



HAL
open science

Hegel lecteur de Spinoza : la détermination de la substance comme sujet

Job Ikama

► **To cite this version:**

Job Ikama. Hegel lecteur de Spinoza : la détermination de la substance comme sujet. Philosophie. Université Panthéon-Sorbonne - Paris I, 2022. Français. NNT : 2022PA01H235 . tel-04756254

HAL Id: tel-04756254

<https://theses.hal.science/tel-04756254v1>

Submitted on 28 Oct 2024

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 PARIS 1
PANTHÉON SORBONNE

École Doctorale de Philosophie ED 280

THESE DE DOCTORAT

Préparée au sein de l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

Pour l'obtention du titre de Docteur.

Spécialité : Philosophie.

Présentée et Soutenue publiquement : le 07/02/2022.

Par

Job IKAMA

**Titre de la thèse : Hegel lecteur de Spinoza. La détermination de la substance
comme sujet.**

**Thèse dirigée par : Chantal Jaquet. Professeur des universités. (Université Paris 1
Panthéon-Sorbonne).**

Membres du jury de soutenance :

Chantal Jaquet. Professeur des universités. Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne.

Gilles Marmasse, Professeur des universités. Université de Poitiers.

**Saverio Ansaldi, Maître de conférences HDR. Université de Reims Champagne-
Ardenne.**

**Charles Thomas Koukou, Maître de conférences HDR. Retraité de l'Université
Marien Ngouabi de Brazzaville.**

**« Nzambi watala biabio bikavanga, yandi wamona vo
biakala biambote beni. »**

Mbadukulu (Genèse) 1, 31.

A

WAKANADIO MASSENGA VICTORINE,

FEMME DE TOUS LES COMBATS

MERE DE TOUTES MES VICTOIRES.

A

Tous mes enseignant(e)s, éducatrices et éducateurs, du Primaire au Lycée : Sœur Luçie et Sœur Denise – parmi tant d'autres ; Messieurs Mbou, Maté, Samba, Ganawandi, parmi tant d'autres ;

A vous je dois d'être un, parmi un petit nombre, de rescapés d'un système d'injustices qui privent d'éducation jeunes congolais et africains ;

A

Chantal Jaquet et Charles Thomas Kounkou.

Vous par qui j'ai appris que la « Philosophie est certes une grande chose ; [que l'] on peut en faire tout ce qu'on veut, excepté quelque chose de plat. »

A

Mbamba A Nzinga Afonso I^{er}, Roi de Kongo (1506-1542).

SOMMAIRE

Introduction.

Première Partie.

LA SUBSTANCE SPINOZISTE EST-ELLE SUJET ?

Chapitre I : L'Absolu chez Hegel et Spinoza à travers la médiation de Schelling : « Envoûtement spinoziste ». (p.28)

Chapitre II : L'Absolu chez Hegel et Spinoza à travers la médiation de Schelling. La « proclamation du Moi Absolu » ou le « ralliement à Fichte ». (p.48)

Chapitre III : « Que Dieu est » et qu'il est « Sujet » : Le *Court Traité*, lieu d'un conflit persistant entre « éminence » et « immanence » de l'être de Dieu. (p. 78)

Chapitre IV : Causalité immanente et non transitive chez Spinoza : Dieu est Amour. (p. 121)

Deuxième Partie.

La détermination hégélienne de la substance comme sujet et comme esprit.

Chapitre I : La détermination hégélienne de la substance comme sujet. (p.161)

Chapitre II : La détermination hégélienne de la substance comme esprit. (p.228)

Chapitre III : Le procès de l'identité subjective libre. (p.246)

Chapitre IV : Une annonce de la réconciliation hégélienne chez Spinoza ? (p.273)

Conclusion.

Bibliographie.

INTRODUCTION :

« Un grand homme condamne les humains à l'expliquer »¹ Aucune autre phrase ne saurait mieux mettre en évidence le rapport qu'ont eu, avec la philosophie de Spinoza, aussi bien Hegel que la plupart des protagonistes de la pensée allemande de la seconde moitié du XVII^{ème} siècle au XIX^{ème} siècle, et plus spécifiquement de ce que l'on a appelé « l'idéalisme allemand ». Aussi bien, Hegel a-t-il entrepris d'expliquer Spinoza : si les textes majeurs de la philosophie hégélienne permettent de l'établir aisément, cela ne va peut-être pas de soi lorsqu'il est question de ses écrits de jeunesse. Pour autant, puisqu'un grand homme le sera toujours davantage au regard d'un jeune homme qu'aux yeux d'un homme ou d'une femme d'une certaine expérience, nous souhaitons dans cette introduction avant tout nous intéresser au Hegel d'avant 1807. Celui notamment de la période de Francfort, durant laquelle les premiers bourgeons du hégélianisme commencent à apparaître au soleil de la philosophie allemande de ce XIX^{ème} siècle s'annonçant.

Nous entendons ainsi essayer de montrer comment les questions relatives au spinozisme se posent déjà chez le jeune Hegel ; de sorte à découvrir, dans les premiers écrits² de celui-ci, la manière dont commence à se constituer le cadre dans lequel se développera plus tard une critique détaillée de la pensée de Spinoza. Par-là, par conséquent, tenter de repérer les premiers éléments se rapportant au problème de la détermination de la substance comme sujet. Avant tout, ce qui justifie que ce problème est celui qui nous occupera au fil des deux parties et des huit chapitres qui suivront est, qu'à travers lui, il s'agit de considérer les lumières sous lesquelles apparaissent, chez les deux auteurs, un objet de réflexion majeur de toute l'histoire

¹ « Aphorisme de la période de Berlin, cité par K. Rosenkranz (Hegel's Leben, Berlin, 1844, p. 555) » Cf., Hegel, Encyclopédie des sciences philosophiques, I, La science de la Logique, tr. fr. Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 2019, p. 7.

² Hegel, *Premiers écrits* (Francfort 1797-1800), tr. fr. Olivier Depré, Paris, Vrin, 1997.

de la philosophie – notamment la question de savoir comment penser l’infini et son rapport au fini.

Les points de vue de Spinoza et de Hegel nous introduisent, en effet, dans la « cuisine spéculative »¹ d’où il nous est donné d’apercevoir les différents angles dans lesquels un tel objet a pu se présenter en dehors des systèmes spinozien et hégélien. La fonction qu’assume la question de la détermination de la substance comme sujet qui est de nous introduire, à ce qui, dans toute la tradition depuis les grecs, constitue l’enjeu majeur de la discursivité philosophique – à savoir le problème de la nature de l’infini – s’élargit à la thématique de l’Un. Ce dont rend compte Alain Badiou qui remarque une fraternité entre les concepts d’Infini et celui de l’Un attestée par leurs « liens organiques »² Un tel enjeu, Hegel lui-même le signale lorsqu’il précise que si c’est deux choses différentes que de penser Dieu ou l’Absolu comme substance et de le concevoir comme sujet, c’est parce que cela tient à ce que – selon l’une ou l’autre de ces orientations – l’on se rapportera différemment à la « détermination de l’unité »³

Ce sont, en effet, certaines déclinaisons majeures de cette relation organique entre l’infini et l’Un qui sollicitent tout le génie de l’hégélianisme : « plus généralement, de la tradition métaphysique, Hegel retient, entre autres thèmes, celui (aristotélicien) d’une substance intelligible comme premier principe ; celui (spinoziste) de l’immanence de la substance au monde ; celui (leibnizien) de la multiplicité des substances mais aussi de leur unité « idéale » en tant que chacune d’elles exprime, sur un mode propre, une même identité ; celui (fichtéen) de l’absolu comme « moi » auto-constitutif ; et celui (schellingien) du développement de cet absolu, au-delà de la seule sphère « transcendantale », dans l’ensemble du réel. »⁴

¹ Alain Badiou, *L’Infini. Aristote, Spinoza, Hegel. 1984-1985.*, Paris, Fayard, 2016, p. 9.

² *Ibid.*, p. 13.

³ *Encyclopédie des sciences philosophiques*, tr. fr. par B. Bourgeois, Vrin, Paris, 2012, p. 56.

⁴ Gilles Marmasse., *l’Histoire hégélienne entre malheur et réconciliation*, Vrin, Paris, p. 46.

Or, si la question de la détermination de Dieu comme sujet, renvoie à la tâche consistant à saisir l’Absolu en sa genèse¹, il est dès lors problématique que Hegel puisse adresser une telle exigence à Spinoza. Dans la mesure où la substance spinozienne désigne bien chez le philosophe hollandais l’absolu dont « l’ordre du philosopher »² requiert la prime contemplation de la part de toute connaissance se voulant rigoureuse. Une philosophie qui affirme se préoccuper de l’Absolu et qui s’en préoccupe effectivement pourrait-elle se dédouaner d’en saisir la genèse ? Faut-il simplement suivre Hegel dans son verdict en montrant que son prédécesseur du XVII^{ème} ne conçoit pas Dieu en sa détermination subjective ? Si Spinoza pense lui-aussi Dieu comme sujet, cela s’atteste-t-il pour l’ensemble de son œuvre ? En quel sens, l’évolution de la doctrine spinozienne rend-t-elle insuffisante et sans profondeur toute réponse (trop hâtivement) tranchée, qui se réduirait à un simple « non » ou « oui » ?

L’enjeu est aussi de comprendre dans quelle mesure le lieu en lequel résiste le système philosophique spinozien face au reproche hégélien pourrait paradoxalement renforcer la position du philosophe allemand accusant son prédécesseur hollandais d’acosmisme. D’un autre point de vue, un double enjeu présidera à cette recherche, à savoir en premier lieu en quel sens l’exigence posée par Hegel – dans le débat qu’il engage avec Spinoza – de concevoir la substance comme sujet contribue à éclairer les dynamiques internes à la pensée spinozienne, laquelle dès lors se révèle aussi en sa capacité à relativiser la continuité dans laquelle l’histoire de la philosophie hégélienne l’inscrit par rapport à la démarche cartésienne ; en second lieu, nous essaierons de montrer qu’en dépit des limites de la résistance opposée aux critiques hégéliennes par la philosophie spinozienne, cette dernière peut s’affirmer comme anticipant sur certaines perspectives de la spéculation hégélienne – nous tenterons par conséquent de considérer dans quelle mesure l’affirmation hégélienne d’après

¹ Thomas Kisser, *Spinoza et Schelling.*, in *Spinoza au XIX^{ème} siècle : actes des journées d’études organisées à la Sorbonne* (9 et 16 mars, 23 et 30 novembre 1997), Tosel A. (dir.) Moreau P.-F. (dir.) et Salem J., Paris, Publication de la Sorbonne, 2008, p. 14.

² Spinoza, *Ethique*, II, Prop. 10, scolie 2, tr. fr. Bernard Pautrat, Editions du Seuil, Paris, 2010, p. 117.

laquelle tout philosophe en son commencement s'inscrit dans l'horizon de la doctrine spinozienne se vérifie en posant la question de savoir à quel point Spinoza a pu être un hégélien avant l'heure ?

Toutes ces questions rendent ainsi compte de la nécessité, dans cette introduction, de porter notre attention sur les éléments qui, dans la période de jeunesse de Hegel, amorcent déjà le traitement de la question de la détermination de la substance comme sujet. Une telle démarche se heurte toutefois à une difficulté importante : à quel point, en effet, est-il légitime de lire les balbutiements d'une pensée à la lumière des orientations théoriques qu'elle sera amenée à affirmer au stade de son élaboration systématique effective ?

Ceci étant, il est nécessaire de tenir compte de la prudence dont fait montre Robert Legros : « mieux vaut cependant chercher à comprendre une pensée qui se forme sans prétendre la déchiffrer d'emblée à partir d'éventuelles influences, ou à partir de son aboutissement »¹ Ce déchiffrement que nous voulons entreprendre, en ne perdant pas de vue l'avertissement du commentateur, pourquoi alors en restreindre l'esquisse à la seule période de Francfort (1797-1800), au détriment de celles de Tübingen (1788-1793) et Berne (1793-1796) ? La réponse à cette question permettra en même temps, nous l'espérons, de montrer qu'il n'est pas absolument aventureux de vouloir retrouver chez le jeune Hegel les premiers efforts pour intégrer – dans ses réflexions en pleine formation – des problématiques relevant du spinozisme ou du moins de la réception de la pensée spinoziste en Allemagne.

Il faut toutefois reconnaître que cet avertissement, non seulement incite, pour le but que nous nous assignons dans cette introduction, à ne pas remonter le fleuve de l'hégélianisme au-delà de la « période de Francfort », mais même en ce qui concerne cette dernière la prudence du commentateur résiste à l'effort qui serait le nôtre de l'outrepasser même timidement. En effet, une brève vérification de l'index nominum des *Premiers écrits* permet rapidement de se rendre compte que le

¹ Legros R., *Sur l'antijudaïsme et le paganisme du jeune Hegel*, in Hegel, *Premiers écrits Op. Cit.*, p. 12.

philosophe hollandais ne figure pas sur la liste des penseurs explicitement cités par le jeune Hegel ! Qu'est-ce à dire ? Comment comprendre une telle absence, alors que dans ses *Leçons*, le philosophe berlinois insistera sur le fait que la pensée spinoziste « est le commencement essentiel de tout philosopher »¹ La « période de Francfort » n'était-elle pas pour Hegel justement ce commencement essentiel pour son philosophe ultérieur ?

Pourquoi donc se limiter à la période francfortoise ? Il y a lieu de considérer que, même si Hegel s'adonne à la lecture de Spinoza dès 1793², dans l'évolution syllogistique de sa pensée, la période de Francfort représente un moment charnière³, le moyen terme à l'occasion duquel cette pensée commence à porter un regard critique sur ses partis pris philosophiques de la première heure – ainsi que le note Robert Legros⁴. Ce qui autorise à ne s'attarder ici que sur cette période transitoire de la formation du système hégélien. Soulignons aussi le fait que s'il n'est pas du tout hasardeux de vouloir trouver, dans les premiers écrits de la « période de Francfort », les prémisses du dialogue philosophique que Hegel engagera plus tard plus ouvertement avec Spinoza, c'est parce que – s'inaugurant dans la fin de la période bernoise – le moment francfortois n'aura pas pu échapper à l'enthousiasme ou du moins à l'intérêt que suscitait Spinoza au sein des cercles des amis de Hegel.

Après sa propre lecture bernoise du spinozisme en 1793, en effet, en 1795 Hegel voyait son attention sollicitée par le spinozisme, notamment par le biais de ses échanges épistolaires avec Hölderlin et Schelling⁵. Or, l'influence que ces deux

¹ Hegel G.W.F., *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. 6, tr. fr. P. Garniron, Paris, Vrin, 1985, p. 1455 - 1456.

² Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, tr. fr. Jean-Pierre Lefebvre, Flammarion, Paris, 2012, (Présentation), p. 12.

³ « Francfort (...) est un séjour productif : c'est la ville du virage spéculatif, le lieu de naissance du système philosophique hégélien. » Cf., *Ibid.*, (Présentation), p. 13.

⁴ « C'est seulement en arrivant à Francfort, ou plus probablement à la fin de la période bernoise, qu'il en prend [de la divergence de ses réflexions] explicitement conscience et, par là même, qu'il est acculé à trancher (...) » Cf., Legros R., *Sur l'antijudaïsme et le paganisme du jeune Hegel*, Op. Cit., p. 16.

⁵ Cf., Hegel, *Correspondance I*, Lettres 7 et 10 de Schelling à Hegel (soir de l'Épiphanie 1795, p.20 et du 4 février 1795, pp. 24-25) et Lettre 9 de Hölderlin à Hegel (du 26 janvier 1795, pp. 24-25) tr. fr. Jean Carrère, Paris, Editions Gallimard, 1962.

proches auront eu sur son évolution est bien connue – même si Hegel a dû aussi se démarquer nettement d'une telle influence. En outre, en dépit des différences que l'on peut relever d'une période à l'autre dans ces premiers écrits, il importe de noter que la nature générale des réflexions de Hegel de Tübingen à Francfort trahit un intérêt au-moins indirect pour le spinozisme à travers des recherches sur le judaïsme¹ ; car, on le sait, le rapport de Hegel à Spinoza est aussi marqué par le fait qu'il percevait chez ce dernier un « écho de l'Orient »²

Nous pouvons donc avancer l'hypothèse selon laquelle, après la lecture de l'œuvre spinoziste – certainement l'*Ethique* et les *Principes de la philosophie de Descartes* – la stratégie hégélienne pour engager le dialogue avec celle-ci aura eu pour leitmotiv, dans ses premiers travaux, de s'efforcer d'abord de comprendre ce qu'il estimait être la matrice culturelle originelle de la pensée substantialiste du philosophe hollandais, avant d'en venir à affronter cette philosophie elle-même. Ce qui semble d'autant plus justifié que dans les réponses de Hegel aux lettres de 1795, où Schelling exprime très explicitement son enthousiasme spinoziste, le « vieux »³ reste indifférent à cet optimisme schellingien pour la pensée de Spinoza et s'il commente – avec la sympathie qu'imposait leur amitié réciproque de l'époque – les propos de son ami, cela concerne toujours de façon explicite et exclusive Fichte et Kant⁴. Cette retenue et cette tempérance, alors que Spinoza lui était devenu familier déjà depuis Berne en 1793, fut semble-t-il un trait de caractère de Hegel : il « a toujours pris son temps... »⁵

Parmi les problématiques qui – dans cette période francfortoise du tournant spéculatif – apparaissent comme s'élaborant encore, pour se constituer plus tard en tant que leitmotiv de l'hégélianisme qui auront un écho particulier dans le rapport de

¹ Hegel, « L'esprit du judaïsme » et autres essais, in *Premiers écrits*, Op. Cit., p. 194 : « Moïse marque sa législation du sceau d'une belle menace à l'orientale (...) »

² *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. 6, Op. Cit., p. 1442.
p. 1442.

³ Pour le surnom donné à Hegel, Cf., *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, présentation et traduction par Bernard Gilson, Paris, Vrin, 1986, p. 9.

⁴ Voir Lettres 8 et 11 de Hegel à Schelling, de fin janvier 1795 et du 16 avril 1795., Op. Cit.

⁵ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, tr. fr. Lefebvre J.-P., Op. Cit, (Présentation), p. 13.

Hegel à la pensée spinoziste, figurent les questions relatives à la séparation (celle du fini et de l'infini, de l'homme et du divin – question qui a pour corollaire le problème de la réconciliation), et à celle de l'altérité. Ces problématiques s'articulent, dans le moment francfortois mais aussi depuis Berne, à un objet de réflexion majeur de cette période de l'évolution de la pensée hégélienne – à savoir l'histoire du peuple juif, ou de façon plus large cet objet concerne la religion. Il est à noter que ce qui peut apparaître dans ces réflexions comme des préjugés du jeune Hegel ne nous intéresseront aucunement ici, d'autant plus que l'introduction de Robert Legros à ces *Premiers écrits* hégéliens en apporte l'éclairage nécessaire.

Les « juifs, affirme Hegel, (...) avaient creusé un écart insurmontable entre l'être humain et l'être divin, et n'avaient laissé à notre nature aucune part à la nature divine »¹ Comment, en son esprit², en ce qui la caractérise fondamentalement, la religion juive en vient-elle à rejeter l'homme loin des territoires de la divinité et à voir en celle-ci une réalité incommensurablement éloignée de l'homme ? Comment, en termes hégéliens, comprendre le processus par lequel s'institue « ce gouffre de l'objectivité »³ entre le fini et l'infini ? Il faut pour cela remonter aux origines mêmes du peuple juif et de sa religion, c'est-à-dire considérer la manière dont Abraham en est devenu le patriarche.

La nation et la religion juives se constituent originellement en un acte de séparation par lequel Abraham se trouva coupé de la nature (« les plaines de Mésopotamie »⁴), de sa famille, et des dieux (communautaires) que celle-ci vénérât. La description que fait Hegel du patriarche des juifs est sévère et sans équivoque : de son caractère ressort une tyrannie tel qu'il voulait être le maître au sein de sa

¹ Hegel, *L'esprit du christianisme et son destin*, in *Premiers écrits* (Francfort 1797-1800), tr. fr. Olivier Depré, Op. Cit., p. 282.

² « C'est à l'esprit d'une religion que s'en prend essentiellement le jeune Hegel, sans jamais songer à invoquer une explication naturaliste de la « race juive. » Cf., Legros R., *Sur l'antijudaïsme et le paganisme du jeune Hegel*, Op. Cit., p. 29.

³ Hegel, *L'esprit du christianisme et son destin*, in *Premiers écrits*, Op. Cit., p. 296.

⁴ Hegel, « L'esprit du judaïsme » et autres essais, in *Premiers écrits*, Op. Cit., p. 108. « Il avait supprimé la relation dans laquelle sa jeunesse l'avait mis avec la nature qui l'entourait (...). » *Ibid.*, p. 105.

famille¹ ; ce n'est pas par manque d'égard à sa personne de la part de ses parents mais par son propre « penchant pour l'indépendance »² – c'est-à-dire au mépris de la « vie commune » – qu'Abraham, se séparant de sa famille, tourna le dos à « l'amour ». La tendance d'Abraham à vouloir tout maintenir autour de lui sous son joug eu pour conséquence que partout où il était amené à séjourner, il s'évertuait à demeurer étranger aux autres – les peuples qui l'accueillaient –, seuls ne comptaient que sa divinité et lui-même.

Dès lors, si « son Dieu fut l'idéal de l'opposition »³, cela s'explique par le fait que, comme « la domination était son idéal, idéal dans lequel tout était unifié par l'oppression »⁴, il réalisa un tel idéal en objectivant un dieu tyrannique : « le dieu des juifs est la séparation suprême, qui exclut toute libre unification et qui ne laisse place qu'à la domination et à la servitude »⁵ La positivité de la religion juive, c'est-à-dire le principe d'hétéronomie qui ressortit à son idéal réalisé en tant qu'être divin « tout-puissant dévastateur »⁶ qui est extérieur et étranger à tout ce qui n'est pas lui et d'abord à ceux qui lui vouent un culte, autrement dit « l'objectivité de Dieu »⁷ tient à ceci qu'il est objet de crainte et non d'amour, face à lui tout est voué à l'anéantissement⁸ – l'homme devant ainsi montrer du mépris vis-à-vis de ce qui lui est propre –, et eu égard à un tel « dieu trop sérieux »⁹ il convient à l'homme de s'effacer¹⁰ dans la soumission la plus absolue.

Ce lexique, comme on pourra s'en rendre compte dans la suite de ce travail, Hegel le mobilisera de nouveau – notamment dans le tome 6 de ses *Leçons* et dans le tome 2 de la *Science de la Logique* – dans le cadre de sa critique de la philosophie de Spinoza. C'est pourquoi, en dépit de ce que ces *Premiers écrits* ne renvoient pas

¹ *Ibid.*, p. 126.

² *Ibid.*, p. 125.

³ *Ibid.*, p. 126.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, p. 133.

⁶ *Ibid.*, p. 127.

⁷ *Ibid.*, p. 128.

⁸ *Ibid.*, p. 132.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*, p. 113.

explicitement au philosophe hollandais, nous y voyons l'annonce de ce qui dès 1807 aboutira clairement à l'exigence de penser la substance comme sujet – c'est-à-dire de concilier l'infinité de la première avec l'autonomie du second dans l'effectivité de l'être en soi et pour soi de l'Absolu. En ce sens, même s'il convient toujours d'être plus prudent que de s'avancer trop hâtivement dans des interprétations hasardeuses, nous n'entendons pas outre mesure suivre à la lettre les réserves de Robert Legros – avertissant quant aux risques de lire les premiers essais de Hegel à la lumière de l'accomplissement ultérieur de son système philosophique¹.

D'autant plus que, en effet, les efforts de conceptualisation spéculative du jeune Hegel ne sont pas exempts de termes que l'on peut identifier comme relevant de la langue spinoziste. Ainsi, remarquera-t-on l'usage à plusieurs reprises du concept de substance², précisément selon la signification qu'elle aura dans la virulente critique hégélienne des implications d'un tel concept dans le système spinoziste – tel que Hegel entendait lui-même pareil système. En effet, les occurrences du terme de substance s'inscrivent toujours, dans le contexte de ces premiers essais hégéliens de la période de Francfort, dans cette opposition dans laquelle la religion positive pose l'homme et le divin dans une extériorité telle qu'à l'absoluité de celui-ci ne peut correspondre que la misère existentielle de celui-là ; autrement dit, « l'objet infini est tout, l'homme [quant à lui] n'est rien. »³

De la substance ne ressort précisément ni « droit » ni « amour », c'est-à-dire en d'autres termes qu'il n'en ressort que ce rien auquel est assigné le fini. Dans un

¹ Cf., Legros R., *Sur l'antijudaïsme et le paganisme du jeune Hegel*, *Op. Cit.*, p. 12.

² Hegel, « L'esprit du judaïsme » et autres essais, *Op. Cit.*, p. 127. Voir aussi : Hegel, *L'esprit du christianisme et son destin*, *Op. Cit.*, p. 215 et p. 216. Il est important de noter que, ce qui se présente ainsi clairement comme des efforts du jeune Hegel pour intégrer le langage spinoziste à sa pensée encore en formation, s'atteste également de l'usage que ce dernier fait du concept de « modification » (par exemple *L'esprit du christianisme et son destin*, *Op. Cit.*, p. 216, p. 250, p. 282 et p. 297). Concept dont Hegel semble retenir ici un sens positif contrairement à la lecture qu'il en fera plus tard dans ses *Leçons* par exemple. Tandis qu'en ce qui concerne les occurrences du concept de « détermination » (*L'esprit du christianisme et son destin*, *Op. Cit.*, p. 214 et p. 218), elles laissent entendre que Hegel n'en percevait à cette époque que le côté négatif c'est-à-dire celui qui – à titre d'opposition absolue – n'est en réalité qu'abstraite.

³ « L'esprit du judaïsme » et autres essais, *Op. Cit.*, p. 132.

système de croyance ou de pensée où la divinité, par son trop sérieux, est menaçante eu égard à « l'esprit servile »¹ qui se trouve de la sorte dominé et anéanti, la substance n'est qu'une « universalité morte car elle est opposée à l'individu, or la vie est unification des deux (...) »² Hegel reprochera plus tard avec insistance à Spinoza le défaut consistant à ne pas penser adéquatement le principe de l'individualité, à cause justement de son incapacité à concevoir une substance vivante et pleinement spirituelle. Et, à Francfort, la religion juive, à la positivité de laquelle le Christ essaiera de remédier, est regardée par Hegel – en tant que son dieu n'inspire que crainte et terreur³ – comme promouvant l'idée d'une « substance opposée à l'homme »⁴

Moïse lui-même, s'indigne le jeune Hegel⁵, aura d'ailleurs fait les frais d'une telle opposition à l'homme de cette divinité rigide et impitoyable, puisque les portes de la terre promise lui seront fermées pour toujours. Mais, dans la mesure où serait admise – dans l'opposition abstraite – l'irréductibilité de l'autonomie de l'homme dans sa libre volonté, l'extériorité de l'un à l'autre demeure, si par là nous avons affaire désormais à « deux substances »⁶ indépendantes – autrement dit l'unité de Dieu et de l'homme demeure inconcevable, car de cette manière est postulée l'absolue diversité de deux réalités irréconciliables. « (...) assurément, si l'on parle de deux choses différentes, d'une nature divine et d'une nature humaine, on ne peut atteindre de liaison [entre elles], car même dans chaque liaison, elles doivent encore rester deux si les deux sont posées comme des divers absolus. »⁷ La présence du « surnaturel » dans le « sous-naturel » consiste en une « transsubstantiation »⁸ se comprenant en tant que « vie vivante de la divinité »⁹ dans l'altérité.

¹ *Ibid.*, p. 194.

² *L'esprit du christianisme et son destin, Op. Cit.*, p. 215.

³ « L'esprit du judaïsme » et autres essais, *Op. Cit.*, note 1, p. 128.

⁴ *L'esprit du christianisme et son destin, Op. Cit.*, p. 216.

⁵ « L'esprit du judaïsme » et autres essais, *Op. Cit.*, p. 134.

⁶ *L'esprit du christianisme et son destin, Op. Cit.*, pp. 215-216.

⁷ *Ibid.*, p. 282.

⁸ *Ibid.*, p. 216.

⁹ *Ibid.*

Cependant, dans tout rapport religieux hétérogène ou entachée de positivité et en l'occurrence dans la religion juive, selon le jeune Hegel, une telle vie a vocation à demeurer un devoir-être, un horizon inatteignable. Et ce dans les deux sens : celui du rapport du divin à l'homme, tout comme celui des hommes entre eux. Car, la domination de l'objectivité divine toute-puissante sur les hommes¹ entraîne l'hostilité des hommes entre eux. Ce qui explique Abraham en vint à vouloir sacrifier son fils, au nom de sa fidélité à son dieu tyrannique², ce qui s'inscrivait certainement dans la continuité de l'hostilité systématique qu'Abraham témoignait à l'endroit de ses hôtes, restant étranger à tous partout il venait à séjourner. Ou encore, commente le Hegel de Francfort, la vengeance³ à laquelle (alors même qu'une réparation honorable fut proposée de bonne foi) s'adonnèrent les fils de Jacob, tous donc descendants d'Abraham – à l'encontre de ceux par qui leur sœur s'était trouver offensée –, ne peut se comprendre que comme un témoignage du mépris profond que ce peuple entretenait vis-à-vis des étrangers.

Cette impossible réconciliation de l'homme avec lui-même et du fini avec l'infini, la plume francfortoise de Hegel l'exprime en de nombreuses formules : « comment de l'hétérogène pourrait-il s'unifier ? »⁴ se demande l'ancien « vieux » de Tübingen ; en caractérisant ce séparatisme juif comme « esprit [qui consiste] à se maintenir fermement dans une stricte opposition à tout »⁵, pour conclure : « la vérité est en effet quelque chose de libre que nous ne dominons pas et par quoi nous ne sommes pas non plus dominés ; aussi l'existence de Dieu [dans la religion juive] ne se présente pas comme une vérité, mais comme un commandement ; les juifs dépendent intégralement de leur Dieu, et ce dont on est dépendant ne peut avoir la forme d'une vérité ; (...) Comment auraient-ils pu exercer la raison et la liberté, ceux-là qui n'étaient dominés ou qui dominaient (...) »⁶

¹ *Ibid.*, p. 214.

² « L'esprit du judaïsme » et autres essais, *Op. Cit.*, p. 109.

³ *Ibid.*, p. 185.

⁴ *L'esprit du christianisme et son destin*, *Op. Cit.*, p. 297.

⁵ « L'esprit du judaïsme » et autres essais, *Op. Cit.*, p. 183.

⁶ *Ibid.*, p. 194-195.

Le vrai demeurera toujours, pour Hegel, on le verra, l'agir libre dans la position réconciliatrice de l'Absolu en tant qu'Esprit manifesté à lui-même. La réconciliation est œuvre de raison et témoignage de la liberté. Abraham et Moïse incarnent, aux yeux du jeune Hegel, cette irréconciliabilité du fini et de l'infini. Il y a par conséquent lieu de se demander si, du point de vue du Hegel francfortois, ces deux personnages politico-religieux importants de l'histoire du peuple juif n'annonçaient pas déjà, en quelque sorte, l'avènement philosophique de Spinoza ?

Il ne s'agit pas ici de s'attarder longuement sur la question de savoir si la lecture hégélienne de la pensée spinozienne est l'héritière d'une tradition allemande de la réception du spinozisme. Le rôle important de penseurs comme Friedrich Heinrich Jacobi, avec qui Hegel dialoguera constamment, ou Moses Mendelssohn – ami de Jacobi – auraient mérité une attention particulière et donc plus que de simples signalements de leurs contributions singulières dans la formation de Hegel aux problèmes que soulevait le spinozisme à cette époque. Mais, il est hors de propos de reprendre ici l'ensemble de ce qui a été appelé : la « querelle du panthéisme » ; débat à l'horizon duquel la philosophie spinoziste se trouvait en bonne place.

De cette ferveur anti-spinozisme en général, nous pouvons néanmoins dire ici quelques mots, en considérant, sans aborder la chose dans le détail, la part qu'y a joué Kant lui-même. Il convient pour cela de renvoyer à un de ces derniers écrits, paru en 1794¹ – donc près d'une décennie après l'œuvre de Jacobi² où celui-ci règle ses comptes autant avec Spinoza qu'avec tout philosophe conduisant implicitement ou explicitement aux conséquences impliquées dans le spinozisme –, texte dans lequel se présente clairement les termes dans lesquels Hegel n'aura de cesse de présenter la pensée spinoziste. Kant, en effet, voit dans le spinozisme l'expression métaphysique sublimée du panthéisme ; il compare la philosophie de Spinoza à ce qu'il estime être, dans certaines cultures dites orientales, des conceptions fusionnelles du divin et de l'homme – dans lesquelles ce dernier est voué à

¹ Kant, *La fin de toutes choses*, traduit et annoté par Heinz Wismann, in *Œuvres Philosophiques III*, Paris, Gallimard, 1986.

² F.H. Jacobi, *Lettres à M. Moses Mendelssohn sur la doctrine de Spinoza.*, Breslau, 1785.

« l'anéantissement »¹. On retrouve là, en effet, une perspective récurrente de la critique hégélienne de Spinoza, consistant à présenter la substance comme « abîme » où vient à se résorber toute chose en tant que singulière.

L'année où est publié ce texte de Kant correspond, en ce qui concerne Hegel, à la période bernoise, durant laquelle – ainsi qu'on l'a déjà noté – Hegel et Schelling entretiennent une correspondance régulière. Comme il ressort de la lettre 7 de Schelling à Hegel et de la lettre 8 qui en est la réponse, pour les deux amis, l'heure est à la défense de la philosophie kantienne contre « le travail de fourmis [des] théologiens » qui veulent s'approprier les acquis du kantisme pour revivifier « la vieille superstition » ; pourtant, de façon très étonnante, Schelling fait montre d'un véritable enthousiasme pour la philosophie spinozienne – sévèrement critiquée par Kant dans ce texte de 1794 dont on peut supposer qu'il l'avait lu – quand Hegel, lui, même en dépit de cette coalition pro-kantienne qu'il forme avec son ami, se montre indifférent à la fièvre spinoziste de ce dernier.

N'attendrait-on pas de ces alliés pour la cause du vrai kantisme de suivre celui avec qui « l'aurore s'est levé » jusque dans les critiques que ce dernier adresse à Spinoza ? Peut-être est-ce par égard justement à cet héritage kantien, qu'il faut protéger contre les efforts de la théologie et de ses superstitions pour en détourner la réelle portée et vraie teneur, que Hegel ne rejoint pas Schelling pour danser avec lui la danse du substantialisme spinoziste ? Parce que justement ce même Kant, sous l'étendard duquel on entend se placer, se montre méfiant vis-à-vis du système spinozien. Quel fut alors le rapport de la théologie avec la philosophie de Spinoza ?

Il est certain, cependant, que l'enthousiasme schellingien pour le penser spinozien aura retenu très vivement l'attention de Hegel au point que dès 1807, avec sa *Phénoménologie de l'esprit*, les attaques qu'il formule contre le substantialisme et l'universel abstrait semblent viser tout à la fois les démarches philosophiques

¹ Kant, *La fin de toutes choses*, *Op. Cit.*, p. 319 et p. 320.

schellingienne et spinozienne¹. C'est en cela aussi que l'invitation de Hegel à penser la substance comme sujet peut poser problème, dès lors qu'elle amalgamerait les démarches propres à Spinoza et à Schelling. En ce sens, pour répondre à la question de savoir si Spinoza détermine la substance comme sujet – question à laquelle nous réservons toute la première partie de cette thèse – nous avons cru devoir consacrer le premier chapitre de cette première partie à la médiation schellingienne du problème de l'absolu chez Hegel et Spinoza. De sorte à essayer de mettre en évidence ce qui, dans la réception schellingienne de la philosophie spinozienne, relève des chantiers (certes) d'inspiration spinoziste (mais) proprement schellingien et ce qui appartient à Spinoza lui-même.

Aussi, tout en essayant de montrer la distance qui sépare les projets spinoziens de Schelling et la perspective philosophique de Spinoza lui-même, répondrons-nous par l'affirmative à la question autour de laquelle s'ordonne cette première partie. Spinoza, en effet, pense la substance comme sujet – encore faut-il préciser l'horizon philosophique dans lequel il s'inscrit, et aussi considérer si, dans l'évolution de sa doctrine, il continue à soutenir cette thèse.

Il faut dire qu'autant le navire de l'hégélianisme, en débarquant sur les terres du spinozisme, n'accostait pas sur les côtes d'un pays inconnu d'autres penseurs allemands avant lui et à son époque même ; autant le problème des rapports des penseurs hégélien et spinozien a retenu l'attention de nombreux commentateurs. A ce propos, le fameux et incontournable *Hegel ou Spinoza* de Pierre Macherey² a l'avantage de constituer une sorte de synthèse des analyses majeures auxquelles la lecture hégélienne du spinozisme a pu donner lieu ; l'auteur revenant par exemple, au fil de son texte, sur des aspects particuliers des réflexions de Martial Guérout³ et

¹ « Cette interprétation [hégélienne du spinozisme], dont on trouve déjà le principe chez Fichte, vise à assimiler Spinoza et Schelling et à leur adresser les mêmes critiques (...) » Guérout M., *Spinoza, I, Dieu.*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968, [Appendice n°4 : Interprétation et critique hégéliennes des concepts spinozistes de substance, d'attribut et de mode.], p. 466.

² Macherey P., *Hegel ou Spinoza*, Ed. La Découverte, Paris, 1990.

³ Guérout M., *Spinoza, I, Dieu., Op. Cit.*

de Gilles Deleuze¹. C'est ainsi principalement, comme on pourra s'en rendre compte au cours de l'étude présente, le travail toujours aussi éclairant de Pierre Macherey qui nous a permis de nous immerger dans les débats contemporains concernant le rapport de Hegel à Spinoza. Ainsi, alors que, chez le commentateur, la confrontation du propos hégélien aux thèses proprement spinoziennes n'implique pas un détour nécessairement prolongé par le Spinoza dont l'horizon philosophique est encore remarquablement scolastico-cartésien, nous avons cru devoir – en ce qui nous concerne – opérer un tel détour dont nous espérons pouvoir montrer l'intérêt. En ce sens, l'interprétation hégélienne du spinozisme concerne bel et bien l'historien de la philosophie spinozienne.

Si le traitement de cette problématique permet assurément de mettre à jour aussi bien la patience avec laquelle Hegel aborde le texte spinoziste – l'*Ethique* en l'occurrence – que la liberté prise par ce dernier eu égard à la lettre et à l'esprit même de ce texte, la manière dont les commentateurs évalue la critique hégélienne du spinozisme pose simultanément le problème de la compréhension du philosophe hégélien lui-même. De façon que, dans la seconde partie de cette thèse – consacrée à la détermination hégélienne de la substance comme sujet et esprit – les renvois à l'ouvrage de Pierre Macherey sont constants dans l'ensemble des quatre chapitres. Comme par exemple dans le premier chapitre où nous abordons les problèmes de la négation et de l'altérité ; ou dans le troisième chapitre où il sera aussi question de la téléologie.

Dans l'*Encyclopédie*², Hegel affirme que la différence, entre la philosophie en laquelle Dieu est donné seulement pour la substance et celle qui s'élève à la connaissance de l'absolu comme sujet et esprit, tient au concept de l'unité auquel se rapporte ces philosophes. Il conviendra dès lors circonscrire la place de cette détermination de l'unité (de la substance, de l'être) dans l'économie des systèmes respectifs de Hegel et de Spinoza. Si chez Hegel, la négativité assume un rôle

¹ Deleuze G., *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Les Editions de Minuit, 1968.

² *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, Préf. De la seconde édition, Op. Cit., p. 56.

éminent relativement à ce problème de l'unité, qu'en est-il dans la philosophie de Spinoza ?

Dans la mesure où nous sommes en présence de deux systèmes philosophiques faisant chacun d'eux siens l'exigence de l'immanence de l'Absolu en ses productions ou déterminations, il nous faut essayer de mettre en évidence dans quelle mesure chacune de ces philosophies parvient – avec des moyens discursifs spécifiques – à construire un développement nécessaire d'un tel Absolu immanent. Aussi bien, si, selon Hegel, l'effectivité de la substance est réalisée dans son inscription dans la détermination de la subjectivité, et à supposer que le spinozisme ait pu fournir à Hegel les éléments théoriques où cette subjectivité absolue s'énonce – même en tant que seulement commençante – comment se présente une telle subjectivité de la substance chez Spinoza ? Si l'enjeu pour Hegel est que soit développé le concept d'un Absolu vivifiant, la vie n'est-elle pas l'horizon en direction duquel Spinoza pense la substance et ses productions ?

Bien que toute philosophie ne soit pas un empire dans un empire, qu'elle prenne part et participe à l'histoire de la formation des idées et se positionne singulièrement relativement aux acquis de celle-ci, nous ne pourrions pas dans ce travail effectuer une analyse visant à déterminer de façon détaillée la portée des concepts comme ceux de substance et de sujet dans les traditions philosophiques antérieures à celle de Hegel et de Spinoza. Pareillement, certes, dans la médiation schellingienne du concept d'absolu, il importe de considérer la grande influence de Fichte sur les premiers développements philosophiques de Schelling. Toutefois, nous ne pourrions dans ce travail que rester, très loin, au large des côtes de la science philosophique fichtéenne – dont les occurrences ne relèvent pas ici d'une lecture du texte fichtéen lui-même.

Notre étude se veut être un examen interne principalement des doctrines de Spinoza et de Hegel, en partant de ce que ce dernier énonce lui-même dans le « Concept général » de la logique subjective. A savoir « (...) la remarque générale qu'il faut en bannir la représentation erronée qui considère que le système [réfuté par Hegel, le spinozisme] devrait être exposé comme *faux* de part en part et que, en

revanche, le système *vrai* serait *seulement opposé* au faux. Du contexte dans lequel se présente ici le système spinoziste, ressort de soi-même le vrai point de vue qui est le sien (...) C'est pourquoi un tel point de vue n'est pas à regarder comme une opinion, une manière subjective, arbitraire, qu'a un individu, de se représenter et de penser les choses, comme un égarement de la spéculation ; celle-ci s'y trouve, bien plutôt, nécessairement amenée, sur le chemin qui est le sien, et, dans cette mesure, le système est parfaitement vrai. »¹

Eu égard à cela, l'effort – en s'appuyant sur les lectures contemporaines de la philosophie de Spinoza – sera donc d'essayer de déterminer dans quelle mesure le système spinoziste est vrai, non pas d'après des lunettes hégéliennes, mais parfaitement vrai en lui-même. Et par conséquent aussi, en quoi – dans le système hégélien – la spéculation s'y trouve sur le chemin qui est le sien, en dépit des points où sa lecture de Spinoza peut sembler abusivement interprétative ?

Le problème de la détermination de la substance comme sujet et esprit peut se ramener à la question de l'articulation des concepts de vérité, éternité et temps². Dans la pensée schellingienne, cela semble pouvoir se résumer en l'impasse que constitue pour elle le problème de la finité : « le temps, et le fini, représenteront pour cette philosophie, par-delà la tentative réitérée de leur négation et ce qui apparaîtra de plus en plus comme leur conjuration (le fini n'est rien en soi, il n'est que pour la réflexion, ou n'est que dans l'*Erscheinung*), l'énigme la plus difficile à déchiffrer (...) »³. Dans la mesure donc où Schelling est la cible contemporaine à l'affût de laquelle la philosophie hégélienne se trouve principalement engagée, dans sa confrontation avec la pensée spinoziste, il nous faut préalablement essayer de définir les contours de la prise en charge schellingienne du problème de l'Absolu.

¹ Hegel, *Science de la Logique*, II, Le Concept, tr. fr. Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 2016, p. 19.

² Kant, *La fin de toutes choses*, Op. Cit. Comme l'atteste l'enjeu même de ce texte où Kant s'interroge sur « l'idée de l'éternité », rapportée « au cours moral des choses de ce monde », p. 311.

³ Schelling, *Exposition de mon système de la philosophie*, traduits, présentés et annotés par Emmanuel Cattin., Paris, Vrin, 2000, p. 18.

PREMIERE PARTIE

LA SUBSTANCE SPINOZISTE EST-ELLE SUJET ?

Afin de pouvoir confronter les conceptions spinozienne et hégélienne de l'absolu et mesurer ce qui les sépare, il est nécessaire de restituer le mouvement par lequel la substance devient sujet à travers la médiation de Schelling. Il ne s'agira pas de considérer précisément la philosophie schellingienne pour elle-même, mais seulement du point de vue des lieux de tensions où se manifestent ses désaccords avec Hegel – dans leur effort d'investigation de la pensée spinoziste. Alors que depuis la fin de la première moitié du 20^{ème} siècle, les recherches sur Schelling ont progressé¹ au point que l'œuvre de ce dernier s'est considérablement dégagée de l'ombre hégélienne, le risque d'un tel parti pris est que notre propos confine à une « représentation scolaire de l'idéalisme allemand »² qui ne rende pas compte *équitablement* de ce que cette période singulière du développement de la science philosophique doit aux efforts de Schelling.

Ceci étant, bien que la dernière philosophie de Schelling demeure encore un lieu de la querelle philosophique avec Hegel³, nous pouvons nous autoriser, dans la restitution de la pensée schellingienne, à ne nous donner comme horizon que « le Schelling des matins triomphants »⁴ Cela pour deux raisons. La première est que ses premiers travaux constituent une totalité traversée par une même perspective philosophique, celle-ci s'affirme en son accomplissement comme système en 1801, après s'être annoncée à travers plusieurs expositions d'elles-mêmes ; nous avons par conséquent affaire à une pensée dont son auteur la juge aboutie au point d'en revendiquer le caractère de système. La seconde explication est que, en effet, la pensée schellingienne manifeste, aussi bien à ses premières heures qu'en ce qui concerne la dernière philosophie, une « continuité du dessin et de l'œuvre de Schelling »⁵ Les lueurs autant que les apories de cette matinale gloire philosophique

¹ Tilliette X., *Schelling, in La révolution kantienne, histoire de la philosophie*. Paris, Gallimard, 1978, p. 244-246.

² *Idem.*, p. 251.

³ Ainsi que le montre Jean-Marie Vaysse, notamment en ce qui concerne la philosophie schellingienne de la révélation. Cf., Vaysse J.-M., *Spinoza dans la problématique de l'idéalisme allemand : historicité et manifestation.*, in *Spinoza au XIX^{ème} siècle : Actes des journées d'études organisées à la Sorbonne* (9 et 16 mars, 23 et 30 novembre 1997), Paris, Publications de la Sorbonne, 2008.

⁴ Tilliette X., *Schelling.*, *Op. Cit.*, p. 244.

⁵ *Idem.*, p. 246.

sur laquelle nous nous attarderons ont eu des prolongements dans le dernier Schelling – ce qu’illustre bien le problème du statut de la conscience ou de la finitude. Nous ferons donc ici abstraction de ces prolongements, pour nous intéresser uniquement au dessin philosophique schellingien dans sa portée inaugurale. Inaugurale, certes, mais non pas inaboutie, ni insignifiante.

Dans cette perspective, nous nous proposons de suivre ici la recommandation de Jean-François Marquet « de prendre *cum grano salis* les déclarations du Schelling d’après 1827 »¹ qui revenaient à ne plus totalement assumer² les positions prises par « le Schelling de 1801 » – lequel donnait « comme *sa* philosophie une conception de l’inconditionné au neutre où l’absolu est radicalement disjoint de la subjectivité »³. De sorte que notre propos se déploiera ici à partir de deux principales œuvres de Schelling : les *Premiers écrits*⁴ qui datent de 1794/1795 – et en particulier le *Vom Ich* –, ainsi que l’*Exposition*⁵ qui fut publiée en 1801.

S’il en est ainsi, il nous faut donc aller à la rencontre du Schelling des années 1794/1795 pour nous enquêter d’abord de la subjectivisation de l’absolu qui est supposée s’opérer à l’aube du déploiement de sa pensée. Bien que nous avons affaire à un penseur aux multiples influences, nous n’entreprenons ici que de mobiliser ce qui sert de trait d’union et de points de discussion entre Hegel et Spinoza. Il s’agira, dans un premier temps, d’essayer de caractériser l’adhésion de Schelling aux thèses spinozistes ; et de mesurer le degré de balancement d’une telle adhésion qui – bien que manifestant un réel enthousiasme spinoziste – trahit des accents fichtéens, ceux-ci ayant leur traduction dans la proclamation schellingienne du Moi absolu. Nous tenterons ensuite de mettre en évidence le fait que Spinoza affirme bien que Dieu est sujet, et dans quel cadre une telle affirmation est-elle énoncée. Ce qui nous amènera

¹ Marquet J.-F., Subjectivité et Absolu dans les premiers écrits de Schelling (1794 – 1801), in *L’idéalisme allemand*, Revue Internationale de philosophie, n°1, février 1995, p. 39-57.

² Xavier Tilliette remarque aussi ce revirement de Schelling. Voir, *Schelling., Op. Cit., p. 259.*

³ *Idem.*, p. 57.

⁴ Schelling, *Premiers écrits* (1794-1795) [Sur la possibilité d’une forme de la philosophie en général ; Du Moi comme principe de la philosophie ou sur l’inconditionné dans le savoir humain ; Lettres philosophiques sur le dogmatisme et le criticisme], tr. fr., Jean-François Courtine, Paris, P.U.F, 1987.

⁵ Schelling, *Exposition de mon système de la philosophie*, traduit, présenté et annoté par Emmanuel Cattin., Paris, Vrin, 2000.

enfin à montrer que l'évolution de la conception spinoziste de l'essence divine le conduit à abandonner la considération selon laquelle Dieu est sujet, et que – immanent – il est amour.

Chapitre I

L'Absolu chez Hegel et Spinoza à travers la médiation de Schelling :

« Envoûtement spinoziste ».

A. Envoûtement spinoziste :

- **Un prédécesseur courageux qui va promptement au-devant de la vérité.**

« Je formulerai deux remarques : d'abord que cet ouvrage est destiné à saper jusqu'en son fondement le système spinoziste qui est loin d'avoir été réfuté *il y a déjà longtemps*, ou mieux à le renverser à l'aide de ses propres principes ; ensuite, que le système spinoziste mérite cependant à mes yeux, malgré toutes ses erreurs, et en raison de la consécration audacieuse qui le caractérise, une plus grande considération que tous les systèmes syncrétiques chers à notre monde cultivé, ceux qui, rapetassés avec les lambeaux de tous les systèmes possibles, sonnent la mort de toute vraie philosophie (...) une postérité plus équitable placera celui qui, méprisant le privilège que constituent des erreurs tolérables, aura eu le courage d'aller hardiment au-devant de la vérité, bien au-dessus des poltrons qui, par crainte de heurter des récifs ou des bancs de sable, préfèrent demeurer éternellement au port. »¹

Lors donc que Schelling signe en mars 1795 la préface de son traité, *Du Moi...*, une certaine réputation de Spinoza est, dans les débats philosophiques en Allemagne, durement établie – selon laquelle la philosophie spinoziste ne saurait davantage présenter un quelconque intérêt pour avoir été déjà, à un temps révolu, soumise à une critique exhaustive. La formule consacrée pour témoigner d'une telle mise au ban de la pensée spinoziste est due à Jacobi². Elle témoigne d'une hostilité dont Schelling veut se préserver en avertissant le lecteur, qui serait – à partir de lectures hâtives – pressé de mettre à nu des incohérences dans l'œuvre à examiner, de l'aveuglement et l'impertinence auxquels confine une pareille attitude. Un tel lecteur, prévient Schelling, se trouvera très peu à son aise en étudiant l'ouvrage de ce dernier et en remarquant que Spinoza – dont les occurrences sont nombreuses dans

¹ Schelling, *Du Moi comme principe de la philosophie ou sur l'inconditionné dans le savoir humain.*, in Premiers écrits, Op. Cit., p. 47-48.

² F.H. Jacobi, *Lettres à M. Moses Mendelssohn sur la doctrine de Spinoza.*, Breslau, 1785.

le texte – n'est pas traité comme l'insignifiante dépouille d'une bête sans importance, autrement dit à l'instar d'un « chien crevé »¹.

Hegel connaît d'ailleurs cette attitude de mépris dont on accablait le système de Spinoza. Comme Schelling, il fustige, dans la préface de l'édition de 1827 de l'*Encyclopédie*, le condescendant regard et le calomnieux accueil que des efforts philosophiques dignes de ce nom peuvent se voir pourtant opposer, en l'occurrence la pensée de Spinoza – citée comme exemple de philosophie qui serait incapable d'envisager les conséquences des principes posés en son propre système. Hegel balaye un tel préjugé en soulignant que, si, à l'époque des *Lettres* de Jacobi, Spinoza était traité tel un « chien mort », son sort n'avait guère mieux changé quand lui travaillait à son *Encyclopédie*². Pour Hegel, cette situation particulière du spinozisme reflète la considération générale dans laquelle est pareillement tenue la philosophie spéculative. Cette situation est pour cette dernière celle de se voir refusée le « minimum d'équité » en vertu duquel est exigé que soit rigoureusement considéré ce qu'une philosophie a établi, et dans ses principes et dans les conséquences liées à ceux-ci.

Cette exigence d'équité, en 1795, Schelling la revendique. Même si son but est d'opérer un reversement du système spinoziste en s'aidant de ses propres principes, il se pose – face à Spinoza – comme cette « postérité plus équitable » face à un prédécesseur dont l'audace et le courage l'ont poussé à rechercher la vérité avec ardeur. Quel est le point de vue auquel l'autre postérité n'est pas parvenue à s'élever au point de traiter Spinoza comme un chien mort ? Pourquoi l'auteur qui entend montrer « l'inconditionné dans le savoir humain » considère que le spinozisme est le système d'un « grand penseur » dont l'effort spéculatif, loin de « flotter entre terre et ciel », ne visait pas moins que la vérité dans sa « plus haute cime » ? Et d'abord, pourquoi faut-il que le savoir se rapporte à un inconditionné ?

¹ Schelling, *Du Moi...*, *Op. Cit.*, p. 47.

² Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, trad. fr. par B. Bourgeois, Vrin, Paris, 2012, p. 55-59.

Le savoir est véritablement savoir, c'est-à-dire sa « consistance » se trouve garantie, lorsqu'une telle connaissance a son fondement en lui-même et non pas en autre chose par quoi ce savoir nous serait donné. La consistance du savoir se comprend donc comme « l'indépendance » du principe du savoir – celle-ci désignant la coïncidence de l'être et du connaître en une seule et unique instance : le savoir d'une telle instance ne se rapporte à rien si ce n'est à l'être indépendant de pareil principe, de même que cet être ne se donne comme pensable qu'à travers la consistance d'un tel savoir. Indépendance de l'être, consistance du savoir et unité du penser, tels sont les termes en lesquels s'énonce l'exigence pour le savoir humain de s'enraciner dans un inconditionné. Le spinozisme apparaît-il aux yeux du jeune Schelling comme la grande pensée en laquelle trouver les ressources pour répondre à un tel enjeu ?

Or, il semble que le scolie de la proposition 43 d'*Ethique* II ait, effectivement, fourni à Schelling motif d'une telle satisfaction¹. Signalons d'abord que la nécessité pour le savoir de se déployer à partir d'un principe inconditionné s'énonce dans le même élan que l'exigence pour la philosophie d'avoir son fondement en un principe qui ne se déduise pas objectivement, en d'autres termes comme procédant d'un autre qui lui serait supérieur. La philosophie comme ce savoir de l'inconditionné est fondé en un principe indépendant et non-objectif, autrement dit suprême. De sorte que, lorsque – à la question de savoir en quoi réside le fondement de la véracité d'une idée vraie, autrement dit quel est l'inconditionné auquel se rapporte le vrai comme à ce qui le fonde – Spinoza répond que c'est l'idée vraie elle-même dont l'être même consiste dans la certitude², l'oreille de Schelling dans laquelle tombent de tels propos n'est pas sourde.

Reprenant l'image spinoziste de la lumière à travers laquelle se révèle elle-même et les ténèbres, Schelling assure que le principe sur la base duquel est déployée

¹ « (...) ; nous avons trouvé le principe dont Spinoza pouvait dire qu'il est la lumière qui éclaire elle-même et les ténèbres. », Cf., Schelling, *Du Moi...*, *Op. Cit.*, p. 52.

² « (...) la vérité est norme d'elle-même et du faux. », Cf., Spinoza, *Ethique* II, prop. 43, scolie, trad. bilingue latin-français Pautrat B., Paris, Editions du Seuil, 2010, p. 181.

toute sa recherche est le plus élevé qui soit puisque « cet élément ultime est lui-même condition de tout savoir, voire même condition de sa propre connaissance »¹ en tant qu'ultime principe. Principe ultime et indépendant, rien d'autre ne peut parler pour lui, comme cela se passe pour une exposition de peintures qui exige qu'un guide accompagne les visiteurs afin de leur faire entendre ce que les œuvres, muettes qu'elles sont, ne sauraient dire d'elles-mêmes et par elles-mêmes. La norme d'elle-même et du faux ne peut en effet s'entendre que comme ce qui, pour certain qu'il est, a en lui-même ce qui le fonde comme certain. Ce faisant, Schelling définit précisément ce qu'est cet élément ultime, à savoir « l'unique immédiat dans notre savoir. »² Ce qu'affirme Spinoza quant à l'idée vraie permet-il de vérifier, qu'au fondement de la certitude, cet ultime principe est Un et immédiat ?

Il y a une relation de simultanéité entre la véracité du savoir et la certitude relative au caractère vrai qui fonde l'idée d'un tel savoir. Avoir une idée vraie implique d'être immédiatement certain de sa véracité, immédiatement autrement dit *en même temps* : « qui a une idée vraie, en même temps, sait qu'il a une idée vraie (...) »³ La compréhension d'une chose et la certitude ou savoir d'une telle compréhension ne se succèdent pas de sorte que l'un des moments puisse sans l'autre être présent. Ce sont deux moments contemporains dans l'affirmation autonome et immédiate de l'idée vraie. En ce qui concerne l'unicité de l'inconditionné, dans la mesure où Schelling conçoit celui-ci à partir de l'idée de substance telle qu'elle se déploie chez Spinoza, cette instance a ceci d'ultime qu'elle est Une.

Avant de montrer précisément que la substance spinoziste permet à Schelling d'affirmer l'unicité de son inconditionné, il nous suffit simplement ici de rappeler que les propositions 5, 6 et 8 de la première partie de l'*Ethique* établissent l'unité de la substance. L'affirmation que la substance est une se donne à comprendre chez Spinoza en tant que considération fondée « en soi, c'est-à-dire (...) [que comme telle

¹ Schelling, *Du Moi...*, *Op. Cit.*, p. 52.

² *Idem.*

³ *Ethique*, II, Prop. 43.

l'idée de substance est] considérée *vraiment*¹ (...) »². En renvoyant – pour expliquer la nature de la considération en soi ou de l'adverbe vraiment –, dans sa démonstration, à l'Axiome 6 (qui porte sur la convenance de l'idée vraie³ avec ce dont elle est l'idée), Spinoza veut signifier par-là que la certitude de l'affirmation de l'unité de la substance est du même ordre que celle de l'idée vraie, à savoir qu'elle est immédiatement certaine et est – comme vérité – norme d'elle-même et du faux.

¹ Nous soulignons.

² *Ethique*, I, Prop. 5, Démonstration.

³ Or, ainsi que nous l'avons montré, le principe le plus élevé en lequel, aux yeux de Schelling, la philosophie comme savoir de l'inconditionné se trouve fondée est précisément l'idée vraie spinoziste.

B. Envoûtement spinoziste : « Je suis entre temps devenu spinoziste ! »

- **La Sortie hors de l'absolu : une absurdité, source de tant de controverses.**

Le spinozisme, et en particulier l'*Ethique* qui est en bonne place parmi les œuvres inspiratrices des ambitions philosophiques du jeune Schelling, constitue bien aux yeux de ce dernier la fondation sur laquelle la philosophie, « en ses principes les plus élevés »¹, a à être élaborée. En fait, Spinoza est – nous semble-t-il – paradoxalement incontournable pour Schelling : dans la mesure où sa pensée est au cœur du dilemme originaire duquel procède toute philosophie mais – à en juger l'enthousiasme schellingien – son système participe aussi de la solution à un tel problème. Ce qui justifie que Spinoza doive être considéré comme un « grand penseur ».

Le problème s'énonce comme suit : il y a un « non-déterminé »², c'est-à-dire une réalité non-objective qui comme tel – c'est-à-dire comme indépendant – est l'absolu. Autrement dit, cet absolu indépendant est la position de la liberté ou la liberté posée ; le déterminé est, lui, posé par les objets – et le fondement de la réalité objective se trouve en autre chose que la sphère elle-même d'un tel objet, sa réalité ou existence relève de l'assignation ou est une position assignée³. Pour Schelling, la question dont la réponse viendrait mettre fin aux querelles des philosophes est de savoir quel est, du non-déterminé ou du déterminé, le principe en lequel se rencontre la nature⁴ même de la philosophie ? Selon Schelling, la philosophie spinoziste – qui est l'une des réponses historiquement proposées au dit problème – a ceci de particulier dans ce débat que, tout en s'élevant à la proposition d'un non-déterminé (l'absolu, ou l'élément ultime en tant qu'inconditionné), n'en reste pas moins marquée et même est davantage enserrée dans la sphère du déterminé, mais à ceci près que l'objet est chez lui absolutisé (l'idée de substance).

¹ Lettre de Schelling à Hegel du soir de l'Épiphanie 1795, in *Correspondance I 1785-1812*, tr. fr Jean Carrère, Gallimard, Paris, 1962, p. 20.

² Lettre de Schelling à Hegel du 04 février 1795, Op. Cit., p. 27.

³ Schelling, *Du Moi...*, in *Premiers écrits*, Op. Cit., § II, p. 65/66.

⁴ Schelling, *Exposition*, Op. Cit., Eclaircissement § 1, p. 45 ; Explication § 14, p. 53.

Et Schelling de s'ébahir : « en prenant pour seul fil conducteur son concept de l'absolu, Spinoza pose au contraire directement l'absolu dans un objet absolu, comme s'il pensait que quiconque lui aurait concédé – fût-ce une seule fois – le concept d'inconditionné, devrait naturellement le suivre aussi sur ce point (...) »¹ Ce qui sous-entend que lui, Schelling, même s'il ne s'engage pas sur la voie qui consiste à comprendre l'absolu comme objet absolu, il accorde bien néanmoins à Spinoza le concept d'inconditionné. Telle est le sens de la profession de foi qui – pour le moins que l'on puisse dire à ce stade – a dû laisser perplexe Hegel, et qui est passée avec retentissement dans la postérité : « je suis entre temps devenu spinoziste ! »²

La philosophie en sa nature se déploie en tant que point de vue de la raison, elle est à ce titre considération des choses en soi. La raison n'a affaire qu'à l'infini, c'est-à-dire avec l'absolu qui comme tel est non-déterminé. La raison ou point de vue rationnel, l'infinité, l'absoluité et la non-détermination ont la même signification. A savoir que d'après le point de vue de l'absolu, n'est digne d'intérêt philosophique – et la recherche philosophique³ ne peut partir que de l'absolu et demeurer et se déployer dans la sphère de l'absolu – non pas l'extériorité, mais l'intériorité⁴ des choses. L'identité répond d'elle, car l'intériorité fait signe vers l'Un. L'extériorité et la multiplicité relèvent par conséquent du domaine de la différence qui répond d'elles à titre de finitude – puisque « l'être de la raison »⁵, comme unité et identité, est infinité. Dans la mesure où, en effet, l'être de la raison est à lui-même son propre fondement, à moins que soit tolérée la confusion de ce qui *est en soi* avec « l'erscheinung » – c'est-à-dire avec ce qui, comme fini, appartient à l'apparaître, autrement dit se rapporte à autre chose comme à son fondement et ne l'est pas pour

¹ Schelling, *Du Moi...*, in Premiers écrits, Op. Cit., § IV, p. 72.

² Lettre de Schelling à Hegel du 04 février 1795, Op. Cit., p. 26.

³ Parce que « l'absolu ne peut être donné que par l'absolu », Cf., Schelling, *Du Moi...*, Op. Cit., § 1, p. 63.

⁴ Schelling, *Exposition*, Op. Cit., § 2, p. 46.

⁵ *Idem.*, § 3.

lui-même de façon indépendante¹. L'être, considéré du point de vue de l'unité absolue de la raison, consiste dans l'être total en la raison c'est-à-dire en l'identité absolue – car ce qui est en soi est absolument identique.

La nature de la philosophie est ainsi d'être le savoir de l'inconditionné, lequel est pensé par Schelling dans une perspective spinoziste, ou qu'il perçoit comme telle. La philosophie de Spinoza, en partant de l'idée vraie, se présente comme le savoir fondé en l'inconditionné qui, dans la certitude immédiate qui lui ressortit, est infinité ou selon l'expression schellingienne l'identité absolue². Le devenir spinoziste de Schelling, inauguré en 1795 confidentiellement dans les échanges épistolaires, est affirmé au grand jour avec son système exposé publiquement en 1801 – eu égard auquel ses travaux antérieurs n'étaient que des actes annonciateurs³. En effet, ainsi que le note le traducteur : « s'agissant de Schelling, la référence à Spinoza est constante depuis les premiers essais de philosophie transcendante, particulièrement le Vom Ich de 1795, préparatoire à une future « réplique »⁴ à l'*Ethique* de Spinoza »⁵

L'œuvre schellingienne – partant de la considération de l'écho philosophique passé qui résonne en elle – s'inscrit ainsi dans la réception de Spinoza en Allemagne, de cette Allemagne philosophique de la fin du XVIIIème siècle et du début du XIXème siècle. Réception dont les voies furent balisées par les discussions de la philosophie spinoziste auxquelles contribuèrent entre autres Jacobi⁶, Kant⁷, etc. On comprend ainsi l'avertissement de Xavier Tillet pour qui la réception schellingienne de la philosophie de Spinoza procède de l'accueil jacobin de cette

¹ Car, « s'il fallait, pour arriver à le penser, penser quelque autre terme, ce dernier serait supérieur au Très-Haut, ce qui est contradictoire ; pour parvenir à ce point suprême, je n'ai besoin de rien d'autre que du Très-Haut lui-même (...) » Cf., *Du Moi...*, *Op. Cit.*, § 1, p. 63.

² Schelling, *Exposition*, *Op. Cit.*, § 14, p. 53.

³ Voir l'avertissement de l'*Exposition*, *Op. Cit.*, p. 33.

⁴ Cf., la fin de la préface à *Du Moi...*, *Op. Cit.*, p. 59 ; ⁴ Lettre de Schelling à Hegel du soir de l'Épiphanie 1795, *Op. Cit.*, p. 20.

⁵ *Exposition*, *Op. Cit.*, note 1 p. 37.

⁶ Friedrich Heinrich Jacobi, *Lettres à M. Moses Mendelssohn*, *Op. Cit.*

⁷ Kant, « *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?* », présenté, traduit et annoté par Pierre Jalabert, in *Œuvres Philosophiques* II, Paris, Gallimard, 1985. Cf., aussi *La fin de toutes choses*, traduit et annoté par Heinz Wismann, in *Œuvres Philosophiques* III, Paris, Gallimard, 1986.

dernière, ou plus largement du débat dans lequel tout un cercle de penseurs se trouvèrent engagés autour de la figure de Jacobi¹. Au regard de celui-ci, le spinozisme est suspect dans la mesure où il représente le problème de toute philosophie – à savoir de conduire inévitablement à l’athéisme. C’est donc à Jacobi et ses alliés que Hegel s’adresse lorsqu’il dit : « une philosophie qui affirme que Dieu et *seulement* Dieu, *est*, on pourrait, pour le moins, ne pas la donner pour un athéisme. »² A l’issue de ces discussions, le « philosophe maudit »³ que fut d’abord Spinoza deviendra « le saint Benedict »⁴ Et, pour le Schelling de l’*Exposition*, Spinoza n’est certainement pas un philosophe maudit ; de sorte que l’invitation⁵ d’Emmanuel Cattin à comparer le propos de l’émule du philosophe hollandais avec certaines propositions de l’*Ethique* requiert la plus grande attention.

Spinoza permet, en effet, à Schelling de s’élever aux plus hauts principes de la philosophie, puisque sa doctrine offre, à qui n’est pas dans l’impasse de la considération qui fait du philosophe du XVII^{ème} siècle un « chien crevé », les ressources pour penser le non-déterminé selon l’expression de la *Correspondance*⁶, ou l’inconditionné d’après le mot de *Du Moi*, ou encore l’identité absolue dans le

¹ Tilliette X., *Schelling, in La révolution kantienne, histoire de la philosophie*. Paris, Gallimard, 1978, p. 264.

² Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, trad. fr. par B. Bourgeois, Vrin, Paris, 2012, p. 137.

³ Kant, « *Qu’est-ce que s’orienter dans la pensée ?* », Notice de Pierre Jalabert, *Op Cit.*, p. 524.

⁴ *Ibid.*, p. 525.

⁵ Schelling, *Exposition, Op. Cit.*, note 1, p. 52.

⁶ Si on s’en tient à la lettre de l’argumentation schellingienne dans le courrier de sa profession de foi spinoziste (4 février 1795) qu’il adresse à Hegel, en désignant par le « Moi pur, absolu » ce qui pour lui est le « principe le plus élevé de toute philosophie », il semble que cet élément ultime ou originaire, dont la nature consiste à être le non-déterminé – et puisque Schelling dit clairement que la philosophie critique ou le système kantien (et fichtéen) part du Moi absolu –, c’est dans le criticisme qu’il réside. Or, que la philosophie critique soit celle où le non-déterminé est présent, cela Schelling ne l’affirme pas explicitement – même s’il la différencie de la philosophie dogmatique par ceci que celle-ci part de l’objet absolu et celle-là du Moi absolu. S’il ne dit pas non plus explicitement que le non-déterminé se trouve dans le dogmatisme (ou le spinozisme), par contre il confesse sa conversion au spinozisme : ce qui peut convaincre que, dans l’esprit et non dans la lettre de cette argumentation, c’est bien, pour Schelling, dans la philosophie de Spinoza que réside le non-déterminé. Il importe d’ailleurs de relever l’importante coïncidence de l’esprit de cette argumentation schellingienne avec non seulement l’esprit mais la lettre elle-même du propos spinoziste du scolie de la proposition 15 d’*Ethique* I où Spinoza souligne l’égarement où se trouvent tous ceux qui « imaginent Dieu à l’instar de l’homme ». Ce que précisément Schelling conçoit comme n’étant pas autorisé et qui le fait affirmer catégoriquement : « il n’y a pas de Dieu personnel (...) ».

langage de l'*Exposition*. La proposition 15 de la première partie de l'*Ethique* semble, en effet, correspondre à l'interprétation schellingienne qui pose que l'identité absolue est non-suppressible : l'être ne se conçoit qu'en l'intériorité de la nature ou essence divine, l'inverse supposerait que Dieu se concevrait comme dénué de l'être¹, autrement dit que son être viendrait à être supprimé par un autre. L'intériorité est le réel même dans sa consistance, sa permanence, le réel fait signe vers l'intériorité en tant que celle-ci consiste en l'identité absolue, l'autonomie de l'être qui s'en tient – dans une telle absoluité – à son essentialité.

Dieu prendrait congé de lui-même ou de son essence ou l'identité absolue cesserait d'être telle. C'est-à-dire que l'on ne s'en tiendrait plus à l'être en soi des choses, à l'unité, mais au (prétendu) domaine de l'extériorité – à la multiplicité et inconsistance – eu égard auquel il faudrait admettre que l'on soit sorti de la sphère de l'absolu. Or, « si c'était uniquement avec l'Absolu que nous avons affaire, aucun conflit entre systèmes différents n'aurait jamais pu éclater. C'est seulement dans la mesure où nous sortons de l'Absolu qu'un antagonisme peut surgir à son propos, et c'est uniquement en raison de cet antagonisme *originel* au sein même de l'esprit humain que le conflit peut éclater entre les philosophes. (...) Celui par conséquent pour lequel il importe au premier chef d'aplanir le conflit entre les *philosophes*, il lui faudra précisément partir de ce point d'où procède le conflit de la *philosophie* elle-même ou encore de l'antagonisme *originel* tel qu'il est présent dans l'esprit humain. Or ce point n'est autre que *la sortie hors de l'Absolu* ; (...) »²

Celui-là ou celle-là, comme Schelling, accordant à Spinoza son concept de l'inconditionné, s'élèverait à la profonde intelligence de ce que nous enseigne les

¹ « Ce serait, on peut dire, une chose singulière, si ce que l'esprit a de plus intime, la notion [*le concept*, d'après la traduction de Bernard Bourgeois], ou encore si le Moi ou mieux la totalité concrète, qui est Dieu, n'était même pas assez riche pour renfermer en elle, une aussi pauvre détermination que l'être » ce qui signifie que « Dieu doit être expressément ce qui ne peut être pensé qu'existant (...) ». Cf., Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, trad. fr. par J. Gibelin, Vrin, Paris, 1978, p. 59-60. Bernard Bourgeois relève précisément, au sujet de cette dernière citation, l'origine spinoziste d'une telle affirmation de Hegel. Voir dans la traduction de Bourgeois, (Vrin, 2012) note 1, p.139.

² Schelling, *Lettres philosophiques sur le dogmatisme et le criticisme.*, Troisième lettre, in *Premiers écrits* (1794-1795), tr. fr., Jean-François Courtine, Paris, P.U.F, 1987, p. 163.

propositions 6, 7 et 8 d'*Ethique* I. A savoir que l'absoluité en laquelle s'affirme l'infinité de l'être, ou en traduisant Spinoza dans le langage schellingien, la non-détermination de l'identité absolue, consiste en la relation de nécessaire appartenance de l'existence à l'être infini absolument affirmé (« l'Unique immédiat »¹). L'infinité appartenant nécessairement à l'essence divine, l'existence – c'est-à-dire tout ce qui est –, le lien de nécessité de la nature divine l'inclut. Dans la mesure où ce qui est s'explique par la nature de l'essence parfaite de Dieu en tant que « causa sui », productivité infinie de lui-même ou des choses en soi. Ce dont Schelling prend effectivement acte, puisque non seulement il définit le non-déterminé comme étant Dieu², mais il conçoit la dimension auto-productive de cet inconditionné³. C'est que Schelling semble avoir vu en la proposition 18 du premier livre de l'*Ethique*, le couronnement du raisonnement développé dans les propositions 6, 7, et 8 et, ainsi que le souligne Emmanuel Cattin, « cette proposition de l'*Ethique* désigne sans doute le lieu majeur de la philosophie ou *des philosophies schellingienne(s)*. »⁴

- **Schelling, attentif à la thèse spinoziste de l'immanence de l'essence divine.**

On comprend dès lors que si Schelling insiste tant sur le fait que la nature de la philosophie, comme savoir de l'inconditionné, est de considérer les choses telles qu'elles sont en soi, c'est parce qu'il a en vue la thèse spinoziste de l'immanence de la causalité ou productivité de Dieu, l'essence infinie et non-déterminée. « Rien, considéré en soi, n'est fini »⁵, affirme Schelling. En d'autres termes, « cet en-dehors-d'elle »⁶ de l'identité absolue n'est rien, car du point de vue de la raison seul l'en soi est, et s'entêter à soutenir la thèse de la sortie hors de l'absolu revient à s'attarder sur la finitude et la différence qui, eux, relèvent seulement de l'apparence. Par

¹ Schelling, *Du Moi...*, Op. Cit., p. 52.

² Lettre de Schelling à Hegel du 04 février 1795, Op. Cit., p. 27.

³ Schelling, *Du Moi...*, Op. Cit., § 1, p. 63.

⁴ *Exposition*, Op. Cit., note 1, p. 54.

⁵ *Idem.*, § 14, p. 52.

⁶ *Ibid.*, § 10, p. 51.

conséquent, l'identité absolue – en tant que le non-déterminé ou l'inconditionné de la philosophie en sa nature de savoir de l'infini – ne saurait être supprimée, autrement dit être conçu sous le régime de la disparition, puisque l'être en soi n'est pas tributaire du naître, autrement dit son régime d'être comme *causa sui* est celui de l'autoproduction et de l'indépendance.

Spinoza ne tient-il d'ailleurs pas pour absurde de soumettre Dieu au destin, celui-ci étant dès lors conçu comme un modèle (« exemplar »), *en dehors* et indépendant de l'être divin, que Dieu suivrait *attentivement*¹ ? La proposition 23 d'*Ethique* I semble tout à fait se prêter et justifier le parrainage philosophique que Schelling prétend trouver en la rationalité spinoziste. En effet, admettre une sortie de Dieu n'est-ce pas accorder aussi un ordre autre que celui, nécessaire, en lequel les choses ont été produites par l'essence éternelle et immuable de l'être absolument parfait ? De sorte que la suppression de l'identité absolue, à laquelle l'exposition schellingienne de son système en 1801 s'interdit radicalement de donner la moindre caution, correspond dans l'argumentation spinoziste (démonstration) au rejet de la fantaisiste et inconséquente supposition – à travers le crédit accordé à l'idée de la contingence des choses (scolie I) – de la corruption de la nature divine. Cette contingence des choses est précisément celle à propos de laquelle l'*Exposition* schellingienne affirme que la considération des choses d'après la raison exclue toute prise en compte de la finitude. Sur ce point, Schelling est assez proche de Spinoza lui-même ; proximité qui va à l'encontre de l'affirmation de Xavier Tilliette selon laquelle le Spinoza de Schelling est seulement « l'icône spinoziste de l'écrit de Jacobi et des confidences de Lessing. »²

Mais qu'est ce qui, selon Schelling, rend difficile souvent de considérer les choses du seul point de vue de l'identité absolue, c'est-à-dire de la raison, donc de la considération de leur relation immanente à l'inconditionné ? Cette difficulté à voir les choses en tant qu'elles procèdent seulement de l'être en soi réside en ceci que

¹ *Ethique* I, 33, scolie 2.

² Tilliette X., *Schelling*, in *La révolution kantienne, histoire de la philosophie*. Paris, Gallimard, 1978, p. 264.

nous échappe, en général, le point de vue spéculatif qui impose de faire abstraction de la différence du subjectif et de l'objectif. Celle-ci s'entend comme relation des choses au temps, par laquelle elles sont « objets pour la réflexion »¹, autrement dit, c'est ici l'imagination et non la raison absolue qui est le fondement de la connaissance des choses. La relation des choses au temps nous détourne de la considération de leur être en soi ou immanent. Car le point de vue de la raison ou de la philosophie en sa nature de connaissance de l'inconditionné est celui de « l'indifférence totale du subjectif et de l'objectif »², c'est-à-dire des choses considérées en soi.

L'accueil schellingien de la thèse spinoziste de l'immanence de l'essence divine se traduit par l'exigence de l'indifférence totale du subjectif et de l'objectif, autrement dit elle est une disqualification pure et simple de l'être temporel. Une telle totalité d'indifférence ne s'aide pas de la réflexion laquelle, comme imaginative, est incapable d'abstraction mais est séparatrice ; elle sépare les choses de leur nature en soi en tant qu'elle ne considère que le fini, c'est-à-dire la succession temporelle, l'extériorité multiple ou la différence et non l'unité, l'être Un, l'immanent. La réflexion se trouve rivée à l'*erscheinung*, l'apparence – laquelle appartient au domaine de la dépendance, et s'oppose et ne se confond pas avec l'être en soi qui relève de l'inconditionné et du principe absolument indépendant.

La finitude, pour Schelling, ne prend donc pas part à l'unité de l'absolue et infinie identité. Le registre auquel appartient le fini est celui de l'inconsistant en tant que non fondé en lui-même et donc, dans la mesure où le fini est tributaire du naître – par conséquent de la succession temporelle –, son registre est aussi celui du disparaître. L'en soi ne se rencontrera par conséquent pas tant qu'abstraction n'est pas faite du point de vue où l'être multiple et différent, c'est-à-dire la considération de la finitude, a droit de cité. Car de deux choses l'une, soit la réflexion séparatrice et la finitude et alors la philosophie est sacrifiée à l'imagination – le prix à payer étant de cette

¹ *Exposition, Op. Cit.*, § 1, p. 45.

² *Idem.*

manière l'abandon de l'en soi pour l'égarement dans la sphère de l'apparence et de la succession temporelle – soit l'infini, et alors admettre que « (...) tout ce qui est en soi est l'identité absolue même (...) [que] celle-ci n'a pas pris naissance, mais est absolument, par conséquent est posée sans aucune relation au temps et en dehors de tout temps, car son être est une vérité éternelle. »¹

La conscience relève de la finitude ou la révèle en tant que produite par elle, et comme telle, se voit chez Schelling soumise au même sort, celui qui en fait ce avec quoi Dieu, en tant que le non-déterminé n'a pas affaire : « La personnalité naît de l'unité de la conscience. Or, la conscience n'est pas possible sans objet ; mais pour Dieu (...) il n'y a pas d'objet, car par-là il cesserait d'être absolu – par conséquent il n'y a pas de Dieu personnel, et notre plus haute aspiration est la destruction de notre personnalité (...) »², commente le spinoziste Schelling. Que signifie et quelles sont pour Schelling les implications de la nécessaire objectivité de toute conscience ? Qu'est ce qui, partant de ce qu'il n'y a d'objet que pour elle, détermine la conscience ? Le traité de 1795, *Du Moi*, permet de répondre à ces questions qui sont, pour Hegel, le mal schellingien qui aura raison de leur relation. Pour Schelling, la sphère de la conscience ou du fini est celle de la dépendance, donc de ce qui s'oppose à l'infinité ou absoluité de ce qui seul vaut pour le savoir de l'inconditionné, à savoir l'identité ou raison absolue.

Qu'est ce qui se réalise soi-même ? C'est ce dont l'existence est immédiatement position de la réalité, ou ce dont la réalité est inséparable de l'existence, c'est-à-dire sans qu'il ne soit requis de sortir de sa sphère propre – comme cela s'impose pour la réalité objective. Si nous disons avec Schelling que Dieu est l'inconditionné du savoir, il faut au préalable pouvoir distinguer entre ce que « Dieu est *pour soi-même* »³ et « ce qu'il est *pour nous* »⁴ ; à savoir qu'en tant qu'il est pour nous, un tel inconditionné ne peut plus valoir comme point ultime, dans la mesure où comme tel

¹ *Ibidem*, *Op. Cit.*, § 13, p. 52.

² Lettre de Schelling à Hegel du 04 février 1795, *Op. Cit.*, p. 27.

³ Schelling, *Du Moi...*, *Op. Cit.*, § 1, p. 65.

⁴ *Idem*.

il se trouve assigné à une position, à une région, celle objective, du conditionné. Le Dieu impersonnel de Schelling n'est pas un « objet connaissable » puisque de cette manière il faudrait que le fondement de toute connaissance et le principe le plus élevé en lequel on puisse fonder la philosophie soit en autre chose de réellement inconditionné. Impersonnel, c'est-à-dire non conscient, Dieu ou le non-déterminé absolu est infiniment pour soi.

- **La considération de l'être en soi est disqualification du temps, de la durée et de l'imagination : le grand chantier spinoziste de Schelling.**

Dieu, entendu en ce sens qu'il est pour nous, c'est-à-dire comme objet n'est pas « l'Unique immédiat » dans la mesure où celui-ci, comme le dit Schelling¹, n'est pas seulement condition de tout savoir mais surtout le principe de sa propre connaissance. Cette assignation de sa position, au sein de notre savoir dont il serait objet – autrement dit en tant qu'il est pour nous et non pour lui-même –, à laquelle serait contraint Dieu semble exprimer ce que Spinoza désigne² comme conséquence contradictoire d'une substance qui serait produite par une autre ; à savoir qu'une telle substance serait nécessairement en la dépendance d'une autre cause pour laquelle seule l'essence, l'existence et le savoir de soi comme principe ultime seraient identiques.

C'est que pour soi-même, Dieu en tant que l'inconditionné ou l'en soi, c'est-à-dire l'être Un et absolu, est éternel. Une telle éternité, dans la mesure où lui ressortit l'infinité par soi-même, se comprend à la lumière de l'originarité de la forme – c'est-à-dire de la pureté de l'être. Ce à quoi ne participe pas la conscience. Que signifie une telle pureté ? Elle signifie que l'inconditionné n'est pas un « Dasein »³, que l'éternité ne peut – originairement parlant – revenir qu'à un être dont la puissance exclue tout rapport au mouvement propre à la succession temporelle. Celle-ci

¹ Schelling, *Du Moi...*, Op. Cit., p. 52.

² *Ethique* I, 6, Aliter.

³ Schelling, *Du Moi...*, Op. Cit., § 15, p. 107.

consiste dans la durée qui « n'est pensable en effet qu'en référence à des objets »¹ autrement dit corrélativement à une existence dont la dépendance est de n'avoir pas en elle-même sa réalité. Nous pouvons ici songer au Spinoza de la proposition 25 d'*Ethique* I qui affirme que les choses si elles existent n'ont toutefois leur essence qu'en une réalité que celles-ci ne sont pas et qui est leur cause et dont l'existence et l'essence sont un.

Schelling procède en effet dans son argumentation comme Spinoza dans les *Pensées Métaphysiques*². Celles-ci, dans le quatrième chapitre de la première partie, établissent comme préalable à la compréhension de l'éternité, distinguée de la durée, la distinction de l'être – laquelle porte bien sur le rapport de l'existence à l'essence qui la définit. Si l'on prend à la lettre ce que Spinoza affirme dans ce chapitre 4, et en le lisant aussi à partir de ce qu'il énonce dans le chapitre I de la seconde partie – d'un côté, l'être est pour Spinoza l'essence comme l'existence en une totalité infinie, de l'autre il désigne une existence dont le régime est seulement celui de la possibilité³. C'est-à-dire que l'enjeu ici est d'éviter la confusion entre l'être dont l'existence ne distingue pas de l'essence, autrement dit qui n'est tributaire pour sa force d'existence que de lui-même en vertu de son « immutabilité » ; et l'être qui se conserve par la force d'un autre dont il dépend.

Dépendance qui signifie qu'un tel être se rapporte à l'existence selon le régime de la persévérance ou de la possibilité, dans la mesure où une telle existence est déterminée par un élément immanent (l'essence ou force) qui ne s'explique pas par l'être persévérant mais par la force conservatrice. Celle-ci et l'être auquel elle se rapporte sont éternels, celui-là – en tant que fini – dure. Dans cette même perspective, Schelling distingue l'existence objective, dans la mesure où c'est seulement en direction des objets que la durée se conçoit, de l'existence par soi de l'infini. Ce qui

¹ *Idem.*

² *Pensées Métaphysiques*, I, chap. IV, tr. fr. Charles Appuhn, Paris, Flammarion, 1964.

³ Il faut dire que dans l'*Ethique*, Spinoza abandonnera l'idée d'une existence possible. On peut conclure de cela à partir du Scolie 1 de la proposition 33 dans *Ethique* I.

est objectif se rapporte nécessairement à autre chose comme à son principe, qu'il ne contient donc pas et dont il dépend : l'existence est ici tributaire de la conditionnalité.

L'immutabilité du Dieu spinoziste et l'indistinction de son existence et de son essence se traduisent alors chez Schelling par cette pureté originaire en vertu de laquelle l'éternel inconditionné schellingien n'est donné en aucun procès en lequel son être serait médiatisé¹. La médiatisation relève du champ de la conditionnalité ; l'immédiateté ressort à ce dont l'être jouit de la puissance infinie d'être le « Très-Haut » dont la donation est de même nature que l'être même, c'est-à-dire absolu². Dans la mesure où la durée est intrinsèque à l'existence comprise dans la succession temporelle – autrement dit distincte de l'essence immuable dont elle dépend – et de la sorte définissant la finitude, et que dès lors aucun amalgame n'est permis entre temps ou durée et éternité, cela les commentateurs contemporains de Spinoza l'attestent eux-aussi, en distinguant la durée de l'éternité sans toutefois la dévaluer : « par conséquent, comme la durée est une propriété qui s'applique exclusivement à l'existence et qui n'implique aucun lien avec l'essence, elle n'est pas de même nature que l'éternité et ne permet pas d'en livrer la teneur exacte. »³

Ce qui pourtant peut laisser sous-entendre qu'avec la durée nous approchons néanmoins d'une certaine forme d'éternité, celle qui consisterait à être « illimitée dans les deux sens »⁴ du passé autant que du futur, même s'il ne s'agirait là que d'une sorte de « sempiternité »⁵, d'une inexacte teneur de l'éternité. Mais, alors, comme remarque Chantal Jaquet, il faudrait admettre la thèse ahurissante d'une temporalisation de l'éternité chez Spinoza ! Cependant, l'alliance spinoziste schellingo-jaquetienne arrête court de telles élucubrations en recommandant⁶ la lecture du scolie de la proposition 23 de la cinquième partie de l'*Ethique* pour

¹ Schelling, *Du Moi...*, Op. Cit., § 9, p. 87.

² *Idem.*, § 1, p. 63.

³ Chantal Jaquet, *Sub Specie aeternitatis. Etude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza.*, Paris, Classiques Garnier, 2015, p. 150.

⁴ *Pensées Métaphysiques*, II, chap. I, Op. Cit., p. 359.

⁵ Chantal Jaquet, *Sub Specie aeternitatis*. Op. Cit., p. 151.

⁶ Schelling, *Du Moi...*, Op. Cit., Remarque § 15, note R (de l'auteur) p. 108. Chantal Jaquet, *Sub Specie aeternitatis*. Op. Cit., p. 148.

convaincre de l'incompréhension caractéristique de la pensée spinoziste qui ressortit à une telle supposition : « l'éternité ne peut ni se définir par le temps ni avoir aucune relation au temps. » Certes, dans la démonstration elle-même de cette proposition (« (...) nous n'attribuons à l'Esprit humain aucune durée qui puisse se définir par le temps (...) »), Spinoza semble concéder lui-même qu'il y a bien une durée intemporelle, mais une durée quand même.

Ce qui se trouverait corroboré en *Ethique* I, 21 où l'emploi d'adverbes comme « toujours » rendrait confuse la conception spinoziste de l'éternité. Cependant, souligne Chantal Jaquet, il faut seulement y voir une stratégie argumentative, car « en définitive, Spinoza ne temporalise pas l'éternité, tant il est vrai que la présence de références chronologiques s'explique par la nécessité de concevoir les choses sub specie aeternitatis et sub duratione. Cette double possibilité de comprendre les choses implique qu'éternité et durée sont deux propriétés réelles, [mais absolument] irréductibles l'une à l'autre, de sorte qu'il est tout aussi vain d'assimiler l'éternité à une forme de durée épurée que la durée à une forme d'éternité dégradée. »¹ Ce à quoi Schelling, dépité, ajoute en s'exclamant : « Spinoza eu [en effet] à lutter contre ce concept de durée »². Prenant donc à témoin son mentor hollandais du XVII^{ème} siècle, le Schelling de 1795, dans le *Du Moi*, dénonce une telle dégradation de l'éternité comme étant une éternité marquée par la relativité et le caractère de ce qui est empirique. Lancée dans laquelle se maintient le Schelling de 1801, dont l'*Exposition* est marquée par l'empreinte philosophique de la conception spinoziste de l'éternité : « en arrière-fond de toute la philosophie de l'identité – mais particulièrement de son inauguration par la *Darstellung* – se tient la cinquième partie de l'*Ethique et le sub specie aeternitatis*. »³

Nous n'avons donc pas affaire ici à une « vague infinité » qui, comme l'infini qui n'est pas par soi-même, comme cette substance qu'une autre produirait, serait

¹ Chantal Jaquet, *Op. Cit.*, p. 158.

² Schelling, *Du Moi...*, *Op. Cit.*, Remarque § 15.

³ *Exposition*, *Op. Cit.*, § 4, note 2, p. 49.

éternelle en tant qu'une telle éternité consisterait en une « aeviternitas »¹ ou « éternité de durée », autrement dit empirique ; l'infini entendu comme « Seyn »² est « l'être de l'identité absolue [qui] est une vérité éternelle, car la vérité de son être est identique à la vérité de la proposition $A = A$. »³ Pour Schelling, ce qui est temporel, en tant que prenant naissance est voué au disparaître et est, *entre temps*, médiatisé par le changement parce qu'inscrit dans la succession instable du flux temporel. C'est pourquoi, non pas le naissant-disparaissant, mais l'être en soi et immanent seul intéresse le point de vue la raison ou du Seyn. C'est pourquoi aussi Schelling n'est pas de ceux qui seraient surpris de « constater que le concept de temps occupe une place mineure dans l'*Ethique*. Il n'est en effet d'aucun secours pour faire comprendre des choses qui ne peuvent être saisies que par l'entendement comme la substance, l'éternité, etc. »⁴ Ce Seyn, opposé par conséquent au Dasein, l'inconditionné schellingien est, ainsi, sans relation au temps, une « aeternitas » ou éternité dans sa forme pure originaire.

¹ *Du Moi...*, Op. Cit., § 15, p. 107.

² *Idem*.

³ *Exposition*, Op. Cit., § 8, p. 51.

⁴ Chantal Jaquet, *Sub Specie aeternitatis*. Op. Cit., p. 183.

Chapitre II

L'Absolu chez Hegel et Spinoza à travers la médiation de Schelling : La « proclamation du Moi Absolu » ou le « ralliement à Fichte ».

Être spinoziste, c'est lui accorder son concept de l'inconditionné. Ce que Hegel même n'hésite pas à admettre : « Cette idée spinoziste, il faut l'accorder, est véritable, fondée. La substance absolue est le vrai (...). »¹ Lequel donc s'entend comme l'absolu, en ce sens qu'il est le principe indépendant s'ordonnant à sa propre immanence, absolu en son être et autant en son savoir, qu'en tout savoir. Le point de vue de l'immanence est le même que la considération de l'en soi qui correspond à l'élément spéculatif en vertu duquel la philosophie est savoir de l'inconditionné. La philosophie ne consiste pas en la réflexion, car celle-ci – parce que séparatrice et non spéculative – n'atteint que la finitude, n'a égard qu'à la relation des choses au temps, choses ainsi seulement imaginées. Le point de vue immanent est la considération de la « nécessité des choses », ainsi qu'il ressort de la seconde démonstration de la proposition 44 du « De Mente » dans l'*Ethique* de Spinoza².

Considération immanente qui se comprend comme perception de l'être en soi des choses, percevoir vrai. Ce savoir philosophique, parce que spéculatif, consiste dans l'expression de l'absoluité de la raison, en lequel est faite abstraction de la différence du subjectif et de l'objectif, c'est-à-dire que dans leur indifférence vient à se donner l'être en soi des choses. Et à ce titre, ce percevoir vrai, à travers le point de vue absolu de la raison, atteint l'éternité de l'être³. Certes, les concepts de subjectif et d'objectif – avec leur relation qui est soit de différence, soit d'indifférence – ne figure pas dans le vocabulaire spinoziste. Il s'agit là de termes propres à la compréhension schellingienne, importés chez Spinoza. Ce qui nécessite de les élucider. Pour définir le subjectif et l'objectif, il faut considérer le sens que Schelling donne à leur indifférence, à savoir la raison comme le vrai en soi ; qui est affirmée indépendamment du régime d'extériorité qui détermine la relation du pensant (l'élément subjectif) au pensé (l'élément objectif). La différence du subjectif et de

¹ *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, tome 6, tr fr Pierre Garniron, Paris, Vrin, 1985, p. 1456.

² *Ethique* II, Op. Cit., p. 185. Il faut noter que dans cette démonstration, Spinoza renvoie à la prop. 16 de la partie 1, à laquelle il renvoie également dans la démonstration de la prop. 18 du De Deo. Ce qui permet de dire que la proposition 18 du livre I de l'*Ethique* constitue le pivot de l'argumentation spinoziste des deux premières parties.

³ *Idem*.

l'objectif renvoie par conséquent à l'opposition du sujet et de l'objet ou de l'idéal et du réel, en tant qu'ils sont extérieurs l'un à l'autre selon la considération temporelle ou imaginative de ce qui est.

Les *Pensées Métaphysiques*¹ semblent en effet affirmer aussi la nécessité d'une telle abstraction pour comprendre comment procède l'entendement de Dieu pour connaître les choses. Le propos du septième chapitre de la deuxième partie peut être considéré comme les premiers développements de ce qui deviendra dans l'*Ethique* la science intuitive. Spinoza distingue les idées qui sont « les nôtres » (comprendre, dans la perspective schellingienne, le pensant ou le subjectif) des idées de Dieu comprises en la « perfection » de son être omniscient (donc, dans le langage de Schelling, la raison absolue ou le penser dans l'indifférence du subjectif et de l'objectif). Cette distinction se fonde sur ceci que ce que nous connaissons avec nos idées est extérieur à notre entendement, car l'objet de la connaissance de l'entendement humain peut être antérieur à celui-ci et ne pas dépendre de ce qui le prend ainsi pour objet.

Tandis que l'objet de la science ou entendement de Dieu – c'est-à-dire du penser absolu – c'est l'être intérieur des choses créées, dont la nature est comprise en l'essence de Dieu qui leur est antérieure. « Ce ne sont pas des choses extérieures à Dieu qui sont l'objet de la science de Dieu », autrement dit « l'objet de la science de Dieu est Dieu lui-même », conclut Spinoza. La « science de Dieu » est son entendement comme incluant l'être de son objet ; l'objet de la science de Dieu n'est pas extérieur aux idées de Dieu auxquelles il se rapporte ; l'indifférence du subjectif et de l'objectif est le point de vue de l'inconditionné ou science de Dieu sur lui-même et considération de l'être en soi ou intérieur des choses.

La science de Dieu opère donc, en traduisant le vocabulaire spinoziste des *Pensées Métaphysiques* dans le langage schellingien, par indifférence du subjectif et de l'objectif. Non pas au sens où l'être de Dieu ou son essence, qui est identique à son

¹ Partie II, Chap. 7

entendement, se confondrait avec l'être des choses créées, mais du point de vue où l'entendement de Dieu connaît simultanément autant l'essence que l'existence. Eu égard à cela, Schelling peut affirmer : « c'est la nature de la philosophie que de supprimer complètement toute succession et toute extériorité, toute différence du temps et en général celle que la simple imagination mêle au penser, et en un mot de ne voir dans les choses que ce par quoi elles expriment la raison absolue (...) »¹

Le propos de l'*Ethique* s'ancre d'ailleurs aussi dans « un tel point d'achèvement »², il part d'un tel absolu non-déterminé, c'est-à-dire non pas de la différence du subjectif et de l'objectif, mais de la considération de l'être en soi. Ainsi, « ne se rapport[ant] pas immédiatement à ses lecteurs en tant que sujets, pas plus qu'il n'émerge comme un énonciateur théorique en tant que sujet »³, Spinoza s'engage dans l'élévation jusqu'au principe absolu en faisant abstraction du pensant. Même si « ce qui émerge (...) ce sont les concepts (...) du premier livre »⁴, lesquels ont certainement leur validité en la raison en tant qu'elle est fondée en des « notions » dont – en tant qu'explication de « ce qui est commun à tout »⁵ – procède une perception adéquate des choses⁶, il reste que Spinoza a éprouvé la nécessité d'une connaissance du troisième genre puisqu'avec les concepts ou notions de la raison nous ne parvenons qu'au deuxième genre de connaissance.

Or, cette connaissance du troisième genre consiste selon Spinoza en une « science intuitive »⁷ en laquelle seule, nous semble-t-il, l'abstraction du pensant (avec ses concepts et notions) s'effectue. Dans la mesure où, comme l'idée vraie, ce qui est su intuitivement l'est immédiatement. Spinoza emploie d'ailleurs dans ce même scolie (note 89) l'expression « voir d'un seul coup d'œil ». Car, les notions ou concepts de

¹ *Exposition, Op. Cit.*, § 1, p. 45.

² *Du Moi...*, *Op. Cit.*, § 1, p. 62.

³ Thomas Kisser, *Spinoza et Schelling.*, in *Spinoza au XIXème siècle : actes des journées d'études organisées à la Sorbonne* (9 et 16 mars, 23 et 30 novembre 1997), Tosel A. (dir.) Moreau P.-F. (dir.) et Salem J., Paris, Publication de la Sorbonne, 2008.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ethique II, Op. Cit.*, Prop. 44, Dém., Corol. 2, p. 187.

⁶ *Ibid.*, Prop. 38, Corol.

⁷ *Ibid.*, II, Prop. 40, Scol. 2.

la raison suppose un pensant et aussi – selon l’expression des *Pensées Métaphysiques* – « un entendement en puissance »¹, incapable d’un point de vue simultané et immédiat sur les choses ou du-moins auquel s’impose la nécessaire médiation par la connaissance du deuxième genre pour parvenir à la science intuitive. Or, si celle-ci s’origine formellement en l’éternité de l’Esprit² et que cette éternité, l’Esprit la tient de l’essence de Dieu productrice de son essence modale, c’est dire que la connaissance intuitive est d’abord science de Dieu dont l’entendement est infini ; d’où, dès les *Cogitata*, Spinoza « nie que Dieu parvienne à des conclusions par raisonnement, en refusant ainsi implicitement la successivité chez Dieu »³ Successivité que Schelling exclue de l’indifférence du subjectif et de l’objectif, partant de ce que sa réduction est opérée par l’abstraction faite du régime d’extériorité de ceux-ci.

Certes, la proposition 28 en *Ethique* 5 affirme une relation génétique entre les deuxième et troisième genres de connaissance. Cependant ce qui naît d’une chose ne peut lui être identique. La différence ici consistant en ceci que, en utilisant la préposition « outre » dans le scolie 2 (prop. 40, *Eth.* II) pour énoncer le 3^{ème} genre de connaissance, Spinoza semble vouloir témoigner de ce qu’avec la science intuitive nous allons plus loin et au-delà de ce à quoi nous donne accès la connaissance qui procède par concepts. Nous allons si loin, et d’un seul coup d’œil, avec la connaissance intuitive qu’« elle est préférable à la connaissance universelle que j’ai dite du deuxième genre. »⁴

Si une telle perspective emporte l’adhésion, cela donne du grain à moulin au moulin schellingien. En effet, aller plus loin que les simples concepts signifie pour Schelling que l’inconditionné ne procède d’aucune démonstration conceptuelle. Tout concept fait signe vers la « multiplicité », en dépit de ce que celle-ci se trouve réduite

¹ Partie II, Chap., 7.

² *Ethique* V, Prop. 31.

³ Yannis Prélourentzos, *Le Temps chez Descartes et chez Spinoza : de Descartes aux « Pensées Métaphysiques » de Spinoza et, de là, à l’ « Ethique »*, in *Durée, temps, éternité chez Spinoza.*, Les Etudes philosophiques, Avril-Juin 1997, Paris, P.U.F, p. 164,

⁴ *Ethique* V, Prop. 36, scolie.

en l'unité conceptuelle, le concept – nonobstant son caractère abstrait ou pur –, implique nécessairement cette référence à autre chose qui est le multiple, c'est-à-dire le fini. Et ainsi, le « cercle des concepts démontrables »¹ porte en lui la médiation par autre chose de l'être conditionné. Par conséquent, à l'horizon de toute saisie conceptuelle de l'absolu, se profile le renoncement à s'élever à l'inconditionné : « car tout ce qui est démontrable présuppose quelque chose de déjà démontré ou encore une instance suprême qui elle-même n'est plus démontrable. Celui qui prétend par conséquent démontrer l'absolu, le supprime par la même précisément, et du même coup toute liberté, toute identité absolues. »²

Le cercle de la démonstration conceptuelle fait donc signe vers la « sphère du conditionné » qui, comme règne des réalités objectives et de leur dépendance réciproque, relève du domaine du multiple et du sensible. De sorte que comme « là où il y a objet, il y a intuition sensible et réciproquement. »³, la connaissance de l'absolu ou le savoir de l'inconditionné ne peut être affaire que de « l'intuition intellectuelle », c'est-à-dire de cette intuition qui est non sensible.

Mais si le « grand penseur » de l'*Ethique* conforte Schelling en son exigence de faire abstraction du pensant, est-ce pour autant que chez Spinoza, l'inconditionné, pour lequel est requise pareille abstraction, n'est pas présenté comme « quelque chose d'objectif »⁴ ? En réalité, dès lors qu'il est fait abstraction du pensant, et étant donné que c'est nécessairement que quelque chose d'objectif se rapporte à ce qui est subjectif, alors cette abstraction vaut aussi pour l'objectivité. N'est-ce d'ailleurs pas ce qui ressort de « l'ordre du philosophe »⁵ établi par Spinoza et qui énonce l'antériorité de la nature divine eu égard aux « objets⁶ des sens » – antériorité de l'absolu « tant dans la connaissance que par nature ». L'antériorité dont parle Spinoza ne doit pas être considérée ici comme détermination temporelle de la nature

¹ *Du Moi...*, Op. Cit., § 9, p. 87.

² *Idem.*

³ *Ibidem.*, § 8, p. 84.

⁴ *Exposition*, Op. Cit., § 1, p. 45.

⁵ *Ethique II*, Op. Cit., Prop. 10, Scol. 2.

⁶ Nous soulignons.

divine, mais bien plutôt que celle-ci, en tant qu'absolument infinie, n'est pas quelque chose d'objectif, déterminé extérieurement, mais bien l'inconditionné.

Toutefois, paradoxalement, si Spinoza ne donne pas son inconditionné comme quelque chose d'objectif au sens où l'entend Schelling, il cède cependant à la tentation de faire de l'absolu un « objet absolu. »¹ Et c'est ici que Schelling s'éveille de son sommeil spinoziste.

¹ *Du Moi...*, Op. Cit., § 4, p. 72.

A. Quiconque lui concéderait son concept de l'inconditionné devrait-il le suivre aussi sur ce point...

Devrait-il le suivre aussi sur ce point qui consiste à faire de l'absolu (la substance immanente) un objet absolu ? En quoi l'objet absolu n'est pas quelque chose d'objectif ? Quelque chose d'objectif renvoie nécessairement au champ du multiple et de la différence, où une chose n'est que relativement à une autre et celle-ci à une autre à l'infini. L'existence objective fait signe vers la sphère d'un autre objet, Schelling la caractérise comme relevant de la dispersion de l'être-là¹. Le roman *La Sonate à Bridgetower*² peut aider à illustrer le propos de Schelling, et en particulier cet état de dispersion du Dasein. En effet, parmi les personnages que ce grand œuvre de littérature du « virtuose Emmanuel Dongala »³ met en scène, il y a George Bridgetower (jeune prodige violoniste de la fin du XVIIIème siècle, descendant d'une lignée princière du Royaume Kongo⁴, qui naquit en Europe du fait des désastres de l'esclavage) et Beethoven lui-même. Les deux personnages se rencontrèrent à Vienne en 1803 et leur amitié décida Beethoven à composer la *Sonata mulattica*⁵ qu'il *pensait*⁶ vouloir dédier à son ami et frère, le mulâtre George. Une querelle, cependant, entre les deux artistes fit que, finalement, Beethoven emporté

¹ *Idem.*, § 7, p. 80.

² Dongala E., *La Sonate à Bridgetower*, Actes Sud, 2017.

³ Cf., la critique (le fabuleux roman d'une sonate en Noir et Blanc) de Valérie Marin La Meslée, publiée chez le Le Point le 09 février 2017 : https://www.lepoint.fr/culture/le-fabuleux-roman-d-une-sonate-sur-un-violoniste-mulatre-09-02-2017-2103539_3.php#

⁴ Dans sa *Métaphysique des mœurs*, plus précisément dans la première partie consacrée au « Droit privé », Kant – pour définir ce qu'est l'argent – répond à la question : « comment est-il possible que ce qui était d'abord marchandise devienne finalement argent ? », en citant le Congo et une espèce particulière de monnaie (le makutas) utilisée à l'époque monarchique, longtemps avant l'ouverture de la société kongolaise à l'Occident à la fin du XVème siècle. Cf., *Œuvres Philosophiques* III, tr. fr. de Jöelle Masson et Olivier Masson, Paris, Gallimard, 1986, p. 549. Hegel, à travers la lecture de l'*Istorica descrizione dei tre regni Congo, Matamba ed Angola.*, du missionnaire capucin Giovanni Antonio Cavazzi de Montecuccolo (1621-1678), connaissait le Royaume Kongo comme d'autres Etats africains souverains anciens – même si de manière générale *La raison dans l'histoire* énonce, en ce qui concerne l'Afrique, que « ce continent n'est pas intéressant du point de vue de sa propre histoire[ce qui sous-entend qu'elle en a une], mais par le fait que nous voyons l'homme dans un état de barbarie et de sauvagerie qui l'empêche encore de faire partie intégrante de la civilisation. » Cf., p. 247 ; voir p.255 pour la mention du nom de Cavazzi.

⁵ Connu sous le nom de *Sonate à Kreutzer* : <https://www.youtube.com/watch?v=OF9fneQ50Us> .

⁶ Nous soulignons.

par la colère dédia sa composition musicale au violoniste Rodolphe Kreutzer. N'est-ce pas ici précisément ce quelque chose d'objectif dont parle Schelling, l'objet dont l'existence ne coïncide pas nécessairement avec son contenu représenté, donnée d'abord dans la conscience ? Ou dont la pensée ne coïncide pas nécessairement avec l'existence.

Les sentiments amicaux de Beethoven le faisait dédier sa composition musicale initialement à George Bridgetower ; mais en dernier lieu, la *dispersion propre à toute effectivité*, à tout Dasein, fit que la Sonata mulattica vint à exister – et encore aujourd'hui – comme « Kreutzer Sonata ». Quelque chose d'objectif (une sonate de Beethoven), tout Dasein – qui n'a pas sa réalité dans sa sphère propre objective –, est inconditionnellement relatif à quelque chose de subjectif (le sensible compris ici comme les sentiments amicaux de Beethoven qui ne peuvent qu'être qu'inconsistant et sans fixité parce que tout sentiment amical est susceptible de se muer en inimitié). Cette subjectivité, au-delà des sentiments amicaux de Beethoven, peut – dans son inconsistance – se trouver être aussi bien George Bridgetower que Rodolphe Kreutzer.

Un tel Dasein n'a pas en lui-même le centre de rassemblement¹ de son être-posé, par lequel son existence puisse coïncider avec sa réalité pensée. L'inconditionné spinoziste ne saurait être confondu avec le Dasein, dans la mesure où chez Spinoza l'absolu procède de son « idée de la substance » qui consiste véritablement chez lui en « un point commun d'unité et de fixité (*Beharrlichkeit*) »², c'est-à-dire que l'idée de la substance correspond à cet absolu – s'il est permis de parler de médiation en ce qui concerne l'inconditionné – qui n'est médiatisé que par lui-même, car l'absolu n'est donné que par l'absolu. Celui-ci garantit à l'être-posé

¹ L'emploi de l'expression *centre de rassemblement* pour parler de l'inconditionné peut poser problème. Dans la mesure où Schelling opère (*Du Moi...*, Op. Cit., § 9, p. 87) une distinction entre « une unité qui rassemble » ou « unité rassemblée » et « l'unité absolue ». L'inconditionné étant cette unité absolue à laquelle nous atteignons par l'intuition intellectuelle et non par la démonstration conceptuelle. Cependant, au paragraphe 7 (p. 80), tous les « rayons » en lesquels l'être-là peut se trouver dispersé sont rassemblés en l'être pur et simple de « l'identité absolue ». Laquelle se révèle donc être une identité ou unité qui rassemble.

² *Du Moi...*, Op. Cit., § 7, p. 80.

son centre de rassemblement, en vertu duquel le Dasein, c'est-à-dire l'être-là est posé comme *effectivité*¹ consistante, non-dispersée.

Nous avons donc affaire ici à deux itinéraires différents : celui dont le terme est quelque chose d'objectif, et l'autre – l'itinéraire spinoziste qui est de bout en bout celui de l'idée de la substance. Mais il faut ajouter tout de suite que, selon le point de vue de la postérité spinoziste équitable vis-à-vis du « grand penseur » que représente Schelling, cette idée de substance, le philosophe hollandais l'a corrompue. Gloire philosophique à celui à qui revient le mérite d'avoir tôt fait de reconnaître en cette idée spinoziste de la substance aussi bien sa grandeur (qu'en lui se présente bien le concept d'inconditionné) que ce en quoi elle s'est trouvée pervertie (le devenir objet absolu de l'absolu) : « le premier, dit Schelling, qui aperçut que l'erreur de Spinoza ne résidait pas dans cette idée, mais dans le simple fait de la poser en dehors de tout Moi, réussit à le comprendre et à trouver le chemin de la science. »²

¹ L'usage schellingien du concept d'effectivité dans le *Du Moi* est très différent de la place que Hegel accorde à ce concept dans son système. Nous reviendrons plus tard sur cette question. Mais notons ici seulement que pour Schelling l'effectivité renvoie à l'inconsistance du Dasein ou être-là, c'est-à-dire à la dispersion de la finitude. *Du Moi...*, Op. Cit., § 7, p. 80.

² Op. Cit., § 4, p. 73.

B. La proclamation du Moi absolu contre le devenir objet-absolu de la substance spinoziste.

Le Moi, voici donc pour Schelling l'horizon vers lequel fait signe l'inconditionné et eu égard auquel il semble avoir toujours pris soin de mettre de l'eau dans son vin d'enthousiasme spinoziste. Ce refus de s'abandonner totalement dans les bras philosophiques du « grand penseur » hollandais est manifeste dans l'œuvre schellingienne. Ainsi, même sa profession de foi spinoziste, dans la lettre du 4 février 1795 à Hegel, semble exprimer de la réserve. Celui-ci est invité à ne pas être surpris par le devenir spinoziste de son ami : « ne t'étonnes pas », préviens Schelling. Pourquoi s'étonner ? Puisque concéder à Spinoza son concept de l'inconditionné, lui reconnaître la grandeur de sa pensée de la substance n'empêche pas, en dépit de l'enthousiasme dans lequel le courage et l'audace du philosophe hollandais pourrait nous plonger, de prendre aussi en même temps un itinéraire philosophique autre que celui dans lequel Spinoza s'est engagé en faisant de l'absolu un objet absolu. Que désigne cet objet absolu qu'est, aux yeux de Schelling, la substance spinoziste ?

S'impose ici un saut, en 1809, année où Schelling publie ses *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine*. Dans cet écrit¹, une distinction se présente entre une nature comprise de façon mécaniste et son « interprétation dynamique » qui est, elle, plus conforme au « principe d'un système rationnel ». La nature mécaniste est celle eu égard à laquelle les choses posées en Dieu ne sont que des « choses »². La mondainité ploye alors sous un « déterminisme » en vertu duquel la finité n'est que « modification » ou « suite » de Dieu. Dieu-Nature mécaniste, dont la sécheresse ontologique soumet les êtres finis, la volonté, à la « rudesse » d'une impossible liberté. L'objet absolu qu'est la substance désigne une telle implacabilité

¹ Schelling, *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine et les sujets qui s'y rattachent*, Op. Cit., p. 136.

² *Ibid.*

ou incommensurabilité d'un « Dieu objectif »¹ qui s'entend comme « causalité absolue hors [du Moi] »².

Dans la préface *Du Moi*, certes Schelling n'entend pas donner satisfaction à ceux qui voudrait le voir traiter Spinoza en « chien crevé », pourtant si le spinozisme requiert d'être renversé à l'aide de ses principes propres, il faudra, ainsi qu'il le souligne lui-même, pour ce faire compter avec Schelling. Et même si, avec Descartes, Spinoza est pour Schelling le seul philosophe dont le nom se doit d'être cité lorsqu'il est question de l'inconditionné³, même si en 1801 encore c'est le spinozisme qui est pris pour « modèle »⁴ du « mode d'exposition » de son système de l'identité, et que comme en 1795 Schelling se range parmi ceux qui comprennent « le grand penseur », il reste cependant que la perspective du propos schellingien dans l'*Exposition* est, comme il le précise⁵, la même que celle de ses productions précédentes. Parmi lesquelles le *Du Moi* figure certainement en bonne place ; œuvre dont l'horizon revendiqué est le renversement du spinozisme.

Il faut par conséquent reprendre le mouvement philosophique de Spinoza, revenir au point de l'itinéraire où son « mérite [est] d'avoir le premier conçu dans toute sa pureté cet archi-concept de la substantialité »⁶ pour s'engager sur la voie non pas du devenir objet absolu de l'absolu⁷, mais celle de l'élévation par l'intuition intellectuelle au « principe le plus élevé de toute philosophie, [qui est] le Moi pur, absolu, c'est-à-dire le Moi dans la mesure où il est uniquement le Moi (...), posé par

¹ Schelling, *Lettres philosophiques sur le dogmatisme et le criticisme.*, Deuxième lettre, in *Premiers écrits (1794-1795)*, tr. fr., Courtine J.-F, Paris, P.U.F, 1987, p. 160.

² *Ibid.*, Première lettre, p. 158.

³ *Ibid.*, Huitième lettre, p. 195.

⁴ *Exposition, Op. Cit.*, Avertissement, p. 43.

⁵ *Ibid.*, p. 33.

⁶ *Du Moi...*, *Op. Cit.*, Remarque § 12, p. 98.

⁷ Il y a certes objectivisation de l'absolu, mais l'objet absolu n'est pas quelque chose d'objectif. Schelling ne semble jamais confondre les deux. Même si par ailleurs paradoxalement dans sa profession de foi spinoziste épistolaire il parle de la totalité spinoziste, l'objet comme étant opposé au sujet. Ce qui peut laisser perplexe puisque le quelque chose d'objectif est toujours opposé à quelque chose de subjectif, ainsi que l'indique le premier paragraphe de l'*Exposition*.

la liberté »¹ Qu'est-ce qui permet à Schelling d'affirmer que Spinoza fait de la substance l'objet absolu ? Que désigne cette notion « d'objet absolu » ?

Voici la réponse du « crieur public du Moi »² : « le principe du dogmatisme, c'est un Non-Moi *posé avant*³ tout Moi (...) »⁴ « Posé avant » implique ici l'implacabilité qui ressortit à la Nature mécaniste ou Dieu objectif qui est la substance posée hors du Moi. Le devenir objet absolu de la Substance renvoie ainsi à l'élévation du Non-Moi au statut du Moi, c'est-à-dire à l'originarité et l'inconditionnalité du Moi. Celui-ci est donné pour le conditionné ou pour la simple choséité, et l'inconditionné est compris comme étant le Non-Moi. Cela revient donc à affirmer l'originarité du monde objectif extérieur s'imposant au Moi comme causalité absolue. Ce que note Schelling encore en 1809⁵ en citant presque explicitement les propositions 28 d'*Ethique* I et 48 de la deuxième partie de l'*Ethique*. Ce qui signifie que Schelling a vu dans l'enchaînement causal extérieur, et le déterminisme qui lui est intrinsèque, une impasse pour l'inconditionnalité du Moi, réduit avec sa volonté au statut de simple modification. Que Schelling redoute-t-il dans cette façon spinoziste de voir dans l'idée de substance un objet absolu ?

Il nous faut, avant de répondre à cette question, au préalable dire de quel système, selon Schelling, le spinozisme est-il le nom ? Dans la pensée de Spinoza, explique Schelling, est manifeste le dogmatisme le plus abouti. Le dogmatisme est ce système dont l'inconditionné ou non-déterminé est proposé comme consistant dans le Non-Moi, il est à opposer à la philosophie critique pour laquelle l'absolu est le Moi : « La différence essentielle entre la philosophie critique et la philosophie dogmatique me semble résider en ceci, que celle-là part du Moi absolu (qui n'est encore déterminé par aucun objet), tandis que celle-ci part de l'objet absolu ou Non-moi. »⁶ Du point de vue du dogmatisme, le Non-Moi est ce qui ne peut être que posé

¹ Lettre de Schelling à Hegel du 04 février 1795, Op. Cit., p. 27.

² Tilliette X., *Schelling*, in *La révolution kantienne*, Op. Cit., p. 261.

³ Nous soulignons.

⁴ *Du Moi...*, Op. Cit., § 4, p. 72.

⁵ *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine...*, Op. Cit., p. 136.

⁶ Lettre de Schelling à Hegel du 04 février 1795, Op. Cit., p. 26.

et non « op-posé », en ce sens l'absoluité du Non-moi est une position d'antériorité par rapport au Moi¹. Le Non-moi c'est « l'unique substance » qui n'est pas quelque chose d'objectif dans la mesure où son devenir objet absolu chez Spinoza coïncide avec le mouvement par lequel l'objet cesse d'être tel². La substance une, l'objet absolu, est donc purement et simplement posé, c'est-à-dire originellement. Le quelque chose d'objectif se caractérise par le fait d'être dépourvu par cette originalité qui ressortit à l'objet absolu qu'est la substance une spinoziste, le Non-moi.

Que désignent les termes de Non-moi et de Moi ? Celui-ci renvoie à l'homme³ ou encore à la « causalité subjective »⁴ en vertu de laquelle l'agir humain est indépendant ou procède uniquement et inconditionnellement du Moi et lui est identique. Mieux, le Moi s'entend comme « ipséité »⁵, autrement dit « être intellectuel. »⁶ L'objet absolu, le Non-moi désigne, quant à lui, la « causalité objective »⁷ : elle est « l'Incommensurable »⁸ qui, comme absolu non-déterminé, est pour le Moi l'extériorité causale absolue qui détermine son agir. Pour Schelling, le déterminisme de Spinoza implique un enchaînement causal extérieur sous lequel ploye l'agir et la volonté humains. Ce déterminisme étant inscrit dans l'essence de la substance, celle-ci est en ce sens érigée en objet absolu. Au regard de cette « réalité infinie »⁹, s'est opéré un élargissement du monde en ses limites¹⁰, de sorte que l'être-monde du monde est élargi en un « monde absolument objectif. »¹¹ Une trahison donc du principe même d'immanence de la substance, puisque le Moi n'est pas ici

¹ *Du Moi...*, *Op. Cit.*, § 4, pp. 71/72.

² *Ibid.*, p. 73.

³ Schelling parle de l'impossibilité d'un agir humain ou des hommes dans la mesure où ils s'abandonnent à « un Dieu objectif » ou à un « monde absolument objectif » Cf., *Lettres philosophiques.*, deuxième lettre, in *Premiers écrits.*, p. 160.

⁴ *Idem.*, neuvième lettre, p. 206.

⁵ *Ibid.*, huitième lettre.

⁶ *Ibidem.*

⁷ *Lettres philosophiques.*, neuvième lettre, p. 206.

⁸ *Idem.*, Première lettre, p. 153.

⁹ *Ibid.*, Septième lettre, p. 186.

¹⁰ Neuvième lettre, p. 207.

¹¹ Deuxième lettre, p. 160.

substantiel mais simple modification. Quelle est la « destination » du Moi face à une telle incommensurabilité ?

Aussi bien, qu'entend Schelling par ce qu'il appelle la « destination de l'homme »¹ ? Cette expression signifie le devenir homme selon qu'un tel devenir ou une telle humanisation s'inscrit dans un agir délivré des chaînes d'un monde absolument objectif, dans une activité qui, comme illimitée, ne s'origine pas dans l'intuition d'un tel objet absolu mais dans « la contemplation intellectuelle de nous-mêmes »² La destination de l'homme est cet « état de béatitude » en lequel l'absolu se réalise par l'agir qui n'est plus entravé par la causalité absolue qui *m'* est extérieure. Un tel agir part d'une présence à soi-même absolue que le Moi intuitionne de façon immanente comme « monde intellectuel interne »³, en lequel son ipséité s'élève à une « vie meilleure. »⁴

¹ Cette expression revient à plusieurs reprises dans la neuvième lettre.

² Huitième lettre, p. 198.

³ *Idem.*, p. 192.

⁴ *Ibid.*

C. La subjectivité de la substance chez Schelling.

Pour Schelling, dans l'objectivation de l'ipséité absolument suffisante et présente à elle-même dans un objet absolu, il y a à redouter que se creuse un fossé incommensurable entre l'homme et sa destination. Placé hors du Moi, dans un Non-moi, cet état absolu de béatitude devient précisément cet incommensurable. Eu égard à celui-ci, c'est-à-dire à la causalité objective, le Moi ne se maintient pas dans son identité, mais se trouve réduit à une simple effectivité dont la dispersion constitue l'être-là. Comme l'être-là dispersé, le Moi n'est pas égal à soi-même, autrement dit il n'est pas Un. Or, la vie meilleure à laquelle s'élève le Moi dans son ipséité consiste en l'égalité à soi-même, ce qui revient pour la sphère infinie du Moi à être l'unité inchangée ou « inaltérable »¹, c'est-à-dire absolue. La vie meilleure que vit le Moi absolu dans l'intuition de l'être intellectuel est que toute réalité est son contenu, il est donc la réalité infinie qui conditionne tout ce qui est posé, toute existence. Contenant toute réalité, il est par conséquent l'unité absolue, et à ce titre l'inconditionné. L'unité absolue n'a de sens que pour ce dont l'être consiste dans l'immanence et l'infinité par soi-même, c'est-à-dire la puissance absolue – être donc posé inconditionnellement ou comme « non-limité ». Le Moi absolu est activité non-limitée et identique ou égal à soi-même, c'est-à-dire immanent, dans tout ce qui est posé par une telle activité.

Schelling s'efforce par-là de penser la substance comme sujet. Pour ce faire, estime-t-il, il est requis de choisir entre la puissance absolue de la causalité objective – le fait de poser la substance en dehors du Moi ou de poser le Non-Moi avant tout Moi – et l'originarité de la position du Moi, c'est-à-dire l'inconditionnalité de la causalité subjective. Penser la substance comme sujet, c'est-à-dire ne pas identifier la causalité subjective à la causalité objective, en d'autres termes s'en tenir à « une causalité qui lui appartient en propre » en tant qu'indépendante, c'est donc affirmer

¹ *Du Moi...*, *Op. Cit.*, § 11, p. 96.

la disposition du Moi à un comportement absolument actif vis-à-vis de ce qui n'est pas moi. Le contraire consistant plutôt à confiner la mondainité dans la position mortifère de simple modification de l'infini : « Formulée en d'autres termes, cette exigence [poser l'idée de substance hors du Moi] n'était autre que celle-ci : « Anéantis-toi toi-même au moyen de la causalité absolue », ou encore : « comporte toi de manière *absolument* passive vis-à-vis de la causalité absolue ! »¹

Partant de la considération de la philosophie dogmatique, cette exigence se traduit, pour le Moi, par le « besoin » d'un monde objectif. Alors, en dehors du Moi ou du conditionné, se trouve érigé l'inconditionné qui assigne au Moi des limites puisqu'ainsi le Moi n'est plus inaltérable, la substance n'est sujet c'est-à-dire un Moi égal à lui-même, mais est posé dans la sphère du changement. Limité par la causalité absolue qui lui est étrangère, le Moi devient une réalité parmi d'autres contenue ou conditionnée par la causalité objective. Le Moi absolu ou substance-sujet occupe désormais la place de la chose conditionnée et soumise à l'implacabilité des causes extérieures qui participent, par la dispersion qu'elles lui imposent, de l'incommensurabilité de la nature conçue de mécaniste.

Or, la causalité subjective n'a de sens qu'eu égard à l'identité à soi absolue du Moi. Mais, comme limité, le Moi ne se maintient pas dans cette identité ou unité. L'objectivation du monde intellectuel a pour conséquence la divisibilité en plusieurs parties de la réalité du Moi ; autant de parties qui signifie et la dispersion de son agir dans l'effectivité inconsistante, dans l'être-là, et la dépendance à une réalité infinie objectivée en laquelle de telles parties viendraient à être rassemblées. L'objectivation du monde intellectuel, le fait de placer l'ipséité ou égalité à soi-même du Moi dans un Non-moi originellement posé, est incompatible avec l'effort de penser la substance comme sujet.

Pour Schelling, il n'y a que deux issues : soit le Moi est conditionné donc passif ou limité – ce qui signifie que le Non-moi enserme l'ipséité – soit la substance est posée

¹ Schelling, *Lettres philosophiques sur le dogmatisme et le criticisme.*, Septième lettre, *Op. Cit.*, p. 187.

comme sujet, c'est-à-dire que le Moi est posé comme l'originare, autrement dit dans son égalité à soi-même absolue : « le dogmatisme (...) exige *de l'absolu qu'il soit réalisé à titre d'objet*. Mais je ne peux réaliser aucune causalité objective sans supprimer à l'inverse une causalité subjective. Je ne peux poser dans l'objet aucune activité sans poser de la passivité en moi-même. Ce que je donne en partage à l'objet, je me le retire à moi-même, et inversement. Voilà des propositions limpides qui peuvent être démontrées philosophiquement de la manière la plus rigoureuse et que chacun peut établir à l'aide d'expériences (morales) les plus communes »¹

De façon limpide, il ressort de ce propos que pour Schelling l'essence du Moi, de la substance subjective est l'activité illimitée, c'est-à-dire libre. Car la destination de l'homme c'est la liberté. Ce qui est égal à soi-même est aussi et d'abord ce qui est libre. L'identité ou présence absolue à soi-même sans la liberté comme inconditionnée c'est comme une infinité qui ne contiendrait pas toute réalité ou qui serait finie. L'inconditionnalité du Moi absolu est égalité ou identité à soi-même de l'ipséité : « Je suis Je, ou encore : Je suis »² La con-jugaison du verbe être à la première, non pas *personne*, mais à *la première ipséité*, c'est-à-dire – parce que le Moi absolu est impersonnel – en tant que le Moi est ici posé en son être pur et simple absolument inconditionné.

Con-jugaison au présent, non pas donné dans la succession temporelle ou dans la sphère du changement c'est-à-dire comme présent limité ou fini, mais au présent éternel ou mieux dans une éternité présente parce que la « forme originare » qu'est la pureté d'être est celle de l'éternité au sens d'« aeternitas », donc du Seyn qui est « l'être en *aucun* temps »³. Je suis, peut être ceci ou cela, mais je suis, c'est-à-dire que mon être (pur et simple) est inconditionnellement identité ou présence à soi-même absolue en tout mon agir. C'est l'expression de ma puissance autonome comme égalité à soi-même dans mon activité illimitée, celle du Moi absolu : « Je

¹ Neuvième lettre, p. 206.

² *Du Moi...*, *Op. Cit.*, § 7, p. 81.

³ *Du Moi...*, *Op. Cit.*, § 15, p. 107.

suis ! Voilà l'affirmation unique par laquelle il s'annonce dans son infinie puissance autonome. »¹

La liberté du Moi absolu ne consiste aucunement dans une puissance objectivée. Ou sa puissance ne s'entend guère comme liberté objective. Cela serait ainsi seulement dans la mesure où le Moi serait quelque chose d'objectif se rapportant à une extériorité qui la déterminerait. Or le Moi, en lequel le savoir de l'inconditionné a son fondement, est le non-déterminé et comme tel il est l'absolu et non un moi-objet ou empirique. La liberté du Moi empirique est, elle, effective ou objective. Car, ce Moi à ceci d'empirique ou d'objectif qu'il est conditionné par un Non-moi – que Schelling appelle éloquemment le « fleuve du changement »² Dans ce Mpumbu³ du Non-moi aux rivages si agités, le Moi empirique – en tant que fini – est multiple, instable, balancé d'une rive à l'autre.

Afin de penser la substance comme sujet, Spinoza absolutise le sujet fini en essayant de découvrir « le secret de notre esprit »⁴ pour accomplir « la liberté de la volonté »⁵ « Schelling se plaît alors à transférer au moi tous les attributs traditionnels du Dieu-substance (...) : l'aséité, l'unité, la causalité absolue et immanente, la « puissance » (*Macht*), l'éternité (...) »⁶ Partant de l'exigence de considérer le courage du spinozisme, manifeste dans son « intuition géniale »⁷ de l'inconditionné, Schelling substitue à celui-ci l'esprit ou le Moi sous prétexte que son être intellectuel considéré pour lui-même – dans son indépendance vis-à-vis de l'extériorité objective – serait l'absolu ou la substance même. Or, Spinoza interdit toute attribution à Dieu,

¹ *Idem.*, § 3, p. 69.

² *Ibid.*, § 8 p. 82.

³ Mpumbu (lire Mpoumbou) est le nom que les kongolais de l'ancien royaume du Kongo donnaient à ce que l'on appelle de nos jours « pool malébo ». Ce lieu – sur le fleuve Congo et ses rives – d'échanges de marchandises et de transactions commerciales est une « immense nappe » constituant le « centre de [la] cuvette congolaise ». C'est sur les rives du Pool Malebo qu'ont été érigées les villes coloniales de Brazzaville et de Kinshasa. Cf., Charles Didier Gondola, *Villes Miroirs. Migrations et identités urbaines à Kinshasa et Brazzaville, 1930-1970*, L'Harmattan, 1996, p. 23 ; note 22, p. 28.

⁴ Schelling, *Lettres philosophiques sur le dogmatisme et le criticisme* [Dixième lettre], in *Premiers écrits (1794-1795)*, tr. fr., Jean-François Courtine, Paris, P.U.F, 1987, p. 213.

⁵ *Ibid.*, p. 211.

⁶ Marquet J.-F., *Subjectivité et Absolu.*, *Op. Cit.*, p. 44.

⁷ Marie-Christine Chaillet-gillet, *Schelling, une philosophie de l'extase.*, Paris, PUF, 1998, p. 38.

même de ce qui – relativement à l’esprit ou à l’homme – relève pour lui d’une éminente constitution de son être¹ – ; dès lors le transfert au Moi, dans l’autre sens donc, de ce qui appartient à la substance est-il légitime lorsqu’on ne se revendique pas de ceux qui traitent Spinoza en chien crevé ? Si pour Schelling, Dieu est l’inconditionné, qu’est-ce qui peut expliquer le transfert de cette inconditionnalité divine au Moi, c’est-à-dire à l’esprit (humain) absolutisé ?

La dixième lettre², où Schelling emploie au même titre les formules « revenir à son ipséité » et « revenir à la liberté de la volonté », peut nous permettre d’avancer des éléments de réponse à cette question. Schelling a lu l’*Ethique* dont il cite régulièrement des passages entiers des différents livres dans son traité *Du Moi* et aussi dans ses *Lettres*. On peut donc certainement affirmer qu’il connaissait les termes de l’argumentation que Spinoza déroule dans le scolie de la proposition 17 en *Ethique* I. A savoir précisément que la volonté n’appartient pas à la nature de Dieu, « l’être de la substance » ne s’explique pas par une volonté libre. De sorte que, si pour le « crieur public du Moi », l’ipséité se conçoit comme la liberté qui est « le début et la fin de toute philosophie »³, et qu’une telle fin identique à son commencement, est Dieu – mais étant donné l’interdit spinoziste déjà mentionné – la seule issue a été pour Schelling dès lors d’opérer la réduction de la substance au Moi ipséital.

Pour affirmer la liberté absolue de la volonté – comprise comme puissance autonome de l’être intellectuel – transférer les attributs de Dieu à l’égoïté et, de façon détournée ou par inconséquence (pourrait-on dire) attribuer du même coup une volonté à Dieu, ce qui est la seule conséquence d’une telle démarche. Puisque la liberté de la volonté n’est concevable que dans la sphère du Moi, et qu’il faut néanmoins que le savoir de l’inconditionné commence et finisse avec la substance infinie, on habille alors le Moi

¹ *Ethique*, I, prop. 17, scolie, trad. bilingue latin-français Pautrat B., Paris, Editions du Seuil, 2010, p. 49.

² Schelling, *Lettres philosophiques...*, *Op. Cit.*, p. 211.

³ *Du Moi comme principe de la philosophie ou sur l’inconditionné dans le savoir humain.*, § 6, *Op. Cit.*, p.79.

du vêtement de l'infinité substantielle, mais ce faisant on rafistole pour la substance une volonté cousue d'une « suprême perfection » dont Dieu est redevable à l'homme et à ce qui en lui est suprêmement parfait.

Il faut dire que la question de la volonté ou du vouloir aura toujours une place majeure dans les productions de Schelling. Les traducteurs des *Œuvres Métaphysiques*¹ parlent ainsi d'une « thèse ontologique capitale »² qui, si elle est déjà présente en 1795, devient décisive en 1796 et 1797 – période où Schelling pense l'auto-détermination de l'esprit comme volonté. En 1809, quand Schelling affirme³ l'identité primordiale de l'être et du vouloir, c'est encore contre le « réalisme unilatéral » du système spinoziste. Comment caractérise-t-il cette unilatéralité du réalisme spinoziste ?

Le réalisme de Spinoza est d'affirmer l'inscription en la nature divine de l'être des choses ; Dieu ou la substance est Tout et en dehors de son être il n'y a rien. Ce qui semble rejoindre la préoccupation *Du Moi* et des *Lettres*, à savoir la sortie hors de l'absolu – disait Schelling en 1795 – dont Schelling dit déjà qu'elle relève de l'absurdité. L'unilatéralité, dans laquelle baigne cette « doctrine de l'être-compris des choses en Dieu (...) »⁴, consiste, quant à elle, dans la choséité systématique des « êtres mondains » dans la pensée spinoziste. Schelling critique le fait que chez Spinoza, la volonté est soumise à une nécessaire détermination, engrenage duquel ressort précisément qu'elle est une chose dépendante et sans consistance, et non « l'être primordial ».

Or, le Moi absolu n'est pas le moi empirique. Car l'être intellectuel est un et non multiple. Il est impersonnel et sa liberté est inconditionnée ou non-objective, c'est-à-dire ne se rapporte pas à une conscience : « Avez-vous seulement songé, demande Schelling, au fait que le Moi, dès lors qu'il vient au premier plan dans la

¹ Schelling, *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine et les sujets qui s'y rattachent*, in *Œuvres Métaphysiques (1805-1821)*, tr fr Jean-François Courtine et Emmanuel Martineau, Paris, Editions Gallimard, 1980, note 6, p. 137.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 136.

conscience, n'est jamais pur Moi absolu ; que pour le Moi absolu il ne saurait y avoir nulle part aucun objet, et que ce Moi absolu ne saurait donc *a fortiori* jamais devenir lui-même objet ? La *conscience de soi* implique d'emblée le risque de perdre le Moi. Ce n'est pas un acte libre du Moi immuable (...) »¹ Le Moi absolu est par conséquent la liberté comme puissance autonome du monde intellectuel interne.

Du point de vue de cette puissance infiniment autonome, qui est la considération de la raison absolue, la réalité infinie du Moi ne saurait être bornée par un « monde suprasensible » par laquelle l'ipséité serait transcendée. Une telle transcendance reviendrait à limiter ou restreindre la liberté du Moi, c'est-à-dire à supprimer purement et simplement son essence. Puisque nous parlons de la même réalité lorsque nous disons ipséité absolument libre ou que le Moi est posé en son essence : « En d'autres termes, le Moi n'est pensable que dans la mesure où il se pose dans son absolue auto-puissance (*Selbstmacht*) »² Cette puissance infinie du Moi, c'est pourtant le philosophe dogmatique lui-même – Spinoza – qui nous l'enseigne, selon Schelling³, dans la mesure où sa substance est identique en son essence comme son existence en raison de son infinie puissance et inconditionnelle unité.

La réalité c'est la substance comme contenant tout ce qui est et s'auto-produisant par soi-même. N'est-ce pas ce que relève les propositions 17 et 34 dans la première partie de l'*Ethique* ? Ainsi, selon Spinoza lui-même, autrement dit pour ce qui tient lieu de dogmatisme accompli, ce serait supprimer l'essence divine que de la distinguer de la puissance infinie. L'ipséité schellingienne s'élabore-t-elle à partir de l'affirmation spinoziste de l'identité de la puissance et de l'essence divines ? L'énoncé en latin de la proposition 34 d'*Ethique* I, semble le corroborer : « Dei potentia est ipsa *ipsius*⁴ essentia ».

Pourtant, aux yeux de Schelling, si Spinoza avait bel et bien trouvé le nœud gordien de toute philosophie, l'absolu duquel celle-ci doit nécessairement partir et

¹ *Du Moi...*, *Op. Cit.*, § 8 p. 82.

² *Idem.*, p. 81.

³ Voir § 12, p. 96 et § 14, p. 100.

⁴ Nous soulignons. *Op. Cit.*, p. 80.

auquel elle doit avoir affaire pour être – comme savoir de l'inconditionné – consistante et être connaissance et « expérience »¹ de l'aeternitas, le philosophe hollandais a cependant opéré comme Alexandre – avec « témérité » et manque de tact – en « coupant toutes les lanières [de la liberté abruptement] avec son épée [de l'*Ethique*] »², à laquelle Schelling entend adresser une « réplique ». Car, avec Spinoza, explique Schelling, nous partons d'une « auto-intuition » de l'ipséité pour aboutir à l'objectivation de l'être intellectuel. Ce nous-mêmes-suprasensible-inaltérable par lequel nous parvenons à l'être pur et simple, c'est-à-dire éternel, Spinoza l'a atteint dans l'intuition de lui-même en un état intellectuel d'absolue liberté puisque – note Schelling³ – comme il le relève si bien dans la proposition 30 en *Ethique* V notre esprit est éternel et se connaît comme tel.

Mais alors, la gageure où, selon Schelling, s'est corrompu le majestueux geste philosophique spinoziste consiste en ceci que, dans le mouvement d'identification, c'est son lui-même-intellectuel qui s'est trouvé tendre éperdument vers l'absolu au lieu que ce soit l'absolu qui s'identifia au monde intellectuel interne de l'esprit. « Croyant cela, il se *trompait*, s'insurge Schelling. Ce n'était pas lui qui avait disparu dans l'intuition de l'objet absolu, mais en revanche tout ce que l'on appelle objectif avait disparu pour lui dans son intuition de soi-même. »⁴

Pour Schelling, en effet, l'identification du Moi à l'Absolu signifie que celui-ci se rapporte à celui-là comme à une réalité qui lui est extérieure et le transcende. Ce qui annule purement et simplement l'auto-intuition de l'être intellectuel : ici s'ouvre et se referme sur lui l'abîme où le Moi vient s'anéantir dans la causalité absolue, le monde objectif. Mais le mouvement d'identification qui, dans une intuition intellectuelle immédiate – car l'immédiateté de l'expérience intellectuelle (et non sensible) est le port d'où nous devons nous engager dans l'océan du savoir et de la

¹ *Lettres philosophiques.*, huitième lettre, p. 189.

² Qunite-Curce, *Histoire d'Alexandre*, tr. fr. Annette Flobert, Editions Gallimard, 2007, pp. 36-37.

³ *Lettres philosophiques.*, huitième lettre, note B, p. 189.

⁴ Huitième lettre, p. 191.

vérité philosophique¹, part de l'Absolu pour le Moi, a ceci pour portée qu'elle mène l'homme à sa destination. Celle d'être le Moi absolu, inconditionné dans son activité, dès lors illimitée et consistant dans « l'affirmation de sa puissance-autonome »²

Le Moi absolu, avons-nous dit, est selon Schelling l'horizon et la destination de l'homme. Si Spinoza permet d'avancer d'un pas de géant vers l'inconditionné, c'est seulement pour être plus proche de Fichte. Tant que l'on reste dans le registre de l'inconditionné vague, nous n'avons affaire qu'à Spinoza ; avec Fichte c'est, à proprement parler, du Moi qu'il s'agit et c'est en cela que réside son héroïsme. Autant, par conséquent, être le premier à l'accueillir sur les terres de la science achevée. Dans sa lettre à Hegel du soir de l'Épiphanie (1795), le propos de Schelling trahit bien le fait que son projet de « réplique » à l'*Ethique* de Spinoza vise en fait surtout à l'aider à marcher dans les pas de Fichte : « je travaille maintenant à une Ethique à la manière de Spinoza ; (...) Je serai assez heureux, si je suis un des premiers à saluer le nouveau héros, Fichte, au pays de la vérité ! »

Salut d'autant plus mérité qu'en 1794, Fichte écrivait déjà – considérant qu'avec la « partie théorique de sa Doctrine de la science » il achevait la systématisation de la philosophie spinoziste – que « la substance suprême et unique est le Moi de chacun. »³ De sorte que, pour Schelling, s'attarder dans les frontières spinozistes de l'idée de la substance, ce ne semble être – comme pour lesdits « migrants » dont le séjour italien n'est qu'une halte en vue de la destination française – qu'une escale vers la destination finale du pays fichtéen du Moi absolu. Car, dans le déploiement du criticisme, Fichte semble avoir – au-moins – essayé de conduire plus avant que Kant la philosophie transcendantale. Ainsi que le montre Tomoaki Tachibana : « Ce Moi [fichtéen] est identique à la proposition : « Je=Je » non seulement quant à sa

¹ *Idem.*, p. 190.

² *Lettres philosophiques.*, première lettre, p. 153.

³ Cité par Cattin E. *Exposition, Op. Cit.*, Avertissement, note 1, p. 37. La note est relative au problème de la réception de Spinoza en Allemagne.

forme, mais encore dans son contenu. Cela veut dire que la position du Moi est en même temps son être, « Je suis »¹.

Schelling rend lui-même manifeste un tel ralliement au héros Fichte. Car, dans sa lettre à Hegel du soir de l'Épiphanie (1795), se dégage ce face-à-face où Kant et Fichte sont opposés aux « kantien » ; étant entendu que ce dernier doit mener, dans la suite du premier, la philosophie sur des hauteurs vertigineuses. Ainsi, « la proclamation du Moi absolu emprunte donc le sillage de Fichte (...) [Pour Schelling,] l'intention expresse est d'expliquer Fichte à l'aide de Spinoza, accessoirement d'interpréter et de critiquer Spinoza à l'aide de Fichte (...). »²

Pourtant, Spinoza conçoit bien que l'inconditionné ou l'indéterminé c'est Dieu ; l'essence divine ne doit pas, pour Spinoza, selon une perspective anthropomorphique, il ne saurait d'après cela être admis l'idée d'une personnalité divine. Spinoza n'a de cesse de fustiger ceux qui imaginent Dieu avec des traits humains, d'un roi, d'un père sévère et bienveillant. Dans sa lettre à Hegel du 4 février 1795, Schelling ne dit pas non plus autre chose que le non-déterminé est Dieu, qui est impersonnel. Ce qui conduit à ce que les chemins du grand penseur hollandais et de son émule, qui entend lui donner la réplique, se séparent c'est la part de l'absoluité ou de l'inconditionnalité donnée soit à l'ipséité pur et simple par l'un, soit à l'objet absolu par l'autre. Pour Schelling, l'expérience de l'éternité de l'ipséité conduit au Moi absolu et à la liberté comme destination ou devenir humain de l'homme. La substance une spinoziste est précisément cet absolu Moi, l'ipséité absolument libre en son activité. Par conséquent, le non-déterminé ou le Dieu de Spinoza est plus substantiel, c'est-à-dire un objet absolu, qu'il n'est – pour ainsi dire – ipséital.

En fin de compte, estime Schelling³ – semblant anticiper un rapprochement que fera aussi Hegel⁴ –, parce qu'il objecte l'être intellectuel, le dogmatisme ne se

¹ Tachibana T., *L'absolu fichtéen*, in *Figures du divin*, Les Etudes philosophiques, Paris, PUF, Janvier 2016 – 1, p. 22 et p. 23 pour la citation.

² Tilliette X., *Schelling*, in *La révolution kantienne, histoire de la philosophie*. Paris, Gallimard, 1978, p. 260.

³ *Lettres philosophiques.*, huitième lettre, p. 198.

⁴ *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, tome 6, tr fr Pierre Garniron, Paris, Vrin, 1985, p. 1442.

distingue pas – quant au fond – des philosophies orientales dont les pensées conduisent à l’anéantissement de l’ipséité. Libérer l’humanité des chaînes asservissantes, telle est la tâche de la vraie philosophie, celle qui part de l’inconditionné, de la substance qui est sujet et qui ne peut consister et résider que dans le Moi absolu. En effet, confirme Schelling, « c’est pour la philosophie une entreprise audacieuse que de libérer l’humanité et de la soustraire aux terreurs du monde objectif ; pourtant une telle entreprise ne saurait échouer dans la mesure où l’homme devient plus grand tandis qu’il apprend à se connaître soi-même et à connaître sa force. »¹

Parce que c’est un crime que de vouloir soumettre le Moi à un Non-moi posé originellement et implacable, la grandeur et la force de l’homme, c’est-à-dire sa destination est de combattre la « superstition »², cette dangereuse illusion du besoin d’un monde objectif sur lequel l’homme aurait à régler son agir. Et la philosophie vient l’y aider, on ne lui fera nullement le reproche d’avoir gardé pour elle seule un tel « secret »³ – salvateur – que celui de l’absoluité du Moi, de la substantialité sujet et par conséquent de l’inconditionnalité de l’être intellectuel. Schelling, qui œuvre à une pareille philosophie, n’a pas voulu se rendre coupable d’un tel « crime contre l’humanité »⁴.

¹ *Du Moi...*, *Op. Cit.*, Préface, p. 56.

² *Lettres philosophiques.*, dixième lettre, p. 211

³ *Idem.*, p. 213.

⁴ *Ibid.*

« On remarquera d'une façon générale qu'il faut que le penser se soit placé au point de vue du spinozisme ; c'est le commencement essentiel de tout philosopher. Si l'on commence de philosopher, il faut donc se baigner dans cet ether de la substance unique (...) »¹ affirmait Hegel dans ses *Leçons*. Ce premier chapitre que nous concluons nous a permis de vérifier que ce propos s'applique à Schelling. Sur le trajet philosophique qui le conduit jusqu'au Moi absolu, l'ether de la substance unique semble se présenter à point nommé, offrant à Schelling l'occasion d'un bain spinoziste. La philosophie schellingienne s'affirme à la fois comme lieu de déploiement du discours philosophique proprement schellingien et moment particulier de la réception du spinozisme aux XIX^{ème} siècle en Allemagne.

Ainsi introduire, par la médiation schellingienne de la question de l'Absolu, l'effort que nous poursuivons – de compréhension des rapports des philosophies hégélienne et spinozienne relativement à la question de la substance – permet en effet de mettre en évidence le fait que l'accueil hégélien de la pensée spinoziste s'inscrit dans les termes du débat qu'engage Hegel avec la philosophie de Schelling. Dans la mesure où, comme il apparaîtra plus tard, il y a une différence entre l'immanence spinoziste telle que la comprend Schelling et la thèse de l'immanence déployée dans le système du courageux prédécesseur hollandais – ainsi que le « crieur public du Moi » aimait à qualifier Spinoza. De sorte que ce que nous avons appelé le « grand chantier spinoziste de Schelling » reste néanmoins éloigné de l'entreprise propre à Spinoza.

Notons ici pour l'essentiel que si cette médiation schellingienne consiste dans une identification de l'absolu au sujet, donc si Schelling pense la substance comme sujet, le sujet de cette détermination égoïque de la substance est compris non pas comme le « sujet logique du *je pense* »² récapitulé dans la conscience, mais en tant que le « sujet ontologique de *je suis* »³ posé lui-même comme liberté. Il s'agit pour

¹ Hegel G.W.F., *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. 6, tr. fr. P. Garniron, Paris, Vrin, 1985, pp. 1455 - 1456.

² Marquet J.-F., *Subjectivité et Absolu dans les premiers écrits de Schelling (1794 – 1801)*, in *L'idéalisme allemand*, Revue Internationale de philosophie, n°1, février 1995, p. 44.

³ *Ibid.*

Schelling, en effet, de saisir l'identité absolue dans la simplicité et la pureté de l'être¹ : « Je suis ! Mon Moi renferme un être qui est antérieur à toute pensée et toute représentation. »² « Le début et la fin de toute philosophie est – liberté ! »³ « Je suis ! Voilà l'affirmation unique par laquelle il [le Moi ou sujet ontologique] s'annonce dans son infinie puissance autonome. »⁴ Une telle subjectivisation de l'absolu implique une manière particulière d'« opérer la réduction de la subjectivité finie »⁵ Ce qui est en question, ce n'est pas une telle réduction, qui – dès lors qu'en sa nature la philosophie doit partir de l'inconditionné – est nécessaire.

L'enjeu est le statut du fini, du sujet réfléchissant, statut qui détermine la manière dont la réduction est conduite et ce qui en est déduit. Chez Schelling, lorsqu'est considéré en 1795 l'exigence de l'intuition intellectuelle, c'est contre la conscience qu'une telle intuition s'impose car la conscience est le lieu de la perte de l'absoluité ; et en 1801, avec la construction comme méthode du philosophe purement théorique, l'intuitionnant ou le réfléchissant n'est pris que comme obstacle au succès de la méthode, car il relève du fini qui s'inscrit dans le champ de l'être pour soi et temporel, alors que l'être autonome de l'auto-construction du philosophe purement théorique est en soi et éternel. Que la conscience soit l'occasion de chute de l'absolu ou que le réfléchissant relève de l'être pour soi, cela implique que la réduction du sujet fini part de la considération que celui-ci – dans sa quête de l'identité absolue pure – a pour horizon le sacrifice de lui-même⁶. La destruction de sa personnalité.

« C'est seulement par ce sacrifice de soi-même que le sujet absolu peut s'ouvrir à lui (...) »⁷ Ce n'est donc pas tant un aller vers l'absolu du sujet fini qu'une ouverture du

¹ Schelling, *Du Moi comme principe de la philosophie ou sur l'inconditionné dans le savoir humain.*, in Premiers écrits, *Op. Cit.*, § 7, p. 81.

² *Ibid.*, § 3, p. 68.

³ *Ibid.*, § 6, p. 79.

⁴ *Ibid.*, § 3, p. 69.

⁵ Franck Fishbach, *Extase et décision. Remarques sur le différend Hegel/Schelling.*, in Hegel : études, Philosophie, N°52, Paris, Décembre 1996, p. 78.

⁶ *Ibid.*, p. 80/81.

⁷ Schelling, *Leçons d'Erlangen (1821)*, in *Œuvres Métaphysiques (1805-1821)*, tr. fr. Jean-François Courtine et Emmanuel Martineau, Paris, Editions Gallimard, 1980, p. 290.

sujet absolu au réfléchissant. Ouverture non pas à partir des tréfonds de la conscience, mais comme le salut que l'éternel ou l'absolument Un adresse au fini – depuis l'autel où il se tient debout et triomphant sur le cadavre de l'être-borné sacrifié de ce dernier. C'est, immolé sur l'autel de l'urgente exposition hors de la conscience, que la finitude recouvre l'éternelle liberté et étanche sa soif de l'absolu. Dans cette ouverture donc de l'absolu au fini, le réfléchissant est lui-même la première des « réalités illusoires »¹ dont il doit radicalement prendre congé. Ainsi, le Moi est-il absolu seulement parce que l'absolu ne peut être donné que par l'absolu, l'identité absolue pure et simple est immédiatement pure et simple identité. Nous avons vu, dans le deuxième chapitre, dans quelle mesure la perspective spinoziste – en ce qui concerne le statut de la finitude et ce qui relève de sa sphère (l'imagination, le temps) – est éloignée de celle de Schelling. Nous reviendrons à ce sujet sur la position hégélienne, dans la seconde partie.

Nous avons également pu relever le fait que, dans sa médiation de la question de l'absolu, la stratégie spéculative schellingienne oscille entre subjectivisation de l'absolu et conception de l'inconditionné au neutre. Oscillation qui ne perturbe cependant pas la régularité de la méditation de Schelling sur l'Idée. L'affirmation du Moi absolu tout autant que la construction de l'idéalité de la nature partent de la considération de l'Idée : l'Idée vraie spinoziste est clairement revendiquée comme fondement du Moi absolu ; quand l'origine véritable du monde matériel est située en l'Idée éternelle. De sorte que nous croyons pouvoir conclure que la pensée schellingienne – au-moins en ce qui concerne la période de 1795 à 1801 à laquelle se limite notre propos – est d'abord, sous l'influence notamment de Spinoza, une philosophie de l'absolu comme Idée, avant d'être un système du Moi ou une philosophie de la nature.

Nous aborderons, dans le chapitre suivant, la question de la subjectivité de la substance chez Spinoza. A ce titre, seront de nouveau mobilisés des notions ou des

¹ Franck Fishbach, *Extase et décision.*, *Op. Cit.*, p. 80.

lieux textuels déjà rencontrés ou interrogés – comme l'existence de Dieu, l'immanence, et la cinquième partie de l'*Ethique* de Spinoza.

Chapitre III

« Que Dieu est » et qu'il est « Sujet » : Le *Court Traité*, lieu d'un conflit persistant entre « éminence » et « immanence » de l'être de Dieu.

A la question, Spinoza pense-t-il la substance comme sujet, nous pouvons répondre : « lisez ses ouvrages dans *cette* perspective, et vous trouverez par vous-mêmes la réponse à cette question. »¹ Toutefois, il ne s'agira pas, en ce qui nous concerne, de faire une lecture de Spinoza à partir d'une perspective qui manifeste une liberté vis-à-vis du propos spinoziste qui s'en trouverait trahi. Plus qu'une question de perspective, et au risque de contrarier le « vieux »² en se démarquant de son verdict, Spinoza pense en effet la substance comme sujet. Mais, puisque la subjectivisation de la substance implique le problème du statut du sujet fini – et étant donné que le « mente », l'esprit ou la conscience n'est pas voué(e) dans la philosophie spinoziste à la destruction comme chez Schelling – comment Spinoza opère-t-il en pensant la substance comme sujet ?

Nous avons noté, à la fin du premier chapitre, que substance et idée vraie s'ordonnent chez Spinoza à une relation étroite en vertu de laquelle l'unité de la substance, c'est-à-dire sa nature d'être absolument infini, relève du même registre que l'idée vraie en sa certitude immédiate. Nous verrons dans quelle mesure l'articulation des deux concepts, substance et idée, permet à Spinoza de penser Dieu ou la substance comme sujet. Mais, alors que dans *Les Principes de la philosophie de Descartes* ainsi que dans le *Court traité (CT)* se rencontrent plusieurs occurrences du concept de sujet – articulé à celui de substance ou de Dieu –, dans le *Traité de la Réforme de l'entendement* et dans l'*Ethique* le concept de substance ou d'«Être absolument parfait» fait cavalier seul et celui de sujet est soit absent soit implicitement présent. Que signifie une telle orientation de la pensée spinoziste ?

Dans la mesure où les concepts de substance et de sujet ont la même racine latine³, peut-on considérer que – dans l'*Ethique* et dans la perspective de penser la substance

¹ Schelling, *Premiers écrits (1794-1795), Lettres philosophiques sur le dogmatisme et le criticisme* [Huitième lettre], tr. fr., Jean-François Courtine, Paris, P.U.F, 1987, p. 188.

² A propos de ce surnom : Maxence Caron, *Le contrepoint de Hegel. Prélude et fugue.*, Paris, Vrin, 2014, p. 59. Et sur le verdict hégélien : « (...) le spinozisme, la philosophie dans laquelle Dieu est déterminé seulement comme substance et non comme sujet et esprit », Cf., *Encyclopédie des sciences philosophiques*, tr. fr. par B. Bourgeois, Vrin, Paris, 2012, p. 56.

³ Maxence Caron, *Le contrepoint de Hegel. Prélude et fugue.*, Op. Cit., p. 81-82.

comme sujet – Spinoza juge superflu l’emploi des deux termes en même temps ? Et, étant donné que plusieurs sens du mot sujet se dégagent de cette racine latine, quel est celui retenu par Spinoza lorsque le vocabulaire de l’*Ethique* se limite au seul usage du terme de substance ? Certes, on retrouve certaines occurrences du concept de « sujet » dans l’*Ethique*, mais il convient de préciser que l’usage qu’en fait Spinoza dans ce contexte n’a pas le même sens que celui impliqué dans l’affirmation du (CT) selon laquelle Dieu est sujet. Ainsi, qu’il s’agisse de la proposition 5 de la troisième partie de l’*Ethique*, ou de l’Axiome 1 d’*Ethique* 5, il est toujours question de quelque chose qui est « sujet à » ; or, ainsi que le note Spinoza lui-même dans la *Korte Verhandeling (KV)*, Dieu ne peut être « sujet à pâtir »¹.

Cela signifierait-il qu’il puisse être sujet à agir ? *Être sujet à* implique une détermination extérieure par laquelle s’expliquerait telle ou telle action, un tel sujet (même agissant) étant ainsi exposé au changement – comme le laisse entendre l’Axiome 1 du cinquième livre de l’*Ethique*. Or, Dieu agit par la seule nécessité de sa nature², et qu’il agisse c’est-à-dire que son essence soit pleinement actuelle, cela signifie que l’essence absolument parfaite de Dieu ne saurait connaître le changement – puisque cela impliquerait que Dieu se connaisse lui-même comme imparfait. Dieu ne peut s’appréhender lui-même comme quelque chose qui serait sujet à ceci ou à cela ; si, certes, dans la perspective de la (KV), il est sujet – ce n’est pas dans un sens qui recouvre celui des rares occurrences de ce concept dans l’*Ethique*. Cet ouvrage ne fait d’ailleurs aucune place³ au concept de sujet dans le livre consacré à Dieu, la première partie de l’*Ethique*, alors que Dieu y est bien défini comme la substance une à laquelle appartient d’exister.

De sorte qu’en circonscrivant la question de savoir si Spinoza a recours au concept de sujet dans l’*Ethique*, uniquement à la première partie de cette dernière, nous

¹ Spinoza, *Œuvre I, Court Traité de Dieu, de l’homme et de la santé de son âme*, tr. fr. Appuhn C., *Op. Cit.*, p. 54.

² Spinoza, *Ethique*, I, Prop. 17, tr fr Bernard Patrat, Paris, Editions du Seuil, 2010, p. 47.

³ Sauf erreur de notre part, nous n’avons en effet pas repéré d’occurrence du concept de sujet dans *Ethique I* ; ni dans le sens où Spinoza l’emploie dans les troisième et cinquième parties, ni dans la perspective du *Court Traité* selon laquelle Dieu est sujet.

remarquons, en effet, que c'est à juste titre que Robert Misrahi – contrairement au concept de substance – ne fait pas figurer celui de sujet parmi ses *100 mots sur l'Éthique de Spinoza*¹ Ce qui n'interdit toutefois pas, à la suite de Thomas Kisser², d'énoncer une double considération – fondamentale – pour notre propos à venir : en premier lieu, à savoir que penser la substance comme sujet est une « exigence de Spinoza »³ et – deuxièmement – qu'une telle exigence signifie saisir l'Absolu en sa genèse. Ainsi, comment Spinoza pense-t-il la genèse de la substance ?

Dans les lignes qui suivent, nous commencerons par répondre à cette question ; mais une telle réponse s'avérerait insuffisante si nous n'essayons pas par la suite de mettre au jour l'horizon doctrinal dans lequel s'inscrit Spinoza lorsqu'il affirme que Dieu est sujet. Pareille mise au jour visant à montrer que le terrain sur lequel une telle affirmation est énoncée, à savoir la *Korte Verhandeling*, est celui du conflit encore persistant entre « éminence » et « immanence » de l'être de Dieu.

¹ Misrahi R., *100 mots sur l'Éthique de Spinoza*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2005.

² Thomas Kisser, *Spinoza et Schelling.*, in *Spinoza au XIXème siècle : actes des journées d'études organisées à la Sorbonne* (9 et 16 mars, 23 et et 30 novembre 1997), Tosel A. (dir.) Moreau P.-F. (dir.) et Salem J., Paris, Publication de la Sorbonne, 2008, p. 14.

³ *Ibid.*

A. De l'Existence à l'Idée de Dieu.

Que le *Court Traité* soit postérieur¹ aux *Pensées Métaphysiques (PM)*, ou antérieur² au *Traité de la Réforme de l'Entendement (TRE)*, il compte parmi les écrits de jeunesse de Spinoza qui apporte un éclairage important sur le contexte intellectuel et les enjeux du débat philosophique au moment où la pensée spinoziste commence à prendre forme. En effet, le (*CT*) nous permet d'affirmer d'entrée de jeu que c'est très tôt, dans le processus de formation de la philosophie spinoziste, que la substance se donne à penser comme sujet ; de même que l'œuvre permet de situer les termes du débat dans lequel s'invite Spinoza lorsqu'il rapporte au concept de Dieu le terme de sujet. Quel est alors le problème pour la résolution duquel Spinoza se sent sollicité ?

Même si elle porte sur une autre question, la continuité philosophique de Descartes à Spinoza qu'énonce Schelling – à travers les éloges simultanés qu'il leur adresse³ – est ce à quoi il convient de faire attention, en l'interrogeant, pour répondre à cette question. Car il est requis pour l'élucidation de cette importante question de s'efforcer d'être de celles et ceux qui « *veulent comprendre* » Descartes et Spinoza ; ou du moins, en ce qui nous concerne, la relation – à ses débuts – de la pensée spinoziste à la philosophique cartésienne. Les grandes lignes du débat – se rapportant directement au problème qui nous intéresse – dans lequel s'inscrit les travaux de jeunesse de Spinoza, en particulier le (*CT*) et la question de savoir si Dieu est sujet, concernent les objections que suscitent les réflexions cartésiennes sur l'existence de Dieu et sa véracité – ainsi que le fondement qu'elles fournissent à la connaissance claire et distincte de toutes choses.

¹ Chantal Jaquet, *Sub Specie aeternitatis. Etude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza.*, Paris, Classiques Garnier, 2015, p. 103.

² Fabrice Audié, *Spinoza. Problèmes de l'idée vraie.*, Paris, L'Harmattan, 2014, p. 12, p. 23.

³ Schelling, *Lettres philosophiques sur le dogmatisme et le criticisme.*, Huitième lettre, in *Premiers écrits (1794-1795)*, tr. fr., Jean-François Courtine, Paris, P.U.F, 1987, p. 195-196.

Pour Descartes, toute connaissance se fonde en effet sur la démonstration de l'existence de Dieu. Cela est manifeste, ainsi que l'on peut le remarquer, d'abord dans l'intitulé plus précis de ses *Méditations Métaphysiques* : « Méditations touchant la première philosophie, dans lesquelles l'existence de Dieu (...) »¹ ; que toute recherche de la vérité s'origine inconditionnellement dans la preuve de l'existence de Dieu, cela s'atteste aussi du fait qu'il n'est pas anodin que la « médiation quatrième » – qui porte sur la distinction du vrai et du faux – soit précédée par « la méditation troisième », consacrée à l'existence de Dieu. Et, dans ce troisième chapitre, Descartes peut affirmer explicitement que la certitude en toute chose repose sur la vérité en laquelle il est donné qu'« il y a un Dieu »²

Mais avant d'envisager le problème d'après le *Court Traité*, attardons-nous sur cette œuvre qui fut la seule publiée par Spinoza de son vivant et à son nom propre, et où le rapport de sa pensée à celle de Descartes est explicite. En effet, dans son commentaire intitulé *Principes de la Philosophie de Descartes (Les Principes)*, Spinoza se pose à la fois comme héritier du philosophe français et comme disciple capable de résoudre l'impasse devant laquelle la pensée du maître a buté. Entendant « lever tout doute »³, le philosophe hollandais maintient certes le rapport de la connaissance véritable à Dieu, cependant la perspective spinoziste n'est plus celle de la preuve de l'existence de Dieu comme fondement du savoir certain, mais un tel fondement est désormais situé en « l'idée vraie de Dieu »⁴ « La réponse de Spinoza (...) se caractérise par un déplacement – il passe de l'existence de Dieu à l'idée de Dieu (...) Son point de départ est la certitude et l'évidence de notre existence qu'il

¹ Descartes R., *Méditations Métaphysiques*, présentations et notes par Marie-Frédérique Pellegrin, Paris, Flammarion, 2009, p. 77. Nous n'avons pas eu accès aux Principes de la philosophie au moment de la rédaction de ce chapitre. C'est pourquoi nous recourons ici au texte des Méditations.

² *Ibid.*, p. 113.

³ Cf., la fin de l'introduction de la partie 1 des *Principes de la philosophie de Descartes*, in *Œuvre I*, tr. fr. Charles Appuhn, Paris, Flammarion, 1946, p. 243-245.

⁴ *Ibid.*, p. 244-245.

oppose à l'exemple du triangle (...) »¹ « Spinoza, à ce moment, croyait encore qu'il était possible de partir d'une idée de Dieu (...) »²

Relever l'impasse cartésienne relative au fondement véritable de toute connaissance, revient ainsi à articuler pareil fondement à l'idée de Dieu. Une telle articulation, portée donc par le concept clair et distinct de l'être divin, nous donne accès tant à la nature de Dieu qu'à la certitude intrinsèque à toute vérité fondée sur la véracité de l'idée divine. Ainsi en est-il des vérités mathématiques. Spinoza insiste sur l'exemple du triangle tout au long de son argumentation : « si, après être parvenus à l'idée de Dieu, nous considérons attentivement l'idée du triangle, cette idée nous contraindra d'affirmer que ses trois angles égalent deux droits ; si nous considérons l'idée de Dieu, elle nous contraindra d'affirmer qu'il est souverainement véridique (...) »³ Que Dieu soit souverainement véridique implique que son rapport à l'idée de son être se définisse comme connaissance de soi dont l'infailibilité consiste en ceci que Dieu a et est ce qui ressortit à son idée. C'est pourquoi pour Spinoza cette souveraine véracité de l'idée de Dieu suffit à fonder toute connaissance ; puisque si l'idée de Dieu est véridique c'est parce qu'Il est l'idée de lui-même qu'il possède souverainement.

La souveraineté de l'être divin implique que l'idée de celui-ci soit de nature contraignante – et, sous le joug d'une telle contrainte de l'idée vraie de Dieu, se présente devant les yeux (de l'homme) une double certitude : que Dieu est, et que toute chose certaine est fondée en cette première certitude de l'idée de l'être avérée de Dieu. Car, « la certitude n'est rien en dehors de l'essence objective elle-même »⁴ L'essence ou réalité objective désigne, en effet, le contenu de l'idée par lequel la chose représentée par l'idée se trouve en cette dernière ; une chose est donc dans l'idée en tant que contenu objectif. La perception d'un tel contenu nous met en présence de la chose, « c'est-à-dire que la manière dont nous sentons l'essence

¹ Audié F., *Spinoza. Problèmes de l'idée vraie.*, *Op. Cit.*, p. 40.

² Deleuze G., *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Les Editions de Minuit, 1969, p. 65.

³ Spinoza, *Œuvre I, Op. Cit.*, p. 244-245.

⁴ Spinoza, *Œuvre I, Traité de la Réforme de l'Entendement*, tr fr Appuhn C., *Op. Cit.*, p.191.

objective est la certitude elle-même »¹ Aussi bien, puisque Dieu est souverainement véridique, il va de soi que l'essence objective, contenue dans l'idée vraie de Dieu, soit la source même de toute connaissance certaine.

Nous voyons donc ici se présenter la première manche de l'articulation sur laquelle se fonde la thèse spinoziste selon laquelle Dieu ou la substance est sujet : s'il peut y avoir du certain ou du vrai, il sera toujours d'abord question de l'idée vraie de Dieu, dont l'essence objective est la cause de toutes les autres idées constitutives de la connaissance véritable. En même temps, se présentent ici deux instances aux rôles différents, et dont l'analyse nous permettra de montrer en quel sens précisément Spinoza pense que Dieu est sujet. A ce stade, il convient seulement de remarquer la répartition qu'opère le commentateur hollandais du philosophe français, entre une instance dont le rôle est de contraindre – par sa souveraineté – une autre à affirmer que l'idée se rapportant à l'être de la première instance a – à titre de connaissance de soi absolue de Dieu – autorité sur tout savoir dont elle est le fondement.

Ce que, par conséquent, nous essayons ici de mettre au jour ce sont les tenants et les aboutissants de ce que l'on désignerait comme une *histoire* de l'affirmation spinoziste d'après laquelle Dieu est sujet. C'est de cette histoire que se dégagera le rapport du déplacement opéré par Spinoza avec la notion de sujet qui permettra à Spinoza d'affirmer dans le (*CT*) que Dieu est. Cette histoire s'origine dans une controverse à laquelle Spinoza prend part à l'occasion, non pas de la présentation de sa propre pensée, mais de celle du « véritable initiateur de la philosophie moderne »². L'enjeu lui-même de ces considérations se précisera ultérieurement, mais il s'agit ici de noter d'abord que cette brève histoire du déplacement opéré par Spinoza – à l'issue duquel l'idée de Dieu s'arrogue une primauté discursive et argumentative par rapport à l'existence de Dieu elle-même – permet de relever le fait que c'est dans le rapport l'une à l'autre de ces deux instances, la première contraignante, la seconde contrainte, que se joue l'affirmation que Dieu est sujet. Que celle-ci procède de la

¹ *Ibid.*

² Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. 6, tr. fr. P. Garniron, Paris, Vrin, 1985, p. 1384.

nature contraignante d'un tel rapport est important à souligner, comme on essaiera de le montrer. Ce « point central »¹ fixé, Spinoza passe de l'introduction aux « définitions ». Ces dernières, qui sont tirées de la pensée cartésienne, permettent de mettre en évidence que c'est dans le sillage de Descartes que le concept de Dieu ou Substance s'articule – chez Spinoza – à la notion de « sujet ». Car, s'il est vrai que Spinoza n'expose pas ici sa pensée, il n'empêche cependant que nous intéresse précisément cette articulation des concepts de Dieu et de sujet.

Les définitions six, sept et huit sont une énumération des différentes substances : l'esprit et le corps sont des substances, à côté de la substance. Mais, il faut en premier lieu considérer la cinquième définition dans laquelle on peut relever une certaine ambiguïté. Elle définit simultanément le sujet et la substance. La lettre de l'énoncé même de cette définition semble en effet concerner toute substance, c'est-à-dire – sans exclusion – « toute² chose dans laquelle réside immédiatement comme en un sujet, ou par laquelle existe, quelque chose que nous percevons, c'est-à-dire quelque propriété, qualité, ou attribut dont l'idée réelle est en nous (...) »³ Mais, l'esprit de la phrase⁴ adjointe à la cinquième définition laisse entendre que le sujet ainsi défini ne se rapporte qu'à la substance à l'être duquel ressortit l'existence éminente. Autrement dit, la substance de la huitième définition⁵ est celle concernée par la subjectivité définie dans la définition 5.

Pourtant, les définitions 6 et 7 sont claires : l'Esprit est un sujet, en lui *résident*⁶ des pensées ; quant à la substance qu'est le Corps, Spinoza dit explicitement qu'elle est sujet. Il faut, pour résoudre la difficulté, diriger notre attention vers la phrase qui sert

¹ *Principes de la philosophie de Descartes, Op. Cit.*, p. 244.

² Nous soulignons.

³ *Principes de la philosophie de Descartes, Op. Cit.*, p. 246.

⁴ « Nous n'avons pas en effet d'autre idée de la substance, *elle-même précisément prise*, sinon qu'elle est une chose dans laquelle existe formellement ou éminemment ce quelque chose que nous percevons, c'est-à-dire qui est objectivement dans l'une de nos idées » *Ibid.* Pour les italiques, c'est nous qui soulignons.

⁵ « La substance que nous connaissons *qui est par elle-même* souverainement parfaite et dans laquelle nous ne concevons absolument rien qui enveloppe quelque défaut, c'est-à-dire quelque limitation de perfection, est appelée *Dieu* » *Ibid.*, p. 247. Pour les italiques, c'est nous qui soulignons.

⁶ Nous soulignons. Il faut noter la présence du verbe « résider » déjà dans la définition 5.

de commentaire à la cinquième définition et vers la définition de Dieu c'est-à-dire la huitième définition. Non seulement les débuts de ces deux définitions se caractérisent par la même syntaxe (« la substance elle-même précisément prise » ou « la substance [...] qui est par elle-même »), mais surtout elles expriment le fait que la substance divine existe éminemment. La perfection de Dieu est du registre de la souveraineté. L'Esprit est certes le sujet des pensées qu'il a, mais la substance qui est par elle-même ou elle-même précisément prise, est souverainement connaissante.

La définition VIII est énoncée négativement : la substance divine n'a ni défaut ni limite en sa perfection, mais il y a lieu de considérer que c'est davantage pour renvoyer aux limitations de l'Esprit et du Corps et que le commentaire de la définition 5 sert ici d'anticipation positive ou affirmative à la définition de la substance divine. C'est ce que confirme d'ailleurs le scolie de la proposition 6 qui affirme – renvoyant à Descartes – que « la réalité objective de l'idée de Dieu n'est contenue ni formellement ni éminemment en nous (...) [l'esprit] qui sait qu'il pense, en effet, sait aussi qu'il doute de beaucoup de choses et ne connaît pas tout clairement et distinctement »¹

Qu'y-a-il par conséquent d'acceptable dans le verdict de Hegel que nous rappelions plus haut, et quelles en sont les limites ? Hegel présente « (...) le spinozisme, [comme étant] la philosophie dans laquelle Dieu est déterminé seulement comme substance et non comme sujet et esprit »². Or, dans la mesure où nous avons eu affaire jusqu'ici seulement à l'exposition par Spinoza de la pensée cartésienne, nous ne pouvons pas à proprement parler affirmer que Spinoza pense la substance comme sujet ; néanmoins, comme on a déjà pu le souligner, même en tant que s'inscrivant encore dans le sillage du cartésianisme, l'articulation opérée par Spinoza du concept de substance à celui de sujet permet de commencer à montrer que le Spinoza qui est très peu commenté – voire ignoré – par Hegel³ résiste au

¹ *Les Principes de la philosophie de Descartes, Op. Cit.*, p. 257.

² Cf., *Encyclopédie des sciences philosophiques*, tr. fr. par B. Bourgeois, Vrin, Paris, 2012, p. 56.

³ Dans ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, (t. 6, *Op. Cit.*, p. 1441), Hegel cite à peine *Les Principes de la philosophie de Descartes*, en évoquant la relation de Spinoza au penseur français.

reproche de ce dernier. Saisie à partir du « nouveau sol »¹ qu'offre Descartes à la pensée philosophique, la substance se présente sous la plume de Spinoza comme étant sujet, mais non en tant qu'Esprit. L'Esprit par contre semble afficher des prétentions à se donner comme substance et sujet. Mais, la substance qui est sujet, c'est celle qui est souverainement parfaite, ce que l'on ne peut affirmer de l'Esprit.

En outre, il faut insister sur le fait qu'un Spinoza non cartésien s'affirme déjà dans le déploiement même de cette « synthèse des trois premières parties des *Principes* de Descartes. »² Si, en demeurant dans la perspective de ce dernier, Spinoza articule – dans les « Définitions » venant après l'introduction dudit commentaire – l'une à l'autre les notions de Substance et sujet, c'est « en son propre nom »³ qu'il considère que l'idée de Dieu suffit à fonder la certitude : « je suis capable de connaître avec certitude par cela seul que j'ai de l'être souverainement réel une idée claire (...) »⁴ Par conséquent, l'essence de la substance en sa genèse ne consiste pas à prouver l'existence de Dieu, mais à former une idée vraie de sa souveraine nature. Souveraine nature qui, dans l'optique de la pensée cartésienne présentée par Spinoza, se donne comme *éminente*⁵ nature en vertu de laquelle, la substance divine est sujet. Il nous faut maintenant déterminer en quel sens – eu égard au statut de l'homme – la considération de l'idée de Dieu fonde l'affirmation spinoziste selon laquelle Dieu est sujet.

¹ Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Op. Cit., p. 1384.

² Gunther Coppens, *Spinoza et la conception scolastique de Dieu dans le contexte hollandais*, in *Les Pensées Métaphysiques de Spinoza*, sous la dir de C. Jaquet, Paris, Publications de la Sorbonne, 2004, p. 20.

³ Cf., la « Notice » de Charles Appuhn aux *Principes de la philosophie de Descartes*, in *Œuvre I*, tr. fr. Charles Appuhn, Paris, Flammarion, 1946, p. 225.

⁴ *Ibid.*, p. 226.

⁵ Nous soulignons.

B. « Dieu est le sujet de ce que j'affirme de lui »

Le *Court Traité* revient sur les thèmes abordés à l'occasion des *Principes*, avec une structure plus proche de celle de l'*Ethique* – l'auteur du *Korte Verhandeling* semblant se dévêtir du manteau du commentateur de Descartes. Le premier chapitre du (*CT*) reprend néanmoins les propositions 5 et 6 des *Principes* qui portent sur la démonstration a priori et a posteriori de l'existence de Dieu. C'est la démonstration a posteriori de l'existence divine qui nous intéresse. Elle reconduit certes le principal argument de la proposition 6 des *Principes*, qui situe hors de l'homme – c'est-à-dire en Dieu lui-même – l'essence formelle du contenu objectif de l'idée divine qui est en nous. Mais, toute la différence des deux textes réside dans la note 3 du paragraphe 7, à la faveur de laquelle¹ la preuve a posteriori du (*CT*) a l'avantage d'affirmer de façon plus explicite que Dieu est sujet.

Spinoza affirme, en effet, que l'homme ne pouvant donner ce qu'il n'a pas, l'idée de Dieu ne peut être que du ressort de la substance elle-même. Cette idée, autant « elle ne dépend pas de moi, [autant] lui seul [Dieu] doit être *le sujet*² de ce que j'affirme de lui » La substance spinoziste, Dieu, est donc bel et bien pensée comme sujet, ainsi que cela se présente dans le *Court Traité*. Ce que l'homme a c'est un entendement qui ne peut prétendre à la compréhension de toute chose. L'articulation du concept de Dieu et de la notion de sujet fait donc intervenir un troisième élément : le caractère limité de l'entendement humain. Il nous faut ainsi montrer, après que nous aurons tenté d'expliquer en quoi l'entendement humain est limité, dans quelle mesure la limitation qui ressortit à l'entendement de l'homme implique l'affirmation que Dieu est le sujet de l'idée de son être qu'a pourtant l'homme en dépit d'une telle limitation. Ce qui nous amènera à préciser le sens du terme « sujet », selon l'usage qu'en fait Spinoza dans la *Korte Verhandeling*. Nous

¹ Spinoza, *Œuvre I, Court Traité de Dieu, de l'homme et de la santé de son âme*, tr. fr. Appuhn C., *Op. Cit.*, p. 46.

² Nous soulignons.

verrons aussi, au terme de ce chapitre, que déjà dans la (KV) Spinoza ne cantonne pas l'entendement humain à une telle limitation et qu'est ce qui justifie que celui-ci ne soit pas absolument confiné dans l'incapacité à connaître, que l'entendement soit capable de connaître autrement qu'en étant déterminé de l'extérieur.

- **Dieu est le sujet de ce que j'affirme de lui, car l'entendement humain est limité.**

Comment s'explique le caractère limité de l'entendement humain ? L'hypothèse dont nous partons est que l'affirmation selon laquelle Dieu est sujet s'inscrit dans le moment de la pensée spinoziste encore caractérisé – en ce qui concerne le rapport de Dieu à l'homme – par une distance ontologique. Pour essayer de le montrer, notre propos s'articulera principalement autour des paragraphes 3 à 8 du premier chapitre dans le *Court Traité I*, du quatrième paragraphe du chapitre 15 de la deuxième partie du (CT), et du paragraphe 2 du chapitre 18 dans la *Korte Verhandeling II*. Ceci dit, eu égard à la limitation de l'entendement humain, il faut au préalable se demander – dans la perspective de la distance ontologique ci-dessus postulée – de « quel homme »¹ nous parle Spinoza dans son *Court Traité* ? Il faut en premier lieu noter que ce qui est envisagé ici – dans le premier chapitre (« Que Dieu est ») – c'est « l'homme », c'est-à-dire la condition humaine elle-même sans aucune discrimination à la faveur de laquelle une exception se présenterait. Il s'agit, donc,

¹ « Quel homme ? » est la question à laquelle Pascal Sévérac et Ariel Suhamy s'efforcent de répondre en commentant les propositions 4 et 36 de la quatrième partie de l'*Ethique*. Cf., *Fortitude et Servitude. Lectures de l'Ethique IV de Spinoza.*, sous la dir. de Jaquet C., Sévérac P., Suhamy A. ; Paris, Editions Kimé, 2003, p. 63 – 103. Comme on l'aura compris nous associons le propos de Ariel Suhamy au nôtre uniquement dans la perspective des textes spinozistes du *Court Traité* que nous avons circonscrit au début de notre argumentation. Car la réflexion du commentateur porte à proprement parler sur l'*Ethique*, et dans cette œuvre la pensée spinoziste se démarque considérablement de ses développements dans ses premiers écrits.

en interrogeant le « pouvoir qu'a l'homme de forger »¹, de considérer la condition humaine elle-même en tant que sa marque est un « entendement fini »².

Quel homme, donc ? L'homme est une chose finie, ainsi que l'annonce la préface de la deuxième partie du *Court Traité*, et la condition humaine consiste à être obligée³ par l'extériorité causale. Autrement dit, l'homme est – en son être même – en situation d'obligation ; la chose finie qu'est l'homme est déterminée par les causes extérieures, l'être de l'homme est contraint. En dépit de ce que, dans le chapitre 15 de la deuxième partie du *Korte Verhandeling*, Spinoza distingue en les opposant « celui [l'homme] qui est dans le vrai » de « celui qui n'y est pas », il reste que « le connaître est un pur pâtir (...) »⁴ car procédant de la détermination extérieure. Il y a une corrélation évidente entre le fait que la condition humaine est celle d'une chose contrainte ou qui est en situation d'être obligée et le fait que si un tel être parvient à une connaissance c'est – en vertu du caractère limité de son entendement – dans la mesure où il est déterminé par quelque chose d'extérieur.

Nous retrouvons donc ici les deux instances qui s'étaient déjà présentées lorsque nous commentions le passage qu'opère Spinoza – pour fonder la certitude – de l'existence à l'idée de Dieu. L'instance contraignante c'est donc Dieu en tant qu'il oblige – par son idée – à affirmer qu'il existe souverainement ; et l'instance contrainte est l'entendement limité de l'homme. En ce sens, même si Spinoza n'emploie pas le terme, la subjectivité de Dieu peut s'entendre comme relation extérieurement contraignante⁵ de l'être infini, parfait, immuable et souverainement

¹ *Court Traité*, *Op. Cit.*, p. 45.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 46.

⁴ *Ibid.*, p. 121.

⁵ Nous parlons de distance ontologique et non de séparation en tant que telle. Car, s'il est certain que des coups y sont déjà portés contre la transcendance et que celle-ci commence à vaciller, dans le *Court Traité* une « subordination ontologique »* préside toujours au rapport de l'entendement humain à Dieu, en tant que c'est selon une causalité extérieure que le « pouvoir de forger » est déterminé à affirmer l'existence divine. Nous verrons plus loin en vertu de quoi la « transcendance ou extériorité ontologique »* même encore présente est déjà vacillante. *Cf., Joël Ganault, *Immanence et Transcendance dans le Court Traité*, in *Les Premiers écrits de Spinoza*, Archives de Philosophie, Vol. 51, 1988, p. 31.

véridique avec l'entendement limité et en tant que tel déterminé par l'instance obligeante à affirmer l'être nécessaire de cette dernière.

Aussi bien, si perfection il y a de l'homme, elle ne peut consister qu'en une condition parfaite d'esclave¹. Ce qui éclaire quant à l'emploi par Spinoza de l'expression « pouvoir de forger » Dans la mesure où l'équivocité du terme *pouvoir* ne permet pas d'affirmer que l'homme soit réellement à même de connaître ceci plutôt que cela. Si l'on traduit « pouvoir » par le latin « potestas », ainsi que le note Ariel Suhamy qui exprime d'ailleurs sa surprise quant à la portée complexe de ce terme², l'on conviendra que l'effectivité de la potestas relève du régime du « plus ou moins » ou de la variabilité – au-moins dans la perspective du *Court Traité* qui est celle du « si »³ ; c'est-à-dire d'une capacité de connaître simplement éventuelle ou seulement potentielle et non actuelle. Ainsi, à la question de savoir, « comment une simple potentialité, pour Spinoza, pourrait-elle définir la nature de quoique ce soit ? »⁴, nous répondrons – dans la perspective du *Court Traité* – que c'est en tant que la potestas relève de la condition d'esclave qui constitue l'être de l'homme.

A un être dont la condition est celle d'esclave, c'est-à-dire consistant à être contraint, appartient un entendement limité ; de manière que cet être se trouve ontologiquement à distance de l'être immuable et souverainement véridique, autrement dit de Dieu qui est sujet. Puisque c'est du dehors que Dieu détermine l'entendement à connaître ceci ou cela. Dieu est sujet, l'homme ou plutôt l'entendement humain est sujet à relation contraignante vis-à-vis de Dieu dont il est l'instance d'affirmation de l'être souverainement véridique. L'entendement et la connaissance limités qui sont des corollaires de la condition humaine finie justifient le statut de sujet qui ressortit à l'être de Dieu en tant qu'il est une instance contraignante. Est justifiée aussi par-là la subjectivité ou relation ontologique de

¹ *Ibid.*, p. 129.

² *Comment définir l'homme ? La communauté du souverain bien dans l'Ethique*, IV, 36 et scolie., in *Fortitude et Servitude.*, *Op. Cit.*, p. 89-91.

³ « (...) et par suite, si elle [l'âme] vient à connaître enfin l'être souverainement magnifique (...) » Cf., *Court Traité.*, II, chap. 19, *Op. Cit.*, p. 137.

⁴ Ariel Suhamy, *Comment définir l'homme ? Op. Cit.*, p. 90.

distance et de contrainte entre les deux instances. Distance ontologique sur laquelle il nous faut insister, dans la mesure où elle est la conséquence immédiate de ce que Dieu détermine du dehors l'entendement humain limité qui a l'idée de Dieu.

Dans le *Court Traité*, certes, ne sont pas présents les concepts de création continuée¹ et de concours divin, Spinoza parle pourtant de « providence de Dieu », qui est le « propre » par lequel les choses sont produites et maintenues dans l'existence². Or, qu'est-ce qu'un « propre » ? Prenons, pour répondre à cette question, l'exemple de l'éternité qui est aussi citée par Spinoza comme étant un propre de Dieu ; et remarquons aussi que Spinoza ne se contente pas – en ce qui concerne le sort de l'âme³ – d'une éternité du « devoir-être », mais à la fin de la *Korte Verhandeling*, en effet, Spinoza affirme que l'entendement, comme Dieu dont il est la production, est éternel⁴. Or, un propre est une « dénomination extrinsèque »⁵, il sert à caractériser quelque chose extrinsèquement – c'est-à-dire sans en expliquer l'essence – même si un tel propre « convient réellement »⁶ à la chose dont on l'affirme.

Par conséquent, il apparaît que d'une main Spinoza donne l'éternité à l'entendement, mais qu'il la reprend tout de suite de l'autre – dans la mesure où si l'entendement tient cette éternité de Dieu, il reste cependant que pour Dieu l'éternité n'est qu'un propre et n'exprime pas l'essence divine. En tant que propre de Dieu, l'éternité « exprime une caractéristique distinctive de la substance et non son essence absolue »⁷ L'entendement ne fait donc que tenir l'éternité de Dieu, sans l'avoir en partage avec lui. Ce *tenir-de*, différent de *l'avoir-en-partage*, implique et participe

¹ La thèse de la « création continuée » est, du point de vue du Spinoza s'étant libéré de l'influence cartésienne, une expression forte de la séparation ontologique de Dieu d'avec ses créatures. Cf., Jaquet C., *Sub Specie aeternitatis. Etude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza.*, Paris, Classiques Garnier, 2015, p. 103 - 104.

² Cf., *Court Traité*, I, Chap. 5.

³ Cf., paragraphe 15, note 1 de la Préface du *Court Traité* II (p. 87) : l'âme peut « se rendre elle-même » ; ce qui suppose qu'elle ne l'est pas toujours et que l'éternité relèverait du devoir-être.

⁴ *Court Traité*, II, Chap. 26, p. 156.

⁵ *Court Traité*, I, Chap. 2, p. 57.

⁶ *Ibid.*

⁷ Jaquet C., *Sub Specie aeternitatis.*, *Op. Cit.*, p. 44.

d'une réelle convenance de l'éternité de l'entendement humain avec celle de Dieu ; mais parce que tenant d'une dénomination extérieure, dont la « réalité ontologique [est] extrêmement problématique »¹, une telle éternité fait signe vers la distance ontologique en vertu de laquelle Dieu est sujet et l'homme esclave ou contraint. « Le propre, bien qu'il ne soit pas un être de raison, peut toujours *être suspecté [nous soulignons]*, notamment lorsqu'il fait figure de dénomination extrinsèque »² C'est pourquoi, considéré du point de vue de l'éternité qu'*il tient* extrinsèquement de Dieu, la situation d'obligé qui définit l'homme ou l'entendement dans sa relation à Dieu est celle d'un être marqué par le sceau de la suspicion – autrement dit, un être dont la réalité ontologique – à distance de Dieu – est extrêmement problématique.

- **La distance ontologique est synonyme d'acosmisme.**

Nous pouvons sembler nous être éloigné de la problématique de ce chapitre, à savoir montrer que Dieu est le sujet de ce que l'entendement humain limité affirme de lui – en d'autres termes, une telle affirmation consistant en l'idée que l'homme a de Dieu, montrer que l'essence formelle se rapporte subjectivement à l'essence objective de l'idée de Dieu qu'a l'homme. Nous sommes pourtant restés au plus près de cette problématique, dans la mesure où une telle subjectivité de Dieu consiste dans une relation extérieurement contraignante ou distance ontologique vis-à-vis de l'entendement, puisque c'est du dehors³, en tant que cause extérieure, que Dieu oblige l'homme à affirmer qu'il est – relation à laquelle participe l'éternité de l'entendement en tant qu'il la tient extrinsèquement de Dieu, ainsi qu'il ressort du *Court Traité*.

Aussi bien, la question de la détermination de la substance comme sujet et esprit peut-elle se ramener au problème du temps tel qu'il est pris en charge par les

¹ *Ibid.*, p. 45.

² *Ibid.*, p. 61.

³ *Court Traité*, I, Chap. 1, p. 45 (Cf., Tr. fr. de C. Appuhn).

deux philosophes. Plus précisément, elle se ramène à la problématique de l'articulation des concepts de vérité (« Savoir-absolu » chez Hegel ; « Science intuitive » chez Spinoza), éternité et temps. La façon dont l'un et l'autre pense l'éternité est cruciale pour montrer comment chacun d'eux – le Vieux et le Courageux prédécesseur – opère la détermination de la substance comme sujet. Aussi, pouvons-nous voir en quel sens – dans les textes du (CT) concernés ici – la problématique de la vérité s'articule-t-elle à celle de l'éternité, puisque l'éternité à laquelle a accès un entendement limité consiste – du point de vue de sa source – en une simple dénomination extérieure. C'est pourquoi, il n'est pas vain d'insister encore une fois quant au fait qu'en tant que dénomination extérieure, le propre qu'est l'éternité dans la *Korte Verhandeling* « ne nous livre donc rien de substantiel, quoiqu'elle appartienne à Dieu »¹ Et, puisque c'est cette même éternité non-substantielle que l'homme tient de Dieu, Hegel peut à juste titre s'ahurir de ce que le système spinoziste n'accorde aucune consistance à l'homme, au monde, aux modes de la substance – car pour lui la substantialité s'entend comme consistance de l'être.

Car que signifie être esclave de Dieu ? Sinon cette inconsistance touchant à la condition même de l'homme et en vertu de laquelle son entendement limité, s'en tient dévotement à une telle limitation : « attribuons à Dieu tout ce que nous faisons (...) »², réclame le dévot esclave. « Chez lui, c'est de Dieu qu'il y a trop. »³, s'insurge l'ancien ami du crieur public du Moi. Ce trop de Dieu, Hegel lui a donné un nom : « le spinozisme est donc un acosmisme. L'essence du monde, l'essence du finie, l'univers, la finitude ne sont pas le substantiel, c'est bien plutôt Dieu seul qui l'est »⁴ On ne peut pas, en effet, affirmer que l'être humain et son entendement limité ont de nécessaire la relation d'esclavage à Dieu, puis requérir en même temps que l'on considère qu'un tel être a de la consistance !

¹ *Ibid.*, I, Chap. 3, § 1 Note 1, p. 65 ; Jaquet C., *Sub Specie aeternitatis.*, Op. Cit., p. 32.

² *Court Traité*, II, Chap. 18, § 3, p. 129.

³ Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Op. Cit., p. 1452.

⁴ *Ibid.*

Un tel englobement de l'être des choses produites, dans la relation extérieure contraignante de la causalité divine – ne peut, pour Hegel, que faire signe vers la distance ou subordination ontologique, c'est-à-dire vers l'inessentialité. Toutefois, la pensée de Spinoza s'est matérialisée en plusieurs œuvres dont les orientations et les dynamiques participent, certes, d'un projet d'ensemble, mais qui ont également chacune leurs perspectives propres. Même si le reproche de Hegel était justifié, peut-on considérer que cela vaut pour toute l'œuvre spinoziste ? Nous ne pouvons pas, à ce stade, nous avancer en ce qui concerne l'*Ethique* ; mais il est vrai que la critique hégélienne de l'acosmisme spinoziste coïncide avec le propos du philosophe hollandais – si on le circonscrit au *Court Traité*, et dans la mesure où la (*KV*) tisse encore de la distance ontologique entre le fini et l'infini.

La détermination de Dieu comme sujet implique le problème du statut du sujet fini. Or, dans la *Korte Verhandling* Spinoza arrête – en ce qui concerne « la plus grande perfection » de l'homme – que celui-ci nécessairement est serviteur et même esclave de Dieu. A condition humaine contrainte, parfaite condition d'esclave de la causalité divine extérieure, un entendement limité et l'inconsistance ontologique ; un entendement auquel n'est concédé l'éternité qu'en tant que celle-ci n'est qu'une dénomination extrinsèque de Dieu ne peut être que limité et appartenir à un être nécessairement esclave : voici résumée l'équation spinoziste de la détermination de Dieu comme sujet, si l'on s'en tient – dans le (*CT*) – à l'axe argumentatif défini ainsi que nous le notions déjà par les paragraphes 3 à 8 du premier chapitre dans le *Court Traité I*, par le quatrième paragraphe du chapitre 15 de la deuxième partie du (*CT*), et par le paragraphe 2 du chapitre 18 dans la *Korte Verhandeling II*. Il semble qu'au-delà de la région discursive ainsi délimitée nous ne pouvons soutenir que le *Court Traité* fasse le lit de l'acosmisme. Si nous poursuivons cependant l'exploration de cette région du spinozisme, qui semble se prêter à la description hégélienne de l'acosmisme, il nous apparaît que le rapport du Dieu-sujet spinoziste avec l'entendement limité – l'instance contrainte en tant que l'homme est esclave de l'instance contraignante – se présente comme consistant en « la servitude dans le

rapport de la domination. »¹ Par la perspective phénoménologique hégélienne, en effet, nous pouvons renforcer l'axe argumentatif ci-dessus circonscrit - et à la faveur de cela essayer d'éclairer le problème du statut de l'entendement (ou sujet) fini dans le cadre de la détermination spinoziste de Dieu comme sujet.

Certes, le registre dans lequel Spinoza pense ici le rapport de l'homme à Dieu dont il est l'esclave est différent de celui (historique, anthropologique²) de Hegel, dans *la Phénoménologie de l'Esprit*, où deux consciences – le maître et le serviteur – s'opposent dans la lutte à mort pour la reconnaissance. Spinoza, d'ailleurs, ne dit pas explicitement que Dieu est notre Maître, en affirmant que nous sommes ses serviteurs ou esclaves. Cela reviendrait ainsi à attribuer à Spinoza une conception anthropomorphiste de Dieu, alors que déjà dans le *Court Traité* il rejette³ une telle considération. Pourtant, dès lors que l'instance contrainte du premier chapitre de (*CT I*) – où Dieu est dit sujet – se voit, dans le chapitre trois de la même première partie de la (*KV*) affublée du statut d'esclave de Dieu, l'implicite saute aux yeux comme une affirmation qui s'entend d'elle-même :

« La chambre du maître était grande ouverte. La chambre du maître était brillamment éclairée, et le maître était là très calme (...) J'entrai. C'est toi me dit-il, très calme (...) C'était moi, c'était bien moi, lui disais-je, le bon esclave, le fidèle esclave, l'esclave esclave (...) »⁴

La chambre grandement ouverte du maître est en fait la relation d'extériorité et de contrainte, en vertu de laquelle Dieu est le sujet de ce que j'affirme de lui, et partant de laquelle en réalité le Dieu déterminé comme sujet s'enferme dans une telle infinité immuable que l'instance contrainte en est réduit à un entendement limité et une condition d'esclave. Cette chambre est brillamment éclairée pour laisser apparaître aussi clair que le jour à midi la distance ontologique qui ressortit au Dieu-sujet dans son rapport à l'entendement limité. Distance ontologique d'après laquelle

¹ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, tr. fr. Jean-Pierre Lefebvre, Flammarion, Paris, 2012, p. 203.

² *Ibid.*, Note 1 du traducteur (J.-P. Lefebvre), p. 195.

³ *Court Traité*, I, Chap. 4, § 7, p. 69.

⁴ Aimé Césaire, *Et les chiens se taisaient*, in *Les armes miraculeuses*, Editions Gallimard, 1970, p. 107.

l'entendement fini ou simplement le fini, c'est-à-dire l'instance contrainte ou l'esclave est déterminé par « l'être pour un autre¹ », autrement dit *pour* le Maître, le Dieu déterminé comme sujet dont l'essence est « l'être pour soi »².

- **Le Moi absolu schellingien ou le Dieu-sujet contraignant de Spinoza.**

Xavier Tilliette signale à juste titre la substitution opérée par Schelling de « l'Absolu substantiel, le Dieu de Spinoza. »³ par le Moi absolutisé. Comment Schelling opère-t-il une telle substitution ? Il s'agit d'une opération de transfert des attributs de la substance au Moi, parmi lesquels l'éternité. En vue de mener le Moi jusqu'à l'autonomie et la puissance de son monde interne, autrement dit dans la perspective d'accomplir « la liberté de la volonté »⁴ : « Schelling se plaît alors à transférer au moi tous les attributs traditionnels du Dieu-substance (...) : l'aséité, l'unité, la causalité absolue et immanente, la « puissance » (*Macht*), l'éternité (...) »⁵ Si ce n'est, en effet, d'après la lettre même du propos de Schelling, dans le *Du Moi*, du-moins l'esprit de l'écrit témoigne bien que pour son auteur l'éternité est un de ces *attributs* qui revient au Moi en tant qu'il est absolu ou que son être est identique à la substance de Spinoza.

La dernière phrase du paragraphe 4 *Du Moi* l'atteste assez précisément. Le problème ce n'est pas le concept spinoziste de l'absolu, ce qui – dans le menu spinoziste de l'inconditionné – enlève son appétit à Schelling, ce n'est pas son « idée de la substance », mais c'est de ne s'être pas avancé jusqu'au point où le Moi est considéré comme étant le « Très-Haut ». Ainsi, dit Schelling, « le premier qui aperçut que l'erreur de Spinoza ne résidait pas dans cette idée, mais dans le simple

¹ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, Op. Cit., p. 200.

² *Ibid.*

³ Cf., Schelling, in *La révolution kantienne, histoire de la philosophie*. Paris, Gallimard, 1978, p. 260.

⁴ Schelling, *Lettres philosophiques sur le dogmatisme et le criticisme* [Dixième lettre], in *Premiers écrits (1794-1795)*, tr. fr., Jean-François Courtine, Paris, P.U.F, 1987, p. 211.

⁵ Marquet J.-F., *Subjectivité et Absolu dans les premiers écrits de Schelling (1794 – 1801)*, in *L'idéalisme allemand*, Revue Internationale de philosophie, n°1, février 1995, p. 44.

fait de la poser en dehors de tout Moi, réussit à le comprendre et à trouver le chemin de la science. »¹ Que le problème c'est la position de la substance en dehors du Moi suppose et rend nécessaire, d'un point de vue schellingien, le transfert ou le geste philosophique par lequel on fait résider l'inconditionné dans le Moi. Ce qui nous intéresse ici c'est que l'absolutisation du Moi consistant à transférer à ce dernier les attributs de Dieu – à l'instar de l'éternité – est l'occasion chez Schelling d'une mise à distance ontologique du Moi absolu d'avec le Moi empirique.

Il importe dès lors de se demander dans quelles eaux Schelling navigue-t-il avec un tel Moi absolu ? Il n'est pas certain que ce soit dans celles de la Substance de l'*Ethique*, dans la mesure où – en dépit de ce qu'est « légitime »² l'effort consistant à « étudier la façon dont se mette en place [déjà dans les premiers écrits, et en l'occurrence dans la (KV)], un certain nombre de traits dominants »³ qui structurent la pensée spinoziste dans l'état où elle se présente dans l'*Ethique* – nous ne pouvons pas voir dans celle-ci une pure et simple continuité des œuvres qui lui sont antérieures. La réponse est que le « crieur public du Moi » baigne ainsi dans les eaux de la publication de 1663 et donc du Dieu des *Cogitata Metaphysica* – eaux dont des affluents coulent encore à travers le *Court Traité* si nous nous en tenons à la distance ontologique qui régit dans la *Korte Verhandeling* le rapport du Dieu-sujet et Maître à l'entendement limité de l'esclave ou instance contrainte.

En progressant, en effet, dans la lecture *Du Moi*, on a plutôt l'impression d'avoir affaire – relativement à cette problématique de l'éternité, c'est-à-dire au problème du statut du sujet fini lorsque la substance est déterminée comme sujet – au Spinoza des *Pensées Métaphysiques*. En dépit de ce que Schelling ne cite pas cet ouvrage, un tel rapprochement n'est pas incongru si l'on considère le fossé béant creusé entre le Moi absolu et le Moi empirique, relativement à la distribution

¹ Cf., *Du Moi comme principe de la philosophie ou sur l'inconditionné dans le savoir humain*, tr. fr. Jean-François Courtine, Paris, P.U.F, 1987, § 4, p. 73.

² Pierre-François Moreau, *Les Premiers écrits de Spinoza : problèmes et ressources*, in *Les premiers écrits de Spinoza*, Revue des sciences philosophiques et théologiques, Vol 71, 1987, p. 4.

³ *Ibid.*

schellingienne de l'éternité à ces deux sphères, celle de l'infini et du fini. Schelling est ferme sur l'exclusivité de l'éternité revenant au Moi absolu et l'invalidité ontologique du fini ou moi empirique n'en est que plus évidente. Tel est l'enjeu de la distinction qu'il opère entre éternité (propre à « l'infini par soi » qu'est le Moi absolu) et durée, au début du paragraphe 15 et la conclusion qui en est tirée est plus que claire : « le *fini dure* ; la *substance est* purement et simplement, conformément à sa puissance infinie d'être. »¹

Dans les *Pensées Métaphysiques* se présente, en effet, une même distance ontologique béante entre l'être infini éternel et les choses créées qui ne font que durer : « indéniablement, l'éternité est une propriété de l'existence de la substance absolument infinie. Est-ce à dire qu'elle est un monopole divin ? En tout état de cause, si elle appartient en propre à Dieu parce que son essence enveloppe son existence, il semble impropre d'attribuer cette qualité à un être dont l'essence n'enveloppe qu'une existence possible. »² Le geste par lequel – dans le chapitre 4 de la première partie³ – Spinoza définit l'éternité comme un attribut coïncide avec l'affirmation du monopole qui revient à Dieu en ce qui concerne l'éternité : « cette existence infinie je l'appelle *Eternité*, et il ne faut l'attribuer qu'à Dieu, mais non à aucune chose créée (...) »⁴

Il importe d'insister sur le fait que du point de vue des *Pensées Métaphysiques*, l'exigence spinoziste est de s'en tenir à une incommunicabilité de l'éternité de l'être incréée aux choses créées. Que l'éternité soit communicable, cela signifie – pour le Spinoza de l'Appendice aux *Principes de la philosophie de Descartes* – et implique d'admettre « une éternité hors de Dieu »⁵, ce qui est seulement admissible aux seules « bonnes gens » à l'entendement confus : « en toute rigueur, interpelle la

¹ *Du Moi comme principe de la philosophie.*, p. 108.

² Chantal Jaquet, *Sub Specie aeternitatis. Etude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza.*, Paris, Classiques Garnier, 2015, p. 65.

³ Spinoza, *Pensées Métaphysiques*, I, chap. IV, tr. fr. Charles Appuhn, Paris, Flammarion, 1964, p. 349. Que l'exclusivité en l'être divin de l'éternité découle de la définition de celle-ci comme attribut de Dieu, Chantal Jaquet le souligne aussi. Voir *Sub Specie aeternitatis. Op. Cit.*, p. 108.

⁴ *Pensées Métaphysiques*, II, chap. 1, Op. Cit., p. 359.

⁵ *Ibid.*, chap. 10, p. 381.

commentatrice, l'éternité est l'apanage de la substance et se déduit du caractère nécessaire de son existence. Du même coup, les « choses créées », selon la terminologie des *Pensées Métaphysiques*, sont appelées à durer et non à s'éterniser. »¹ De la même manière, pour Schelling, l'éternité relève exclusivement de la sphère infinie du Seyn, lequel est infini par soi, quand le Dasein – lui – appartient au domaine de l'être dans le temps, l'être qui dure en tant que son existence relève de la réalité objective ou de la dépendance existentielle. Aussi bien, « nous répondons donc, ajoute Spinoza à l'appui de Schelling, qu'il est très faux que Dieu puisse communiquer son éternité aux créatures (...) »².

Chez Schelling, l'horizon du Moi empirique – qui correspond à l'entendement fini et limité du *Court Traité*, le Moi absolu s'étant substitué au Dieu-sujet – est sa « destruction »³ : tel est le prix à payer pour un « rapprochement pratique de l'absolu »⁴ ; lequel rapprochement, même s'il signifie un « élargissement »⁵ de la sphère de la finité au domaine du Moi absolu, requiert néanmoins « la destruction de notre personnalité »⁶ Si l'on rapporte la conscience c'est-à-dire la finité à l'être absolu de Dieu, autrement dit si le moi empirique se maintient en sa finité sans qu'ait lieu cet effort de destruction, alors c'est à Dieu de cesser d'être l'être-absolu. L'effort par lequel le fini s'élève à la considération de l'infini consiste dans la pulvérisation de la finité. Au point où la question que pose Pascal Sévérac semble tout à fait être adressée à Schelling : « comment parler de nos faiblesses »⁷, de la « vacuité des choses » ?

Dans le *Court Traité*, certes – contrairement aux *Pensées Métaphysiques* –, l'éternité devient communicable, l'homme la *tient de* Dieu en tant qu'elle est un propre de celui-ci – c'est-à-dire une dénomination extérieure. Mais une telle

¹ Jaquet C., *Sub Specie aeternitatis. Op. Cit.*, p. 65.

² *Pensées Métaphysiques*, II, chap. 10, p. 381.

³ Schelling, *Du Moi comme principe de la philosophie.*, § 10, note I, p. 94-95.

⁴ Hegel, *Correspondance I (1785-1812)*, Lettre de Schelling à Hegel du 04 février 1795, tr fr Jean Carrère, Editions Gallimard, 1962, p. 27.

⁵ *Du Moi.*, § 10, note I, p. 94-95.

⁶ Lettre de Schelling à Hegel du 04 février 1795, *Op. Cit.*, p. 27.

⁷ Sévérac P., *Spinoza, union et désunion*, Paris, Vrin, 2011, p. 16.

communicabilité, dans la mesure où elle s'inscrit dans un *tenir-de* participant seulement d'une convenance qui – quoique réelle – ne fournit pas d'explication de l'être de Dieu¹, aboutit au même résultat que celui des *Cogitata Metaphysica* : à savoir celui de la distance ontologique régissant le rapport de Dieu à l'entendement limité. Le registre de l'être divin expliqué, donc connu, ne participe pas du rapport de convenance fut-il réel ; ce que, en mon entendement limité, j'affirme comme appartenant au Dieu-sujet lui convient réellement en tant que propre, mais le propre ou la dénomination extérieure relève seulement du registre de l'appartenance inessentielle et non de l'être connu en ses attributs².

Récapitulons. L'homme a l'idée de Dieu, mais celle-ci ne peut avoir été produite par l'entendement humain limité. Le contenu de l'idée de Dieu est relatif à son existence nécessaire. Dieu est donc le sujet de ce que j'affirme de lui, à savoir qu'il existe nécessairement. Mais, une telle affirmation s'inscrit dans une distance ontologique de l'instance d'affirmation, contrainte en sa limitation, d'avec l'instance contraignante. Autrement dit, la détermination spinoziste de Dieu comme sujet se traduit – eu égard au sujet fini – par la réduction de celui-ci au statut de réalité ontologique extrêmement problématique ; ce à quoi concourt aussi le fait que, dans la *Korte Verhandeling*, l'entendement limité tient de Dieu une éternité dont la structure est celle du registre de l'appartenance inessentielle à ce dernier qui en est pourtant la source. A ce titre, avons-nous essayé de montrer que le Moi absolu schellingien – considérée selon le fossé béant par lequel il se trouve à distance du Moi empirique – coïncide avec le Dieu-sujet spinoziste (instance contraignante ontologiquement distance de l'entendement limité et contraint) du *Court Traité*. Nous avons de même essayé d'établir que le reproche d'acosmisme que Hegel adresse à Spinoza s'applique bien à la philosophie de ce dernier – dans la mesure où un tel acosmisme est circonscrit à l'axe argumentatif du (*CT*) qui nous a intéressé dans ce chapitre. Or, l'homme a bel et bien une idée de Dieu.

¹ *Court Traité*, I, Chap. 2, § 29 p. 57 (Cf., Tr. fr. de C. Appuhn)

² *Ibid.*, Chap. 7, § 6, p. 77.

- **L'idée de Dieu est donnée de naissance.**

Comment un être dont la condition est finie – c'est-à-dire, dans la perspective de la distance ontologique qui ressortit dans la (KV) au rapport du Dieu-sujet à l'homme, dont la condition est celle d'esclave de Dieu – et dont le pouvoir de connaître est limité peut-il avoir une idée exprimant une existence plus parfaite et absolument infinie ? Avoir l'idée de Dieu signifie que celle-ci est donnée, ainsi qu'on peut le noter dans le premier chapitre du *Court Traité* : l'idée de Dieu n'est donc pas causée en son entendement par l'homme lui-même, mais relève de la donation divine. Le *Traité de la réforme de l'entendement* apporte plus de précision : « avant tout, en effet (...), doit exister en nous, comme un instrument donné de naissance, l'idée vraie dont la connaissance fasse connaître la différence existant entre une perception de cette sorte et toutes les autres »¹ L'idée de Dieu est donc donnée de naissance, l'homme – en dépit de sa condition d'être fini – naît avec ce don de Dieu qu'est l'idée même de « l'Être le plus parfait », terme qu'emploie Spinoza quelques lignes au même endroit avant cet extrait que nous citons. Cette idée, en tant qu'elle est vraie, constitue un instrument qui permet son auto-distinction d'avec les autres perceptions ou idées. Quelles sont ces autres idées distinctes de l'idée vraie de Dieu ? Dans quelle mesure la distinction des idées qu'a l'homme permet-elle d'affirmer que la substance est sujet ?

Avant de répondre à ces questions, demandons-nous si l'idée de Dieu n'est – pour l'entendement – que donnée ? En effet, l'idée de Dieu est donnée, c'est-à-dire qu'elle est constitutive de l'esprit ou entendement humain, elle est toujours déjà là ; et si, dès la naissance le nourrisson pouvait parler, il affirmerait que Dieu existe. En vérité, les *Saintes Ecritures* elles-mêmes permettent de soutenir que l'idée de Dieu est donnée de naissance et que, même dans le sein de sa mère déjà, le fœtus témoigne de ce que l'homme a l'idée de Dieu : ainsi, toutes les deux enceintes, Elisabeth, parente de Marie, en recevant la visite de cette dernière confiait à la Vierge :

¹ Spinoza, *Œuvre I, Traité de la Réforme de l'entendement*, tr. fr. Appuhn C., *Op. Cit.*, p. 192.

« Comment m'est-il accordée que la mère de mon Seigneur vienne auprès de moi ? Car voici, aussitôt que la voix de ta salutation a frappé mon oreille, *l'enfant a tressailli d'allégresse dans mon sein* [nous soulignons] »¹ L'affirmation de l'idée de Dieu, en tant qu'elle est constitutive de l'être humain séjournant encore dans le sein maternel, consiste en un *tressaillir-dans-l'allégresse*. L'on comprend que pour le fœtus, n'étant pas encore doté du langage articulé, l'affirmation de l'idée de Dieu puisse relever du registre du tressaillement. Mais, est-il nécessaire qu'une telle manifestation puisse s'accompagner d'allégresse ?

Cette question trouve son dénouement dans le fait que l'idée de Dieu n'est pas que donnée. Toute donnée qu'elle est, en effet, l'idée de Dieu doit aussi en même temps être formée. Qu'elle soit en nous ne nous exempte guère de former le concept de l'existence nécessaire de Dieu, car l'idée est l'acte de penser par lequel nous concevons une chose. Cet acte de penser est d'ailleurs à la portée de l'entendement, en dépit de sa limitation, dans la mesure où il ne trouve pas en dehors de lui mais en lui-même les instruments intervenant dans son actualisation ou formation. C'est parce que l'acte de penser est à la portée de l'entendement, et donc que celui-ci – en plus d'avoir l'idée de Dieu – est à même d'en former le concept, que le tressaillement du fœtus s'accompagne d'allégresse. Que, partant de l'idée donnée de Dieu, l'homme conçoive l'existence nécessaire de Dieu, la *Korte Verhandeling* l'atteste selon un axe argumentatif de la compréhension de l'essence divine et du connaître de l'être de Dieu.

En effet, comme nous pourrions le voir, ce que nous avons appelé l'axe argumentatif de la convenance réelle à Dieu de ce que, comme propre ou dénomination extérieure, nous affirmons de lui n'est pas dans le *Court Traité* en terrain entièrement conquis. Cet axe est celui de la limitation de l'entendement et de la connaissance en tant que simple pâtir. Mais, un adversaire de taille lui oppose avec vigueur toute sa force spéculative, à savoir l'axe de la compréhension de l'essence divine : « (...) que l'homme ait l'idée de Dieu, cela est clair, puisqu'il comprend ses

¹ Cf., Luc 1, 43-44 (*Visite de Marie à Elisabeth. Cantique de Marie*).

attributs, (...) qu'il comprenne ces attributs est ici évident de ce qu'il sait (...) »¹
L'axe argumentatif de la connaissance de l'être de Dieu par ses attributs fonde l'affirmation par l'entendement de ce qui appartient à Dieu essentiellement, en d'autres termes il met clairement sous les yeux ce qui constitue et exprime l'essence de Dieu – à savoir les attributs de la pensée et de l'étendue².

Le déploiement de cet axe de la connaissance active, de l'idée de Dieu conçue, dessine une trajectoire d'allégresse argumentative articulée autour du paragraphe 9 de la première partie du (*CT*) chapitre 1 ; du *Court Traité 1*, chap. 2, paragraphe 28 ; ainsi que de la *Korte Verhandeling*, partie II, chapitre 5, paragraphe 8. C'est du point de vue de cet axe argumentatif que s'explique l'allégresse accompagnant le tressaillement de la vie qui – encore bourgeonnante dans le sein maternel – manifeste le fait d'être habitée par l'idée de Dieu, et est causée par la capacité d'auto-déploiement de l'idée de Dieu. Capacité réjouissante en effet pour l'entendement humain, car elle rend compte de ce que Dieu est *souverainement* véridique. Souveraineté donc en vertu de laquelle l'idée de Dieu se distingue elle-même des autres idées.

La distinction qu'opère Spinoza vise à montrer quelle sorte d'idée se rapporte à un objet réel. Autrement dit, quelle est l'idée dont l'essence ou contenu objectif est impliqué ou procède d'une essence ou existence formelle, ou mieux éminente ? A savoir que l'essence formelle ou réalité éminente implique l'être nécessaire. Car, des idées il y en a dont l'objet contredit l'ordre de la nature lui-même ; la réalité à laquelle une telle idée renvoie procède de la composition absurde d'un être à partir de deux réalités différentes – tel « un animal qui serait un oiseau et un cheval, et autres semblables (...) »³ On remarquera que le texte de la note 3 du premier chapitre de la première partie du *Court Traité* correspond à plusieurs égards à l'argumentation que

¹ Spinoza, *Court Traité*, I, Chap. 1, § 9, in *Premiers écrits*, tr. fr. Michelle Beyssade, Joël Ganault, textes établis par Filippo Mignini, édition publiée sous la direction de Pierre-François Moreau., P.U.F, Paris, 2009, p. 195 – 197.

² *Court Traité*, I, Chap. 2, § 28, *Op. Cit.*, p. 57.

³ *Court Traité*, I, Chap. 1, § 7, Note 3, *Op. Cit.*, p. 46.

déploie la proposition 8 dans le « De Deo » de l'*Ethique*. Ainsi, ces idées – dont l'objet ne correspond à rien dans la nature des choses – ne « peuvent avoir de réalité » dit Spinoza, dans la mesure où elles procèdent de la confusion sans « répugnance d'esprit »¹ qui caractérise ceux dont la connaissance des choses ne part pas des « premières causes »². Ceux-là, comme les inventeurs d'« animaux monstrueux » que Spinoza évoque dans le *Korte Verhandeling*, imaginent des changements de formes telles que – dans la nature – il se produirait qu'un arbre se mette à parler ou qu'un homme soit fait de pierres.

De telles élucubrations répugnent à l'esprit qui s'efforce de connaître les choses par leurs causes premières. En quoi cela consiste-t-il de comprendre l'ordre naturel des choses par les premières causes ? Si l'on rapporte cette question uniquement à cette première sorte d'idée et à l'exemple y afférant, l'on répondra que cette idée et l'objet auquel il renvoie ne peut se comprendre que comme impossible. Car, ainsi que l'explique le scolie 1 de la proposition 33 en *Ethique I*, la nature dont une telle idée serait l'affirmation implique contradiction – ou encore « il n'y a pas de cause extérieure déterminée à produire [une telle] chose ». Mais, à supposer qu'une telle cause existe – soit la cause de cheval –, il convient d'ajouter que, pour que cette dernière produise non plus un autre cheval mais un cheval ailé ou pour qu'un oiseau soit la cause non plus d'un autre oiseau mais d'un oiseau avec des sabots et qui pousse des hennissements, il faudrait pour cela que la nature de cheval ou d'oiseau ait été contingente et qu'elle se soit changée en autre chose au préalable. Or, « dans la nature des choses il n'y a rien de contingent (...) »³ et c'est à cette considération que se résume la connaissance, par ses premières causes, de ce qui est.

Une autre sorte d'idée est celle dont l'objet procède d'une essence nécessaire, sans que – du point de l'existence – un tel objet ne soit nécessairement. En d'autres termes, la réalité désignée par cette idée n'a de réel que l'essence et peut ou ne pas exister. Cette deuxième sorte d'idées se distingue des premières en ceci qu'«elles ne

¹ *Ethique I*, Prop. 8, Scolie 1.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, Prop. 29.

sont pas forgées par moi et doivent ainsi avoir en dehors de moi un sujet que je ne suis pas et sans lequel elles ne pourraient pas être »¹ Autrement dit, l'essence objective par exemple de l'idée du triangle renvoie à une essence formelle qui ne dépend pas de moi qui ait cette idée du triangle ; du point de vue de cette essence formelle, qu'un triangle soit matériellement présent ou non, l'idée du triangle est et sera toujours nécessaire, alors que l'idée du cheval ailé ne se rapporte à aucune essence formelle.

Revenons à l'idée vraie de Dieu en précisant en quoi l'idée du triangle se rapproche d'elle et de quel point de vue elles ne se confondent pas. De même que l'idée de dieu, l'idée du triangle renvoie à une essence formelle à laquelle se rapporte l'essence objective c'est-à-dire le contenu de chacune de ces idées. A ce titre, elles sont toutes les deux nécessaires selon l'essence dont elles procèdent. Mais « outre ces idées [l'idée du cheval et l'idée du triangle], il en est encore une troisième, et celle-là est unique, elle apporte avec elle l'être nécessaire, et non comme la précédente [l'idée du triangle], l'être seulement possible ; car de cette dernière l'essence était bien nécessaire, mais non l'existence ; tandis que de celle-là, l'existence est nécessaire comme l'essence, et sans elle il n'est rien »² L'idée de Dieu est donc nécessaire tant en son essence que du point de vue de son existence. Les idées à l'être desquels ressortit l'impossibilité tout comme celles dont l'être est seulement possible – quoique leur essence soit nécessaire –, renvoient toutes à des objets multiples. Des idées d'animaux monstrueux, en effet, on en peut forger de multiples, de même que l'on peut concevoir d'idées d'êtres possibles en grand nombre. Mais l'idée de Dieu est unique et procède d'une essence et d'une existence qui constituent « une seule même chose »³

Ainsi que Spinoza le montre, à la fin de son introduction des *Principes de la philosophie de Descartes*, le concept clair et distinct de l'idée de Dieu suffit à « mettre devant les yeux » la nécessité et de son essence et de son existence. Mais,

¹ Cf., *Court Traité.*, I, Chap. 1, § 7, Note 3, *Op. Cit.*, p. 46.

² *Ibid.*

³ *Ethique* I, Prop. 20.

pour le mettre en évidence a posteriori, il faudrait partir de ce que, si nous pouvons encore douter de l'idée du triangle, cela atteste au-moins de ce que nous existons. Il faut partir de l'existence de l'homme, attestée par le fait de douter de l'idée du triangle. Et de là, associer cette remarque de Spinoza au propos du second « Aliter » de la proposition 11 en *Ethique I* : si nous pouvons être certain de notre existence, il se trouve que notre condition humaine est celle d'être de la finitude, borné et limité.

Dès lors si nous existons et non Dieu, cela signifie que l'être absolument infini a moins de puissance que nous pour exister, ou encore que son idée est forgée par nous comme peut l'être l'idée d'un « crapaud », d'un « lézard » ou d'une « tortue » qui parlent ou celle d'un « python » se transformant en « prince » ; en effet, de telles idées, comme celles encore d'une femme transformée en « tourterelle gracieuse »¹, etc, ne sont pas moins impossibles que l'idée d'un être absolument infini qui n'existerait pas et dont l'essence ne serait pas nécessaire ou qui serait un parmi d'autres Etants absolument infinis.

Unique, l'idée de Dieu, mais aussi l'idée impliquant un objet dont l'essence seulement est nécessaire, ont leur cause en un sujet en dehors du moi, un « sujet que je ne suis pas »², dit Spinoza. Si elle m'est donnée de naissance, la subjectivité qui se prononce et s'affirme ainsi, en l'idée divine que j'ai, est Dieu lui-même : « Et non seulement cela : qu'elle ne dépend pas de moi, mais que lui seul [Dieu] doit être le sujet de ce que j'affirme de lui (...) Et je trouve aussi qu'il doit être le sujet de toutes les autres choses »³ Ce n'est toutefois pas assez de dire que la substance est sujet, en vertu de ce que si l'homme a l'idée de Dieu c'est parce qu'elle lui est donnée de naissance par l'Être absolument parfait. Il faut encore pouvoir expliquer l'horizon de pensée dans lequel s'inscrit Spinoza lorsqu'il dit que l'idée de Dieu ne dépend pas de l'homme et que la subjectivité dont est tributaire cette affirmation de l'idée de l'être divin ne peut être que Dieu lui-même.

¹ Pour tous ces exemples (le crapaud, le lézard, la tortue qui parlent, etc.) voir Birago Diop, *Khary-Gaye.*, in *Les nouveaux contes d'Amadou Koumba*, Paris, Présence Africaine, 1961, p. 82 – 100.

² Cf., *Court Traité.*, I, Chap. 1, § 7, Note 3, *Op. Cit.*, p. 46.

³ *Ibid.*, p. 46-47.

C. Le *Court Traité*, lieu d'un conflit persistant entre « éminence » et « immanence » de l'être de Dieu.

- **La thèse énonçant de Dieu qu'il est sujet est d'inspiration scolastico-cartésienne.**

Nous avons été amenés, en essayant de montrer en quel sens chez Spinoza Dieu est sujet, à distinguer deux axes argumentatifs dans le *Court Traité*. Le premier est l'axe de la limitation de l'entendement et de la connaissance en tant que pur pâtre – donc de la simple donation de l'idée de Dieu en l'homme ; le second est l'axe argumentatif de la connaissance active et de la conception ou formation de l'idée de Dieu par l'entendement humain. Qu'est ce qui explique qu'un même ouvrage puisse ainsi s'articuler autour de plusieurs régimes discursifs ? La raison en est que la *Korte Verhandeling* est un texte traversé par différentes influences. L'axe de la limitation de l'entendement, implique que la nécessité de l'être de l'homme consiste à être l'esclave de Dieu et que celui-ci est sujet – aussi la thèse de la subjectivité de Dieu traduit-elle l'inspiration scolastique et cartésienne qui travaille encore la pensée spinoziste dans son déploiement dans la (*KV*). L'autre cadre théorique, à partir duquel se met en place l'axe de la connaissance en tant qu'activité réjouissante de compréhension, est le spinozisme lui-même qui trouvera sa pleine expression dans l'*Ethique*.

Ainsi, en dépit de ce que l'évolution où se trouve la pensée de Spinoza dans le *Court Traité* fait qu'il y a une proximité¹ non négligeable de ce texte avec celui de l'*Ethique*, il convient de prendre en compte également les limites qu'un tel rapprochement rencontre si l'on considère notamment le fait que dans le *Korte Verhandeling* Spinoza demeure encore cartésien et marqué par le cadre argumentatif de la philosophie scholastique. Quels éléments encouragent, en effet, à estimer que

¹ Jaquet C., *Sub Specie aeternitatis. Etude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza.*, Paris, Classiques Garnier, 2015, p. 103. Cf., aussi Sévérac P., *Spinoza. Union et Désunion.*, Paris, Vrin, 2015, p. 46.

dans le (*CT*) Spinoza fleurissent encore avec le cadre théorique scolastico-cartésien ? Il s'agit, en s'efforçant de répondre à cette question, de montrer que la (*KV*) est un « laboratoire »¹ de « transformation de matériaux »² philosophiques dont l'exploitation permettra à Spinoza de parvenir à la formation de sa propre philosophie. Aussi bien, pouvons-nous d'emblée noter que l'appartenance du philosophe hollandais à un milieu ou un groupe constitué d'amis, de disciples, de correspondants permet d'expliquer les accents scolastique et cartésien du *Court Traité* – dans la mesure où un tel milieu avait l'habitude d'avoir « recours aux termes et aux distinctions techniques de la Scolastique protestante contemporaine. »³ Usages qui n'emportaient sans doute pas l'adhésion totale de Spinoza, étant donné l'attitude du philosophe vis-à-vis de cet ouvrage. Commencée au début de la décennie 1660, en tant qu'« exposition systématique de sa philosophie »⁴ ; la *Korte Verhandeling* sera abandonnée afin de « relancer le même projet – une exposition systématique de sa philosophie entière – sous une forme radicalement différente, à savoir celle de l'*Ethique*. »⁵ Comme on pourra le relever dans les lignes qui suivent, c'est certainement cette radicalité dont la (*KV*) était dépourvue qui poussa Spinoza à ne pas poursuivre la rédaction de ce traité.

Aussi, même en ce qui concerne l'une des problématiques les plus scolastiques qui soient, à savoir celle de l'éminence de l'être de Dieu, il faut dire que même si son lieu d'affirmation est proprement les *Pensées Métaphysiques*⁶, le *Court Traité* ne

¹ Pierre-François Moreau, « *Le Court Traité* », in (Lectures de) *Spinoza*, sous la dir de P.-F. Moreau et C. Ramond, Ellipses Edition, Paris, 2006, p. 47.

² P.-F. Moreau, *Les Premiers écrits de Spinoza : problèmes et ressources*, in *Les premiers écrits de Spinoza*, Revue des sciences philosophiques et théologiques, Vol 71, 1987, p. 6.

³ P.-F. Moreau, « *Le Court Traité* », *Op. Cit.*, p. 50.

⁴ Piet Steenbakkers, *Éléments de biographie*, in (Lectures de) *Spinoza*, sous la dir de P.-F. Moreau et C. Ramond, Ellipses Edition, Paris, 2006, p. 12.

⁵ *Ibid.*, p. 12 – 13.

⁶ Spinoza, *Pensées Métaphysiques*, I, Chap. 2, § 1, in *Œuvres I*, tr fr C. Appuhn, Flammarion, Paris, 1964, p. 342. Cf., aussi Gunther Coppens, *Spinoza et la conception scolastique de Dieu dans le contexte hollandais*, in *Les Pensées Métaphysiques de Spinoza*, sous la direction de C. Jaquet, Paris, Publications de la Sorbonne, 2004, p. 25 ; Chantal Jaquet, *Le problème de l'attribution de l'étendue à Dieu dans les Pensées Métaphysiques, I, ch. II.*, in *Les Pensées Métaphysiques de Spinoza*, sous la direction de C. Jaquet, Paris, Publications de la Sorbonne, 2004, p. 37-38.

permet pas de conclure à un abandon pur et simple de cette thèse. Il faut noter le fait que le recours à la distinction scolastique entre le formel et l'éminent réfère à Descartes, puisque le premier paragraphe du chapitre 2 de la première partie des *Cogitata Metaphysica* renvoie à la fin explicitement aux *Principes de la philosophie de Descartes*. Qu'implique la thèse de l'éminence de l'être de Dieu ? Elle fait signe, en effet, vers la distance ou plutôt la séparation ontologique entre celui-ci – le créateur – et l'être des choses créées. Ce qui constitue les créatures, se trouve en leur nature formellement ; et se rapporte éminemment à Dieu – tel l'étendue. L'être de Dieu est éminent car en lui l'être est simplement plus grandement dimensionné : « les mêmes choses sont dites être formellement dans les objets des idées quand elles sont en eux telles que nous les percevons ; et éminemment quand elles n'y sont pas telles, à la vérité, mais si grandes qu'elles puissent tenir lieu de celles qui seraient telles »¹

Pourquoi considérer que Spinoza ne manifeste pas un rejet radical de la thèse de l'éminence de l'être de Dieu ? D'abord, ainsi que nous avons longuement essayé de le montrer, sans aller jusqu'à parler de séparation, on peut néanmoins trouver dans le *Court Traité* des éléments tendant à affirmer une distance ontologique entre Dieu – sujet de ce que j'affirme de lui ou simplement de ce que l'entendement affirme quant à l'ordre de la nature lui-même – et l'homme, esclave qui avec son entendement limité est dans ce ménage l'instance contrainte. Ensuite, parce que, certes, le courageux prédécesseur hollandais affirme clairement : « si l'homme a une idée de Dieu, Dieu doit exister formellement »², « si une idée de Dieu est donnée, la cause de cette idée doit exister formellement et contenir en elle tout ce que l'idée

¹ Spinoza, *Les Principes de la philosophie de Descartes*, I, Définitions 4, in *Œuvres I*, tr fr C. Appuhn, Flammarion, Paris, 1964, p. 246.

² Spinoza, *Court Traité.*, I, Chap. 1, § 3, in *Œuvres I*, tr fr C. Appuhn, Flammarion, Paris, 1964, p. 44.

contient objectivement »¹ Pourtant, ainsi que le remarque la commentatrice², une récusation *seulement*³ indirecte de l'idée d'éminence semble poindre dans les paragraphes 11 et 13 du deuxième chapitre. Dans la mesure où la position des théologiens, critiquée par Spinoza, et qui est motivée par le souci de la préservation de la toute-puissance divine – préservation eu égard à laquelle Dieu pourrait dès lors changer l'ordre de la nature autant que bon lui semble –, cette position contre laquelle s'insurge Spinoza implique l'idée d'une éminence dans le concept que Dieu aurait d'une première version de la création, modifiable ou améliorable en vertu d'une puissance dont la perfection consisterait à faire et défaire l'ordre de la nature.

Un autre élément, qui vient en effet appuyer la thèse de la présence dans le *Court Traité* de traces de l'idée de l'éminence – même si elle n'est plus affirmée en tant que telle –, est que le concept de la création et de la conservation des choses créées⁴ implique la question de l'immortalité de l'âme⁵ – affirmée par Spinoza dans les *Pensées Métaphysiques*⁶ par opposition à l'éternité de Dieu⁷ – et reconduite dans le *Korte Verhandeling*. Reconduite, car l'immortalité de l'âme – à laquelle seule celle-ci peut prétendre puisqu'en tant que chose créée l'homme ne saurait être éternel – est le titre du chapitre 23 en *Court Traité II*. Chapitre dans lequel Spinoza définit l'inaltérabilité de l'âme comme consistant dans une union aux choses impérissables qui la rend immortelle.

¹ *Ibid.*, p. 45. Autant ces deux affirmations sont claires et ne permettent aucune perplexité, autant la traduction de la fin du § 8 (CT I, chap. 1) par Charles Appuhn complique la compréhension du propos de Spinoza. Il convient ici certainement de se référer à la note très éclairante de F. Mignini à ce propos : Cf., Spinoza, *Court Traité*, in *Premiers écrits*, tr. fr. Michelle Beyssade, Joël Ganault, textes établis par Filippo Mignini, édition publiée sous la direction de Pierre-François Moreau., P.U.F, Paris, 2009, Note 3, p. 442.

² Jaquet C., *Le problème de l'attribution de l'étendue (...)*, *Op. Cit.*, p. 55.

³ Nous soulignons.

⁴ Nous avons souligné le fait que Spinoza ne reprend pas dans le *Court Traité* la thèse de la création continuée ou conservation des choses créées par Dieu, mais qu'il a recourt au concept de « providence ». Pourtant, avons-nous montré, que même un tel concept ne permet pas de façon décisive d'abolir la distance ontologique régissant le rapport de Dieu à ses productions – dont l'homme et son entendement.

⁵ Jaquet C., *Sub Specie aeternitatis.*, *Op. Cit.*, p. 103-104.

⁶ *Pensées Métaphysiques II*, *Op. Cit.*, Chap. 12, p. 386-387.

⁷ *Ibid.*, Chap. 1.

Certes, Spinoza ne dit pas que l'éternité de Dieu est éminemment ce que l'immortalité est – pour l'homme et les autres choses – formellement. Mais, ce qui nous intéresse c'est que l'immortalité de l'âme participent – dans les *Pensées Métaphysiques* – de la séparation ontologique qui tient à distance les créatures de leur créateur. A l'homme revient, en tant que chose créée, l'être seulement possible, c'est-à-dire que l'homme n'existe pas nécessairement même si son essence est – elle – nécessaire en tant que Dieu en est la cause. L'immortalité de l'âme et l'être seulement possible font signe vers le statut de chose créée de l'homme. A l'être de Dieu ressortit la nécessité aussi bien en l'essence qu'en l'existence. D'ailleurs, on retrouve, dans la distinction des idées¹ qu'opère Spinoza dans le premier chapitre du (*CT*), cette division de l'être en « Être dont l'essence enveloppe l'existence nécessaire et être dont l'essence n'enveloppe qu'une existence possible (...) »²

En outre, il est important de noter la continuité qui prévaut entre l'Appendice des *Principes de la philosophie de Descartes* et la *Korte Verhandeling*, en ce qui concerne la thèse de la simplicité de Dieu. C'est, en effet, dans le Vème chapitre de la partie II des *Pensées Métaphysiques* que se rencontre la problématique de « la simplicité de Dieu ». Le *Court Traité*, dans le deuxième chapitre de la première partie, paragraphe 18, affirme de nouveau que Dieu « est un être simple » Or, n'y a-t-il pas lieu de s'interroger sur l'existence d'une corrélativité entre la thèse de la simplicité de l'être de Dieu et celle de son éminence par rapport à l'être des choses créées ou qui sont des effets de la cause substantielle ?

A ce propos, Pascal Sévérac montre que pour Spinoza la circonscription de cette simplicité de Dieu doit se faire en même temps qu'une opération de différenciation de l'être. Distinction de laquelle il ressort une « éminence de l'être divin par rapport à l'être des choses créées (...) »³ ; car, du fait de l'« équivocité » de l'attribut, qui se

¹ Cf., *Court Traité*, I, Chap. 1, § 7, Note 3, *Op. Cit.*, p. 46. « Outre ces idées, il en est encore une troisième, et celle-là est unique, elle apporte avec elle l'être nécessaire, et non comme la précédente, l'être seulement possible » [Nous soulignons]

² *Pensées Métaphysiques I*, Chap. 1, p. 341 ; Chap. 4, p. 349, *Op. Cit.*

³ Sévérac P., *Spinoza, union et désunion*, Paris, Vrin, 2011, p. 47.

rapporte à l'être aussi bien divin qu'à celui des choses créées, « la seule solution est que l'attribut ne s'entende pas au même sens selon qu'il constitue l'essence d'une substance créée ou selon qu'il constitue l'essence du Créateur, Dieu »¹. Cette éminence de Dieu tiendrait donc de la simplicité de son être, c'est-à-dire de l'unicité de la substance divine.

Par conséquent, l'horizon philosophique délimité par la scolastique et le cartésianisme est celui dans lequel se déploie la pensée spinoziste, lorsque le *Court Traité* pense Dieu à partir de la notion de sujet. S'il est important de souligner, en effet, que la remise en cause implicite – dans le chapitre 2 de la deuxième partie du (*CT*) – de l'idée d'éminence ne se laisse pas nécessairement entendre comme l'affirmation absolue de sa caducité, c'est parce que le bagage cartésiano-scholastique, que mobilise encore Spinoza dans le *Korte Verhandeling*, implique que soit inscrit dans un rapport de distance ontologique² l'être de Dieu et celui de ses productions.

C'est en vertu d'une telle distance qui, ontologiquement – partant de la simple possibilité d'existence des choses produites et maintenue dans l'existence par la providence divine – implique le statut de l'homme de chose contrainte dans la limitation de son entendement, que la substance est le sujet de l'idée de Dieu donnée de naissance dans l'entendement humain. A distance du créateur, l'homme – en son être seulement possible – a l'idée de Dieu, mais ce n'est pas par la seule force de son pouvoir de forger ou de connaître. Il est un être de contrainte et de limitation, c'est pourquoi aussi l'idée de Dieu ne dépend pas de lui. L'idée de Dieu, que l'homme a de naissance, est nécessaire comme sont nécessaires l'existence et l'essence dont elle est l'affirmation.

¹*Ibid.*

² Jaquet C., *Sub Specie aeternitatis.*, *Op. Cit.*, p. 104.

- **La *Korte Verhandeling* et la question de l'immanence.**

L'introduction de Filippo Mignini¹ à la traduction du *Court Traité* est assez claire quant à la continuité caractérisant la pensée spinoziste dans son déploiement dans la *Korte Verhandeling* et dans l'*Ethique*. Ainsi, cette « étroite connexion »² existant l'*Ethique* et sa première ébauche³ – le (CT) – interdit-elle de voir dans la (KV) un simple commentaire et une plate reprise par Spinoza des positions scolastique et cartésienne. Autrement dit, la rupture doctrinale qui trouve place dans l'*Ethique* se manifeste déjà dans la (KV) ; c'est d'ailleurs même dès l'Appendice aux *Principes de la philosophie de Descartes* que la loyauté de Spinoza au philosophe français commence à être remise en cause⁴. Ce qui vient du coup éclairer la raison pour laquelle l'axe argumentatif de la subjectivité de Dieu n'a pas, dans le *Court Traité*, le dernier mot ; dans la mesure où le point de vue de la distance ontologique se voit opposée l'affirmation de l'immanence de l'être de Dieu en ses productions ou effets.

Ainsi, là encore la chose est plus précise selon les traducteurs, mais le titre du troisième chapitre de *Court Traité I* l'énonce de façon très distincte : les œuvres de Dieu sont immanentes⁵. Certes, l'énonciation du caractère immanent de la causalité divine dans ce chapitre semble noyée dans un fleuve de références scolastiques ; mais la mise en relief de la causalité immanente participe du lien étroit de la (KV) avec l'*Ethique*, comme le laisse entendre la fin de la note 28 des *Œuvres Complètes*⁶ de Spinoza. Il faut d'ailleurs remarquer que tout s'est déjà joué dès le deuxième chapitre du (CT) dans cette bataille entre point de vue de la distance ontologique et thèse de

¹ Cf., Spinoza, *Court Traité*, in *Premiers écrits*, tr. fr. Michelle Beyssade, Joël Ganault, textes établis par Filippo Mignini, édition publiée sous la direction de Pierre-François Moreau., *Op. Cit.*, p. 159-180.

² *Ibid.*, p. 167.

³ *Ibid.*, p. 172. Cf., aussi P.-F. Moreau, « *Le Court Traité* », in (Lectures de) *Spinoza*, *Op. Cit.*, p. 47.

⁴ Voir l'introduction de Chantal Jaquet, dans *Les Pensées Métaphysiques* de Spinoza, sous la direction de C. Jaquet, Paris, Publications de la Sorbonne, 2004, p. 12-13.

⁵ Spinoza, *Œuvres Complètes*, tr. fr. Rolland Caillois, Madeleine Francès, et Robert Misrahi, Paris, Editions Gallimard, 1954, p. 31. Voir la note 1, p. 1371.

⁶ *Ibid.*, p. 1370.

la causalité immanente. Ce chapitre est en effet une place forte du tournant que représente la *Korte Verhandeling* sur le chemin menant Spinoza vers son propre système philosophique. S'y trouve concentrées aussi bien l'affirmation qu'il n'y a qu'une substance unique¹ et que tout ce qui est, existe en Dieu² en tant qu'intériorité de son être.

Paradoxalement, en un lieu aussi crucial, où Spinoza se propose de répondre à la question de savoir ce qu'est Dieu – c'est-à-dire, après avoir affirmé qu'il existe, montrer en quoi consiste son essence – ne se rencontre pas l'affirmation que Dieu est sujet ! Mais, est-ce si surprenant ? Lorsqu'on sait que, dans le premier chapitre déjà, c'est seulement dans l'une des notes de pages que le philosophe hollandais en vient à cette articulation des concepts de Dieu et de sujet. Cela semble indiquer le caractère en fin de compte non décisif de cette affirmation dans l'économie du concept spinoziste de Dieu ou de la substance. C'est seulement, en effet, après coup que Spinoza ajoutera certaines des notes « destinées à répondre aux objections suscitées par le texte »³ ; on peut supposer que la note 3 du paragraphe 7 du premier chapitre de *Court Traité* I compte parmi ces notes explicatives mais seulement ajoutées par la suite – ce que confirme sa « structure dialogique »⁴ indiquée ici par l'expression « de plus dire que (...) est encore faux », que l'on peut reformuler en ces termes « en outre, si vous affirmez que (...) eh bien cela est faux ».

Par conséquent, dans le *Court Traité*, « la plus grande perfection est conçue comme la puissance active suprême, qui, ayant lieu dans l'absolu et dans l'infini, ne peut pas avoir d'autre limite qu'elle-même, mais peut seulement être immanente. La substance unique est donc *causa sui*, comprise au sens positif, et cause immanente de toute chose par le même acte par lequel elle est cause d'elle-même (...) »⁵ Ce qui,

¹ *Court Traité*, I, Chap. 2, § 10, p. 51 (tr. fr. Appuhn C.)

² *Ibid.*, § 23, p. 56.

³ P.-F. Moreau, « *Le Court Traité* », in (Lectures de) *Spinoza, Op. Cit.*, p. 47.

⁴ *Ibid.*, p. 49.

⁵ Cf., Introduction de Filippo Mignini au *Court Traité*, in *Premiers écrits, Op. Cit.*, p. 176.

eu égard à l'idée de Dieu, implique que c'est par un même acte de suprême activité et puissance que cette idée se trouve objectivement en l'entendement humain et formellement en l'attribut Pensée. Lequel, avec l'attribut Étendue, nous font connaître Dieu en son essence même, c'est-à-dire tel qu'il est – comme l'affirme Spinoza dans le paragraphe 28 du chapitre, (KV I). L'axe argumentatif de la connaissance active, dans lequel s'inscrit ce paragraphe 28, est donc celui de l'entendement humain compris en l'intériorité de sa cause. Intériorité en vertu de laquelle l'entendement saisit le sens de l'essence divine à travers la compréhension des attributs de l'unique substance.

Selon cet axe de conception ou formation de l'idée de Dieu par l'entendement humain actif, Dieu est – non plus sujet – mais *amour* :

« Je vois, frère – dit l'Amour à l'Entendement –, que mon être et ma perfection dépendent entièrement de ta perfection ; et comme la perfection de l'objet que tu as *conçu* [nous soulignons] est ta perfection et que de ta perfection à son tour provient la mienne, dis-moi donc, je te prie, si tu as *conçu* un être qui soit souverainement parfait, ne pouvant être limité par aucun autre, et dans lequel je sois aussi compris »¹ ;

A la réponse de « l'Entendement », affirmant que la Nature est souverainement parfaite, il faut adjoindre celle de la « Raison »², qui conclue de l'attitude de la « Concupiscence » que cette dernière ignore ce qu'est la cause immanente produisant tout ce qui est en son être même. L'amour est Dieu en tant que compris en la perfection absolue de son être souverain.

Et, en vertu d'un tel amour, conforté par la communauté ontologique qu'induit l'idée immanente de Dieu en l'homme, la finitude de celui-ci n'est plus synonyme du statut d'être de contrainte absolue : l'homme a un « être propre » qu'il sait « maintenir » comme un tout se conservant activement³. « Positivement, Spinoza veut montrer à ses lecteurs que seule une conception immanentiste de l'essence et de

¹ *Court Traité.*, I, Chap. 2, Premier Dialogue, § 1 p. 57 (tr. fr. Appuhn C.)

² *Ibid.*, § 12, p. 60.

³ *Court Traité.*, I, Chap. 5, § 2, p. 71 (tr. fr. Appuhn C.)

l'agir divin peut assurer à l'homme sa béatitude et son éternité, ou selon le terme du *Court Traité*, son Wesland »¹ Certes, les propres consistent en des dénominations extérieures, cependant ce n'est pourtant pas la transcendance et la transitivité de la causalité qui ressortissent au concept de « providence » ; puisqu'il y a une unique tendance, c'est-à-dire , qui – de l'intérieur – détermine ce qui existe à se maintenir dans son être : « Spinoza redéfinit la providence, de manière à lui faire exprimer non plus la transcendance divine, mais son immanence la plus complète. (...) Elle ne suppose donc aucune transitivité de l'agir divin, pas plus que la théorie du conatus telle qu'elle est développée dans *Ethique III*. »²

¹ Joël Ganault, *Immanence et Transcendance dans le Court Traité*, in *Les Premiers écrits de Spinoza*, Archives de Philosophie, Vol. 51, 1988, p. 34.

² *Ibid.*, p. 34-35.

La substance est sujet parce que seul l'être de Dieu a de la consistance et est nécessairement. L'axe argumentatif en vertu duquel Dieu est sujet fait signe vers son être en tant qu'il enveloppe l'existence nécessaire. Les choses créées sont aussi pourvues de consistance, mais certes moindre. Le moi, le je qui est l'instance de l'affirmation de la subjectivité de Dieu en est réduit, si l'on s'en tient à l'axe de la limitation de l'entendement et de la connaissance comme d'un pâtre, à la condition contraignante d'esclave de Dieu, et à un hypothétique pouvoir de forger. Néanmoins, l'idée de Dieu est donnée en l'homme selon la consistance du sujet même qui se cite ainsi lui-même, c'est-à-dire Dieu se connaissant comme être souverainement parfait. L'idée de Dieu fait connaître de façon certaine à l'homme qui l'a la nature de l'être qui en est l'objet.

L'essence objective de l'idée de Dieu qu'a l'homme, c'est-à-dire le contenu objectif ou représenté de Dieu en l'idée que l'homme a de lui, s'ordonne à l'essence formelle de Dieu – autrement dit à la substance considérée selon l'attribut de la Pensée dont ce contenu objectif est l'expression –, selon une relation dont la dynamique ne souffre pas de la finitude de la condition humaine. Car l'idée de Dieu a ceci d'unique qu'« elle apporte avec elle l'être nécessaire »¹ du sujet dont elle dépend et est l'affirmation. « Ainsi, l'idée de Dieu dans la pensée doit exister nécessairement et être immuable. Si cette idée ne possédait pas ces propriétés, cela signifierait que la pensée cesserait d'avoir l'idée de Dieu, ou la modifierait (...) »²

L'idée de Dieu apporte par conséquent avec elle cette nécessité de l'existence dont elle est le contenu objectif, parce que l'instance (l'homme qui a l'idée de Dieu) – où a lieu l'affirmation de cette existence nécessaire qu'est la substance-sujet – est elle-même déterminée par l'être seulement possible. Autrement dit, l'essence objective de l'idée de Dieu qu'a l'homme est une ambassadrice plénipotentiaire de l'essence formelle dont elle témoigne l'existence. En d'autres termes, l'homme est certain, en ayant l'idée de Dieu, que celui-ci existe, dans la mesure où « la certitude

¹ *Court Traité.*, I, Chap. 1, § 7, Note 3, *Op. Cit.*, p. 46.

² Jaquet C., *Sub Specie aeternitatis.*, *Op. Cit.*, p. 81.

n'est rien en dehors de l'essence objective elle-même »¹ Toutefois, un tel apport de l'idée de Dieu en l'entendement humain est une semence en terre fertile, car la tendance – de la chose particulière qu'est l'homme – à se maintenir dans son être propre consiste aussi à s'affirmer comme être activement connaissant, concevant activement la nécessité de l'existence intérieure de et en Dieu. En vertu d'une telle communauté ontologique en l'idée immanente et conçue de l'essence divine, est abolie l'esclavage qui prévalait dans l'axe argumentatif de la distance ontologique. Dieu, à travers son idée donnée et conçue par l'homme parvenu à la béatitude, est le plus puissant abolitionniste de l'esclavage. Aussi bien, la genèse de la substance chez Spinoza s'énonce-t-elle dans deux directions : celle, de la distance ontologique selon laquelle l'entendement humain a passivement l'idée de Dieu, impliquée dans l'affirmation que Dieu est sujet ; et celle partant laquelle la pensée de Spinoza, en qui Schelling voit un courageux prédécesseur, se constitue en système de l'immanence – en vertu de quoi Dieu est amour.

¹ Spinoza, *Œuvre I, Traité de la Réforme de l'entendement, Op. Cit.*, p. 191.

Chapitre IV

Causalité immanente et non transitive chez Spinoza : Dieu est Amour.

A. Hegel et la question de la négation de la négation.

- Avec l'immanence spinoziste, demeure le problème de la distance ontologique.

L'affirmation de la causalité immanente de Dieu revient à énoncer ceci que l'essence divine consiste en l'instance ou réalité inclusive de tout l'être. Ainsi, la proposition 18 d'*Ethique* I renvoie-t-elle à la quinzième proposition du même livre : « Dieu est de toutes choses cause immanente, et non transitive », car « tout ce qui est, est en Dieu et doit se concevoir par Dieu ». Ce qui signifie, Spinoza introduisant dans la démonstration en le reformulant le corollaire 1 de la proposition 16 d'*Ethique* I, que « Dieu, des choses qui sont en lui-même, est la cause » ; dans la mesure où seul lui est en soi, un tel être en soi s'inscrivant dans ce en-lui-même ou contenu substantiel unique. L'immanence est affirmation de l'intériorité en Dieu de l'être dans sa totalité. Ici apparaît – selon la perspective hégélienne – un problème de taille : comme on a pu le voir, la conception immanentiste de Dieu s'oppose au point de vue de la transitivité de la causalité, autrement dit l'être de Dieu ne connaît pas d'extériorité, ce qui est ne procède pas extérieurement de Dieu, mais est l'expression interne de la causalité divine, de sa production interne. En d'autres termes, pour Hegel, Dieu n'est qu'intériorité, et la Substance Une qui – seulement – intérieure monopolise l'être en soi.

Cela revient à dire encore que le Dieu spinoziste ou la Substance unique est – en son intériorité – négation de l'extériorité. « L'Un est, dit Hegel, *le moment de la négation*, tel qu'il se réfère à lui-même d'une manière simple et exclut autre chose, et par lequel la *chosité* est déterminée comme chose »¹. Or, en posant l'être des choses comme chose, c'est-à-dire simplement fini, et l'être de la substance comme infini, la négation de l'extériorité qu'implique l'immanence de Dieu est exclusion ou négation

¹ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, tr. fr. Jean-Pierre Lefebvre, Flammarion, Paris, 2012, p. 144. Dans un article (« Hegel lecteur de Spinoza : la critique de l'acosmisme dans la *Phénoménologie de l'esprit* ») à paraître, nous essayons de montrer comment le propos de Hegel dans le chapitre sur la « perception » peut s'appliquer à sa critique du spinozisme – en associant ce propos de la *Phénoménologie* à celui du tome 6 des *Leçons*.

de l'être fini des choses. Poser l'être des choses comme chose est une conséquence de la monopolisation de l'être en soi ou intériorité par la Substance. On ne peut prétendre que l'être en sa totalité se rapporte de façon immanente à la Substance et en même temps voir de l'en soi en la seule Substance et à la fois accorder aux choses finies de l'intériorité ou de la consistance !

Dépourvues d'intériorité, les choses finies se définissent par une chosité se présentant comme existence déterminée, ainsi que le souligne la proposition 28 du « De Deo » dans l'*Ethique*. Cette existence a ceci de déterminé que son domaine est celui de la différence (elle se rapporte à une autre chose finie qui comme sa cause la détermine) et de l'extériorité (cette cause déterminante lui est extérieure). Ce qui, étant entendu une fois pour toute avec Spinoza que la Substance ne répond que de l'en soi ou intériorité, pour Hegel se trouve exprimé dans son élément d'inconsistance qui se résume pour la chose finie à n'être qu'une « modification » comme le pose la démonstration de la même proposition. « Toute différence des choses est seulement du domaine des modes (...) entendement et volonté (...) sont simplement des modifications ; ce qui se rapporte à cette différence et est par là posé en particulier n'est rien en soi. Toute modification est seulement pour nous, en dehors de Dieu ; elle n'est pas en et pour soi »¹

Se saisissant du concept spinoziste de modification, Hegel balaye d'un revers de la main l'effort de Spinoza pour abolir l'extériorité entre l'entendement – c'est-à-dire l'être fini de l'homme et des choses en général – et l'être absolument parfait de Dieu. Pour le «Vieux », l'immanence de la substance du Courageux prédécesseur conduit au même résultat : la distance ontologique du fini ou de la chose en tant que seulement chose eu égard à la monopolisation de l'être en soi par la substance qui n'est qu'intériorité. Nous avons vu, en effet, que pour Spinoza, dès le *Court Traité*, il n'y a pas d'extériorité de l'entendement par rapport à Dieu dont l'idée se rapporte aussi bien à l'attribut de la Pensée comme à son essence formelle qu'à l'esprit humain

¹ Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. 6, tr.fr. Pierre Garniron, Paris, Vrin, 1985, p.1474-1475.

en tant réalité objective donnée dans celui-ci. Or, c'est pourtant, précisément, ce que réaffirme Hegel en commentant l'*Ethique*, et dans la perspective de montrer que la Substance spinoziste n'est qu'intérieure et est opposée absolument à l'extériorité.

Qu'implique une telle opposition à l'extériorité ? L'opposition à l'extériorité est, non pas abolition, mais instauration et renforcement de l'extériorité. La différence ou altérité, l'extériorité qui caractérisent l'existence déterminée ou la détermination – domaine de l'entendement humain et des choses singulières de manière générale – sont inessentiels et sans consistance. Cela est d'autant plus paradoxal que, alors qu'un attribut de la substance est censé en exprimer l'essence, c'est « l'entendement qui les [la Pensée et l'Étendue] saisit¹ comme l'essence de la substance [autrement dit] celle-ci n'est au contraire essence que dans la considération de l'entendement. [Or,] cette considération est extérieure à la substance »²

Dans la *Phénoménologie*, dont le chapitre sur la perception semble se prêter à l'interprétation consistant à y voir un procès du spinozisme comme savoir d'entendement et de celui-ci comme fondement de l'acosmisme spinoziste, l'analyse qu'opère Hegel de ce qu'il désigne comme étant la « chose aux nombreuses propriétés »³ semble conduire à une caractérisation de l'entendement proche de celle des *Leçons*. Dans la mesure où, certes la thématique de l'extériorité de l'entendement par rapport à la substance immanente paraît ne pas être explicitement énoncée par Hegel. Toutefois, il semble bien que le terme de « détermination ultérieure »⁴, *comme ce qui s'ajoute*, – c'est-à-dire ne relevant pas de l'activité interne de ce qui se voit ainsi arbitrairement décuplé – permet à Hegel de formuler ce qu'il récapitulera dans ses *Leçons* – à savoir que l'entendement est un point de vue extérieur sur la substance. La chose et ses propriétés – lesquelles ne seraient pas telles sans que ne s'ajoute ultérieurement cette détermination qu'est l'entendement – peuvent de cette

¹ *Ethique* I, Déf. 4.

² Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, *Op. Cit.*, p. 1461.

³ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, *Op. Cit.*, p. 142.

⁴ *Ibid.*, p. 143.

manière être comprises comme désignant la substance et ses attributs qui sont compris extérieurement dans la considération de l'entendement.

La causalité immanente implique donc pour l'être fini une exclusion de la sphère de l'être en soi. C'est ce que Schelling désignait, dans sa conversion fichtéenne aux dépens de son alliance avec le philosophe hollandais, comme étant le devenir objet absolu de la substance spinoziste. Cette monopolisation de l'être-en-soi ou égalité à soi-même est critiquée par Schelling en termes d'implacabilité ou incommensurabilité de la « causalité absolue hors du [Moi] »¹ La substance étant ainsi seul en soi dans son immanence, réclamant de la sorte le monopole de l'inconditionnalité, s'accapare – en tant que Non-moi – l'originarité du Moi. Schelling conclut à une trahison du principe d'immanence de la substance, puisque le Moi n'est pas substantiel mais consiste en une simple modification.

Or, pour qu'un tel en soi ainsi monopolisé puisse consister en une intériorité vivante, il est requis que l'être des choses en tant que fini soit aussi en soi. Il ne faut pas seulement que de la substance découle une infinité de choses, les choses elles-mêmes dans leur singularité ou finité doivent pouvoir être déterminées comme infinies. « C'est pour l'entendement [extérieur, sur lequel se fonde selon Hegel la pensée spinoziste,] un travail aisé que de présenter tout ce qui est dit de l'Idée, comme contradictoire en soi-même. [Pour lui,] (...) le fini est seulement fini et directement le contraire de l'infini, donc ne lui est pas identique, (...) La Logique montre bien plutôt l'opposé, à savoir que (...) le fini qui serait seulement fini, l'infini qui serait seulement infini, [l'intérieur ou immanent qui serait seulement intérieur] et ainsi de suite, n'ont aucune vérité (...) »²

Que signifie pour Hegel une telle intériorité qui n'est qu'intériorité et négation absolue de l'extériorité ? Cet être en soi, en tant que négation absolue et abolition pure et simple de la différence ou extériorité en sa consistance – puisque le fini est

¹ Schelling, *Lettres philosophiques sur le dogmatisme et le criticisme.*, Première lettre, in Premiers écrits (1794-1795), tr. fr., Jean-François Courtine, Paris, P.U.F, 1987, p. 158.

² Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, tr. fr. Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 2012, p. 260-261.

conçu seulement comme modification –, se donne lui-même de cette manière comme inconsistant. Immanente, la substance spinoziste est une intériorité fermée, excluante du fini parce que celui-ci est seul concernée l'altérité déterminative, elle se veut immuable et donc est fermée sur le concret, le vital et le spirituel : « la substance absolue est le vrai, mais elle n'est pas encore le vrai en son entier ; (...) elle ne s'ouvre pas : sinon ce serait la vitalité, la spiritualité. »¹ Le fini qui n'est que fini, c'est-à-dire la chose singulière en tant que seulement modifiée, a – au regard de l'infinité unilatérale de la substance monopolisant l'être en soi – « le caractère de néant »² ; celui-ci consiste en ceci que si le disparaître, en tant qu'autosuppression et conservation autonome de soi fait signe vers la vitalité et le spirituel, le fini qui n'est que le modifié ou l'aboli pur et simple est le disparaissant dont la disparition ne s'effectue pas à même l'intériorité mais « emprunte son commencement positif seulement au-dehors »³, le dehors que précisément il est, l'extériorité à laquelle la substance n'a pas affaire.

Ce qui, pour la substance unilatéralement en soi, vaut qu'elle se présente comme auto-référence absolu à-soi-même, au sens du vrai qui ne l'est pas encore en son entier. Le se-référent-à-soi-même désigne, ainsi que le précise Hegel, l'être dans son immédiateté. L'être immédiat universel, déterminé comme l'Un, l'unité excluante dont la caractéristique propre est la négation au sens de l'opposition, pose ainsi sa liberté⁴ comme rejet et mise à distance du contraire. La chose comme unité excluante, l'Un, exprime donc la négation comme libération de l'unité avec le contraire, exclusion de ce qui est le contraire pris comme le non-vrai, le contingent et rien que comme tel. La contingence renvoyant pour Hegel au fait précisément que le fini est le modifié et pas autre chose. « Un tel absolu qui est seulement comme identité

¹ Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie.*, Op. Cit., p. 1456-1457.

² Hegel, *Science de la Logique*, II (« L'essence »), tr. fr. Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 2016, p. 185.

³ *Ibid.*, p.184.

⁴ « (...) seul Dieu est cause libre » Cf., *Ethique I*, Prop. 17, Corol. 1.

absolue [ou comme seulement l'en soi], est seulement l'absolu d'une réflexion extérieure. C'est pourquoi il n'est pas ce qui est absolument absolu (...) »¹

Alors que nous croyions que suivant la rupture opérée par Spinoza, avec le *Court Traité*, consistant en la radicalisation de la thèse de l'immanence dans l'*Ethique*, le reproche d'acosmisme que Hegel formule à l'endroit du spinozisme n'était plus valable, la lecture que fait le philosophe allemand de la pensée spinoziste revient à dire qu'une telle immanence – aussi radicale soit-elle – aboutit au même résultat : la distance, voire la séparation ontologique du fini et de l'infini. « L'essence du monde, l'essence finie, l'univers, la finitude ne sont pas le substantiel, c'est bien plutôt Dieu seul qui l'est »² Spinoza ne pense peut-être plus la substance unique comme sujet, mais il se pose toujours le problème du statut de la finitude – eu égard à l'affirmation d'une immanence radicale.

- **La philosophie de l'immanence : incapable à penser spéculativement la négativité.**

La question de l'acosmisme, qui se rapporte au problème du statut du sujet fini dans le cadre de la détermination de la substance comme sujet ou comme réalité d'immanence³, concerne aussi le problème de la négation. En posant unilatéralement, le fini comme modifié ou anéanti en l'abîme de l'identité absolue, la philosophie de l'immanence ou de l'en soi inessentiel pose comme opposés le fini, le singulier et l'infini, l'universel, l'intériorité et l'extériorité. Dans son enthousiasme spinoziste, Schelling n'en est-il pas d'ailleurs arrivé à opposer absolument l'inconditionné au conditionné, le Seyn au Dasein, la raison à la réflexion, le non-déterminé au

¹ Hegel, *Science de la Logique*, II, *Op. Cit.*, p. 178.

² Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, *Op. Cit.*, p.1452.

³ Que Spinoza pense Dieu comme sujet (dans le *Court Traité*) ou qu'il affirme que Dieu est amour en vertu de sa nature et de son activité de réalité immanente (selon un autre axe argumentatif du même *Court Traité* qui sera radicalisé dans l'*Ethique*), pour Hegel (comme pour Schelling), ce qui est en jeu c'est le statut du sujet fini, l'homme ou l'esprit.

déterminé ? Mais, du point de vue hégélien, c'est ainsi l'entendement extérieur, qui caractérise cette philosophie non spéculative schellingo-spinoziste, qui s'en tient fermement à une telle opposition comme à l'ultime vérité. Le se-référer-à-soi-même absolu consiste de la sorte en ceci que ce qui n'est pas soi, substantiel, est aboli. La substance spinoziste, la chose aux nombreuses propriétés, dont la caractérisation hégélienne la rapproche de l'unité excluante du deuxième chapitre de la *Phénoménologie de l'Esprit*, n'exprimerait par là qu'un moment de la négation. Celui où il en reste à la négation et ne va pas au-delà. Une telle démarche « n'exprime qu'un seul côté de la négation. Selon l'autre côté, la négation est négation de la négation, et par là affirmation »¹

Il nous semble, ainsi que nous l'avons déjà signalé, que le propos hégélien déployé dans le chapitre sur la perception, dans la *Phénoménologie*, s'inscrit dans la même perspective que le commentaire consacré à Spinoza dans ses *Leçons* : « voilà ce qui n'est pas satisfaisant chez Spinoza, s'indigne-t-il (...). La différence est présente extérieurement, elle demeure extérieure on n'en conçoit rien »². Aussi bien, la différence ainsi perçue, c'est-à-dire – du fait du caractère ultérieur de l'entendement ou de son extériorité – comme la négation qui n'est que le se-référer-à-soi-même absolu, il se passe que l'opposition n'est pas du ressort de la vie interne autonome de la Chose elle-même, elle n'est pas « l'opposition effective de la chose proprement dite »³

La thématization, par Hegel, de la différence entre « Dieu et la référence à notre entendement », c'est-à-dire du problème de l'extériorité du point de vue de l'entendement (percevant) par rapport à la substance – la chose aux nombreuses propriétés –, thématization présente dans la *Phénoménologie*, est élaborée dans les *Leçons* dans la perspective de la définition de la « meilleure expression »⁴ de ce qu'est la négation. Négation en vertu de laquelle l'essence divine devient la substance

¹ *Ibid.*, p. 1454.

² Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Op. Cit., p.1457.

³ Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, Op. Cit., p. 151.

⁴ Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Op. Cit., p. 1463.

vivante et non une unité seulement abstraite. Ce point de la critique hégélienne de la philosophie de Spinoza est d'ailleurs celui qui focalise « l'ultime débat [qui] tourne tout entier autour d'une seule phrase et de son interprétation : « Omnis determinatio est negatio »¹.

Hegel affirme, en effet, dans la *Phénoménologie*, qu'« (...) être Une c'est l'universelle référence à soi-même, et au contraire, par le fait qu'elle est une, elle est identique à toutes [ses propriétés] ; si elle les exclut, c'est par la détermination »². Cette affirmation, savoir que c'est par la détermination que l'auto-référence absolue à soi-même de la chose aux nombreuses propriétés ou substance immanente, exclut de soi celles-ci, semble coïncider avec l'idée résumée dans la formule « omnis determinatio est negatio ». Formule que Hegel prend comme une phrase « (...) dans laquelle le spinozisme tout entier, avec ses contradictions, ses promesses et ses échecs, se trouve en quelque sorte résumé »³. Dans *Les Leçons*, en effet, Hegel conclue que : « relativement au déterminé, (...) seul est donc véritablement réel < effectif > le non-particularisé, l'universel, il est seul substantiel »⁴. Le déterminé ou la détermination est posée comme chose, le singulier non-universel ; relativement à cela il est aussi exclu – alors qu'il est l'instance d'affirmation de l'expression de l'essence divine par ses attributs – qu'il soit pourvu de l'effectivité en vertu de laquelle son être aurait de la consistance, puisqu'il est un point de vue extérieur sur la Substance Une. La substance immanente ou l'universel non singulier est seul substantiel. La détermination, l'être du monde, est jeté dans l'abîme de l'acosmisme.

L'enjeu est ici par conséquent la question de la détermination. Et Hegel fait référence à la lettre 50 à Jarig Jelles de Spinoza dans laquelle ce dernier laisse entendre, s'appuyant sur « le fait que la figure est une négation (...) »⁵, que « la détermination est une négation ». Au sens où, ainsi que permet de le montrer l'exemple de la figure, ce qui est figuré, c'est-à-dire déterminé, indique, non pas

¹ Macherey P., *Hegel ou Spinoza*, Ed. La Découverte, Paris, 1990, p.137.

² Cf. p. 148.

³ Macherey P., *Hegel ou Spinoza*, Op. Cit., p. 141.

⁴ Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Op. Cit., p.1455.

⁵ Spinoza, *Correspondance*, Tr. Fr. Rovere M., Ed. Flammarion, Paris, 2010, p. 291.

« l'être » mais le non-être de la chose déterminée. La figure ou la détermination étant ainsi synonyme de limitation¹, autrement dit, de non-être. En d'autres termes, ce qui est relatif au déterminé, la détermination, est ainsi quelque chose de négatif en tant qu'il n'implique que limitation. Si, elle, la détermination, est le caractère essentiel de la chose, c'est que celle-ci, la substance identique à elle-même, se distingue par là comme le seul positif, et non pas en tant qu'elle, « l'unité excluante » connaîtrait, la détermination.

Hegel peut dès lors affirmer : « cette détermination, qui constitue le caractère essentiel de la chose et la différence de toutes les autres, est elle-même déterminée de telle manière que la chose par-là est en opposition à d'autres, mais qu'elle est censée en cela se conserver pour soi »². C'est à dire que la détermination est ce par quoi la chose se différencie de ce qui n'est pas elle, le non-substantiel, ce qui s'entend comme mode. La substance pouvant ainsi « se conserver pour soi », c'est-à-dire être seule le substantiel ou n'avoir pas en partage, avec autre chose qu'elle, la positivité.

La définition elle-même de Dieu dans l'*Ethique* de Spinoza semble fournir à Hegel l'argument de son interprétation. Puisque si Dieu s'entend comme l'« étant absolument infini » ou parfait, c'est en ce sens que « (...) ce qui est dit absolument infini, appartient à son essence tout ce qui exprime une essence et n'enveloppe pas de négation »³. Il ressort du commentaire de cette définition par Hegel, dans les *Leçons*, que, pour ce dernier, la négation dont Spinoza dit qu'elle n'est pas enveloppée par l'essence de la substance ou de Dieu, c'est la détermination, désignée dans la lettre à 50 à Jarig Jelles seulement comme limitation. A cet effet, l'« absolument infini », « (...) Spinoza le nomme l'affirmation absolue. C'est très juste, sauf que cela aurait pu être mieux exprimé par « la négation de la négation »⁴.

La négation de la négation signifie que l'infini ne se rapporte pas au fini par l'opposition où celui-ci est le négatif et celui-là le positif, autrement dit en se rapportant à lui comme à ce qui est seulement limité. Mais se réfère aussi à cette

¹ Là où Appuhn C. traduit « chose limitée » (p. 284), Rovre donne « chose déterminée » (p. 291).

² Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, Op. Cit., p.151.

³ Spinoza, *Ethique*, I, Déf. 6, Explication, tr. bil. Pautrat B., Ed. du Seuil, Paris, 2010, p.17.

⁴ Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Op. Cit., p.1463.

borne, comme à la détermination où elle-même, la substance, sort de sa pure identité à soi abstraite, qu'il nie, pour s'accomplir comme la chose dont la mise à l'épreuve, la détermination ou la limite, n'a pas eu raison de son « autonomie » ou de son infinité absolue. Le fini recèle donc du positif en tant qu'il participe de l'absoluité de l'Infini. Car, la vraie nature des déterminations ou catégories de l'entendement percevant (le fini et l'infini, l'intérieur et l'extérieur, le sujet et l'objet, etc.) consiste dans leur autosuppression qui manifeste la puissance du rationnel en tant qu'Esprit.

Et l'Esprit est le sujet qui, se prenant pour objet, reconnaît dans le non-substantiel une expression et un moment de sa substantialité ou de son en-soi. Le fini ou le non-substantiel, le mode se présente par conséquent comme ce qui est plus que l'accessoire, de même que le positif se donne comme ce dont la toile se tissant à même le négatif parvient à se reconnaître soi-même en tant qu'acte de tisser. « Du même coup, cette réinsertion des éléments de positivité dans le mouvement de leur relation contradictoire signe la déchéance de leur prétention à valoir comme formes ultimes de la vérité. (...) [Car] lire la positivité c'est expliciter le travail négatif de la raison qui la produit »¹. Mais, dans la mesure où la substance seule doit être en et pour soi, dans son immédiateté, c'est-à-dire en tant qu'elle n'est que l'universelle référence non-développée à soi-même, et qu'ainsi la détermination, le monde dans sa finité, le Moi, est supposé par-là être le contingent ou le non-substantiel, alors, cette absoluité est tout aussi inaccomplie que l'altérité dont elle est censée se préserver.² Et ainsi, « (...) la chose périt bien plutôt de cette propriété essentielle qui est la sienne », à savoir son « caractère absolu précisément (...) »³.

Cet anéantissement de la chose est une conclusion on ne peut plus caractéristique de la critique hégélienne de l'acosmisme spinoziste. Celui-ci est, en effet, représenté par Hegel comme un précipice où tout vient s'abîmer, où « (...) toutes les déterminations des choses et de la conscience ne font que s'en retourner

¹ Lacroix A., Hegel, *La philosophie de la nature*, Paris, P.U.F, 1997, p. 28.

² Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, Op. Cit., p.152.

³ *Idem.*, p. 151.

dans la substance unique, de sorte que dans le système spinoziste, on ne fait, peut-on dire, que précipiter toutes les choses dans cet abîme d'anéantissement »¹. L'acosmisme que Hegel voit en la philosophie de Spinoza et qu'il critique est un effort pour penser la liberté humaine en l'inscrivant dans l'effectivité du concept de Dieu, seule perspective, ainsi que le conçoit Hegel, d'après laquelle s'opère un « ferme maintien du singulier »².

Mais, dans la mesure où la pensée de Spinoza consiste en une philosophie de l'immanence, n'opère-t-elle pas une conciliation de l'être absolument parfait de Dieu avec la viabilité de l'existence modale, même placée sous la bannière de la finitude ? Cette immanence de la substance spinoziste s'énonce en effet comme le fait qu'il n'y a pas un être qui puisse se situer hors de la puissance de l'Être absolument parfait – comme indépendant de celui-ci – que l'on se place du point de vue des attributs de la substance qui en exprime l'essence, ou que l'on considère l'existence modale, c'est-à-dire celle des choses singulières. Pour celles-ci, il en résulte que leur existence, bien qu'étant marquée par le saut de la finitude, recèle une positivité.

¹ Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Op. Cit., p.1457.

² *Idem.*, p. 1474.

B. Immanence et (In)Détermination.

- **L'immanence comme refus de penser un « en-dehors » de la Substance.**

La pensée spinoziste se présente comme une philosophie de l'immanence dans la mesure où elle est incompatible avec l'idée d'une indépendance des productions de l'être-absolument-parfait vis-à-vis de celui-ci ; incompatibilité qui s'inscrit dans la perspective de l'identité de l'acte de production avec celle de la conservation de ce qui est ainsi produit par l'essence éternelle de Dieu. En se reportant aux *Pensées Métaphysiques*, auxquelles renvoie Chantal Jaquet, on peut remarquer en effet que pour Spinoza, c'est l'insertion permanente des productions de la Substance unique en son être absolument parfait qui maintient ce qu'on pourrait appeler une assurance ontologique de l'existence des choses singulières. Ce refus de penser une extériorité de la Substance revient ainsi à affirmer l'unité causale de Dieu.

Ce n'est pas dans une extériorité par rapport à la substance que la condition de l'être modal aurait une consistance, mais celle-ci est fonction de l'intégration ontologique en l'essence divine de tout ce qui est. Mais ce n'est pas tant une dépendance des choses singulières que le fait que « (...) Dieu ne se produit nulle part ailleurs que dans ses affections (...) »¹. Comme l'explique Pierre Macherey, ses affections, en tant que réalités dont l'essence dépend de la Substance, sont le lieu même de la production de soi de celle-ci ou de Dieu, en dépit de ce que l'existence des modes s'inscrit dans un enchaînement causal auquel n'est pas soumis la Substance. La limitation qui ressortit au déterminé, au fini, n'est donc pas, du fait de l'immanence de l'essence divine à ses affections, synonyme de contingence, d'anéantissement. C'est ce qu'annonce déjà la démonstration de la proposition 15 d'*Ethique* I qui situe « dans la nature divine », autrement dit en la substance dont la nature consiste dans l'absolu perfection, les « manières » de celle-ci.

¹ Macherey P., *Op. Cit.*, p. 179.

Comme nous l'avons vu dans le deuxième chapitre consacré aux démêlés de Schelling avec Spinoza, le « crieur public du Moi » considère que l'enchaînement causal extérieur, et le déterminisme qui lui est intrinsèque, constitue une impasse pour l'inconditionnalité du Moi dont la volonté est réduite au statut de simple modification. Pour Schelling, parti d'un concept inédit du principe d'inconditionnalité, Spinoza en vient à condamner le Moi comme simple chose et à enlever à l'ipséité tout agir indépendant. Or, certes, Spinoza dans la proposition 32 de la première partie de l'*Ethique* place la volonté sous l'étendard de la nécessité de l'ordre de la nature, mais cela ne revient pas à abolir toute positivité dans le cours du monde et ni à ruiner la dimension d'ipséité dont l'esprit – irrémédiablement inscrit dans ce cours – est pourtant pourvue.

On peut accorder en effet que l'enchaînement causal extérieur constitue une contrainte qui enserre le fini et qui en agite l'existence : on peut faire ici la comparaison avec un jeu de bowling dont les quilles seraient placées au centre, vers lequel des boules venant de directions différentes convergeraient. Seulement, les choses singulières, et à plus forte raison les hommes, sont plus que de simples quilles. Leur être, bien que fini, exprime une détermination – mieux – c'est constitutif de l'être des choses singulières que d'être déterminé à opérer quelque chose.

La structure ontologique de la causalité extérieure n'est pas seulement définie par une pression irréductible parce qu'étrangère à ce qui en subit les assauts, elle se comprend aussi comme altérité opérative de détermination. Cette double considération, impliquée dans la signification de la proposition 28 de la première partie de l'*Ethique* et à la faveur de laquelle le spinozisme se présente et se confirme comme une doctrine de la puissance de l'être, tient sa validité de la quinzième proposition en *Ethique* I. Et donc, dans la mesure où « tout ce qui est, est en Dieu », la positivité de la « nature naturée »¹ – c'est-à-dire de l'altérité opérative de détermination des choses singulières – consiste en ceci que cette dernière est

¹ *Ethique* I, Prop. 29, scolie.

tributaire de l'agir nécessaire de l'essence divine, ainsi que l'énonce la démonstration de la proposition 26 d'*Ethique* I.

« Coactus signifie « contraint », « forcé », mais surtout : « coagi ». Rien ne se fait sans l'action de Dieu entendu comme nature naturée ; toute opération modale est une coopération. »¹ Ce à quoi coopère l'altérité déterminative à laquelle participe chaque chose singulière c'est à l'ordre de la nature lui-même, compris comme nécessité de la nature divine. Puisque, même du point de vue de l'enchaînement causal extérieur, aucune contingence ne ressortit à la nature qui demeure nécessaire. L'altérité déterminative n'est pas une simple existence, elle est une déterminativité opérative de précision : « de ces manières [choses] Dieu n'est pas seulement la cause en tant qu'elles existent, simplement, mais aussi en tant qu'on les considère déterminées à opérer quelque chose »²... « ad certo modo » (d'une manière *précise*³).

En coopérant *précisément* à l'ordre de la nature, tout singulier reste certes une chose, mais Spinoza semble bien n'avoir pas voulu s'arrêter une telle considération, si l'on s'en tient à ce qu'affirme la proposition 27 de la première partie de l'*Ethique* : « une chose qui est déterminée par Dieu à opérer quelque chose ne peut se rendre *elle-même*⁴ indéterminée. » Spinoza, implicitement, semble laisser entendre que, même pris dans l'enchaînement causal extérieur, tout singulier – dans la mesure où elle est déterminée par Dieu, autrement dit en tant qu'inscrit dans une coopération précise à l'ordre de la nature – a accès à une dimension d'ipséité⁵ en tant qu'elle est ou peut être *elle-même*. La dimension d'ipséité ne se confond certes pas avec l'éternité elle-même de l'esprit, mais concerne seulement la vocation des choses -comprises comme soumises à l'extériorité objective – à se conserver et préserver même relativement l'intégrité de leurs êtres. Chose singulière, l'esprit est exposé à la causalité extérieure, mais n'est pas toujours totalement en proie à la dynamique affective, au sens où celle-

¹ Sévérac P., *Spinoza, union et désunion*, Paris, Vrin, 2011, p. 56.

² *Ethique* I, Prop. 29, Démonstration.

³ Nous soulignons.

⁴ C'est nous qui soulignons.

⁵ Le mot « (se) ipsam » apparaît dans la version latine de la proposition 27. Cf., page 64 de la traduction de Bernard Pautrat.

ci – en vertu de sa dimension d'ipséité – est impliquée dans l'effort de conservation de soi.

Penser une extériorité de la Substance, c'est vouloir forger un en-soi, c'est-à-dire une condition d'indépendance, pour un être par rapport auquel la causalité de l'être infini ne serait qu'un moyen. Tel qu'il ressort de la proposition 18 de la première partie de *l'Éthique*. De ce fait, ces manières ou modes ne saurait être pensés comme du négatif ou du non-être placé à côté de l'être absolument positif. Autrement dit, les concevoir comme séparés n'est, selon Spinoza¹, admissible que si l'on veut saisir le mode ou les choses singulières dans leur rapport avec la substance par la classification – ce qui ne relève pas du travail de l'intellect mais procède de l'imagination et de ses auxiliaires comme le temps.

Or, précisément, Hegel identifie le Concept au temps ; le Concept, c'est-à-dire pour lui « non pas tel ou tel concept déterminé, mais le Concept, c'est-à-dire l'intégration de tous les concepts, le système complet des concepts »² qui, en tant qu'activité, consiste en la saisie effective du réel dans son intelligibilité : « le temps est, dit-il, le concept lui-même qui existe (...) »³. Comme on peut le voir, d'un point de vue spinoziste, la compréhension hégélienne est erronée. Même si l'esprit, qui est le savoir qui se sait, implique – en tant qu'il a comme tel conscience de soi – l'abolition de sa forme temporelle⁴, il n'en reste pas moins que son appréhension de soi-même, c'est-à-dire sa libre saisie de lui-même comme pur concept (n'étant plus identique au temps) a sa cause en dehors d'elle-même, dans un élément-médiateur voué à l'anéantissement. Alors que l'esprit serait la substance dans son achèvement, pareil accomplissement requerrait la médiation du temps, un simple mode du penser n'exprimant pas les choses dans leur constitution ontologique réelle⁵. De sorte que la lecture hégélienne semble ici ne pas obéir aux « conditions sans lesquelles ces

¹ Spinoza, *Oeuvres IV*, Lettre 12 à Meyer L., tr.fr. Appuhn C., Flammarion, Paris, 1966, pp.159/160.

² Kojève A., *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1947, p.337.

³ Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. et présentation J.-P. Lefebvre, GF, Paris, 2012, p.645.

⁴ *Idem*.

⁵ Cf., *Sub Specie Aeternitatis. Etudes des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza*, Paris Classiques Garnier, 2015, pp. 62-64.

modes ne peuvent être droitement connus »¹.

Il se révèle, au bout du compte, que relativement à cette question de la détermination ou de l'indétermination, dans la perspective spinoziste, la négativité ne prévaut pas sur la positivité, ni encore moins que celle-ci résoudrait celle-là, comme le remarque Pierre Macherey², à l'instar de l'esprit hégélien en lequel, comme concept pur, le temps – auquel d'abord il s'identifie – semble être résolu. A travers les termes de détermination et d'indétermination, Spinoza nous permet de penser comment, en un seul terme, positivité et négativité sont conjointes l'une à l'autre. Or, si Spinoza ne réduit pas la détermination de façon aussi simpliste que l'interprète Hegel, toute la structure argumentative de ce dernier soutenant sa critique de l'acosmisme spinoziste apparaît dès lors bien fragile.

La thèse de l'extériorité de l'entendement, lequel, comme simple détermination ultérieure, serait un point de vue indépendant de la substance traduirait plutôt un défaut de pensée de la part de Hegel. A travers cette critique, celui-ci énonce que Spinoza n'a pas ménagé d'effort pour penser d'un côté l'absolument positif (la substance ou l'universalité) et de l'autre la négativité (les choses singulières), c'est-à-dire de les concevoir, par l'entendement percevant extérieur, comme séparés ou de façon non concrète. Car, ce serait, selon Hegel, à cause de son immobilité et de sa rigidité que la substance se verrait ainsi arbitrairement appliquée, par la réflexion extérieure – autrement dit la détermination ultérieure qu'est l'entendement percevant – « ces abstractions vides que sont la singularité et l'universalité qui lui est opposée »³. Voyons dans quelle mesure la démarche spinoziste résiste à une telle lecture.

Mais, répond radicalement Spinoza, « (...) en dehors de la substance et des modes, rien n'est donné (...) »⁴ : ce qui signifie d'abord, en vertu de la conjonction de coordination « et », que c'est à une même totalité que nous avons affaire, celle de l'existence nécessaire qui procède de l'être-absolument-parfait vers ses effets ; mais,

¹ Spinoza, Op. Cit., Lettre 12, p.160.

² Op. Cit., p. 180.

³ Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, Op. Cit. p. 153.

⁴ Spinoza, Oeuvres III, I, 28, Démonstration, tr. fr. Appuhn C., Flammarion, Paris, 1965.

ensuite, surtout – s’il est permis de concevoir une relation de cercle à cercle, au sein de cette totalité unique – il n’y a cependant pas de trop d’être qui pousserait la Substance qui est absolument parfaite, si l’on peut dire, à s’auto-désengorger pour contempler l’existence modale comme ce qui lui est extérieur : « la perfection totale par définition ne laisse rien d’achevé en dehors d’elle »¹.

Une telle superficialité ne peut avoir pour conséquence que de proposer une explication abstraite de l’ordre de la Nature qui serait alors constituée d’éléments indépendants les uns des autres. Or, tout l’être ne se conçoit que dans la perspective de la relation immanente en laquelle il se trouve positivement déterminé en la nature divine, ainsi que le pose *Ethique* I, 15. L’indépendance qui est impliquée dans l’idée d’une extériorité des productions de la Substance eu égard à cette dernière ne condamne pas seulement de telles choses à une carence drastique d’être, mais dans l’ordre même de la connaissance on ne pourrait envisager un tel être indépendant de ce dont dépend son essence.

- **Positivité de l’indétermination et de la détermination.**

Le sauvetage, que voudrait donc opérer Hegel, de la substance (spinoziste), c’est semble-t-il de la délivrer du « (...) caractère borné de sa perspective »², se traduisant par la fermeture de sa méthode à travers laquelle le « bienheureux » Spinoza échoue à apporter, sur les questions cruciales que pose sa philosophie, les éclaircissements nécessaires qu’on serait en droit d’attendre de lui. Parmi ces questions, l’indétermination de la chose est de loin ce qui retient le plus l’attention de Hegel. Cette chose, la substance qui, comme l’Universelle référence à soi-même, se conserverait dans son rapport à la détermination tandis que le déterminé, lui, se verrait condamné à un confinement ontologique dans un chez-soi exigü – la condition de

¹ Jaquet Ch., *Op. Cit.*, p.69.

² Hegel, *Leçons sur l’histoire de la philosophie*, *Op. Cit.*, p.1450.

chose singulière – valant comme piètre statut de chose disparaissante. Hegel pose, sans aucune réserve quant à la nature de *l'indétermination* de la substance, la remarque suivante : « la substance spinoziste est la détermination universelle, donc abstraite [c'est-à-dire indéterminée] ; (...). C'est ce qu'a de grandiose la manière de penser de Spinoza, que de pouvoir renoncer à tout déterminé (...) »¹.

Il ne fait aucun doute, en effet, que le terme de détermination revêt bien une connotation négative, dans la mesure où Spinoza, dans la lettre 50 à Jarig Jelles, « (...) l'utilise pour exprimer l'idée d'une limitation, qui est elle-même attachée à celle de finitude (...) »² – ce qui rend nécessaire, dans la conception spinoziste, l'indétermination de la substance du fait de sa nature infinie –. On peut d'ailleurs, suivant cette même lettre 50, demander à Hegel s'il y aurait, dans la perspective de la détermination de l'essence divine, « un genre commun » auquel appartiendrait Dieu ? Cela signifierait, comme le laisse entendre l'explication spinoziste, que Dieu serait une de ces choses que l'on peut « concevoir par le nombre » ! Autrement dit, contrairement à la proposition 5 d'*Ethique* I, la nature de Dieu – dont Hegel exige qu'elle soit déterminée – pouvant ainsi être partagée par d'innombrables dieux, il existerait plusieurs substances de même nature.

Pourtant, on peut objecter à Hegel que, chez Spinoza, l'indétermination ne renvoie pas à quelque chose de négatif mais s'entend comme ce qui est absolument positif, en ce qui concerne la Substance. En ce sens que les choses désignées par les mots apparaissent souvent, à notre entendement désabusé, comme renversées alors qu'elles sont à l'endroit : « la pente des mots nous entraîne au contraire en un sens inverse, en désignant une réalité absolument positive par un terme négatif ou privatif. Mais, d'après Spinoza, les mots pris en eux-mêmes, expriment non la réalité qu'ils prétendent représenter, mais le point de l'imagination qui lui substitue ses fictions »³,

¹ *Idem.*, pp. 1456/1457.

² Macherey P., *Hegel ou Spinoza*, Ed. La Découverte, Paris, 1990, p.176.

³ *Idem.*, p. 177.

argumente ainsi Pierre Macherey commentant Spinoza¹.

Pour comprendre, positivement, l'indétermination de la Substance, on peut recourir à la différence entre celle-ci, l'être-absolument parfait, et ses attributs. Mais, il faudrait, pour cela, au préalable convenir de ce qu'on ne saurait nécessairement conclure² à une existence éparse, à un rapport de l'être où les termes seraient indépendants les uns des autres parce que se concevant distinctement. Cela dit, en effet, l'être de l'attribut n'est infini qu'en son genre alors que la Substance est, elle, absolument infiniment. L'infinité de l'étendue connaît une limitation, non pas une limitation interne à son être – relative au genre d'expression de l'essence divine qui ressortit à l'attribut étendue – mais une limitation consistant en ceci qu'une extension de cette expression de l'étendue à celle de la pensée ne saurait se produire. Tout comme l'attribut pensée ne saurait prendre en charge l'expression de la substance qui incombe à l'être de l'étendue.

Mais, en ce qui concerne la Substance, c'est au regard de tout ce qui exprime son essence absolument parfaite qu'elle est l'absolument infinie, éternelle et indéterminée. Ses attributs, l'étendue comme la pensée, sont infinies, indéterminées et éternelles seulement en leur genre. En leurs genres, les attributs sont totalement achevés et l'être total, la Substance, absolument achevée, recèle en son essence l'achèvement de toute essence.

Hegel concède à la Substance spinoziste une positivité en tant qu'elle se donne comme l'identité universelle simple dans sa pure relation à elle-même – à savoir que par-là elle est « l'infinité philosophique, ce qui est infini actu, [et] est l'affirmation de soi-même ; [que] (...) Spinoza [a raison de] nomme[r] l'affirmation absolue (...) »³. Pourtant, Hegel n'a de cesse d'insister sur le caractère abstrait de cette infinité de la substance spinoziste et de sa positivité c'est-à-dire, au fond selon lui, de son

¹ Spinoza, *Traité de la Réforme de l'entendement*, Tr. Fr. Lécrivain A., Flammarion, Paris, 2008, § 88.

² Jaquet Ch., *Op.Cit.*, p.67.

³ Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie, Op. Cit.*, p. 1463.

inconsistance pensée comme inactivité de l'universel seulement en soi¹. « Cette idée spinoziste, il faut l'accorder, est véritable, fondée. La substance absolue est le vrai, mais elle n'est pas encore le vrai en son entier ; il faut qu'elle soit pensée aussi comme active en soi, comme vivante (...) »². Il ne suffit pas à la substance qu'en elle soit fondée la vérité, celle-ci n'étant rien en soi si la vie du vrai ne consiste pas en l'activité par laquelle il s'éprouve comme tel. Cependant, « le vrai en son entier », c'est-à-dire effectif, n'est-ce pas cette substance qui, en étant indéterminée, autrement dit illimitée, se détermine, non pas, il est vrai, comme le fini en tant que chose limitée, mais pour affirmer son infinité absolue ?

La détermination, en effet, ne concerne pas que les choses singulières, elle se rapporte aussi bien à l'être absolument parfait et en exprime la nature. Celle, en étant cause de soi, qui consiste à se rapporter ainsi librement à soi. C'est cet effort de voir les choses telles qu'elles sont qui, semble-t-il d'après Pierre Macherey, échappe à Hegel, car : « Spinoza n'emploie pas le terme *determinatio* seulement dans le sens d'une limitation, dont les implications sont négatives. C'est ce qui apparaît dès la septième définition du livre I de l'*Ethique* : « cette chose est dite libre qui existe d'après la seule nécessité de sa nature et est déterminée (determinatur) par soi seule à agir ; [est dite] au contraire nécessaire, ou plutôt contrainte, celle qui est déterminée (determinatur) par une autre à exister et à produire un effet selon une raison certaine et déterminée (determinata) »³.

Ainsi, la *determinatio* s'entend aussi en un sens positif, lorsqu'elle concerne la libre causalité déterminée en la substance. De sorte que « Dieu n'est pas moins déterminé à agir que les choses qui dépendent de lui (...). La substance indéterminée n'est donc pas libre de toute détermination, mais elle est au contraire déterminée par une cause ou raison nécessaire, qui est sa propre nature »⁴.

De même, dans la perspective des choses singulières qui sont limitées dans

¹ Hyppolite J., *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris, Ed. Montaigne, 1946, p. 103.

² Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Op. Cit., p. 1456.

³ Macherey P., Op. Cit., p. 178.

⁴ *Idem.*, p. 179.

leur nature, cela n'empêche guère que, du fait même de leur dépendance à Dieu, elles soient conçues selon la positivité de la causalité de celui-ci, par laquelle, pour celles-ci, être déterminé à exister, c'est indissociablement être déterminé à « opérer quelque chose »¹. Il n'appartient certes pas, en propre, à l'existence modale que de son être puisse découler infiniment d'effet, d'autant plus que cela s'inscrit pour elle dans un enchaînement causal dont le jeu déborde sa chosité, il n'en reste pas moins que la proposition 28 qui postule cette suite infinie où les choses finies s'enchaînent les unes les autres, s'ouvre elle-même par la proposition 26 qui est catégorique : « 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 ».

On peut ainsi voir que la détermination, même lorsqu'elle concerne les choses singulières, ne se réduit pas, du point de vue de Spinoza, à une acception négative de la nature de la chose dont l'existence est d'être déterminée : « (...) Dieu est pour les choses singulières une cause non seulement en tant qu'elles existent, mais aussi en tant qu'elles produisent elles-mêmes des effets, ce qui signifie qu'elles sont totalement déterminées en Dieu (...) »².

La détermination peut donc, il est vrai, impliquer le non-être, c'est-à-dire la limitation ou la finitude. Mais, du fait de la positivité qui définit la causalité en laquelle s'explique la nature des choses singulières – positivité consistant en ceci que l'existence de Dieu est nécessaire et non contingente –, le monde, en dépit de l'enchaînement infini des choses finies qui le constitue, n'est cependant absolument pas pétri de la farine de la contingence. Ce que semble pourtant reprocher Hegel à Spinoza lorsqu'il affirme que celui-ci ne conçoit pas la négativité absolue, autrement dit ce en quoi le négatif se déploie positivement. Mais, « (...) associée à l'idée d'une causalité qui est identique en Dieu et dans tout ce qui dépend de lui, la notion de détermination a un usage essentiellement positif, car produire un effet, ce ne peut

¹ Spinoza, *Ethique* I, 26, tr. fr. Bernard Pautrat, *Op. Cit.*, 2010.

² Macherey P., *Op. Cit.*, p. 179.

être en aucune façon le signe d'une imperfection (...) »¹. Nous verrons que plusieurs conséquences résultent de cette relation d'immanence entre Dieu ou la substance et ses productions - en l'occurrence, l'indivisibilité de la Substance.

¹ *Idem.*

C. Immanence et Indivisibilité de la substance spinoziste.

Ce qui résulte de cette « expressivité immanente de l'infini »¹ en ses productions, c'est, principalement « l'indivisibilité » de la substance – ainsi qu'il ressort de la proposition XIII d'*Ethique* I qui pose cette indivisibilité comme une conséquence de l'infinité absolue de la substance. Celle-ci, en effet, ne peut être constituée de partie, et il semble que, pour Spinoza, qui n'a pas recours dans l'*Ethique* au terme de « simplicité »², « l'indivisibilité » rend mieux compte de l'impossibilité logique d'un sectionnement de l'essence divine dont différentes entités s'accapareraient ainsi, pourrait-on dire, des portions de la perfection l'être absolu, explique Pascal Sévérac en commentant la proposition 13, de la première partie de l'*Ethique*.

C'est donc que cette indivisibilité de la substance s'inscrit dans la « possibilité logique [qui] est toujours [pour l'essence divine] en même temps une puissance ontologique »³. D'autant plus que l'existence de Dieu est identique à son essence⁴. Ce serait admettre une non-identité de l'existence et de l'essence de Dieu, autrement dit concevoir une défaillance en l'être absolument parfait, que de la comprendre comme une puissance que constitueraient des parties auxquelles elle se rapporterait dès lors nécessairement comme à ce qui lui est antérieur. En effet, ce par quoi la nature de quelque chose est donnée, lui est aussi antérieure⁵. Combien béante serait alors, pour Dieu, cette faille si l'hypothèse d'une fragmentation de l'être substantiel n'impliquait pas « une contradiction manifeste » ! Car, il faudrait ainsi se résoudre à penser que la finitude caractérise l'essence divine⁶.

Un partage de Dieu en des parties étant donc exclu, il en résulte qu'il est pareillement inconséquent de prêter à Spinoza un effort de concevoir une extériorité

¹ Sévérac P., *Spinoza, union et désunion*, Paris, Vrin, 2011, p. 29.

² *Idem.*, p 56.

³ *Ibidem.*, p. 44.

⁴ Spinoza, *Ethique*, I, prop. 20.

⁵ *Ibid.*, I, prop.1.

⁶ *Ibid.*, prop. 13, tr. fr. Pautrat B.

à la substance. Comme si, contrairement à ce que note le *Court Traité*¹, Dieu n'est pas assez parfait pour que chaque être reçoive de lui son essence ; si une telle hypothèse relève d'une impossibilité logique quant au concept de Dieu, autrement dit n'est pas conforme à sa « puissance ontologique », il faut dès lors accorder ce qu'affirme, avec force de déduction, les propositions 15 et 16 de la première partie de l'*Ethique*. En quoi consiste la nature humaine dès lors qu'est considérée la conséquence qui s'infère nécessairement du lien entre indivisibilité et immanence ?

Parce que « notre esprit, qui est de nature modale et non pas substantielle, est une idée. (...) [Nous] « retenons (...) que l'esprit n'est pas d'une autre nature que ses propres idées : il est donc lui-même une idée, qui sans doute appartient à une autre idée, et qui toutes dépendent de l'attribut de la pensée. Mais surtout, (...) : l'origine et la nature d'une idée n'est pas à chercher ailleurs que dans la nécessité de l'attribut de la Pensée. Les idées n'ont pas pour cause ce dont elles sont les idées (les idéata), c'est-à-dire les choses perçues (res perceptas), mais Dieu lui-même en tant qu'il est chose pensante »².

La proposition 11 d'*Ethique* II, avec l'Axiome 3 auquel renvoie Spinoza dans la démonstration de celle-ci, rendent compte de cette nature modale de l'esprit dont l'essence consiste dans l'idée, définie comme manière du Penser auquel revient la primauté, dans l'explication de la nature de l'esprit humain, parmi les autres modes de la « substance pensante ». Mais, pour comprendre comment l'entendement, et donc aussi tous les modes ou les choses singulières, sont liés à l'essence divine, il est requis de circonscrire d'abord le rapport des attributs avec la substance.

¹ Spinoza, Oeuvres I, 6, parag. 7, tr. fr. Appuhn C., Flammarion, Paris, 1965.

² Sévérac P., *Op. Cit.*, p.86.

- **Les attributs sont des *expressions précises*¹ de l'être absolument parfait.**

Ici se révèle décisive l'argumentation spinoziste s'articulant autour des propositions 18, 19 et 20 de la première partie de l'*Ethique*. Il en résulte, en effet, que l'immanence (prop.18) qui ressortit à la causalité divine doit être inscrite dans son essence en tant qu'elle est exprimée par « ce qui appartient à la substance » (prop.19), c'est-à-dire par les attributs de Dieu. Ceux-ci enveloppent la nature de la « substance Divine » ; nature ou essence divine qui est identique à son existence en tant que leur constitution est la même (prop.20) : éternelle et infinie, autrement dit, parfaite, indéterminée. Or, si « (...) cela même qui constitue l'essence de Dieu constitue en même temps son existence (...) », c'est dire donc – ainsi que le montre *Ethique*, I, 11 – que la réalité de cette perfection de la substance s'inscrit dans *l'enveloppement explicatif*² de sa nature par ses attributs.

Les attributs de la substance divine en expriment, par conséquent, la réalité, c'est-à-dire la perfection, dans la mesure où en eux s'affirme l'identité de l'essence et de l'existence de Dieu. On voit ainsi, contrairement à ce que défend Hegel, que les attributs sont bien quelque chose en soi, et non des abstractions ou formes vides, puisque cet en-soi de la substance divine est constitué par eux dont l'enveloppement de la nature de Dieu qu'ils assument consiste à l'exprimer pour l'expliquer. Ainsi, « Dieu n'est en surplomb, ou en retrait, d'aucune des puissances ou perfections qui le constituent. Être tout puissant ne signifie pas être une réserve sans fond de puissance inconcevable, mais être toute la puissance actuelle dans toutes ses dimensions. Être immanent »³.

Cette ouverture⁴ que Hegel requiert donc de la substance spinoziste, il semble que l'immanence, comme nécessité de l'existence divine chez Spinoza y répond déjà

¹ Pascal Sévérac attire déjà l'attention quant à l'importance du scolie de la proposition 10 en insistant sur cet élément qui nous apparaît comme crucial relatif à l'expression précise de la substance incombant à chaque attribut. Cf., Sévérac P., *Op. Cit.*, p.52.

² Nous soulignons.

³ Sévérac P., *Op. Cit.*, p. 45.

⁴ Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, *Op. Cit.*, p. 1457.

– mais cette ouverture n'est pas, comme le conçoit Hegel, un « passage »¹ de la substance à autre chose qu'elle. Idée du passage qui est d'ailleurs solidaire dans la critique hégélienne de celle d'une « rétention »², par les attributs, de l'essence de la substance –. Ce qui implique qu'ils soient tous deux (penser et étendue) des totalités à côté d'une autre totalité que serait la substance, mais à ceci près que c'est seulement, selon Hegel, cette dernière qui aurait de la consistance, les attributs relevant du caractère ultérieur de l'entendement. Or, non seulement il a été plus haut montré que la substance divine ne saurait se diviser en parties qui retiendraient ou non son essence, et alors que Hegel conclue au caractère arbitraire de la décision de Spinoza de réduire à deux le nombre des attributs de la substance, le scolie de la proposition 10 d'*Ethique* I montre que l'absoluité de l'essence divine se conçoit comme expression de la substantialité de l'être par une infinité d'attributs.

En outre, ce même texte en vient à mettre l'accent sur un point qui peut s'avérer très significatif quant à « l'expression » de cette réalité ou essence substantielle par les attributs de Dieu. Savoir, c'est de manière *précise*³ que chaque attribut exprime l'essence éternelle et infinie de Dieu. Ici Spinoza reprend l'idée selon laquelle chaque attribut est infini en son genre⁴ sans que cela puisse constituer un manque en chacun d'eux. Dans la mesure où cette infinité, sans être absolue, est pourtant si *précise* que la saisie de l'essence divine sous un certain attribut de celle-ci consiste en une compréhension certaine de sa nature absolue et n'est donc pas une conception partielle de sa substantialité infinie⁵.

Ceci étant, une faille semble se faire jour dans la critique hégélienne touchant au rapport entre eux des attributs. Car Hegel parle des attributs comme de totalités recluses et s'excluant réciproquement. Il est vrai que Spinoza pose que, ainsi qu'il ressort de la lettre II à Oldenburg, le concept de chaque attribut se suffit à lui-même. Et que, de la sorte, la réception hégélienne semble ne pas s'avancer trop loin du texte

¹ *Idem.*, p. 1461.

² *Ibidem.*, p. 1469.

³ Nous soulignons.

⁴ Cf., Lettre II de Spinoza à Oldenburg.

⁵ Sévérac P., *Op. Cit.*, p. 53.

spinoziste, lorsqu'elle en tire comme conséquence que les attributs, donnés par la représentation spinoziste comme n'étant que « pour soi »¹ chacun la « totalité entière » de la substance, ne se déterminent pas² réciproquement – témoignant par-là de la pure ou indifférente identité à soi de la substance elle-même.

Mais, dans la mesure où, dans leur infinité, les attributs constituent une seule et même essence et action – celle immanente de la substance – ne pourrait-on pas lire, dans cette *précision* qui ressortit à l'expression propre de l'essence divine en chaque attribut, une sorte de solidarité des attributs dans l'enveloppement explicatif de la nature de la substance ? Lien qui impliquerait que la précision d'une détermination attributive de la substance soit solidaire des autres expressions précises de l'essence divine, et ainsi, bien que les attributs soient réellement distincts, l'action commune produite par eux permet de penser déjà avec Spinoza le s'interpénétrer-ense-touchant des attributs de la substance, chacun d'eux n'en restant pas moins pour autant ce dont le concept, se concevant par et en soi, n'a pas besoin du concept d'autre chose. La *précision* de chaque attribut, dans la constitution d'une même réalité – en l'occurrence ici l'étant absolument parfait – correspondrait ainsi à leur interpénétration et à leur se-toucher-réciproque.

Mais puisque ce n'est ni plus ni moins que parler autrement de la substance que de se représenter ses attributs, ainsi que le souligne la proposition 19 d'*Ethique* I., ce serait, dans le se-toucher-réciproque de ceux-ci, la substance elle-même qui, tout en étant l'étant absolument parfait, viendrait à se déterminer *précisément* dans une expression d'elle-même, l'attribut – « dimension réellement constitutive de l'essence divine »³ –. Et ainsi, par la proposition 3 de la deuxième partie de l'*Ethique*, la substance met puissamment ou de façon autonome en évidence qu'être en soi c'est être une essence agissante dans les *expressions précises* de son essence que sont les attributs. Ce qui éclaire le propos de Spinoza, lorsqu'il dit que « (...) tout être est conçu par nous sous quelque attribut (...) »⁴. C'est, en d'autres termes, toujours de

¹ Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, *Op. Cit.*, p.1468.

² *Idem.*, p. 1470.

³ Sévérac P., *Op. Cit.*, p. 52.

⁴ Cf., Lettre IX de Spinoza à Simon de Vries.

façon bien précise que quelque chose est comprise, en considération de l'attribut dont elle est l'affection.

Aussi s'est-il révélé, à la lumière des investigations de Pierre Macherey – qui renvoie à la septième définition du livre I de l'*Ethique* –, que la substance ne se soustrait pas à la détermination. C'est-à-dire qu'en tant qu'indéterminée, elle est « l'essence agissante » se déterminant librement. En conséquence, « la liberté qui appartient à la *causa sui* n'est pas l'activité indifférente et arbitraire (...) »¹, mais le fait pour la substance de s'expliquer dans les expressions précises que sont les attributs, autrement dit le fait d'avoir sa détermination dans la nécessité d'une cause qui est sa nature même.²

Ainsi, la thèse de l'immobilisme de la substance spinoziste, que Hegel caractérise comme manquant de vie³, perd ici de sa vigueur, du moins si l'on se reporte *précisément* à la pensée spinoziste. A cette vie de la substance, les attributs prennent une part active, et même, ils la définissent en tout et pour tout. C'est en cela que réside la nécessité de chaque attribut de la substance. De sorte que si l'entendement ou l'esprit humain, ainsi que toute idée, s'origine dans cette nécessité, c'est donc bien qu'« il existe (...) une union étroite entre Dieu et ses modes (...) »⁴. L'entendement, s'il est un mode et que, au regard de l'attribut qui *constitue* la substance en exprimant la nature, il ne fait qu'envelopper cette dernière en y participant, il ne peut par conséquent pas être compris comme une simple détermination superposée ou extérieure à l'entendement divin.

¹ Macherey P., *Hegel ou Spinoza*, Ed. La Découverte, Paris, 1990, pp.178/179.

² *Idem.*, p. 179.

³ Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. 6, tr.fr. Pierre Garniron, Paris, Vrin, 1985, p.1456.

⁴ Sévérac P., *Spinoza, union et désunion*, Paris, Vrin, 2011, p. 55.

- **L'immanence de la chose pensante en l'entendement humain.**

L'entendement ou l'esprit humain n'a pas, avec la Substance dont elle est l'expression modale, un rapport d'extériorité. Ce qui permet de s'en convaincre c'est d'abord la nature même de l'esprit humain. Certes, l'homme n'est pas constitué, en son essence, par l'être substantiel. Cependant, la première partie de la démonstration de la proposition 11 pose l'élément crucial qui est que ce qui détermine la nature de l'esprit humain c'est l'idée. De sorte que le corollaire de cette onzième proposition contrebalance de manière très nette avec ce qui, dans le second scolie de la proposition 10, peut sembler – aux yeux de Hegel – être l'ultime signature spinoziste de la déchéance de l'homme, à savoir que Dieu ou la Substance est ce qui sans l'homme (compris comme simple mode) peut être et être conçu. Ce corollaire affirme, en effet, qu'étant donné que l'idée est ce qui – en premier – ressortit à l'être de l'homme, l'esprit humain est dès lors constitutif de l'intellect infini de Dieu.

Aussi, Spinoza s'évertue-t-il à tirer les plus salutaires conséquences pour l'essence de l'homme – dans cet effort de distribution, que le philosophe déploie dans les propositions 10 et 11 d'*Ethique* II, de la consistance de l'être aux différentes réalités qui en composent les articulations. Il semble se dégager, en effet, de son argumentation que le rapport de la nature naturante à la nature naturée est reproductible au sein même de cette dernière. Nous entendons par-là le statut d'antériorité de l'idée de Dieu, par laquelle il se connaît lui-même comme absolument éternel et infini, par rapport à cette même idée comme connaissance ou conscience de tout ce qui découle infiniment de son essence absolue.

Il y a donc, si l'on s'en tient à la succession des propositions 3 et 4, un premier déploiement, en Dieu, de l'idée de son essence – ou « l'idée de Dieu dans la pensée »¹ – et un deuxième moment à la faveur duquel l'idée de l'essence de Dieu est tout aussi bien celle de ses productions, mais se rapportant à la nature naturée². Toutefois,

¹ *Ethique* I, prop. 21. Et donc, dans ce premier déploiement, l'idée de Dieu se rapporte à la nature absolue de l'attribut pensée, autrement dit à la nature naturante.

² *Ethique* I, prop. 31.

malgré l'énonciation successive de ces propositions, le déploiement est lui simultanément en vertu de l'unité de cette idée que pose la quatrième proposition.

La démonstration de la proposition 11 d'*Ethique* II, permet, nous semble-t-il, de voir dans quelle mesure, Spinoza reproduit – au niveau de la nature naturée – ce rapport d'antériorité, en vertu duquel l'esprit humain se rapporte intérieurement à l'être substantiel. En effet, en son essence, l'homme est constitué de plusieurs manières de penser ; et Spinoza introduit ici une différence s'expliquant en ceci que la primauté de la première de ces manières constitutives de l'essence humaine consiste en son antériorité relativement aux autres manières¹. C'est par conséquent avec consistance d'être que l'entendement humain se rapporte à Dieu. La présence et l'effectuation dans la nature naturée du rapport d'antériorité qui prévaut d'abord entre celle-ci et la nature naturante semble bien traduire ceci que, il reste que ce n'est pas de façon accessoire que l'homme est à l'image de Dieu – même si la nature substantielle ne constitue pas l'essence de l'homme, autrement dit en dépit de ce que la puissance de Dieu ne se confond pas avec celle des Rois.

Par conséquent, « l'Esprit humain est une partie de l'intellect infini de Dieu »², certes. Une partie qui exprimerait l'anéantissement de l'être substantiel, aucunement ; un mode qui avec les autres affections de la substance diviseraient son essence, encore moins. Car, si le mode, dont l'existence et l'essence sont déterminées par autre chose, est finitude ou limitation, il faut souligner que « Coactus signifie « contraint », « forcé », mais surtout : « coagit » (...) toute opération modale est une coopération »³ avec ce dont elle est la modification, la substance. A quoi coopère l'entendement humain dans sa relation avec l'entendement divin ? Pour définir l'enjeu d'une telle coopération, il faut considérer ce qu'énonce le scolie de la proposition 3 d'*Ethique* II, à savoir que l'élan par lequel Dieu se comprend est le même que celui d'où procède son action. Ainsi, en étant une partie de l'entendement divin – autrement dit *en participant* à l'essence agissante de Dieu, le mode coopère ou « coagit » avec

¹ « (...) il faut qu'il y ait l'idée pour que les autres manières (auxquelles donc l'idée est, par nature, antérieure) soient dans le même individu »

² Cf., *Ethique*. II, 11, Corollaire.

³ Sévérac P., *Op. Cit.*, p. 56.

Dieu dans sa compréhension de lui-même. Aussi bien, une telle participation compréhensive de l'essence divine implique que l'esprit humain puisse par-là se connaître lui-même aussi du même coup.

Ces deux niveaux de connaissance, dont le fondement est la compréhension de la nécessité de la nature divine sont d'ailleurs posés comme allant l'une avec l'autre par Spinoza¹. Or, si la compréhension de la perfection infinie de Dieu ne se peut qu'à partir d'idées adéquates, de celles-ci ne peuvent découler – selon *Ethique* II, 40 – que d'autres idées adéquates, c'est-à-dire qui exprime nécessité et vérité des choses d'après la proposition 44 de cette même deuxième partie de l'*Ethique*. De sorte que l'idée qu'est et qu'a l'esprit humain de lui-même sera nécessairement adéquate car formée dans celle de l'être absolument parfait. L'activité de l'entendement ne peut donc toute se ramener au fait de la perception, comme cela semblait se conclure des observations terminologiques en entrée de notre propos. L'esprit humain se connaît lui-même en comprenant la nature de Dieu, autrement dit l'entendement humain peut comprendre l'ordre même de la nature, en tant que cet effort de compréhension s'inscrit dans la connaissance adéquate de l'essence éternelle et infinie de Dieu.

Or, cette connaissance que Spinoza définit comme celle qui « est nécessairement vraie »², tout en la rapprochant de ce qu'il appelle « raison et deuxième genre de connaissance » et en la distinguant de la « connaissance du premier genre, opinion ou imagination », il la nomme « connaissance du troisième genre ou science intuitive »³. Il faut d'ailleurs ici bien prendre en compte l'explication de la définition 3 d'*Ethique* II qui distingue la perception du concept. Lorsqu'il perçoit, argumente Spinoza, « (...) l'Esprit pâtit d'un objet. Alors que le concept semble exprimer une action de l'Esprit ». De celle-ci la caractéristique nous est donnée par la définition 2 d'*Ethique* 3, à savoir que l'Esprit actif est « la cause adéquate » de ce qui se fait en lui, en l'occurrence le fait de concevoir ou d'avoir des idées, celle de Dieu et de lui-même ; il en est la cause adéquate, c'est-à-dire⁴ que le

¹ Cf., *Ethique* II, prop.47, Dém.

² *Idem.*, prop.41.

³ *Ethique*, II, prop.40, Scolie 2.

⁴ *Idem.*, prop.40 et suivant.

concept que l'esprit a, il le forme dans la perspective de la nécessité des choses, autrement dit telle qu'elles sont en soi, ou encore du point de vue de la relation immanente de toute chose avec la substance absolument parfaite.

Le pâtir de l'esprit consiste dans une compréhension partielle ou inadéquate des choses, les idées qui en procèdent sont par conséquent marquées par le saut de la confusion, et sont mutilées. L'esprit qui conçoit ou agit est donc celui qui pratique la science intuitive ou connaissance du 3ème genre, tandis que celui qui perçoit ou pâtit connaît selon le premier genre, c'est-à-dire confusément. Spinoza ne fait donc pas d'amalgame entre les genres de connaissance, mais les distingue pour donner les moyens à ceux qui aiment Dieu, c'est-à-dire s'efforcent de comprendre son essence ou l'ordre de la Nature entière, de s'élever à la connaissance de l'indestructibilité des choses¹.

La pensée spinoziste, en tant que philosophie de l'immanence, semble bien vérifier la consistance de l'être des attributs et des choses singulières eu égard à l'essence éternelle et absolue de Dieu. Les attributs de la substance en constituent l'essence, elles enveloppent sa nature, l'expriment en l'expliquant. Les modes participent à l'être divin, à sa connaissance de soi comme l'être absolument parfait. A ce titre, nous pouvons, pour circonscrire le rapport de la substance à ses attributs et à ses modes – en particulier celui de l'entendement –, distinguer entre ce qu'on appellerait un *enveloppement constitutif* de la substance par les attributs et un *enveloppement participatif* des modes à l'essence divine – de laquelle ils tiennent leur consistance. Celle-ci se caractérisant par « cette altérité sans distance entre la cause substantielle et ses effets modaux (...) »². Car, d'une part, la substance absolument infinie n'est pas identique au mode qui est fini ; et de l'autre, un en-dehors de la substance en lequel le mode serait extérieur à celle-ci n'étant pas concevable – autrement dit étant ontologiquement impossible –, « cette altérité ne signifie aucunement extériorité ».

¹ Sévérac P., *Spinoza, union et désunion*, Op. Cit., p.80.

² *Ibid.*, p. 54.

L'idée d'un *enveloppement participatif* des modes à l'essence divine permet, semble-t-il donc, de penser l'entendement autrement que comme une « détermination ultérieure », ainsi que cela ressort du Chapitre II sur la perception dans la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel. Le nœud de la critique hégélienne de l'acosmisme spinoziste, celui qui – s'appuyant sur le statut de mode de l'entendement chez Spinoza – fait des choses singulières des réalités ontologiquement disparaissantes dans leur rapport à la substance, étant dénoué, le monde, la liberté humaine peuvent apparaître dès lors aussi concrets que le système spinoziste en caractérise la réalité.

La consistance de l'être des choses singulières, de l'entendement ou de l'esprit humain, culmine – chez Spinoza – en l'affirmation de leur éternité. Aussi, d'un point de vue spinoziste, se méprennent-ils grandement ceux qui imaginent la nature de l'Être-absolument parfait au travers de traits humains. Comme le fait d'ailleurs Hegel qui s'émeut qu'à l'essence de Dieu ne soient pas attachées des représentations anthropomorphiques¹. La conséquence, en prêtant par exemple à Dieu des sentiments humains, c'est que pour ne pas être jaloux de l'homme, ou parce que s'aimant soi-même plus qu'autre chose, l'éternité serait le seul apanage de la Substance et non une propriété² qu'elle a en partage avec les modes. Or, bien que, du point de vue de ce qu'on appellerait leur être-durable (c'est-à-dire de l'existence considérée selon la durée) les modes soient entraînés dans un engrenage de cause-effet dont les ressorts leur échappe en grande partie, il reste que selon leur être-en-Dieu, les choses singulières sont pourvues d'une constance existentielle qu'alimente une « force »³ qui enveloppe l'éternelle nécessité de l'essence divine.

Une existence diminuable, sous la pression des causes extérieures, n'est donc pas le dernier mot de la Substance quant à l'existence modale dont le statut ontologique d'être d'éternité la dispose à une existence forte ou de persévérance. C'est cela qu'implique la conception des choses « sub specie aeternitatis » développée par Spinoza dans la cinquième partie de l'*Ethique*. Elle exprime, selon Chantal Jaquet⁴, une évolution de la pensée de Spinoza qui, abandonnant la thèse de la création qui ne postule pour les choses créées qu'une simple possibilité existentielle, adopte dans l'*Ethique* l'idée de l'immanence en ses productions de l'essence divine. De ce point de vue, la substance spinoziste n'est ni l'Aussi ni l'Un exclusif, ainsi qu'on pourrait la caractériser à la suite de Hegel, mais l'Être dont l'essence inclusive déploie largement sa nécessité dans ce dont l'existence s'inscrit dans un rapport d'altérité avec lui, c'est-à-dire les choses singulières. Un tel élargissement de la nécessité de l'existence de la cause à ses effets explique que c'est

¹ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, tr. fr. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2012, p. 149.

² Chantal Jaquet, *Sub Specie Aeternitatis*, Op.Cit., pp.60/61.

³ Cf., *Ethique* II, 45, Scolie.

⁴ Op.Cit., pp. 103/104.

par la même compréhension adéquate que l'esprit saisi tant la nature des manières que celle de ce dont elles sont les expressions particulières, autrement dit Dieu. En d'autres termes, comprendre les productions de l'essence divine dans leur être singulier, c'est encore comprendre la nature de leur force productrice dont l'immanence causale n'admet pas l'éloignement de ses effets.

Dans ce prenez-et-enveloppez-la-tous qui prévaut entre l'éternité de la Substance et les modes qui découlent de l'infinité de son être, ce sont toutes les choses singulières qui, non pas en leur être-durable, jouissent d'une partie de leur être comme éternelle. Aussi, selon qu'on la perçoit avec les yeux de « l'opinion commune »¹ ou avec ceux de l'esprit², l'éternité n'est pas changée en ce qu'elle est en soi – c'est-à-dire en tant que propriété de Dieu et découlant de l'essence divine en ses productions – mais c'est le rapport à elle, la jouissance qu'on en tire qui n'est pas la même. De sorte que, en tant que c'est encore par l'imagination que la conscience ignorante se rapporte à l'éternité, celle-ci est perçue sous le prisme du temps : « elle [la conscience ignorante] pêche ainsi doublement, car elle introduit dans l'éternité des catégories temporelles que celle-ci exclut et n'impute pas cette propriété à la partie de l'esprit à laquelle elle convient, à savoir l'entendement »³.

Quant au sage, dont l'esprit est le plus à même de s'affirmer comme libre, à travers la compréhension systématique des choses professée par l'*Ethique V* en sa proposition 24, il connaît l'éternité d'après la nature absolue de l'essence divine et en tant que par elle la constitution des choses est maintenue en leur nécessité existentielle. L'entendement du sage lui permet ainsi, en faisant fond – non pas sur la temporalité et l'inconsistance des choses – mais sur leur union intime et éternelle avec la force inaltérable de l'être-absolument-parfait, d'associer sa voix à celle du poète⁴ pour confesser :

¹ Cf., *Ethique V*, prop.25, Scolie.

² Cf., *Idem.*, prop.23, Scolie.

³ Jaquet Ch., *Sub Specie Aeternitatis*. Op.Cit., pp.116/117.

⁴ Sony Labu Tansi, Cinquante-huitième promenade, in *Poèmes* (édition critique par Riffard C. et Martin-Granel N.) Paris, CNRS Editions, 2015, p.158.

« La vie suinte de mon corps mal fermé
Je coule, je fonds dans le *temps*¹
Comme fonte au feu (...) »

Mais, ne se préoccupant pas outre-mesure de cette vie suintante qu'est l'actualité temporelle des choses, c'est à la compréhension de l'actualité de l'être des choses comme contenu de l'essence divine que le sage accède, dans la mesure où sa conscience de l'éternité a pour fondement la science intuitive, genre de connaissance qui se rapporte aux choses selon la nécessité de leur nature et qu'éclaire l'amour intellectuel de Dieu.

Il apparaît, par conséquent, que l'articulation spinoziste des rapports entre Science intuitive (vérité), éternité et temps constitue la parade décisive contre le reproche hégélien qualifiant d'acosmisme la pensée de Spinoza. Il n'y a pas un trop de Dieu qui écraserait de son être ontologiquement encombrant une humanité en déficit d'être. D'autant plus que Spinoza ne confine pas dans un au-delà inatteignable l'expérience de l'éternité pour l'existence modale : en affirmant que le concevoir adéquat, consistant dans le troisième genre de connaissance, procède de la conscience de l'éternité de l'entendement humain, et que la reconnaissance du vrai produit – dans le même élan que la connaissance adéquate des choses – le sentiment de certitude² en lequel est donnée la relation génétique de l'idée vraie d'une chose avec l'esprit éternel du sage qui en est le producteur, Spinoza pense l'éternité comme une réalité dont l'actualité ne s'explique certes pas à partir du temps, mais qui a son séjour (comme existence avérée du sage, Salomon par exemple) dans la sphère de la finitude dont elle délimite la portée. Une actualité non temporelle, certes, mais – pour parler en langage hégélien – qui ne relève pas pour autant du devoir-être, et donc qui est effective.

Pourtant, suffit-il que « l'éternité spinoziste possède une histoire »³ ? Etant

¹ Nous soulignons.

² Cf., Jaquet Ch., *Sub Specie Aeternitatis*. Op.Cit., p. 121-122.

³ Cf., Jaquet Ch., *Sub Specie Aeternitatis*. Op.Cit., p.223.

donné que c'est l'éternité de l'esprit qui est en jeu, n'y-a-t-il pas lieu de se demander quel rapport détermine la relation de cet esprit avec sa possession, cette histoire, au terme de laquelle il se connaît comme éternel ? Si l'on suit Spinoza, le terme autrement dit l'éternité ou la conscience de soi du sage se connaissant comme éternel s'oppose à sa possession, l'histoire – ou le temps au travers duquel elle se réalise pourtant.

En effet, alors que l'éternité est censée posséder le temps, c'est-à-dire accoucher d'elle-même en requérant de l'histoire son sein, cette même conscience de soi éternelle élaborée à même le sein historique regarderait celui-ci, le temps, en chien de faïence. On peut dès lors comprendre l'étonnement que manifeste Alexandre Kojève : « l'idée du système spinoziste n'est donc pas absurde : c'est tout simplement l'idée du savoir absolu. Ce qui est absurde, c'est que ce système est censé être fabriqué par un homme, qui en fait a eu besoin du temps pour le fabriquer. [Cependant,] il n'y a pas d'accès à ce système à partir de l'existence temporelle »¹.

On retrouve, chez Hegel, la même articulation : savoir-absolu, temps, éternité ; mais le rapport ontologique de ces trois termes et le résultat qui en procède n'est pas le même que celui auquel parvient Spinoza. D'un point de vue hégélien, l'anéantissement de l'être non substantiel, qui est la conséquence qu'il faut tirer du spinozisme, est à mettre sur le compte de cette exigence spinoziste de « penser toutes choses sub specie aeternitatis »². L'incapacité à saisir le caractère essentiel du temps au regard duquel l'éternité, autrement dit le Concept qui se sait comme la science elle-même, est plus que seulement la chose immanente – se maintenant comme intériorité non développée à distance du temps –, le sort fait au temps par Spinoza a le sens d'une « résolution »³ ou anéantissement de tout ce qui n'est pas substantiel, dans la mesure où l'être pour soi – c'est-à-dire la liberté – appartient seul à Dieu. C'est le thème du Chapitre 2 de la *Phénoménologie* qui présente cette résolution des propriétés de la Chose comme éloignement de celles-là vis-à-vis de celle-ci qui est

¹ Kojève A., *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1947, p.354.

² Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Op.Cit., p. 1490.

³ *Idem.*, p. 1498.

l'universalité absolument (abstraitement) identique à elle-même.

Il faut dire que le problème, chez Hegel, comme l'explique Alexandre Kojève¹, se pose dans un tout autre registre que chez Spinoza. La philosophie ou le Concept, comme Savoir absolu, est l'essence du monde en tant qu'elle se donne dans le discours. Or, pour qu'un tel discours se produise, il faut que le monde sur lequel il porte ait été, donc que son essence se soit manifestée dans le temps, autrement dit que la Substance se départisse de son en-soi ou intériorité non développée pour se manifester extérieurement dans l'être-autre. Et que la Substance ainsi développée se reconnaisse elle-même dans le monde ainsi créé par le travail humain. Comme telle, la Substance est Esprit, c'est-à-dire le Concept dont la conscience de soi procède du travail qu'il effectue lui-même de son accomplissement dans l'Histoire, dans le temps.

L'attitude spinoziste peut, aux yeux de Hegel², être comprise comme une position religieuse à la faveur de laquelle l'esprit s'anticipe lui-même en se présentant comme la Substance abstraitement éternelle ou non subjective, en tant qu'il est fait abstraction, dans cette conception de la substance, du travail humain se produisant dans le temps et par lequel la liberté – qui n'est liberté que pour l'Homme – s'accomplit. Il ne suffit donc pas que l'Eternité possède l'histoire, encore faut-il que, se laissant possédée par la perte d'elle-même dans le suintement de la vie, la Substance inessentielle qu'elle est d'abord, se réconcilie avec l'Histoire effective par l'auto-accomplissement de soi à la faveur duquel elle devient Sujet et surtout Esprit.

¹ Kojève A., Op.Cit.

² Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, Op.Cit., p.646.

DEUXIEME PARTIE

**LA DETERMINATION HEGELIENNE DE LA SUBSTANCE COMME SUJET ET COMME
ESPRIT.**

Chapitre I :

La détermination hégélienne de la substance comme sujet.

Du *Court Traité (CT)* à l'*Ethique (Eth.)*, la pensée spinoziste opère un mouvement consistant à se détourner de la Substance ou Dieu-sujet pour affirmer radicalement que Dieu est amour. La rupture, qui s'annonçait déjà dans la *Korte Verhandeling (KV)*, se traduit par l'abandon définitif de l'idée d'éminence de l'être divin au profit de la conception de l'immanence de la Substance Une. Pour Spinoza, c'est par un amour immanent que l'essence divine se rapporte à ses productions, c'est-à-dire à tout ce qui est – en tant qu'intériorité nécessairement articulée à l'ordre immuable de la Nature. Dans la (*KV*), « l'objet explicite du Premier Dialogue est la recherche, par l'Amour, d'un être souverainement parfait et éternel qui puisse le rendre lui-même éternel. Or, l'Amour ne peut bénéficier de l'éternité de cet être souverain que dans la mesure où il entretient avec lui une relation d'immanence (...) »¹

La substance est immanente à ce qui exprime immuablement son essence, à savoir les attributs, lesquels se rapportent de façon immanente aux modes dont ils sont constitués. L'immanence fait donc signe vers l'intériorité : intériorité de la cause dans ses effets, et inscription des effets dans la cause car rien n'est en dehors de la substance absolument une. Cette impossibilité d'un « en-dehors » de la Substance, qui coïncide pour celle-ci avec l'être en soi, se ramenant à l'intériorité essentielle de l'absolument immuable, nous avons vu – au début du dernier chapitre de la précédente partie – quelle appréciation en fait Hegel.

Ainsi, la définition de la nature divine requiert que la détermination de la substance, de l'essence de Dieu s'opère à la lumière de la causalité immanente. De sorte que, ce que dit *Eth.* I, proposition 18, c'est que la causalité – considérée du point de vue de l'essence divine – consiste à être cause en soi-même et selon des lois intrinsèques (*Eth.*, prop. 17) et immuables (*Eth.*, prop. 33) c'est-à-dire qui ne s'expliquent que par l'essence substantielle exprimée dans et par ses attributs. Cette causalité ne s'effectue pas autre part que dans l'essence de la « Nature Naturante ».

¹ Joël Ganault, *Immanence et Transcendance dans le Court Traité*, in *Les Premiers écrits de Spinoza*, Archives de Philosophie, Vol. 51, 1988, p. 32.

Le traité, dont certains commentateurs font remonter la rédaction au début des années 1660¹ et qui inaugure la radicalité confirmée en l'*Ethique*, est ainsi riche en occurrences qui éclairent le sens de l'immanentisme spinoziste : comme en ce qui concerne l'Amour, l'immanence implique que l'être dans sa totalité est « compris »² en la Substance en tant qu'être souverainement Un.

Dieu comprend tout et ne saurait, à ce titre, être limité par quoique ce soit dans sa puissance productrice de tout ce qui est. Le contraire signifierait que quelque effet qui découlerait de son essence ne serait en dépit de cela pas compris par son être qui n'aurait ainsi dès lors rien de souverainement parfait. L'enjeu est de taille car admettre cette dernière position reviendrait à imaginer un ordre de la nature différent de celui découlant de l'essence divine, autre que celui nécessairement immuable de la Nature ou Dieu dans sa totalité. Selon l'immanentisme spinoziste, c'est partant d'une telle absence d'immuabilité que l'ordre des choses serait contingent, n'aurait pas de consistance et que le concept même d'un être souverainement véridique serait aboli. Il faut ainsi résolument admettre plutôt une « immanence essentielle des modes à Dieu »³, ou inscription des effets dans la cause, et une « immanence causale de Dieu à ses modes »⁴ autrement dit l'intériorité de la cause dans ses effets.

Le langage de l'immanence ne saurait, dès lors, faire l'économie de la nécessité de l'ordre de la Nature. En d'autres termes, la nature divine – en tant qu'immanente – est nécessaire. L'essence et l'existence de Dieu sont une seule et même chose qui est nécessaire. Comment comprendre plus précisément cette nécessité de la nature divine ? Elle est une conséquence du fait qu'en tant qu'absolument infinie, la substance est une ; unité que Spinoza s'attache à montrer dans la première partie de l'*Ethique*, propositions 1 à 15. Il n'y a qu'un seul ordre de la Nature, celui impliqué dans l'infinité de l'essence divine et dont l'actualité consiste

¹ Voir notamment l'introduction de Filippo Mignini au *Court Traité* : Cf., *Œuvres I, Premiers écrits*, tr. fr. Joël Ganault, édition publiée sous la direction de Pierre-François Moreau, PUF, 2009.

² *Court Traité*, I, Chap. 2, Premier Dialogue, § 1 p. 57 (tr. fr. Appuhn C.)

³ Ganault J., *Immanence et Transcendance dans le Court Traité*, Op. Cit., p. 29.

⁴ *Ibid.*

à être nécessaire, c'est-à-dire à être un acte une fois pour toutes réalisé, à être pleinement réel, donc immuable. Ainsi, la proposition 14 de la première partie de l'*Ethique* se trouve-t-elle confirmée par son corollaire 1 : « Dieu est unique, c'est-à-dire que dans la nature des choses il n'y a qu'une substance, et qu'elle est absolument infinie (...) ».

La démonstration de cette proposition 14 d'*Eth.* 1 établit d'ailleurs l'unité de la substance divine en renvoyant à la proposition 11, laquelle posait la nécessité de l'existence de Dieu, dans le sillage des propositions 6 et 7 procédant elles-mêmes de la cinquième proposition – laquelle exclut la thèse d'une pluralité de substances qui auraient en partage une même nature. Car, la nature de l'être absolument infini, qui possède tous les attributs, est une ou elle n'est pas. Ne pas être une signifierait qu'un être absolu aurait affaire à une autre réalité absolue, ce qui impliquerait que l'un dépende de l'autre même en dépit de leur infinité respective – ce qui ne peut relever que d'une extrême confusion.

Que dit la proposition 11 ? Elle dit qu'une chose soit ou ne soit pas, cela appartient à une cause qui se rapporte à ladite chose en tant que contenue dans la nature ou non de cette dernière ; si nous concevons que Dieu est absolument parfait, nous ne pouvons dès lors le concevoir que comme existant absolument dans la mesure où son essence d'être absolument infini ne peut être limitée ni par quelque chose d'extérieure à elle qui serait plus parfaite que l'essence divine ni par une raison de son inexistence qu'elle contiendrait en sa nature. En ce sens, poursuit Spinoza dans le scolie de la onzième proposition, l'existence est donc fonction de puissance. Toute existence témoigne de ce que la chose existante est puissante. La cause de l'existence de Dieu se trouve en son être même, ce en vertu de quoi il a une puissance d'exister par soi.

Fini ou infinie, l'existence se rapporte à un dénominateur commun dont les contours sont définis par le concept de puissance. Et la puissance consiste à « comporter » plus ou moins de réalité et, partant de cela, « plus la nature d'une chose comporte de réalité, plus elle a de forces par soi pour exister ; et par suite un Etant absolument

infini, à savoir Dieu, a par soi une puissance d'exister absolument infinie, et donc existe absolument », précise Spinoza selon la perspective de l'explication a priori de l'existence nécessaire de Dieu. Que la substance existe nécessairement, cela se dit négativement à savoir qu'elle est illimitée, et positivement à savoir qu'elle est l'Êtant absolument infini, comportant toute réalité. Et ainsi, « la puissance de Dieu est son essence même »¹

Cette puissance de l'exister par soi absolument infinie et nécessaire est immanente en tant que puissance productrice interne, autonome, des réalités contenues en son essence. L'existence immanente et nécessaire de l'Êtant absolument infini, dont le dispositif discursif du premier livre de l'*Ethique* se trouve renforcé par les propositions 17 et 18, peut être regardée comme le développement de ce qui est d'emblée posé dans la première définition d'*Eth.* 1 : à savoir la cause de soi. Aussi bien, cette causalité par soi de la substance une, pour être immanente – c'est-à-dire pour que l'infinité des choses procédant de sa souveraine puissance productrice puisse se rapporter à celle-ci comme à son propre contenu intérieurement déterminé –, de même pour être nécessaire – autrement dit pour que la totalité de la nature ainsi considérée soit régie par des lois immuables s'expliquant par l'éternité de l'essence divine –, elle doit encore être non-transitive.

Le langage de l'immanence s'ordonne par conséquent à une causalité non-transitive et à une absolue nécessité. L'un des termes de l'immanentisme spinoziste ne saurait se concevoir sans les autres. C'est en cela que « l'immanence [est] le lieu où le lecteur doit se situer pour appréhender le discours systématique de l'*Ethique* »² En effet, la non-transitivité est l'immanence en tant qu'affirmation du refus de penser un « en-dehors » de la substance ; la non-transitivité se déploie à même l'immanence en tant que nécessité intérieure immuablement réalisée en ses productions infinies. Car, un en-dehors de la substance devra nécessairement être en soi, ce qui reviendrait

¹ *Eth.* I, Prop. 34.

² Ganault J., *Immanence et Transcendance dans le Court Traité*, Op. Cit., p. 29.

à nier l'unité de la substance énoncée par la proposition 14 d'*Eth.* 1 à laquelle renvoie la démonstration de la proposition 18 du même livre.

Puisqu'en étant en dehors de la substance, cette autre réalité devra également être cause de soi et ainsi nier l'infinité et l'être absolu de la première substance ; nous nous trouverions obligés d'admettre une pluralité d'étant absolument infini plutôt qu'une infinité de choses produites par l'unique substance, ruinant ainsi du même le concept de puissance absolue de Dieu. L'Étant absolument infini n'a pas besoin de se rapporter à un autre être en soi en dehors de lui comme à une réalité en l'essence de laquelle se trouverait, pour ainsi dire, délocalisée une mesure de sa puissance productrice de soi et de tout ce qui est. L'ontologie immanentiste de Spinoza ne ramène pas la causalité de la substance à une sorte de sous-traitance d'une partie des activités de cette dernière à une tierce entité. Cela impliquerait qu'une telle réalité – dans son altérité tout aussi immanente et nécessaire, autrement dit en tant qu'en dehors de la substance elle serait aussi en soi – soit étrangère à cette substance qui en tant que cause ne serait pas non-transitive ou serait finie car limitée par l'instance substantielle sous-traitante d'un ordre de la nature qui n'aurait plus rien de nécessaire mais serait de part en part contingent.

Or, nous avons déjà essayé de montrer que, pour Hegel, l'intériorité essentielle et non-transitive de la substance spinoziste n'est pas un gage de consistance ontologique ou de puissance d'exister par soi *effective* [nous soulignons]. Dans cette perspective, il a été souligné le fait que Hegel s'attache à montrer le peu d'effort spéculatif qui caractérise la démarche spinoziste dans son intuition de la négativité intrinsèque à l'être – intuition que le penser immanentiste ne parvient pas à développer. Puisqu'en étant seulement intérieure, elle est opposée à l'extériorité qu'elle établit du coup comme royaume de la transitivité, ne soupçonnant pas le moins du monde qu'elle valide ainsi le fait qu'en tant qu'absolu elle a néanmoins quelque chose en dehors de son être – à savoir précisément cette extériorité dont la réalité est attestée par la relation d'opposition par laquelle l'intériorité fermée se rapporte à elle.

La critique hégélienne portant sur l'immédiateté de la substance spinoziste regardée, avec les yeux du hégélianisme, comme non-développée, s'entend comme une évaluation de la causalité non-transitive de cette même substance. S'employant à démontrer que la négativité partielle, c'est-à-dire abstraite, à laquelle s'arrête le langage de l'immanence non-transitive confine à une intériorité tout aussi abstraite et superficielle, non consistante, Hegel veut donner à voir que pareille intériorité est structurée par une altérité fermée – d'où la fermeture même, autrement dit la rigidité de l'intériorité essentielle thématifiée par Spinoza à travers son immanentisme. A ce titre, Spinoza reconduit la distance ontologique dont son système prétendait se dépouiller ; dans la mesure où, son Etant absolument infini étant seul l'être en soi, l'autre – à savoir le fini – se trouve dépourvue d'intériorité, de substantialité. De sorte que, la Substance-sujet de la distance ontologique maintenue, et faute d'immanentisme non-transitive, le sujet se présentant ainsi immédiatement se révèle être encore trop substantiel. C'est donc, à la suite de Hegel, à la tâche de désubstantialisation du sujet que nous allons nous efforcer en énonçant les termes dans lesquels se déploie l'altérité fermée de l'ontologie immanentiste spinoziste.

A savoir que, l'enjeu pour nous ici est bien, après s'être efforcé de restituer la pensée spinoziste dans son propre déploiement, de demeurer auprès de Hegel et de le suivre patiemment dans sa compréhension de la philosophie spinozienne. Considérer ainsi le propos de Spinoza, en s'installant dans la perspective hégélienne, implique en quelque sorte de faire nôtre les infléchissements que Hegel fait subir peu ou prou explicitement au texte spinoziste. Cependant, la lecture hégélienne de Spinoza n'est pas celle visant un simple commentaire de la philosophie de celui-ci, mais une appropriation¹ dont le procédé s'ordonne à la « nécessité interne »² du discours philosophique de Hegel lui-même.

¹ Gérard G., *Hegel lecteur de la métaphysique d'Aristote. La substance en tant que sujet.*, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, N° 2, 2012, p. 221.

² Cf., J. Biard, D. Buvat, J.-F. Kervegan, J.-F. Kling, A. Lacroix, A. Lécrivain, M. Slubicki, *Introduction à la lecture de la Science de la Logique de Hegel. La Doctrine de l'Essence.*, Paris, Aubier, 1983, p. 304.

Ainsi, nous ne pouvons certes nous en tenir, pour comprendre le système spinozien lui-même, à ce que Hegel considère être une unilatéralité de la rationalité spinozienne. S'impose toutefois l'exigence de prendre au sérieux le reproche que le philosophe allemand adresse à son prédécesseur hollandais – dans la mesure où la position de Hegel vis-à-vis de Spinoza n'est pas celle d'un « historien »¹, et à ce titre peut se révéler à même d'éclairer les dynamiques propres à l'évolution du spinozisme, en requérant de notre part du moins la nécessaire – fut-elle approximative dans le cadre précis du présent travail – considération de l'horizon philosophique dans lequel s'inscrit Spinoza à ses débuts.

¹ *Ibid.*

A. La négation absolue met à nu l'altérité fermée de l'immanence non transitive.

Il est donc important de noter de nouveau que lorsque Hegel affirme que Spinoza ne pense pas la substance comme sujet¹, cela ne peut être pris dans un sens littéral. Dans la mesure où, ainsi que nous l'avons montré dans le chapitre 3 de la première partie, avant l'*Ethique*, dans le *Court Traité* est bien présente l'idée que Dieu est sujet. Le reproche de Hegel peut s'interpréter en ce sens que le Dieu-sujet de la *Korte Verhandeling* est encore la structure ontologique sur la fondation de laquelle se déploie la substance immanente de l'*Ethique*. Et, partant des critères spinozistes de nécessité et de non-transitivité, la thèse selon laquelle la substance de Spinoza n'est pas sujet signifie que le sujet ontologique spinoziste est encore trop substantiel, c'est-à-dire fondée en la distance ontologique qui définit son rapport au sujet fini. Autrement dit, alors que Hegel semble ne s'appuyer – pour son commentaire de la pensée spinoziste – que sur l'*Ethique*, en évoquant à peine les *Principes de la philosophie de Descartes* dans ses *Leçons*², sa lecture de l'*Ethique* invite à considérer qu'il semble avoir eu l'intuition de la tendance acosmiste du propos du philosophe hollandais dans la première version de l'œuvre majeure (l'*Ethique*) commentée par Hegel, à savoir dans le (*CT*).

Ce qui autorise ainsi à instaurer, en suivant le reproche hégélien d'acosmisme qui concerne à proprement parler l'*Eth.*, une continuité entre celle-ci – sa substance immanente acosmiste – et la distance ontologique du Dieu-Sujet de la (*KV*). D'un point de vue hégélien, et à admettre qu'il y a une dialectique de la substance chez Spinoza, on pourrait dire que cette dialectique consiste en un retournement de l'être substantiel dans l'unique élément de l'en-soi ou intériorité non développée³. Le

¹ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, (Préface de l'édition 1827) trad. fr. par B. Bourgeois, Vrin, Paris, 2012, p. 56.

² Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. 6, tr.fr. Pierre Garniron, Paris, Vrin, 1985, p.1441.

³ Certes, *Ethique* I, prop. 16, énonce l'articulation nécessaire de la nature divine à une double infinité : des choses qui sont les productions ou effets de la cause première qu'est cette nature divine ; et aussi des modes mêmes d'effectuation de cette productivité. Double infinité qui atteste de ce que la chose substantielle est ce dont le contenu réel est le plus développé (*Ibid.*, démonstration). Cependant, la

mouvement consisterait ainsi à passer du Dieu-sujet de la distance ontologique dans le *Court Traité*, à la Substance immanente de l'acosmisme qui structure le propos spinoziste de l'*Ethique*.

L'en-soi ou l'intériorité de la distance ontologique se rapporte à l'Homme et à son entendement en tant qu'ils constituent une simple instance de contrainte – l'homme est esclave de Dieu ; quand la cause non-transitive et immanente radicalement affirmée de l'*Ethique* acosmiste condamne les choses singulières au statut de modification – au sens où l'entendent Hegel tout comme Schelling. Chaque fois est avorté l'acte du devenir concret parce que l'on s'en tient à la négation abstraite, celle de l'intériorité qui progresse de la distance ontologique à l'acosmisme.

Penser la substance comme sujet¹, désubstantialiser le sujet ce n'est donc pas pour Hegel abolir la substance. Car, ainsi que le souligne Gilbert Gérard, « il convient de ne pas se méprendre (...) la substantialité demeure bien à ses yeux une détermination essentielle du vrai. Mais toute la question est alors de savoir : quel type ou quelle forme de substantialité ? »² Cela revient ainsi, en réélaborant les notions de nécessité et de cause de soi, à ressaisir le mouvement de la substance

cause efficiente, dont cette proposition 16 d'*Eth.* I est l'affirmation, n'exprime – selon Hegel – la causalité que d'après son acception ordinaire. Ce qui fait défaut à une telle causalité c'est précisément qu'elle n'est qu'en soi son activité efficiente, c'est-à-dire qu'une telle activité n'est pas développée. L'activité efficiente développée ou spéculativement comprise est celle de cette causalité que structure la détermination du retour à soi ; détermination principielle en vertu de laquelle est supprimé la différence où l'effet – dans la cause efficiente – est « l'être-posé » simplement comme « être-autre ». A la cause efficiente, Hegel oppose, dans une perspective téléologique, le but comme activité efficiente en laquelle, dans l'effet, la cause fait retour à soi. Avec le concept de retour à soi, Hegel institue la cause première en son originarité véritable : celle où, en tant que commencement, elle ne se rapporte pas à l'effet comme à un simple être-autre mais pose à même une telle détermination l'identité de l'identité et de la différence. Ce faisant, se conserve dans son activité efficiente résultante : le retour à soi est cette conservation de soi de l'identité dans ce qu'elle détermine elle-même comme différence de soi. Cf., Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, Op. Cit., tr. fr. par B. Bourgeois, p. 254. Il y a cependant lieu de se demander si le scolie de la proposition 25 d'*Ethique* I (« au sens où Dieu est dit cause de soi, il faut le dire aussi cause de toutes choses ») ne postule déjà pas ce concept de retour à soi en laquelle Hegel voit la solution pour penser l'activité efficiente véritable.

¹ Nous précisons le sens de la notion de sujet chez Hegel au terme de ce chapitre.

² Gérard G., *Hegel lecteur de la métaphysique d'Aristote. La substance en tant que sujet.*, Op. Cit., p. 192.

comme réalité vivante¹. En d'autres termes, c'est à l'exposition pénétrante de la « richesse de la substance »² que doit travailler le penser spéculatif. La détermination hégélienne de la substance comme sujet est donc saisie de la vie effective de la substance. Pareille subjectivité substantielle effective est un essai d'un renouvellement critique sur la manière dont la question de l'altérité est abordée dans le spinozisme.

- **Quelle nécessité pour pénétrer la « richesse de la substance » ?**

Une nécessité qui s'entende dialectiquement, afin de mettre à nu les impasses de l'altérité fermée propre à la causalité non-transitive. De quoi parlons-nous, au vu du texte spinoziste lui-même auquel Hegel a accordé une vive attention ? La nécessité de la nature divine se rapporte à l'être en soi de la substance. Autrement dit, et étant donné que l'être en soi substantiel implique l'unité de l'Être absolument infini, « une substance ne peut être produite par une *autre* [nous soulignons] substance » ainsi que l'énonce si lumineusement la proposition 6 d'*Eth.* I. La proposition suivante du « De Deo », la septième, renvoyant à celle qui la précède, montre que l'existence nécessaire de l'essence de substance consiste – en tant que cause de soi – en une autoproduction à laquelle aucune altérité n'est admise³.

Pourtant, Spinoza ne semble pas être absolument indifférent à toute altérité. Comme en témoigne la cinquième définition, celle du mode, dont l'être se conçoit par *autre chose*, en vertu de ce que les modes sont des affections de la substance. C'est donc seulement sur le plan de l'être de substance avec lui-même qu'aucune

¹ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, tr. fr. Jean-Pierre Lefebvre, Flammarion, Paris, 2012, p. 69. Hegel fait bien la différence entre une « substantialité indifférenciée, non mise en mouvement » (p. 68) et la « substance vivante ».

² *Ibid.*, p. 62.

³ On peut toutefois objecter que la cause de soi inclue l'altérité car le soi comprend l'infinité de l'être et donc la totalité des modes, en tant qu'affections de la substance. Cependant, dans la perspective hégélienne, une telle inclusion est plus altérante qu'elle ne pose l'altérité. Elle est altérante, c'est-à-dire qu'elle anéantit les choses ainsi incluses, en tant que simples modifications, dans ce qui – aux yeux de Hegel – se présente comme un abîme de l'en soi substantiel.

altérité n'est admise. Le rapport à l'autre n'est concevable que dans un seul sens, celui de l'être modifié, dans son inconsistance eu égard à la perfection de l'essence en soi de la souveraine nature divine. Pareille inconsistance¹, de même que l'unilatéralité du rapport à l'autre dont elle procède, sont d'ailleurs attestées en la démonstration de la proposition 5 de la première partie de l'*Ethique*.

Est manifeste, en effet, le fait que la considération de l'être en soi ne concerne pas le rapport de la Substance à ses affections, mais implique que ces dernières soient « mises de côté » et dès lors on s'inscrit dans la vraie considération de la substance – par laquelle « on ne pourra pas concevoir qu'une substance se distingue d'une autre (...) ». Une telle mise de côté ne peut, si l'on suit Hegel, se concevoir que comme le pendant du lui-même ou du elle-même de l'essence de substance qui s'avère donc unilatéral, abstrait. Comment Hegel conçoit-il l'altérité ?

Penseur de la contradiction absolue, Hegel conçoit l'altérité en tant que « venue à coïncidence avec soi-même »². Celle-ci s'entend comme un advenir à partir de l'autre, ce qui implique donc que ce qui advient ainsi l'un à partir de l'autre ne soient l'un et l'autre que des moments du procès autonome de l'absolument absolu. Hegel distingue en effet un « absolu qui est simple »³ de « l'absolu véritable »⁴ La détermination de l'absolu simple, en tant qu'être en soi rigide, se résume à être « quelque chose de premier »⁵ dans son identité non différenciée ; l'absolu simple est le soi immobile qui ne connaît que l'intériorité opposée à l'extériorité où il ne saurait aller se risquer.

Cette extériorité s'entend comme « scission »⁶ de l'absolu véritable en vertu de

¹ Qui – pour Hegel – tient, non pas tant au fait que les modes ou affections ont moins de réalité, car envelopper moins de réalité et de perfection que l'être en soi ne signifie pas en effet qu'ils n'aient pas d'être du tout ; mais cela se rapporte surtout à ceci que ce peu de réalité même le fini ne se le donne pas par une activité autonome de production de soi mais dans la dépendance à autre chose. L'homme et les choses singulières, regrette Hegel à plusieurs reprises dans ses *Leçons*, ne sont rien en soi.

² Hegel, *Science de la Logique*, II (« L'essence »), tr. fr. Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 2016, p. 198.

³ *Ibid.*, p. 179.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, p. 183.

⁶ *Ibid.*, p. 181.

laquelle il n'est pas « l'absolu non mû »¹ qui, dans son essence immuable, est seulement l'inessentiel. Ce que Hegel exige ainsi de l'absolu simple ou abstrait spinoziste c'est de prendre le borné, le fini ou le fini dans sa borne comme quelque chose qui est en soi et pour soi², l'autre à même lequel advient la substance en tant que l'infini concret.

L'infini véritable qui a supprimé sa distance ontologique d'avec le fini en allant se perdre soi-même dans la finitude ou dans l'extériorité ; acceptation de la perte de soi ou aliénation dans l'autre qui traduit du coup en même temps la reconnaissance que la finitude est aussi structurée par de l'intériorité et ne fait pas que se dissoudre dans l'absolu. Cette dissolution de l'autre et sa mise de côté unilatérale permet de comprendre dans quelle mesure « la substantialité est seulement le Rapport en tant qu'il disparaît immédiatement, elle ne se rapporte pas à soi en tant que négatif, elle est, en tant que l'unité avec soi-même immédiate de la puissance, dans la forme seulement de son identité, non pas de son essence négative ; c'est seulement l'un des moments, à savoir le négatif ou la différence, qui est le moment disparaissant absolument, mais pas l'autre, l'identique. »³

Cette substantialité est le sujet encore trop substantiel, auquel il manque la « forme absolue » c'est-à-dire qui ne connaît pas la réflexion en lui-même de l'absolu – cette perte de soi dans le néant mais consistant simultanément dans le retour en soi même en tant que substance vivante, par la suppression du néant en tant que néant pur et le fait de dégager de celui-ci l'être même. C'est que, explique le commentateur, « Spinoza ignore, aux yeux de Hegel, la négation réfléchie en elle-même – négation de la négation – ou essentielle, la forme absolue de l'absolu s'explicitant comme son mode »⁴

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 179.

³ *Ibid.*, p. 209.

⁴ Note 2 de Bernard Bourgeois dans sa traduction du deuxième livre (l'essence) de la *Science de la Logique*, Op. Cit., p. 182.

Hegel aurait sans doute conclu à une telle ignorance, en lisant ce qu'affirme Spinoza – dans sa lettre à Johannes Hudde¹ – quant au rapport de sa substance en son existence nécessaire avec la détermination. A savoir que « l'Être incluant l'existence nécessaire doit (...) ne pas pouvoir être conçu comme déterminé, mais seulement infini. *Bien entendu* [nous soulignons], si la nature de cet Être était déterminée et se concevait aussi comme déterminée, cette nature serait conçue comme n'existant pas hors de ces bornes, ce qui est encore une fois contraire à sa définition » Aussi, est-il, suivant Hegel, *bien entendu* que ce qui se trouve par-là précisément présenté c'est la substantialité qui n'a pas le caractère du vivant ou la substance sans vie. Celle-ci ne connaît la borne que comme borne et s'en tient à la définition qui elle se tient à distance de la borne ou détermination, autrement dit demeure en son intériorité comme simple intériorité qui n'est pas absolue parce qu'ayant l'extériorité en dehors d'elle.

Le penser spéculatif en tant que science n'est pas vraiment science si elle s'en tient à des « définitions »² car celles-ci ne sont qu'immédiateté et absence de consistance. Pareilles définitions de la substantialité simple parce qu'indifférenciée, non déterminée, constituent « la première entrée en scène [qui] n'est encore que son immédiateté ou son concept »³ non développé. Le penser spéculatif est affirmation du point de vue de la totalité concrète se déployant à même le contenu s'accomplissant en brisant l'isolement arbitraire des déterminations abstraites parce qu'unilatéralement absolutisées.

Pour le penser spéculatif, l'infini ne peut être le tout et le concret unilatéralement, en étant posé à côté du fini qui serait le disparaissant absolu, l'abstrait ni plus ni moins : « Le couple abstrait/concret est réaménagé de manière fondamentale par la pensée hégélienne. Hegel pense chacun de ces aspects de sorte que l'on ne puisse en aucune façon réduire leur articulation, comme le font les représentations coutumières, à celle d'un binôme qui opposerait le vide et le plein. Chez Hegel, est abstrait ce qui a été

¹ Spinoza, *Correspondance*, Lettre 35, tr. fr. Maxime Rovere, Editions Flammarion, Paris, 2010, p. 120.

² Hegel, *Science de la Logique*, II (« L'essence »), tr. fr. Bourgeois B., Op. Cit., p. 183.

³ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, tr. fr. Jean-Pierre Lefebvre, Flammarion, Paris, 2012, p. 64.

soustrait de la totalité et fixé en une détermination précise excluant de soi la détermination contraire »¹

Le contrepoint hégélien, pour mettre à nu le sens commun qui opère, selon le penseur allemand, dans la pensée spinoziste – sens qui a ceci de commun qu’il n’est relatif qu’à ce qui est *bien entendu*² –, consiste à insister sur le fait que tenir éloigné de soi la borne c’est demeurer comme ce qui n’est que quelque chose de premier et abstrait, c’est se maintenir en l’immédiateté alors que l’essence de l’absolu consiste à être « son résultat »³, à résulter de soi à partir de l’autre. Un tel résultat est précisément ce qu’il convient de considérer comme l’absolu dans sa forme absolue. Ne connaître ce qui est borné que comme tel, le néant que comme néant, c’est bien entendu le langage de l’immanence non-transitive ou absoluité abstraite.

Ainsi, le *Court Traité* donne-t-il bien son être souverainement parfait, la Nature infinie, comme ce qui n’a pas affaire au Néant⁴ ou à la négation – dans la mesure où l’être infini se trouverait par-là rapporté à une limite. Mais il faut dire que cette « Raison » qui ne voit dans le néant que la limite et rien d’autre, posant ainsi dans un vis-à-vis stérile « l’être-en-soi face à ce qui est borné et l’affirm[ant] comme la règle et l’essentiel face à ce qui tient du néant »⁵, une telle raison n’est pas la Raison spéculative mais le fait de l’entendement⁶ obstiné qui ne conçoit l’affirmatif qu’en tant que ce qui est en repos⁷, fixé, rigide et dans l’abstraction du développement.

¹ Maxence Caron, *Le Contrepoint de Hegel. Prélude et Fugue.*, Paris, Vrin, 2014, p. 20.

² « (...) Ce qui est bien connu est, pour cette raison, non connu (...) », Hegel, *Science de la Logique*, I (« L’être ») [Textes de 1812 et 1832 ; Préface de la seconde édition], tr. fr. Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 2015, p. 35.

³ *Science de la Logique*, II (« L’essence »), tr. fr. Bourgeois B., *Op. Cit.*, p. 183.

⁴ Spinoza, *Œuvre I, Court Traité de Dieu, de l’homme et de la santé de son âme*, [Premier Dialogue] tr. fr. Appuhn C., *Op. Cit.*, p. 58.

⁵ Hegel, *Science de la Logique*, I (« L’être ») [Textes de 1812 et 1832], tr. fr. Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 2015, p. 194. Nous ne sommes pas sans ignorer que le propos de Hegel ici est explicitement adressé à la « philosophie kantienne et fichtéenne ». Il est néanmoins intéressant de voir qu’elle peut s’appliquer également au Spinozisme au sens où celui-ci comme les systèmes directement visés ici sont en général présentés par Hegel comme des « philosophies de la réflexion » (abstraite ou extérieure) ou comme des connaissances d’entendement.

⁶ *Ibid.*, p. 187.

⁷ *Ibid.*, p. 186.

Selon le propos de la lettre 35 de Spinoza à Johannes Hudde, l'existence de quelque chose de déterminé est limitée aux bornes qu'implique une telle détermination. C'est que l'existence nécessaire de ce qui est cause de soi ne saurait être déterminée, c'est-à-dire se rapporter à des bornes. En vertu de cette « identité immobile » de l'infini indéterminé, ce qui est borné, la détermination ou le fini n'est pas compris comme ce qui – avec l'infini – constituent des déterminations qui requièrent elles-mêmes d'être dialectiquement ou concrètement pensées à même « l'intérieur du négatif »¹. Car la négation abstraite connue exclusivement – donc peut être bien entendue mais certainement mal connue – par l'immanence abstraite et la nécessité non-immanente consiste à nier le néant ou le concret qui ressortit à la détermination et à s'en tenir à cette première négation générale.

Est ignorée par-là le caractère spéculativement affirmatif de la négation de la négation, consistant à nier le néant premièrement nié ou qui consiste à nier la négation inaugurale de l'être-nié du néant, pour la pleine affirmation de l'être absolu. « La substance, dans son opération de déterminer, ne part pas de l'accidentalité, comme si celle-ci était préalablement autre chose et était seulement maintenant posée comme détermination, mais les deux moments ne font qu'une actualité. La substance comme puissance se détermine ; mais cette opération de déterminer est immédiatement elle-même la suppression de l'opération de déterminer et le retour en soi »²

L'accidentalité peut s'entendre ici comme ce qui est borné, la détermination ; mais celle-ci est, pour le penser spéculatif, la « répulsion de soi » de l'être dans l'abstraction de l'immanence. Se déterminant ou se repoussant ainsi elle-même, la substance pose l'actualité de la détermination comme la sienne, se rapporte à la borne en tant que *sa* borne ou *sa* limite et par-là du même coup opère un retour à soi concrétisant. L'impulsion et le retour à soi sont les moments du procès de la vie

¹ Note 3 de Bernard Bourgeois dans sa traduction du premier livre (*l'être*) de la *Science de la Logique*, Op. Cit., p. 187.

² *Science de la Logique*, II (« L'essence »), tr. fr. Bourgeois B., Op. Cit., p. 211.

concrète et absolue ou de la vie absolument concrète et substantielle.

En tant que connaissance d'entendement, posant son être absolument parfait comme le quelque chose¹ qui se tient à côté de ce qui est borné et ne fait pas sienne la détermination, le spinozisme semble se trouver tout aussi bien concernée par cette question adressée à Kant et Fichte par Hegel : alors que la plante, l'être sentant, etc, vont au-delà de leurs bornes, « la raison, la pensée, ne devrait pas pouvoir aller au-delà de la borne ? »² Dans la mesure, en effet, où pour Hegel, l'être est la même chose que le penser ou le penser est l'être se pensant et l'être la pensée faisant retour à soi, ce que Hegel veut dire de cette manière c'est qu'un infini qui dédaigne obstinément ce qui est borné n'est encore qu'un autre fini ou le fini qui n'a pas encore fait retour à soi à partir de l'altérité. « Car une détermination, une limite, n'est déterminée comme borne qu'en opposition à son Autre en général comme à son corrélatif non borné ; l'Autre d'une borne est précisément l'au-delà d'elle »³

En s'installant dans la perspective à partir de laquelle Hegel lit Spinoza, c'est-

¹ L'absolu dans son abstraction étant la même chose qu'un simple quelque chose tout aussi abstrait.

² Hegel, *Science de la Logique*, I (« L'être »), tr. fr. Bernard Bourgeois, Op. Cit., p. 193. Cela s'entend d'interroger la légitimité d'une telle interprétation et il faut dire que Hegel semble souvent passer rapidement sur de nombreux aspects de la pensée spinoziste. Aussi bien, d'un point de vue spinoziste l'être parfait ne se tient-il pas à côté de ce qui est borné puisqu'il le produit en lui. Le scolie de la proposition 28 n'affirme-t-il pas d'ailleurs que les choses finies, quoique n'étant pas produites immédiatement par Dieu, celui-ci n'est cependant pas pour eux une « cause lointaine » ? Mais, si Spinoza laisse entendre qu'en tant que cause la nature divine est conjointe à son effet (fusse-t-elle une chose singulière) il semble laisser, dans ce scolie, la question en suspens et n'affirme pas vraiment ou « proprement » en quel sens Dieu doit être dit cause des choses ne découlant pas immédiatement de son essence ou comment précisément une telle cause est conjointe à son effet ! Une telle indétermination peut être rapportée à la critique hégélienne d'après laquelle la substance spinoziste est indéterminée, car – selon Hegel – Spinoza ne conçoit la détermination que dans un sens négatif, celui précisément d'après lequel ce qui est déterminé n'est que le borné ou le limité. Au regard de cette critique de Hegel, l'être parfait spinoziste, dans son absolutité ou dans son indétermination, se tient en effet à côté du borné. Cette question requiert, pour sa prise en compte exhaustive, de considérer aussi bien le propos du *Hegel ou Spinoza* de Pierre Macherey – où celui-ci note (p.158) la différence fondamentale entre la formule de Hegel (« omnis determination est negatio ») et celle proprement spinoziste (« determinatio negatio est ») – que la remarque de Bernard Bourgeois (cf. Hegel, *Science de la Logique*, I, l'Être, tr. fr. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2015, note 2, p. 153) dans laquelle, reconnaissant une différence entre les deux formules, le commentateur signale que pour Martial Guéroult les deux formules sont au fond identiques. Voir Guéroult M., *Spinoza, I, Dieu.*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968, note 10, pp. 466-467.

³ *Ibid.*, p. 192.

à-dire dès lors que cette lecture du spinozisme s'opère à partir de la considération de la « rugosité des oppositions dialectiques comprises par le réel en sa globalité »¹, l'altérité unilatérale des propositions 6 et 7 de la première partie de l'*Ethique* s'avère ne pas être le dernier mot de la substance ni le point final du récit de la nécessité ou de l'immanence tel qu'il se déploie à même une telle substance. Ce récit d'une nécessité ressaisie, à travers les articulations conflagratrices de l'immanence dialectiquement prise en charge, est celui de l'identification de l'être et de la mobilité².

Selon cet identifier, qui fait se déployer le mouvement gisant dans le dos de l'identité immobile, la substance n'est plus seulement l'être en soi dans l'unilatéralité de l'altérité où celle-ci n'a droit de cité qu'en tant qu'elle ne concerne que le non substantiel. Il s'agit de confronter la rigidité de la substance, en présence de laquelle nous met la proposition 6 d'*Ethique* I, aux différents aspects contradictoires de la réalité en sa totalité. En appelle à une telle confrontation, l'approche plastique du concept de substance proposé par Hegel. Comment opère cette plasticité que Hegel instaure en partant de sa singulière compréhension du concept de substance ?

Il convient, avant de répondre à cette question, de rappeler ici d'abord que pour Spinoza – ainsi qu'il le souligne dans la *Korte Verhandeling* – Dieu ne peut être « sujet à pâtir »³ De la même manière, dans l'*Ethique*, chaque fois qu'il est question de choses se rapportant à une nature contraire, donc « sujet à » ou sujettes à celle-ci, cela ne concerne pas la substance. Puisque l'expression « sujet à », présente dans la proposition 5 de la troisième partie de l'*Ethique* et dans l'Axiome 1 d'*Ethique* 5, ne se rencontre pas dans *Ethique* I⁴.

¹ Maxence Caron, *Le Contrepoint de Hegel...*, Op. Cit., p. 21.

² *Ibid.*, p. 18.

³ Spinoza, *Œuvre I, Court Traité I*, tr. fr. Appuhn C., Op. Cit., p. 54.

⁴ Nous avons en outre essayer de montrer, dans le 3^{ème} chapitre de la première partie, que le Dieu de l'*Ethique* devient la substance immanente et n'est plus le Dieu-sujet du *Court Traité*. On peut certes encore, dans la mesure où penser la substance comme sujet c'est pour Hegel saisir une telle substance dans son activité réflexive autonome, renvoyer à la proposition 36 d'*Eth.* V. Dieu, se connaissant lui-même comme Dieu et s'aimant en tant que tel, se réfléchit de façon autonome dans « l'amour intellectuel de l'esprit envers Dieu ». Or, une telle réflexion n'est pas celle de Dieu dans son infinité absolu mais elle est seulement affirmée du point de vue de l'éternité qu'il a en partage avec l'esprit. Dans la perspective hégélienne, une telle éternité accuse l'échec de la sursomption de l'absolu car

Or, c'est précisément sur ce point qu'il est important d'être attentif à la démarche hégélienne qui consiste à énoncer une double substantialité : « à la substance passive, fait face la substance en tant qu'elle se rapporte négativement à soi, la substance agissant avec efficacité »¹ Vraisemblablement donc, la substance chez Hegel est ce quelque chose qui peut être sujet à pâtir. « *Passif*, renchérit Hegel, est l'immédiat ou l'étant-en-soi qui n'est pas aussi pour soi, l'être pur ou l'essence qui est seulement dans cette détermination de l'identité avec soi abstraite »²

Ainsi, alors que, du point de vue de la nécessité de la cause de soi non-transitive, l'être absolument infini est censé se concevoir comme non déterminé, selon la considération de l'être mobile un tel être seulement en soi est précisément déjà le fait de se déterminer mais en tant que substance abstraite. Abstraction qui est à comprendre comme cette passivité ou immédiateté de la substance dans son intériorité non développée. En suivant la perspective de la Logique hégélienne, la substance passive désigne par conséquent le côté selon lequel l'essence de substance est impuissante à se maintenir comme l'existence infinie et nécessaire dans les bornes de la détermination.

Mais c'est parce que la connaissance d'entendement ne se rapporte à la détermination que comme borne, limite et que comme le néant en tant que néant. L'autre côté de la substance, qui est en fait la contradiction propre à la substance passive, consiste en ceci que la détermination déjà présente en cette dernière comme contenu abstrait se rapporte à elle-même négativement ; dans la mesure où toute borne porte en soi son propre dépassement de soi et qui est précisément cet être en soi auquel la première substance s'en tenait *éperdument* [nous soulignons] comme à l'essentiel.

S'en tenant *éperdument* à ce qui n'est par-là que l'inessentiel, en tant que tout

l'infini se tient encore ici à côté du fini auquel il se rapporte comme simple être-autre. L'activité réflexive véritablement spéculative est sursomption sans reste ; l'éternité spinoziste a pour pendant un reste d'infinité à laquelle l'esprit n'a pas part. C'est pourquoi, en notant aussi que Spinoza lui-même n'affirme pas explicitement y voir ne fût que l'annonce d'une réflexivité de Dieu, il est délicat à notre sens de s'appuyer sur cette proposition et la cinquième partie de *l'Éthique* en général pour affirmer que la substance spinoziste est sujet.

¹ *Science de la Logique*, II (« L'essence »), tr. fr. Bourgeois B., Op. Cit., p. 220-221.

² *Ibid.*, p. 220.

commencement pour l'absolu consiste seulement en la vacuité¹ d'un tel absolu commençant qui est le produit de « l'entendement mort et connaissance extérieure »², la substance passive va *se perdre* elle-même dans cet abîme où il ne faisait d'abord que précipiter l'autre, le mode, le non-substantiel, la borne. La passivité est la borne en tant que séparant la substance de sa puissance comme activité de se donner son contenu concret. Celui-ci est donc la position de la substance comme active, médiatisée par sa perte de soi dans la détermination, mais par-là en même temps ne faisant que « venir à coïncidence avec elle-même »³.

C'est en vue d'une telle venue à coïncidence de soi dans la perte de soi que la substance – en sa rigidité – fait l'épreuve immanente de la contradiction de ses déterminations passive et active ; c'est-à-dire de l'autosuppression de la passivité qui ressortit à la substance d'abord abstraite, dans la mesure où c'est la substance active elle-même qui s'aliène dans la passivité pour sursumer cette dernière. Dans une telle épreuve, celle de la prise en charge dialectique de l'immanence en ses articulations conflagratrices, celles-ci opèrent comme déterminations de l'auto-répulsion de soi de la substance passive – par lesquelles se trouve ressaisi, en un acte de sursomption ou suppression-conservation, le rapport de la substance à ses affections comme ce qui peut à loisir être mis de côté. Une telle mise de côté est la sursomption mal comprise, la simple annonce de la vraie opération dialectique d'auto-suppression. C'est, comme on peut en conclure de la lecture du tome 6 des *Leçons* hégéliennes, le point de vue d'après lequel la substance est seule ce qui est substantiel ou en soi qui se trouve ici confronté à la charge spéculative du philosophe allemand.

Cette venue à coïncidence avec elle-même est en fait donc l'être en soi lui-même qui s'éprend de la borne comme étant cette intériorité indifférenciée d'elle-même de la substance en sa passivité ; mais, ne demeurant pas outre mesure auprès d'une telle

¹ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, tr. fr. J.-P. Lefebvre, Op. Cit., p. 94.

² *Ibid.*, p. 95.

³ *Science de la Logique*, II (« L'essence »), tr. fr. Bourgeois B., Op. Cit., p. 222.

indétermination ou cette absence de contenu, il (l'être en soi passivement substantiel) supprime l'unilatéralité de l'altérité qui est violence faite à l'Autre, le non-substantiel, et non relation négative à soi. S'auto-supprimant ainsi dans sa passivité, la Substance active se pose elle-même, à partir de l'autre, dans l'élément du concret.

La conflagration est donc fonction de ce double mouvement d'autosuppression et d'autoconservation par lequel ce n'est pas seulement la substance en sa passivité qui se supprime mais une telle suppression est précisément l'activité de l'unique substance qui se révèle en sa concrétude en abolissant le borné comme simple être autre pour se réfléchir en lui comme en soi-même. L'être concret étant ainsi libérée de la rigidité de la substance abstraite, ce qui équivaut à la conservation du déterminé dans sa relation à Dieu : « le plus difficile chez Spinoza, confie Hegel, c'est de saisir les distinctions auxquelles il arrive dans le déterminé, la relation de ce déterminé à Dieu de telle manière que ce déterminé soit conservé »¹

Certes, l'indétermination de la substance chez Spinoza recouvre un sens positif. Et, en réalité, comme cela été souligné, dans l'être en soi indifférenciée déjà la substance se trouve comme déterminée. Mais, une telle détermination ne consiste que dans le fait d'être une substance abstraite et passive. De cette manière, l'on a encore affaire à la Substance-sujet dans la platitude de l'immanence qui est en fait seulement le sujet en repos et immobile² se rapportant selon la manière rigide – « sans sourciller »³ – à ce qui est censé absolument ne pas être substantiel et qui est jeté dans l'abîme de l'altérité unilatérale ou fermée. Car, selon le point de vue hégélien, il ne suffit pas d'énoncer unilatéralement que l'indétermination de la substance est en fait (bien entendu) quelque chose de positif ; encore faut-il que, partant de la détermination – dans son mouvement du devenir activement l'être substantiel – celui-ci en vient à briser sa rigidité et à montrer que l'autre dont il paraissait partir est en

¹ *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. 6, tr.fr. Pierre Garniron, Paris, Vrin, 1985, p.1467.

² Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, tr. fr. J.-P. Lefebvre, *Op. Cit.*, p. 101.

³ *Ibid.*

réalité lui-même supprimé dans sa passivité.

La rigidité ainsi supprimée est le retour à soi à partir de l'autre comme soi-même. La négation de la négation. « Ce mouvement de l'accidentalité¹ est l'actualité de la substance comme calme venue au jour d'elle-même. Elle n'est pas active à l'égard de quelque chose, mais seulement à l'égard d'elle-même comme élément simple n'offrant pas de résistance. La suppression d'un *présupposé* est l'apparence qui disparaît ; c'est seulement dans le faire *supprimant* l'immédiat que cet immédiat lui-même advient (...) ; seul le fait de commencer à partir de soi-même est la position de ce Soi à partir duquel on commence »²

Dans la mesure où le Soi-même ne s'oppose pas absolument à l'Autre, le commencement à partir de soi-même est aussi bien le partir de l'autre. Le présupposé est le borné ou le néant compris seulement en tant que borné et néant et pas autre chose, et la suppression est celle précisément de ce pas-autre-chose qui, comme supprimé aussi bien que le Soi-même, gisait au fond du néant et est venu se rejoindre à lui-même mais désormais comme substance vivante.

Le faire supprimant est simultanément le supprimer conservant, et l'autre, le mode ou le déterminé en soi et pour soi, qui n'était que l'être borné se révèle dans sa consistance comme le pour-soi redoublé c'est-à-dire comme l'Absolument Absolu dont le mouvement consiste à se rapporter à l'infini et au fini comme à ses propres moments. C'est dans un tel rapport que l'être ne se présente plus comme la substance immobile, mais que dans sa mobilité autonome il se détermine en tant que pur concret – un concret absolu qui est pur de toute détermination qui tendrait à rigidifier son mouvement de substance absolument vivante.

Ce mouvement est celui du devenir et du retour à soi comme absolument concret

¹ A la page 211 de la *Science de la Logique*, II (« L'essence »), tr. fr. Bourgeois B., *Op. Cit.*, ce qui est en soi est bien compris comme « accident ».

² *Science de la Logique*, II (« L'essence »), tr. fr. Bourgeois B., *Op. Cit.*, p. 207.

dans ce même devenir. « Ce retour, parce qu'il est la relation négative de la substance à elle-même, est lui-même une détermination ou une répulsion de soi d'elle-même ; moyennant ce retour, advient le déterminé dont elle paraît partir (...) »¹ « A la substance passive, c'est donc, par l'action sur elle d'une violence autre, seulement son droit qui est accordé. Ce qu'elle *perd*, c'est *l'immédiateté* (...), la substance *étrangère à elle*. Ce qu'elle reçoit comme quelque chose d'étranger, à savoir d'être déterminée comme un être-posé, c'est sa détermination propre. – Or, en tant qu'elle est posée en son être posé ou en sa détermination propre, elle est par-là, bien plutôt, non pas supprimée, mais elle ne fait ainsi que *venir à coïncidence avec elle-même* et elle est donc, dans son *devenir-déterminé*, *originarité*. – La substance passive est donc, d'une part, *conservée* ou *posée* par la substance active, à savoir pour autant que celle-ci se fait elle-même une substance supprimée ; – mais, d'autre part, c'est *l'agir du passif lui-même* que de venir à coïncidence avec lui-même et, du coup, de faire de lui-même quelque chose d'originale et une cause. Le *devenir-posé* du fait d'un Autre et le *devenir propre* sont une seule et même chose »²

Autrement dit, le prix de la saisie de la substance en sa détermination absolument nécessaire est sa perte de soi en tant qu'immédiat étranger à soi-même. La substance passive est la substance active étrangère à elle-même ; étrangeté qui se ramène à ceci que sa passivité consiste à se rapporter à ce qui est borné comme à un simple être-autre et non à soi-même en tant que ce Soi-même est son résultat comme absolu devenant tel dans un double devenir : le devenir à même un autre qui est devenir propre. Double devenir dans lequel le Soi-même, dans sa détermination bornée, se nie – négation appelant elle-même dialectiquement sa sursomption et la position du moment de la réconciliation à soi-même de la substance vivante : celui de l'identité du devenir du fait d'un autre et du devenir propre.

¹ *Ibid.*, p. 211. A propos du << retour >> auquel Spinoza n'est pas parvenu, voir également : Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. 6, tr.fr. Pierre Garniron, Paris, Vrin, 1985, p.1462.

² *Ibid.*, p. 222.

La dialectique hégélienne promet, en son impulsion spéculative du penser vivant, la production d'une substance par une autre. Il s'agit certainement, de cette manière, d'un rapport à la philosophie spinozienne qui procède par dévoiement de cette dernière. Mais pour Hegel une telle démarche ne peut être qualifiée d'arbitraire à moins de s'en tenir à une substance qui ne serait qu'une collection d'éléments prétendument immanents. La platitude d'une telle immanence et le caractère abstrait de la nécessité qui lui ressortit n'est qu'une autre façon « de désespérer de la raison »¹ La raison désespérant d'elle-même étant celle qui donne son être infini comme ce qui s'effarouche devant l'autre, le borné, le néant.

Elle n'est parvenue à la conscience d'elle-même comme l'Absolu dont la relation négative à soi consiste à poser l'autre comme Soi, à se saisir d'un tel Soi à même l'abîme où s'opère – avec l'autre – la descente dans la perte de soi mais aussi la venue à coïncidence avec soi-même car au fond se trouve le fondement en vertu duquel l'Absolu se déploie comme le concret ou l'Absolument Absolu. Car du fond où elle va se perdre au fondement où elle s'accomplit comme substance vivante, à même une nécessité transitive et une immanence nécessairement médiatisée, la Substance parcourt le trajet spéculatif de sa plasticité.

La nécessité plastique à même laquelle la substance se présente comme substantialité véritablement active est « la nécessité absolue [qui] est, par conséquent, aveugle. »² Car, à la nécessité de la causalité immanente et non-transitive, Hegel oppose, en vue de la présentation de la richesse de la substance, « l'explicitation propre de l'absolu »³. Cet aveuglement, en tant qu'explicitation de soi par soi à partir de l'autre, est le fait pour l'Absolu de pas être effarouché devant le néant mais de s'éprendre de l'être-borné comme d'un moment de son propre déploiement. Cela revient à laisser ce qui fait sa détermination abstraite s'abîmer

¹ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, (Préface de l'édition 1827) tr. fr. par B. Bourgeois, *Op. Cit.*, p. 83.

² *Science de la Logique*, II (« L'essence »), tr. fr. Bourgeois B., *Op. Cit.*, p. 203.

³ *Ibid.*, p. 204.

aveuglement dans le fond, à se rapporter à ce fond où a lieu sa perte de soi comme à sa propre réflexion en soi et ainsi à se donner concrètement son actualité, à se donner son fondement comme puissance concrète de s'actualiser.

La substance spinoziste est, elle, trop voyante et, ne voyant que son intériorité, elle n'a aucune considération pour l'autre, l'être borné ou non-substantiel. Ou encore l'intériorité abstraite et non développée de la causalité non transitive ne considère ceux-ci que comme l'extériorité inessentielle. Sans voir par conséquent que celle-ci, l'extériorité, n'est qu'une immédiateté¹ posée nécessairement par l'Être absolu pour qu'une telle position soit en même temps supprimée. C'est ce que, au vu de l'essence véritablement active de la substance vivante et plastique, signifie la proposition 6 d'*Ethique* I. Proposition qui exprime, d'une part, le fait que le spinozisme soit le penser qui désespère de la raison et qui explique que, d'autre part, il est une « philosophie défectueuse »².

- **La perte de soi qui est en même temps retour dans soi est considération de la nécessité qui ressortit au contingent.**

Penser l'ordre de la nature et l'immutabilité de l'être dans toutes ses dimensions au sein de cet ordre consiste, chez Spinoza, à voir dans la contingence l'expression de la contradiction en tant que « défaut de notre connaissance »³ Face à ce qui est ainsi dit contingent, le nécessaire se rapporte à l'essence de la chose, soit à son essence propre, soit à celle de la cause dont procède l'existence de la chose. Le nécessaire et le contingent sont ainsi placés, selon l'interprétation hégélienne, l'un face à l'autre, dans un ordre qui est celui caractéristique de la rigidité de la substance.

¹ Le procès d'un tel être absolu, en son moment d'extériorisation, est un « avènement progressif dans l'immédiat de la médiation qui le fait immédiat ». Cf., J. Biard, D. Buvat, J.-F. Kervegan, J.-F. Kling, A. Lacroix, A. Lécrivain, M. Slubicki, *Introduction (...). La Doctrine de l'Essence.*, Op. Cit., p. 282.

² *Science de la Logique*, II (« L'essence »), tr. fr. Bourgeois B., Op. Cit., p. 182.

³ *Ethique* I, Prop. 33, Scolie 1.

Selon cet ordre de la substance inessentielle, la contradiction n'est rien de plus qu'un défaut de la connaissance ou de l'entendement. Et l'ordre de la nature, l'essence éternelle est immuable en ceci qu'elle ne se contredit pas, et en cela cet ordre serait nécessaire, en soi : « ce n'est pas l'essence du monde qui aurait en elle la tache de la contradiction, mais celle-ci appartiendrait *seulement* à la raison pensante, à l'essence de l'esprit »¹

L'interprétation (sans doute discutable) que nous produisons ici du texte de Spinoza, en nous appuyant sur la démarche hégélienne de caractérisation du spinozisme comme connaissance d'entendement s'en tenant à des déterminations fixes et abstraites², peut être rapprochée du propos de Hegel quant au rapport de la « philosophie critique »³ ou de la « la critique »⁴ aux déterminations de pensées ou « formes de « l'entendement »⁵. Pour Hegel, cette philosophie critique n'est qu'une attitude subjective consistant à ne voir dans ce qu'expriment les concepts que quelque chose de subjectif au sens de la réflexion extérieure à l'objet auquel pareille réflexion se rapporte.

Mais, explique Hegel, si les formes de l'entendement « sont insuffisantes pour la chose-en-soi, il faudrait que l'entendement auquel elles sont censées appartenir veuille encore moins s'accommoder d'elles et se contenter d'elles »⁶ C'est, nous semble-t-il, d'un point de vue hégélien, la même attitude subjective ou la même démarche abstraite qui pour l'entendement spinoziste consiste à réduire nécessité et

¹ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, (Concept Préliminaire) tr. fr. par B. Bourgeois, *Op. Cit.*, p. 133.

² Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. 6, tr.fr. Pierre Garniron, *Op. Cit.*, p.1454 : « l'entendement ne peut supporter cette contradiction : elle est le rationnel », autrement dit cette contradiction des déterminations irréductibles à la fixité à laquelle s'en tient l'entendement est portée par le rationnel lui-même comme expression de sa propre vie ou de son mouvement propre. Voir aussi p. 1458. De même, voir aussi le rapprochement opéré par Hegel de la « philosophie éléatique » avec la pensée de Spinoza, rapprochement rendu possible par leur identification au « pensée réfléchissant » : Cf., *Leçons, Op. Cit.*, p. 1456.

³ Hegel, *Science de la Logique*, I (« L'être »), tr. fr. Bernard Bourgeois, *Op. Cit.*, p. 38.

⁴ *Ibid.*, p. 53.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

contingence à des déterminations fixes¹.

Spinoza n'affirme certainement pas qu'à l'existence modale appartient d'être le contingent ; l'essence de substance est nécessaire car elle est cause de soi, si les choses singulières peuvent être conçues comme nécessaire, c'est non par la vertu de leur essence qui n'enveloppe pas l'existence mais par l'attribut auquel se rapporte chaque modification ou affection de substance. Mais, pour Hegel, c'est précisément en concevant l'existence singulière en tant que simple modification que celle-ci se trouve par-là déterminée comme relevant du règne de la contingence. Cette consistance modale ou affective n'est qu'anéantissement pour le monde, telle est le sens de l'accusation d'acosmisme portée sur le spinozisme² : « (...) le singulier comme tel est du domaine de ces modes ; ils sont ceux au moyen de quoi se distingue ce qui est appelé singulier. Ils sont simplement des modifications ; ce qui se rapporte à cette différence et est par-là posé en particulier n'est rien en soi. Toute modification est seulement pour nous, en dehors de Dieu ; elle n'est pas en et pour soi »³

En effet, dans la présentation hégélienne du spinozisme, à « l'abîme d'anéantissement » qu'est la substance dans sa rigidité correspond le « n'être rien d'effectif en lui-même »⁴ qui ressortit à l'existence modale et sa consistance affective. N'être pas effectif en soi-même ou n'être pas en et pour soi est-ce pour Hegel la même chose qu'être contingent ? C'est bien comme tel qu'est présentée la chose dans la *Science de la Logique* : ce qui n'est pas effectif en lui-même est cette

¹ Certes, il n'y a pas de chose en soi dans la pensée spinoziste, comme c'est le cas chez Kant. Même si l'on considérait que pour Spinoza il y a un nombre infini d'attributs de Dieu inconnus de l'entendement humain, cela ne constitue pas pour autant des choses en soi, puisqu'il nous suffit de connaître en leur nécessité les attributs de pensée et d'étendue pour être certain de comprendre l'ordre de la Nature. Mais la fixité des déterminations d'un tel ordre de la nature tient, selon Hegel, au statut de la contingence qui n'est entendu que se ramenant à un défaut de l'entendement se contredisant, alors que la nécessité vraie s'articule au contingent comme moment de sa réflexion en soi. Est nécessaire, non ce qui – sans mélange – se tient à distance du contingent dans une pureté abstraite ; mais la propre activité d'une telle détermination se posant dans le contingent et y séjournant comme étant chez soi-même pour le sursumer, c'est-à-dire justifier sa position et la suppression d'un tel moment à partir de lui-même (le quelque chose qui est nécessaire). Sursomption ou dépassement qui implique la conservation du contingent autrement sa reconnaissance comme détermination du réel.

² Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, (Concept Préliminaire), § 50, tr. fr. par Bourgeois B., *Op. Cit.*, p. 137.

³ Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. 6, tr. fr. Pierre Garniron, *Op. Cit.*, p.1475.

⁴ *Ibid*, p. 1457.

effectivité consistant dans la simplicité de l'existence ou de l'être ; cet être simple a la « valeur de l'être-posé ou de la possibilité »¹, ce qui signifie que pareille existence n'a pas en elle-même la consistance de son être ou que son exister est sans consistance intrinsèque². A ce titre, « cette unité de la possibilité et de l'effectivité est la contingence »³, autrement dit « l'effectivité formelle », celle précisément qui n'est que l'effectif n'étant pas en soi-même : la modification.

Encore une fois, lorsque Spinoza affirme qu'il n'est pas dans la nature des choses que quelque chose s'y trouve comme contingent (*Eth.* I, Propo 29), cela inclut tout aussi bien les choses singulières en leur statut de modification ou d'affections de la substance. Toutefois, il est important de comprendre pourquoi Hegel voit dans un tel statut l'horizon de contingence pour l'existence modale. Il nous semble que comprendre le mode spinoziste comme le contingent permet à Hegel de mettre en évidence – selon sa perspective – le fait que ce qui est contingent n'est pas qu'un défaut de la connaissance humaine mais que le réel lui-même porte le contingent comme moment structurel de son déploiement et qui s'explique par la contradiction ontologiquement intrinsèque à l'être. Le mode spinoziste existe mais il ne s'agit que de la généralité de l'être, cette généralité de l'exister est ce eu égard à quoi l'être modal relève du régime de la contingence mais cette contingence n'est pas à situer abstraitement dans une perception confuse de l'esprit.

Que l'existence singulière ou modale s'entende – au sens de Spinoza – comme ce qui est par autre chose et ne saurait être par soi, cela revient ainsi pour Hegel à être déterminé comme l'être simple sans consistance intrinsèque ; c'est là le caractère de « l'existence en général » ou effectivité formelle, de l'effectif qui n'est pas en soi-même. Il faut cependant aller plus loin en considérant que l'Absolu lui-même se présente ainsi abstraitement dans ce moment de l'effectivité formelle qui est le sien et dans lequel la mise à l'épreuve de sa détermination immédiate est aussi simultanément la formation-médiatisante de son contenu concret.

¹ *Science de la Logique*, II (« L'essence »), tr. fr. Bourgeois B., *Op. Cit.*, p. 194.

² *Ibid.*, p. 213.

³ *Ibid.*, p. 193.

S'il faut s'autoriser à lire entre les lignes du texte hégélien, nous dirions que se dégage comme un étonnement de la part de Hegel ; étonnement que l'on puisse voir dans le contingent un défaut de la connaissance, sans que l'on parvienne à déduire d'un tel acte de connaissance – qu'il soit adéquat ou inadéquat – que l'agent par lequel il est posé, le sujet auquel il se rapporte existe bel et bien, au moins à titre de parcelle de réalité et que, dès lors, si contingence il y a celle-ci se rapporte bien plutôt d'abord au réel lui-même dans son comportement négatif vis-à-vis de lui-même !

« Aussi la nouveauté du discours logique se révèle-t-elle ici dans toute son acuité : (...) il vise à produire les éléments qui permettent de penser le contingent – l'effectivité réelle – selon la structuration nécessaire qui le pose et l'accomplit comme contingent »¹ Penser la substance comme sujet, saisir le vrai en tant que le tout, comprendre spéculativement la médiation formatrice de l'Absolu, dessiner les contours d'une substantialité de l'existence déterminée ou encore mobiliser dialectiquement le récit d'une nécessité plastique, tout cela requiert que le contingent ne soit pas donné pour n'être que le contingent. Car si la nécessité consiste dans l'être en soi, en s'en tenant à celui-ci selon sa subsistance-par-soi simple, c'est-à-dire selon qu'une telle nécessité subsistante par soi exclut de soi l'autre, le contingent, il s'avère que cet autre est bien plutôt la mesure de pareille subsistance par soi – à savoir dans la mesure où l'être-en-soi a seulement cette valeur simple de la possibilité avec laquelle elle est censée n'avoir pas affaire.

Une telle affaire, consistant en ceci que, de cette manière, l'existence nécessaire – ainsi seulement dans la généralité ou abstraction de l'exister – ne trouve dans un tel être-en-soi qu'une subsistance-par-soi non-en-soi ou abstraite, s'avère être précisément sa contradiction propre : « en tant que la détermination-de-réflexion subsistante-par-soi – du même point de vue où elle contient l'autre, et de ce fait, est subsistante-par-soi – exclue l'autre, elle exclut de soi, dans sa subsistance-par-soi, sa propre subsistance-par-soi ; car celle-ci consiste, pour elle, à contenir dans elle-même la détermination qui lui est autre, et par-là uniquement, à ne pas être relation à

¹ J. Biard, D. Buvat, J.-F. Kervegan, J.-F. Kling, A. Lacroix, A. Lécrivain, M. Slubicki, *Introduction à la lecture de la Science de la Logique de Hegel. La Doctrine de l'Essence.*, Paris, Aubier, 1983, p. 281.

quelque chose d'extérieur, – mais, tout autant immédiatement, à être elle-même et à exclure de soi la détermination pour elle négative. Elle est ainsi la contradiction »¹

Le récit de la nécessité, qui n'étend pas son règne jusque dans le domaine de la contingence ou du contingent, de la possibilité qui ne se confirme pas à même le nécessaire comme la valeur propre de celui-ci se comprenant comme puissance substantielle du double renversement² en soi et en l'autre comme dans soi, un tel récit se dit seulement dans le langage de l'écorce. Ecorce rigide de la substance abstraite qui n'est pas le fond des choses car ce langage ne permet pas d'effectuer la plongée dans ce que ces déterminations de la nécessité, de la contingence ou possibilité, de la substance, de l'absolu, ont de concret. « Quand on s'arrête à quelque chose (*Ding*) [qui n'est que l'écorce], on cesse de s'abandonner au tout (*Sache*). Ce constant souci de la Chose, soit l'absence de présupposition, la continuelle préoccupation qui se tourne vers le tout (...) »³ consiste dans la « négation de l'écorce »⁴.

L'écorce de la nécessité est cette nécessité dans sa subsistance-par-soi-non-en-soi vis-à-vis de la contingence ; son auto-négation est précisément la confirmation du statut de ce qui n'est qu'écorce. L'écorce est mobilisée par la *Sache*, la Chose, comme ce qui témoigne elle-même que sa subsistance par soi se rapporte au fond des choses et qu'il n'y a pas à s'arrêter à l'opposition de l'autre (ce qui est contingent) et du propre (ce qui est nécessaire) qui structure précisément le langage de l'écorce, ou ce qui se présente comme étant une nécessité d'écorce. Chaque arbre d'un bois porte son écorce propre en quoi chacun a sa nécessité comme cet arbre se tenant là et non cet autre, mais ce n'est là qu'une effectivité formelle car leur vie souterraine nie une telle subsistance-par-soi et la pose comme contingente.

Dans la mesure où le système racinaire des arbres d'un bois s'étale en des ramifications qui s'entremêlent et la disponibilité des éléments minéraux ne l'est pas pour chaque racine singulièrement mais c'est le système racinaire qui en dispose de

¹ *Science de la Logique*, II (« L'essence »), tr. fr. Bourgeois B., *Op. Cit.*, p. 60.

² *Ibid.*, Note 1 de Bernard Bourgeois, p. 195.

³ Maxence Caron, *Le Contrepoint de Hegel...*, *Op. Cit.*, p. 31-32.

⁴ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, (Concept Préliminaire), § 50, tr. fr. par Bourgeois B., *Op. Cit.*, p. 135.

façon à rendre nécessaire la viabilité même du bois dans son ensemble. On peut donc, selon la triade universel-particulier-singulier, dire que chaque arbre d'un bois est avec son écorce ce bois dans son moment singulier, le système racinaire et ses ramifications exprimant la particularité de ce bois, lequel – avec les parties aériennes des arbres que couronnent les feuillages – est l'universel.

Le thème de la défektivité de la substance spinoziste qui est un leitmotiv hégélien, affecte en conséquence le propos du philosophe hollandais quant à la signification qu'il propose de la nécessité. A savoir précisément dans la mesure où le spinozisme participe du savoir immédiat¹, dans son incapacité à articuler avec le sérieux du rationnel spéculatif l'universel, le particulier et le singulier. En quels termes se traduit, rapporté à l'idée de la nécessité, cet échec à penser spéculativement la relation de l'universel au particulier et au singulier ? On peut s'essayer, en s'efforçant toujours – pour le reproduire – de suivre de près le mode spécifique de lecture hégélienne de la pensée spinoziste, à proposer un commentaire² de la septième définition de la première partie de l'*Ethique*.

« Est dite libre, la chose qui existe par la seule nécessité de sa nature et se détermine par soi à agir ; et nécessaire, ou plutôt contrainte, celle qu'autre chose détermine à exister et à opérer *de façon précise et déterminée* »³ Nous soulignons parce que la fin de cette citation est traduite quelque peu différemment selon les traducteurs. Ainsi, « de façon précise et déterminée » s'entend pour, Robert Misrahi, « (...) selon une *loi particulière et déterminée* »⁴ On est plus près de la pensée

¹ *Ibid.*, (La Théorie du Concept) § 193, p. 247.

² Commentaire qui pose donc nécessairement la question de sa propre légitimité ou de la fidélité à la pensée de Spinoza. Puisque, en suivant ainsi Hegel par la reproduction de son mode de lecture spécifique du spinozisme, cela implique d'introduire dans un tel commentaire des notions et des problématiques qui ne se pose pas du tout ou qui sont à peine indirectement impliquées dans la philosophie de Spinoza. Mais, ainsi qu'il a déjà été souligné, l'enjeu pour nous est justement par-là de nous efforcer de faire ressortir les traits saillants de la logique interprétative à l'œuvre dans la réception hégélienne de Spinoza. Le même problème se pose pour l'accueil hégélien de la philosophie d'Aristote : Cf., Gérard G., *Hegel lecteur de la métaphysique d'Aristote. La substance en tant que sujet.*, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, N° 2, 2012, p. 221.

³ Cf., tr. fr. de Bernard Pautrat, Editions du Seuil, 2010, p. 17.

⁴ Misrahi R., *100 mots sur l'Ethique de Spinoza*, (La Nécessité), Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2005, p. 263. [Nous soulignons].

spinoziste en souscrivant au propos du commentateur¹ selon lequel ici il est clair que pour Spinoza l'horizon de la nécessité est la liberté et que celle-ci est fondée en la compréhension de celle-là – comme le laisse entendre la proposition 6 d'*Ethique* 5.

D'un point de vue hégélien, cependant, une telle définition est, comme toute définition, incomplète, ou bien si elle est complète il ne peut s'agir que de cette « complétude »² qui a le sens de la subsistance par soi. Celle-ci se présente ici comme le fait que la libre détermination et la détermination contrainte sont posées en tant que déterminations abstraites, fixes et sans aucun rapport ou dont le rapport n'est déterminé qu'extérieurement. En ce sens que pareille définition présuppose la différence de l'universel (la libre détermination ou le propre) d'avec le particulier (la détermination contrainte), sans poser, à même la différence supprimée, leur identité ; différence non supprimée et maintenue en sa fixité en tant qu'opposition abstraite.

Hegel voit, dans la triade spinozienne substance-attribut-mode, un formalisme où le véritable sens de ces déterminations est manqué : « les trois dernières déterminations sont particulièrement importantes ; elles correspondent à ce que nous distinguons de façon plus précise en universel, particulier et singulier »³ La nécessité spinoziste, comprise à partir de l'immutabilité substantielle de l'ordre de la nature est l'universel ; face à cette universalité, « tout particulier est une appréhension au moyen de l'entendement extérieur »⁴ et celui-ci, le singulier, n'est que modification. La libre détermination de la substance-attribut, qui traduit la non-transitivité de la nécessité causale, promeut la fermeture de l'altérité comprise à la lumière de l'immanence substantielle rigide. Fermeture qui concerne deux niveaux de l'être abstraitement déterminé.

Elle consiste d'une part en ceci que, dans l'attribut, la substance vient se déposer intégralement comme intériorité immédiate et indifférencée – dès lors ce n'est pas tant le mode que l'attribut qui est l'effectivité vide en tant que détermination

¹ *Ibid.*, p. 264.

² Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, tr. fr. par Bourgeois B., *Op. Cit.*, § 193, p. 244-245.

³ Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. 6, tr.fr. Pierre Garniron, *Op. Cit.*, p.1461.

⁴ *Ibid.*, p. 1477.

se confondant avec ce qui la détermine¹. D'autre part, partant de cette confusion qui constitue l'attribut en tant que « redoublement inessentiel d'une identité vide »², celle de la substance, le fini ne peut ainsi – à partir de l'attribut – se déployer selon une nécessaire consistance intrinsèque : « de ce fait, la notion d'attribut manque à son but : elle ne parvient pas à raccorder le fini, et l'ensemble des déterminations logiques qui le concernent [le contingent, la possibilité], à l'absolu qui le contient mais aussi l'exténue comme fini. L'attribut reconduit ainsi la scission, ou plutôt l'altérité qui faisait l'abstraction de l'absolu et vouait son exposition à l'insuffisance »³

Pour Hegel, ce qui est clair de cette manière c'est que l'articulation de cette triade a ceci de non-spéculative que, du fait de sa défectuosité, elle n'est pas déployée comme effort de penser la substance comme sujet. Désubstantialiser le sujet revient par conséquent à mettre en évidence le tremblement de la substance en son immobilité ; de sorte que se dégage la coïncidence de l'être avec la mobilité entendue comme son propre auto-mouvement. « Cette automanifestation ou autorévélation (offenbarung) est le procès d'une totalité sans intérieur ni extérieur, à la fois immédiate (comme l'être ou l'existence) et de part en part médiatisée ou réfléchie (essentielle), totalité qui s'autodétermine sur le mode de la nécessité »⁴ Nécessité par conséquent manifesté dans sa plasticité subjective, celle du sujet comme non-repos et absolue affirmation.

¹ Biard, D. Buvat, J.-F. Kervegan, J.-F. Kling, A. Lacroix, A. Lécrivain, M. Slubicki, *Introduction à la lecture de la Science de la Logique de Hegel. La Doctrine de l'Essence., Op. Cit.*, p. 296.

² *Ibid.*, p. 294.

³ *Ibid.*, p. 296-297.

⁴ *Ibid.*, p. 280.

B. « Penser jusqu'au bout une contradiction » [n'est pas] « la penser en vue de sa solution nécessaire »¹

L'altérité anéantissante qui structure le rapport sans relation de la substance abstraite avec les modes qui sont l'autre inessentiel, il faut en chercher l'explication dans ce que Spinoza appelle « l'absurdité du contradictoire »². En ce sens où en étant seulement en soi, l'expression essentielle d'une telle infinité consiste à ne pas envelopper de négation³, autrement dit qu'en tant qu'essence étant en soi dans la non-transitivité, la substance est une complète affirmation de son absoluité. A ce sujet, Pierre Macherey insiste sur le fait que – pour Hegel – l'absolu se présentant ainsi comme « positivité pure »⁴ coïncide avec le « négativisme de Spinoza »⁵. Cette suffisance arbitraire de ce qui est immédiatement compris comme l'affirmatif conduit celui-ci à être plutôt l'absolu en porte-à-faux avec lui-même – reconnaissant un être autre, la négation ou la contradiction mais le maintenant tout à la fois comme étranger à soi, se condamnant au repos de la substance-sujet. Il n'est dès lors plus totalité affirmative mais négation abstraite et le penser, la connaissance d'entendement où celle-ci se présente est un négativisme : « (...) revendiquant sans partage le positif, Spinoza a choisi en fait le négatif, ou du moins il s'y est abandonné (...) »⁶

Hegel voit-il dans le spinozisme un négativisme ? De nombreux lieux textuels permettent de confirmer le commentaire de Pierre Macherey. D'abord parce que chez Spinoza lui-même semble se rencontrer une sorte de tension persistante entre la négation et l'affirmation – laquelle tension, eu égard à l'être fini, se traduit par une référence à la négation fut-elle partielle⁷. Face à l'« affirmation absolue » de l'être infini, le fini, pourrait-on déplorer à la suite de Hegel, n'est pas affirmation partielle

¹ Macherey P., *Hegel ou Spinoza*, Ed. La Découverte, Paris, 1990, p. 151.

² *Ethique* I, Prop. 6, « Aliter », p. 23 de la traduction de Pautrat B.

³ *Ibid.*, Définition 6, Explication.

⁴ Macherey P., *Hegel ou Spinoza*, Op. Cit., p. 146.

⁵ *Ibid.*, p. 142.

⁶ *Ibid.*, p. 146-147.

⁷ *Ethique* I, Prop. 8, Scolie 1.

– c’est-à-dire ouvert au devenir de son accomplissement – mais est seulement renvoyé à la négation. Cela s’explique, dans une perspective hégélienne, par le fait que la substance ne se rapporte pas au mode ou existence déterminée comme au moment de sa propre négativité absolue par lequel il se nie comme intériorité vide et fait retour dans soi ou se pose comme l’absolument absolu. C’est pourquoi Hegel peut dire : « L’infinité philosophique, ce qui est infini actu, est l’affirmation de soi-même ; l’infini de l’intellect, Spinoza le nomme l’affirmation absolue. C’est très juste, sauf que cela aurait pu être mieux exprimé par « il est la négation de la négation »¹

A ce titre, on peut reconnaître dans le *Court Traité* cette « promesse de rationalité non tenue »² de la philosophie spinoziste. Car, comment comprendre en effet le propos suivant : « puisque l’essence de Dieu est infinie il y a en lui et une activité et une négation infinie de toute passivité (...) »³ ? Ici, Spinoza parvient à approcher le concept spéculatif de Dieu tel que le donne à comprendre Hegel ; dans la mesure où l’infinité de l’essence divine se comprend tout aussi bien comme activité, c’est-à-dire affirmation, que comme négation infinies. La négation n’est pas extérieurement déterminée comme relevant seulement de l’être autre mais se présente en tant que moment exprimant l’essence de Dieu, donc moment de l’être en soi. Toutefois, pour un commentaire conforme au mode de lecture hégélien du texte spinoziste, il convient d’ajouter que les deux moments de l’affirmation et de la négation ne sont ici considérés que l’un à côté de l’autre, non pas l’un à même l’autre. Dans un tel face à face, l’essence de Dieu n’est pas conçue comme étant infiniment active à même sa négativité absolue. Il y a une raison à cela : dans cette proposition, Spinoza n’a égard au « changement » qu’en tant que celui-ci n’est entendu que comme « corruption » et est ce à quoi est assimilé la passivité. Spinoza n’explique pas ici le concept de l’essence divine à partir du changement entendu comme automouvement, alors que c’est bien à ce concept qu’il est – à son insu – parvenu en

¹ Hegel, *Leçons sur l’histoire de la philosophie*, t. 6, tr.fr. Pierre Garniron, *Op. Cit.*, p.1463.

² Macherey P., *Hegel ou Spinoza*, *Op. Cit.*, p. 155.

³ Spinoza, *Œuvre I, Court Traité I*, tr. fr. Appuhn C., *Op. Cit.*, p. 155.

considérant que l'essentialité de Dieu se déploie comme infinité de l'activité ou affirmation et de la négation. C'est là le résultat de la démarche qui s'en tient à la positivité pure car l'automouvement implique une négativité se déployant dans le giron même de l'être en soi ou de la positivité. Pureté de la positivité qui débouche sur un négativisme. Dans l'affirmation absolue conçue comme négation de la négation, aucune des déterminations n'est érigée en principe absolu à côté d'une autre qui serait l'inessentiel – comme cela se produit chez des penseurs antérieurs comme Spinoza.

La pensée spinoziste est en effet l'une de celles qui poussent Hegel à travailler à « montrer l'aspect représentatif des philosophies antérieures, au moment même où elles abordent des objets proprement philosophiques. En érigeant en principe absolu une détermination conceptuelle, ces philosophies bloquent le mouvement, et substituent au concept une simple représentation : (...) [ainsi en est-il de] la substance spinoziste, une version figée de l'idée »¹ Ce blocage est précisément celui contre quoi s'insurge Hegel, élaborant spéculativement une nécessité et une identité plastiques, en vertu desquelles l'absolu est le rapport des déterminations en tant que mouvement du Vrai dans lui-même : « ce mouvement [dialectique] seul est le spéculatif effectif, et seule son énonciation est exposition spéculative. En tant que proposition, le spéculatif n'est que le blocage interne et le retour non existant de l'essence en soi. »² Est-ce à dire, comme le note Pierre Macherey³, qu'en réaction à ce qui se présente aux de Hegel comme un négativisme, le hégélianisme se constitue en un « positivisme » ? Qu'entend le commentateur par positivisme lorsqu'il présente la philosophie hégélienne comme pendant du négativisme de Spinoza ?

¹ Jérôme Lèbre, *Sur une invention hégélienne, les remarques encyclopédiques.*, in Hegel, de la création à la réconciliation., Les Etudes philosophiques, N°3, Août 2004.

² Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, tr. fr. J.-P. Lefebvre, *Op. Cit.*, p. 105.

³ Macherey P., *Hegel ou Spinoza*, *Op. Cit.*, p. 254.

- **Le cubisme du « monde hégélien. »**

En présentant la substance-attribut comme l'être en soi absolu, commente Pierre Macherey à la suite de Hegel, Spinoza s'en tient à un négativisme se bornant à une négation abstraite, finie¹. Mais, poursuit-il, en voulant faire droit à la négation absolue, Hegel tombe dans l'autre extrême de ce qu'il reproche au philosophe hollandais – à savoir dans le positivisme. Le positivisme, que Pierre Macherey entend mettre à nu dans la démarche hégélienne, consiste en ceci que, si pour Hegel l'être se pense dans sa mobilité et que celle-ci procède de la contradiction animant la totalité de l'être dans sa structure ontologique, il se trouve que le travail du négatif a pour résultat l'effacement précisément de la contradiction ou du négatif. « Penser la contradiction, c'est penser sa suppression (...) »² affirme le commentateur en renvoyant à un texte de l'*Encyclopédie* hégélienne. Comment s'opère un tel effacement ?

Le terme d'« intermédiaire »³, dont fait usage plusieurs fois Pierre Macherey, permet de considérer que pour le commentateur le processus dialectique s'entend comme un parcours s'inaugurant en un point de départ, suivi d'une étape intermédiaire et clôt par une ultime étape, résultat qui vient supprimer les précédentes auxquelles il succède. Les étapes précédentes d'un tel parcours constituant de simples « moyens »⁴ ou « auxiliaires »⁵ voués à l'effacement qu'implique la survenue du point final auquel parvient ledit parcours. Le registre selon lequel Pierre Macherey présente l'idée hégélienne de la négativité absolue rend compte du fait que la perspective d'une telle présentation est de voir dans la spéculation hégélienne des efforts pour consacrer le triomphe du positif sur le négatif. Triomphe qui se comprend comme soumission inexorable de celui-ci, le négatif – en tant que moyen

¹ *Ibid.*, p. 148.

² *Ibid.*, p. 253.

³ *Ibid.*, p. 149 et p. 254.

⁴ *Ibid.*, p. 149.

⁵ *Ibid.*, p. 147, p. 151, p. 254. On peut ainsi, avec le terme « auxiliaire », reconnaître un concept récurrent dans la philosophie de Spinoza et donc aussi l'empreinte spinoziste à travers laquelle Pierre Macherey lit la pensée hégélienne.

– à ce dont il est l’intermédiaire, le positif. Que le parcours dialectique parvienne à son étape ultime, celle du positif ayant triomphé de son jeu avec le négatif, cela coïncide avec la solution nécessaire, c’est-à-dire l’abolition pure et simple du moyen ou de l’auxiliaire.

Appliqué aux concepts de substance, de sujet, et d’esprit, le registre machereyen de présentation de la philosophie hégélienne, considérée au regard de la question de la contradiction ou du processus dialectique, aurait pour conséquence que l’esprit – comme le point ultime de ce trajet – supprimerait les déterminations précédentes que seraient la substance et le sujet auxquelles il succèderait ; celle-là, comme étape initiale, et celui-ci comme stade intermédiaire, seraient les auxiliaires, le positif inaugural et le négatif intermédiaire que soumettrait inexorablement la dernière détermination, l’esprit ainsi arbitrairement érigé en principe absolu. Avant d’essayer de montrer en quel sens une telle interprétation est problématique, il convient de faire remarquer que Pierre Macherey lui-même note que la négation de la négation, telle que la thématise Hegel, est irréductible au « schéma formel de la triade, auquel se résume trop souvent la présentation de l’hégélianisme, et que Hegel lui-même a expressément récusé (...) »¹

Mais, dans la mesure où tout intermédiaire est bien un terme situé entre deux autres dans une affaire impliquant nécessairement trois protagonistes, se présente là en effet la structure ternaire que l’auteur du fameux *Hegel ou Spinoza*² critique comme trahissant la méthode hégélienne. En conséquence, il nous semble que, alors qu’il la récuse, Pierre Macherey reconduit la forme triadique sous laquelle l’identité spéculative promue par l’hégélianisme est de façon erronée souvent comprise. Certes, la détermination comprise comme « intermédiaire » peut, en tant qu’instance

¹ *Ibid.*, p. 147.

² Nous tenons à souligner le fait qu’en dépit de la distance que nous souhaitons marquer à l’endroit de certains développements de Pierre Macherey dans son *Hegel ou Spinoza*, cette étude s’est avérée indispensable pour notre compréhension des enjeux du débat philosophique dans la confrontation des pensées de Spinoza et de Hegel.

médiatisante, renvoyer à un terrain commun inhérent à deux protagonistes et dès lors ne pas nécessairement impliquer un tiers.

La question, parce qu'une telle inhérence ne doit pas rester indéterminée, est néanmoins de savoir si sur un tel terrain – pourtant commun – les deux protagonistes se rapportent l'un à l'autre comme à un pur et simple être-autre, sans jamais – dans leur relation l'un à l'autre – se trouver égal à soi. L'un supprimant l'autre, de façon à se constituer en tant que troisième terme s'étant tout aussi bien dégagé de la relation à l'autre (par le fait que le premier ou le second terme purement et simplement aboli) que du terrain qui leur était commun – ce terrain à l'inhérence indéterminée dans le substantialisme de Spinoza selon la lecture que nous en impose Hegel. Mais, si la notion d'intermédiaire est douteuse, quel concept permet de rendre compte – selon une légitimité spéculative soucieuse du « mouvement logique du vrai » – de la relation dialectique des déterminations à l'œuvre dans l'acte processuel de l'Absolu spéculatif ?

« Le connaître véritable divise le ceci à connaître en *moments*, et non en *parties indifférentes* [nous soulignons] ; alors la division se précède pour ainsi dire de sa propre nécessité, dans le concept de la construction, où le tout est posé comme étant en relation à soi »¹ Le mouvement et la reprise en soi du Concept, qui est la substance vivante, s'opère en effet dans le déploiement dialectique des *moments* d'un tel processus. Non pas par conséquent des auxiliaires ou des moyens, ni même des intermédiaires, mais la vie elle-même dynamique du Sujet absolu déployant son contenu essentiellement s'accomplissant à même ses déterminations que sont les moments de son Soi-même se posant dialectiquement dans la pensée concevante. Les moments sont les déterminations d'un seul contenu ; mais comme tel, le mouvement du contenu s'accomplit dans chaque moment effectivement ou pleinement. « Dans la pensée concevante (...) le négatif appartient au contenu lui-même, et il est, aussi bien comme détermination et mouvement immanents de ce contenu, que comme tout

¹ Denise Souche-Dagues, *Le cercle hégélien*, PUF, Paris, 1986, pp. 45-46.

de ceux-ci, le positif. Pris comme résultat, il est le négatif issu de ce mouvement, le négatif déterminé, et par là même, tout aussi bien, un contenu positif »¹

Le commentaire de Pierre Macherey met en évidence que ce dernier est attentif seulement au côté où le positif comme détermination peut sembler (abstraitement) s'autonomiser du contenu et s'isoler des autres déterminations comme d'auxiliaires abolis. C'est ce côté où les termes comme le positif et le négatif sont indifférents l'un à l'autre. Alors qu'en tant que positif déterminé il est un moment issu du mouvement et comme tel appartenant au contenu – appartenance qui est le fait pour le positif de se rapporter à un contenu négatif. L'accomplissement du contenu se mouvant lui-même en toute autonomie est donc, dans chaque détermination, sans reste.

Ce qui implique que le contenu n'est pas une propriété monopolistique d'une des déterminations qui l'accaparerait au détriment des autres déterminations qui ne seraient que les moyens d'un tel accaparement. En vertu de cela, le rapport d'un moment à un autre, dans le déploiement spéculativement plastique du contenu, s'entend comme double renversement² : renversement d'un contenu dans un autre et du contenu en lui-même. Chaque moment se renverse en lui-même ou en autre chose comme en lui-même et le tout en chacun de ses moments.

Ce rapport de renversement du contenu de l'identité spéculative, en tant que le Soi-même progressant à même ses contradictions, ne saurait ainsi se confondre avec une solution nécessaire de termes intermédiaires comme l'entend Pierre Macherey. Et en n'insistant pas sur ce concept de moment, le commentateur montre qu'il n'a pas vraiment égard à toute la portée dialectico-spéculative impliquée, aux yeux de Hegel, en la liaison intrinsèque des différentes déterminations d'un même acte ontologique du « sujet qui remplit son contenu »³ ou « du contenu qui à même soi est de part en part sujet »⁴ « Il faut, interpelle Maxence Caron, comprendre la

¹ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, tr. fr. J.-P. Lefebvre, *Op. Cit.*, p. 101.

² *Science de la Logique*, II (« L'essence »), tr. fr. Bourgeois B., *Op. Cit.*, Note 1 du traducteur, p. 195.

³ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, tr. fr. J.-P. Lefebvre, *Op. Cit.*, p. 101.

⁴ *Ibid.*, p. 105.

portée de ce terme : *moment*. Il provient du latin *momentum* dont la racine elle-même est *movimentum*, le mouvement. Par conséquent, un moment est inséparable d'un mouvement dans lequel il a son essence et dont il constitue l'essence. Ce terme signifie l'immanence de la totalité en chacun de ses moments, chaque moment honorant la présence en lui de la totalité en déployant pour lui-même par nature une aspiration vers le complet épanouissement de son essence – processus dont naît le mouvement. »¹

Voyant dans le positif la détermination où s'abolit le négatif – simple détermination intermédiaire –, reconduisant de la sorte le schéma formel de la triade dans la présentation de l'hégélianisme, le *Hegel ou Spinoza* de Pierre Macherey ne reconstitue pas – nous semble-t-il, dans sa confrontation avec le spinozisme – fidèlement la « saisie rationnelle du négatif » tel que l'entend le « Vieux » Hegel. Ce qui est manqué par-là, c'est la signification même de l'*aufhebung* hégélienne qui se retrouve dans les lignes que voici : « disons (...) qu'[il convient de considérer avec attention] l'empire qu'a chez Hegel la déraison, en critiquant le cliché selon lequel, dans l'hégélianisme, toute contradiction, tout mal aurait sa solution. Car, si les contradictions sont en effet surmontées dans le système, elles ne sont cependant pas anéanties. Cela signifie, entre autres, que la correction de la déficience d'un moment quelconque, chez Hegel, s'opère toujours par après, dans le moment ultérieur. Et que cette solution ne consiste, pour le moment ultérieur, qu'à se réconcilier avec lui-même en donnant un sens au moment déficient »² Ne pas porter une grande attention sur ce schème fondamental de l'hégélianisme conduit l'auteur du *Hegel ou Spinoza* à des conclusions qui nous paraissent davantage encore éloignées de la démarche hégélienne. Ces conclusions sont énoncées dans le cadre de la critique qu'opère Macherey de la téléologie hégélienne³.

L'accent est mis sur le « sens » qui détermine le devenir du Vrai ; le retour à soi du concept présupposerait un sens de ce devenir. Dans ce trajet que parcourt

¹ Maxence Caron, *Le Contrepoint de Hegel...*, Op. Cit., p. 125.

² Gilles Marmasse, *l'Histoire hégélienne entre malheur et réconciliation*, Paris, Vrin, 2015, p. 10.

³ Macherey P., *Hegel ou Spinoza*, Op. Cit., p. 248-260, voir surtout p. 251-253.

l'esprit, partant de « commencements incertains » pour « son accomplissement nécessaire », il se donne préalablement la « garantie » d'un tel accomplissement. Celui-ci consistant en une « tendance unitaire et dominante » des « étapes préliminaires » du procès de son propre progrès. Sens et garantie, garantie du sens, sens garanti, tels sont les termes qui rejoignent ceux (intermédiaire, auxiliaire, moyen, solution nécessaire) déjà mentionnés du registre machereyien de la présentation de l'hégélianisme. Lexique qui doit être rapporté à la reconduction du schéma formellement triadique dans la reconstitution de la dialectique hégélienne.

Or, « la compréhension tridimensionnelle de l'hégélianisme est la source de tous les contre-sens à son égard. (...) Le concept se joue en deux dimensions, le monde hégélien est véritablement cubiste. C'est un monde sans profondeur extérieure, mais dont la profondeur est dans le jaillissement continu de ce qui se joue en surface »¹ Ce qui se joue en surface est le jeu propre de la profondeur, jeu de la profondeur et de la surface qui n'a rien d'un jeu superficiel. Ce jeu est par exemple celui du dernier mot avec lui-même. Comme procès de sa propre affirmation, le dernier mot se pose dans l'être-autre, celui-ci consistant en l'affrontement de deux protagonistes pour avoir le dernier mot. Nous sommes en présence de quatre termes, c'est-à-dire en présence du redoublement d'une double dimension originaire : l'identité ou le procès identique à lui-même, la différence à laquelle l'identité parvient dans l'être-autre ; l'opposition à l'œuvre entre les déterminations différentes de l'être-autre que sont les protagonistes s'affrontant en vue du dernier mot.

Une relation triplement exprimée : identité, différence, opposition qui sont les expressions du procès de contradiction en lequel elles sont récapitulées et ont leur identité processuelle, l'Absolu ou le dernier mot se déterminant lui-même concrètement comme l'Un-un. Pour *quatre termes* : le moment originaire du procès ou l'être en soi, l'être-autre ou l'être en soi nié, négation posée en tant que deux opposés en lesquels la double dimension originaire de l'être en soi et de l'être autre

¹ Maxence Caron, *Le Contrepoint de Hegel...*, Op. Cit., p. 133.

viennent se redoubler. L'originalité du terme initial ne se comprend pas ici en termes de préalable, cela impliquerait que les autres déterminations ne soient que de vides adjonctions quantitatives.

En effet, les déterminations de l'Un-un – dont fait partie ce terme originaire lui-même, et qui sont les moments du dédoublement (le moment originaire est déjà dédoublé en être en soi et être autre) redoublé (l'être autre est la relation d'opposition de deux termes) à même la relation triplement exprimée et récapitulée en tant que procès de contradiction du Soi-même absolu – renvoient à la réflexivité de la totalité se concrétisant. Dans son immobilité, c'est-à-dire en tant que ce qui n'est qu'en soi, la substance est la totalité se présentant sous le mode du préalable : d'où le reproche de Hegel selon lequel à « l'explicitation spinoziste de l'absolu » fait défaut « la réflexion en soi »¹, au sens où cette réflexion – n'étant que le fait de l'entendement qui n'est que simple modification – est extérieure² à une telle explicitation qui n'est pas dès lors la propre diction de soi de l'absolu³.

En tant que totalité réflexive, l'absolu est la substance qui, comme vivante, est la « force »⁴ de se rassembler en son extension, et de rassembler celle-ci comme le contenu développé à même sa réflexion dans soi. « Car la réflexion, chez Hegel, est précisément ce mouvement du même qui, en tant que même, se dit autre que soi. Non qu'il porterait, par droit d'origine, la totalité extensive ; c'est bien plutôt son procès qui, en l'ouvrant à elle, révèle qu'elle est bien constitutive de l'intériorité essentielle »⁵ Ce qui se présente de la sorte, ce mouvement du même, est « la

¹ *Science de la Logique*, II (« L'essence »), tr. fr. Bourgeois B., *Op. Cit.*, p. 186.

² *Ibid.*, p. 182.

³ Nous n'entendons pas confondre ici la critique que Hegel adresse à Kant, en ce qui concerne l'incapacité de l'entendement kantien ou raison pure à connaître la chose en soi, avec la critique hégélienne de l'entendement spinoziste. Chez Hegel, la critique selon laquelle l'entendement chez Spinoza n'est que modification s'énonce indépendamment de sa discussion du propos kantien. En dépit de ce que les philosophies spinozienne, kantienne, fichtéenne et schellingienne sont parfois toutes qualifiées de philosophies de la réflexion, c'est-à-dire de l'entendement abstrait.

⁴ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, tr. fr. J.-P. Lefebvre, *Op. Cit.*, p. 63.

⁵ Gwendoline Jarczyk, *Totalité et mouvement chez Hegel*, Laval théologique et philosophique, vol. 37, n° 3, 1981, p. 317-322.

dynamique de renversement à l'œuvre dans le moment dialectique »¹ Les trois expressions relationnelles de l'identité, la différence et l'opposition constituent en fait donc l'unique rapport de contradiction de l'Absolu avec lui-même, l'essence du mouvement de renversement-redoublement de l'Un-un.

Chaque moment du déploiement dialectique est une seule (sur)face articulée à quatre profils qui sont les formes déployées de la profondeur – se comprenant en tant que contenu dont la présence dynamisante fonde en nécessité une telle articulation, selon une plasticité immanente. Le concept de l'Un-un désigne l'absolu qui se comprend comme totalité extensive selon sa réflexion dans soi. Autrement dit, le concept de l'Un-un permet de mettre l'accent sur le fait que la signification du dédoublement redoublé ou du renversement absolu n'est pas quantitative mais qualitative : l'Un-un ne fait pas deux, deuxième terme qui serait la solution nécessaire d'un terme initial ; l'Un-un est le procès de contradiction ou d'auto-développement de l'Absolu.

- **Concevoir « l'assomption de [la] contradiction »² pour la penser jusqu'au bout.**

Y-a-t-il un sens du procès du Vrai qui devient ? Il n'est pas aisé de répondre à cette question, nous pouvons du moins essayer de montrer qu'une telle complexité est celle de la vie elle-même de l'Absolu tel que l'a pensé Hegel. Cela impliquerait d'une manière ou d'une autre de s'interdire tout effort d'apporter une « réponse nette »³ à une telle question. Netteté qui ne peut convenir qu'à l'attitude dogmatique dénoncée par Hegel qui « n'est rien d'autre que l'opinion qui considère que le vrai consiste en une proposition qui est un résultat fermement établi (...) »⁴ Ceci dit, l'invalidation de la proposition affirmant que « le devenir du vrai ou le rationnel a un

¹ Maxence Caron, *Le Contrepoint de Hegel...*, *Op. Cit.*, p. 129.

² *Ibid.*, p. 104.

³ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, tr. fr. J.-P. Lefebvre, *Op. Cit.*, p. 85.

⁴ *Ibid.*

sens » peut se justifier à partir du point de vue hégélien lui-même, dans la mesure où en celui-ci, le mouvement du Vrai est, dans son accomplissement autonome, désigné comme consistant dans un « cercle », mieux un « cercle de cercles ».

« Le vrai, dit Hegel, est le devenir de soi-même, *le cercle* [nous soulignons] qui présuppose sa fin comme son but, et a cette fin pour commencement, et qui n'est effectif que par son accomplissement et sa fin »¹ La fin ou le sens du devenir du Vrai comme aussi son commencement sont quelque de présupposé, comme tel, le commencement tout autant que la fin ont la valeur d'un être-posé. Ce qui signifie qu'ils n'ont pas leur consistance en eux-mêmes mais se rapportent à l'accomplissement comme à leur moment de vérité, celui de la circularité accomplie. La fin est certes le terme de la processualité propre à un moment ou cercle mais n'est pas l'accomplissement en tant que tel. Celui-ci a le commencement ou l'être en soi et la fin ou le sens pour déterminations.

Le Vrai a donc un sens dans la mesure où la fin est une détermination de son accomplissement, mais il est tout aussi juste de dire que, en tant que cette fin n'est qu'une détermination de sa plasticité dialectiquement circulaire, le Vrai dans son devenir n'a pas un *sens* mais *s'accomplit* et de cette manière fait sens ou fait se constituer son sens en tant que l'Absolu. Autrement dit, le devenir du Vrai n'est pas réductible au sens de lui-même auquel il est parvenu dans un des moments de son accomplissement. S'en tenir dogmatiquement au simple « sens », en affirmant que le « devenir du vrai a un sens » revient à poser celui-ci comme détermination dans laquelle vient s'abolir l'accomplissement – et ainsi promouvoir cette totalité qui n'est qu'une adjonction arbitraire de moments se succédant extérieurement : la « totalité-somme »².

En fait, l'attitude consistant à insister sur le sens du devenir du vrai, dans la mesure où est supposé par-là que les étapes d'un tel devenir viendrait se totaliser dans ce

¹ Hegel, Préface à la *Phénoménologie de l'esprit*, tr fr Jean Hyppolite, Editions Aubier-Montaigne, Paris, 1966, p. 49.

² Gwendoline Jarczyk, *Totalité et mouvement chez Hegel*, *Op. Cit.*, p. 317.

sens advenu, cette attitude trahit l'intuition que la philosophie hégélienne est structurellement une pensée de la totalité¹. Toutefois, une telle intuition ne séjourne pas encore dans cette spéculative hantise hégélienne de la totalité si elle en reste à la « totalité-somme », celle du positif qui se rapporte au négatif en tant que solution nécessaire de celui-ci. La totalité hégélienne est une « totalité-mouvement »², en laquelle chaque moment du mouvement est le tout lui-même, se médiatisant soi-même négativement et se posant positivement à même l'autre. Se reconnaissant mutuellement, chaque moment que l'entendement abstrait isole (le positif comme le négatif, le fini et l'infini, la substance et le sujet, etc.) est donc, dans une telle totalité-mouvement, égal à soi-même dans l'autre.

Le rapport du sens à l'accomplissement peut être explicité à partir de l'articulation des termes d'indépendance et de souveraineté : aucune confusion n'est possible entre les deux comme le sens ne confond pas avec l'accomplissement dont il est une détermination ; l'indépendance peut être considérée comme étant la substance immobile et rigide qui est présumée par la souveraineté dans le devenir du Vrai entendu comme peuple ; le moment de l'indépendance n'a donc pas en lui-même sa consistance ou justification mais se rapporte à la souveraineté comme au Sujet Absolu qui fait se constituer son sens (historique). Plus haut que l'indépendance se trouve la souveraineté, le Vrai est plus qu'indépendant, il est souverain. L'accomplissement est au sens ou à la fin, ce que la souveraineté est à l'indépendance. La souveraineté est la substance vivante ou la substance qui s'est déterminée comme sujet.

Il n'y a donc pas de préalable à l'accomplissement du Vrai qui lui servirait de « garantie ». Celle-ci n'est que l'autre mot pour dire le repos ou l'immobilité de l'être en soi considéré unilatéralement. C'est là, dans la perspective hégélienne, l'unilatéralité du sujet dont l'immanence, en tant que reconduction de la distance ontologique, consiste à être encore trop substantiel. L'assomption de la contradiction,

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*

le fait que « le négatif est le négatif de lui-même »¹, signifie la simultanéeité du « comportement (Verhältnis) » du Soi-même, à la fois « unitaire et répulsif »² ; ce n'est donc pas une simple et abstraite « tendance unitaire et dominante »³ des « étapes préliminaires » dans le devenir du Vrai. Dans la présentation que fait Pierre Macherey de l'idée hégélienne de négativité absolue, il manque la considération du caractère répulsif du mouvement du Vrai se déterminant comme le Soi-même ; c'est pourquoi le commentateur conclut à un positivisme chez Hegel, au résultat positif qui est la solution nécessaire du négatif ou de la contradiction. Un tel positif a perdu le caractère répulsif par lequel il n'est lui-même qu'une détermination du même qui se dit autre que soi et se constitue concrètement comme l'absolu.

Hegel prévenait déjà contre cette manière de considérer le positif, en dédaignant la « déchirure absolue »⁴ qui est précisément le lieu de sa réflexion dans soi de l'Absolu, son comportement de substance vivante dans la simultanéeité de son caractère unitaire et répulsif. Dédaigner ainsi cette « force magique »⁵ qu'est le sujet véritablement substantiel se ramène « à la façon dont nous disons de quelque chose : ce n'est rien, ou, ce n'est pas vrai, et puis, bon, terminé, fi de cela et passons à n'importe quoi d'autre (...) »⁶. Le sujet qui s'est désubstantialisé, en tant que le vrai dans son devenir, qui est ce comportement unitaire-répulsif, est la « puissance [de regarder] le négatif droit dans les yeux, en s'attardant chez lui »⁷ et, en prenant congé du négatif, un tel sujet se montre digne de la puissance positive qu'il est en emportant avec soi la déchirure absolue. « Ce séjour est [donc] la force magique qui convertit ce négatif en être »⁸, conversion qui consiste à demeurer dans l'intimité de la déchirure absolue, même en ayant pris congé du négatif, en l'ayant transformé en être après s'être attardé chez lui.

¹ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, tr. fr. J.-P. Lefebvre, *Op. Cit.*, p. 650.

² Maxence Caron, *Le Contrepoint de Hegel...*, *Op. Cit.*, p. 104.

³ Macherey P., *Hegel ou Spinoza*, *Op. Cit.*, p. 252.

⁴ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, tr. fr. J.-P. Lefebvre, *Op. Cit.*, p. 80.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*

« La totalité-mouvement, en effet, n'est pas à entendre comme une *structure établie* – ce qui serait la tirer, contre son sens, vers une certaine « intelligence formelle », selon la signification banale de ce terme – mais comme une *totalité se constituant* dans la triple dimension de l'origine, du déploiement et du terme accompli »¹ Ici se présente certes cette tridimensionnalité de la lecture de l'hégélianisme, mais avec l'avantage de ne pas conduire à l'impasse de la reconduction d'un schéma triadique formel – selon la signification banale de l'intelligence formelle. Puisqu'ici la « triple dimension » n'est pas une totalité-somme, arbitrairement posé dans l'établissement d'un terme final érigé en détermination ou sens absolu du devenir du vrai, mais une totalité se constituant même parvenue au terme accompli.

De sorte qu'il est permis de faire fond sur cet extrait de l'article Gwendoline Jarczyk pour insister sur ceci que c'est en vertu de ce que le Vrai – dans son mouvement – ne fait pas que séjourner auprès du négatif mais emporte avec lui la déchirure absolue, que le terme accompli n'est pas le terme de l'accomplissement ou l'accomplissement terminé, c'est-à-dire « n'est pas cette puissance au sens où il serait le positif qui n'a cure du négatif »² dont il prétendrait être la solution nécessaire. Mais bien plutôt un tel terme s'ordonne encore à la totalité-mouvement ou au tout se mouvant comme au contenu auquel il appartient. C'est que, dans la perspective d'une telle totalité plastique et dialectiquement immanente, dans le terme accompli la présence de la déchirure absolue ne permet pas au Sujet – s'accomplissant intrinsèquement selon une dynamique de l'acte absolument créateur de (son) Soi – de s'immobiliser, mais le fait faire l'épreuve de la puissance de son Soi par la nécessité d'un recommencement du chemin déjà parcouru.

Dans la détermination du terme accompli, la substance devenue – à travers l'épreuve de sa réflexion dans soi – sujet et donc qui ne l'est pas immédiatement « doit de façon tout aussi ingénue recommencer depuis le début par son immédiateté, puis, partant

¹ Gwendoline Jarczyk, *Totalité et mouvement chez Hegel*, Op. Cit., p. 318. Nous soulignons.

² Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, tr. fr. J.-P. Lefebvre, Op. Cit., p. 80.

d'elle, s'élever et devenir grand, *comme si* tout ce qui précédait était perdu pour lui, *comme s'il n'avait rien appris* de l'expérience des esprits d'avant. Mais le souvenir, en ce qu'il est intériorisation, a conservé cette expérience ; il est l'intérieur et la forme bel et bien supérieur de la substance. »¹ Cette nécessité du Sujet à s'abandonner à une telle reprise au commencement annule toute garantie pour lui qui consisterait à absolutiser abstraitement le sens auquel il serait parvenu dans le terme accompli de son mouvement. Aussi bien, comme on peut s'en rendre compte, le « comme si » employé par Hegel signifie en toute évidence que les moments dont procède un terme accompli ne sont pas absolument supprimés mais sont effectivement conservés en tant que « souvenir » et « degré supérieur » d'une expérience intériorisée.

Penser jusqu'au bout une contradiction c'est donc penser l'intériorisation de leur unité négative par des déterminations opposées. Cela signifie qu'il y a une double contradiction, celle d'abord consistant en ceci que les déterminations opposées se rapportent à l'opposition comme à quelque chose les affectant extérieurement et qui n'est que le fait de l'autre : c'est la prétention de chaque détermination à être la solution nécessaire de l'autre et à demeurer dans une altérité fermée, l'autre n'est autre que pour être abolie, d'un côté la substance ou l'infini et de l'autre le fini ou le mode, chacun des opposés séjourne chez le négatif sans partager la couche de la déchirure absolue.

Une telle contradiction n'est encore qu'abstraite, elle se concrétise en tant que contradiction redoublée, c'est-à-dire intériorisée en tant que reconnaissance par les termes opposés eux-mêmes que leur opposition est en fait leur unité négative propre, en vertu de laquelle « chacun des opposés est ainsi, en vérité, la contradiction d'inclure et d'exclure (...) »². La résolution de la contradiction, pensée déjà avec force spéculative par Hegel lui-même³, consiste en fait pour chaque opposé à inclure

¹ *Ibid.*, p. 651. Nous soulignons.

² *Science de la Logique*, II (« L'essence »), tr. fr. Bourgeois B., *Op. Cit.*, Note 1 du traducteur, p. 60-61.

³ *Ibid.*, p. 62.

l'autre en soi et à s'exclure soi-même de soi-même, ce qui correspond à une exclusion auto-inclusive de soi par soi-même. Tel est le cubisme du monde hégélien.

« Le résultat de la contradiction n'est pas seulement un zéro »¹, affirme magistralement Hegel. Un tel zéro désignant précisément le positif qui n'a cure du négatif et qui est promu en tant que solution nécessaire de ce dernier. Promotion dans laquelle il convient par conséquent de voir une mauvaise résolution de la contradiction, seulement abstraite, non spéculative. Une telle abstraite résolution s'entend à la subsistance-par-soi vide des déterminations opposées. La contradiction spéculativement résolue est la « la venue à coïncidence avec soi-même » dans laquelle chaque moment pose son soi à même l'autre, donc en se déterminant soi-même selon une altérité ouverte comme moment dans lequel l'Absolu est pleinement déployé.

Déploiement effectif auquel l'autre participe essentiellement en tant qu'intériorisé dans le moment d'abord posé. Car en excluant l'autre, le soi-même qui est le positif en réalité se pose ainsi lui-même comme un négatif², il s'exclut donc de lui-même en incluant ou intériorisant l'autre qui est nié. C'est là l'absolue contradiction du positif qu'ignore la mauvaise résolution de la contradiction. Une telle intériorisation consiste pour le positif et le négatif, le fini et l'infini, la substance et le sujet, le médiat et l'immédiat, à se reconnaître mutuellement comme moment d'une même totalité-mouvement, le même dont la contradiction consiste à se rapporter à l'autre comme à soi-même, en faisant absolument droit à une telle altérité – qui n'est dès lors plus qu'une simple modification, mais un Soi.

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 61.

C. L'immanence repensée.

- **Réhabiliter la transitivité en tant qu'essentiellement immanente.**

« C'est l'un des préjugés de base de la logique existante jusqu'à présent et de la représentation courante que celui selon lequel la contradiction ne serait pas une détermination *aussi essentielle et immanente* que l'identité ; en fait, pourtant, s'il était question de hiérarchiser, et si les deux déterminations pouvaient être maintenues ferme, comme séparées, il faudrait prendre la contradiction pour ce qu'il y a de plus profond et de plus essentiel. Car l'identité, face à elle, est seulement la détermination de l'immédiat simple, de l'être mort ; tandis que la contradiction est la racine de tout mouvement et de toute vitalité ; c'est seulement dans la mesure où quelque chose a dans soi-même une contradiction qu'il se meut, qu'il a impulsion et activité »¹ Cet extrait de la *Logique de l'essence* résume parfaitement la perspective dans laquelle Hegel opère, à rebours de Spinoza, sa réforme de l'idée d'immanence.

La présentation de cette réforme hégélienne du rapport d'immanence requiert de considérer d'abord la manière dont se présente l'articulation spinoziste de la causalité immanente et de la causalité transitive. Puisque, alors que Spinoza affirme que Dieu est cause immanente et non transitive, l'effort de Hegel consiste à (re)penser l'immanence à même la transitivité. A cette fin, nous lirons Spinoza à la lumière d'un article très éclairant de Mogens Laerke sur les enjeux de la théorie spinoziste de la causalité.

La causalité immanente est qualifiée par le commentateur de « spéciale », c'est celle que « Spinoza évoque afin d'expliquer la façon dont toutes choses, à savoir les modes finis, sont causées par Dieu »² L'immanence causale s'explique par l'essence divine dans la mesure où, en tant que cause de soi, Dieu ou la substance

¹ *Science de la Logique*, II (« L'essence »), tr. fr. Bourgeois B., *Op. Cit.*, p. 69.

² Mogens Laerke, *Immanence et extériorité absolue. Sur la théorie de la causalité et l'ontologie de la puissance de Spinoza.*, Revue philosophique de France et de l'étranger, P.U.F, Paris, 2009/2, Tome 134, p. 169-190.

une est cause de tout ce qui est – comme le souligne Spinoza dans la proposition 15 d'*Ethique* I. Si donc elle se rapporte à Dieu, elle caractérise surtout le rapport de la Substance aux modes en tant que celle-là est productrice de ceux-ci qui sont les produits de son activité causale.

La *causa sui* présente la relation à soi de Dieu, la causalité immanente n'est pas relation à autre chose, car en tant que relation productive dont Dieu est la cause première, le rapport au produit ou au causé n'a pas lieu en dehors de cette dernière mais en l'essence divine¹. La relation productive de l'immanence caractérise donc tout aussi bien le rapport de la Substance aux modes que l'essence divine dans son rapport à elle-même. Celle-ci est donc cause immanente, c'est-à-dire pas seulement envisagée selon la causalité par soi qui peut sembler autoriser à faire abstraction de ses effets pour la considérer en tant qu'il se produit lui-même selon une séparation abstraite d'avec ses productions, mais elle est considérée en tant que tout eu égard précisément aux effets qui suivent de son activité productrice.

Prise comme telle, comme relation productive de la cause substantielle à ses effets – donc selon la causalité efficiente –, la causalité immanente ne permet que de mettre l'accent sur un aspect de la productivité immanente de la substance en ses productions, à savoir l'aspect de la dépendance de celles-ci à une telle puissance productrice². Mogens Laerke insiste sur l'insuffisance d'une telle explication pour mettre au jour le sens profond de la causalité immanente. De la sorte, conçoit-il, d'une manière qui emporte notre adhésion, nous n'atteignons qu'une portée banale de la causalité immanente³. Dieu est immanent aux choses signifie que la substance, qui est cause de soi, se rapporte à ses affections en tant que celles-ci sont elles-mêmes des causes, et non seulement comme des effets qu'elle – la substance – cause. Le statut de cause n'est pas une propriété monopolistique ou une nature exclusive de l'essence divine ; cela ne fait pas des choses qu'elles soient aussi cause de soi mais comme la substance, les choses se caractérisent par la puissance causale, le *conatus*,

¹ Spinoza, *Court Traité.*, I, Chap. 2, Premier Dialogue, § 12, p. 60 (tr. fr. Appuhn C.)

² Comme cela se dégage du *Court Traité*, *Op. Cit.*

³ Mogens Laerke, *Immanence et extériorité absolue.*, *Op. Cit.*, p. 183.

capacité à persévérer dans son être par l'agir. En ce sens, les choses participent réellement de la puissance causale de Dieu¹.

Identifiées, d'après le scolie de la proposition 25 de la première partie de l'*Ethique*, en tant que causalité immanente, la production de soi de Dieu et la causalité par laquelle de l'essence divine découle toutes choses mettent en évidence que les choses produites par Dieu sont autre chose que de simples effets structurellement dépendant, elles sont aussi elles-mêmes des causes. « Autrement dit, Dieu n'est pas seulement la cause immanente de toutes choses finies en tant que celles-ci sont des effets, mais encore de toutes choses finies en tant que celles-ci sont des causes »² Partant donc de cette proposition 25 et de la proposition 36 de cette même première partie, ce qui suit de la nécessité divine se présente plus que seulement comme plate suite d'un infini dont la souveraineté consisterait à monopoliser la dignité ontologique de l'être en sa dimension causale. Les choses finies sont ontologiquement dignes en tant que partageant la dignité causale de l'être et comme n'étant pas confinées dans la dimension réductrice d'être de simples effets.

Mogens Laerke, note qu'il faut prendre au sérieux le fait que *Ethique I*, proposition 18 renvoie à la proposition 15 du même livre. Dans cette mesure l'être en Dieu de cette dernière proposition doit s'entendre dans le sens d'une radicale identification de l'être et de l'action³. Identification, dont l'impossible remise en cause est affirmée par le scolie de la proposition 3 d'*Eth. II*, qui concerne donc la substance, par la proposition 34 d'*Ethique I* qui fait appel à la proposition 16 du « De Deo », dont le corollaire 3 pose que ce qui est premier en Dieu c'est d'être cause donc puissance productrice, selon la nécessité de sa nature ou son essence immuable – complète la proposition 17 ; identification qui mobilise de même les modes dont

¹ Qu'il nous soit permis de renvoyer aux dernières pages du chapitre IV (C. Immanence et Indivisibilité de la substance spinoziste.) de la première partie de cette thèse. Notamment où il est question du caractère co-opératif qui ressortit à l'action des choses et à la production divine. Nous évoquions, pour clore ce chapitre, l'idée d'un enveloppement participatif des modes à la substance.

² Laerke M., *Immanence et extériorité absolue.*, Op. Cit., p. 185.

³ *Ibid.*, p. 180-181.

l'actualité de l'essence, donnée dans l'effort – solitaire ou mutualisé – pour « faire quelque chose »¹ se ramène à la puissance ou conatus de la nature déterminée de toute chose. « C'est dans ce sens que les modes sont des suites immanentes de la puissance divine, faisant eux-mêmes partie intégrante de l'autocausation divine. »²

L'ontologie spinoziste de la puissance, dont le pivot est l'identité de l'être et de l'action, est la stricte considération de l'ordre relationnel causal rigoureux qui mobilise l'être pris comme substance ou comme affections de cette dernière. Cette « théorie ne contient que des relations causales qui, quand elles sont rapportées les unes aux autres, peuvent également être saisies comme des rapports de puissance. Le rationalisme de Spinoza est donc rationalisme causal dans le sens le plus radical de ce terme : il ne contient que des causes. »³ C'est le lieu d'ailleurs de préciser qu'une telle radicalité concerne seulement le propos de l'*Ethique*. Dans la mesure où, si la conséquence du fait que le rationalisme spinoziste n'a affaire qu'à des relations causales est l'abolition de tout « substratum de l'action causale », l'élimination de ce qui serait un terme originaire qui pourrait donc ériger en privilège ontologique la puissance de la causation, l'ontologie spinoziste postule toutefois bien un sujet (divin) de l'action causale – comme on a pu le montrer dans nos analyses du *Court Traité*.

Dans la *Korte Verhandeling*, le Dieu que pense Spinoza est bien le sujet de ce que l'entendement, en tant qu'instance contrainte, affirme de lui. Cela implique une distance ontologique entre le sujet divin, cause de l'idée de son être infini en l'homme, et ce dernier dont l'entendement est réduit au statut peu reluisant de simple réceptacle-esclave. On a donc suivi de trop près le propos de Hegel affirmant que Spinoza ne conçoit pas l'absolu comme sujet⁴, en ne remarquant pas que Hegel n'avait en vue que l'*Ethique* en s'exprimant de la sorte⁵. Le reproche hégélien à

¹ *Ethique* III, Prop. 7, Démonstration.

² Mogens Laerke, *Immanence et extériorité absolue.*, *Op. Cit.*, p. 186.

³ *Ibid.*, p. 188.

⁴ Macherey P., *Hegel ou Spinoza*, *Op. Cit.*, p. 208.

⁵ Et en dépit de ce que Hegel présente, au tout début de ses *Leçons*, la philosophie de Spinoza comme une certaine continuation du cartésianisme. Car, c'est bien parce que le *Court Traité* s'inscrit

l'endroit de Spinoza – à savoir que ce dernier ne pense pas la substance comme sujet – doit être compris dans le sens où chez le philosophe hollandais la substance est un sujet encore trop substantiel, c'est-à-dire immédiat et non-développé. Ce trop de la substantialité ou ce sujet encore trop substantiel fait signe vers l'acosmisme.

Autrement dit, on a doublement tort d'accorder à Hegel que Spinoza ne pense pas la substance comme sujet, un tort qui n'incombe cependant pas à Hegel dont la position vis-à-vis de Spinoza déborde le cadre du simple commentaire historique. Doublement tort donc, d'abord, en manquant par-là de mettre en avant que Dieu est bien compris comme sujet dans le (*CT*) et, en second lieu, cela témoigne de ce que l'on n'a pas égard à ceci que l'acosmisme ainsi visé est bien présent dans cette même *Korte Verhandeling* en tant que distance ontologique entre Dieu et l'homme. Donc, si l'on dit à la suite de Hegel, oui Spinoza ne pense pas la substance comme sujet, cela ne doit pas signifier pour nous une absence absolue dans la pensée spinoziste de l'articulation des concepts de Dieu ou substance et de sujet. Au début des années 1660, avec le *Court Traité*, Dieu est bien sujet, mais cette substance n'est qu'un sujet immobile – immobilité qui, si l'on s'inscrit dans la réception hégélienne de la pensée spinozienne, court de la *Korte Verhandeling* à l'*Ethique*, ouvrage dans lequel Hegel ne voit que l'expression ultime d'un échec à saisir le vrai Absolu.

Il ne suffit par conséquent pas de simplement réfuter énergiquement l'affirmation de l'immobilité de la substance spinoziste ; mais prendre au sérieux une telle affirmation en remontant le chemin du spinozisme de l'*Ethique* à la *Korte Verhandeling* pour non seulement noter la rupture entre les deux textes mais montrer aussi que l'immobilité de l'absolu spinoziste, tel que l'entend Hegel, est une conséquence de la distance ontologique qui ressortit au-moins à un de ce que nous avons appelé les axes argumentatifs du (*CT*). En lisant l'*Ethique* d'après la reconduction d'une telle distance ontologique, plus qu'à rejeter une telle lecture comme étant absolument infondée, Hegel nous invite à considérer le lieu précis où

encore dans le sillage de Descartes et de la philosophie scolastique que Spinoza y pense Dieu comme sujet.

l'acosmisme se déploie dans la pensée spinoziste, à savoir dans le traité rédigé au début des années 1660.

Cependant, la radicalité annoncée déjà dans le (*CT*), avec la présence de l'axe argumentatif de l'immanence, va se confirmer avec l'*Ethique*. Le tournant est celui consistant pour Spinoza désormais à démontrer l'existence de Dieu ou que Dieu est, non plus à partir de l'idée de Dieu comme dans le (*CT*), mais en se fondant sur l'argument ontologique de la puissance divine comme l'atteste le scolie de la proposition 11 de la première partie d'*Ethique*. L'ontologie de la puissance, telle qu'elle se présente dans l'*Ethique*, vient donc abolir la distance ontologique persistante dans la (*KV*), annulant « la fonction d'un sujet logique »¹ compris comme instance contraignante.

C'est un même geste philosophique par lequel sont opérées la suppression du terme originaire ou de l'instance primitive et l'abolition de la distance ontologique ; cela est rendu possible à partir de l'identification de l'être et de l'action qui est posée dans l'affirmation de l'ontologie de la puissance – comme on peut s'en rendre compte en se reportant à la préface² de la quatrième partie de l'*Ethique*. L'existence, ou l'être entendu comme identique à l'essence, et l'action divines se saisissent en une même nécessité, celle de l'éternité et infinité de Dieu. Dans le *Court Traité* aussi l'être divin est nécessairement agissant, et même s'annonce déjà cette ontologie de la puissance³ : c'est du fait d'une telle existence agissante que l'idée de Dieu se trouve donnée en l'entendement humain. Mais pareille action est l'œuvre d'une instance clairement désignée comme étant un *sujet* qui a d'autant plus les traits d'un agent primitif, contrôlant le procès de sa présentification, qu'il se caractérise précisément en tant qu'instance contraignante. Ici donc, dirons-nous, se présente un « agent constitutif »⁴ par lequel l'action est déterminée.

¹ Macherey P., *Hegel ou Spinoza, Op. Cit.*, p. 208.

² « (...) cet Etant éternel et infini que nous appelons Dieu, autrement dit la Nature, agit avec la même nécessité par laquelle il existe. Car, de la même nécessité de nature par laquelle il existe, de la même nécessité il agit (...) »

³ Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression.*, Les Editions de Minuit, Paris, p. 75.

⁴ Mogens Laerke, *Immanence et extériorité absolue.*, *Op. Cit.*, p. 181.

L'abolition de la distance ontologique, qui ruine la position d'une instance primitive en laquelle un tel rapport avait sa justification, instaure quant à elle au bénéfice de l'existence de chaque chose en sa nature quelconque¹ ce qui est acquis pour la substance ou Dieu² – à savoir l'identification de la puissance et de l'être, comprise en tant qu'effort de persévérer dans l'exister de toute existence singulière. Puisque, dans l'ordre de la nature conçue d'après l'ontologie spinoziste de la puissance, il n'y a que des essences dont la puissance est de s'exprimer activement, autrement dit – et dans la mesure où toute action implique relation – parce qu'une telle ontologie est « résolument relationnelle »³, l'immanentisme spinoziste postule alors une « action constitutive » par laquelle des termes relationnels sont déterminés.

Mais une telle abolition de la distance ontologique est ce que Hegel questionne encore à travers sa démarche qui vise à repenser l'immanence à même la transitivité. La cause immanente est encore la cause de soi ; c'est une seule et même relation causale dont l'identité est d'ailleurs attestée par le fait que la proposition 18 de la première partie de l'*Ethique*, posant que Dieu est de toutes choses cause immanente, forme comme une triade avec les développements des propositions 16 et 17 dont elle est la conclusion : Dieu se cause lui-même par lui-même en étant cause de toutes choses par la nécessité de sa nature. *Dieu agit* en étant la puissance productrice de toutes choses, mais ce faisant *Il s'agit*. Si l'immanence causale établit un rapport intime de l'être de la substance avec celui des choses – dans leur statut causal partagé – la causalité transitive, elle, ne concerne que les choses entre elles car Dieu est cause immanente et *non-transitive*.

Spinoza n'affirme donc pas qu'il n'y ait aucune cause transitive, seulement que celle-ci ne concerne pas la production de soi de Dieu ou de la substance. Si la causalité immanente participe de la même relation causale que la causalité par soi, c'est dans le sens où les choses dans leur statut de cause sont rapportées à Dieu et à sa puissance productrice ; mais prises pour elles-mêmes, dans l'enchaînement où elles se

¹ *Ethique* III, prop. 7.

² *Ibid.*, II, prop. 3, scolie.

³ Laerke M., *Immanence et extériorité absolue.*, *Op. Cit.*, pp. 172-173.

rappellent les unes aux autres, c'est une relation de transitivité qui les déterminent. Il est vrai que, d'un point de vue spinoziste, prendre pour elles-mêmes les choses singulières autrement dit considérer les choses sans penser en même temps leur rapport immanent à la substance, cela relève d'une démarche abstraite.

Car, en tant que mode, les choses singulières sont les affections ou modifications de la cause première et leur concept est inadéquat si leur singularité elles ne sont pas conçues à partir et dans la causalité substantielle. La mise de côté des affections pour considérer vraiment ou considérer en soi l'être substantiel¹ relève simplement d'une démarche explicative s'inscrivant dans l'ordre gnoséologique ; il faut distinguer celui-ci de l'ordre ontologique ou de l'ordre de l'être lui-même qui implique le concept des choses singulières est corrélatif à celui de la substance dont en tant que modes ils dépendent. C'est pourquoi l'ontologie spinozienne de la puissance insère les relations causales dans un système où les unes appellent nécessairement les autres : la cause de soi appelle ou implique la cause immanente et la cause transitive².

Mais, pour Hegel, ce qui est abstrait n'est pas absolument indigne de l'être et participe même du vrai. Prendre les choses singulières pour elles-mêmes c'est les considérer dans leur être effectif, dans leur moment de vérité qui n'est certes pas le vrai absolu mais par lequel celui-ci se réfléchit en lui-même pour faire retour à soi. Le vrai ou la substance n'est qu'en soi, c'est-à-dire n'est rien de concret, si ce qui par rapport à lui est donné pour de la détermination abstraite – à savoir l'être autre – n'est pas pris au sérieux. La détermination abstraite, prise au sérieux, c'est la mise de côté de soi-même (la substance immobile) dans l'être-autre ; cette substance immobile se rapporte ainsi à l'être autre comme à sa détermination en laquelle elle n'est posée que comme identité originelle ou abstraite. Reconnaître ainsi ce qu'il y a d'étranger dans l'être-autre comme constitutif de son soi-même, c'est se reconstituer

¹ *Ethique I*, Prop. 5, Dém. Se reporter aussi à l'interprétation d'abord énoncée à ce sujet dans la perspective hégélienne : **A**. La négation absolue met à nu l'altérité fermée de l'immanence non transitive. – Quelle nécessité pour pénétrer la « richesse de la substance » ?

² Mogens Laerke, *Immanence et extériorité absolue.*, *Op. Cit.*, p. 187.

comme concret à partir de l'autre, c'est opérer le « dépassement de cet étrangeté »¹.

« C'est précisément une des spécificités de la pensée hégélienne qu'elle se meut dans le cadre de la réflexivité, c'est-à-dire sur la scène du retour, et s'inscrit dans un cercle (...) »² A cet égard, dans le système spinoziste, les relations causales ne s'impliquent qu'unilatéralement. Considérer sérieusement l'être en Dieu, énoncé par *Ethique I* proposition 15, c'est voir que « la cause immanente qu'est Dieu diffère des causes transitives qu'il n'est pas »³ – car *Ethique I*, proposition 18 énonce clairement le fait que la cause immanente est non-transitive. Ce système n'atteint donc pas à la circularité où les relations causales s'appelleraient réciproquement chacune faisant retour à soi à partir de l'autre et posant l'autre à même soi-même. Les causes de soi, immanente et transitive ne font pas cercle.

Cette implication unilatérale des relations causales se traduit par le fait qu'en tant que cause immanente Dieu n'est pas identifié à la causalité transitive des choses singulières mais s'oppose à elle dans la mesure où elle ne fait que la régir⁴. L'immanence n'est pas la transitivité mais la régir néanmoins : il se dégage d'un tel rapport, une opposition et une fixation abstraite de l'être autre tel que les deux relations (d'immanence et de transitivité) sont irréconciliables. Comme si la constitution qui régir la société hollandaise en ses différents rapports n'était pas l'expression de l'identité nationale des hollandais ! Que la cause immanente régisse la causalité transitive, cela peut s'attester de l'ordre déductif spinozien : *Ethique I*, proposition 18 précède *Eth. I*, proposition 28 ; mais dans cette dernière, ni la démonstration, ni le scolie ne renvoient à la proposition précédente. Ce qui peut s'entendre comme faisant bien écho à l'opposition entre cause immanente et transitivité posée en la proposition 18.

¹ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit* (Préface), tr fr J.-P. Lefebvre, Paris, Flammarion, 2012, p. 69.

² Denise Souche-Dagues, *Le cercle hégélien*, *Op. Cit.*, p. 18.

³ Laerke M., *Immanence et extériorité absolue*, *Op. Cit.*, p. 183.

⁴ *Ibid.*, p. 173.

Selon la perspective hégélienne, il ne suffit pas d'affirmer que, comme pour la substance, la puissance d'agir modale est identique à l'essence des choses singulières, que l'être modal s'inscrit aussi dans la relation causale en tant qu'active. Une telle identité de l'action et de l'être s'annule dès lors que la causa transiens ne concerne que la natura naturata et que la natura naturans n'est pas cause transitive. La natura naturata est régie par la causalité immanente, et les manières des attributs dont font partie les choses singulières constituent la nature naturée (*Ethique I*, proposition 29) ; c'est nous semble-t-il à cause de ce rapport de dépendance que Spinoza se refuse d'affirmer, dans le scolie d'*Ethique I*, proposition 28 que Dieu serait cause lointaine des choses singulières. Toutefois, ce qui régit quelque chose ne s'identifie pas nécessairement à ce qui se trouve ainsi sous sa dépendance ; c'est-à-dire, en un sens hégélien, l'instance régissante se trouve ainsi dans une identité qui n'est qu'en soi et abstraite ou non concrète.

Que la causa sui en tant qu'immanente puisse être différente de la causalité transitive, cela Hegel l'entend bien ; c'est là ce qu'il conçoit comme le fait pour l'absolu d'aller se perdre au fond de l'être en soi, de se briser en soi-même par la négation de soi. Mais pour Hegel le mouvement ainsi initié, par lequel l'être se pose comme agir négatif, a été arrêté, suspendu, figé : on a ainsi maintenu la différence de ce qu'on pose arbitrairement ou immédiatement comme identique. La perte s'est maintenue dans la différence non-développée, de l'infini qui n'est différente que de l'autre et pas de soi ; être différent de l'autre comme de soi revient pour la cause immanente à être cause de soi à même la transitivité, cela consiste en ceci que la causalité transitive, tout en étant posée dans la natura naturata, est en même temps ressaisie dans la natura naturans en pensant la réflexion en soi-même de l'absolu dans le mode.

Ce mouvement peut sembler être proche de celui même qui s'amorce de la deuxième partie à la partie 5 de l'*Ethique*, culminant dans l'amour intellectuel de Dieu. Dans la mesure où penser la substance comme sujet c'est pour Hegel saisir une telle substance dans son activité réflexive autonome, il est en effet possible de

renvoyer à la proposition 36 d'*Eth.* V pour signaler que le spinozisme anticipe d'une certaine manière la philosophie hégélienne et ce que celle-ci exigera d'elle. Dieu, se connaissant lui-même comme Dieu et s'aimant en tant que tel, se réfléchit de façon autonome dans « l'amour intellectuel de l'esprit envers Dieu ».

Or, une telle réflexion n'est pas celle de Dieu dans son infinité absolu mais elle est seulement affirmée du point de vue de l'éternité qu'il a en partage avec l'esprit. Dans la perspective hégélienne, une telle éternité accuse l'échec de la sursomption de l'absolu car l'infini se tient encore ici à côté du fini auquel il se rapporte comme simple être-autre. L'activité réflexive véritablement spéculative est sursomption sans reste ; l'éternité spinoziste a pour pendant un reste d'infinité à laquelle l'esprit n'a pas part¹. C'est pourquoi, en notant aussi que Spinoza lui-même n'affirme pas explicitement y voir ne fût que l'annonce d'une réflexivité de Dieu, il est délicat à notre sens de s'appuyer sur cette proposition et la cinquième partie de l'*Ethique* en général pour affirmer que la substance spinoziste est sujet.

Autrement dit, la *natura naturans* doit être pensée en tant que développement d'un Soi absolument mobile en ne confinant pas la *natura naturata* dans la différence abstraite que structure la rigidité de la substance immanente et non transitive : « si Spinoza avait développé de façon plus précise ce qui est impliqué dans la *causa sui*, sa substance ne serait pas le rigide »² Comment Hegel procède-t-il pour fluidifier le mouvement figé de la substance rigide ?

¹ Voir notre commentaire dans le chapitre 3 de la première partie (B. Dieu est le sujet de ce que j'affirme de lui. – Dieu est le sujet de ce que j'affirme de lui, car l'entendement humain est limité.) Nous essayons de mettre en évidence, à partir de la perspective du *Court Traité*, ce reste d'infinité à laquelle l'esprit ou l'entendement humain n'a pas part.

² Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. 6, tr.fr. Pierre Garniron, *Op. Cit.*, p.1459.

- **Deux héritiers en rébellion contre la tradition scolastique¹.**

Pour répondre à cette question, il convient de nous rappeler la citation de Hegel mise en exergue au début de ces développements où nous essayons de montrer comment Hegel repense l'immanence en prenant au sérieux la contradiction. Nous avons, en effet, déjà tenté de montrer dans quelle mesure la proposition 6 d'Éthique I est problématique lue avec les lunettes de l'hégélianisme ; elle conclut, comme on le sait, à « l'absurdité du contradictoire » dans son « Aliter » qui suit le corollaire de ladite proposition. Aussi bien, comprenons-nous, à la lumière de l'article de Mogens Laerke, que l'enjeu pour Spinoza comme pour Hegel est concevoir l'intelligibilité de ce que la philosophie scolastique jugeait inconcevable, à savoir précisément la *causa sui*. « Si les scolastiques jugent absurde et contradictoire le concept de *causa sui*, c'est donc parce qu'ils le comprennent comme un rapport causal à un seul terme, une sorte de rapport transitif d'un terme à lui-même. Or, estiment-ils, une transition sans transition est contradictoire. »²

La position de Spinoza, lorsqu'il affirme que la contradiction, en ce qui concerne la cause de soi qu'est la substance, est absurde est donc encore une posture scolastique. Mais ce n'est pas seulement une posture, car ce n'est pas pour les mêmes raisons que Spinoza considère la contradiction comme absurde. « En effet, si nous devons penser la puissance et l'action divines sans *substratum*, cela semble indiquer que nous devons également penser la *causa sui* comme causalité sans termes ; la Nature naturante dont la *causa sui* gouverne le dynamisme n'est pas une chose qui cause, et encore moins une chose causée, mais rien d'autre qu'une *cause qui se cause* : elle n'est qu'une *puissance infinie d'être* »³ « Dans ce cas, la *causa sui* ne correspond plus, comme pour les scolastiques, à une causalité à *un seul terme*, contradictoire et inintelligible. Bien au contraire, elle correspond à l'intégration de

¹ Pour le renvoi à cette tradition, nous nous référons ici totalement à l'article de Mogens Laerke.

² Mogens Laerke, *Immanence et extériorité absolue.*, *Op. Cit.*, p. 179.

³ *Ibid.*, p. 181.

la causation à la causalité comme telle, *mais sans terme d'origine, ni de fin* ; c'est-à-dire qu'il s'agit d'*une relation causale sans cause, ni effet autre qu'elle-même* »¹

Autrement dit, pour Spinoza en ne pensant la *causa sui* que comme transition non-transitive d'un terme, il maintenait à leur insu la contradiction qu'il jugeait pourtant absurde. Lui les suit quant à la nécessité de rejeter comme absurde la contradiction, mais va plus loin en abolissant l'inintelligibilité de la *causa sui* dès lors qu'il s'efforce de concevoir une relation causale sans termes. Au sens où les relations causales n'impliquent pas tant un rapport entre des instances se déterminant en tant qu'origine et fin ; mais elles sont le déploiement d'une relation auto-productive se déclinant des processualités différentes. La cause de soi étant cette unique relation se déployant en processualité immanente et transitive à des échelles différentes de l'être.

Hegel procède d'une autre manière. Selon la démarche hégélienne, récapitulée dans la citation ci-dessus énoncée de la *Logique de l'essence*, et contrairement à Spinoza, il considère que la contradiction est essentielle, et que le témoignage de ce que, « s'il était question de hiérarchiser (...), [elle est] ce qu'il y a de plus profond et de plus essentiel »², c'est la *causa sui* elle-même qui l'apporte ou le porte – justement dans la mesure où elle est le développement de soi par le double renversement d'un terme qui est dans lui-même autre que soi. La contradiction, si elle n'est pas conçue comme « impulsion et activité »³, elle ne peut être vue que comme absurde. « L'entendement ne peut supporter cette contradiction : elle est le rationnel. C'est ce point qui fait défaut à Spinoza ; c'est là son manque »⁴ L'ontologie de la puissance, chez Hegel, est l'identification de l'être et de la mobilité et pas seulement de l'être et de l'action ; car il faut encore que l'action soit rigoureusement saisie, c'est-à-dire avec l'impulsion. L'action sans impulsion est la rigidité de la substance spinoziste.

¹ *Ibid.*, p. 182.

² *Science de la Logique*, II (« L'essence »), tr. fr. Bourgeois B., *Op. Cit.*, p. 69.

³ *Ibid.*

⁴ Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. 6, tr.fr. Pierre Garniron, *Op. Cit.*, p.1454.

Il nous semble que la critique formulée par Hegel à propos de la rigidité de la substance spinoziste rejoint la nécessité, aux yeux du philosophe allemand, de penser l'être dans *son* devenir. En effet, partant de ce que, comme simples modifications ou suites de l'infini substantiel, les choses singulières ne sont que néant opposé à l'être qu'est la substance dans son infinité indéterminée, l'action qui est plus qu'action c'est-à-dire l'action comprise en tant qu'activité impulsive – parce que consistant dans la propre contradiction de chaque détermination même indéterminée – révèle le mouvement de l'être vers le néant qui le constitue et celui du néant vers l'être dont il est constitué. Dans ses *Leçons*, Hegel concède à Spinoza le caractère sublime de son concept de *causa sui*, y reconnaissant sans doute l'action fondatrice de la substance par rapport à tout ce qui est soumis à l'empire de l'ordre de la nature.

Mais Hegel fustige aussi le fait qu'il manque à une telle action la vitalité qui en ferait une activité immanente – on en reste alors à un tel défaut tant que l'être de la substance et le néant des modes demeurent extérieurs l'un à l'autre. Il faut que se dissolvent de telles déterminations fixes par le fait que l'un et l'autre exposent chez soi-même simultanément le fond où il va se perdre et connaître le double renversement à la faveur duquel l'un se posant comme l'autre s'accueille lui-même. Car, « cette dissolution elle-même n'est rien d'autre que l'opération de chacune envers l'autre »¹ – c'est-à-dire l'opération impulsive qui transforme le chez soi en cercle ou terre d'accueil circulaire où l'un et l'autre sont simultanément le centre et la périphérie.

L'amour intellectuel de Dieu thématé par Spinoza peut en effet se donner à voir comme faisant signe vers l'activité réflexive du sujet spéculatif. Mais il nous semble, en nous appuyant sur la critique hégélienne de la *causa sui* et de la *causa efficiente*, qu'une telle activité est plus proche de l'action sans vitalité – au sens où l'entend Hegel – que de l'activité impulsive et vivifiante de la substance vivante. La réflexivité de l'amour intellectuel de Dieu n'est pas saisie à partir du « point du

¹ Jean-Luc Nancy, *L'inquiétude du négatif*, Hachette, Paris, 1997, p. 17

sujet »¹, c'est-à-dire de la puissance du négatif qui fait s'abandonner l'Absolu au destin. L'épreuve de son destin, de son sacrifice en tant qu'Absolu est pour celui-ci la marque même de son absoluté ; penser l'épreuve et l'expérience douloureuse du golgotha d'un Absolu devenant en soi et pour soi, cela est bien une tâche étrangère au spinozisme²

Si l'amour intellectuel de l'homme envers Dieu est une auto-contemplation de Dieu articulée à l'idée ou connaissance de lui-même, il y manque encore l'épreuve sacrificielle de cette connaissance de soi encore abstraite par laquelle l'idée devient l'Idée Absolue : « C'est bien le message chrétien du Dieu qui se sacrifie et meurt pour sauver et vivifier l'être fini, que Hegel a voulu exprimer rationnellement ou conceptuellement »³ L'épreuve est celle de la séparation : la substance se sépare de son être substantiel en reconnaissant le néant à lui constitutif, dé-position qui revient à poser le néant ou le mode comme substantiel ; le néant ainsi nié, ou devenu l'être, fait se réaliser impulsivement l'essence substantielle en tant qu'Absolu qui est absolument tel.

Du fait que, vis-à-vis des choses singulières, la *causa sui* est présentée seulement comme causalité immanente et non-transitive, l'ontologie spinoziste ne concerne qu'une « puissance formelle »⁴ sans substantialité, celle de la disparition immédiate du rapport⁵ qui est nécessaire du fait de ce face à face absolue en vertu de laquelle la substance rigide abolit son rapport avec la *natura naturata* qui relève du domaine de la causalité transitive que celle-là ignore. Spinoza ne donne qu'une puissance ayant la simple valeur de l'être posé ou consistant en une substance par soi, Hegel veut proposer que l'on conçoive « la puissance de la substance dans sa vérité (...) »⁶ comme répulsion de soi-même.

¹ *Ibid.*

² Est bien connue, l'interdiction spinoziste de « soumettre Dieu au destin », Cf., *Ethique* I, proposition 33, scolie 2.

³ Bernard Bourgeois, *Le vocabulaire de Hegel*, Paris, Ellipses, 2011, p. 37.

⁴ *Science de la Logique*, II (« L'essence »), tr. fr. Bourgeois B., *Op. Cit.*, p. 209.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*, p. 211.

N'y-a-t-il d'ailleurs pas lieu d'affirmer, contrairement à Mogens Laerke, que Hegel ne s'inscrit pas tout à fait dans la tradition d'interprétation du spinozisme instaurée par Leibniz, rapprochement que fait le commentateur dans son article « *Immanence et extériorité absolue* »¹ Si, en effet, « le système spinozien s'inscrit dans une sorte d'extériorité absolue »² qui coïncide avec l'immanence pensée en ce même système, n'est ce déjà pas une intuition hégélienne lorsque celui-ci apprécie la défectuosité du spinozisme en considérant que chez lui la réflexion n'est qu'une « pensée extérieure »³, qu'il manque à l'explicitation spinoziste de l'absolu la « réflexion en soi »⁴, que l'absolu s'explique chez Spinoza selon la réflexion qui n'est qu'extérieure⁵, que « la différence est présente extérieurement, elle demeure extérieure. »⁶

Certes, Hegel part quand même de ce que la substance une se ramène à une intériorité absolue parce qu'elle n'est qu'en soi ; mais il reste qu'il en tire comme conséquence que la substance est absolument extérieure à elle-même, au sens de l'absolu abstrait, qui extérieur à son identité avec la mobilité, la vie et la puissance dans vérité. Pour Hegel, la « substance unique de Spinoza n'a rien d'une intériorité absolue »⁷ dans la mesure où elle est le positif qui n'a cure du négatif, qui ne regarde pas la mort, sa perte dans les yeux ; elle n'est qu'une intériorité non développée parce que procédant de la « réflexion interventionniste » qui se montre impatiente avec le rationnel, la contradiction, alors que celle-ci – comme substance vivante – est le mouvement du Vrai.

C'est l'impulsion qui vivifie, qui concrétise l'immanence et c'est à ce prix que la substance est réellement sujet. Cette immanence a ceci de total qu'elle est plastique⁸

¹ *Op. Cit.*, p. 170.

² *Ibid.*, p. 171.

³ *Science de la Logique*, II (« L'essence »), tr. fr. Bourgeois B., *Op. Cit.*, p. 182.

⁴ *Ibid.*, p. 186.

⁵ *Ibid.*, p. 204.

⁶ Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. 6, tr.fr. Pierre Garniron, *Op. Cit.*, p.1457.

⁷ Mogens Laerke, *Immanence et extériorité absolue.*, *Op. Cit.*, p. 171.

⁸ Hegel, *Science de la Logique*, I (« L'être »), [Préface de la seconde édition] tr. fr. Bernard Bourgeois, *Op. Cit.*, p. 42.

et ne s'en tient pas au blocage interne de la substance rigide. L'immanence totalement plastique est l'infinité du rapport dans lequel le médiatisé-médiatisant ressaisit son être immédiat dans le devenir autonome où il s'accomplit. L'activité subjective étant un tel acte de ressaisissement dans lequel l'esprit s'affirme en tant que ce même acte qui, dans « l'absolue répétition »¹ du rapport de médiation, se pose comme libre reconnaissance de soi de l'absolu faisant retour à soi. « Mais cette culture et discipline de la pensée, par laquelle un comportement plastique de celle-ci serait produit et l'impudence de la réflexion interventionniste vaincue, est procurée uniquement par la poursuite, le travail studieux et la production du développement en sa totalité »²

¹ Jean-Luc Nancy, *L'inquiétude du négatif*, *Op. Cit.*, p. 41.

² *Science de la Logique*, I (« L'être »), [Préface de la seconde édition], *Op. Cit.*, p. 44.

CHAPITRE II :

**LA DETERMINATION HEGELIENNE DE LA SUBSTANCE COMME
ESPRIT.**

La détermination hégélienne de la substance comme sujet peut s'entendre comme la manière particulière avec laquelle le philosophe allemand a entrepris la réforme de la pensée de l'immanence. L'immanence plastique de Hegel se fonde sur la négativité comme structure intrinsèque à l'être : le plus important n'étant donc pas tant que l'être soit considéré selon qu'il est mobile, mais qu'une telle mobilité soit structurée par une négative motricité. Comme un fleuve tempétueux qui vient troubler les voies trop paisiblement navigables de la substance immobile, l'immanence hégélienne s'articule à ses affluents que sont « la positivité inhérente au travail de la négation »¹ et « l'alternance vivante propre à la négativité »²

Dès lors, d'immobile, la substance s'ouvre à l'activité subjective immanente par laquelle l'égalité à soi retenue dans l'indétermination se découvre infinie par la négation de l'altérité unilatérale ou fermée. La négation de la détermination exclusive de l'autre, c'est-à-dire de cette exclusion où se tient l'être autre comme étant non infini ou substantiel, est la libre activité de la Substance-sujet ou du sujet encore trop substantiel qui se nie lui-même comme détermination non-auto-pénétrante. Et, se niant comme quelque chose de donné, autrement dit comme l'absolu dont l'absoluité est à soi immédiatement disponible, la substance s'abandonne à son devenir sujet ; devenir qui est l'activité autonome de se poser en tant que l'Absolu qui travaille à l'exposition effectuant de son absoluité. Exposition dont la production immanente est rendue nécessaire dans la mesure où elle est l'œuvre dynamique d'une double signature : celle du Soi et de l'Être-autre en tant que co-commissaire de l'auto-accomplissement de l'Absolu.

Nous avons essayé de montrer que le devenir sujet de la substance ou de l'absolu, en tant que processus dialectique, est davantage un acte autonome d'approfondissement de l'absoluité ou de l'infinité de tout être, opérant en tant que double jaillissement-renversement. L'opposition de l'*Un* à l'*Autre* révèle, en chacun des termes opposés, que l'autre n'est pas tant extérieur et en dehors de soi dans

¹ Maxence Caron, *Le Contrepoint de Hegel...*, Op. Cit., p.117.

² *Ibid.*

l'opposition ; et donc que l'Un est aussi bien l'autre que l'Autre est Un. La pleine exposition de sa finitude par le fini en fait *un* infini ; celui-ci étant la propre réflexion dans soi de l'infini qui porte ainsi en soi le fini. Ce qui revient pour chacun à assumer sa « propre contradiction immanente, autrement dit la présence de son autre en sa propre détermination (...) »¹ Double jaillissement donc de l'Autre en l'Un et de l'Un en l'Autre.

Cependant, insister sur la double signature de l'Être-Un-et-autre ou de l'Être-Autre-étant-un dans le processus dialectique n'implique pas de disqualifier purement et simplement la forme triadique de la position subjective de la Substance vivante. C'est pourquoi, même si l'on accorde au *Hegel ou Spinoza* de Pierre Macherey de ne pas reconduire le schéma formel de la triade dialectique, il reste encore que – disqualifiant radicalement l'exposition ternaire du mouvement dialectique – le commentateur nous semble néanmoins demeurer en porte-à-faux avec le propos de Hegel lui-même². Car, la critique de la figure ternaire de la méthode dialectique doit seulement mettre en garde contre le « formalisme » qui est susceptible de dévoyer une telle figure – en faisant s'abolir le mouvement dans un troisième moment où s'instaurerait la mise en repos de l'activité subjective (réflexive).

Une telle mise en repos est pourtant ce qui se présente chez l'auteur de *Hegel ou Spinoza*. Le commentateur hiérarchise les termes du mouvement dialectique – le positif fixant l'enjeu de la confrontation avec le négatif, à savoir la soumission inexorable de celui-ci³ – en n'ayant pas pleinement égard au fait que du point de vue du *processus*, présenté pourtant comme étant « intrinsèquement cohérent et nécessaire »⁴, le moyen-terme de l'accomplissement syllogistique de l'Absolu – par exemple le positif en lequel s'est sursumé le négatif – n'est pas réductible à un terme qui ne serait qu'une instance devant purement et simplement en supprimer d'autres auxquelles elle se rapporteraient comme à des « moyens ».

¹ *Ibid.*, p. 127.

² *Science de la Logique*, III (Le Concept), tr. fr. Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 2016, pp. 313-314.

³ Macherey P., *Hegel ou Spinoza*, Op. Cit., p. 149.

⁴ *Ibid.*, p. 148.

Une telle position non dialectique de cette instance, le positif unilatéral par exemple, est une rechute dans l'opposition pure et simple de l'être un et de l'être autre, ainsi qu'une rechute du mouvement et de la progression dans l'éther de la substance immobile. Eu égard à la négation d'abord abstraite, celle qui maintient dans l'isolement des déterminations qui – du point de vue du « spéculatif ou du positivement rationnel »¹ – s'inscrivent une relation les totalisant dans une unité différenciée nécessairement mobile, le positif est en réalité le fait que la suppression d'une telle négation consiste dans un « dépassement immanent »² Immanence tenant à ceci que ce qui supprime ainsi le caractère borné et unilatéral, c'est-à-dire abstraitement séparé, des déterminations isolées est leur nature propre dont l'essence est de poser concrètement la négativité constitutive de son être.

Le *Hegel ou Spinoza*, quoique éclairant quant aux enjeux philosophiques complexes de la discussion que Hegel engage avec Spinoza, manque à présenter le mouvement dialectique en son aspect le plus vertigineux : car la présentation machereyenne s'en tient à l'un des termes impliqués dans ce mouvement – le positif en lequel vient s'annuler le négatif – comme ne devant pas s'abandonner à l'ivresse du vertige dialectique³. Par rapport à ce que l'on prendrait, dans le mouvement dialectique, pour le négatif, le positif n'est pas par conséquent le point en lequel s'abolir le négatif ; il désigne le fait que d'un tel mouvement se dégage – à chaque stade de la progression ou du devenir – un résultat⁴. Celui-ci ne peut ainsi se comprendre comme la « solution nécessaire » du négatif, dans la mesure où un tel résultat de l'opération dialectique immanente n'est pas une unité à laquelle on parvient par un pur et simple évidage de l'opposition. Le positif ou plutôt ce qu'il y a ou ce qui se produit de positif dans l'aller-vers-l'autre et l'auto-renversement en

¹ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, tr. fr. Bourgeois B., *Op. Cit.*, § 82, p. 169.

² *Ibid.*, § 81, p. 168.

³ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, tr. fr. Jean-Pierre Lefebvre, *Op. Cit.*, p. 90.

⁴ *Encyclopédie des sciences philosophiques*, *Op. Cit.*, § 82, p. 169.

soi c'est que l'opposition abstraite se détermine en tant qu'« unité de déterminations différentes »¹

Le mouvement dialectique ternaire fait ainsi droit à un troisième terme qui, en tant que résultat du processus, est sujet – c'est-à-dire activité subjective. Pareille activité est structurellement réflexive, autrement dit le contenu se posant ainsi dialectiquement dans chacun de ses moments jusqu'à ce troisième moment, réalise « sa propre réflexion en soi-même. »² Dès lors, celui-ci est tout aussi bien un moyen-terme, étape de la progression qui est tout à la fois médiatisée et médiatisante. En ce sens, en une telle étape, celles auxquelles elle se rapporte comme moment médiatisant ne peuvent se trouver en tant que simplement aboli et elle-même ne peut pas se constituer comme le moment d'une immobilisation de la progression ; car en tant que moyen-terme, le troisième moment conserve la négativité des étapes précédentes et c'est ce en vertu de quoi il recèle de la positivité.

Celle-ci est l'impulsion nécessairement inépuisable avec laquelle s'accomplit perpétuellement, de façon autonome, le mouvement de concrétisation de l'abstrait. Car, ainsi que le note Hegel lui-même dans sa réponse à un « homme qui connaît les formes dans lesquelles la philosophie s'efforce de saisir la vérité »³ : « le Vrai n'est pas une chose seulement au repos, existante, mais une chose vivante qui se meut par elle-même ; l'éternelle distinction et sa réduction à l'unité (...). C'est seulement dans ce mouvement en soi, qui est aussi bien le repos absolu, que réside l'idée, la vie, l'esprit »⁴ Aussi bien, le troisième moment⁵ du mouvement dialectique peut-il être considérée en fait aussi comme quatrième moment.

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 96.

³ Hegel, *Correspondance II*, 1813-1822, Lettre de Hegel à Duboc du 30 juillet 1822, tr. fr. Jean Carrère, Paris, Gallimard, 1963, p. 283.

⁴ *Ibid.*, p. 285.

⁵ Le dénombrement des étapes du mouvement dialectique étant permis [Cf., *Logique*, III (Le Concept), *Op. Cit.*, p. 313] : le premier moment est celui de *l'opposition de l'Un à l'Autre* (Hegel théorise l'unité spéculative ou l'identité de l'identité et de la différence en partant du constat de l'opposition unilatérale en laquelle l'entendement abstrait fixe ses termes) ; le second moment est celui du double jaillissement de l'Un en tant qu'Autre et de l'Autre en tant qu'Un – c'est l'aller vers l'autre ; le troisième

Celui à la faveur duquel l'opposition des termes unilatéraux aussi bien que le mouvement de l'aller-vers-l'autre et la sursomption de celui-ci en l'acte de se renverser en soi-même – à la faveur duquel donc toute cette activité se révèle comme relevant de la vie spirituelle du Soi-même, l'Esprit accomplissant perpétuellement l'activité subjective de s'avérer en tant que tel. Ce quatrième moment, cet accomplissement perpétuel, est – partant de la position de l'Identité différenciée – la remise en jeu répétée de l'unité qui s'aliène et se sépare d'elle-même pour s'affirmer toujours plus concrètement en tant que le Soi-même absolu. Ainsi, suivant Hegel lui-même, « à côté des figurations [unitaire,] binaire et ternaire, [il nous faut] faire droit à un schéma quaternaire (...) »¹ C'est que la méthode dialectique, en tant que miroir de la vie – en sa force impulsive suprême déterminée par « cette unité, le mouvement et l'activité se médiatisant avec soi-même »² – ne se laisse réduire à une aucune figuration du procès du Vrai dont elle entend rendre compte.

est la position absolument spéculative qui est la sursomption de *l'aller-vers l'autre en acte de se renverser en soi-même* : c'est le surgissement de l'Un en l'Autre et de l'Autre en l'Un.

¹ Voir la page 54 de la présentation des *Principes de la philosophie du Droit* de Hegel par Jean-François Kervégan – Paris, PUF, 1998. Il nous semble que Pierre Macherey accorde la priorité au schéma unitaire du procès dialectique : Cf., *Hegel ou Spinoza, Op. Cit.*, p. 148.

² Hegel, *Science de la Logique*, III (Le Concept), *Op. Cit.*, p. 313-314.

A – Le sujet hégélien¹ : l’agir doublement posé de séparation et de retour à soi.

A cet égard, que faut-il entendre par le « sujet » à la détermination duquel la pensée spéculative hégélienne entend amener la substance ? Que cette question et la réponse (plus directe) que nous allons tenter d’y apporter ne se présentent qu’ici – c’est-à-dire tardivement par rapport au chapitre précédent dont l’intitulé indique qu’il aborde la détermination hégélienne de la substance comme sujet – cela justifie par le fait que nous n’entendons pas dérouler de manière linéaire notre propos sur les concepts hégéliens autour desquels s’organise la discussion qu’engage Hegel avec Spinoza. Cela parce que le mouvement par lequel se pose le sujet tel que Hegel le pense, nous avons d’ailleurs déjà essayé d’en indiquer le déploiement ou l’élan dans le chapitre précédant, dont l’aboutissement consiste à montrer que la détermination de la substance comme sujet se ramène chez Hegel à l’effort de repenser l’immanence. Ce à quoi, dès lors, nous nous appliquons dans les développements qui suivront c’est de reprendre ce mouvement déjà déployé, c’est de remonter le fleuve de l’aval à l’amont pour que sa furie ne prétende pas à maintenir quelque étrangeté.

L’exigence de penser la substance comme sujet renvoie à deux problèmes à propos desquels Hegel demande des comptes à Spinoza (mais aussi à Schelling et de manière générale à ce qu’il qualifie de « philosophie de la réflexion » ou « connaissance d’entendement »). Ce sont la question du rapport à l’autre ou de

¹ C’est à ce stade seulement que nous entreprenons de préciser davantage le sens de la notion de « sujet » chez Hegel alors que le premier chapitre de cette seconde partie en annonçait l’analyse puisqu’il a porté sur « la détermination hégélienne de la substance comme sujet ». Nous souhaitons ainsi nous aligner sur la démarche hégélienne elle-même qui ne s’en tient pas à un mode de progression linéaire du discours mais consiste dans un approfondissement dialectique d’un même contenu se développant de façon autonome. Ainsi, avons-nous, dans le chapitre précédent, tenté déjà de faire se présenter, à travers les différentes étapes de notre argumentation, le sujet ou la substance se comportant subjectivement. « Un *Vocabulaire de la Hegel* doit, par conséquent, lui-même s’efforcer de déployer, en chacun des articles retenus, et dans la perspective définie par chacun des mots expliqués, la totalisation articulée et hiérarchisée de leurs sens. Voulant actualiser en lui-même la signification proprement philosophante du vocabulaire hégélien, il imposera au lecteur la répétition d’un seul et même exercice de pensée, puisque, dans chaque article, c’est le même tout pensé et dit qui se dit singulièrement. Il est vrai que penser Hegel, c’est le repenser, toujours ! » Cf., Bourgeois B., *Le vocabulaire de Hegel*, Paris, Ellipses, 2011, p. 7. Nous nous efforcerons par conséquent, dans le présent chapitre, de repenser ce que le « sujet » disait déjà de lui-même dans le chapitre précédent.

l'altérité (comment penser le rapport du Soi-même à ce qui n'est pas lui, de l'Un à l'Autre, la relation de l'identité et de la différence ?) ; et la question de la signification spéculative de la négation. La préface de l'*Encyclopédie* de 1827 le signale explicitement : s'il y a bien une différence entre l'indétermination où se trouve le concept de Dieu entendu comme « substance » et sa saisie en tant que « sujet et esprit », c'est parce que – dans ces deux manières d'aborder le problème – « la détermination de l'unité »¹ ne se présente pas de la même façon. Dans cette expression, détermination de l'unité, sont impliquées les questions du rapport à l'autre et de la saisie spéculative de la négativité à laquelle l'unité véritable s'articule structurellement.

Le sujet est par conséquent le concept par lequel Hegel désigne l'identité spéculative de l'infini et du fini ; identité dans laquelle est dépassée l'opposition abstraite – mais nécessaire (car l'entendement borné qui fixe une telle opposition est un moment du savoir rationnel en et pour soi) – entre ces deux déterminations. La connaissance rationnelle révèle l'activité subjective, c'est-à-dire réflexive, qui est la colonne vertébrale commune aussi bien à l'un (l'infini) qu'à l'autre (le fini). Séparation d'avec soi et retour à soi, tel sont les marques vivantes du mouvement de l'infini vers le fini et de l'aller-vers-l'autre de celui-ci par l'infinie saisie de sa finitude ; actes qui fondent aussi le renversement en soi-même de chacun de ces termes.

Ainsi, l'Absolu est le rapport d'identité non pas figé, mais dialectiquement mobile. Et, par cette mobilité dialectique, l'infini se reconnaît en son être autre qu'est le fini et en lequel il a sa réflexion en lui-même. Le fini est, lui, transfiguré puisqu'en son infinité il accueille l'infini en son être borné – pour lui offrir d'éprouver la douleur du travail du négatif. L'infini se supprimant ainsi en tant que simple terme originaire pour se poser comme Absolu qui est le résultat vrai, comme l'Absolu qui

¹ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, (Préface de l'édition 1827), *Op. Cit.*, p. 56.

est absolument. Ce résultat vrai est la substance qui s'est pénétrée elle-même en allant se perdre dans le fond où le précipite l'acte de la séparation d'avec soi.

Et – séjournant en ce gouffre où il expérimente le déchirement de son être en soi abstrait et de son égalité à soi non concrète – l'être substantiel perce et se saisit de et dans cette mort pour accoucher de l'être-autre en tant que soi-même transfiguré par l'énergie vivifiante du retour à soi. « Le fond hégélien n'est pas le fondement, la fondation, l'assise ni le substrat. Il est le fond où l'on s'enfonce et où l'on sombre, où l'on va par le fond. Plus précisément, le fond ne fonde que pour autant qu'il est en soi enfoncement, et la fondation doit être creusement »¹

Le rapport du Soi à l'Autre est un rapport « au travail » dirions-nous, un travail structurant d'enfoncement et de creusement de soi par Soi. Il est structurellement articulé à l'acte – en dehors duquel un tel rapport reste inaccompli – de se faire soi en devenant étranger à soi : le travail du négatif qu'opère l'identité qui n'est tel que dans le mouvement de l'identification, de l'égalité s'égalisant et qui n'est donc pas immobilité de l'égalité retenue en soi ; c'est l'acte de présence qui est présentification et ainsi plus qu'une « sur-présence ineffable et terrible. (...) Ni présence purement présente (et s'évanouissant ainsi) ni absence purement absente (et s'imposant ainsi), mais l'absolu de la présentation »²

A elle seule, suivant Hegel, la substance qui n'est qu'en soi n'est pas le tout, mais une détermination du rapport total ou acte d'accomplissement auquel prend part également ce qui – du point de vue d'une telle substantialité abstraite – n'est pas aussi substantiel, mais qui l'est tout autant dans cette processualité « bachique » où aucun des termes ne peut se soustraire à la dissolution pour mieux laisser transparaître le tout en lui-même. Il s'agit pour Hegel d'affirmer l'égalité mouvante du Vrai, sa liberté en tant qu'elle est absolument égale à elle-même. Si un seul terme

¹ Jean-Luc Nancy, *L'inquiétude du négatif*, *Op. Cit.*, p. 22.

² *Ibid.*, p. 32.

parvenait à se soustraire du vertige d'un tel se faire identique, le vrai qui ne serait pas alors pleinement sujet – ne pourrait prétendre à être la liberté absolue.

La substance devenue sujet est le séparé s'en retournant à soi. La détermination de la substance comme sujet signifie que le rapport à soi véritable, c'est-à-dire concrétisant, se donne dans la séparation d'avec le soi abstrait, ce qui est seulement bien connu, l'originaire indistinct. De la suppression d'une telle indistinction et de l'identification dialectiquement poursuivie du distinct jaillit – en se renversant elle-même en elle-même – perpétuellement la substance vivante. La séparation est déjà présente dans l'être en soi abstrait, qui n'est pas pour soi ; elle présente donc en tant que séparation de l'être-en-soi et de l'être-pour-soi, ce qui se trouve ainsi seulement en soi, indéterminé est séparé de l'impulsion concrétise qui fait s'identifier l'être en soi et pour soi.

Le devenir sujet de la substance est simplement le fait qu'une telle séparation encore abstraite est – par l'être indéterminée – assumée pour elle-même comme moment de la négativité absolue. Car la négation abstraite qu'est la séparation qui s'ignore ou qui est inconsciente d'elle-même n'a sa justification qu'en tant que moment de la négation de la négation. La séparation sans conscience de soi ou la négation qui s'ignore est la substance dont le rapport à soi exclut l'autre, la cause immanente et non transitive ; rapport exclusif ou de substantialité passive qui est le fait d'être séparé d'elle-même en tant qu'elle est active.

Mais le principe de toute détermination abstraite, c'est-à-dire le fond auquel s'articule tout être, est de se donner sa justification en se saisissant précisément d'une telle abstraction pour l'immoler sur l'autel de la séparation accomplie. Si l'effort de penser la substance comme sujet entend répondre à l'exigence de saisir l'Absolu en sa genèse¹, pareille auto-instauración, Hegel l'inscrit dans une double substantialité. Séparée de l'autre (le concret), la détermination abstraite – la substance passive – se sépare de soi (de sa passivité en tant que séparation non consciente de soi) pour se

¹ Thomas Kisser, *Spinoza et Schelling.*, in *Spinoza au XIXème siècle...*, p. 14.

poser, en tant que retournée à soi – à même l’altérité accueillie par la transfiguration de soi – comme substance active. Tel est le sujet.

B. L'Esprit : se trouver sur le mode de la réconciliation.

Concluant l'introduction de son *Vocabulaire de Hegel*¹, Bernard Bourgeois explique que la lecture de l'œuvre hégélienne s'impose comme un effort répété consistant à saisir l'intelligibilité spéculative des singularisations d'une même totalité se pensant et se disant, selon une articulation chaque fois approfondie du sens de ce qui est pensé et dit. C'est pourquoi parler de l'esprit, au sens où l'entend Hegel, c'est ressaisir par un geste discursif d'approfondissement le mouvement par lequel s'est déjà déployé le sujet. La substance qui s'est déterminée comme sujet est l'activité de la réflexion en soi-même à la puissance 2 – celle de la séparation d'avec soi et du retour à soi ; l'esprit est cette même auto-détermination de soi mais à la puissance 3 – celle de la réconciliation avec soi-même en tant que la vie de l'esprit est de se créer et ainsi de se trouver.

La substance, ou plutôt le substantiel s'est donné à voir lui-même comme le non-immédiat, autrement dit en tant qu'immédiateté qui s'est elle-même niée. C'est que l'esprit, qui n'est pas à prendre comme une figure isolable en laquelle la substance et le sujet viendraient s'anéantir, n'est rien de donné. Il est la puissance du substantiel qui, se posant subjectivement en tant que se séparant et revenant à soi, reconnaît un tel comportement comme étant le sien. L'accueil de l'altérité ne se justifie qu'avec l'accueil même d'un tel accueil – accueil donc redoublé. Le premier accueil est celui impliqué dans la négation de la négation ; le second accueil est le fait de l'esprit, reconnaissant dans l'absolue négation son acte propre.

Cette reconnaissance signifie que « l'esprit n'est rien de séparé (...) parce que [– en tant que sujet ou se réalisant dans l'activité subjective –] il n'est lui-même rien d'autre que la séparation. Il est la séparation en tant que l'ouverture du rapport »² Le

¹ Bourgeois B., *Le vocabulaire de Hegel*, Op. Cit., p. 7. Voir aussi, Gilles Marmasse, *l'Histoire hégélienne entre malheur et réconciliation*, Paris, Vrin, 2015, p. 49 : « En effet, la signification d'un moment quelconque doit se retrouver dans tous les autres moments – à ceci près qu'elle est alors transformée en fonction de la situation des autres moments dans l'édifice systématique. »

² Jean-Luc Nancy, *L'inquiétude du négatif*, Op. Cit., p. 28.

rapport ouvert désignant l'accueil redoublé ou la reconnaissance de l'agir dialectique comme sien, la conscience de soi. Pour ce qui se comporte en tant que sujet et a sa vérité dans la vie de l'esprit, c'est bien cela « se conserver de manière affirmative et être identique pour lui-même »¹

L'esprit n'est pas quelque chose de donné, mais qui se trouve. Il n'exclut pas le donné, ni la négation de celui-ci, car ce sont des actes de sa puissance de se créer. Il est la réconciliation du donné et de son auto-négation. L'avènement de l'esprit se produit par conséquent à même l'activité subjective. La substance (le donné en tant qu'identité abstraite ou être en soi simple) et le sujet (la négation de l'abstraite identité) ont leur accomplissement en un tel avènement. « La catégorie de Réconciliation – à l'égard de ses consœurs : Sujet, Négativité et Résultat – s'avère une étape absolument privilégiée du penser hégélien. C'est elle qui nommément donne sens, en dernière analyse, aux moments qui l'ont précédée. »²

Le sujet est l'instabilité active de l'auto-séparation d'avec soi et du libre retour à soi ; l'esprit quant à lui est, dans l'agir ainsi subjectif, ce qui est stable et constant, égalité à soi absolue qui se pose identique dans l'inégalité à soi que déploie l'activité subjective de l'Être-Un-et-Autre. La séparation d'avec soi propre de la détermination subjective est le comportement négatif ou scission qui amène le sujet – qu'il s'agisse de l'être absolu ou de l'être fini – à poser son égalité à soi abstraite ou son être immédiat en tant qu'inégalité à soi, c'est-à-dire en tant que réalité non concrète ; à assumer ainsi une telle détermination abstraite comme moment du processus de concrétisation qui fait se réaliser cet agir subjectif en tant que résultat de lui-même.

¹ *Encyclopédie des sciences philosophiques, Op. Cit.*, § 382, p. 430.

² Jean-Luc Gouin, *Hegel ou de la raison intégrale.*, Québec, Editions Bellarmin, 1999, p. 77. Le commentateur signalait déjà plus haut (p. 28 et 31) le caractère incontournable, pour la compréhension des enjeux de la pensée hégélienne, de ces quatre concepts (Sujet, négativité, résultat et réconciliation) – qu'il désigne par l'expression « complexe SNRR ».

Car, tout ce qui est étant déterminé par un tel comportement subjectif, l'être en son essence ou l'essence de l'être – et à plus forte raison de l'être en son absoluité¹ – est de n'être rien d'immédiat mais de se poser comme le résultat de la médiation d'une telle immédiateté. De sorte que, lorsque Hegel affirme que « *nous voulons voir le vrai sous la forme d'un résultat (...)* »², il faut entendre cette exigence, non pas comme intrusion subjective de l'auteur en son activité philosophante, mais au sens où un tel voir procède du mouvement autonome – en leur immanence – des déterminations spirituelles qui présupposent dialectiquement l'esprit ; celui-ci, se posant dès lors à même une telle « tension du concept »³, ou partant de l'attention portée sur le libre déploiement des déterminations conceptuelles, est en fin de compte le réel qui se voit lui-même s'accomplir dans le résultat qui est celui de son auto-réalisation.

Le résultat n'est tel que du point de vue de l'esprit qui, en tant que position réconciliatrice du tout accompli, scelle le terme résulté en la nécessité processuelle en vertu de laquelle les moments précédents se sont avérés en lui. Cet avérement réciproque du substantiel dans le subjectif et de l'esprit s'avérant à même le substantiel subjectivement déterminé signifie que le « Vrai est le Tout »⁴ De sorte que si l'Absolu doit être pensé en tant que Tout, une telle totalité – parce qu'« il faut dire de l'Absolu qu'il est essentiellement résultat (...) »⁵ – n'est absolument déterminé que dans la mesure où son concept effectif est l'Esprit : « le fait que le vrai ne soit effectif que comme système, ou que la substance soit essentiellement sujet, est exprimé dans la représentation qui énonce l'absolu comme esprit »⁶ Si toute chose *est* (l'être) – car « l'être ([...] peut être dit *de* tout) » – seul l'esprit est le Tout et *a*

¹ « L'absolu ne peut pas être quelque chose de premier, d'immédiat, car l'absolu, bien plutôt, est essentiellement *son résultat* », Cf., Hegel, *Science de la Logique*, II (« L'essence »), tr. fr. Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 2016, p. 183.

² *Principes de la Philosophie du Droit.*, tr. fr. Robert Dérathé, Paris, Vrin, 1989, § 32, note 43, p. 91. Nous soulignons.

³ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit* (Préface), tr. fr. Jean Hyppolite, Paris, Aubier-Montaigne, 1966, p. 137.

⁴ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit* (Préface), tr. fr. Lefebvre J.-P., *Op. Cit.*, p. 70.

⁵ *Ibid.*, p. 71.

⁶ *Ibid.*, p. 73.

l'être dans la mesure où seul « l'esprit [est] pleinement transparent à lui-même dans le savoir philosophique achevé (qui ne peut être dit que *du tout*) »¹ La transparence à soi est la conscience de soi du mouvement étant parvenu jusqu'à la détermination la plus riche et concrète de toutes qu'est l'esprit en tant que position réconciliatrice.

La pensée en son déploiement dialectiquement spéculatif fait s'avérer le devenir sujet de la substance ou de Dieu en ceci qu'un tel devenir consiste pour celui-ci – en sa conscience de soi – à reconnaître dans le comportement subjectif du mode, à savoir le fait de déterminer la consistance de son être fini à même le travail du négatif, l'activité de l'infinité ou du substantiel qui structure la finitude des choses singulières. Dieu n'est pas seul le substantiel, le commerce de l'être fini avec l'infinité a pour terrain la finitude de telle manière que celle-ci n'est pas seulement l'hôte de l'être infini mais que ce dernier se pose ou se reçoit lui-même en tant qu'infini effectif à même la finitude. Une telle reconnaissance ou réception de soi à même l'autre est l'esprit.

L'énergie de la négation de la négation, le comportement subjectif, ouvre l'être – en son infinité comme en sa finitude – à la circularité auto-pénétrante. C'est le « cercle des cercles »². La réception de soi à même l'autre promet une telle circularité qui est caractéristique de la vie de l'esprit. La thématization par Hegel de la figure de la circularité pour montrer l'auto-développement de l'absolu rejoint l'élaboration spéculative du concept de réconciliation. Lorsque, dans son commentaire de Spinoza dans ses *Leçons*, Hegel avance que chez Spinoza seul Dieu est substantiel, cela signifie que le spinozisme ne permet pas de saisir le rapport de la substance aux modes en tant qu'ils font cercle.

Du point de vue de la méthode et du savoir dialectique d'un tel rapport, le devenir sujet de la substance veut dire quant à lui que l'être en soi de la substance se pose comme être pour soi – c'est-à-dire réel substantiel concret – en s'auto-déterminant réflexivement à même le comportement subjectif du mode. Pareil mode déposant son

¹ Bourgeois B., *Le vocabulaire de Hegel, Op. Cit.*, p. 8.

² Hegel, *Science de la Logique*, III (Le Concept), tr. fr. Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 2016, p. 320.

statut anéantissant de simple modification ou suite de la substance pour se déterminer, à même la substantialité, comme singulier-sujet. En se conjoignant, le double mouvement de ces termes d'abord abstraitement opposés – selon Hegel – vont constituer l'Esprit. Celui-ci est donc, en tant qu'agir spirituel, précisément cette conjonction – avec sa conscience de soi autonome – et c'est pourquoi il n'est pas quelque chose de donné ou d'immédiat.

En tant que la fin posée dans sa transparence de soi avec son commencement, c'est-à-dire comme le résultat qui est tout aussi bien posé en tant que moment originaire, l'Esprit est le simple. Non pas donc le simple comme l'immédiat abstrait mais en tant que détermination se posant comme le même dans l'altérité à même laquelle il est concrètement advenu. Il peut être intéressant de noter ici que cette considération d'après laquelle l'Absolu, ou le Vrai, pris comme résultat, « est lui-même immédiateté simple »¹, considération se comprenant aussi en ce sens que les moments de l'auto-détermination de l'esprit se présentent dans leur déploiement en tant qu'il leur ressortit la « forme de la simplicité »² – cette considération est caractéristique de la démarche hégélienne de saisie de l'Absolu comme le Tout ou de présentation de la conscience de soi de cet Absolu comme savoir systématique.

Par contraste avec l'évolution de la doctrine spinoziste³, chez Hegel la prise en charge du problème du rapport de l'Un et du multiple ou du Tout et des parties n'aboutit pas à l'invalidation de l'idée d'une simplicité de l'être absolu. La divisibilité de l'être absolu n'empêche pas, d'un point de vue hégélien, sa simplicité ou son indivisibilité ; dans la mesure où, une telle division renvoie à l'agir dialectique de la libre séparation d'avec soi de l'absolu dont l'être se présente d'abord comme abstrait ou indéterminé. Mais, parce qu'ontologiquement, la séparation est inséparablement constituée de l'acte du retour à soi, l'Absolu ainsi revenu à lui-

¹ *Phénoménologie de l'esprit* (Préface), tr. fr. Lefebvre J.-P., *Op. Cit.*, p. 71.

² *Ibid.*, p. 83. Voir aussi, Hegel, *Science de la Logique*, Tome II (Doctrine du Concept), tr fr Pierre-Jean Labarrière et Gwendoline Jarczyk, Editions Aubier-Montaigne, Paris, 1981, p. 385.

³ Sévérac P., *Spinoza. Union et Désunion.*, Vrin, Paris, 2015, p. 49 et p. 56. Les propositions (13, 11, 8 et 5) de la première partie de *l'Ethique*, dans lesquelles Spinoza traite de l'indivisibilité de la Substance, ne caractérisent pas en effet l'être de Dieu comme étant simple.

même est le simple en tant que le résultat de cette tension de son être propre ne lui est pas étranger.

La simplicité de l'Absolu, compris comme « être absolument intermédié »¹, est de se saisir ou poser – à même la division ou séparation, c'est-à-dire de supporter la mort en tant que travail du négatif – dans son « rapport simple à soi »² consistant pour lui – en tant qu'esprit – à se déterminer comme l'identité à soi à même son devenir différencié. Pareille identité de l'identité et de la différence étant portée par l'âme réconciliatrice du mouvement infiniment spiritualisant des dispositions créatrices – concrétisantes – de l'esprit. Que l'Esprit se trouve sur le mode de la réconciliation signifie que la simplicité de Dieu ou de l'être absolu se ramène à sa « relation simple à soi »³ à même la séparation – autrement dit, elle consiste se déterminer dans la forme d'une absolue indivisibilité à même le contenu se divisant.

La division est le fait d'une première abstraction renvoyant à l'indétermination de l'absolu en soi – détermination abstraite dont la nature est de se poser comme le dialectique ; la relation simple à soi de l'Absolu dans son accomplissement comme Absolu revient ainsi à ramener le contenu divisé – ou mû de façon autodifférenciante du fait de l'activité dialectique – à l'unité, donc à saisir la division elle-même selon son côté abstrait au regard de l'unité dialectique à laquelle la séparation se ramène. Unité ou indivisibilité qui est donc la condition de la séparation ou division, dans la mesure où elle-même – l'Unité – se rapporte à la négativité comme à la condition de son absoluté. Dieu, tout comme la philosophie⁴, en tant que se justifiant à même la vie de l'esprit sont, plus qu'amour, réconciliation : « savoir effectif » de soi comme concrètement ou absolument Absolu. Ce qui signifie que la réflexivité, sur fond de négativité absolue – donc la réflexivité concrète –, est le fait de la position réconciliatrice réalisée en l'advenir de l'Esprit.

¹ *Phénoménologie de l'esprit* (Préface), tr. fr. Lefebvre J.-P., *Op. Cit.*, p. 83.

² *Science de la Logique*, Tome II, tr. fr. P.-J. Labarrière et Gwendoline Jarczyk, *Op. Cit.*, p. 385.

³ Hegel, *Science de la Logique*, III (Le Concept), *Op. Cit.*, p. 314.

⁴ *Phénoménologie de l'esprit* (Préface), tr. fr. Lefebvre J.-P., *Op. Cit.*, p. 60.

En tant que position réconciliatrice de la tension du devenir, l'Esprit est le repos des termes pris dans le vertige bachique. Mais un repos qui n'est pas immobilisme car que la progression immanente du mouvement dialectique se pose sous la forme d'un résultat ne signifie pas que le contenu progressant en vient à se figer – le résultat n'épuise pas la richesse du contenu se développant : « la chose même, en effet, n'est pas épuisée dans la *fin* qu'elle vise, mais dans le développement progressif de sa réalisation, pas plus que le résultat n'est le tout effectif : il l'est conjointement à son devenir (...) »¹ La conjonction du résultat et de son devenir, tel est le cercle spéculatif hégélien² qui permet de penser la détermination de la substance comme sujet *et* esprit.

Le Sujet substantiellement déterminé, c'est-à-dire la Substance devenue Sujet, et le mode déterminé selon son comportement subjectif – autrement dit l'être fini en tant que Singulier-sujet – se réfléchissent³ réciproquement et donc aussi librement au sein de la circularité réconciliatrice de l'Identité spéculative que permet de circonscrire le concept hégélien d'Esprit. La réciprocité réflexive du fini dans l'infini et de l'infinité dans la finitude : telle est l'essence spirituelle – réconciliatrice – désignée chez Hegel par le concept d'Esprit.

¹ *Idem.*, p. 59.

² Conjonction donc rendue possible parce qu'il y a retour à soi à partir du résultat, mieux parce que celui-ci est précisément ce retour à soi : dans la perspective de Hegel, si le mode est le résultat (ou produit) de la production substantielle, cela implique que la substance retourne à soi à partir d'un tel résultat et que surtout le mode sursumé par-là soit connu comme substantiel. A propos de la nécessaire relation des deux thèmes du retour à soi et de la circularité, voir Addition au § 22, note 40 des *Principes de la philosophie du Droit*, *Op Cit.*, p. 85.

³ *Phénoménologie de l'esprit* (Préface), tr. fr. Lefebvre J.-P., *Op. Cit.*, p. 70. Hegel affirme ici clairement que la réflexion est ce qui fait du vrai un résultat, autrement dit que le Vrai qu'est l'Absolu comme résultat consiste à se réfléchir en lui-même ou en l'autre comme en lui-même.

CHAPITRE III

LE PROCES DE L'IDENTITE SUBJECTIVE LIBRE.

L'agir que sont la séparation et le retour à soi n'exprime que la tension du comportement subjectif – celle du devenir sujet de la substance et du sujet se posant comme substantiel. Cette tension est déployée dans son accomplissement dont la forme est l'esprit advenu, en tant que position réconciliatrice des termes opposés, dont l'élan de l'aller l'un vers l'autre débouche sur la « relève »¹ d'une telle opposition. Un tel relèvement de la scission est le fait de l'absolu consistant à se pénétrer lui-même absolument pour se réaliser comme l'Absolument absolu. L'Absolu est irréductible à la substance dont la détermination se ramène à l'être en soi, à l'universel qui n'est tel qu'immédiatement.

L'Absolu qu'est la substance dans le procès de son absolutisation est l'universel dont l'advenir processuel revient à se sacrifier à la singularité, alors que le singulier inversement s'élève à l'universalité : ce mouvement n'est pas auto-subsistant, il n'est encore que la séparation d'avec soi et le simple aller vers l'autre, mais ne reste pas cette simple inversion de l'aller vers l'autre ; double mouvement inversé, il se détermine en sa réunion comme étant l'unique acte de l'Absolu posant son égalité à soi-même ou identité manifestée. Ce sont « ces deux mouvements inverses dont la réunion constitue l'esprit (...) »² Dans cet advenir de l'esprit, on peut remarquer une double présence du singulier : celle consistant pour celui-ci à se présenter comme le lieu sacrificiel de l'universel abstrait parce qu'immédiat et celle de l'élargissement d'un tel lieu aux dimensions de l'universel.

De sorte que, si « le résultat est le singulier, le concret, le sujet »³, l'esprit – qui est l'identification réconciliatrice et absolutisante de cette double présence du singulier – est, dirions-nous, le singulier posé comme singulier ; le sens de cette double présence du singulier est que le concept hégélien de l'esprit – qui structure cette présence redoublée de la singularité dans le devenir absolu de l'absolu – vise une absolutisation de la médiation. L'Absolu n'est tel que dans le procès de son absolutisation, c'est-à-dire en tant que médiatisé ou se médiatisant, se donnant son

¹ Jean-Luc Nancy, *L'inquiétude du négatif*, *Op. Cit.*, pp. 76-77.

² Bourgeois B., *Le vocabulaire de Hegel*, *Op. Cit.*, p. 56.

³ Hegel, *Science de la Logique*, III (Le Concept), *Op. Cit.*, p. 314.

absoluité ou immanence par la médiation qui est transitive ; se posant éternellement en tant que réconcilié perpétuellement au résultat s’accomplissant et s’enrichissant d’un tel procès – autrement dit s’affirmant nécessairement toujours comme esprit ou Identité subjective libre. C’est pourquoi, dire que « *l’absolu est esprit* – c’est la définition la plus haute de l’absolu. »¹

Le concept hégélien d’esprit dépasse sa réduction à une instance en particulier, elle ne renvoie par conséquent pas tant à quelque chose de donné, un simple singulier frappé ontologiquement d’inertie parce qu’ayant son concept en autre chose. L’Esprit hégélien dit la manière dont se compénètrent les territoires différents du Réel ou de « l’Effectif »² et les plans opposés où se situe chaque région de tels territoires. Le mouvement de cette compénétration est ce qui s’appelle Esprit – ou la « vie de l’esprit », selon l’expression de la *Phénoménologie de l’Esprit*. Mouvement du Sujet Absolu parce que l’absolutisation subjective se déploie à même la structure active ou l’activité structurelle – structurellement absolutisante ou absolument structurante – de la négation de la négation. L’esprit est aussi le témoignage spéculatif de la contradiction immanente à quelque chose en tant que région particulière de l’Effectif ou du Tout et de la résolution ou de la relève d’une telle contradiction – en vertu de laquelle l’Effectif est le Soi totalement réconcilié avec lui-même.

L’esprit, selon sa présentation spéculative par Hegel, est déterminé d’après son idéalité ou il est pensé en tant que détermination idéale. Ce faisant, son application à *ce qui est* déborde le cadre restreint de la réalité humaine pour concerner *l’Effectif lui-même* ou l’être dans son absoluité. L’esprit en tant que l’Effectif ou l’Absolument absolu l’est ainsi selon le principe de l’Idéalisme absolu. Avant d’être une manière particulière d’appréhender le réel, une forme singulière de discourir philosophiquement sur l’être, l’Idéalisme est une ou plutôt la manière d’être du réel lui-même³.

¹ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, III, Philosophie de l’esprit, tr. fr. Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 2006, § 384, p. 179.

² Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, tr. fr. Bourgeois B., *Op. Cit.*, § 6, pp. 90-91.

³ Cf., tout le troisième chapitre de : Olivier Tinland, *L’Idéalisme hégélien*, CNRS Editions, Paris, 2013.

Ce qu'exprime parfaitement le propos de Hegel dans la Logique de l'*Encyclopédie*¹ consistant à voir dans l'idéalité qui ressortit à la finitude « la proposition capitale de la philosophie » et en l'idéalisme la nature même de tout discours philosophique. Aussi bien, dans la mesure où « (...) le concept de l'idéalité consiste expressément à être la vérité de la réalité (...) »² et, parce que l'infini ne saurait être connu comme étant moins réel que le fini, ceci implique par conséquent que l'infini lui est aussi tout autant quelque chose d'idéal. Cela signifie que l'idéalisme hégélien saisit réciproquement le devenir fini de l'infini ainsi que le devenir infini ou substantiel du fini³, c'est-à-dire qu'elle met à nu la nécessaire différenciation de l'identité et identification de la différence.

Si, au sein de ce qui est circonscrit comme participant de la finitude, la borne constitutive de cette finitude en appelle elle-même à aller au-delà d'elle – du fait de la négativité qui est la forme structurelle originaire d'une telle finitude – cette suppression de la borne est ce qui fait que « le fini a seulement pour être de devenir lui-même tel [, de l'infinité,] de par sa nature. L'infinité est sa détermination ou ce qu'il est en soi. »⁴. De même, l'infini qui est seulement le fait de *n'être pas* le fini, c'est-à-dire qui se tient en face du fini⁵ comme n'ayant pas affaire à lui est en soi non pas le substantiel mais le fini – et c'est là en fait seulement un côté de l'infini véritable, le côté de l'infini non spéculatif ou encore « l'infini sans relation »⁶ ; l'infini véritable reconnaît la séparation et la différence – autrement dit la négativité – qui ontologiquement structure le fini comme recelant en son être infini même : « ainsi, l'infini, lui aussi, est le mouvement de devenir fini, et, inversement, le fini

¹ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, I, La Science de la Logique, tr. fr. Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 2014, § 95, p. 360.

² *Ibid.*, Add. § 96, p. 529.

³ Hegel, *Science de la Logique*, I (l'Être), tr. fr. Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 2015, Section I, Chap. 2, p. 217.

⁴ *Ibid.*, p. 198.

⁵ *Ibid.*, p. 217.

⁶ *Ibid.*, p. 218.

est le mouvement de devenir infini. On peut dire ainsi que l'infini opère sa *sortie de lui-même* en direction du fini (...) »¹

C'est là l'idéalité du fini et de l'infini posée en l'Absolument absolu en tant qu'il est Esprit. Celui-ci, en tant que source de la pensée spéculative, amène à la connaissance le fait que des termes opposés – tel le fini et l'infini ou le mode et la substance – recèlent en leur être singulier le contraire auquel chacun s'oppose ; en l'esprit s'appréhende l'unité des moments opposés², c'est-à-dire leur idéalité, ce en vertu de quoi l'être de chaque opposé – du fait de la fluidité de la négativité ou de la positivité de la contradiction absolue – se meut vers l'autre en se renversant en lui-même. L'Esprit est cette fluidité du double renversement en soi-même et dans l'autre comme dans soi en laquelle la substance, le mode, le sujet, etc..., sont déterminés comme des moments du procès d'absolutisation de l'Absolu : « l'esprit n'est pas quelque chose qui est en repos, mais, bien plutôt, ce qui est absolument sans repos, l'activité pure, la négation ou l'idéalité de toutes les déterminations d'entendement fixes ; il n'est pas abstraitement simple, mais dans sa simplicité, en même temps un se-différencier-de-soi-même (...) »³

La critique hégélienne relative au fait que Spinoza ne pense l'esprit, l'homme, que comme une « modification », comme quelque chose qui n'est rien en soi⁴, laisse entendre par conséquent que Spinoza part – en sa philosophie – du présupposé de l'irréductible opposition de l'infini au fini car pour penser l'absolu il n'a rien d'autre en vue que la substance immanente et non transitive. Spinoza n'a pas pu voir qu'une telle substance n'est que « l'infini sans relation » et non pas encore l'infini dans sa

¹ *Ibid.* Nous soulignons. Car, à condition de préciser que le terme « sortie de » a une connotation liée à la représentation sensible, donc n'est pas d'emblée un concept spéculatif, l'usage d'un tel terme est à proscrire. Cf., *Ibid.*, p. 216.

² *Ibid.*, p. 215.

³ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, III, Philosophie de l'esprit, Add. § 378, *Op. cit.*, p. 381.

⁴ Hegel G.W.F., *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. 6, tr.fr. P. Garniron, Paris, Vrin, 1985, pp. 1474-1475.

« relation à soi infinie »¹ Chez Spinoza, l'absolu ne se déploie pas à même le concept de l'Esprit en se montrant comme activité spirituelle absolue, mais il fait plutôt dériver l'esprit (le mode) à partir de sa substance qui n'est qu'immédiatement infini et dont les choses singulières, finies – l'homme en premier – ne sont que des suites.

Le thème, en effet, de « l'anéantissement du moment de la conscience de soi dans l'essence »², donc d'une essence dont ne procède qu'une altérité fermée³ corrélat de la rigidité de la substance, rejoint celui d'un idéalisme avorté⁴ parce qu'incapable de saisir la nature vraiment spirituelle de la substance, à savoir celle en laquelle l'Absolu est déterminé comme Esprit. « La substance spinoziste est la détermination universelle, donc abstraite ; c'est, peut-on dire, la base de l'esprit, non pas comme son fondement permanent sous-jacent absolu (...). Si l'on en reste à cette substance, il ne peut y avoir aucun développement, aucune spiritualité, activité. La philosophie de Spinoza est seulement substance rigide, elle n'est pas encore esprit. »⁵

¹ *Science de la Logique*, I (l'Être), *Op. Cit.*, Section I, Chap. 2, p. 215. Voir : *Leçons*, t. 6, *Op. cit.*, p. 1462 (« c'est la substantialité rigide qui est chez lui le terme ultime auquel il atteint, et non pas la forme infinie, qu'il ne connaît pas. »).

² *Leçons*, t. 6, *Op. cit.*, p. 1482.

³ *Ibid.*, p. 1454. (« La substance absolue de Spinoza n'est rien de fini (...) »).

⁴ *Science de la Logique*, I (l'Être), *Op. Cit.*, Section I, Chap. 3, p. 230. Certes, lorsque Hegel énonce le principe de l'idéalisme en affirmant qu'il consiste à « reconnaître que le fini n'est pas comme un étant véritablement tel. [Et que] toute philosophie est essentiellement un idéalisme (...) » [*Logique*, I (l'Être), *Op. Cit.*, Section I, Chap. 2, p. 219], cela revient bien à dire – partant d'*Ethique* I Déf. V, Prop. 24, 26, 29 (Dém.), 27, etc. – que le spinozisme est un idéalisme ; mais avorté dans la mesure où son infini, la substance, n'est pas, par sa monopolisation de l'être en soi, quant à elle, idéale. Elle n'est pas absolument pour soi parce que son être pour soi substantiel, qui n'est que l'être en soi indéterminé, se tient à distance de la négativité vraie (*Leçons*, t. 6, *Op. cit.*, p. 1498). Dans son immobilité, l'essence de substance a pour corrélat le mode en tant qu'esprit en repos.

⁵ *Leçons*, t. 6, *Op. cit.*, p. 1456.

A. La « manifestation » comme altérité ouverte de « l'Absolument absolu » qui est...

« Je marcherai vers l'Eternité du pas qui est le Mien »

Roi Olaf Le Gros¹.

La manifestation est affaire d'idéalisme absolu. Car en celui-ci la philosophie parvient à la résolution de son principal problème, à savoir le rapport de l'infini au fini, le passage de l'un à l'autre sans qu'un tel passage confine à leur confusion (l'infini se voyant usurpant sa place par la finitude et celle-ci se trouvant anéanti dans l'infinité). Ce problème pose au fond la question de la possibilité d'une altérité ouverte entre l'infini et le fini, la substance et le mode, l'universel et le singulier. Or, en posant et faisant se rapporter l'un à l'autre l'infini et le fini comme des moments² du Tout ou du Vrai en tant que ce dernier est l'Absolument Absolu, l'idéalisme absolu promu par « l'Aristote des temps modernes » se veut l'affirmation accomplie ou l'accomplissement affirmé d'une telle altérité ouverte.

L'Absolu compris en tant qu'Esprit n'est pas simplement un terrain commun inhérent aux deux protagonistes que sont l'infini et le fini – lesquels, sur une telle terre commune resteraient extérieurs l'un vis-à-vis de l'autre parce que baignant dans l'indétermination de l'inhérence que la communauté du terrain leur imposerait

¹ Personnage de la série « Vikings ». Voir : Saison 6, Episode 9.

² « L'idéalisme n'est par conséquent rien d'autre que le point de vue philosophique selon lequel il y a une unique vie [celle de l'Esprit] et une unique idée [celle en laquelle l'Absolu déploie son sens en tant qu'Esprit], et aucune détermination n'est en tant que véritablement immédiate ou en tant que qualité existante, mais en tant que moment » Cf., *Vorlesungen über die Logik und Metaphysik*. Heidelberg 1817, hrsg. Von Karen Gloy, Hamburg, Meiner Verlag, 1992, p. 86. [Cité par Olivier Tinland, *L'Idéalisme hégélien*, Op. Cit., note 57, p. 185.] Voir : Hegel, *Leçons sur la Logique et la Métaphysique*. Heidelberg 1817., Edition coordonnée par Lardic J.-M. et Olivier A. P., tr fr Barazon T., Lardic J.-M. et Olivier A. P, Simhon H., Paris, Vrin, 2017, p. 94.

artificiellement¹. Concrètement saisie, l'inhérence déterminée, eu égard à laquelle le fini comme l'infini se posent comme moment de la vie de l'Esprit, est le fait de la reconnaissance par l'Absolu que l'inquiétude ou négativité qui structure aussi bien l'infini que le fini est sa marque singulière.

L'inquiétude est le « train de l'idéalité »² dans lequel l'infini ou l'identité se pose comme Absolu en faisant sienne la différence qui ressortit à la finitude, par l'affirmation qu'une telle différence est originairement négativité infinie qui constitue l'infinité elle-même ; et dans lequel le fini affirme son infinité à même la conscience que l'inquiétude à laquelle s'articule son être s'offre comme une caverne d'Ali Baba dont le trésor inépuisable est cette force de se créer comme Soi authentique se posant en tant qu'identique ou égal à soi dans la différence.

Dans ce train dialectiquement engagé dans un long trajet – dont les gares de départ et d'arrivée sont l'Absolu lui-même – l'infini n'a pas à se vacciner contre le fini et celui-ci n'est pas un virus qui réduirait à néant l'être en soi de l'infini. Un tel néant est constitutif de l'infinité en tant qu'identité se développant en négativité absolue pour se confirmer elle-même comme identité de l'identité et de la différence, ou absoluté de l'infini et du fini ressaisi dans une même infinité. Infinité en laquelle leur être borné, en tant que substance et mode se trouvant dans une altérité fermée, est réalisé en son assomption en tant qu'altérité ouverte de l'infini qui connaît sa finitude et du fini qui a conscience de son infinité.

Alors que le substantialisme spinoziste, dans le train de son idéalisme inachevé, fait voyager le fini comme mode en troisième classe et la substance en classe premium – de manière que, dans une inégalitaire distribution de l'être en soi ou consistance d'être, l'Absolu reste un horizon inatteignable – avec son idéalisme absolu, Hegel assure avoir installé le fini tout comme l'infini en première classe dans ce train de l'idéalité dont l'Absolu est lui-même déjà le conducteur servant également en consistance d'être l'un tout autant que l'autre, en tant qu'ils sont tous deux les

¹

² Tinland O., *L'Idéalisme hégélien*, Op. Cit., p. 171.

moments de sa manifestation comme Identité subjective libre. Dans leur aller l'un vers l'autre par leur renversement en eux-mêmes, la substance à l'infinité infinie ou dans la relation infinie et le mode qui – dans la conscience de son infinité – est l'esprit en tant que chose singulière infinie sont les « processus divers »¹ de l'idéalisme absolu qui est le langage de la manifestation de l'Absolument Absolu ou de l'Effectif en soi et pour soi.

L'Esprit en tant que chose singulière infinie est bien exemplifié par ce roi philosophe qui, déchu – c'est-à-dire faisant face à sa finitude – n'en oublie pas pour autant la conscience de son infinité et réduit – contre la volonté du nouveau maître de son royaume (l'infini sans relation) – un tel face à face avec lui-même en affirmant : « Je marcherai vers l'Eternité du pas qui est le Mien ». Marche dans laquelle se joint à lui l'infini dans sa relation infinie qui est ce dieu² qui, voulant éprouver la mort comme celles et ceux qui lui vouent un culte, va se pendre à un arbre pour resusciter après une telle épreuve par laquelle aussi le dieu parachève le culte qui lui est voué. Le roi philosophe (le mode) et le dieu (la substance) qui a séjourné dans la mort sont tous deux des moments manifestant l'Identité subjective libre de l'Absolument Absolu.

Quel est, eu égard à sa lecture du spinozisme, l'enjeu de la thèse défendue par Hegel d'un procès à même lequel l'Absolu se constitue en tant que tel ? Si la question se pose relativement à la réception hégélienne de la pensée spinoziste, c'est parce que – ainsi qu'il a déjà été souligné – pour Hegel le substantialisme de Spinoza condamne les choses finies à « une totale disparition »³ dans la substance se présentant dans une absoluité originaire simple ou abstraite, non développée. Une telle originalité non développée de l'absolu substantiel se confirme dans le statut de l'attribut de la substance, en laquelle Hegel ne voit que la morne répétition d'une identité abstraite faisant le lit de la rigidité de l'essence et de l'altérité fermée. « Car

¹ *Ibid.*, p. 170.

² Le dieu « Odin, Père de toute chose ». (Ancienne divinité norvégienne, Odin se révèle être un dieu véritablement hégélien). Voir série Vikings.

³ Hegel, *Science de la Logique*, II (L'Essence), tr. fr. Bourgeois B., Paris, Vrin, 2016, p. 177.

l'absolu, en tant qu'identité sans différence qui vient en premier, est lui-même seulement l'absolu déterminé ou l'attribut, parce qu'il est l'absolu non mû, encore non réfléchi. »¹

N'être que *ce qui vient en premier* c'est, au sens de Hegel, ne pas être véritablement absolu dans la mesure où en tant qu'absolu non mû la substance ne parvient pas à sa manifestation. Il n'y a pas de manifestation dans les définitions où s'énonce d'emblée l'absolu comme substance ; le déploiement par lequel l'absolu se concrétise – la manifestation – est par-là en même temps aussi arrêté dans la mesure où partir des définitions fixe dans l'immédiateté et l'abstraction, c'est-à-dire dans l'indétermination, l'absolu dont on parle. Contre ce que Hegel dénonce comme étant « le préalable des définitions »², autrement dit leur caractère arbitraire, il en appelle à la « nécessité de la progression »³ : ainsi, ce qui est aux yeux de Hegel le principal chez Spinoza, à savoir « la conception de la substance comme *causa sui*, (...) offre l'inconvénient d'être une définition, et non le résultat du procès nécessaire de manifestation de soi de l'effectif »⁴

Le manque est celui de la réflexion en soi absolue d'un tel absolu qui demeure immédiat. Tant que la négation reste – en face de la substance qui n'est qu'en soi – « un moment disparaissant »⁵ ou tant que le fini en sa liberté n'est appréhendé que comme une modification⁶, la substance ne sera déterminée pas non plus comme l'Absolu se réfléchissant absolument en lui-même et qui est manifeste comme l'Absolument Absolu ; car la négativité est ce dont l'énergie vitale impulse le

¹ *Ibid.*, p. 181.

² *Leçons*, t. 6, *Op. cit.*, p. 1458. Voir aussi, p. 1464 et 1484. Ainsi que : *Science de la Logique*, II (L'Essence), tr. fr. Bourgeois B., *Op. Cit.*, p. 183.

³ *Science de la Logique*, II (L'Essence), *Op. cit.*, p. 185.

⁴ Cf., J. Biard, D. Buvat, J.-F. Kervegan, J.-F. Kling, A. Lacroix, A. Lécrivain, M. Slubicki, *Introduction à la lecture de la Science de la Logique de Hegel. La Doctrine de l'Essence.*, Paris, Aubier, 1983, p. 305. Au sujet de la problématique de la définition spinoziste, telle que l'aborde Hegel, l'éclairage par la longue note 56, pp. 306-308, permet de voir les limites de la critique hégélienne. Sur ce point, il est intéressant aussi de considérer ce qui est rappelé (p. 306) au sujet de « la différence entre la définition simplement nominale et la définition génétique et causale (...) »

⁵ *Leçons*, t. 6, *Op. cit.*, p. 1498.

⁶ *Ibid.*, p. 1494.

mouvement par lequel l'Absolu s'absolutise. L'équation d'une telle absolutisation, ou de la pleine manifestation de l'Absolu est donc celle-ci : que la substance pose – à même soi – le fini en sa consistance d'être, en tant que libre conscience de soi, afin de s'autodéterminer par-là en tant qu'identité subjective libre.

Cela passe par conséquent par la revalorisation du mode ou des choses finies¹. Les formules ne manquent pas chez Hegel pour caractériser une telle prise en charge dé-néantisante : comparant Spinoza à Leibniz, Hegel affirme que ce dernier est parvenu à la détermination ou élévation des modes « à la réalité objective en tant que moment absolu de l'absolu lui-même »² En d'autres termes, le mode « est le négatif comme négatif, la réflexion extérieure à l'absolu. Ou [encore,] pour autant qu'il est pris comme l'intérieur de l'absolu et que c'est sa détermination propre que de se poser comme un mode, ce mode est l'être-hors-de-soi de l'absolu, sa perte de soi dans la variabilité et la contingence de l'être (...) »³

Et, « en fait, donc, c'est seulement dans le mode que l'absolu est posé comme identité absolue ; il est seulement ce qu'il est, à savoir identité à soi, en tant que négativité se rapportant à soi (...) » Enfin, « la véritable signification du mode est qu'il est le mouvement réfléchissant propre de l'absolu, une détermination s'opérant, non pas, toutefois, par laquelle l'absolu deviendrait un Autre, mais seulement de ce que, déjà, il *est*, l'extériorité transparente qui est la monstration de soi-même, un mouvement faisant *sortir* de soi, mais de telle sorte que cet être-dirigé-vers-l'extérieur est tout autant l'intériorité elle-même, et, par-là, tout autant une opération de poser qui n'est pas simplement un être-posé mais un être absolu »

La manifestation, considérée à partir de la position du mode, est la sortie de soi de l'absolu mais comme auto-développement de son intériorité. Elle est la propre

¹ Cf., *Introduction à la lecture de la Science de la Logique de Hegel. La Doctrine de l'Essence.*, *Op. Cit.*, p. 304.

² *Leçons*, t. 6, *Op. cit.*, p. 1498. Voir aussi p. 1482 : « Mais le mode dans lequel tombe la singularité, il ne le reconnaît pas pour l'essentiel, c'est-à-dire comme moment de l'essence elle-même dans l'essence ; (...) »

³ *Science de la Logique*, II (L'Essence), tr. fr. Bourgeois B., *Op. Cit.*, pp. 180-181. Ainsi que pour les deux citations suivantes.

explicitation de l'Absolu qui est conforme à la nécessité de la progression en et par laquelle elle se présente ou détermine. La perte de soi de l'être en soi substantiel qu'est la modification, comprise à la lumière de son idéalité, est « (...) ce *faire* qui est le sien [de l'absolu,] le mouvement réfléchissant même en tant qu'il est ce comme quoi seul l'absolu est véritablement l'identité absolue. »¹ Celle-ci ne consiste donc pas tant en un être en soi originairement immobile que dans l'advenir où l'absolu immédiat s'éprouve à même l'inessentialité comme absolu ; inessentialité dont la suppression consiste à se nier comme simple extériorité ou modification pour se poser en tant que réflexion en soi de l'absolu. Hegel lit² le rapport de la substance au mode selon le point de vue de la relation trinitaire qui fait de ce dernier le troisième en lequel l'Absolu opère son retour à soi vivifiant, concrétisant, absolutisant.

Le troisième terme est la position du mode en tant que substantiel, dans la mesure où, en lui, la substance s'est déterminée comme étant « *tout autant* immédiateté que médiation (...) [ou comme étant] le mouvement et l'activité se médiatisant avec soi-même »³ Pareille activité de la négation de l'immédiateté substantielle, par laquelle celle-ci, en tant que « résultat » de l'opération médiatrice, se détermine comme l'immédiat qui est tout autant supprimé que posé – non plus comme être-posé immédiatement dans la subsistance-par-soi de l'indétermination absolue – mais comme Être-Absolu ou l'Absolument Absolu, est ce faire-sien l'accomplissant comme Sujet⁴.

Dans la détermination de la substance comme Sujet se présente la relation simple à soi de l'Absolu, consistant dans la réconciliation du Vrai avec son devenir⁵ – les deux

¹ *Ibid.*, p. 180.

² *Ibid.*, p. 185. Considérer également : *Leçons*, t. 6, *Op. cit.*, p. 1462 : « le défaut de Spinoza est de saisir le troisième terme seulement comme mode, comme mauvaise singularité » et p. 1482 : « De l'universel de la substance, Spinoza descend par le particulier, penser et étendue, au singulier (modificatio). Il a les trois moments, en d'autres termes ils lui sont essentiels. Mais le mode dans lequel tombe la singularité, il ne le reconnaît pas pour l'essentiel, c'est-à-dire comme moment de l'essence elle-même dans l'essence ; dans l'essence ce mode au contraire disparaît, en d'autres termes, il n'est pas élevé au concept. »

³ Hegel, *Science de la Logique*, III (Le Concept), *Op. Cit.*, p. 314.

⁴ *Ibid.*

⁵ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit* (Préface), tr. fr. Hyppolite J., *Op. Cit.*, p. 55.

étant *Un* dans la forme de la simplicité médiatisée. Le résultat de l'activité médiatrice, qui est tout aussi positive qu'absolument négative, est le retour dans une telle simple détermination : où le rapport de la substance au mode, médiatisé par l'activité subjective, se montre comme le procès de l'identité subjective libre, en tant que moments de la manifestation absolue de l'Esprit.

B. ... Libre de son commencement, et concret dans son résultat : l'Absolu hégélien ou la Personnalité de Dieu.

« La révélation (...) est, en tant que révélation de l'esprit, lequel est libre, position de la nature comme de son monde ; une position qui, comme réflexion, est en même temps présupposition du monde comme nature subsistante par soi. La révélation dans le concept est la création du monde comme de l'être de l'esprit, dans lequel celui-ci se donne l'affirmation en vérité de sa liberté »¹ Ce propos rend compte de ce que l'altérité ouverte est le fait de la manifestation ou révélation (« Offenbarung »²). La nature, en tant que monde présupposé de l'esprit, est l'autre de celui-ci ; une telle altérité est ouverte, c'est-à-dire vivante et dynamique, dans la mesure où, en sa position, l'autre a tout aussi bien la détermination de la substance-par-soi.

Pareille détermination signifie que, alors que comme monde présupposé de l'esprit, la nature est ce à même quoi celui-ci se pose comme la vérité de cet autre, ce dernier en son être présupposé (en tant qu'il dépend de ce dont il est la présupposition) est tout aussi bien déterminé comme extérieur³ (indépendant) à ce qui le présuppose et qui lui est intérieur. Mais, si – dans la mesure où la séparation prise du point de vue de l'esprit fait signe vers le rassemblement⁴ – l'identité à soi doit être circonscrite dans le domaine de l'esprit et la différence placée du côté de la nature qui est l'autre de l'esprit, l'Absolu compris en sa « personnalité pure »⁵ s'autodétermine de telle manière que « (...) l'identique à soi et le différencié d'avec soi, bien loin de s'écarter toujours davantage l'un de l'autre en leurs deux mouvements respectifs opposés (...) s'identifient de plus en plus en ceci que l'extension augmentée est une intensification accrue, la sortie de soi de plus en plus une rentrée

¹ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, III, Philosophie de l'esprit, § 384, *Op. cit.*, p. 179.

² *Ibid.*, Note 1 § 303, p. 98.

³ Que la subsistance-par-soi a la signification de l'extériorité, Hegel le signale précisément par exemple en *Encyclopédie des sciences philosophiques*, I, La Science de la Logique, tr. fr. Bourgeois B., *Op. Cit.*, § 116, p. 245.

⁴ Jean-Luc Nancy, *L'inquiétude du négatif*, *Op. Cit.*, p. 28.

⁵ *Science de la Logique*, III (Le Concept), *Op. Cit.*, tr. fr. Bourgeois B., p. 318. Voir aussi *Science de la Logique*, II (L'Essence), tr. fr. Bourgeois B., *Op. Cit.*, p. 183.

en soi, l'ouverture de mieux en mieux une fermeture. »¹ Une fermeture structurellement ouverte qui explique que l'esprit est « la séparation en tant que l'ouverture du rapport »²

« (...) une position qui, *comme réflexion*, est en même temps présupposition du monde comme nature subsistante par soi (...) », dit Hegel. Insister sur la relation de l'autoposition de soi de l'esprit comme nature ou autre de lui-même à la réflexion permet de mettre l'accent sur le fait qu'un tel acte réflexif, en tant que structuré par l'altérité ouverte, conjoint la présence de l'esprit comme auto-posé en tant que nature présupposée (dépendante de lui) et celle de la nature en tant que subsistante par soi dans son extériorité ou indépendance par rapport à ce dont elle est la présupposition. La réflexion est par conséquent redoublée : elle est aussi bien du côté de la détermination qui présuppose et donc qui se pose, que du côté de la détermination qui est présupposée – en se manifestant comme le caractère d'indépendance de celle-ci, lequel témoigne de la libre réflexion en elle (la détermination présupposée, l'autre, la nature) de ce dont elle est la présupposition. C'est de la sorte que s'avère la nature d'absolue liberté de l'Esprit – par rapport à quoi, si la subsistance par soi de l'être autre est supprimée – c'est de cette manière l'Esprit lui-même dont la liberté est de se réconcilier avec son autre, en avérant l'être étrangé de cet autre comme étant son devenir étranger à soi-même et ainsi à se reconnaître lui-même dans son agir absolu.

A l'égard d'un tel agir absolu, l'Esprit manifeste comme avérée sa détermination comme sujet. Autrement dit, ainsi absolutisé, l'Esprit avère comme exprimée la positivité³ de la réflexion en tant qu'activité subjective en et de l'Absolu. Cette positivité consiste dans la résolution, absente chez Spinoza aux yeux de Hegel, de la différence en laquelle se trouve la forme et le contenu de l'Absolu dans son mouvement de sortie de soi – sortie de soi qui est précisément une telle différence. Présente dans la subsistance par soi de l'autre en lequel l'Absolu en tant qu'Esprit se présuppose, la différence est résolue – donc le contenu et la forme manifestés dans

¹ *Ibid.*, note 1, p. 317.

² Nancy J.-L., *L'inquiétude du négatif*, *Op. Cit.*, p. 28.

³ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit* (Préface), tr. fr. Hyppolite J., *Op. Cit.*, p. 55.

leur unité – en ceci que l'être-autre s'avère comme le Soi différenciée ou accompli en sa libre scission. Car, « c'est précisément le contenu de l'absolu que de se manifester. »¹

La résolution de la différence de la forme et du contenu consiste pour le Soi de l'Esprit, dans son agir absolu, dans l'explicitation de la détermination de l'être-autre à même le libre et autonome advenir du contenu d'un tel Soi. D'un tel Absolu, « dire qu'il est sujet, cela signifie que, en lui-même, dans son unité même, il entre avec lui-même dans un rapport d'échange avec lui-même, dans un mouvement infini de réflexion interne sur soi, qui, comme tel, implique qu'il se divise en lui-même d'avec lui-même pour retourner infiniment à soi »² Cette opération conjointe de division et de retour à soi manque chez Spinoza, ainsi que Hegel persiste à le montrer, et la substance est posée avec les modes dans une inertie telle que le rapport à soi actif de l'Absolu est un échec.

C'est là le défaut du substantialisme spinoziste et c'est pourquoi la « manifestation » est la « puissance de la substance dans sa vérité »³ La substance déterminée comme sujet et esprit s'est explicitée, par son agir dialectiquement absolu qui est manifestation, dans sa forme absolue, c'est-à-dire a avéré sa liberté en tant que concept de Dieu qui s'est déployé comme la personnalité pure. Quelle est la stratégie argumentative à laquelle s'ordonne, chez Hegel, l'instauration et l'énonciation du principe de la personnalité pure ?

Si, tout au long du développement de la *Logique*, se présente déjà les déterminations renvoyant au principe de la personnalité, son énonciation – au moment ultime de cette présentation de l'Esprit en sa vérité accomplie qu'est « l'Idée absolue » – se dégage d'un cadre discursif en lequel est récapitulée toute la quintessence de la philosophie spéculative hégélienne. Dans le dernier chapitre de la *Science de la Logique*, en effet, le rappel de ce qu'est la « méthode »⁴ – aboutissant

¹ *Science de la Logique*, II (L'Essence), tr. fr. Bourgeois B., *Op. Cit.*, p. 181.

² Jean-Christophe Goddard, *Hegel et l'Hégélianisme.*, Paris, Armand Colin, 1998, p. 24.

³ *Science de la Logique*, II (L'Essence), *Op. Cit.*, p. 211.

⁴ *Science de la Logique*, III (Le Concept), *Op. Cit.*, tr. fr. Bourgeois B., p. 301-317.

à son identification au Vrai en tant que totalité systématique – et la mise en correspondance, dans la figure du « cercle de cerces »¹, de la nature de la méthode avec celle de la science, l'une et l'autre étape respectivement précède et fait suite à l'énonciation du principe de la « personnalité pure »². Celle-ci est donc le nœud gordien de l'arsenal conceptuel hégélien, le cœur dont les battements distribue la vie aux autres fonctions spéculatives (la méthode et le contenu dont il est le déploiement en « cercle entrelacé dans soi ») sous-tendant l'idéalisme absolu de Hegel.

« Le concret se définit par l'activité, la mobilité d'un processus d'autodifférenciation. L'être, le concret, est pour Hegel essentiellement fluidité, acte, relation. Ainsi pensé comme Esprit, Dieu est une conscience de soi, se possédant en se différenciant ; c'est-à-dire un sujet libre, singulier, une personne. »³ Nous étions ainsi déjà en train de prendre le pouls de ce cœur battant la fluidité absolue de la vie la plus dynamique lorsque se présentait, dans nos commentaires précédents, en sa vigueur dialectique, l'Absolu dont la genèse spéculative le fait se poser en une double substantialité à même laquelle se détermine le vrai en tant que Sujet. La relève, la sursomption, ou le dépassement – réciproquement – de l'intensité la plus haute en l'extension la plus grande, que dit l'activité de la séparation d'avec soi et du retour à soi⁴ par la réflexion, s'accomplissant dans la libre réconciliation de soi à soi, se comprenant comme la mobilité à laquelle l'être en tant que substance vivante est venu se joindre à lui-même comme Esprit, était déjà cet agir de la personnalité pure de Dieu qui désormais se trouve manifestement ramené à son principe.

Aussi, peut-on repérer, dans la préface de la *Phénoménologie de l'Esprit* déjà, les instruments théoriques qui président à l'élaboration de l'idée de la personnalité pure de Dieu. Après avoir, en effet, montré que toute pensée à même laquelle le Vrai s'autodétermine se rapporte à la médiation sous la forme de

¹ *Ibid.*, p. 320.

² *Ibid.*, p. 318.

³ Goddard J.-C., *Hegel et l'Hégélianisme.*, *Op. Cit.*, p. 27.

⁴ Dans *Science de la Logique*, II (L'Essence), tr. fr. Bourgeois B., *Op. Cit.*, p. 182-183., « le principe de la personnalité pure » est énoncé par Hegel juste après qu'il ait fait mention du « mouvement qui opère le retour et commence en partant de lui-même ».

l'inclusion de la réflexion dans un tel déploiement comme positivité du mouvement autonome de l'Absolu – mouvement dans lequel celui-ci est le résultat en tant qu'«être-retourné-dans-la-simplicité»¹ du commencement qui n'est plus simple immédiate mais conscience de soi d'un devenir absolu réconcilié avec cette vie de l'esprit – Hegel affirme « ce qu'on vient de dire peut encore s'exprimer ainsi : la raison est l'opération téléologique »² Or, le même dispositif discursif constitue le paysage conceptuel d'où émerge l'idée hégélienne de la personnalité pure de l'Absolu – telle qu'elle se présente dans les livres deuxième³ et troisième⁴ de la *Logique*.

La personnalité pure, en laquelle la substance déterminée comme sujet et esprit est – ultimement – saisie en sa « pointe suprême la plus aiguisée »⁵, procède ou se présente en se constituant par conséquent à même l'opération téléologique. L'une et l'autre s'inscrivent dans le même dispositif argumentatif. De sorte que, en tant que substantialité manifestée des choses, la personnalité pure de Dieu est l'activité de médiation qui, comme son propre but, ressortit intrinsèquement à l'être dans son effectivité, l'Absolument Absolu. C'est au regard d'un tel but absolument immanent ou absolue en son immanence⁶, et en considération de l'opération de négation et réflexion à soi absolues qui en est le corollaire, que la substance est un moment de l'Absolu qui *a* son accomplissement dans son devenir sujet et plus encore

¹ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit* (Préface), tr. fr. Hyppolite J., *Op. Cit.*, p. 55.

² *Ibid.*

³ *Science de la Logique*, II (L'Essence), tr. fr. Bourgeois B., *Op. Cit.*, p. 182-183.

⁴ *Science de la Logique*, III (Le Concept), *Op. Cit.*, tr. fr. Bourgeois B., pp. 313-318.

⁵ *Ibid.*, p. 318.

⁶ « La téléologie n'est pas nécessairement consciente, comme un projet humain qui n'en exprime qu'un moment », Cf., note 10 du traducteur, voir Hegel, *Phénoménologie de l'esprit* (Préface), tr. fr. Hyppolite J., *Op. Cit.*, p. 184. Comme pour le thème hégélien de l'idéalisme absolu, de la méthode ou de la personnalité pure, la référence n'est pas tant le sujet individuel et sa conscience que l'objectivité et la substantialité des choses. Ce qui permet de comprendre la note de Bernard Bourgeois (*Science de la Logique*, III (Le Concept), *Op. Cit.*, tr. fr. Bourgeois B., note 2, p. 318) en ce sens que l'ineffectif progresse pour devenir effectif à partir de la contradiction, donc du mouvement libre du Soi des choses, non pas à partir d'un point fixe présumé et orientant la progression. La relation de finalité est en sa nature fondatrice l'opération téléologique sans projection – en dépit de ce qu'une telle projection est ce qui ressortit à la forme du but rapporté à une région particulière de l'être (le sujet fini).

est un tel accomplissement dans la position réconciliatrice réalisée en l'Esprit, manifesté comme le Vrai qui est le Tout.

Affirmée à l'encontre de l'immédiateté de l'être en soi abstrait qui fonde toute altérité fermée, cette idée selon laquelle l'Absolu s'accomplit dans un devenir est éminemment téléologique. Elle est exprimée par l'exigence clairement revendiquée par Hegel de présenter le Vrai, dans son auto-développement, en tant que saisi sous la forme d'un résultat. Puisqu'un tel auto-développement relève de la libre activité de l'Absolu comme personnalité pure, celle-ci aussi pareillement est d'essence téléologique. Au sens où, en effet, l'Absolu qui se déploie de façon autonome est à lui-même sa propre fin, il a en lui-même sa propre finalité ; et si la philosophie est le mode discursif qui donne à voir le déploiement propre de l'Absolu, la méthode de la spéculation philosophique par excellence est le rythme autonome et libre de ce déploiement, la forme identique au contenu qui se déploie. L'absolu qui s'accomplit ainsi ne sort pas de soi mais se sépare de sa détermination abstraite qu'il transfigure en se réalisant à même le devenir pour-soi – par-là pose à même soi cette détermination comme immédiateté devenue, comme but réalisé dans l'identité différenciée de la fin et du commencement.

L'Absolu qui est sorti de soi est celui qui, comme indéterminé, a la différence posée en tant qu'extérieure à son être en soi et non transitif ; il n'est donc pas une telle différence – il est comme substance abstraite limitée par la différence en tant que négativité seulement extérieure – et est seulement une identité non développée qui de ce fait se rapporte à un but différent d'un tel être en soi non concret. Le destin de la substance qui est fermée et rigide consiste à être différent de son but puisque, ainsi que Hegel le comprend, une telle substance dont l'immanence est non transitive est – dans son indétermination – déterminée comme abîme total et non pas accomplie en tant que vie absolue. Son but en tant que substance qui n'est qu'en soi est de se présenter comme la source d'existence de toute chose, mais il ne revient en réalité pour elle qu'à être l'abîme dans lequel toute chose s'anéantit.

Le thème de la substance qui – à l’opposé –, en tant que sujet, est le « vrai en son entier », permet de supprimer une telle extériorité de la négation absolue et – en mettant au jour l’intériorité de la négativité en la vie de l’Absolu qui est Esprit – ce thème opère l’identification du but à l’activité de médiation absolue dont il est l’indice. La médiation est absolue à même la substantialité singulière des choses. Celle-ci implique que soit comprise comme obsolète le statut d’absolu-origine qui ressortit à la substance rigide et eu égard auquel, l’activité de son devenir pour soi étant neutralisée, l’absolu ne peut à lui-même être son propre but – c’est-à-dire s’affirmer comme personne pure. La répudiation par Hegel du schème de la sortie de soi de l’Absolu¹ passe donc par la téléologisation du concept de ce dernier et de l’idée de substance.

Cependant, « quand il s’agit du but, il ne faut pas aussitôt ou simplement penser à la forme dans laquelle il est dans la conscience comme une détermination donnée dans la représentation. »² L’opération téléologique évoquée par Hegel dans la *Phénoménologie* – et dont nous croyons devoir faire procéder le principe de la personnalité pure – n’est donc pas réductible à une opération de conscience au sens d’agir égoïque que l’on confondrait avec un but subjectif tel que Hegel en fait la critique dans le troisième livre de la *Logique*. « Il faut dire que la téléologie est présente dans l’organique comme chose, et que dans l’opération du sujet sur le monde, comme travail, et comme action en général, elle accède à la conscience de soi ; mais celle-ci est précaire, étant toujours affectée d’extériorité. »³

¹ Cf., *Introduction à la lecture de la Science de la Logique de Hegel. La Doctrine de l’Essence., Op. Cit.*, p. 298.

² Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, I, La Science de la Logique, tr. fr. Bourgeois B., *Op. Cit.*, § 204, p. 442. C’est le lieu de souligner qu’il est problématique d’avancer que Hegel fait de la « téléologie » la « clé » non seulement de sa philosophie, mais aussi de « toute la philosophie » (Pierre Macherey, *Hegel ou Spinoza.*, p. 23, 67, 75, 93, etc). Car, ce terme a, sous la plume hégélienne, une signification qui ne se réduit pas au simple « présupposé téléologique » soumis à une critique patiente de la part du philosophe allemand ; lequel aussi ne fait pas du moment téléologique, le moment ultime de l’auto-déploiement du Concept subjectif. Par ailleurs, le commentateur ne semble pas, dans son étude, s’intéresser à ce qui – chez Spinoza – peut apparaître comme des limites de ce que Pierre Macherey prend pour le « refus radical de toute téléologie ».

³ Denise Souche-Dagues, *Le cercle hégélien, Op. Cit.*, p. 138.

Cette précarité de la particularité du but condamne l'activité téléologisante subjective à se présenter comme un « petit jeu »¹ déterminé de façon contingente et empêche ainsi de voir dans la relation de finalité interne ou immanente le mouvement de l'absolu qui consiste dans l'outrepassement du fini² – qu'il s'agisse de l'infini qui dans la pureté de son être en soi serait non mêlée au fini (la substance) ou de celui-ci en tant que son être de part en part n'aurait rien de substantiel (le mode). C'est pourquoi Hegel identifie la production autonome du but ou du téléologique au mouvement trinitaire d'enchaînement du Concept avec lui-même à même l'objectivité³.

Pareille identification visant à ramener la relation de finalité à son « principe supérieur »⁴ qui est l'universalité du Concept en tant que dans son existence il est l'infini et l'absolu en et pour lui-même ou qui est pour soi. Le motif hégélien du « troisième terme », se présentant comme caractérisant le mode autoproduitif de l'absolu déterminé comme son propre but, permet d'enserrer la relation de finalité dans le « mouvement et l'activité se médiatisant avec soi-même »⁵ de l'infini qui est la substance déterminée comme sujet. Le téléologique, en tant que le « concept dans une existence libre »⁶, est ainsi un aspect de la méthode elle-même dans la mesure où l'activité universelle qui ressortit à la relation de finalité relève du dynamisme du Concept lui-même – en tant que l'Absolu s'autodéterminant comme « la propre méthode de chaque chose elle-même »⁷

¹ *Science de la Logique*, III (Le Concept), *Op. Cit.*, tr. fr. Bourgeois B., p. 205. Ce petit jeu que Spinoza n'a de cesse de dénoncer dans *l'Ethique*.

² Denise Souche-Dagues, *Le cercle hégélien*, *Op. Cit.*, p. 131. La commentatrice souligne ici « que la dimension de l'examen de la téléologie soit spéculative, et ne relève pas d'une considération finitiste, cela est attesté par l'importance que prend la critique du fini dans chacun des trois moments (...) de la relation téléologique, jusqu'à la sursomption de cette relation elle-même. »

³ *Science de la Logique*, III (Le Concept), *Op. Cit.*, tr. fr. Bourgeois B., p. 208.

⁴ *Ibid.*, p. 205.

⁵ *Ibid.*, p. 314.

⁶ *Ibid.*, p. 203.

⁷ *Ibid.*, p. 302.

Certes, l'autoprésentation de « l'Idée comme loi universelle du réel »¹ n'est pas effectivement réalisée dans la relation téléologique. C'est ce que semble indiquer le propos suivant de Hegel : « (...) en tant que lui-même [le but] *se tient encore* à l'intérieur de la sphère de l'objectivité ou de l'immédiateté du concept total, il est *encore* affecté de l'extériorité comme telle (...). »² L'universalité ou nécessité de cette loi du réel qu'est l'Idée consiste en ceci que cette dernière renvoie, chez Hegel, à la thématique faisant du Vrai, de l'Absolu ou de Dieu, c'est-à-dire de l'Universel³, une totalité négativement processuelle et immanente⁴. Une telle totalité se constitue en une double détermination : savoir, une détermination conceptuelle qui est le contenu logique dans la pureté idéale et subjective de la pensée ; et une détermination objective en tant que le concept exposé dans la « forme d'un être-là extérieur »⁵. La processualité de l'Idée, ou de tout ce qui est – pris en son être véritable comme principe organisationnel général⁶ (concret ou complet) –, se manifeste dans cette double détermination constitutive de l'Absolu – double détermination qui est absolument identique en tant que processuelle.

Toutefois, pareille identité est une identité différenciée. Alors que, en effet, le processus intrinsèque à l'être dans son universalité immanente (l'Idée) a pour caractère concret ou effectif de se réaliser dans le moment de la réconciliation – ce qui se produit eu égard à la détermination totalisatrice de l'Esprit absolu (la religion, l'art et la philosophie) en tant que le concept subjectif pur est l'universel auquel il se rapporte comme « contenu idéal » – celle-ci, la réconciliation, dans l'extériorité, autrement dit dans la détermination de l'Esprit objectif (l'Etat, l'Histoire), détermination à laquelle participe la relation téléologique, n'atteint qu'à un

¹ Denise Souche-Dagues, *Le cercle hégélien*, *Op. Cit.*, p. 141.

² Cf., *Science de la Logique*, III (Le Concept), *Op. Cit.*, p. 208. Nous soulignons. Ce qui implique donc aussi que la sursomption du but n'est pas une simple élimination de la relation téléologique mais que celle-ci en tant qu'elle est relevée se tient dans la sphère du concept total, en soi et pour soi, par conséquent de l'Idée absolue.

³ Gilles Marmasse, *l'Histoire hégélienne entre malheur et réconciliation*, *Op. Cit.*, p. 153.

⁴ L'attestent, les paragraphes 212, 213, 214 et 215 de *l'Encyclopédie des sciences philosophiques*, tr. fr. Bourgeois B., *Op. Cit.*, pp. 258-262.

⁵ *Ibid.*, § 213, p. 259.

⁶ Marmasse G., *l'Histoire hégélienne entre malheur et réconciliation*, *Op. Cit.*, p. 46.

accomplissement limité. Limitation qui s'explique à la lumière de la scission ou extériorité non sursumée qui ressortit à l'Idée réalisée dans l'objectivité¹ : « dans l'économie de la philosophie de l'esprit, l'esprit objectif a justement pour originalité d'impliquer un hiatus insurmontable entre le sujet et l'objet, et donc la finitude de l'un et de l'autre. »²

Cette insurmontable finitude, la séparation constante du subjectif et de l'objectif, consiste dans le fait qu'il soit caractéristique de la sphère de l'objectivité – dont la dynamique particulière s'achève en la relation téléologique – qu'elle ne se ramène pas absolument au principe totalisant dont elle est l'incarnation ; mais qu'un rapport d'extériorité ou d'unilatéralité structure les déterminations d'une telle région où l'Idée vient à se faire chair. L'objectivité, comme Idée s'étant faite chair, révèle ainsi son caractère d'immédiateté³ : exposée, l'Idée n'est plus abstraite mais une telle exposition revient aussi à s'abandonner aux vents et marrées, coups et contre-coups auxquels s'ordonnent la forme de l'être-là extérieur et qui opposent une borne à la relation téléologique de même que, par son unilatéralité, elle abolit la médiation de l'être déterminé comme objectif – n'étant un achèvement ou accomplissement que dans les bornes de son être-là extérieur.

Mais l'identification du téléologique au troisième terme, le rationnel en tant que moment de la réconciliation dans chaque cycle systématique de la manifestation dialectiquement processuelle de l'Idée, permet, nous semble-t-il, à Hegel – dans la sursumption de la relation téléologique, donc la suppression de l'unilatéralité qui ressortit à l'objectivité – de ne pas cantonner la relation de finalité au domaine de l'objectivité qui est celui du Concept dans son immédiateté⁴. Et ainsi d'intégrer le téléologique dans le mouvement par lequel l'Idée – en tant qu'elle est l'Absolu⁵ – se

¹ *Ibid.*, p. 45.

² *Ibid.*, p. 171.

³ *Science de la Logique*, III (Le Concept), *Op. Cit.*, tr. fr. Bourgeois B., p. 171.

⁴ *Ibid.*, p. 208. L'objectivité en tant qu'immédiateté du concept peut s'entendre aussi comme la nature dont l'exploration s'ordonne à l'idée de substance (abstraite ou qui n'est qu'en soi).

⁵ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, tr. fr. Bourgeois B., *Op. Cit.*, § 6, p. 259.

détermine non seulement comme substance mais aussi en tant que sujet et esprit¹. Par cette identification du but au troisième terme, il nous semble ainsi que Hegel, plus que seulement de faire se couronner les processus du mécanisme et du chimisme dans la relation téléologique, dépouille celle-ci de l'unilatéralité de la sphère de l'objectivité – laquelle à ce titre même exprime déjà un certain degré de réconciliation² – pour en montrer l'implication dans la réconciliation totale de soi à soi de l'Absolu.

Avec l'opération *du* téléologique, à même laquelle s'affirme la personnalité pure de l'Absolu, il s'agit ainsi de voir comment la raison en son absoluité opère et se présente dans les choses. Cette présentation et cette opération de la raison peuvent se comprendre à l'aune de la mention hégélienne de « l'Idée de la vie »³ après que le philosophe ait souligné que le but que peut se fixer une conscience ne détermine pas toute la relation téléologique. Ce renvoi à l'Idée de la vie signifie ainsi que la raison opère dans les choses en tant que but propre de la vie elle-même. La raison est vivante et la vie est rationnelle et l'absolu, en tant que le rationnel, absolument vivant manifeste sa personnalité pure à même la substance devenue mode, autrement dit la développe à même le mode qui a révélé sa substantialité. La personnalité pure est un tel développement.

Cette vie (relative au téléologique) ne s'entend donc pas seulement comme ce qui anime tel ou tel autre individu vivant dans sa finitude. On notera en effet que Hegel associe, dans sa publication de 1807, les termes de vie et d'esprit : la vie du rationnel dans les choses est d'abord la « vie de l'esprit » car l'Esprit est *ce qui est absolument* – sursumant ou relevant en lui aussi bien la négativité abstraite de l'inertie de la

¹ *Ibid.*, pp. 259-260.

² Dans la sphère même de l'objectivité, où se déploie la relation téléologique et en dépit de l'immédiateté structurelle de cette sphère, les bornes qui ressortissent à la relation de finalité n'empêchent pas de faire la différence – par rapport au degré de réconciliation auquel parvient l'Idée dans l'objectivité – entre un « agir téléologique » (celui du sujet individuel dans ses buts subjectifs bornés, « pensé par Hegel comme portant sur un objet extérieur ») et « l'agir historique du peuple [qui] porte sur lui-même ». Voir, Marmasse G., *L'Histoire hégélienne entre malheur et réconciliation*, *Op. Cit.*, p. 171.

³ *Encyclopédie des sciences philosophiques*, I, La Science de la Logique, tr. fr. Bourgeois B., *Op. Cit.*, § 204, p. 442.

substance rigide que la positivité de l'activité négatrice du sujet. L'identification par Hegel de la relation téléologique à la forme de la triplicité participe de l'effort de saisir, dans le réel, cette « pure essentialité »¹ en laquelle toute immédiateté objective – en laquelle est donnée l'opposition du sujet et de l'objet – s'articule à la circularité médiatisante du Rationnel.

Celui-ci permet de ressaisir cette opposition-là dans la processualité idéalisante où se présente non seulement la suppression de l'opposition mais surtout la manifestation de l'unité spéculative du subjectif et de l'objectif. Celle-ci, en tant que le Rationnel s'auto-médiatisant, étant le mouvement du Soi comme inquiétude² qui fait se porter toute chose de son être en soi abstrait à sa détermination d'être-en-et-pour-soi. « (...) Ce qui est rationnel est *totalisant*, il « relève » (*hebt auf*) toute objectivité au sens où il l'intègre en lui-même. (...) C'est en ce sens qu'on peut dire du rationnel, c'est-à-dire du résultat, « vérité » de tout processus, qu'il est non pas seulement une substance mais un sujet »³

Exiger que la substance soit pensée comme sujet et esprit et récapituler une telle subjectivisation du substantiel dans l'idée de la personnalité pure de l'Absolu ne revient pas à sacrifier purement et simplement le concept de celui-ci à de l'anthropomorphisme, qui est de nature à rendre superflu le concept de but. Car, si le principe de la personnalité pure se déploie téléologiquement, la « forme de but en général » – comme dit Hegel – est d'abord celle de la vie comprise à la lumière de l'Idée universelle avant d'indiquer une caractéristique d'une région précise de la vie et isolable (de façon abstraite) d'elle qu'est la conscience. C'est ce que souligne le propos suivant de Denise Souche-Dagues : « (...) Hegel pense d'abord la téléologie dans le cadre d'une pensée de la vie avant de la situer dans une pensée de l'action »⁴

¹ Denise Souche-Dagues, *Le cercle hégélien*, *Op. Cit.*, p. 141.

² Sur le Soi pensée comme inquiétude : « (...) la raison est l'activité adéquate à une fin. (...) La fin visée réalisée, ou encore, l'effectif existant est le mouvement et le devenir déployé ; mais c'est précisément cette inquiétude qu'est le Soi-même (...) » Hegel, *Phénoménologie de l'esprit* (Préface), tr. fr. Lefebvre J.-P., *Op. Cit.*, p. 71.

³ Marmasse G., *l'Histoire hégélienne entre malheur et réconciliation*, *Op. Cit.*, p. 143.

⁴ *Le cercle hégélien*, *Op. Cit.*, p. 138.

On comprend mieux ainsi pourquoi est-ce dans le cadre du rappel de ce qu'est la méthode du penser spéculatif – à savoir le libre mouvement du vrai lui-même – qu'apparaît le concept de la « personnalité pure » à la cime de la Logique subjective. Dans la mesure où, en effet, la méthode est, non pas une méthode quelconque appliquée extérieurement et donc aussi arbitrairement à un donné, mais la relation structurée par le vertige bachique qu'est l'âme substantielle intrinsèque en tout en tant que « la propre méthode de chaque chose elle-même »¹. L'énonciation de la personnalité pure de l'Absolu par l'auto-détermination de la méthode – consistant dans la libre manifestation de la nature absolument dialectique de l'être pour lui-même – opère la dépersonnalisation ou désobjectivisation de ce principe spéculatif visant à exposer l'organisation autonome des choses.

Cette pureté de la personnalité de la substance déterminée comme sujet, et surtout en tant qu'esprit, n'a donc pas le sens ici de la pureté qui est synonyme du caractère abstrait d'une détermination comme la subjectivité arbitraire d'un individu, du sujet absolu désigné par le terme de Dieu – qui peut être un simple mot vide² en étant ainsi précisément réduit à une pureté absolue de ce qui relève de l'égoïté –, ou d'un sujet fini ; elle est plutôt ce qui constitue objectivement les choses, c'est-à-dire que la personnalité pure est la manifestation même de la « substantialité des choses »³.

La saisie de cette objectivité des choses, partant de l'annulation de toute référence à quelque consistance égoïque que ce soit qui s'érigerait en instance ayant une valeur pour soi en dehors du tout de la vie même de l'esprit, traduit la pénétration dans le soi des choses. « Pénétrer la manifestation, ou penser la *révélation* (...), ce n'est pénétrer dans rien d'autre que dans le « soi » lui-même, pour lui-même. C'est pénétrer ceci : que le soi est de soi manifeste, qu'il est par conséquent de soi hors de soi. Le soi est ce qui ne se possède pas et qui ne se retient pas, et qui, en somme, a

¹ *Science de la Logique*, III (Le Concept), *Op. Cit.*, tr. fr. Bourgeois B., p. 302.

² Hegel, *Phénoménologie de l'esprit* (Préface), tr. fr. Hyppolite J., *Op. Cit.*, p. 57. Il est un mot vide ou un son insignifiant précisément lorsque comme substance ou « sujet posé directement comme sujet » il se trouve en dehors de l'agir réflexif en lui-même et donc est une détermination isolée du tout et abstraite.

³ *Science de la Logique*, III (Le Concept), *Op. Cit.*, tr. fr. Bourgeois B., p. 302.

son « se » dans ce « ne pas » lui-même : non-subsistance, non-substance, surgissement, sujet. »¹ La personnalité pure de l'Absolu implique donc d'un côté la mise au jour de la méthode comme soi des choses et par-là s'articule d'autre part à la circularité réflexive (non subjective) en laquelle se sursume la fixité de chaque déterminité du vrai.

La méthode, nécessaire en raison de ce que nous pourrions, puisque la méthode est d'abord une manière d'être propre à l'être lui-même et non un instrument d'un sujet isolé, appeler la modalité méthodique des choses – cette personnalité pure en tant que substantialité des choses – montre que le spéculatif, plus qu'un simple dispositif théorique ou doctrinal, est intégré à la réalité de tout l'être. Certes, le subjectif (la personnalité), compris selon la déterminité de l'égoïté – celle de la réflexion immédiate et extérieure –, se fixe fondamentalement comme moment arbitrairement absolutisé.

Mais, lorsque Hegel affirme que « le principe de la subjectivité, de l'individualité, de la personnalité ne se trouve donc pas dans le spinozisme, parce que la négation n'y a été appréhendée qu'unilatéralement »², cela signifie que la négativité saisie selon sa forme absolue marque de son sceau d'abord la personnalité elle-même. Permettant ainsi à l'idée de la personnalité pure de l'Absolu d'échapper à l'écueil de verser dans du subjectivisme. De sorte que la négation de la négation, si elle fait se déterminer la substance comme sujet, l'advenir de l'esprit ou du vrai en son entier est la position réconciliatrice en laquelle la dimension égoïque de la subjectivité est relevée. Relève à même laquelle se manifeste la relation simple à soi de l'Esprit en tant que personnalité pure, substance qui est sujet, identité subjective libre.

¹ Nancy J.-L., *L'inquiétude du négatif*, Op. Cit., p. 52.

² *Leçons*, t. 6, Op. cit., p. 1454.

CHAPITRE IV

UNE ANNONCE DE LA RECONCILIATION HEGELIENNE

CHEZ SPINOZA ?

- **Le couple conceptuel spinozien « amour intellectuel » et « joie » annonce-t-il la réconciliation hégélienne ?**

Le thème de la manifestation de la personnalité de Dieu est un lieu privilégié de la confrontation du trio philosophique auquel ce travail s'est intéressé. Il permet à Hegel d'exprimer la réflexivité propre au réel dans sa libre modalité méthodique ; ce qui veut dire que la méthode est intrinsèque à tout ce qui est parce qu'elle en est la substantialité subjectivement organisatrice – par la réflexivité caractéristique de la négation absolue – de ses différentes dimensions ou régions. La philosophie ne peut dès lors n'être que spéculative de sorte à fonder sa discursivité à même le « souci de la Chose, le souci de la totalité »¹ ; dont la manifestation dans un tel dire ou concevoir spéculatif se ramène à un auto-développement de cette même totalité se disant par conséquent elle-même comme l'inquiétude propres aux choses et la libre résolution de leur contradiction. Si le philosophe spéculatif est amené à faire preuve d'inventivité, celle-ci s'entendra comme l'ultime moment de l'auto-déploiement de l'Idée, de la totalité de ce qui est comme il est. « Et la dialectique de Hegel est ainsi une continuelle invention, dont la règle est qu'elle rende compte, par complication progressive, de la Science, de la Nature, et de l'Humanité comme elles sont (...) »²

S'il en est ainsi, il devient difficile de ne pas voir dans la pensée spinozienne un effort pour saisir l'activité réflexive autonome de la substance dans son auto-développement. En effet, même si le philosophe hollandais ne revendique pas une démarche qui se voudrait dialectique, sa pensée ne s'organise-t-elle pas pour autant autour d'un même principe de complication³ de la structure de l'être même du réel dont elle entend rendre compte ? Car, qu'implique l'immanence de la substance en chaque chose ? Sinon que la substance se manifeste, s'exprime et se développe à même ce qui l'exprime, le manifeste, l'enveloppe ? Les propositions 10 (scolie) et

¹ Maxence Caron, *Le Contrepoint de Hegel...*, *Op. Cit.*, p. 131.

² Alain, *Idées. Introduction à la philosophie. Platon, Descartes, Hegel, Comte.*, Paul Hartmann Editeur, 1939, p. 211.

³ Deleuze G., *Spinoza et le problème de l'expression.*, *Op. Cit.*, p. 12.

36 (démonstration) de la première partie de l'*Ethique* établissent, en effet, qu'on la considère d'après ses attributs ou d'après ses modes, la vie de la substance est en tout et pour tout expression. La complication est fonction d'expression ou de manifestation.

Alors que Hegel emploie quasiment toujours le concept de « manifestation » ou de « révélation » – concept qui est objet de démonstration – pour parler du libre auto-déploiement du Concept, Spinoza semble préférer celui d'« expression » sans en donner une définition explicite¹ ou sans qu'il soit l'objet d'une théorisation qui en présente les implications. Sans doute, comme l'explique Pierre Macherey, est-ce parce que la logique spinozienne se rapporte à une « forme visible »², en laquelle elle demeure implicite, et qui renvoie à des démonstrations dont il convient de saisir les articulations pour parvenir à démêler la portée de ce qui, sans être démontré, structure aussi bien le propos ; l'explication deleuzienne quant à elle précisant³ que la nature des démonstrations étant qu'elles sont, pour Spinoza, les « yeux de l'esprit », il importe alors seulement pour la recherche spinozienne de montrer de qui l'entendement tient-il ses yeux ? A savoir donc de la substance dont l'essence d'être absolument infini consiste à s'exprimer en tout ce qui est et par conséquent aussi dans les actes de l'entendement, lequel est une partie de l'entendement infini de Dieu.

Nonobstant cette question de la définition ou non du concept « d'expression », en se plaçant dans un contexte autre que celui de l'*Ethique*, on peut voir que le « souci de la Chose » – en tant que simple saisie de la libre manifestation de cette dernière – n'est pas étranger à la démarche philosophique de Spinoza. Le paragraphe 12 du Second Dialogue du *Court Traité* I atteste, en effet, que le déploiement de l'idée de Dieu s'opère par révélation immédiate – c'est-à-dire qu'il est un auto-déploiement ou auto-développement, une libre présentation de soi par soi ; aussi bien, si les attributs, comme le souligne le paragraphe 10 du chapitre 7 de la première partie de la *Korte Verhandeling*, « se manifestent elles-mêmes par elles-mêmes », cela

¹ *Ibid.*, p. 15.

² Macherey P., *Hegel ou Spinoza*, p. 199.

³ Deleuze G., *Spinoza et le problème de l'expression.*, *Op. Cit.*, p. 18.

consiste à affirmer l'auto-manifestation de la substance dans les modes puisque l'attribut manifesté l'est dans les modifications de l'essence de substance, l'attribut exprimé est l'expression attributive de l'essence de substance qui s'autodéveloppe en se modifiant.

Or, qu'est qui se développe ainsi à la manière d'un enchevêtrement de relations dont la nature compliquée de l'articulation ne donne pourtant pas lieu à la constitution d'empires dans un empire ? La démonstration d'*Ethique I*, proposition 36, répond que « tout ce qui existe exprime d'une manière précise et déterminée la puissance de Dieu (...). » Toute existence produisant un effet manifeste dans pareille effectuation la puissance de ce qui s'exprime dans les deux instances de cette opération : la cause comme l'effet expriment la puissance de la substance qui se développe manifestement dans le devenir cause et effet commun à chaque chose. L'essence de substance n'est donc pas suspendue dans un être en soi rigide et abstrait mais se manifeste concrètement dans la fluidité de chaque existence comprise comme détermination certaine de la puissance de Dieu, en relation nécessaire avec d'autres déterminations, et par laquelle celle-ci se développe en elle-même.

Spinoza conçoit ainsi le développement de la substance en élaborant une doctrine de l'immanence expressive qui, en considération de la portée gnoséologique¹ de l'expressivité essentielle de la puissance divine, ne peut faire l'économie de la réflexivité qui ressortit à l'acte de connaître, au rapport de ce qui se manifeste comme connu et se connaissant (Dieu) à ce qui dans le procès de la connaissance est l'opérateur de connaissance (l'entendement). Dieu est immanent à l'entendement par lequel il s'explique, explication qui rend certaine ou précise l'expression de sa puissance ou essence d'être absolument infini par l'attribut pensée. La réflexivité de ce double acte de connaissance de soi de Dieu et de l'entendement rehausse d'autant plus en dignité le statut de ce dernier comme mode que le procès du connaître parvient à son accomplissement dans ce moment qu'est celui de l'esprit

¹ *Ibid.*, p. 10.

dont le savoir consiste dans le 3^{ème} genre de connaissance ; accomplissement attestée par le fait que l'expression de la nature de Dieu, autrement dit l'auto-développement de l'idée vraie donnée, s'opère de « manière précise »¹ ou « certaine »² par les « pensées singulières [c'est-à-dire les idées particulières] » L'on en conviendra si l'on comprend la portée de la formule omniprésente³ du texte spinozien à la lumière de la nature de cette « certitude » ou précision de l'expression de l'idée vraie par l'entendement.

Comme le montre Spinoza lui-même⁴ et ainsi que le commente Chantal Jaquet⁵, la certitude est un sentiment intrinsèque à l'idée vraie et par lequel elle s'atteste elle-même comme véritable ; elle est causée en l'entendement par la véracité des démonstrations par lesquelles quelque chose est connue comme vraie ; elle est le « sentiment » d'une « vision », et en ce sens elle est objet d'expérience. Ce que la nature de la certitude permet de circonscrire est, nous semble-t-il, le caractère concret du procès du connaître en tant qu'expressivité de l'être absolument infini en toute chose. En d'autres termes, le procès du connaître ne donne lieu à l'expression concrète – concrètement développée – de la nature de Dieu qu'en tant que le mode fini qu'est l'entendement l'explique au point de faire l'expérience, d'accéder à la vision même – par le sentiment de certitude – de l'essence divine comme étant l'exprimé dans une telle explication procédant du deuxième genre de connaissance ou de la science intuitive.

Ce qui nous permet de revenir à ce que, nous plaçant sous le patronage hégélien, nous affirmions dans la note 5 de la page (178)⁶, savoir que, dans la proposition 36 d'*Ethique* 5, Spinoza échoue à montrer l'activité réflexive autonome de Dieu pensée comme substance. Et ce qui a été dit précédemment montre que

¹ *Ethique* II, prop. 1, démonstration, tr. fr. Pautrat B., *Op. Cit.*, p. 101.

² Deleuze G., *Spinoza et le problème de l'expression.*, *Op. Cit.*, p. 10.

³ « (...) de manière précise et déterminée » ou « de manière certaine et déterminée ».

⁴ *Traité de la Réforme de l'entendement*, § 27, tr. fr. Appuhn C., *Op. Cit.*, pp. 190-192.

⁵ *Sub specie aeternitatis...*, *Op. Cit.*, pp. 121-122.

⁶ Voir Partie 2, Chapitre 1, A. « La négation met à nu l'altérité fermée de l'immanence non transitive. »

concevoir Dieu comme substance immanente et non transitive n'implique pas de creuser un fossé incommensurable entre le fini et l'infini, ni que l'essence de substance ne soit pas conçue comme Soi¹. Dans la proposition 36 de la cinquième partie de l'*Ethique*, l'infini ne se tient pas à côté du fini ou à l'écart des choses singulières, à distance du mode fini qu'est l'entendement.

Dans la mesure où que – dans l'amour intellectuel de l'esprit envers lui – Dieu ait l'idée de soi, signifie qu'une telle idée n'est concrètement déterminée ou véritablement développée que parce que l'entendement humain en éprouve la certitude, il s'élève – par le troisième genre de connaissance – à la vision de l'expression ou de la manifestation de l'essence divine dans l'ordre de la Nature dans son ensemble. La conscience de soi de Dieu en tant que puissance immanente à l'empire immuable de l'ordre de la Nature n'est – pour parler comme Hegel – effective, parvenue à sa complète expression, que si le sentiment de certitude l'entendement dans le 3^{ème} genre de connaissance en atteste.

En outre, le point le plus décisif nous semble être le suivant. La proposition 36 de la cinquième partie de l'*Ethique* n'affirme pas seulement la réflexivité circulaire de l'amour intellectuel de l'esprit envers Dieu et de l'amour dont celui-ci S'aime Lui-même ; on peut dire que c'est un geste philosophique déjà hautement spéculatif de penser les actes de l'entendement comme une « sorte d'expression de l'expression »² Mais Spinoza ne s'arrête pas en si bon chemin. Il nous semble, en effet, que ce texte (*Eth.*, V, 36) va jusqu'à concevoir la position réconciliatrice de cet amour réciproque entre Dieu et l'Esprit, amour béatifiant qui libère.

Le terme de « réconciliation », que l'on rencontre tel quel chez Hegel, n'est pas employé pareillement dans le texte de l'*Ethique*. Mais, celui-ci (la proposition 36)

¹ Paul Ricoeur, dans une explication très éclairante de l'enjeu du débat que la postérité du philosophe français engage avec et contre les thèses cartésiennes, affirme quant à lui catégoriquement, qu'avec l'*Ethique* de Spinoza, « la problématique du soi [de l'homme] s'éloigne de l'horizon philosophique ». Cf., Ricoeur P., *Soi-même comme un autre.*, Paris, Editions du Seuil, 1990, p. 21. Est-ce à dire que le geste par lequel la substance est pensée, par Spinoza, comme soi implique nécessairement l'anéantissement philosophique du soi de l'homme ?

² Deleuze G., *Spinoza et le problème de l'expression.*, *Op. Cit.*, p. 10.

fournit, nous semble-t-il, un synonyme, voire un corrélatif du concept de réconciliation. L'amour intellectuel, dit Spinoza, « en tant qu'il se rapporte à Dieu, c'est (...) une *Joie* (...) qu'accompagne l'idée de lui-même, et de même aussi en tant qu'il se rapporte à l'Esprit » ; et, commençait-il d'abord, « que cet Amour se rapporte Dieu ou bien à l'Esprit, c'est à bon droit qu'on peut l'appeler *Satisfaction* de l'âme (...). » « Joie » pour le synonyme du concept hégélien de réconciliation, synonyme qui vient à être précisé et qu'accompagne le corrélatif qu'est le terme de « satisfaction de l'âme ».

Il ne suffit ainsi pas, aux de Spinoza, de concevoir le mode de l'entendement humain – déterminé par l'amour intellectuel envers Dieu – comme ce « centre expressif »¹ en lequel se trouve récapitulé la doctrine de « l'univocité de l'être, (...) du produire (...) [et] du connaître »² dans la mesure où s'y déploie l'idée de lui-même (comme de son autre) de Dieu ; un tel déploiement est objet de joie entre cet autre et Dieu, une telle explication de Dieu en l'idée de lui-même comme de son autre implique réconciliation car à toute réconciliation une joie est immanente.

Une joie d'autant plus concrète que l'Esprit tout autant que Dieu éprouve la satisfaction de s'aimer réciproquement dans la double réflexivité de la connaissance de soi³. Satisfaction ou joie relevant moins du « chatouillement » et davantage de la nature de « l'allégresse ». Car, la réconciliation de Dieu et de l'Esprit ne peut être éprouvé par l'homme que dans l'ensemble des parties de son être, sa libération ou béatitude vécue également en son être entier. Nous avons déjà montré⁴, en effet, que

¹ *Ibid.*, p. 304.

² *Ibid.*, p. 309.

³ Ce qui nous autorise à considérer que certes, « pour l'*Ethique*, seul le discours de la substance infinie a valeur de fondement » (Ricoeur P., *Soi-même comme un autre.*, *Op. Cit.*, p. 21) – critique que Hegel d'ailleurs formule dans ses *Leçons* en insistant sur le fait que chez Spinoza « c'est de Dieu qu'il y a trop » ; mais Paul Ricoeur, dans sa préface, ne renvoie qu'à la deuxième partie de l'*Ethique*. La considération du propos spinozien portant, dans la partie 5, sur l'amour intellectuel de l'Esprit pour Dieu permet nous semble-t-il d'affirmer que la régression ontologique du Cogito ou de l'Esprit au « second rang » se soutient cependant du maintien du soi de l'homme dans l'horizon philosophique du disciple hollandais de Descartes.

⁴ Partie I, Chap. 3, B., « Dieu est le sujet de ce que j'affirme de lui » (« L'idée de Dieu est donnée de naissance ») pp. 103-104.

la réconciliation de l'homme et de Dieu est manifeste dans l'affect d'allégresse intrinsèque à l'avènement du Christ – modèle d'une telle réconciliation. L'expérience du tressaillir-dans-l'allégresse – qui est le fait même de la béatitude – de l'enfant dans le sein de sa mère est tout autant celle de cette dernière même – dont l'esprit et le corps aussi bien que toutes les parties de son être ou de sa personne sont également affectés par une telle allégresse.

Car, en ce qui concerne la salutation de Marie à sa parente Elisabeth, elle ne frappa pas seulement « l'oreille » de cette dernière, il en résulta pour celle-ci qu'elle « fut remplie du Saint-Esprit »¹ Remplissement qui ne saurait être un remplissement de chatouillement – discriminant des parties de l'homme ou de la femme pour ne concerner qu'une seule d'entre elles – mais est bel et bien un remplissement d'allégresse en tant qu'expérience de joie réconciliatrice entre Dieu et l'homme affectant également toutes les parties de celui-ci. La définition spinoziste de la joie en tant qu'allégresse, aussi bien que la thèse que nous affirmons – à savoir que plus que le chatouillement l'allégresse est d'essence réconciliatrice – se vérifient ainsi aisément.

La théorie spinozienne de l'amour intellectuel s'articule ainsi à l'idée d'une réconciliation, en tant que mouvement circulairement réflexif par lequel l'être absolument infini et éternel et l'être éternel dans sa finitude même, tous deux, participent de cette « gloire » qui consistent à s'aimer réciproquement dans le troisième genre de connaissance. Celui-ci se présentant par conséquent comme le procès d'une identité (la gloire de l'amour réciproque) différenciée (l'éternité exprimée dans deux dimensions de l'être – l'absolument infini et éternel et l'éternel dans sa finitude même). On comprend donc que, de la substance aux modes, il n'y ait pas de « changement de forme »², d'anéantissement ou destruction de l'être modal, qu'on ait affaire au déploiement dynamique du principe de l'univocité de l'être. L'être modal spinozien est pourvu de consistance, dont l'affect de joie, qui est

¹ Cf., Luc 1, 41 (*Visite de Marie à Elisabeth. Cantique de Marie*).

² Deleuze G., *Spinoza et le problème de l'expression*, *Op. Cit.*, p. 308.

« une passion par laquelle l'Esprit passe à une plus grande perfection »¹ rend compte et dans la mesure où cette joie procède du troisième genre de connaissance, Dieu y reconnaît son idée de lui-même dans l'amour intellectuel réciproque qui le lie à l'Esprit.

Partant donc de la remarque propre à Hegel qui interdit de voir, dans la critique d'un système philosophique, un effort pour le présenter comme « faux de part en part », nous pouvons montrer qu'une telle recommandation se trouve justifiée dans la façon dont le système spinoziste se prête à des interprétations lui permettant de résister aux attaques qui lui sont adressées. Dès lors, il nous semble ainsi que la thématique par Hegel de la manifestation de la personnalité de Dieu met davantage à mal la démarche schellingienne que la perspective immanentiste de Spinoza. Car, le geste par lequel la pensée de la substance, médiatisée par la considération de la nature de l'homme et des autres choses de la nature, parvient – dans la cinquième partie de l'*Ethique* – à l'affirmation du soi, qui ressortit à l'essence de substance, est solidaire du maintien du soi de l'homme. Maintien qui s'atteste par la joie² intrinsèque à l'idée de soi de Dieu s'expliquant par l'esprit humain et s'exprimant en lui, autrement dit il s'atteste par la réconciliation de l'Esprit et Dieu pensée comme substance – tous deux s'aimant réciproquement d'un amour qui rend nécessaire leur unité.

Schelling, quant à lui, aussi bien celui de la relation épistolaire avec Hegel de la fin des années 1790 que celui de l'*Exposition* qui paraîtra en 1801, passe plus difficilement à travers les mailles du filet de la thématique hégélienne de la personnalité pure de Dieu. Alors que, en effet, le sujet schellingien – dans son enthousiasme spinoziste – aspire, pour rejoindre la sphère de l'infini ou l'identité absolue, à la destruction de sa personnalité, le sujet hégélien pour sa part veut

¹ *Ethique* III, prop. 11, scolie.

² On notera certes la réserve exprimée par Spinoza, quant à l'usage de ce terme pour l'appliquer à la conscience de soi de Dieu, dans l'amour qu'il a de lui-même et de l'homme. Réserve qui semble signifier que Spinoza a conscience du risque qu'un tel usage conduise à projeter sur l'essence divine les affects des hommes. A ce titre, le concept hégélien de réconciliation est, lui, peut-être moins anthropomorphisant.

concilier sa finitude avec la personnalité de Dieu conçue comme identité de l'identité et de la différence. « Les chaudes lenteurs hégéliennes ne peuvent qu'avoir mépris pour ce genre de puérités enfanatisées au spinozisme et pour les inutiles contradictions qui en émergent. »¹

Il faut toutefois souligner que les grands travaux schellingiens d'inspiration spinoziste, si l'on peut se risquer à y voir un spinozisme poussé à un extrême dont le système lui-même de Spinoza fournit le prétexte, souffrent toutefois sans doute d'une trahison de la lettre de l'œuvre spinozienne. Ainsi, contrairement à Schelling, celui en qui ce dernier reconnaît un prédécesseur méritant ne travaille pas du tout à la destruction de la finitude humaine, de la personnalité ou de la conscience, de l'imagination, etc. Par conséquent, il faudra toujours, dans la critique hégélienne visant la conception de Dieu comme substance, distinguer ce qui concerne proprement Schelling et ce qui dans cette critique serait à rapprocher du regard que Hegel porte spécifiquement sur la démarche spinozienne.

Mais, le destin contemporain de la problématique de l'identité² – à laquelle se rapporte la question de la détermination de la substance comme sujet – peut révéler une voie de recherche dans laquelle Hegel et Schelling viendrait peut-être à être conciliés. En effet, dans *Soi-même comme un autre*, distinguant « l'identité-ipse »³ de « l'identité-mêmeté »⁴, en caractérisant celle-ci comme consistant dans une « permanence substantielle »⁵ alors que celle-là renverrait au « maintien de soi dans le changement »⁶, Paul Ricoeur semble mobiliser un concept – d'une importance indéniable dans la philosophie schellingienne de l'identité – à savoir celui d'« ipséité », en en développant le sens dans une perspective plutôt hégélienne⁷. Ce

¹ Maxence Caron, *Le Contrepoint de Hegel...*, *Op. Cit.*, p. 88.

² Myriam Revault d'Allonnes, « Ce que l'identité donne à penser. Quelle permanence dans le temps ? » in *Temps et Politique. Les recompositions de l'identité.*, sous la direction de Anne Muxel, Paris, Sciences Po. Les Presses, 2016, pp. 45-61.

³ Ricoeur P., *Soi-même comme un autre.*, *Op. Cit.*, p. 13.

⁴ *Idem.*

⁵ Revault d'Allonnes M., « Ce que l'identité donne à penser. Quelle permanence dans le temps ? », *Op. Cit.*, p. 49.

⁶ *Idem.*, p. 47

⁷ Ricoeur P., *Soi-même comme un autre.*, *Op. Cit.*, p. 14.

qui en réalité n'a pas grand-chose de surprenant, car bien que s'inscrivant dans des démarches différentes, Schelling et Hegel ne sont-ils pas tous deux les grands noms de l'idéalisme absolu ?

CONCLUSION

Au terme de cette recherche, s'il est requis de poser une question, c'est la suivante : Hegel à propos de Spinoza, le prendre au sérieux ou le prendre au mot ? Dans son séminaire de 1984-1985 sur l'Infini chez Aristote, Spinoza et Hegel, Alain Badiou affirme que « le mode sur lequel une philosophie se déploie est toujours qu'elle est elle-même en position de diagnostic sur les philosophies qui l'ont précédée »¹ Et en ce qui concerne le rapport de Hegel à Spinoza, le philosophe allemand définit « le spinozisme [comme étant] la philosophie dans laquelle Dieu est déterminé seulement comme substance et non comme sujet et esprit »² Ce diagnostic hégélien de l'impasse du spinozisme, relatif à l'exigence de penser la substance comme sujet, se ramène à l'effort consistant à présenter « l'Absolu comme esprit »³ – ainsi que le vieux le précise lui-même dans la préface de la *Phénoménologie de l'Esprit*. Aussi, insiste-t-il dans le « Concept Préliminaire » de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* : « la substance absolue de Spinoza n'est pas encore, il est vrai, *l'esprit absolu*, et l'on exige à bon droit que Dieu soit déterminé comme esprit absolu »⁴

Il y a deux façons d'accueillir un tel diagnostic. La première attitude, face à l'exigence posée par Hegel à l'endroit de la philosophie de Spinoza, est de prendre Hegel au mot et donc de s'en tenir fidèlement au diagnostic. Partant de l'impasse à laquelle on est confronté lorsque l'on se conforme à la première sorte d'accueil, celle du prendre au mot, la seconde attitude revient à prendre le philosophe allemand au sérieux, autrement dit à essayer de considérer une double impasse : d'abord celle propre au diagnostic hégélien, eu égard à la façon dont le système spinoziste résiste au reproche qui lui est adressé de ne pas saisir la substance comme sujet ; ensuite,

¹ Alain Badiou, *L'Infini. Aristote, Spinoza, Hegel. 1984-1985.*, Paris, Fayard, 2016, p. 13.

² *Encyclopédie des sciences philosophiques*, tr. fr. par B. Bourgeois, Vrin, Paris, 2012, p. 56.

³ Hegel, *Préface à la Phénoménologie de l'esprit*, tr fr Jean Hyppolite, Aubier Montaigne, 1966, p. 61.

Voir p. 73 de la *Phénoménologie* traduite par Jean-Pierre Lefebvre.

⁴ *Encyclopédie...*, *Op. Cit.*, p. 136.

l'impasse relative aux limites d'une telle résistance de la philosophie spinoziste au diagnostic hégélien. C'est, pour conclure cette étude, à la caractérisation de ces deux attitudes, relatives à notre effort de comprendre les rapports de Hegel à Spinoza ainsi que les enjeux propres à chacun des systèmes de ces grands penseurs, que nous consacrons les lignes ci-après.

- Hegel à propos de Spinoza : le prendre au mot.

Dans quelles circonstances peut-on être amené à prendre au mot Hegel, relativement à la façon dont ce dernier présente la philosophie de Spinoza ? Lorsque, par exemple, on rencontre le philosophe hollandais par le biais même de cette présentation hégélienne du système spinoziste, autrement dit lorsque l'on vient à Spinoza par la médiation de la lecture hégélienne du spinozisme. Être introduit à Spinoza par Hegel, quoi de surprenant ?

La raison en est que, comme le dit Merleau-Ponty dans *Sens et Non-sens, l'Existentialisme chez Hegel*¹, « Hegel est à l'origine de tout ce qui s'est fait de grand en philosophie depuis un siècle (...) » ; ce caractère incontournable de Hegel, eu égard à la (re)découverte du spinozisme, s'explique – selon le mot de Pierre Macherey – par le fait qu' « entre Spinoza et nous il y a Hegel, qui s'interpose ou qui intercède »² Intercession ou interposition dont le procédé s'ordonne par conséquent à la « nécessité interne »³ du discours philosophique de Hegel lui-même. Dès lors, que peut signifier *prendre Hegel au mot* ?

Pour répondre à cette question, rappelons brièvement le sens de l'exigence adressée à Spinoza par Hegel : à savoir que la substance soit pensée comme sujet et surtout en tant qu'esprit absolu. Il s'agit de penser la vie dans sa mobilité la plus

¹ Cité par Labarrière P.-J., *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Aubier Montaigne, Paris, 1985, p. 9. Voir Maurice Merleau-Ponty, « L'existentialisme chez Hegel », in *Sens et non-sens.*, Paris, Editions Nagel, 1948, p. 109.

² Macherey P., *Hegel ou Spinoza*, Ed. La Découverte, Paris, 1990, p.9.

³ Cf., J. Biard, D. Buvat, J.-F. Kervegan, J.-F. Kling, A. Lacroix, A. Lécrivain, M. Slubicki, *Introduction à la lecture de la Science de la Logique de Hegel. La Doctrine de l'Essence.*, Paris, Aubier, 1983, p. 304.

dynamique ; celle en vertu de laquelle, ainsi que le montre Hegel dans le tome 6 de ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, l'infini ne se tient pas dans une opposition rigide (p.1459) face au fini. Dans un tel face-à-face, l'être fini, autrement dit le particulier est ainsi simplement nié (p. 1456), c'est-à-dire anéanti (p. 1457), dans la mesure où Dieu étant seul substantiel, le fini en tant que simple modification se trouve englouti dans l'abîme de la substance en soi. Le statut des choses singulières est d'être « essentiellement borné » (p. 1455) ; le monde, l'homme et son entendement n'ayant rien de consistant, puisque « la substance absolue de Spinoza n'est rien de fini » (p. 1454) ou n'est qu'en soi, Hegel en conclut que « le spinozisme est donc un acosmisme » (p. 1452). L'acosmisme est la doctrine philosophique ne voyant dans le monde, les choses singulières que quelque chose de contingent et qui n'est rien en soi.

Dans le « Concept Préliminaire » de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*, Hegel insiste – contre ceux qui voudraient voir dans le spinozisme un athéisme – sur le fait que Spinoza a plutôt produit un système de l'acosmisme : « on croit, et cela ne fait pas précisément honneur, beaucoup plus facilement qu'un système nie Dieu, que l'on ne croit, s'étonne Hegel, qu'il nie le monde ; on trouve beaucoup plus concevable la négation de Dieu que la négation du monde »¹ Spinoza par conséquent nie le monde et prive les choses singulières de toute consistance ; parce qu'il ne fait pas l'effort de saisir la substance comme sujet, c'est-à-dire de concevoir l'infini à même la finitude en tant que celle-ci est sa propre réflexion en soi en laquelle l'Absolu se présente comme le spirituel ou l'esprit étant chez soi (réconcilié) dans toute détermination. Un tel absolu posant aussi bien la substance ou l'attribut que le monde ou les choses singulières comme les déterminations relatives de sa propre manifestation. Et dès lors, le fini – parce que manifestant lui aussi l'esprit dans son procès dialectique – se donne à penser comme indépendant et ayant une « existence véritable pour lui-même » (*Leçons*, p. 1455).

¹ *Encyclopédie...*, *Op. Cit.*, p. 137.

Penser la substance qui est sujet ou concevoir l'Absolu en tant qu'esprit c'est affirmer que la philosophie, en tant que concevoir spéculatif, est plus que la simple énonciation d'un principe originaire ou d'un terme premier. Présenter Dieu comme étant la substance absolue, insistera toujours Hegel, ne nous avance en rien dans la connaissance de la signification profonde de l'essence divine, car le mot vide de Dieu n'est pas autre chose que la substance indéterminée, ou le vrai qui n'est pas saisi entièrement. En tant qu'esprit, la substance ou Dieu est plus que seulement un terme premier énoncé une fois pour toute en de sèches définitions. La substance comprise en son absoluité en tant qu'esprit ou sujet effectif est le principe qui se donne comme originaire à se perdre dans la mondanité à travers le procès de sa manifestation, dont le moteur est la propre scission de son être en soi, qui débouche sur le retour à soi accompli effectivement dans la réconciliation de soi à soi.

Dans un tel procès, la substance ou l'infini s'ouvre au fini et celui-ci l'accueille en son être borné afin que l'infini éprouve la douleur du travail du négatif. L'infini se nie comme être en soi ou absolu simple, en se sacrifiant à l'être-autre, ce qu'il nie ou sacrifie c'est son être absolu immédiat. Sacrifice à la faveur duquel s'opère sa transfiguration, aussi bien que celle du fini. L'infini se déterminant en tant qu'être absolument en et pour soi car le résultat du travail du négatif est de révéler que l'être borné du fini est en fait la borne constitutive de la substance en tant qu'absolu simple qui n'est qu'en soi, est indéterminée ou n'est qu'intériorité non développée. Le rapport à l'autre est donc le positif résultant du travail du négatif par la médiation duquel cet autre, le fini ou l'infini, s'avère le Soi-même réconcilié à ce qui semblait d'abord lui être étranger.

Penser la substance comme sujet, c'est penser une telle réconciliation¹ qui fait signe vers la conscience de soi de la substance vivante en tant esprit. Car la conscience de soi à soi réconciliante est le retour à l'un ou à l'originaire ; retour non plus au simple terme premier mais à la substance transfigurée, c'est-à-dire à l'effectivité déterminée

¹ Hegel, *Préface à la Phénoménologie de l'esprit*, tr fr Jean Hyppolite, Aubier Montaigne, 1966, p. 55. Voir p. 71 de la préface de la *Phénoménologie* traduite par Jean-Pierre Lefebvre.

comme effectif et qui est l'absolument Absolu. C'est seulement dans un tel mouvement de scission et de retour à soi que l'esprit a conscience de soi et est réconcilié à lui-même en tant que substance vraie. L'exigence de penser la substance comme sujet renvoie ainsi à deux problèmes à propos desquels Hegel demande des comptes à Spinoza (mais aussi à Schelling et de manière générale à ce qu'il qualifie de « philosophie de la réflexion » ou « connaissance d'entendement ») : la question du rapport à l'autre ou de l'altérité (comment penser le rapport du Soi, de l'Un à l'autre, la relation de l'identité et de la différence ?) ; et la question de la signification spéculative de la négation.

A cet égard, prendre Hegel au mot, lorsqu'il dit que Spinoza ne pense pas la substance comme sujet, reviendrait à vérifier que l'énonciation d'une telle critique s'inscrit dans la même perspective en dépit des contextes particuliers où ce reproche peut se rencontrer ou peut être mis au jour dans l'œuvre de Hegel. Pareille vérification impliquant que l'on justifie dans le même temps les termes d'une telle critique à même le texte spinoziste.

En ce sens, on pourrait alors essayer de lire le chapitre 2 de la *Phénoménologie de l'esprit* (1807) à la lumière du long commentaire de Hegel sur l'*Ethique* qu'il fait dans ses *Leçons* (1825-1826). On verrait que de 1807 à 1826, Hegel est resté constant dans sa critique de Spinoza : de la *Phénoménologie* aux *Leçons* les termes d'une telle critique font toujours signe vers les deux problèmes du rapport à autre chose et de la nature de la négation en son sens spéculatif. De cette manière, on accorde donc à Hegel que Spinoza ne pense pas la substance comme sujet en se contentant de reconstituer les arguments du philosophe allemand ; et en les justifiant par une lecture de Spinoza à partir de la lecture et de l'argumentation hégéliennes.

Ce faisant, on convoquerait par exemple la définition du mode, la définition 5 d'*Ethique* I, mais aussi les propositions 5 et 6 de la première partie de l'*Ethique* pour montrer que chez Spinoza on a affaire à ce que l'on pourrait appeler une altérité fermée, fondée sur le fait que dans sa rigidité la substance n'est pas ouverte mais elle-même fermée. Cette altérité unilatérale signifie que le rapport à l'autre n'est

concevable que dans le domaine de l'être modifié, il n'est concevable que dans un seul sens, celui de l'inconsistance de l'être modifié, eu égard à la perfection de l'essence en soi de la souveraine nature divine, se traduisant par une fermeture substantielle de cet être en soi abstrait qui ne peut être produit par une autre substance. Avec Hegel est dénoncé le fait que l'autoproduction de la substance exclut toute altérité, c'est ce qui fait sa rigidité.

L'autre attitude du prendre au mot est celle consistant, non pas à lire Spinoza avec les yeux de la critique hégélienne, mais tout en accordant à Hegel que le philosophe hollandais ne pense pas la substance comme sujet, démontrer cela à partir du texte et de la cohérence même de la doctrine spinoziste. Ce deuxième mode du prendre au mot est celui du *Hegel ou Spinoza* de Pierre Macherey. Dans cette étude monumentale des rapports entre les philosophies hégélienne et spinozienne, le commentateur affirme : « en même temps qu'il empêche l'intervention dans la philosophie d'un sujet juridique – Dieu créateur des vérités éternelles dont il se porte garant –, Spinoza invalide la fonction d'un sujet logique qui sert d'assise à la proposition vraie (...) » (p. 208) ; plus loin, il ajoute : « Hegel est donc fondé à déclarer que, dans le raisonnement de Spinoza, la substance ne « devient » pas sujet : nous pouvons même dire que c'est ce qui donne à la pensée spinoziste son contenu effectif, cela même que Hegel a perçu comme sa restriction et sa limite » (p. 223).

Le fer de lance de Pierre Macherey est de montrer que toute démarche consistant à ramener le procès du connaître aussi bien que tout ce qui s'inscrit dans les relations des choses entre elles à un sujet – qu'il s'agisse du Moi en tant que sujet fini ou de Dieu comme sujet infini (p. 70) – est fondée en une « illusion finaliste » qui ne permet pas de considérer l'ordre des choses tel qu'il est en soi. A la suite de Spinoza, le commentateur entend montrer que le procès du savoir n'a nul besoin d'une « garantie subjective » au sens d'une instance qui contrôlerait la connexion des choses avec les idées en lesquelles elles ont leurs significations.

Un statut de détermination privilégiée ressortirait à une telle instance qui interviendrait de façon extérieure dans le procès du savoir ou constituerait un empire

dans l'empire de l'ordre immuable de la nature. Il est vrai que le spinozisme sert difficilement de caution à tout effort tendant à la hiérarchisation du réel : l'Appendice de la première partie de l'*Ethique* rejette catégoriquement le préjugé de la finalité ; de plus, relativement à la question du procès de la connaissance, l'instance connaissante, l'esprit humain, comme le note Pascal Sévérac¹, est de même nature que les idées qui procèdent de l'activité de son entendement, l'esprit est une idée – ce qui s'atteste par le fait que selon Spinoza l'entendement est un mode de la substance ou de l'attribut Pensée –, mais aussi la proposition 11 de la deuxième partie de l'*Ethique* insiste sur le fait que l'esprit humain se rapporte à l'idée comme à ce qui le constitue principalement ou en premier ; enfin, énonçant ce qu'il entend par « Affect », Spinoza invite à considérer que, même si l'essence de l'esprit s'explique par l'idée, celle-ci n'est pas pour autant à exclure de la vie affective, c'est-à-dire de l'ordre causal, puisqu'elle est aussi un affect.

L'impasse de l'attitude consistant à prendre Hegel au mot se présente différemment selon la spécificité de ces démarches qui traduisent, en dépit de ce qu'elles s'inscrivent dans une même attitude, des façons différentes d'accueillir l'exigence hégélienne adressée à Spinoza : dans cette attitude du prendre au mot, le premier accueil, qui consiste à accorder à Hegel l'absence d'effort de conception de la substance comme sujet chez Spinoza, tout en lisant ce dernier à la lumière des termes en lesquels s'énonce la réception hégélienne du spinozisme, conduit à se rendre compte qu'une telle démarche ne permet assurément pas immédiatement une lecture rigoureuse de la philosophie spinozienne. Puisque ce faisant, on s'en tient à un cadre d'interprétation dont les contours sont définis par un infléchissement de la lettre et du texte spinoziens, Hegel y important des notions et des perspectives étrangères au penseur du XVII^{ème} siècle.

Le second mode d'accueil n'est pas sans une certaine limite. Nous avons vu qu'il consiste à reconnaître à Hegel le mérite d'avoir affirmé que la substance absolue conçue par Spinoza n'est pas sujet, mais aussi que dans le même temps cela est

¹ Cf., Spinoza. *Union et Désunion.*, Paris, Vrin, 2015, p. 86.

montré à partir de la dynamique propre au système spinoziste et non par une trahison de sa pensée à laquelle on semble être condamné tant que l'on emprunte à Hegel les clés pour comprendre son prédécesseur. Cependant, cette capacité de Spinoza à anticiper la critique que le philosophe allemand lui adresse – en ce qu'il construit un système qui sait se passer d'une instance qui se présenterait comme un sujet –, est certes signalée par Pierre Macherey (p. 207-208) comme étant inscrite dans l'effort que fait le philosophe hollandais pour s'écarter du sillon tracé par Descartes ; il se trouve cependant que dans son *Hegel ou Spinoza*, le commentateur va vite en présentant un spinozisme pur et dur, celui d'un Spinoza qui a fini de prendre ses distances d'avec une démarche philosophique – scolastique et cartésienne – à l'école de laquelle pourtant il a été.

Mais si Pierre Macherey peut, sur des questions aussi difficiles, aller vite – au sens positif du terme – il faut toutefois noter que n'est pas Pierre Macherey qui veut... Et, il nous semble que l'accueil du reproche hégélien adressé à Spinoza requiert de considérer aussi et surtout la manière dont – relativement au problème posé par Hegel à Spinoza de saisir l'Absolu en tant que sujet – le philosophe hollandais a pu, à un moment donné de l'élaboration de sa doctrine – être plus ou autant cartésien que spinoziste, donc un spinoziste pas encore aussi radical que celui de l'*Ethique*.

- Hegel à propos de Spinoza : le prendre au sérieux.

C'est ce Spinoza, pas tout à fait spinoziste, que l'auteur du fameux *Hegel ou Spinoza* ne nous présente pas, car l'attitude du commentateur, sur le mode du second accueil, est de prendre au mot l'exigence que Hegel adresse à Spinoza. Et c'est pourtant ce Spinoza qui, vacillant encore entre le cartésianisme, la scolastique et sa propre doctrine en cours d'élaboration, paradoxalement attend de nous que nous puissions prendre au sérieux la critique que Hegel adresse au penseur hollandais.

Ceci étant, l'attitude qu'est l'effort de prendre au sérieux Hegel repose sur l'impasse déjà signalée – à savoir celui relatif au fait que, en prenant au mot Hegel,

on est conduit à constater que nous nous interdisons un accès au Spinozisme par Spinoza lui-même ; ce qui se rapporte à une autre impasse à laquelle n'échappe aucun grand philosophe, à savoir le fait que la position de Hegel vis-à-vis de Spinoza n'est pas celle seulement d'un « historien »¹ de la philosophie, la lecture hégélienne de Spinoza est une appropriation² dont le procédé s'ordonne à la « nécessité interne »³ du discours philosophique de Hegel lui-même. Prendre au sérieux Hegel requiert par conséquent de nous ce qui ne saurait s'imposer à Hegel lui-même – à savoir, l'effort de considérer l'œuvre de Spinoza dans l'évolution où elle s'inscrit réellement.

Or, la nécessaire considération de l'horizon philosophique dans lequel s'inscrit Spinoza avant l'*Ethique*, c'est-à-dire dans le cadre du *Court Traité* – écrit à l'arrière-plan duquel se trouve encore les *Principes de la philosophie de Descartes* – met en évidence que le philosophe hollandais pense Dieu comme sujet. Dans le premier chapitre du *Court Traité*, en effet, plus précisément dans la note 3 du paragraphe 7, Spinoza affirme explicitement que Dieu est sujet. Ce chapitre inaugural, où Spinoza montre que « Dieu est », reprend les propositions 5 et 6 des *Principes de la Philosophie de Descartes* qui portent sur la démonstration a priori et a posteriori de l'existence de Dieu.

L'affirmation spinoziste selon laquelle Dieu est sujet est énoncée dans le cadre de la démonstration a posteriori de l'existence de Dieu. Certes, il est vrai que, dans les *Principes* comme dans la *Korte Verhandeling*, Spinoza commence à se dévêtir du manteau de disciple de Descartes, mais dans les deux cas l'ombre du cartésianisme plane encore sur les efforts proprement spinozistes. L'affirmation de l'être sujet de Dieu trahit donc encore chez Spinoza l'influence cartésienne, d'autant plus que c'est dans le cadre du commentaire que sont les *Principes*, et donc dans le sillage de

¹ Cf., J. Biard, D. Buvat, J.-F. Kervegan, J.-F. Kling, A. Lacroix, A. Lécrivain, M. Slubicki, *Introduction à la lecture de la Science de la Logique de Hegel. La Doctrine de l'Essence.*, Paris, Aubier, 1983, p. 304.

² Gérard G., *Hegel lecteur de la métaphysique d'Aristote. La substance en tant que sujet.*, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, N° 2, 2012, p. 221.

³ Cf., J. Biard, D. Buvat, J.-F. Kervegan, (...), *Introduction à la lecture de la Science de la Logique de Hegel. Op. Cit.*, p. 304.

Descartes, que le concept de Dieu ou Substance est pour la première fois articulé – chez Spinoza – à la notion de « sujet ».

Revenons au premier chapitre du *Court Traité*. Dieu, explique Spinoza, est le sujet de ce que j'affirme de lui – à savoir qu'il est. L'existence de Dieu est ici démontrée a posteriori, c'est-à-dire extérieurement (CT, § 10) à l'être même de Dieu qu'il s'agit de prouver, puisqu'un tel être se trouve établi en tant qu'il est rapporté au fait que l'homme a une idée de Dieu. Or, l'entendement humain est limité ; car, la préface de la deuxième partie du *Court Traité* le pose, l'homme est une chose finie, et la condition humaine consiste à être obligée¹ par l'extériorité causale selon le § 7 du chapitre premier. Autrement dit, l'homme est – en son être même – en situation d'obligation. L'entendement humain, l'être de l'homme est contraint, en tant qu'instante contrainte – Dieu étant l'instance contraignante –, son « connaître est un pur pâtir (...) »² car procédant de la détermination extérieure.

Spinoza montre ainsi que l'homme ne pouvant donner ce qu'il n'a pas, l'idée de Dieu ne peut être que du ressort de la substance elle-même. Cette idée, autant « elle ne dépend pas de moi, [autant] lui seul [Dieu] doit être *le sujet*³ de ce que j'affirme de lui » Comment un être dont la condition est finie et dont le pouvoir de connaître est limité peut-il avoir une idée exprimant une existence plus parfaite et absolument infinie ? Avoir l'idée de Dieu signifie que celle-ci est donnée, ainsi qu'on peut le noter dans le premier chapitre du *Court Traité* : l'idée de Dieu n'est donc pas causée en son entendement par l'homme lui-même, mais relève de la donation divine. Le *Traité de la réforme de l'entendement* apporte plus de précision : « avant tout, en effet (...), doit exister en nous, comme un instrument donné de naissance, l'idée vraie dont la connaissance fasse connaître la différence existant entre une perception de cette sorte et toutes les autres »⁴

¹ CT, I, § 8, p. 46.

² KV, II, chap. 15, § 4, *Ibid.*, p. 121.

³ Nous soulignons.

⁴ Spinoza, *Œuvre I, Traité de la Réforme de l'entendement*, tr. fr. Appuhn C., *Op. Cit.*, p. 192.

De tout cela, il se dégage que prendre au sérieux Hegel, c'est prendre le risque d'affirmer contre Hegel qu'il n'est pas fondé à déclarer que, dans le raisonnement de Spinoza, la substance n'est pas sujet. Puisque dans le *Court Traité*, Dieu est le sujet de ce que j'affirme de lui, en tant que mon entendement est limité et que mon être lui-même est contraint. L'instance contraignante est Dieu en tant qu'il oblige – par son idée – à affirmer qu'il existe souverainement ; et l'instance contrainte est l'entendement limité de l'homme.

Mais, si prendre au sérieux Hegel, c'est considérer l'évolution de la doctrine spinoziste en montrant que, antérieurement à l'*Ethique*, Spinoza pense Dieu ou la substance comme sujet, il se révèle qu'une telle résistance à la critique hégélienne par Spinoza justifie encore elle-même paradoxalement le reproche de Hegel. Dans la mesure où, comme on l'a souligné, pour Hegel dire que la substance spinoziste n'est pas sujet revient à dénoncer la monopolisation de la consistance d'être par l'Être absolument parfait, c'est-à-dire que le reproche hégélien est une dénonciation de l'acosmisme spinoziste. Acosmisme que nous retrouvons, dans le *Court Traité*, sous la forme de la distance ontologique qui ressortit au rapport du Dieu-sujet à l'homme, dont la condition est celle d'esclave de Dieu – comme l'affirme Spinoza dans le § 2 du chapitre 18 de la deuxième partie de la *KV*.

Un autre aspect important à souligner est aussi que le sujet qu'est le Dieu spinoziste du *Court Traité*, renvoie en fait à « la fonction ordinaire du sujet, celle que celui-ci, explique Pierre Macherey, détient dans le jugement prédicatif » (p. 248) C'est le sujet logique qui est le support des prédicats que l'entendement affirme de lui – ainsi l'existence nécessaire de Dieu par exemple. L'affirmation spinoziste de l'être sujet de Dieu s'inscrit donc dans ce que Pierre Macherey circonscrit comme étant « l'assimilation de la substance au sujet d'une proposition » (p. 207)

Ce sujet, Hegel le connaît et l'a dénoncé, dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, comme étant un simple « point fixe »¹, c'est-à-dire le sujet seulement en repos qui consiste en un mot vide (Dieu) auquel on ajoute superficiellement un prédicat (l'être souverainement véridique). De cette manière, se justifie Hegel, on a fait qu'anticiper sur l'affirmation vraie d'après laquelle la substance est sujet et surtout Esprit. Cette anticipation ne présente qu'un sujet immobile – celui de la distance ontologique en laquelle le *Court Traité* l'inscrit par rapport à l'entendement – et qui, si l'on se place du point de vue du commentaire que Hegel fait dans ses *Leçons de l'Ethique*, se présente encore dans celle-ci en tant qu'essence de substance qui n'est qu'en soi et monopolisant un tel être en soi en laissant aux choses singulières la contingence du statut de mode. Lorsque Hegel exige que la substance soit pensée comme sujet mieux que l'absolu soit déterminé comme esprit, il entend montrer le mouvement autonome par lequel un tel absolu se manifeste comme identique à son contenu se déployant positivement sur le mode de la négation de la négation.

Prendre Hegel au sérieux, ce n'est donc pas tant se positionner *contre Hegel*, en cherchant à venger Spinoza avec qui parfois le philosophe allemand a pu se montrer mesquin. C'est considérer que le reproche hégélien ne peut être pris dans un sens littéral, puisque le Spinoza du *Court Traité* pense la substance comme sujet. Ce reproche ne peut être considéré dans un sens littéral parce que dire que Spinoza ne pense pas la substance comme sujet signifie que cette Substance-sujet est encore trop substantielle. Si, en effet, « même ce qui *n'est pas* le sujet l'est de façon de latente, l'est dans sa réalité profonde ou, comme dira Hegel, « en soi »², cela signifie que, lorsque Hegel affirme que Spinoza ne pense pas la substance comme sujet, il veut dire ou nous croyons devoir comprendre par-là que la Substance-sujet spinozienne n'est le sujet que de façon latente. C'est donc interpréter un tel reproche comme l'exigence que le Dieu-sujet qui n'est d'abord qu'un point fixe et immobile,

¹ Hegel, *Préface à la Phénoménologie de l'esprit*, tr fr Jean Hyppolite, Aubier Montaigne, 1966, p. 59 [à partir de p. 57]. Voir p. 71-72 de la préface de la *Phénoménologie* traduite par Jean-Pierre Lefebvre.

² André Doz, *La logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie*, Paris, Vrin, 1987, p. 21.

déterminé par la distance ontologique vis-à-vis des choses finies, devienne esprit conscient de soi, réconcilié avec le monde.

Nous prenons, par conséquent, résolument Hegel au sérieux. De façon que, en dépit de certaines affirmations de nature surprenante donnant au commentaire hégélien l'allure d'une entreprise de lynchage d'un chien mort, son anti-spinozisme en général se révèle à nos yeux n'être pas un long fleuve suivant tranquillement son cours ou une architecture monolithique en laquelle on se trouverait enfermé dans une pièce peinte d'une seule couleur, froide, sans nuance.

Ainsi, par exemple, se gardant de prendre au mot les considérations hégéliennes (tardives) sur le concept spinozien de modification, on est amené à constater la position contrastée du jeune Hegel par rapport à la critique acerbe qui ressort du tome 6 des *Leçons* relativement à ce même thème ; celle-ci se détache, en effet, d'un arrière-plan discursif – celui de l'époque de Francfort – dont les contours sont ceux d'un effort d'un philosophe qui, voulant intégrer le vocabulaire spinozien, en adopte et assume en même temps la portée théorique¹. Au sujet du concept de détermination, de façon surprenante, on retrouvera – à quelques pages d'intervalles dans le même texte – deux occurrences où cette notion est identifiée à la limitation², voire à l'anéantissement dans le sens où la positivité de la religion implique une domination du divin sur l'homme, lequel comme « déterminé, dominé »³ s'efface.

Ici, la valeur spéculative de concept de détermination – la négativité qui en est le ressort – n'est pas encore revendiquée par Hegel ; de sorte qu'il serait peut-être possible d'appliquer ses critiques ultérieures au jeune Hegel qui alors semble ne retenir de ce terme que l'aspect négatif. Toutefois, en rapportant les usages de ce concept à leur contexte, à savoir l'analyse de ce qu'est une religion positive, il y aurait lieu de considérer aussi que Hegel – déjà parvenu dès ce moment là à en

¹ « La foi en le divin provient donc de la divinité de sa propre nature ; seule une *modification* de la divinité peut connaître la divinité. » Cf., *L'esprit du christianisme et son destin*, Op. Cit., p. 297. [Nous soulignons].

² *Ibid.*, p. 218.

³ *Ibid.*, p. 214.

concevoir le sens spéculatif plus profond sur lequel insistera plus tard – estimait que dans le cadre d’une telle positivité le concept de détermination ne peut avoir qu’une signification négativement abstraite.

Tout ceci impose d’inscrire le présent travail dans un horizon de recherche plus large où nous serons amenés à nous interroger sur l’évolution de la lecture hégélienne de Spinoza, afin de comprendre comment le Hegel de Heidelberg et de Berlin en vient – en ce qui concerne le commentaire de la pensée spinozienne – à éclipser, si éclipse il y a, le Hegel francfortois. Cette perspective ultérieure de recherche concernera aussi bien la question de savoir à quel point la relation de Spinoza et de Hegel à Aristote peut éclairer les rapports de leurs philosophies, qu’un effort pour nous immerger plus profondément dans les fonds marins généalogiques de la lecture et des interprétations du spinozisme en Allemagne, en vue de quoi nous nous intéresserons particulièrement aux critiques leibnizienne et kantienne de la philosophie spinozienne et à leurs influences possibles sur le rapport de Hegel à Spinoza. De même que, dans le prolongement de la recherche présente, nous souhaiterons porter notre attention sur la relation de la pensée marxiste au spinozisme – relation qui nous semble être l’un des outils théoriques mobilisés¹ contre la réception hégélienne de la philosophie de Spinoza.

Au regard de tout ce qui précède, Il n’est pas moins légitime d’insister sur la tension extrême qui ressortit au rapport de Hegel à Spinoza – ainsi que nous avons essayé de le relever au cours de ce travail – que de s’attarder quelque peu, à ce stade, sur les orientations philosophiques constituant le « fond commun »² qui structure leurs systèmes de pensées spécifiques. Ainsi, pourrait-il être digne d’intérêt, pour une meilleure compréhension des rapports des deux philosophies, de s’interroger sur la manière dont l’une et l’autre s’éloigne et s’inscrit tout à la fois dans une continuité par rapport au penser scolastique. L’idée ou le concept de « création », que Spinoza

¹ Macherey P., *Hegel ou Spinoza, Op. Cit.*, p. 209, et pp. 259-260.

² *Ibid.*, p. 12.

finit par récuser mais qui reste présente chez Hegel au travers de nombreuses occurrences, faisant alors plutôt signe vers une opposition irréductible¹.

Celle-ci n'empêchant guère que le fond commun, lui, puisse s'attester à plus d'un titre. Nous n'évoquerons à ce propos que deux points que nous jugeons cruciaux. En premier lieu, à mesure que nous avançons dans cette recherche, nous en sommes venu à noter que le spinozisme et l'hégélianisme se rejoignent en tant qu'entreprise philosophique opérant et promouvant un « décentrement radical vis-à-vis de la sphère égoïque »² Le premier, en s'efforçant de mettre à nu les illusions intrinsèques aux causes finales en vertu desquelles l'homme se rêvent en un empire dans un empire ; le second, à travers la thématique de l'idéalisme – lequel en tant que ne se réduisant pas au domaine de la conscience – s'ancre absolument dans l'inquiétude qui structure le réel lui-même dont cette conscience n'est qu'une instance déterminée, particulière.

Un tel travail de décentrement, ensuite, rend compte de ce que les deux grandes philosophies que Spinoza et, à sa suite, Hegel, ont – par un geste par lequel ils honorèrent magistralement ce qu'il y a de divin en l'homme – légué à la culture intellectuelle universelle sont d'abord et avant tout un même effort pour saisir la vie dans sa fluidité absolue en tant que totalité. Cette vie à laquelle appartient aussi les passions des hommes – passions que, l'un dans son XVII^{ème} siècle tout autant que l'autre deux siècles plus tard, ont voulu prendre au sérieux.

¹ Pour Spinoza, voir Jaquet C., *Sub Specie aeternitatis. Etude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza.*, *Op. Cit.*, pp. 103-104. Alors que Chez Hegel se rencontre souvent des formules relatives à la libre création par l'Esprit du monde comme étant le sien.

² Olivier Tinland, *L'idéalisme allemand*, CNRS Editions, Paris, 2013, p. 171.

BIBLIOGRAPHIE

SOURCES :

SPINOZA

- *Ethique*, tr. fr. Pautrat B., Paris, Editions du Seuil, 2010.
- *Correspondance*, tr. fr. Maxime Rovere, Paris, Editions Flammarion, 2010.
- *Œuvres I, Premiers écrits*, tr. fr. Joël Ganault, édition publiée sous la direction de Pierre-François Moreau, PUF, 2009.
- *Traité de la réforme de l'entendement*, tr. fr. André Lécrivain, Paris, Editions Flammarion, 2003.
- *Œuvres I (Traité de la réforme de l'entendement., Court Traité., Les Principes de la philosophie de Descartes. Pensées métaphysiques)*, tr. fr. Appuhn Ch., Paris, Editions Flammarion, 1964.
- *Œuvres II, Traité Théologico-politique*, tr. fr. Appuhn Ch., Paris, Editions Flammarion, 1965.
- *Œuvres III, Ethique*, tr. fr. Appuhn Ch., Paris, Editions Flammarion, 1965.
- *Œuvres IV, Traité Politique., Lettres.*, tr. fr. Appuhn Ch., Paris, Editions Flammarion, 1966.

[Source non citées]

- *Œuvres III, Traité Théologico-Politique*, texte établie par Fokke Akkerman, trad et notes par Lagrée et Moreau P.-F., Paris, P.U.F, 1999.

HEGEL

- *Premiers écrits* (Francfort 1797-1800), tr. fr. Olivier Depré, Paris, Vrin, 1997
- *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, présentation et traduction par Bernard Gilson, Paris, Vrin, 1986.
- *Phénoménologie de l'esprit*, tr. fr. Jean-Pierre Lefebvre, Flammarion, Paris, 2012.
- Préface à la *Phénoménologie de l'esprit*, tr. fr. Jean Hyppolite, Editions Aubier-Montaigne, Paris, 1966.
- *Science de la Logique I, L'Être*, textes de 1812 et 1832 traduits et annotés par Bourgeois B., Paris, Vrin, 2015.
- *Science de la Logique II, L'Essence*, tr. fr. Bourgeois B., Paris, Vrin, 2016.
- *Science de la Logique III, Le Concept*, tr. fr. Bourgeois B., Paris, Vrin, 2016.
- *Science de la Logique*, tome II (Doctrine du Concept), tr. fr. Pierre-Jean Labarrière et Gwendoline Jarczyk, Editions Aubier-Montaigne, Paris, 1981.
- *Encyclopédie des sciences philosophiques*, I, La Science de la Logique, tr. fr. Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 1970.
- *Encyclopédie des sciences philosophiques*, II, Philosophie de la nature, tr. fr. Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 2004. [Source non citées].
- *Encyclopédie des sciences philosophiques*, III, Philosophie de l'esprit, tr. fr. Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 1988.
- *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, tr. fr. Bourgeois B., Paris, Vrin, 2012.
- *Principes de la philosophie du Droit*, tr. fr. Jean-François Kervégan, Paris, PUF, 1998.
- *Principes de la Philosophie du Droit.*, tr. fr. Robert Déra-thé, Paris, Vrin, 1989.

- *Leçons sur la Logique et la Métaphysique. Heidelberg 1817.*, Edition coordonnée par Lardic J.-M. et Olivier A. P., tr. fr. Barazon T., Lardic J.-M. et Olivier A. P., Simhon H., Paris, Vrin, 2017.
- *Leçons sur l'histoire de la philosophie.* Introduction, Bibliographie, Philosophie orientale., tr. fr. Marmasse G., Paris, Vrin, 2004.
- *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. 6, tr. fr. P. Garniron, Paris, Vrin, 1985.
- *Leçons sur la philosophie de l'histoire.*, tr. fr. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1987.
- *Correspondance I*, tr. fr. Jean Carrère, Paris, Editions Gallimard, 1962.
- *Correspondance II*, tr. fr. Jean Carrère, Paris, Gallimard, 1963

Schelling

- Schelling, *Premiers écrits (1794-1795)* [Sur la possibilité d'une forme de la philosophie en général ; Du Moi comme principe de la philosophie ou sur l'inconditionné dans le savoir humain ; Lettres philosophiques sur le dogmatisme et le criticisme], tr. fr., Jean-François Courtine, Paris, P.U.F, 1987.
- Schelling, *Exposition de mon système de la philosophie*, traduit, présenté et annoté par Emmanuel Cattin., Paris, Vrin, 2000.
- Schelling, *Œuvres Métaphysiques (1805-1821)*, tr. fr. Jean-François Courtine et Emmanuel Martineau, Paris, Editions Gallimard, 1980.

Autres Sources

Descartes R., *Méditations Métaphysiques*, présentations et notes par Marie-Frédérique Pellegrin, Paris, Flammarion, 2009.

Kant, « *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?* », présenté, traduit et annoté par Pierre Jalabert, in *Œuvres Philosophiques II*, Paris, Gallimard, 1985.

Kant, *La fin de toutes choses*, traduit et annoté par Heinz Wismann, in *Œuvres Philosophiques III*, Paris, Gallimard, 1986.

Ricoeur P., *Soi-même comme un autre.*, Paris, Editions du Seuil, 1990.

ETUDES

Spinoza

- Audié F., *Spinoza. Problèmes de l'idée vraie.*, Paris, L'Harmattan, 2014.
- Deleuze G., *Spinoza et le problème de l'expression.*, Paris, Les Editions de Minuit, 1968.
- Jaquet C., *Subs Specie aeternitatis. Etude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza.*, Paris, Classiques Garnier, 2015.
- Guérout M., *Spinoza, I, Dieu.*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968
- Macherey P., *Hegel ou Spinoza*, Ed. La Découverte, Paris, 1990.
- Misrahi R., *100 mots sur l'Ethique de Spinoza*, (La Nécessité), Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2005
- Sévérac P., *Spinoza. Union et Désunion.*, Vrin, Paris, 2015.
- Vaysse J.-M., *Spinoza dans la problématique de l'idéalisme allemand : historicité et manifestation.*, in *Spinoza au XIXème siècle : Actes des journées*

d'études organisées à la Sorbonne (9 et 16 mars, 23 et 30 novembre 1997), Paris, Publications de la Sorbonne, 2008.

[ouvrages collectifs]

- *Lectures contemporaines de Spinoza*, sous la direction de Moreau P.-F., Cohen-Boulakia C., et Delbraccio M., Paris, PUPS, 2012.
- Coppens G., *Spinoza et la conception scolastique de Dieu dans le contexte hollandais* ; Jaquet C., *Le problème de l'attribution de l'étendue à Dieu dans les Pensées Métaphysiques, I, ch. II.*, in *Les Pensées Métaphysiques de Spinoza*, sous la dir de C. Jaquet, Paris, Publications de la Sorbonne, 2004.
- *Fortitude et Servitude. Lectures de l'Ethique IV de Spinoza.*, sous la dir. de Jaquet C., Sévérac P., Suhamy A. ; Paris, Editions Kimé, 2003.

Hegel

- Alain, *Idées. Introduction à la philosophie. Platon, Descartes, Hegel, Comte.*, Paul Hartmann Editeur, 1939.
- Badiou A., *L'Infini. Aristote, Spinoza, Hegel. 1984-1985.*, Paris, Fayard, 2016.
- Bourgeois B., *Le vocabulaire de Hegel*, Paris, Ellipses, 2011.

Hegel, Encyclopédie des sciences philosophiques, Paris, Ellipses Editions, 2004.

- J. Biard, D. Buvat, J.-F. Kervegan, J.-F. Kling, A. Lacroix, A. Lécrivain, M. Slubicki, *Introduction à la lecture de la Science de la Logique de Hegel. La Doctrine de l'Essence.*, Paris, Aubier, 1983.
- Maxence Caron, *Le Contrepoint de Hegel. Prélude et Fugue.*, Paris, Vrin, 2014.
- Doz A., *La logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie*, Paris, Vrin, 1987.

- Goddard J.-Ch., *Hegel et l'Hégélianisme.*, Paris, Armand Colin, 1998.
- Gouin J.-L., *Hegel ou de la raison intégrale.*, Quebec, Editions Bellarmin, 1999.
- Kojève A., *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1947.
- Labarrière P.-J., *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel.*, Aubier Montaigne, Paris, 1985.
- Lacroix A., Hegel, *La philosophie de la nature*, Paris, P.U.F, 1997.
- Maurice Merleau-Ponty, *Sens et non-sens.*, Paris, Editions Nagel, 1948.
- Gilles Marmasse, *l'Histoire hégélienne entre malheur et réconciliation*, Paris, Vrin, 2015.
- Jean-Luc Nancy, *L'inquiétude du négatif*, Hachette, Paris, 1997.
- Olivier Tinland, *L'Idéalisme hégélien*, CNRS Editions, Paris, 2013.
- Denise Souche-Dagues, *Le cercle hégélien*, PUF, Paris, 1986.

[Études non citées]

- Jean-François Marquet, *Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit de Hegel.*, Ellipses Edition, Paris, 2009.
- Eric Weil, *Hegel et l'Etat*, Paris, Vrin, 1974.
- Bourgeois B., « L'idée de nature dans la philosophie de Hegel » ; Cattin E., « Le logos du non-être » ; Marmasse G., « La nature hégélienne aime-t-elle à se cacher » ? Vieillard-Baron J.-L., « Le dédoublement de la nature chez Hegel », in *Hegel et la philosophie de la nature.*, coordination scientifique Bouton Ch et Vieillard-Baron J.-L., Paris, Vrin, 2009.

Schelling

Tilliette X., *Schelling*, in *La révolution kantienne, histoire de la philosophie.* Paris, Gallimard, 1978.

Articles.

- Gérard G., *Hegel lecteur de la métaphysique d'Aristote. La substance en tant que sujet.*, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, N° 2, 2012.
- Franck Fishbach, *Extase et décision. Remarques sur le différend Hegel/Schelling.*, in *Hegel : études, Philosophie*, N°52, Paris, Décembre 1996.
- Ganault J., *Immanence et Transcendance dans le Court Traité*, in *Les Premiers écrits de Spinoza*, *Archives de Philosophie*, Vol. 51, 1988
- Mogens Laerke, *Immanence et extériorité absolue. Sur la théorie de la causalité et l'ontologie de la puissance de Spinoza.*, *Revue philosophique de France et de l'étranger*, P.U.F, Paris, 2009/2, Tome 134
- Jérôme Lèbre, *Sur une invention hégélienne, les remarques encyclopédiques.*, in *Hegel, de la création à la réconciliation.*, *Les Etudes philosophiques*, N°3, Août 2004.
- Gwendoline Jarczyk, *Totalité et mouvement chez Hegel*, *Laval théologique et philosophique*, vol. 37, n° 3, 1981,
- Marquet J.-F., « Subjectivité et Absolu dans les premiers écrits de Schelling (1794 – 1801) », in *L'idéalisme allemand*, *Revue Internationale de philosophie*, n°1, février 1995.
- Prélourentzos P., *Le Temps chez Descartes et chez Spinoza : de Descartes aux « Pensées Métaphysiques » de Spinoza et, de là, à l'« Ethique »*, in *Durée, temps, éternité chez Spinoza.*, *Les Etudes philosophiques*, Paris, P.U.F, Avril-Juin 1997.
- Myriam Revault d'Allonnes, « Ce que l'identité donne à penser. Quelle permanence dans le temps ? » in *Temps et Politique. Les recompositions de l'identité.*, sous la direction de Anne Muxel, Paris, Sciences Po. Les Presses, 2016.
- Tachibana Tomoaki, *L'absolu fichtéen.*, in *Figures du Divin*, *Les Etudes Philosophiques*, n°1, janvier 2016.

[Articles non cités]

- Yvon Beval, le XVII^{ème} siècle vu du « Siècle de Louis XIV » ; Jean Bernhardt, Difficultés et limites de la périodisation ; Pierre Costabel, L'avènement de la précision ; Quelques remarques sur la périodisation en histoire des sciences et sur le concept de XVII^{ème} siècle., in *La catégorie de XVII^{ème} siècle : philosophies et sciences*, Revue internationale de philosophie, n°114, 1975.
- Françoise Dastur, Retrait des dieux et modernité selon Novalis et Hölderlin ; Clément Layet, Mort du Christ et mort tragique ; François Touchard, Figures du dieu grec chez Hegel et Walter F. Otto., in *Figures du Divin*, Les Etudes Philosophiques, n°1, janvier 2016.
- Gérard G., Hegel et la fin de la philosophie., in *Relectures de l'Idéalisme allemand.*, Archives de philosophie, tome 73, 2010.
- Audouard X., « Pourquoi pas Hegel non plus ? » ; Backes C., « La pensée à blanc » ; D'Hondt J., « Le Dieu-miroir » ; Cassiau Marie-F., « La Logique de la ruse » ; Delhomme J., « Le troisième langage » ; Escaffarel F., « Des mouvements parallèles dans la « Phénoménologie de l'esprit » ; Janicaud D., « L'ombre de Hegel » ; Trotignon P., « Lire Hegel » in *Hegel, L'ARC*, n°38, Paris, 1990.

Autres œuvres.

Césaire, *Les armes miraculeuses*, Editions Gallimard, 1970.

Birago Diop *Les nouveaux contes d'Amadou Koumba*, Paris, Présence Africaine, 1961.

Qunite-Curce, *Histoire d'Alexandre*, tr. fr. Annette Flobert, Editions Gallimard, 2007.

Tansi S.L., *Poèmes* (édition critique par Riffard C. et Martin-Granel N.) Paris, CNRS Editions, 2015.

La Sainte Bible., par Louis Second, Alliance Biblique Universelle, 2010.

Filmographie :

Série, Vikings.

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION.

PREMIERE PARTIE

LA SUBSTANCE SPINOZISTE EST-ELLE SUJET ?

Chapitre I : L’Absolu chez Hegel et Spinoza à travers la médiation de Schelling : « Envoûtement spinoziste ».

A. Envoûtement spinoziste. (p.29)

- Un prédécesseur courageux qui va promptement au-devant de la vérité.

B. Envoûtement spinoziste : « Je suis entre temps devenu spinoziste ! » (p.34)

- La Sortie hors de l’absolu : une absurdité, source de tant de controverses.
- Schelling, attentif à la thèse spinoziste de l’immanence de l’essence divine.
- La considération de l’être en soi est disqualification du temps, de la durée et de l’imagination : le grand chantier spinoziste de Schelling.

Chapitre II : L’Absolu chez Hegel et Spinoza à travers la médiation de Schelling : La « proclamation du Moi Absolu » ou le « ralliement à Fichte ».

A. Quiconque lui concéderait son concept de l’inconditionné devrait-il le suivre aussi sur ce point... ? (p. 55)

B. La proclamation du Moi absolu contre le devenir objet-absolu de la substance spinoziste. (p. 58)

C. La subjectivité de la substance chez Schelling. (p. 63)

Chapitre III : « Que Dieu est » et qu'il est « Sujet » : Le *Court Traité*, lieu d'un conflit persistant entre « éminence » et « immanence » de l'être de Dieu.

A. De l'Existence à l'Idée de Dieu. (p. 82)

B. « Dieu est le sujet de ce que j'affirme de lui » (p. 89)

D. Dieu est le sujet de ce que j'affirme de lui, car l'entendement humain est limité.

E. La distance ontologique est synonyme d'acosmisme.

F. Le Moi absolu schellingien ou le Dieu-sujet contraignant de Spinoza.

G. L'idée de Dieu est donnée de naissance.

C. Le *Court Traité*, lieu d'un conflit persistant entre « éminence » et « immanence » de l'être de Dieu. (p. 109)

- La thèse énonçant de Dieu qu'il est sujet est d'inspiration scolastico-cartésienne.
- La *Korte Verhandeling* et la question de l'immanence.

Chapitre IV : Causalité immanente et non transitive chez Spinoza : Dieu est Amour.

A. Hegel et la question de la négation de la négation. (p.122)

- Avec l'immanence spinoziste, demeure le problème de la distance ontologique.
- La philosophie de l'immanence : incapable à penser spéculativement la négativité.

B. Immanence et (In)Détermination. (p.133)

- L'immanence comme refus de penser un « en-dehors » de la Substance.
- Positivité de l'indétermination et de la détermination.

C. Immanence et Indivisibilité de la substance spinoziste. (p.144)

- Les attributs sont des *expressions précises* de l'être absolument parfait.
- L'immanence de la chose pensante en l'entendement humain.

DEUXIEME PARTIE

LA DETERMINATION HEGELIENNE DE LA SUBSTANCE COMME SUJET ET COMME ESPRIT.

Chapitre I : La détermination hégélienne de la substance comme sujet.

A. La négation absolue met à nu l'altérité fermée de l'immanence non transitive. (p.169)

- Quelle nécessité pour pénétrer la « richesse de la substance » ?
- La perte de soi qui est en même temps retour dans soi est considération de la nécessité qui ressortit au contingent.

B. « Penser jusqu'au bout une contradiction » [n'est pas] « la penser en vue de sa solution nécessaire » (p.194)

- Le cubisme du « monde hégélien. »
- Concevoir « l'assomption de [la] contradiction » pour la penser jusqu'au bout.

C. L'immanence repensée. (p.211)

- Réhabiliter la transitivité en tant qu'essentiellement immanente.
- Deux héritiers en rébellion contre la tradition scolastique.

Chapitre II : La détermination hegelienne de la substance comme esprit.

**A – Le sujet hégélien : l’agir doublement posé de séparation et de retour à soi.
(p.234)**

B. L’Esprit : *se trouver* sur le mode de la *réconciliation*. (p.239)

Chapitre III : Le procès de l’identité subjective libre.

A. La « manifestation » comme altérité ouverte de « l’Absolument absolu » qui est... (p.252)

B. ...Libre de son commencement, et concret dans son résultat : l’Absolu hégélien ou la Personnalité de Dieu. (p.259).

Chapitre IV : Une annonce de la réconciliation hegelienne chez Spinoza ?

- Le couple conceptuel spinozien « amour intellectuel » et « joie » annonce-t-il la réconciliation hégélienne ?

CONCLUSION.

BIBLIOGRAPHIE.

Hegel lecteur de Spinoza. La détermination de la substance comme sujet.

Résumé.

Le problème de la détermination de la substance comme sujet recoupe plusieurs questions que le rapport des philosophies hégélienne et spinozienne nous invitent à penser. Aussi, la présente recherche s'articulera-t-elle autour de deux perspectives circonscrites par la signification de l'exigence, adressée à Spinoza par Hegel, de concevoir Dieu non pas seulement comme substance mais surtout comme sujet et esprit. Pareille exigence renvoie en effet à la nécessité de saisir l'Absolu en sa genèse : à ce titre, il conviendra de considérer comment se déploie chez les deux penseurs la question de la nature du rapport du fini et de l'infini et de leur unité ; celle aussi de savoir en quel sens le problème de l'immanence rend-t-il compte d'une telle genèse ? Le débat engagé par Hegel avec la pensée spinozienne – s'inscrivant dans un contexte où celle-ci est l'objet en Allemagne de discussions, de récusations et d'appropriations témoignant aussi bien de la vivacité du système spinoziste lui-même que du dynamisme de l'activité philosophique allemande considérée du point de vue des questions soulevées par la réception de Spinoza – nous conduit à prendre en compte la manière dont l'accueil schellingien de la philosophie spinozienne est déterminante pour le regard porté sur cette dernière par Hegel. Et, partant de ce que l'exigence hégélienne, que le devenir sujet et esprit soit l'horizon qui préside au déploiement du concept de substance, consiste à interroger aussi « l'acosmisme » du spinozisme, nous intéressera particulièrement la question du statut « mode fini », au sens où l'interprète Hegel et tel que le présente Spinoza lui-même. Une telle investigation impliquant l'effort de déterminer la place qu'occupent dans les systèmes philosophiques de l'un et de l'autre les problématiques liées aux concepts d'altérité, de temps et d'éternité.

Mots clés : Spinoza, Hegel, Schelling ; Substance ; Immanence ; Acosmisme ; fini, Infini ; Altérité ; Eternité ; Histoire de la philosophie ; Ethique ; Ontologie ; Idéalisme allemande.

Abstract

The problem of determining the substance as a subject cuts across several questions that the report of the Hegelian and Spinozian philosophies invite us to think about. Additionally, this research will hinge on two perspectives circumscribed by the meaning of the requirement, addressed to Spinoza by Hegel, to perceive God not only as a substance but above all as a subject and spirit. Indeed, such a requirement indeed refers to the necessity of grasping the Absolute in its genesis: in this respect, it will be appropriate to consider how the question of the nature of the relation between the finite and the infinite and their unity unfolds with both thinkers; in addition, in what sense does the problem of immanence becomes aware of such a genesis? Hegel's debate with Spinozian thought - taking place in a context which the latter is the topic of discussions, challenges and appropriations in Germany, which testify as much to the liveliness of the Spinozist system itself as to the dynamism of German philosophical activity considered from the point of view of the questions raised by the reception of Spinoza - leads us to take into account the way in which the Schellingian reception of Spinozian philosophy is decisive for Hegel's view of the latter. And, starting from the fact that the Hegelian requirement, that the becoming subject and spirit is the horizon that presides over the unfolding of the concept of substance, consists in questioning also the "acosmism" of Spinozism, we will be particularly interested in the question of the status of the "finite mode", in the sense in which Hegel interprets it and such as Spinoza himself presents it. Such an investigation implies the effort to determine the place that the problems linked to the concepts of otherness, time and eternity occupy in the philosophical systems of both.