

Spinoza, une physique du langage

- Langage et vérité chez Spinoza -

Sous la direction de Céline Hervet, maître de conférence en philosophie à
l'UFR Sciences humaines, sociales et philosophie

“Pour moi par un malheur, je m’aperçois, Madame,
Que j’ai, ne vous déplaise, un corps tout comme une âme :
Je sens qu’il y tient trop, pour le laisser à part ;
De ces détachements je ne connais point l’art ;
Le Ciel m’a dénié cette philosophie,
Et mon âme et mon corps marchent de compagnie.”

Clitandre dans *Les femmes savantes* de Molière, acte IV scène 2. Citation extraite de *Sigmund Freud - Benedictus de Spinoza. Correspondance 1676 - 1938*, par Michel Juffé, Gallimard.

À Zigzag

Sommaire

Avant-propos, p. 3

Introduction, p. 5

- I. Le paradoxe d'une vérité langagière, p. 8
 1. Ceux pour qui l'*Éthique* ne fonctionne pas, p. 9
 2. Ceux pour qui l'*Éthique* fonctionne malgré tout, p. 16
- II. L'hypothèse du vrai comme phénomène physique, p. 31
 1. Le langage, un corps fluide, p. 36
 2. Dire du vrai à partir du fluide, p. 43
- III. Le spinozisme, une redécouverte du langage, p. 51
 1. Sur les traces de l'hébreu, p. 51
 2. La verve du *Traité théologico-politique*, p. 60
- IV. Le spinozisme du langage, p. 67
 1. L'impasse de l'*Éthique*, p. 67
 2. Pour un « *spinozismo debole* », p. 76

Conclusion, p. 88

Bibliographie, p. 90

Remerciements, p. 94

Avant-propos

Ce travail universitaire est pour moi l'occasion de rassembler et de reprendre diverses notes jusqu'à présent inabouties sur le langage de Spinoza, et de faire le point sur ma réflexion, qui, depuis trente ans qu'elle est partie de la lecture de *l'Éthique*, n'a eu de cesse ni guère de sens.

J'ai longuement hésité avant de choisir ce titre : détourné de celui du livre de François Zourabichvili (*Spinoza, une physique de la pensée*, PUF 2002) il vaut pour un sujet de doctorat, et je n'ai jamais voulu faire de doctorat. La thèse que je veux défendre est plutôt simple : l'attitude de Spinoza vis-à-vis du langage est contradictoire, et cette contradiction est irrémédiable dans le cadre posé par *l'Éthique* ; pourtant, cela n'empêche pas que l'on puisse être spinoziste aujourd'hui. Je serais heureux avec trente pages, si elles permettent d'étayer mon raisonnement de façon assez claire pour qu'il soit compris et commenté. C'est essentiellement pour moi, car j'ai besoin de me rendre disponible pour autre chose. Je traîne comme un boulet le remords de ne pas être allé au bout de mes idées, après une maîtrise sur le mode indicatif dans *l'Éthique*, soutenue à Paris I en 1993.

Voilà pour les motivations égoïstes, et pour le titre. Maintenant qu'ai-je à dire ? J'ai toujours eu un doute sur la pertinence des questions que je me posais au sujet de *l'Éthique*. J'ai ressenti de la honte à l'idée de manquer de respect à un immense philosophe. J'ai craint d'avoir enfoncé sans grand fracas une porte ouverte. Cela pourra être l'opinion de certains commentateurs pour lesquels le spinozisme n'est pas dans son langage, et que c'est tout simplement méconnaître Spinoza que de lui chercher des poux dans la tête à ce sujet-là. Comme chercher "des noeuds dans une canne de jonc", selon l'expression imagée qu'il utilise lui-même dans les *Pensées métaphysiques* au sujet de la différence entre idée vraie et vérité. Mais, encore que des positions aussi tranchées se fassent rares, ce sera aussi l'opinion de beaucoup qui, reconnaissant la validité du thème de réflexion langagier, contesteront les implications que je veux en tirer. Je pense ici à des spinozismes qui se sont posé la question du langage, mais qui restent finalement très orthodoxes,

comme celui de Pierre-François Moreau, ou encore à celui, magistralement réengendré à partir de la notion de signe, de Lorenzo Vinciguerra.

Mais si je dois écrire, c'est que je suis finalement convaincu que mon idée de départ était bonne : le langage fissure l'*Éthique*. Derrière ce problème, il y a un sujet d'étude bien vivant concernant la confiance que nous pouvons accorder aux propositions que nous estimons être vraies. Cela soulève une question des plus urgentes : à partir de quelles vérités peut s'organiser aujourd'hui une philosophie pratique ? Question à laquelle il reste pertinent de répondre en spinoziste.

Introduction

Chez Spinoza, la substance unique et infinie s'exprime sous les apparences d'une infinité d'attributs qui se conçoivent indépendamment les uns des autres, et qui n'agissent pas les uns sur les autres. Ces attributs ne sont que les différentes façons dont peut se présenter l'ordre unique de la substance, lui-même constitué d'une infinité de choses qui peuvent prendre une infinité de formes appelées "modes". Seuls deux attributs sont connus de nous, la pensée et l'étendue. Ils suffisent à rendre compte de notre condition de corps pensants de façon différenciée, selon qu'on s'intéresse plutôt à l'aspect corps ou à l'aspect pensée. Nous pouvons donc concevoir la substance soit comme une suite infinie de modes - pensées, soit comme une suite infinie de modes - corps. Le rapport entre la pensée et les mots, dont Spinoza ne parle jamais que comme des corps, devient problématique. Si la pensée ne commande pas les mots, comment formuler verbalement des vérités rationnelles ? Comment a-t-il été possible d'écrire l'*Éthique*, qui se présente comme une suite de propositions vraies ?

Spinoza n'a jamais présenté de théorie explicite du langage. Cette question ne l'intéressait apparemment pas. Dans son vocabulaire latin, il n'y a même pas de mot pour nommer cette "faculté que les hommes possèdent d'exprimer leur pensée et de communiquer entre eux au moyen d'un système de signes conventionnels vocaux et/ou graphiques constituant une langue", selon la définition que l'on peut trouver du langage aujourd'hui dans le dictionnaire du CNRTL. Pour notre part, nous utiliserons ce terme pour englober l'ensemble des langues possibles. Car Spinoza parle beaucoup des mots, toujours en mal, mais aussi beaucoup des langues, toujours en bien. Parce que son génie a été si grand que nous le lisons trois siècles après sa mort pour trouver des réponses à de persistantes questions philosophiques, dont celle de l'union de l'esprit et du corps, il n'y a rien d'anachronique à essayer de reconstruire la théorie du langage qu'il n'a pas faite, et qui expliquerait comment il s'en est servi tout en refusant d'en faire un sujet d'étude à part. L'intérêt pour le langage ne date pas du "*linguistic turn*" au XX^{ème} siècle. Les philosophes se demandent de quoi il est fait depuis le *Cratyle* de Platon.

La seule explication disponible selon nous, c'est que les mots qui constituent les langues obéissent à des lois rigoureuses de constitution physique, comme l'ensemble de l'attribut "étendue" dont ils font partie. Des lois qui peuvent faire qu'ils correspondent dans certains cas à des idées vraies dans l'entendement. Il faut bien qu'il y ait une physique du langage, c'est-à-dire une raison du langage, pour expliquer que les hommes soient toujours parvenus à se mettre d'accord sur certaines vérités, et que les philosophes s'expriment toujours au nom de la raison. Si le travail d'auteur de Spinoza est possible, selon sa propre conception de la nature, c'est que les occurrences du langage sous toutes leurs formes ne sont pas plus gratuites que les mouvements des masses corporelles qui constituent les différents modes de la substance étendue. Il y a une quasi infinité de langues, qui peuvent être parlées d'une infinité de manières. L'imagination et le tintamarre des subjectivités, ainsi que la constitution de nations aux cultures divergentes, ont fait oublier la véritable nature du langage, qui est d'être directement relié à la réalité physique des choses, car c'est un corps parmi les autres. La physique du langage est plus touffue et plus impénétrable qu'une jungle, elle semble même erratique, mais ses compositions et décompositions signifiantes obéissent à des lois qui dérivent nécessairement de la loi générale des chocs. Cette conception peut être vue comme la boussole qui sert à Spinoza pour remonter à la source du langage, avant qu'il ne soit devenu illusion et oppression. En fait, il se situe toujours à cette source. C'est de ce point de vue que l'on peut entendre ses critiques des mots trompeurs, comme si pour lui il était évident que l'on pouvait toujours parler, par ailleurs, un langage lourd de vérités.

Selon nous, Spinoza n'entreprend donc pas de réforme radicale du langage, contrairement à ce qu'ont estimé certains commentateurs. Il n'invente pas non plus une nouvelle langue, le "spinozien", comme François Zourabichvili l'a suggéré. Au contraire, il retrouve une puissance propre à toutes les langues. Il s'exprime avant tout en latin, comme les savants de son siècle, et ce sont les structures et les éléments fondamentaux de cette "koinè", comme on appelait le grec véhiculaire de l'antiquité tardive, qui lui permettent de transmettre ses idées. Les efforts qu'il fait dans l'*Éthique* pour donner à certains mots un autre sens que celui qui est accepté de son temps restent superficiels par rapport à un puissant mouvement d'enracinement de toute pratique langagière dans un terreau d'expérience commun

à tous les êtres humains. En redéfinissant les mots comme s'ils étaient utilisés pour la première fois, sa pratique vise à reconnecter le langage à une réalité physique dont sa philosophie prétend par ailleurs donner toutes les règles.

On peut notamment repérer ce mouvement d'enracinement dans son *Abrégé de grammaire hébraïque*, dans son *Traité théologico-politique (TTP)*, ainsi que dans sa correspondance. Le langage plus lourd, plus chargé, qu'il met en œuvre est à la portée de tous, et il peut être exprimé dans toutes les langues, même si l'hébreu est sans doute pour lui plus proche de ce que nous aimerions hisser au niveau d'une sorte d'ontologie linguistique naturelle. Constituée essentiellement par l'affirmation au mode indicatif, cette langue du vrai traduit la possibilité que l'homme soit actif et heureux dans le monde. Il n'y a pas de prééminence intellectuelle du langage dans cette conception. Son usage philosophique fait partie d'un ensemble d'actions tournées vers la connaissance de soi et l'accès à une plus grande liberté.

I. Le paradoxe d'une vérité langagière

Tout commence par ce qui semble être une aporie. Chez Spinoza, l'attribut étendue et l'attribut pensée expriment tous les deux intégralement la substance unique, mais ne peuvent pas se passer des informations par une action causale de l'un sur l'autre. "Ni le corps ne peut déterminer l'esprit à penser, ni l'esprit ne peut déterminer le corps au mouvement, ou au repos, ou à quelque chose d'autre (s'il en est)", dit la seconde proposition d'*Éthique* III (Pléiade, p. 415). Connaître quelque chose, pour Spinoza, c'est rentrer directement dans sa logique, aller à son essence individuelle que seul l'entendement peut concevoir. La connaissance a lieu dans l'esprit, par une intuition intellectuelle qui se passe nécessairement de mots. "Puisque donc la vérité ne requiert aucun signe, mais qu'il suffit de posséder les essences objectives des choses ou, si l'on préfère, les idées, pour supprimer tout doute, il s'ensuit que la méthode qui veut qu'on cherche le signe de la vérité postérieurement à l'acquisition des idées, n'est pas la vraie ; la vraie méthode, au contraire, est la voie par laquelle la vérité elle-même ou les essences objectives des choses, ou les idées (tout cela signifie la même chose), sont recherchées dans l'ordre qui convient", écrit Spinoza dans le *Traité de la réforme de l'entendement* (*TRE*) (Pléiade, p. 113). La vérité se constitue donc au fil d'une suite d'idées dans laquelle les signes n'ont aucun rôle à jouer. Ce que nous croyons avoir appris par l'intermédiaire de nos sens est avant tout trompeur. "Il y a une perception acquise par ouï-dire ou par quelque signe choisi arbitrairement", mais la "certitude" à laquelle elle peut conduire "doit être exclue des sciences", prévient le *TRE* (Pléiade, p. 110).

Dans le deuxième scolie de la proposition 40 d'*Éthique* II, il oppose deux genres de connaissance : l'opinion ou imagination, qui se constituent soit dans le désordre des stimulations sensorielles de "l'expérience vague", soit "à partir des signes, par ex. de ce que, ayant entendu ou lu certains mots, nous nous souvenons de choses..."; et la raison, qui se constitue à partir "des notions communes, et des idées

adéquates des propriétés des choses”. Un troisième genre de connaissance, la “science intuitive” appartenant lui aussi à la raison, permet directement “la connaissance adéquate de l’essence des choses” (Pléiade, p. 394 - 395). Entre “imagination” et “raison” il n’y a pas de pont, pas de lien. Pourtant, il a pris soin de distinguer, au sein même du premier genre de connaissance, deux façons bien différentes dont il peut se constituer, l’une directement reliée au monde par les sens, l’autre intermédiée par l’audition ou la lecture : ce qui devrait supposer un embryon de démarche intellectuelle du côté de cette branche de l’alternative. Malgré cela, alors que l’on aurait pu imaginer le langage comme un intermédiaire entre le domaine des sens et celui de la pensée, les mots sont rabattus du côté où le vrai ne peut être, au mieux, qu’hasardeux. “... l’essence des mots et des images est constituée seulement de mouvements corporels, qui n’enveloppent en rien [minime] le concept de la pensée”, affirme le scolie de la proposition 49 d’*Éthique* II (Pléiade, p. 406). Dans le *Traité de la réforme de l’entendement (TRE)*, il a écrit que “l’indigence des mots” pouvait faire qu’une “affirmation intellectuelle” soit transcrite sous forme négative dans le langage (§96, Pléiade p. 136). En latin, l’expression est “*penuria verborum*”, la “pénurie des mots”, comme s’il ne fallait pas compter sur eux pour transmettre une pensée vraie.

Mais de quoi disposons-nous pour connaître la doctrine qu’il nous expose et nous présente comme étant vraie ? De ses livres, et des chaînes de mots qui les constituent. C’est à leur intermédiaire que se frotte avant tout notre intellect. Ce sont bien des signes sur une page blanche que nous devons suivre “*lento gradu secum*” pour avancer avec lui, d’après l’expression qu’il utilise au scolie de la proposition 11 d’*Éthique* II. Le chemin est-il barré ? S’agit-il d’un parcours de sauts d’obstacle pour aller chercher les pensées du philosophe derrière des signes arbitraires qui les trahissent forcément ? Peut-être, d’ailleurs l’*Éthique* a découragé plus d’un lecteur. D’autres se sont montrés féroces.

1. Ceux pour qui l’*Éthique* ne fonctionne pas

Condillac, dans son *Traité des systèmes* (1749, Fayard 1991), accuse Spinoza de jouer un double jeu en écrivant faussement du point de vue de l'absolu, comme s'il était en surplomb sur l'univers : "Il y a deux langages qu'on devrait soigneusement distinguer ; l'un s'applique aux choses, et ce serait celui de l'intelligence suprême ; l'autre ne s'applique qu'à la manière dont nous les concevons, et c'est le seul dont nous devrions nous servir. Mais Spinoza les confond toujours" (p. 152). Une critique relativiste qui est apparentée de près à une idée communément admise de nos jours : il n'y a jamais de vérité absolue, mais seulement des points de vue particuliers, exprimés en outre sous la forme de langages incompatibles entre eux. Dans une perspective nominaliste, Condillac estime que les mots-clés du système spinoziste (la substance, les attributs, les modes) n'ont aucun sens concret, que ce ne sont que des produits de "l'imagination" personnelle du philosophe, bien loin de décrire quoi que ce soit de façon universelle. A propos de la démonstration de la proposition 4 d'*Éthique* I qui explique que les choses diffèrent entre elles soit parce qu'elles relèvent d'un attribut différent, soit par leurs modifications, et qui propose donc une théorie de la diversité, il commente : "Cela est vrai, si ses définitions expliquent les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes : mais, si elles ne renferment que certaines idées qu'il lui a plu d'attacher à certains sons, par quelle règle s'imagine-t-il pouvoir par elles juger de la nature même des êtres ?" (p. 161). Condillac reproche à Spinoza de jouer avec des mots, et surtout de jouer sur les mots : "Il attire l'attention sur tout ce qui semble manifester chez Spinoza une nonchalance ou une ignorance face à la polysémie des termes. Il est très important pour Condillac de contester le caractère nécessaire de la démonstration spinozienne, en voyant à faire sentir que les termes utilisés par Spinoza sont fréquemment affublés d'une dualité sémantique hautement susceptible d'infléchir le raisonnement dans deux directions différentes. Ces deux branches possibles de raisonnement s'avèrent être à la fois de validités inégales, et aléatoirement envisageables, vu que la polysémie non dominée du terme déclencheur est sensée se résoudre en ambiguïté dans l'exposé", commente le linguiste Paul Laurendeau dans *Condillac contre Spinoza. Une critique nominaliste des glottognoses* (in revue *Histoire, Épistémologie, Langage*, tome XXII, fascicule 2, PUV Saint-Denis, 2000, p. 50). Condillac fait de l'*Éthique* une lecture sceptique. Ce que dit Spinoza n'est pas nécessairement faux, mais au bout du compte ce n'est jamais que ce qu'il dit. Il n'y a aucun moyen de savoir si c'est vrai, donc si les prétentions de l'*Éthique* à dire le

vrai sont soutenables. Le problème est celui de la possibilité de l'écriture de l'*Éthique*. Pour qu'elle ait le sens que veut lui donner Spinoza, c'est Dieu qui aurait dû tenir la plume. Mais un Dieu transcendant, seul lieu d'où une vérité absolue pourrait provenir, selon Condillac.

Voici une autre critique venue d'un second flanc, non plus Dieu mais le monde concret. "... le système de Spinoza est l'incarnation parfaite de l'absurde..." accuse Alexandre Kojève dans son *Introduction à la lecture de Hegel* (Gallimard/TEL, p. 351, cours de 1938-39). Absurde, parce que selon lui, le "Concept" de Spinoza, c'est à dire son "univers des idées" tel qu'il s'oppose à un "univers des phénomènes" (soit la pensée, opposée à l'étendue), n'a pas de relation avec le Temps, celui-ci n'étant concevable que dans un univers matériel. La vérité ainsi conçue, comme un corpus de règles éternelles, n'est pas praticable dans le monde des hommes de chair et d'os. Quant à la présenter dans un livre qui la contiendrait toute entière, cela ne lui semble pas concevable. Pour que cela le soit, "l'*Éthique* doit être pensée, écrite et lue "en un clin d'oeil" ", estime Kojève (id., p. 352). On se retrouve donc à l'extrême opposé du "*lento gradu mecum*." En fait, selon lui, ce livre ne peut pas être matériel, s'il veut tenir ses promesses : "[...] l'*Éthique* démontre l'impossibilité de sa propre apparition à un moment du temps *quelconque*" (id., p. 354). A la suite de son maître Hegel, Kojève fait de Spinoza un nouveau Parménide, incapable de penser le concret fait de diversité, de négativité et de mouvement. Mais l'hégélianisme envisage tout de même de récupérer le spinozisme. Pour cela, il suffirait de replacer le "Concept" dans le Temps. "... tout l'effort de Hegel consiste à créer un système spinoziste pouvant être écrit par un homme vivant dans un Monde historique" (p. 356).

Au fil du XIXème et surtout du XXème siècle, les systèmes voulant expliquer le tout passent de mode, et les philosophes donnent de plus en plus d'importance à cet outil concret et indispensable qu'ils sont toujours amenés à utiliser pour présenter et confronter leurs idées, le langage. Ce qui semble repousser Spinoza vers un passé révolu qui a cru pouvoir mettre en place un absolutisme de la Raison. "La nécessité spinoziste résulte de l'identité de la réalité et de la vérité, c'est à dire de la réalité essentielle et des formules qui l'expriment adéquatement. La fissure qui affaiblit le système, par où la contingence y pénètre, se situe entre les idées et le langage. Comment, en effet, concilier cette théorie de l'adéquation du langage aux idées

vraies avec la théorie selon laquelle “le fini est en réalité une négation partielle” et “tout détermination est une négation” ? Notre langage n’est-il pas une figure et une détermination des idées ?”, analyse Brice Parain dans ses *Recherches sur la nature et les fonctions du langage* (1942, Gallimard/Idées, 1972). Le but ultime que se donne Spinoza (“la connaissance de l’union de l’esprit avec la nature totale”, dans le *TRE*, “l’amour intellectuel de Dieu”, dans l’*Éthique*) est une connaissance, donc il est lié à la notion de vérité, qui est nécessaire à la validation de toute connaissance. Et cette vérité doit bien passer par des “formules” où elle se trouve exposée pour être connue par un intellect, quel qu’il soit. Quel autre dispositif qu’un langage, quand bien même serait-il emprunté aux mathématiciens comme le *more geometrico*, pourrait bien présenter ces formules ?

Pourtant, dans la première partie de l’*Éthique*, Spinoza a donné une primauté ontologique absolue à la notion d’infini. “... le fini est en partie une négation, et l’infini l’affirmation absolue de l’existence d’une nature quelconque ...” (EI, P8, scolie I, Pléiade p. 314) “... nous ne pouvons être plus certains de l’existence d’aucune chose que de l’Être absolument infini ou parfait, c’est à dire de Dieu” (EI, P11, scolie, Pléiade p. 320). Il est là, le Dieu que voulait Condillac, mais il est immanent à la pensée, comme à la matière. Car la substance corporelle elle-même est de nature divine : elle ne peut pas comporter de parties, et elle est infinie. Du coup, elle n’offre aucune prise particulière pour désigner les modes qui l’animent. Comment la découper ? Comment des mots, ces “mouvements corporels”, pourraient-ils s’en détacher et de manière presque réflexive se replier vers elle pour arriver à en désigner des parties suffisamment précises, afin de dire du vrai ? “... Les mots sont créés arbitrairement et suivant le niveau du vulgaire. Aussi ne sont-ils que des signes des choses telles qu’elles apparaissent à l’imagination et non à l’entendement”, écrit Spinoza dans le *TRE* (Pléiade, p. 133). Les “choses” qui sont pour lui les plus vraies, les plus réelles, c’est-à-dire qui sont conçues du côté de l’entendement (“incorporel”, “infini”, “indépendant”, “immortel”, donne-t-il comme exemples), sont affligées par le langage d’un préfixe négatif, “... sans doute parce que nous imaginons beaucoup plus facilement leurs contraires” (Pléiade, p. 134). Bien sûr que nous nous les imaginons beaucoup plus facilement, ces contraires, puisqu’ils sont l’envahissante matière première de nos vies quotidiennes de corps dépendants, finis et mortels. Mais pour Spinoza, le plus réel, le plus substantiel, est

de l'irréel du point de vue du langage. Preuve pour lui qu'il n'a en quelque sorte pas droit de cité dans le vrai.

Pourtant nous ne disposons que de cet outil malformé, et même contre-indiqué, pour quitter l'emprise de la connaissance du premier genre et adopter celle du second, car c'est lui qui peut nous faire connaître des idées adéquates, ne serait-ce que quand nous nous les formulons mentalement. Sinon, l'effort que fait Spinoza en nous proposant l'*Éthique* ne se justifierait pas. De même qu'il se décrit lui-même dans le *TRE* comme la personne "dans un péril extrême" qu'il était avant de se décider à s'orienter vers le souverain bien, il nous faut bien un point de départ existentiel. Ce "péril extrême", qui est un lot tout à fait commun, en est un. Il y a un avant-Raison, il y a un avant-Éthique, qui est l'univers de l'imagination, où coexistent en permanence erreurs et vérités.

L'américain David Savan a résumé ces procès de façon synthétique en 1958. D'abord, il faut abandonner tout espoir de parvenir au vrai avec des mots. "Pour Spinoza, le caractère imaginaire, vague et confus des mots n'est ni accidentel ni contingent. Ce n'est pas le résultat de l'ignorance, et ce n'est pas l'accès au savoir qui peut y remédier. Car c'est en effet une conséquence nécessaire de l'action des corps extérieurs sur notre propre corps. Nous continuons à imaginer que le soleil est proche de nous, même quand nous connaissons sa véritable distance. Il n'y a aucun remède pour guérir les mots de leur généralité imaginative et confuse." (*Spinoza and language*, p. 62, In *Spinoza. A Collection of Critical Essays*, University of Notre Dame Press, 1979, notre traduction). Savan relève que quand Spinoza parle des mots, il les associe régulièrement aux idées du sommeil et du rêve, en opposition à une Raison qui serait la claire conscience de l'éveil. "Bien que les mots soient reliés entre eux par une syntaxe, le flux matériel du langage dans le discours est conçu par lui comme une sorte de rêve. Le discours, la fiction, l'erreur et la folie sont autant de degrés - peut-être y en a-t-il d'autres - d'un continuum de rêve" (p. 62, id.). D'où cette conclusion : "Il n'est pas plus possible pour nous de découvrir et d'exprimer un savoir vrai au moyen du langage que pour un somnambule de communiquer de façon intelligible avec le monde éveillé" (p. 63, id.).

Dans ces conditions, à quoi sert l'*Éthique* ? Pour Savan, c'est une sorte de paravent, poursuivant un autre but que la pure et simple démonstration de vérités.

D'abord, parce qu'elle est selon lui pleine de contradictions. Par exemple, quand Spinoza définit la substance comme "étant en elle-même et conçue par elle-même" dans la première partie, il utilise les verbes "être" et "concevoir" qui sont par ailleurs des "universaux" dont il n'a pas pu donner une définition précise. Quant à la notion de "Dieu" qu'il utilise, dans la mesure où il s'agit toujours d'un mot, il ne peut pas plus la détacher des conceptions du vulgaire pour un usage philosophique que pour un usage commun. Il est donc confus. Il affirme que Dieu est unique dans l'appendice d'*Éthique* I (Pléiade p. 346), mais dans une lettre à Jarig Jelles datant de 1674, il écrit que "dire de Dieu qu'il est seul et unique montre ou qu'on a pas de lui une idée vraie, ou que l'on parle de lui improprement" (p. 1230, Pléiade). Dans la cinquième partie de l'*Éthique*, il écrit au corollaire de la proposition 17 que "Dieu n'aime - au sens propre du terme - personne et ne hait personne" (Pléiade, p. 577). A la proposition 35, il écrit que "Dieu s'aime lui-même" (Pléiade p. 588) et au corollaire de la 36 que "... Dieu, en tant qu'il s'aime lui-même, aime les hommes..." (Pléiade p. 589).

Pour Savan, ces contradictions sont si patentes qu'elles sont volontaires. Le langage ne sert à Spinoza que pour faire une allusion à sa véritable philosophie, sans qu'il ait vraiment cherché à l'exposer de façon cohérente dans un livre. Selon lui, la clé de l'*Éthique* est à chercher du côté des "êtres de raisons", présentés au premier chapitre des *Pensées métaphysiques* (*PM*). Ce sont des "modes de penser" qui servent soit à retenir ("... les philosophes ont ramené toutes les choses naturelles à des classes déterminées auxquelles ils ont recours quand quelque chose de nouveau s'offre à eux" *PM*, Pléiade, p. 246), soit à expliquer ("... le temps, sert à expliquer la durée ; le nombre, la quantité discrète ; la mesure, la quantité continue" id.), soit à imaginer ("C'est ainsi que nous imaginons comme des êtres tous ces modes dont l'esprit use pour nier, tels par exemple que la cécité, l'extrémité ou la fin, le terme, les ténèbres, etc..." id.).

Pour Spinoza ces "modes de penser" ne sont pas des idées qui se réfèrent à quelque chose de réel. Mais ils passent pour des idées de choses "parce qu'ils proviennent et naissent des idées de choses assez immédiatement pour être très aisément confondus avec elles si l'on ne fait pas très attention ; c'est pourquoi on leur a donné des noms comme si l'on voulait désigner des êtres situés en dehors de notre esprit et on a appelé ces Êtres, ou plutôt ces Non-Êtres, Êtres de raison" (*PM*,

Pléiade, p. 247). Quelques lignes après, Spinoza lance cet avertissement redoutable à ceux qui oseraient admettre ces entités comme faisant partie de l'Être : "Je ne m'étonne pas cependant que les philosophes attachés aux mots ou à la grammaire soient tombés dans des erreurs semblables ; car ils jugent des choses par les noms, et non des noms par les choses." Un avertissement qui résonne évidemment aujourd'hui pour qui voudrait quand même s'intéresser à son langage.

Ces Êtres de raison ont toutefois une indéniable présence, et ils sont bien utiles. Ce sont des "affections de la pensée" qui servent à "retenir, expliquer et imaginer plus facilement les choses déjà comprises" (*PM*, Pléiade, p. 245). Ils n'ont pas d'existence en dehors de l'imagination, et l'entendement peut fonctionner sans eux. Mais il peut aussi s'en servir comme auxiliaires sans s'égarer dans l'erreur, tant qu'il ne leur accorde pas de réalité substantielle. "Comme les Êtres de raison sont, comme les mots, des outils de l'imagination, les mots sont bien adaptés pour les formuler", écrit Savan (*Spinoza and language*, p. 69). Les mots et l'ensemble du langage se situent donc sur le même plan que les Êtres de raison, comme "outils de l'imagination". Le langage permet de mettre de l'ordre dans l'imagination pour que celle-ci perturbe le moins possible l'entendement. "Le langage peut finalement exprimer la vérité philosophique, de même que l'on peut rêver d'éléphants gris plutôt que d'éléphants roses" (*Spinoza and language*, p. 71). Il faudrait donc comprendre l'*Éthique* voulue par Spinoza comme une sorte d'Être de raison en elle-même, montrant à la fois quelles sont les limites du langage et désignant de façon indirecte les véritables concepts auxquels l'entendement doit parvenir : la substance animée de ses modes. L'*Éthique* serait à la fois fautive à cause de son statut langagier, et vraie dans la mesure où elle tente de faire passer cette réalité intégrale et ultime directement de l'entendement de Spinoza au nôtre par le biais de ses démonstrations. "C'est, il me semble, ce que Spinoza veut dire quand il écrit que "... les yeux de l'esprit, par lesquels il voit et observe les choses, sont les démonstrations elles-mêmes", note Savan en citant le scolie de la proposition 23 d'EV (*Spinoza and language*, p. 70). L'*Éthique* ne serait qu'un obstacle à contourner, comme un voile de rêve que Spinoza a déchiré par endroits pour nous permettre de voir à travers grâce "aux yeux de l'esprit". "La tâche positive de l'*Éthique* est de montrer qu'une fois que les limitations du langage ont été reconnues, nous pouvons concevoir la substance et ses modes avec leurs propres

idées vivantes”, résume Savan (id., p. 71). On n’est pas très loin ici de la thèse exposée par Leo Strauss dans *La persécution et l’art d’écrire* (Gallimard/TEL) à propos du *Traité théologico-politique* : les ouvrages écrits dans un contexte social qui ne permet pas de s’exprimer librement ne délivrent pas leur message le plus profond à travers la première structure qui apparaît au lecteur. Sauf que dans le cas de *l’Éthique*, la difficulté n’est pas directement politique mais provient du sujet même qui est abordé : la connaissance intellectuelle.

Les mots ne peuvent donc nous aider qu’indirectement à comprendre la vérité de *l’Éthique*. Ce qui compte avant tout, c’est l’éveil de l’entendement. Mais pour comprendre *l’Éthique*, il faudrait avoir l’entendement déjà éveillé, donc l’avoir en quelque sorte déjà comprise. On retrouve ici l’idée de Kojève selon laquelle ni la temporalité, ni même la matérialité n’entrent en ligne de compte avec ce livre. Rappelons qu’en tant qu’Être de raison, il basculerait du côté des non-êtres, au même titre qu’une chimère, selon les *Pensées métaphysiques* : “Une chimère, un être de fiction et un être de raison ne sont pas des êtres”, (*PM*, Pléiade, p. 245). Quant à Spinoza, qui reconnaît à la fin de *l’Éthique* que la voie qu’il indique est “très ardue”, il aurait omis de préciser qu’elle était aussi un peu trompeuse, car ce n’est pas une voie en bonne et due forme de voie, mais plutôt une sorte de révélation intellectuelle réservée à Dieu sait qui.

2. Ceux pour qui *l’Éthique* fonctionne malgré tout

Plusieurs tentatives récentes ont eu lieu pour restaurer le système spinoziste tout en faisant une place en son sein au langage. Elles ont un point commun : l’idée que Spinoza a maîtrisé le langage pour en faire exactement ce qu’il voulait, ce qui expliquerait notamment qu’il ait pu écrire *l’Éthique* en lui confiant ses idées. Le langage, manifestation la plus évidente de la connaissance du premier genre, peut alors prendre une place importante dans la pensée spinoziste, mais surtout parce qu’il est un obstacle important à dépasser.

“La théorie du langage est, chez Spinoza, la propédeutique à toute réflexion véritable”, écrit Laurent Bove dans *La théorie du langage chez Spinoza* (L’Enseignement philosophique n°4, mars-avril 1991, p. 3 à 77). L’auteur essaye de reconstruire une théorie du langage qui expliquerait à la fois qu’il ne soit pas fiable et qu’il puisse servir à l’expression de vérités philosophiques. D’abord, il s’agit de reconnaître que : “Moyen d’usage, le langage est à la fois produit du Corps et de l’ignorance. S’il a en effet une valeur pratique il n’a, en lui-même, aucune valeur de vérité” (p. 18). “Surdéterminant la connaissance non-adéquate de la recognition et son procès de chosification, le mot, en désignant l’objet reconnu, masque en effet l’objet à connaître. Voire, il s’y substitue” (p. 21). Mais comme nous ne pouvons pas penser sans recourir au langage, c’est en maintenant toujours une “distinction entre les idées et les mots par lesquels nous désignons les choses” (p. 23) qu’il devient possible de se servir des mots. Il faut penser “avec les mots et non dans les mots ; avec les mots mais aussi *contre* eux. L’*Éthique* en est la lumineuse démonstration” (id.).

Il y a une “liberté même de la pensée par rapport à l’ordre des signes dans lequel elle s’exprime et se communique” (p. 23). Il devient alors possible de produire les définitions que l’on trouve dans l’*Éthique*, car elles sont “définition des choses elles-mêmes” (id.). Elles montrent la chose en train de se produire, comme lorsque Spinoza définit le cercle comme “une figure décrite par toute ligne dont une extrémité est fixe et l’autre mobile” (*TRE*, Pléiade, p. 136). Le vrai, tel que le découvre une idée adéquate, n’est même pas de l’ordre du discours : “... le vrai n’est pas un discours sur l’être mais le réel lui-même dans son affirmation “absolue” et “parfaite”” (p. 24 - 25). Les mots ne sont plus là que comme des outils pouvant aider l’entendement à produire des idées. Mais ils n’ont plus de portée référentielle par eux-mêmes. On retrouve ici une conception qui en fait des Êtres de raison plutôt que des réalités concrètes.

Ainsi maîtrisé, le langage peut être utilisé pour lutter contre les oppresseurs, théologiens ou politiciens qui s’en servent pour faire passer leurs propres vues pour des vérités. “Lorsque le conatus-raison affirme selon sa propre nécessité, sa souveraineté, la force autonome (et imaginative) du langage s’anéantit donc en tant que telle : un usage actif du langage devient alors possible comme usage rationnel et stratégique” (p. 29). Il y aurait un bon et un mauvais discours : le bon, celui qui

“ne prétend que signifier la connaissance des causes, [...] instruit et libère”. Le mauvais, qui “prétend interpréter le fond des choses [...] contraint celui qui l’écoute à la soumission à sa parole” (p. 25). Mais cette idée que le langage est rationalisable repose donc en fin de compte entièrement sur le présupposé qu’un des attributs infinis à travers lesquels la substance s’exprime a plus de puissance que les autres : “Du point de vue éthique, cette puissance de penser, forme supérieure de notre puissance d’agir, est la force qui peut soumettre les signes du langage à la loi de l’entendement (p. 24).

Cette liberté de l’entendement, qui peut à la fois penser le vrai sans les mots et l’exprimer avec eux, a été en effet conquise après une lutte, elle est le résultat d’un “rapport de force” (p. 24). Ou plutôt, elle semble être le résultat d’une supériorité naturelle de l’attribut pensée sur l’attribut étendue. Pour appuyer son propos, Laurent Bove cite comme exemple un des rares passages où Spinoza articule explicitement l’imagination à l’entendement, sa lettre de 1664 sur les présages à Pierre Balling : “Nous voyons aussi que l’imagination peut n’être déterminée que par la seule constitution de l’âme ; comme nous l’expérimentons, elle suit en tout les traces de l’entendement, enchaîne et relie entre elles les images et les mots en y instaurant un certain ordre, comme l’entendement enchaîne et relie ses démonstrations [...] ” (*Correspondance*, Pléiade, p. 1116). Alors que pourtant, en l’occurrence, même si Spinoza semble dire que la raison est en mesure d’imposer son ordre à l’imagination et donc aux affections du corps, il commente un phénomène qui s’est produit lors d’un demi-sommeil, un état peu propice à la mise en place d’un rapport de force victorieux pour l’entendement.

Sauver le langage spinoziste s’avère coûteux : il aura fallu inventer une hiérarchie des attributs qui n’a aucune raison d’être au sein du monisme - il y aurait “souveraineté” de la pensée sur l’étendue, ce qui ne se justifie pas si chaque attribut exprime intégralement la substance -, et découper en deux le discours en suivant une ligne de démarcation ambiguë : car on ne voit pas à quelle limite précise devrait s’arrêter le bon discours avant de passer de la signification de la “connaissance des causes” à l’interprétation du “fond des choses.” L’*Éthique* n’a-t-elle pas pour but d’exposer une sorte de “fond des choses” avec son Dieu cause de soi ? Comme le souligne Laurent Bove, “le souverain bien *doit être communicable*, et c’est dans la nature même du projet philosophique que de le communiquer” (p. 27). Spinoza est

également un philosophe politique, pour qui l'ensemble des humains doit progresser vers la Raison. "*Spinoza est le premier philosophe qui lie le sort de la philosophie au sort du peuple, son salut au salut du peuple*" (p. 31). Mais la théorie du langage qui validerait la façon dont il exprime ses idées sur "le fond des choses" semble impossible à établir dans le cadre de son propre système.

Dans *Spinoza, L'Expérience et l'éternité*, (PUF, 1994) Pierre-François Moreau entend replacer le spinozisme dans le temps. Du *Traité de la réforme de l'entendement à l'Éthique*, la pensée de Spinoza s'est en effet constituée au fil d'un itinéraire de vie, en faisant régulièrement référence aux expériences qu'elle traversait. "Peut-être pourra-t-on par là mieux comprendre comment une philosophie constitue son rapport à son extérieur et, ainsi, se constitue elle-même" (*L'Expérience et l'éternité*, p. 4). Pourtant, la théorie qu'il qualifie de "standard" dans les études spinozistes a largement ignoré ce point, considérant que l'empirie n'avait pas sa place chez cet auteur: "L'expérience, sous sa double forme [c'est à dire les deux premiers genres ou les deux premières formes du premier genre], ne peut fournir une connaissance philosophique ; car elle donne des images confuses, et le philosophe cherche des idées ; elle n'atteint que les accidents des choses, et la science néglige l'accident pour s'attacher à l'essence. L'expérience est donc absolument proscrite, sans restriction et sans réserve, du domaine de la métaphysique" (Emile Saisset, Introduction critique des *Œuvres de Spinoza*, 1861, cité dans *L'expérience et l'éternité*, p. 230 - 231). Pierre-François Moreau se donne pour tâche de retrouver le sens philosophique de l'expérience chez Spinoza. Alors que le sujet qui s'exprimait à la première personne au début du *TRE* ("Quand l'expérience m'eut appris que tous les événements ordinaires de la vie sont vains et futiles...", Pléiade, p. 102) s'est effacé dans l'*Éthique* pour laisser la place à une structure de démonstration impersonnelle, la suite déductive *more geometrico*, les références à l'expérience n'ont pas disparu pour autant de cette œuvre qui est censée contenir l'essentiel de sa pensée. Comme par exemple quand il fait allusion dans le scolie de la proposition II de la troisième partie à cet homme ivre qui "[...] croit dire d'après un libre décret de l'esprit ce que, revenu à son état normal, il voudrait avoir tu ; [...]" (Pléiade, p. 418). Selon Moreau, l'expérience à laquelle il est alors fait recours est à distinguer de "l'expérience vague" qui est la plus faible des sources de connaissance selon l'*Éthique*, mais aussi de l'expérimentation

scientifique que Spinoza a pratiqué par ailleurs, ainsi que de l'expérience dite quelquefois "mystique" de l'amour intellectuel de Dieu à laquelle nous introduit la fin du livre. Elle n'est pas non plus celle d'un sujet en particulier, car elle fait appel à une culture qui serait commune à tous les hommes, sur un ton qui est toujours celui de l'évidence. Malgré la lettre de 1663 à Simon de Vries qui semble la condamner ([...] nous n'avons jamais besoin de l'expérience, si ce n'est pour des choses qui ne peuvent se tirer d'une définition [...]) Pléiade, p. 1090), l'expérience s'avère "confirmative ou substitutive dans les domaines où son enseignement peut donner des résultats équivalents à ceux de la raison", "constitutive" en venant présenter à l'entendement un mode dont il ne connaît pas encore la définition, ou "indicative" en déterminant l'entendement à s'appliquer aux essences des objets mathématiques (*L'expérience et l'éternité*, p. 296 - 299). Se constitue ainsi au fil des textes de Spinoza un "discours expérientiel" (p. 303) qui s'articule en toute harmonie au *mos geometricus*.

Ces références sont bien sûr faites en utilisant le langage, le premier des "champs de l'expérience" que Pierre-François Moreau passe en revue, avant "les passions" et "l'histoire". Il part du même constat radical que Savan : "La critique spinoziste du langage apparaît donc si forte qu'elle dépasse ses propres buts. Ne risque-t-elle pas de conduire à l'ineffable ?" (id., p. 315). Pour sauver à la fois le langage et la cohérence de la pensée de Spinoza, il repart lui aussi de la lettre à Pierre Balling : "Ce texte reconnaît donc positivement (et son statut expérientiel implique que tout le monde peut le reconnaître) une possibilité de disposer les images dans l'ordre de l'entendement" (id., p. 317). En effet, les mots sont comme des images visuelles ou sonores évoquant les idées des choses, selon le scolie de proposition 18 de la deuxième partie de *l'Éthique* : "... de la pensée du mot *pomum*, un Romain passe aussitôt à la pensée d'un fruit qui n'a aucune ressemblance avec ce son articulé" (Pléiade, p. 378). Le tout est de faire que ces images s'enchaînent dans un ordre qui soit identique à celui des idées adéquates dans l'entendement, alors que d'ordinaire elles suivent celui des affections du corps d'un individu particulier, qui interprète toute chose selon ses propres biais.

Est-ce possible ? De fait, oui, car le langage est tout simplement, et de part en part, ambivalent. "... Spinoza ne dit nulle part que le langage empêche la philosophie" (*L'expérience et l'éternité*, p. 315), mais "trois effets majeurs lient le mot à

l'inadéquation" (id., p. 325). D'abord, il relie l'idée d'une chose à deux images différentes, celle d'une affection du corps et celle que la mémoire va associer à cette même affection. "Le mot est donc comme l'image d'une image" (id., p. 322), c'est à dire que le langage se constitue comme un double écran entre l'entendement et la chose extérieure à l'origine de l'affection du corps. Ensuite, la relation entre ces deux images est purement arbitraire, il n'y a aucune ressemblance entre elles. Ce qui ne permet pas de commencer à penser à ce qu'est la chose en elle-même. Enfin, le sens du mot est déterminé par un phénomène collectif, la langue, qui s'est constituée au fil d'une longue histoire mais qui ne permet pas à l'individu d'accéder directement, de façon nouvelle, aux réalités extérieures. Une fois compris ces trois mécanismes, rien n'empêche plus de faire un usage positif du langage : "... en même temps que la critique du langage se trouve ainsi fondée, elle se trouve du même coup limitée, car nous pouvons aussi comprendre que les mécanismes en question ne bloquent pas toute communication, et nous pouvons donc chercher le moyen de les maîtriser" (id., p. 325). A partir de là, il n'y a plus aucun problème du langage chez Spinoza : la critique des mots n'est "incontestablement valide" qu'à l'intérieur "de la sphère du raisonnement géométrique", estime Moreau (id., p. 326). En dehors d'elle et surtout à côté d'elle, le langage a toute sa place. "C'est donc l'articulation entre le mode déductif et le mode expérientiel qui permet de comprendre pourquoi Spinoza à la fois peut développer la critique du langage qu'on a rappelé précédemment et néanmoins marquer de l'intérêt pour les langues empiriques, et tout ce qui est transmis par leur intermédiaire" (id., p. 326). Un intérêt notamment développé dans le *Traité théologico-politique* et l'*Abrégé de grammaire hébraïque*, rappelle-t-il.

Cette solution soulève au moins deux questions. D'abord, la "sphère géométrique" dans l'*Éthique* s'est ouverte au langage, comme il l'a d'ailleurs souligné en exposant l'aporie spinoziste : "Or cette difficulté est d'autant plus grave que le langage vient remplacer dans la méthode géométrique le contenu traditionnel discrédité de la connaissance mathématique - nombre et quantité" (id., p. 314). Si le langage a toute sa place dans les scolies pour évoquer des faits exemplaires de la vie quotidienne, qu'en est-il dans les définitions, axiomes, propositions et démonstrations ? Le fait d'avoir repéré une "fonction indicative" de l'expérience pour les objets mathématiques dont l'existence ne se distingue pas de l'essence suffit-il à expliquer

son rôle dans ces passages essentiels de l'*Éthique* ? C'est aussi le langage qui est chargé d'articuler l'ordre géométrique à l'ordre expérientiel. Comment expliquer que Spinoza lui ait confié un rôle aussi fondamental, au delà du constat qu'il en est ainsi ? Ensuite, en forgeant un nouveau concept d'"expérience" qui se distinguerait de "l'expérience vague", Pierre-François Moreau entend dévoiler le "rationalisme absolu" de Spinoza, qui "en faisant place à l'expérience, se ménage le moyen de penser aussi ce qui échappe à l'immédiateté de la Raison" (id., p. 368). Mais l'expérience à laquelle nous avons affaire dans nos vies quotidiennes, c'est surtout de l'inattendu, et le fait d'en avoir retranché le "vague" appauvrit ses potentialités. L'expérience spinoziste est "vague" dans la mesure où elle émane du "vague" de l'imagination, c'est-à-dire de la faculté qu'elle a d'appréhender l'infinité des modes sans jamais s'arrêter. L'expression latine "*experientia vaga*" du scolie II de la proposition 40 (Seuil, p. 168) pourrait tout aussi bien être traduite par "expérience vagabonde". L'adjectif "vaga" ne vient pas selon nous s'ajouter à un concept clos d'"expérience", il fait plutôt retour sur elle pour la qualifier dans sa nature même. Sans le vague, c'est une expérience déjà rationalisée qui intègre le système, et le langage rationalisé auquel Pierre-François Moreau fait appel pour en rendre compte risque lui aussi l'assèchement, faute de connexion avec la variabilité infinie des sources imaginatives. En voulant donner au système spinoziste une extension maximale, il prend le risque de le clore face à ce qui l'a constitué depuis son extérieur, et qu'il se proposait justement au départ d'explorer. En fait, il propose une version spinoziste du projet hégélien en faisant rentrer le temps dans la Raison, quand Hegel voulait faire l'inverse. Ce qui n'explique pas pourquoi le spinozisme semble avoir aujourd'hui plus d'actualité que l'hégélianisme.

Avec *Spinoza et le signe* (Vrin, 2005), Lorenzo Vinciguerra essaie quant à lui de redonner à l'imagination toutes ses lettres de noblesse dans le système spinoziste. Il s'inscrit dans les traces de Cornelis De Deugd, qui soulignait en 1966 dans *The significance of Spinoza's first kind of knowledge* (Assen, Van Gorcum, cité dans *Spinoza et le signe*, p. 7) que "... l'imagination, en tant que l'un des trois genres de connaissance, est partie intégrante de son épistémologie". Vinciguerra entreprend donc une genèse spinoziste de l'imagination qui va lui permettre de comprendre comment elle se constitue à partir des signes, et pourquoi ces signes, loin d'être nécessairement trompeurs, peuvent constituer à leur tour une œuvre de raison

comme l'*Éthique*. Mais il choisit d'évacuer d'emblée le problème d'une théorie du langage qui serait manquante dans la pensée spinoziste : "On peut estimer que si l'on n'a pas su accorder au signe toute la place et le relief qu'il méritait, cela tenait au cadre interprétatif dans lequel on s'attendait à le voir figurer : une théorie du langage" (*Spinoza et le signe*, p. 9).

La théorie du signe selon Vinciguerra va en effet envelopper tous les phénomènes physiques qui peuvent avoir lieu dans l'étendue, l'attribut dont il relève : "... la fonction du signe dépasse, sans pour autant l'exclure, une définition strictement linguistique" (p. 17). Le signe naît au cœur de l'étendue, là où les rencontres entre tous les corps quels qu'ils soient provoquent en eux toutes sortes d'affections qui les modifient partiellement. Ces affections laissent sur eux des traces, ces "vestigia" introduites dans le cinquième postulat de la petite physique intercalée entre les propositions 13 et 14 : "Quand une partie fluide du corps humain est déterminée par un corps extérieur à heurter souvent une partie molle, elle en change la surface et lui imprime pour ainsi dire certaines traces [vestigia] du corps extérieur qui la pousse" (Pléiade, p. 374). Ces traces vont être associées à des images, elles aussi des affections, que l'esprit va "imaginer" avec ses idées pour constituer la connaissance du premier genre, c'est-à-dire l'imagination : "... les affections du corps humain dont les idées nous représentent les corps extérieurs comme présents, nous les appellerons *images des choses*, quoiqu'elles ne reproduisent pas les figures des choses." (EII, P17, scolie, Pléiade, p. 377). L'affection - trace est explicitement liée aux images dans le deuxième postulat de la troisième partie de l'*Éthique* : "Le corps humain peut subir beaucoup de changements, et néanmoins retenir les impressions ou traces des objets, et par conséquent les images même des choses." (Pléiade, p. 413 - 414). Voilà la connaissance du premier genre fondée au plus près de l'infinie variabilité des modes de la substance étendue. "Rien n'est dans l'image, en effet, qui n'ait d'abord été dans la trace", écrit Vinciguerra (*Spinoza et le signe*, p. 169).

Le langage a lieu dans le corps et dans le corps seulement. Il n'est qu'un enchaînement de ces images selon d'une part les circonstances extérieures qu'elles traduisent, et d'autre part selon les particularités propres à chaque individu humain. Car chaque corps a quelque chose d'unique. Tout en refusant avec insistance de chercher à faire une théorie du langage de Spinoza, "qui visiblement ne faisait pas

partie de ses projets” (p. 198), au moment d’aborder la question de la connaissance par signes, Vinciguerra fait l’analyse du scolie de la proposition 18 de la deuxième partie de l’*Éthique*, là où les commentateurs ont coutume de voir l’ébauche de cette théorie. “Si le corps humain a été une fois affecté par deux ou plusieurs corps en même temps, lorsque l’esprit, dans la suite, imaginera l’un deux, il se souviendra aussitôt des autres” (Pléiade, p. 377). Le scolie développe : “... par exemple, de la pensée du mot *pomum*, un Romain passe aussitôt à la pensée d’un fruit qui n’a aucune ressemblance avec ce son articulé, et qui n’a rien de commun avec lui, sinon que le corps de cet homme a été souvent affecté par ces deux choses, c’est à dire que cet homme a souvent entendu le mot *pomum* pendant qu’il voyait le fruit même.” Le “son articulé” est l’image sonore qui se traduit dans l’esprit par la pensée “pomme”. Le scolie est consacré à expliquer ce qu’est la mémoire, pas le langage, et Spinoza y insiste surtout sur le fait que ces phénomènes de mémoire, dont le langage n’est qu’un exemple, sont propres à chacun. Le “Romain” représente certes son peuple et sa langue, mais il est présenté au singulier, car c’est au niveau de l’individu que se forment les idées. “Et ainsi chacun passe d’une pensée à une autre selon la façon dont l’habitude a ordonné les images des choses dans son corps”, écrit Spinoza. Les deux autres exemples donnés par le scolie pour relier une affection du corps à une idée via une image sont celui du soldat, qui “en voyant sur le sable les traces d’un cheval, passera aussitôt de la pensée d’un cheval à la pensée d’un cavalier, et de là à la pensée de la guerre, etc.” et celui du paysan qui “passera de la pensée d’un cheval à la pensée d’une charrue, d’un champ, etc.” A chaque fois, ils représentent un groupe social, mais ce sont avant tout des individus, seuls devant la trace qui se présente à eux.

Il faut donc qu’il y ait un individu interprète pour que les images deviennent les signes dont l’esprit va pouvoir se saisir pour former ses idées, souligne Vinciguerra : “Qu’il y ait des images ou des signes dont le sens est convenu et arrêté, ou, au contraire, douteux et en suspens, n’enlève rien au fait que la signification qu’ils recouvrent ou pas, ne se produit que respectivement à quelque chose ou quelqu’un qui assume le rôle d’interprète” (*Spinoza et le signe*, p. 201). Il choisit même de donner à “l’*homo Romanus* de Spinoza” un prénom, “Caius”, pour personnaliser le processus. Mais comme l’imagination enchaîne les idées suivant l’ordre dans lequel le corps a enchaîné ses affections, elle ne peut pas être à l’origine d’une

connaissance universellement vraie sur la nature des choses : “Imaginer un corps extérieur, connaître inadéquatement, c’est donc connaître *ex-signis*.” (id, p. 211).

Un signe est forcément subjectif et par là, incomplet voire inexact. Pourtant, les images créées par les corps ne sont pas fausses en elles-mêmes, car elles ont nécessairement pour origine des causes objectives. “... je voudrais que l’on remarque que les imaginations de l’esprit, considérées en soi, ne contiennent pas d’erreur, autrement dit que l’esprit n’est pas dans l’erreur parce qu’il imagine, mais en tant seulement qu’il est considéré comme privé de l’idée qui exclut l’existence des choses qu’il imagine présentes” (EII, P17, scolie, Pléiade p. 377). Comme ces images, qui sont l’équivalent dans le corps des idées dans l’esprit, expriment à la fois la nature du corps affectant et celle du corps affecté, il leur manque seulement d’être enchaînées à une série d’autres images qui viendrait corriger le biais subjectif pour prendre place dans ce qui pourrait devenir une connaissance *ex-signis* vraie. Un signe n’est jamais faux en lui-même, il est seulement une ébauche à compléter. Comme Lorenzo Vinciguerra l’a écrit dans l’introduction de son livre, “On peut alors supposer qu’une théorie de la signification complète des choses coïncide avec leur explication causale, et *vice versa* qu’une pensée adéquate de la causalité vaut une théorie complète de la signification” (*Spinoza et le signe*, p. 21). Une totalité de signes pourrait donc équivaloir au vrai. Ce qui veut dire par contraste qu’on est toujours dans le faux tant que cet ensemble n’est pas constitué. Mais comment expliquer qu’avec les signes du langage on puisse quand même parvenir à dire du vrai, sans jamais dire toute la vérité de façon définitive ? Comment expliquer que l’*Éthique* se présente comme un ensemble de propositions vraies tranchant sur un magma de faussetés? Et surtout, comment expliquer que le langage puisse être un moyen pour échanger des idées vraies entre humains, par-delà toutes leurs différences historiques, sociologiques, et individuelles?

Noyer la question du langage dans celle du signe ne permet pas de résoudre le problème de l’opposition entre l’imagination et l’entendement, qui nous empêche également de comprendre comment se constitue concrètement la raison spinoziste. Pour expliquer le lien du signe au vrai, Lorenzo Vinciguerra en est réduit à postuler une supériorité naturelle de la pensée sur le corps, dont il va à son tour trouver la preuve dans la lettre à Pierre Balling. “L’imagination suit à la trace l’entendement en lui offrant un système de signes.” (id., p. 149) “S’il n’en était pas ainsi, la possibilité

même d'une éthique serait remise en cause : il n'y aurait pas de sens, en effet, à parler de la puissance de la pensée, si celle-ci n'avait pas la force de s'exprimer dans le corps par un certain enchaînement d'images et de signes." (id., p. 150). Mais nous avons vu qu'il était impossible de justifier une telle prééminence dans le cadre général du système spinoziste, où chaque attribut a autant d'importance que l'infinité de chacun des autres.

Par ailleurs, pour expliquer comment le signe peut se faire communication, Lorenzo Vinciguerra est tout de même amené à ébaucher une théorie du langage dans un développement sur "l'aspect public du signe" (id., p. 221). Cet aspect ne serait que le troisième de celui-ci, après son "utilité" et sa "facilité". "Le signe incarne une règle à laquelle l'interprète se rapporte. Il est alors prédicable, c'est à dire, au sens premier du mot *praedicare*, qu'il se dit publiquement d'une pluralité, voire d'une infinité de singuliers, dans la mesure où il est praticable publiquement dans la communauté de sens à laquelle il appartient" (id. p. 221). Ce qui relie Caius à son peuple. Comment ne pas voir dans ce troisième aspect une caractéristique essentielle du signe, qui le commande depuis le tout début de sa genèse, puisque c'est forcément son caractère "public" qui le rend aussi "utile" et "facile"? Les "vestigia" sont publiques de par la manière même dont elles ont été générées, c'est à dire au cours d'une rencontre entre deux corps dont la mémoire va ensuite être accessible à d'autres corps au cours d'autres rencontres. Si la fonction du signe "dépassé une signification strictement linguistique", il s'agit bien toujours pour lui de faire sens, dans l'étendue, et donc d'être un élément constitutif potentiel de langage. Chez Spinoza, il a une "structure sémiotique de l'univers physique lui-même", fait remarquer Lorenzo Vinciguerra en citant un extrait de l'ouvrage de Marco Messeri, *L'epistemologia di Spinoza* (Il Saggiatore, 1990, cité dans *Spinoza et le signe*, p. 180). Le langage naît dès la trace. Mais il n'est jamais qu'un choix déterminé et partiel de signes, il ne se constitue pas en vue de récapituler leur totalité, c'est même tout le contraire. Aussi complète soit-elle, la genèse du signe accomplie par Vinciguerra ne permet pas d'expliquer comment le langage peut dire du vrai dans un contexte spinoziste.

Dans *De l'imagination à l'entendement. La puissance du langage chez Spinoza* (Garnier, 2011), Céline Hervet franchit un pas de plus dans la revalorisation du langage au sein du système spinoziste. Cette fois-ci, il n'est plus vu simplement

comme un obstacle à franchir à tout prix, mais bien comme une force à part entière, qui joue un rôle essentiel. Car si l'on regarde l'ensemble de son œuvre sans se fixer sur l'*Éthique*, Spinoza n'a pas du tout été un pur rationaliste méprisant le langage : "... l'œuvre même de Spinoza prend la forme d'une exploration constante des sciences du langage" et "la pensée spinoziste se nourrit de toutes les pratiques linguistiques possibles", souligne-t-elle (p. 11, id.). C'est du point de vue du langage qu'elle va donc partir pour comprendre comment la pensée spinoziste a pu se constituer et se formuler. Pour cela, il lui faut renoncer à voir une différence radicale entre le premier genre de connaissance et les autres, suivant à son tour les traces de Cornelis De Deugd : "C'est dans ce premier genre que consiste notre rapport premier, originaire aux choses qui nous entourent, sans lequel rien, pas même, nous le verrons, le deuxième genre de connaissance, n'est possible" [...] "La connaissance du premier genre n'est donc pas étrangère aux genres rationnel et intuitif. Et même si Spinoza précise aussitôt, dans la proposition suivante, le lien entre la connaissance *ex singularibus* et *ex signis* avec l'erreur, sur un plan strictement génétique ou "historique", il n'y a pas de rupture avec les deux autres genres, qui sont les seuls capables de nous faire connaître les choses adéquatement" (*De l'imagination à l'entendement*, p. 51 et 52).

Tout commence par la parole, qui permet à Spinoza d'échanger avec ses amis. "Or, c'est avant tout "par l'oreille" que se noue la relation à l'autre. Ensuite seulement vient l'écrit, ce que montre bien la correspondance de Spinoza : les lettres poursuivent et prolongent des entretiens et des conversations de vive voix (*sermones*) avec ceux qui, par ce biais même, deviennent ou non des amis." (id., p. 37). Au sein de son cercle de connaissances, Spinoza a fait œuvre de pédagogue en parlant "*ad captum vulgi*", soit "à la portée du vulgaire" comme il conseille de le faire dans le *Traité de la réforme de l'entendement*. Ce qui articule le plus fortement les genres de connaissance entre eux, c'est l'opposition entre la passivité et l'activité, et l'activité intellectuelle commence avec ces conversations et controverses philosophiques bien vivantes dont témoigne sa correspondance. La raison naît dans l'imagination. Ce qui place la première ligne de démarcation entre erreurs vulgaires et vérités philosophiques quelque part au beau milieu du premier genre de connaissance, mais plus à la frontière avec le second genre.

Comment déjouer les pièges du langage, qui en tant que lien social nous voile la singularité de toutes choses en plaquant ses généralités sur des groupes d'affections, au prétexte qu'elles partagent un air de famille ? Il s'agit à nouveau de profiter de son ambivalence. Le langage n'a pas tout faux, puisque "les mots eux-mêmes traduisent et perpétuent cette familiarité que les hommes entretiennent avec certains corps, ceux qu'ils rencontrent et qu'ils "fréquentent" le plus assidûment" (id., p. 102). "Parce qu'il découle, en tant que mode fini, de la substance divine, il doit nécessairement comporter une part d'adéquation" (id., p. 18). C'est ce qui peut faire de lui un pont traversant toute l'épistémologie spinoziste. Bien que les noms soient donnés aux choses par l'imagination et pas par l'entendement, l'entendement peut lui aussi utiliser ces noms en retravaillant sur leur sens. C'est le cas par exemple du terme "bien", utilisé dans le *Traité de la réforme de l'entendement*: "... je me décidai en fin de compte à rechercher s'il n'existait pas un bien véritable et qui pût se communiquer" (Pléiade, p. 102). "... le terme de "bien" se dit aussi bien dans le sens commun, familier et connu de tous que dans le sens philosophique, dans un sens "imaginatif" que dans un sens "intellectuel". Les trois genres de connaissance ont les noms en partage, et cette communauté introduit une certaine continuité" (*De l'imagination à l'entendement*, p. 103). D'autre part, le fait que le langage appartienne à l'attribut étendue n'est en rien une limitation aux formes qu'il peut prendre et surtout à ses potentialités descriptives : "Car le corps spinoziste se définit par sa complexité et sa capacité exponentielle à être affecté. De même que le corps possède des aptitudes encore insoupçonnées, "nul ne sait ce que peut un corps", de même le langage est un outil dont les possibilités sont loin d'avoir été toutes explorées. Le langage est donc le lieu d'expériences corporelles pouvant être mises au service de la recherche de l'adéquation" (id., p. 119). Ceci, d'autant que toutes les expériences du corps viennent renforcer les capacités de l'esprit: "L'esprit humain est apte à percevoir un très grand nombre de choses, et d'autant plus apte que son corps peut être disposé d'un plus grand nombre de façons" (EII, P14, Pléiade p. 374). Des rencontres plus nombreuses et plus variées permettent d'acquérir un vocabulaire plus riche, qui sera l'occasion pour l'esprit de former plus d'idées.

La voie est donc ouverte pour une "intellectualisation du langage" (*De l'imagination à l'entendement*, p. 21) qui justifierait son utilisation tout au long de l'œuvre de

Spinoza, jusqu'à la cinquième partie de l'*Éthique* où il introduit à la béatitude qu'apporte l'amour intellectuel de Dieu. Une fois son fonctionnement bien compris, maîtrisé par la plume du philosophe, il peut exprimer des idées adéquates, notamment au moment de formuler les définitions spinozistes : "Le langage "intellectualisé" cesse d'être un obstacle à la coïncidence de l'ordre logique et de l'ordre réel, il ne fait plus écran aux choses mêmes, mais au contraire les exprime, les met au jour permettant ainsi à l'esprit de les voir." (id. p. 196). Le problème étant alors qu'il n'est plus possible de cantonner strictement le langage au domaine de l'étendue, dont il est issu. "Intellectualisé", il fait déjà partiellement partie de la pensée. D'ailleurs, tous les hommes parlent, et il peut leur arriver de dire des choses vraies. "Est-ce à dire que les mots, le langage auraient un statut à part, issus de l'activité imaginative, mais irréductibles à la stricte dichotomie entre l'étendue et la pensée? Le phénomène linguistique est à coup sûr transversal, car il implique les deux attributs connus de l'entendement.", écrit Céline Hervet (id., p. 134). A l'appui de cette hypothèse tout à fait logique, le rapport d'identité entre le corps et l'esprit tel que le stipule Spinoza : "[...] l'esprit et le corps sont une seule et même chose, conçue tantôt sous l'attribut de la Pensée, tantôt sous l'attribut de l'Étendue. D'où il provient que l'ordre, autrement dit l'enchaînement des choses, est un, que la Nature soit conçue sous l'un ou l'autre de ces attributs; [...]" EIII, P2, scolie (Pléiade p. 415). Le langage, compte-tenu de sa fonction expressive, serait la marque même de cette unité, que ce soit quand il s'égaré, déterminé par une imagination passive, ou quand il met en ordre les idées, déterminé par la puissance de l'entendement qui agit au sein de l'esprit. "Loin d'être un obstacle épistémologique, le langage permet de comprendre comment s'effectue concrètement cette unité entre le corps et l'esprit [...]" (*De l'imagination à l'entendement*, p. 134).

Sauf que Spinoza n'a jamais attribué un tel "statut à part" au langage. Dans son système, les modes peuvent être décrits sous l'attribut étendue ou sous l'attribut pensée, pas sous les deux à la fois. Ces deux attributs de la substance, les seuls connus de nous, sont conceptuellement distincts et ne peuvent en aucun cas se croiser. Par contre, ils sont unis parce qu'ils répètent une structure unique, celle de la substance. Pour "impliquer" les deux attributs à la fois, la seule issue serait donc que le langage soit d'ordre substantiel, c'est-à-dire divin, ce qui semble à l'opposé

de la description très critique que Spinoza en fait. "Dieu est ce dont tout est prédiqué, auquel tous les noms reconduisent, mais sa substance et sa définition véritable, qui comprennent nécessairement ses attributs, ne font l'objet d'aucun discours, celui-ci étant forcément inadéquat", relève d'ailleurs Céline Hervet (*De l'imagination à l'entendement*, p. 163). Du coup, on n'a toujours pas trouvé la place du langage dans le spinozisme. L'ambiguïté de son traitement par le philosophe semble irréductible.

II. L'hypothèse du vrai comme phénomène physique

Nous voudrions maintenant proposer une autre hypothèse pour rendre compte du fait que le langage utilisé par Spinoza soit susceptible de former des phrases qui pourront être considérées comme vraies par l'esprit, sans qu'il soit besoin de faire intervenir la pensée dans le mécanisme de cette formation. Il s'agit de le voir comme un corps parmi les autres, entièrement soumis aux lois de la petite physique exposée entre les propositions 13 et 14 de la seconde partie de l'*Éthique*, là où Spinoza veut "poser quelques prémisses concernant la nature des corps" (EII, P13, scolie, Pléiade p. 368). Aussi surprenant que cela puisse paraître compte-tenu de l'évidente multiplicité des langues et même de la grande variabilité des phénomènes langagiers au niveau des individus, le fait que les mots ne soient pour lui que des "mouvements corporels" suppose que tout en eux obéisse à des lois physiques, si on le suit sur ce point. "... dans la mesure où nous considérons les choses comme des modes du penser, nous devons expliquer l'ordre de la Nature entière, autrement dit la connexion des causes, par le seul attribut de la Pensée ; et en tant qu'elles sont considérées comme des modes de l'Étendue, l'ordre de la Nature entière doit être expliqué par le seul attribut de l'Étendue. De même pour les autres attributs", a-t-il expliqué dans le scolie de la proposition 7 d'*Éthique* II (Pléiade, p. 361), où il a posé les principes de ce qu'il est convenu d'appeler son "parallélisme" entre le corps et l'esprit. L'idée de soumettre un phénomène aussi imprévisible que le langage aux lois de la physique n'est pas nouvelle parmi les commentateurs. André Robinet, dans *Le langage à l'âge classique*, l'avait déjà émise en commentant le passage de l'*Abrégé de grammaire hébraïque* qui introduit les voyelles et les consonnes : "Connaissant la théorie physique que Spinoza expose dans les Lemmes de l'*Éthique*, II, XIII, sq..., il est aisé de repérer cette appartenance de la parole à la physique théorique. En effet les définitions de Spinoza sont exactement calquées sur celles de la physique fondamentale des mouvements des corps" (Klincksieck,

1978, p. 144). “D’autre part, “grammaire” est le nom d’une *physique linguistique*, car il n’y a aucune raison de ne pas traiter un texte comme une chose naturelle, soumise à certaines lois (Spinoza invoque par deux fois [dans le *TTP*, NDR] la *linguae Hebraeae constitutio & natura*)” note également François Zourabichvili au sujet de l’*Abrégé* dans *Spinoza. Une physique de la pensée* (PUF, 2002, p. 240).

De là à passer au latin pour voir dans l’agencement des mots de l’*Éthique* une mécanique parfaitement ajustée aux pensées vraies que Spinoza a voulu communiquer, il y a un fossé que nous ne saurions franchir d’un bond. Mais l’hypothèse nous permet au moins d’entrevoir que la physique peut être conçue comme l’équivalent pour l’étendue de l’entendement pour la pensée : une possibilité intrinsèque de mise en ordre des affections selon leurs causes. Et comme les mots sont de part en part physiques, cela signifie que le langage pourrait trouver son ordre dans l’étendue même, une piste qui à notre connaissance n’a pas encore été suivie pour expliquer qu’il puisse y avoir des vérités exprimées par le langage chez Spinoza. Tandis que l’entendement pense les causes, le corps les vit, les expérimente de façon soit passive, soit active : le dire vrai, tout comme l’écrire vrai, serait une manifestation de cette activité du corps. Ces moments de “vrai” correspondraient à un alignement plus ou moins fugace des deux attributs sous la même structure explicative, la substance divine unique et infinie: “Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum”, selon la proposition 7, soit “L’ordre et la connexion des idées est le même que l’ordre et la connexion des choses” (Seuil, p. 103, Pléiade p. 359). Et l’*Éthique* serait un effort pour rendre permanent cet alignement des idées avec les choses.

Pour illustrer notre hypothèse, nous aimerions d’ailleurs parler de “symétrisme” plutôt que de parallélisme. Le terme de “parallélisme” peut induire la tentation d’accorder de la substance à chacun des deux attributs, comme s’ils étaient deux choses différentes, comme l’a souligné Chantal Jaquet: “La doctrine du parallélisme ne restitue pas l’idée d’unité présente dans la conception spinoziste, car elle introduit une forme de dualisme et de pluralité irréductibles. Si elle s’applique parfaitement au système de Leibniz pour qui “l’âme avec ses fonctions est quelque chose de distinct de la matière” (*Considérations sur la doctrine d’un esprit universel*, 1702), elle ne saurait convenir pour rendre compte de l’union telle que l’entend l’auteur de l’*Éthique*. En effet, le corps et l’esprit ne sont pas superposés en

l'homme comme des parallèles, mais désignent une seule et même chose exprimée de deux manières, comme le rappelle fortement le scolie de la proposition XXI de l'*Éthique II* (*L'unité du corps et de l'esprit. Affects, actions et passions chez Spinoza*, PUF, 2018, p. 27 - 28). Chantal Jaquet propose d'utiliser le concept d'"égalité" pour penser l'équilibre des attributs, puisque Spinoza a écrit en toutes lettres dans le scolie de la proposition 7 que "... la puissance de penser de Dieu est égale à sa puissance actuelle d'agir" (Pléiade, p. 360), soit en latin "... Dei cogitandi potentia aequalis est ipsius actuali agendi potentia" (Seuil, p. 102).

Bien qu'elle ne se trouve pas plus dans ses textes que celle de "parallélisme", la notion de "symétrisme" permet selon nous de penser en outre à partir de quel plan d'architecte Spinoza construit cette égalité. Pour une meilleure compréhension, la proposition 7 pourrait se poser comme une équation d'égalité symétrique: "ordo et connexio idearum = ordo et connexio rerum". La symétrie est une structure typique de l'architecture classique qui s'impose par ailleurs au XVIIème siècle. On doit retrouver les mêmes structures d'idées ou de choses sur chacun des côtés d'un bâtiment principal qui serait la substance, ces côtés étant les attributs en nombre infini. Cela signifie que les attributs reflètent une réalité unique, chacun à sa façon ("idées" contre "choses" par exemple), mais sans se contredire. Le symétrisme permet qu'il y ait un point commun entre les attributs : "ordo et connexio". Tandis que le parallélisme les sépare sans laisser de place évidente à la substance qui est supposée les réunir et les régler. Pour ce qui est de la pensée et de l'étendue, les deux seuls attributs dont parle Spinoza, puisqu'ils suffisent à rendre compte de notre expérience d'êtres humains constitués d'un esprit et d'un corps, on peut donc les concevoir non pas comme deux lignes séparées qui se longent, mais comme une seule ligne qui irait vers l'infini dans deux directions opposées, en répétant la même structure à partir d'un point central. Comme les ondes consécutives au jet d'une pierre dans l'eau se propagent dans toutes les directions, à part qu'on ne prendrait en compte qu'une seule ligne passant par le point d'impact.

Pour établir l'hypothèse d'un langage dont la vérité potentielle serait directement fondée sur la physique, nous nous sommes largement inspirés du travail de Lorenzo Vinciguerra dans *Spinoza et le signe*. Mais contrairement à lui, nous pensons qu'il n'est pas possible de faire l'impasse sur une théorie du langage, si l'on veut comprendre ce qui fait l'actualité du spinozisme. Bien sûr, ce ne peut pas être la

théorie du langage de Spinoza, puisqu'il faut d'abord partir du constat qu'il n'y en a pas. Mais ce doit être au moins une théorie spinoziste du langage, qui explique pourquoi au XXI^{ème} siècle nous avons encore l'impression que dans l'*Éthique* des choses vraies sont écrites.

L'idée qu'il y a une vérité physique du langage a le mérite d'expliquer pourquoi Spinoza n'a pas ressenti le besoin de faire une théorie. Il s'est fondé sur quelque chose qu'il a trouvé au préalable, et qui n'avait à aucun moment besoin d'être mis en doute. Le spinozisme suppose un substrat. Il part d'un vrai. Dans le *Traité de la réforme de l'entendement*, il a suffi d'une incise affirmative entre parenthèses pour fonder la possibilité pour l'entendement de progresser, rendant par là même la suite de sa philosophie possible : "L'idée vraie (car nous avons une idée vraie) est quelque chose de distinct de son objet" (§33, Pléiade, p. 112). La possibilité du spinozisme se fonde à partir de cette affirmation, "... (habemus enim idea veram)..." (Bruder, vol II, p. 16). "Car, comme on peut le conclure de ce qui précède, il doit avant tout y avoir en nous une idée vraie qui soit comme un instrument inné qui, par sa compréhension même, nous fasse comprendre en même temps la différence entre une pareille perception et toutes les autres" (§39, Pléiade p. 114). La réforme de l'entendement part de ce que l'on peut trouver de plus sain dans l'esprit, et cette qualité dans l'esprit tient à la manière même dont il fonctionne d'emblée.

Contrairement à Descartes, Spinoza n'a jamais mis en question l'existence du monde, ni sa propre existence, ni celle des autres, et il a surtout jugé que le doute hyperbolique mis en œuvre dans les *Méditations métaphysiques* à partir de l'hypothèse d'un Dieu "malin génie" était artificiel : "Il s'ensuit que, s'il y a un Dieu ou un être omniscient, il ne peut former absolument aucune fiction. Car pour nous, après avoir compris que j'existe, je ne peux pas supposer par fiction que j'existe ou n'existe pas" (TRE, §54, Pléiade p. 118 - 119).

Par contre, notre hypothèse met à mal la progression que l'*Éthique* présente comme logiquement inexorable, de la connaissance du premier genre à celle du troisième, censée nous procurer la béatitude et se communiquer à tous les hommes pour qu'ils vivent un jour en paix dans des sociétés éclairées. En effet, s'il y a déjà un ordre spontané au sein de l'étendue, de façon symétrique au vrai qui se trouve nativement dans l'esprit, l'entendement et la puissance combinatoire de ses idées

vraies n'ont pas le pouvoir d'entraînement dynamique que leur prêtait Spinoza, car ils restent irrémédiablement liés au destin des corps. En effet, si l'on pense à fond "l'égalité" des attributs, il ne peut pas y avoir de salut personnel par la connaissance qui ne se traduirait pas symétriquement par une certaine éternité du corps. Ce qui semble irrémédiablement douteux. Nous y reviendrons au terme de notre travail.

1. Le langage, un corps fluide

Il est bien évidemment délicat de trouver au langage une place dans le système exposé par l'*Éthique*. La petite physique de la seconde partie parle des lois qui régissent les corps, et on imagine mal que le langage puisse être un corps tout à fait comme les autres, avec sa masse et son volume. Il a quelque chose d'impondérable, en particulier dans sa dimension orale. Les paroles s'envolent, dit-on. Un caractère quasiment incorporel qu'il partage justement avec les "vestigia", ces traces laissées par les rencontres entre les corps, qui vont devenir les images dont il se constitue, selon la genèse de l'imagination reconstituée par Lorenzo Vinciguerra. En effet, celui-ci refuse de considérer les "vestigia" comme des corps à part entière : "Les *vestigia* appartiennent de plein droit à la physique, leur définition est de part en part physique et cinétique. A ceci près, cependant : qu'ils ne sont pas eux mêmes tout à fait des corps, fussent-ils très subtils" (*Spinoza et le signe*, p. 132). Mais il lui est très difficile de leur trouver une place dans l'étendue : "Or, si la trace n'est ni le produit d'un mixte, ni l'effet d'un mélange entre natures, elle n'est pas non plus le résultat d'une association entre deux natures, ni même une "troisième nature" autre que celles dont elle est le produit. C'est là tout la difficulté d'appréhender cet *aliquid*, qui est tout aussi corporel qu'incorporel." Il ajoute alors en note: "Il faudrait écrire *in*-corporel". (Id, p. 176) Car en effet, la trace a quand même lieu "dans" les corps, elle a donc avec eux une matérialité commune.

Tout comme les traces qui finiront par constituer ses mots, le langage semble à la fois corporel et incorporel. Par rapport aux choses bien concrètes, qui ont masse et volume et qui s'enchaînent les unes aux autres selon des connexions causales nécessaires, quelle place trouver notamment aux phrases vraies qui parlent d'elles, sinon d'être une sorte de surlignage, une troisième connexion quasiment métaphorique qui n'a plus qu'à s'effacer d'elle-même, entre "ordo et connexio rerum" et "ordo et connexio idearum"? A quoi servent les mots en fin de compte, à part à se tromper ? Une image, que l'esprit interprète sous la forme d'une idée, ne fait que représenter un objet qui n'est plus là, sans lui ressembler. C'est autant une absence qu'une présence. Son statut ontologique semble particulièrement difficile à

établir pour Lorenzo Vinciguerra, au point qu'il se voit contraint de faire appel aux anges pour le cerner : "C'est ce que l'on serait tenté d'appeler, conformément au sens étymologique du terme grec *angelos*, l'essence "angélique" que toute idée d'image porte en soi. En effet, l'idée d'image ou la sensation/trace est annonciatrice de quelque chose à laquelle elle ne fait que renvoyer, car elle ne saurait détenir d'elle-même sa propre signification (id., p. 191). En fait dans ce cas, l'image est avant tout une abstraction, et toute la chaîne d'images dans laquelle elle prend un sens a un caractère évanescent. On n'est pas très loin de la conception du langage comme Être de raison, simple outil de l'imagination qui n'a, au fond, pas d'existence en propre.

Notre solution consiste à faire des traces et des images, ainsi que des mots, des corps comme les autres. Car qu'est-ce que peut être un "aliquid" qui obéit de part en part aux lois de la physique, sinon une espèce particulière de corps ? Et surtout, c'est ce que fait Spinoza lui-même dans la proposition 18: "Si corpus humanum *a duobus vel pluribus corporibus* simul affectum fuerit semel, ubi mens postea eorum aliquod imaginabitur, statim et aliorum recordabitur" (Seuil, p. 137): "Si le corps humain a été une fois affecté *par deux ou plusieurs corps en même temps [...]*" (Pléiade, p. 377). Quand il prend ensuite l'exemple du mot "pomum", c'est directement pour illustrer que la connexion des idées se fait en fonction de la connexion de ces "corpores" affectant le corps humain. L'idée de pomme a été amenée dans l'esprit du Romain par le mot "pomum", lui-même défini comme un "son articulé" qui a souvent affecté son corps en même temps qu'une pomme était en vue, explicite le scolie : "[...]; ut exempli gratia ex cogitatione *vocis pomi* homo romanus statim in cogitationem fructus incidet qui nullam cum *articulato illo sono* habet similitudinem nec aliquid commune nisi quod ejusdem hominis corpus *ab his duobus* affectum saepe fuit [...]" (Seuil, p. 138). Un certain mot, accompagné d'une pomme, voici la clé de l'apprentissage du langage, et le mot est présenté comme un corps arrivant de l'extérieur, exactement au même titre que le fruit concret. L'essence des mots n'est constituée que de mouvements corporels, dit ensuite le scolie de la proposition 49 d'*Éthique* II: "Verborum [...] *essentia a solis motibus corporeis* constituitur [...]" (Seuil, p. 188, nous soulignons).

Mais à quel genre de corps les mots peuvent-ils appartenir ? Spinoza les divise en trois grandes catégories : "Suivant que les parties d'un individu - autrement dit d'un

corps composé - sont appliquées les unes contre les autres selon des surfaces plus ou moins grandes, elles peuvent plus ou moins facilement être contraintes à changer leur position, et par conséquent, plus ou moins facilement, cet individu peut revêtir une autre figure. Aussi, les corps dont les parties sont appliquées les unes contre les autres par de grandes surfaces, je les appellerai durs ; mous, ceux dont les parties le sont par de petites surfaces ; fluides, enfin, ceux dont les parties se meuvent les unes dans les autres”, explique l’axiome III de la petite physique (Pléiade, p. 371). C’est une différenciation entre les matières qui permet de penser la complexité des corps composés, alors que les corps simples ne se distinguent entre eux que par le mouvement et le repos, la vitesse et la lenteur, a-t-il expliqué à la fin du deuxième axiome II (Pléiade, p. 370). Cette nouvelle variété entre les corps est d’abord pensée comme interne à un individu, mais il faut comprendre qu’elle permet de penser l’infinie complexité de l’ensemble infini des corps : “[...] la Nature dans sa totalité est un seul Individu, dont les parties, c’est à dire tous les corps, varient d’une infinité de façons, sans changement de l’Individu total”, dit le scolie du lemme VII (Pléiade, p. 373). Ces adjectifs donnés aux corps pour les différencier entre eux n’en désignent toutefois pas des propriétés intrinsèques, si l’on se réfère à la controverse épistolaire avec le chimiste Boyle : “[...] le fluide et le solide rentrent dans la classe des notions dues à l’usage des sens” écrit alors Spinoza (Pléiade, p. 1077). C’est à dire que n’importe quel corps peut être considéré comme fluide, mou ou solide selon la facilité qu’il a à se mouvoir par rapport à d’autres corps. Par contre, Spinoza a prévenu que son exposé sur la physique allait permettre de comprendre en quoi l’esprit humain était supérieur à tous les autres : “Aussi, pour déterminer en quoi l’Esprit humain diffère des autres et en quoi il l’emporte sur tous les autres, il nous est nécessaire de connaître, nous l’avons dit, la nature de son objet, c’est à dire du Corps humain” (EII, P13, scolie). On peut donc comprendre que la distinction entre dureté, mollesse et fluidité entre en jeu pour expliquer la supériorité du corps humain par rapport à tous les autres corps, qui explique elle-même la supériorité de l’esprit humain sur tous les autres esprits.

Voici ensuite comment il explique la formation des traces dans le cinquième postulat de sa physique : “Quand une partie fluide du Corps humain est déterminée par un corps extérieur à heurter souvent une partie molle, elle en change la surface et lui imprime pour ainsi dire certaines traces du corps extérieur qui la pousse” (Pléiade,

p. 374). Ou, en latin: “*Cum corporis humani pars fluida a corpore externo determinatur ut in aliam mollem saepe impingat, ejus planum mutat et veluti quaedam corporis externi impellentis vestigia eidem imprimit*” (Seuil, p. 130).

À première vue, il semble que pour qu’une trace se fasse, seules deux catégories de corps sur trois soient mobilisées, les mous et les fluides. La trace “s’imprime” sur du mou (“*imprimit*”), de même qu’il faudra un sol meuble pour que la trace du cheval se marque et se remarque dans l’exemple qui sera donné par la suite à la proposition 18. Mais la formulation de Spinoza est étrange : il est un peu compliqué de comprendre comment du fluide peut venir “heurter” ou “frapper” du mou (“*impingat*”). Le verbe latin “*impigere*” a également donné le mot “impact” en français, mais comment le fluide, défini par la capacité de ses parties à se mouvoir “les unes dans les autres”, c’est à dire, suppose-t-on, en se comprimant sur lui-même et sans exercer de résistance vis-à-vis de l’extérieur, pourrait-il avoir un impact ? Il est encore plus compliqué de comprendre ce que peut être “une partie fluide du corps humain” qui viendrait se loger dans l’intervalle entre le “corps extérieur” et l’autre partie molle (“*aliam mollem*”) intérieure au corps humain. Pour qu’elle ne s’écoule pas, on suppose qu’elle doit être contenue à l’intérieur du corps.

Ces deux difficultés sont liées. Pour résoudre la première, il faut se rappeler que c’est en réalité la poussée d’un corps extérieur (“*corporis externi impellentis*”) qui “détermine” la part fluide à aller en direction du mou. Pour que les “*vestigia*” soient bien des marques du corps extérieur, il faut que cette “détermination” aille jusqu’au corps mou et que ce soit elle qui le marque en fin de compte, plutôt que le fluide en tant que tel. Il y a d’ailleurs dans le texte latin un “*veluti*” (“pour ainsi dire”) qui prend dans la traduction de la Pléiade un peu de distance avec l’idée que la part fluide “imprime” elle-même la part molle, tandis que d’autres traductions rapportent ce “*veluti*” aux traces. Selon nous, “*veluti*” ne concerne pas les traces, mais l’action d’imprimer attribuée à la part fluide. Car il faut surtout pour “imprimer” que le corps extérieur déterminant ait une dureté suffisante. Comme par exemple un sabot de cheval. Un autre paramètre propre au corps extérieur pourrait d’ailleurs aussi entrer en jeu, au moins dans certains cas : la vitesse. Mais Spinoza n’y fait pas allusion. En tous cas, pour qu’une trace se constitue, soit au long d’une certaine durée, soit à cause d’un impact ponctuel, il faut mobiliser les trois catégories de corps. La dureté du corps extérieur qui va former la trace avec les rebords et le fond qui la délimitent,

la mollesse “durcie” par l’impact, et le corps fluide qui a tout simplement permis que le mouvement se fasse. C’est ainsi que l’on peut résoudre la seconde difficulté : cette “part fluide” du corps humain qui vient frapper une autre partie molle, sans qu’elle soit précisément localisable, doit être sa capacité à être en contact avec des corps extérieurs, sans se confondre avec eux. C’est une sorte de frontière et de sas, un peu comme l’atmosphère d’une planète protège celle-ci des chutes de comètes.

On peut donc considérer les mots comme des sortes de corps mous, qui viendraient composer avec une infinité d’autres corps mous, fluides et durs le corps éminemment complexe de l’individu humain. Ils auraient pour particularité de se marquer sur d’autres corps moins mous qu’eux. Par contre, ces mots ne peuvent être acquis par l’organisme que dans le contexte d’un environnement lui-même particulièrement fluide. Qu’elle soit pensée en analogie avec l’eau ou avec l’air, c’est en effet la catégorie des corps fluides qui permet qu’il y ait du mouvement au sein de l’étendue dans son ensemble. S’il n’y avait que des corps durs les uns par rapport aux autres, ils formeraient un bloc infini, quoique plein de failles. La fluidité permet ainsi d’expliquer qu’il puisse y avoir du changement, et donc des traces marquées de ce changement.

Car pour qu’une trace devienne une image à interpréter par l’esprit, il faut qu’il y ait rapprochement, puis ensuite éloignement après la rencontre des corps. Pour cela il faut qu’il y ait une sorte de vide, en mesure de les séparer pour délimiter leur identité, et également en mesure d’accompagner leur évolution. Comment penser ce vide dans une physique du continu, où la substance corporelle est indivisible ? “Et puisque donc il n’y a pas de vide dans la nature (ce sujet est traité ailleurs), et que toutes les parties doivent s’assembler de façon qu’il n’y ait pas de vide, il s’ensuit encore qu’elles ne peuvent se distinguer réellement, c’est à dire que la substance corporelle, en tant qu’elle est substance, ne peut être divisée”, écrit Spinoza en EI, P15, scolie (Pléiade, p. 325). Une des raisons pour lesquelles il conteste l’analyse chimique du salpêtre tel que l’interprète Robert Boyle est qu’elle pose l’existence de deux éléments séparés, l’esprit de nitre et le sel fixe, comme s’il pouvait y avoir un vide entre eux. Il a fait quant à lui l’hypothèse d’une “matière très subtile”, invisible à l’expérience scientifique, qui aurait été émise par la combustion du salpêtre pour lui donner l’apparence d’esprit de nitre, mais sans qu’il soit décomposé : “Cette matière tourbillonnante remplit le rôle d’une sorte de conducteur

de mouvement là où les lois du choc, qui ne jouent qu'entre les grosses particules, paraissent ne plus pouvoir intervenir. Si son concept est rejeté, l'unité du monde et la cohésion de ses composantes sont remises en question" (Pierre Macherey, « Spinoza lecteur et critique de Boyle », in *Revue du Nord*, octobre-décembre 1995, p.733 - 774). Pour Spinoza, les corps ne sont pas formés par la composition d'éléments substantiels, ils ne sont que des modifications de la substance matérielle indivisible et infinie. Dans une lettre à Henri Oldenburg, il a trouvé un exemple tout à fait concret pour expliquer "la manière dont chaque partie de la nature s'accorde avec son tout et lui est conforme, et comment elle se rattache aux autres parties" (Pléiade, p. 1178. Il s'agit d'un fluide, le sang: "Par exemple, en tant que les mouvements des particules de la lymphe, du chyle, etc., s'adaptent les uns aux autres sous le rapport de la grandeur et de la figure, faisant ainsi qu'elles s'harmonisent parfaitement entre elles et constituent toutes ensemble un seul liquide, la lymphe, le chyle, etc., seront considérés comme parties d'un même tout : le sang". Cet exemple est bien sûr interne à un corps, mais il permet de séparer la lymphe du chyle, et contribue à l'explication de la circulation sanguine. Dans sa physique, il n'y a comme élément tangible que ce fluide pour expliquer qu'un corps puisse se distinguer d'un autre tout en formant, par un jeu infini de poupées russes, la nature continue.

La marque ne peut naître que parce qu'il y a du fluide, un élément qui vient remplir chaque interstice entre corps plus solides, comme l'explique Lorenzo Vinciguerra : "La marque n'est pas issue de la rencontre de deux corps qui se toucheraient puis s'éloigneraient dans on ne sait quel espace vide de corps ; mais de trois. Spinoza se sert, en effet, de l'action immédiate d'une autre catégorie de corps, les fluides, dont il convient à présent de dire un mot." [...] Si Spinoza a recours au fluide, c'est qu'il joue le rôle conceptuel du vide dans sa physique. "... de manière générale, la fluidité dans la nature permet précisément de penser la formation des marques dans une physique continuiste" (*Spinoza et le signe*, p. 136).

La fluidité permet la formation des marques, donc des images, donc des mots. Nous pensons pour cette raison qu'il faut penser les langues comme des corps fluides dans le cadre de la physique spinoziste. Le vide théorique au sujet du langage correspondrait justement à sa nature fluide. En son sein, les mots seraient constitués comme des formes molles plus ou moins stabilisées. Il nous faut même

nous risquer jusqu'à l'hypothèse que les langues sont justement de ces "parts fluides" du corps humain citées par le cinquième postulat. Des corps fluides disséminés, qui pourraient se retrouver plus ou moins à l'identique chez les locuteurs d'une même langue, constituant une partie de leur identité. Spinoza ne dit-il pas qu'un certain poète amnésique espagnol n'est plus vraiment le même homme sans sa mémoire, et qu'il serait encore plus différent de celui qu'il était avant s'il avait de surcroît oublié sa langue maternelle? "Car parfois un homme subit de tels changements, que j'hésiterais beaucoup à dire qu'il est le même" (EIV, P39, scolie). Ce qui signifie que pour lui, la langue maternelle inscrite dans la mémoire fait partie intégrante de l'identité matérielle d'un corps, comme le sang.

Les traces, d'ailleurs, ne peuvent être finalement que des mixtes de dur et de fluide inscrites dans un milieu médian, le mou - sachant que ces catégories n'ont pas de valeur absolue, mais qu'elles se comprennent les unes par rapport aux autres. Plus un corps est mou, plus les traces s'y marquent facilement, ce qui les rend aussi éminemment changeantes, fugaces, et recouvrables. Plus il est dur, plus les traces y sont durables. Mais la trace, la marque, et à la fin même le mot n'ont jamais que des durées de vie limitées, car ils ne font que raconter l'histoire incessante des corps plus durs qui agissent dans l'étendue. Leur nature est donc plutôt du côté de la fluidité, de son instabilité, de son impermanence. Exactement de même que les corps fluides ne cessent jamais d'aller là où une moindre densité les attire, les traces des corps durs ne cessent de se marquer sur les corps plus mous qu'ils rencontrent. Elles se marquent, puis se chevauchent, se recouvrent et s'effacent en un palimpseste permanent. Le langage serait comme un accordéon essentiellement fluide qui peut se distendre à l'infini en suivant toutes les traces marquées dans l'étendue, et qui parvient aussi à s'accrocher à des corps plus durs par l'intermédiaire de ses images-mots inscrites dans la mémoire, pendant des temps donnés. Permettant ainsi qu'à l'échelle d'une vie humaine, mémoires et langages puissent sembler assez stables pour que des identités personnelles se constituent, et qu'à l'échelle de plusieurs générations, des cultures conservent certains traits caractéristiques. L'analogie entre langage et liquide est assez largement répandue dans la tradition littéraire, comme dans les expressions du langage courant : "La liquidité est un principe du langage ; le langage doit être gonflé d'eaux" a écrit Gaston Bachelard dans *L'eau et les rêves*. Et ne dit-on pas d'une parole

convaincante qu'elle coule de source, c'est-à-dire finalement qu'elle est vraie parce qu'on sait quel chemin elle a parcouru?

2. Dire du vrai à partir du fluide

Assimiler le langage à un corps fluide permet aussi de comprendre pourquoi Spinoza s'en méfie autant. En effet, le fluide a un comportement physique imprévisible, à la limite même irrationnel. Avant d'en arriver à la proposition 18 et à son explication du phénomène de la mémoire, il a expliqué à la proposition 17 que l'esprit humain considérerait une chose extérieure comme présente dès que le corps humain était affecté par ce même corps extérieur. En corollaire, il a affirmé que l'esprit pourra considérer ce corps extérieur comme présent, même en son absence. Pour l'expliquer dans sa démonstration, il se sert de ce qu'il appelle "le mouvement spontané", "*spontaneo suo motu*" en latin, des parties fluides du corps humain, qui viennent d'elles-mêmes frapper les parties molles. "*Dum corpora externa Corporis humani partes fluidas ita determinant, ut in molliores saepe impingant [...] iisdem novis planis spontaneo suo motu occurendo [...]*" (Seuil, p. 134, nous soulignons). Comme ces surfaces molles ont été modifiées par les traces causées par les rencontres avec les corps plus durs, dont elles gardent en quelque sorte le souvenir, le mouvement que font les parties fluides en les touchant *quand elles se meuvent d'elles-mêmes* est le même que celui qu'elles font quand elles sont déterminées à le faire par ces corps extérieurs. Elles sont réfléchies de la même manière par ces surfaces ("eodem modo reflectantur"). Elles affectent donc le corps humain de la même façon. Exactement comme le saphir fait sortir les mêmes sons quand il passe dans le sillon particulier d'un disque vinyle, c'est toujours la même chanson. En conséquence "[...] l'esprit s'en formera de nouveau l'idée ; c'est-à-dire que l'esprit considérera de nouveau le corps extérieur comme présent ; et cela autant de fois que des parties fluides du corps humain rencontreront *dans leur mouvement spontané* ces surfaces" (Pléiade, p. 376).

L'expression "*spontaneo suo motu*" revient à deux reprises dans la démonstration, donc avec une certaine insistance, qui ne la rend pas plus explicite pour autant. Si

l'on se reporte à ce qui a été dit des corps fluides dans l'axiome III, on sait seulement que leurs parties "se meuvent les unes dans les autres", "*quorum partes inter se moventur*" en latin. Ce "inter se" signifie apparemment qu'il s'agit de corps sans friction, sans résistance interne par rapport aux déterminations externes qui influent sur eux. "[...] il suffit, pour comprendre la nature d'un fluide en général, de savoir que nous pouvons mouvoir dans toutes les directions, *sans résistance aucune*, notre main dans un fluide avec un mouvement proportionné au fluide [...] a-t-il expliqué dans sa lettre au sujet de l'expérience de Robert Boyle (Pléiade, p. 1079, nous soulignons). Mais le fait que les fluides soient doués de leurs propres mouvements, que l'on n'apprend qu'à ce moment du texte de Spinoza, est une propriété très étonnante dans le cadre de son déterminisme. Elle en est l'exacte négation : "Un corps en mouvement ou au repos a dû être déterminé au mouvement ou au repos par un autre corps, qui a été lui aussi déterminé au mouvement ou au repos par un autre, et cet autre à son tour par un autre, et ainsi à l'infini", a posé le lemme III de la physique. On a là un corps qui n'obéit pas à cette règle. Ce qu'affirme l'expression "*spontaneo suo motu*", c'est que les parties fluides du corps humain ont la propriété de s'autodéterminer, suscitant dans l'esprit humain la pensée de choses absentes, au risque bien sûr que cette pensée soit une erreur, puisqu'elle n'a plus de corrélat objectif. Une langue peut emporter son locuteur vers certaines idées, non pas parce qu'elles traduisent à un moment précis la réalité de choses extérieures présentes, mais parce que ce sont elles qui ont été les plus souvent évoquées dans ces cas-là au fil de son utilisation sociale et historique. Mais c'est aussi cette liberté par rapport à ce qui se passe effectivement à un moment précis qui donne aux langages toute leur puissance évocatrice.

Il faut maintenant essayer de comprendre comment on peut quand même dire des choses vraies dans un univers physique aussi labile. Dans l'*Éthique*, on peut supposer que le mode d'exposition "*ordine geometrico*" est aussi une façon de ralentir le flux du langage utilisé dans la vie quotidienne. Le lecteur doit souvent revenir en arrière pour retrouver le cours de la démonstration, faute de quoi il se retrouve perdu. Comprendre est plus essentiel qu'avancer. C'est à dire que c'est la pensée, et non le langage, qui a dicté le tempo de l'écriture, et donc de la lecture de cette écriture. C'est pour cela que Spinoza demanderait à ses lecteurs d'aller lentement ("*...* *rogo, ut lento gradu mecum pergant [...]*", EII, P11, scolie, Seuil p.

114). Ils doivent adopter un autre rythme imaginaire que celui que les mots leur imposent dans leur vie quotidienne. Les définitions qui sont proposées dans les quatre premières parties - il n'y en a plus aucune dans la cinquième - serviraient ainsi à durcir le corps mou des mots pour les marquer de la manière la plus durable possible dans la mémoire. L'*Éthique* serait alors conçue globalement en elle-même comme un corps dur, une masse. "Il a suffi d'une page, la première, - de quatre Définitions, et de quelques éclats de feu qui ont sauté, *au choc des silex de l'Éthique*", écrit Romain Rolland dans *L'Eclair de Spinoza* pour décrire l'influence qu'a eu sur lui "Maître Benoît" (Editions du Sablier, 1931, p. 120).

Mais si ce travail dans le langage est possible, c'est qu'il contient déjà du vrai, car comme nous l'avons vu, les traces qui sont à l'origine du vocabulaire qu'il charrie dans son flux ne peuvent jamais se faire au hasard. Elles se sont faites selon une certaine mécanique des rencontres, qui a toujours ses causes précises, même quand celles-ci ne sont pas correctement perçues par l'esprit humain. La possibilité d'être dans le vrai fait d'emblée partie du langage. En effet, si chaque corps humain interprète les images qu'évoquent ces traces en fonction de son histoire personnelle étroite, le paysan avec ses champs, le soldat avec ses guerres, "Tous les corps s'accordent en certaines choses", soit "*Omnia corpora in quibusdam conveniunt*", a posé le lemme II de la physique (Seuil, p. 120). Nous préférons là encore la traduction de la Pléiade, qui a choisi de rendre le verbe "*convenire*" par "s'accorder", car elle amène l'idée qu'il y a une logique physique de l'étendue susceptible de régler les rencontres entre corps. La première chose que tous les corps ont en commun, c'est justement l'attribut "étendue", c'est à dire le fait qu'ils se partagent le même espace, sans même qu'il y ait de discontinuité entre eux puisqu'il n'y a pas de vide. D'une certaine façon, ils ne font qu'un, et c'est cela dont tous les accords procèdent. "Et si nous continuons de la sorte à l'infini, nous concevrons facilement que la Nature dans sa totalité est un seul individu", est-il écrit dans le scolie du lemme VII (Pléiade, p. 373). Tous les corps sont en contact les uns avec les autres et partagent donc une capacité similaire à affecter et à être affectés par les autres, selon des règles strictement communes dont l'effet ne varie qu'en fonction du mouvement individuel et de la complexité de la constitution interne de chacun.

Considérons maintenant les corps humains en particulier, puisqu'ils sont, comme Spinoza l'a écrit, les plus complexes de tous. Comme ce sont eux qui ont le plus de

choses en commun dans toute la nature, ce sont aussi eux qui sont les plus susceptibles de “s’accorder” entre eux. Bien sûr, leur complexité est à chaque fois si poussée que chaque individu diffère de tous les autres. Il s’agit soit de Pierre, soit de Paul. Mais la similitude quasi-parfaite de leur constitution interne fait que l’ordre des affections du corps qui régit l’imagination de leur esprit ne peut pas être radicalement décalé entre chaque individu. C’est bien pour cela qu’ils parviennent à communiquer entre eux quand ils sont locuteurs d’une même langue, et même d’ailleurs quand ils parlent des langues différentes.

Revenons aux exemples donnés dans la proposition 18. Le passage de l’audition du mot “*pomum*” à la pensée d’une pomme est valable pour tout “Romain”. Tous les locuteurs latins peuvent donc se mettre d’accord sur une phrase du type “il est question de pomme” à partir de ce signalement sonore. En voyant une certaine trace de sabot sur le sable, le paysan et le soldat ont eu tous deux la pensée d’un cheval, d’après l’exemple donné par Spinoza. Ils n’ont pas eu celle d’un chien, ni même celle d’un âne. Ils ont tous deux identifié l’animal particulier auquel cette marque correspondait. L’ordre des affections du corps (“trace” raccrochée à “cheval”) est symétrique avec l’ordre des idées vraies dans l’esprit (“trace de cheval” ayant pour cause “idée de cheval”). Ils peuvent donc se mettre d’accord sur une phrase du type “un cheval est passé par ici” après avoir associé verbalement les corps mous “cheval” et “passage” au sein de leur langue commune, que ce soit le latin ou n’importe quelle autre langue. C’est à dire qu’en même temps, leurs deux esprits se sont également accordés. Le vrai a eu lieu dans leurs esprits comme dans le sable et dans leur corps, parce que la forme de cette trace a permis de l’attribuer correctement à une cause qui était bien la sienne. S’ils se rencontrent peu après, par exemple sur un marché, ils pourront parler ensemble de ce cheval qui est passé sur la plage. Seulement, comme ils ne connaissent qu’une cause “dernière”, pas la cause “première” par laquelle l’entendement pourrait intégralement expliquer le passage du cheval à cet endroit et à ce moment, les histoires que chacun, mené par son imagination, va pouvoir raconter risquent de diverger. C’est à l’entendement de retrouver le véritable ordre des causes.

Voilà pour expliquer que des choses vraies puissent être dites au sein de la connaissance du premier genre. Mais le “*convenire*” des corps entre eux explique comment se constitue la Raison, connaissance du second genre. La Raison émerge

elle-même de la physique exposée dans cette deuxième partie de l'*Éthique*, notamment à partir du lemme 2. Les notions communes, qui vont constituer ses premières briques, sont des réalités physiques. Spinoza les définit par le fait qu'elles correspondent à ce qui est partagé de manière égale entre les corps. "Les choses qui sont communes à toutes et qui sont également dans la partie et dans le tout ne peuvent être conçues qu'adéquatement", selon la proposition 38 (Pléiade, p. 390). Ce en quoi les corps s'accordent, selon le lemme 2, c'est aussi ces choses communes à tout, qui ne peuvent se concevoir qu'adéquatement. C'est ce qu'explique le corollaire : "Il s'ensuit qu'il y a certaines idées, ou notions, communes à tous les hommes ; car (*selon le lemme 2*) tous les corps ont en commun certaines choses, qui doivent être perçues par tous de façon adéquate, autrement dit de façon claire et distincte." La raison humaine naît de tout ce que les corps des hommes ont en commun, à proportion égale. Elle est d'autant plus puissante qu'ils ont plus de ces choses en commun, car l'ensemble de ces similitudes fait qu'ils entrent aussi dans un même rapport avec les choses extérieures. "De ce qui est commun et propre au corps humain et à certains corps extérieurs par lesquels le corps humain est d'ordinaire affecté, et qui est également dans la partie et dans le tout de chacun de ces corps, l'idée aussi sera adéquate dans l'esprit", selon la proposition 39 (Pléiade, p. 391). La raison humaine se déploie finalement grâce à la capacité exponentielle du corps humain à être affecté par son extérieur et à identifier de nouvelles choses communes à l'ensemble des corps : "Il s'ensuit que l'esprit est d'autant plus apte à percevoir plusieurs choses de façons adéquate, que son corps a plus de choses communes avec d'autres corps", dit son corollaire.

De même qu'il a déjà pu dire du vrai à partir de la connaissance du premier genre, le corps-esprit humain pourra aussi élaborer des phrases vraies pour correspondre à ces idées adéquates qui forment la connaissance du second genre. Il lui suffira d'ordonner les affections verbales de son corps de façon symétrique aux idées de leurs causes. Cela n'implique pas qu'il y ait subordination du corps à l'esprit ou de l'esprit au corps. Les deux attributs manifestent toute vérité de façon simultanée, commune, le corps par la formulation d'une phrase vraie, l'esprit par la prise de conscience d'une idée vraie. D'un même souffle, la simultanéité excluant la causalité.

C'est ainsi que l'on peut comprendre que l'idée vraie chez Spinoza doit également être une idée "adéquante", c'est à dire qu'elle doit porter en elle-même sa propre évidence de vérité, en plus de la correspondance qu'elle doit avoir avec son idéat. "Si l'idée vraie se distingue de la fausse en tant seulement qu'on la dit convenir avec ce dont elle est l'idée", elle n'a "pas plus de réalité ou de perfection que la fausse", a-t-il écrit dans le scolie de la proposition 43 d'*Éthique* II (Pléiade, p. 397). Si les idées ne se distinguaient que par leurs idéats, les hommes n'auraient pas de critère autre qu'empirique pour distinguer entre vraies et fausses. Ils ne pourraient donc accéder à aucune certitude, dépendants comme ils sont des rapports contradictoires que leur fournissent leurs sens. Dans son effort pour rendre évidente l'évidence du vrai, Spinoza multiplie alors les phrases interrogatives, comme autant de réductions à l'absurde: "[...]; et, je le demande, qui peut savoir qu'il comprend une chose, s'il ne comprend auparavant la chose, s'il n'est auparavant certain de cette chose? C'est à dire qui peut savoir qu'il est certain de cette chose ? Et que peut-il y avoir de plus clair et de plus certain qu'une idée vraie, qui puisse être norme de vérité ?" "Si la vérité est en premier lieu correspondance, c'est par une sorte de cohérence que la vérité s'impose à l'homme comme correspondance", analyse Raul Landim (*La notion de vérité dans l'Éthique de Spinoza*, in Groupe de recherches spinozistes n°2, PUF, 1989, p. 123, cité par Marcos André Gleizer dans *Remarques sur le problème de la vérité chez Spinoza*, Philonsorbonne, 5, 2011, p. 121).

L'adéquation serait donc cette qualité de "cohérence", interne à l'idée vraie, qui lui permet de "s'imposer" à l'esprit comme idée vraie, sans qu'une référence soit faite à l'attribut étendue. Mais il faut remarquer que les métaphores que Spinoza emploie dans ce scolie pour nous donner une idée de la façon dont l'idée vraie "enveloppe la certitude la plus haute" pillent allègrement le registre des corps. Si l'idée vraie a sa propre puissance affirmative, c'est en effet parce que l'idée n'est pas "quelque chose de muet comme une peinture sur un tableau". Si les idées ne sont pas muettes, c'est donc qu'elles parlent ? Elles parleraient d'autant plus fort et plus distinctement qu'elles seraient vraies ? Et c'est cela qui constituerait leur "propre norme" de vérité ? Dans le *TRE*, pour démontrer qu'une idée fictionnelle ne pouvait pas avoir de réalité concrète, il a dit que l'idée, si elle était véritable, était "l'accord d'un sujet et d'un prédicat" (§62, Pléiade p. 123). En latin, le terme employé est

“*cohaerentia*”, soit “cohérence”, qui est plus fort que “accord” puisqu’il sous-entend une sorte de prédétermination des termes à s’accorder : “Nam si forte dicamus, homines in momento mutari in bestias, id valde generaliter dicitur, adeo ut nullus detur *conceptus, id est, idea sive cohaerentia subiecti et praedicati in mente;*” (Bruder, vol. II p. 25 - 26, nous soulignons). Ce qu’on pourrait traduire par “... le concept, ou l’idée, qui est la cohérence d’un sujet et un prédicat dans l’esprit.” Il emprunte donc au langage sa structure grammaticale la plus fondamentale, la relation sujet-verbe, pour dire ce qui fait la force d’une idée, et sa vérité. L’idée dit quelque chose de quelque chose d’autre. “Les idées ne sont pas autre chose en effet que des récits ou des histoires de la nature dans l’esprit” a-t-il aussi écrit dans les *Pensées métaphysiques* (Pléiade, p. 261). Le symétrisme des attributs se traduit directement par ces métaphores.

Bien sûr, dans le scolie de la proposition 49 qui conclut la seconde partie de l’*Éthique*, Spinoza nous enjoint à ne pas confondre “les mots avec l’idée”. C’est à ce moment qu’il affirme que “L’essence des mots et des images est en effet constituée uniquement par des mouvements corporels qui n’enveloppent pas du tout le concept de la pensée” (Pléiade, p. 406). Mais il reprend alors à l’identique la métaphore des idées qui ne sont pas “des peintures muettes sur un tableau”, et il ajoute “[...] qu’une idée, en tant qu’elle est idée, enveloppe une affirmation ou une négation.” Si cela se passe sans mots, puisque seul l’attribut pensée est sollicité, il semble difficile de nier que ces notions d’“affirmation” ou de “négation”, qui ne peuvent se concevoir qu’au sein d’un couple sujet-prédicat (Ceci est, ceci n’est pas), empruntent quelque chose d’assez essentiel au langage. “L’entendement infini, comme nous l’avons suggéré au chapitre V, constitue un immense texte dont on peut extraire des phrases, bien qu’elles n’aient leur sens complet que dans le contexte actuellement infini de l’univers cogitatif”, note aussi François Zourabichvili dans *Spinoza. Une physique de la pensée* (p. 242).

Les idées vraies sont donc des affirmations, douées d’une certaine puissance à se faire connaître comme vraies par l’esprit, parce qu’il y a une “cohérence” entre leur sujet et leur prédicat. C’est à dire, au fond, qu’elles sont comme des phrases vraies, que chacun peut reconnaître comme vraies à la lumière d’une certaine évidence. “... si l’idée est celle d’une chose très simple, elle ne pourra qu’être claire et distincte, car cette chose sera connue non en partie, mais dans sa totalité ou pas du tout”

(*TRE*, §63, Pléiade p. 124). La puissance matérielle des idées vraies telle que la décrit Spinoza semble faire écho à la puissance de certaines affirmations fondationnelles posées dans ses textes, notamment son “(*habemus enim ideam veram*)” du *TRE* que nous avons déjà cité, ou l’axiome “*homo cogitat*” d’*Éthique* II qui fait voler en éclat le “cogito” cartésien et tout le doute dont il provenait. Des deux côtés, corps et esprit, c’est une forme d’évidence qui est revendiquée, soit par l’affirmation de “notions communes” qui ressemblent à de simples truismes tant elles sont simples mais qui ont l’impact de “silex”, soit par la métaphore là encore tout à fait matérielle de “la lumière” de la vérité, qui “fait paraître elle-même et les ténèbres [...]” (scolie de la proposition 43 d’EII, Pléiade p. 397). S’il ne veut pas confondre les mots et les idées, Spinoza leur accorde une puissance symétrique à s’affirmer vrais.

III. Le spinozisme, une redécouverte du langage

Cette possibilité du dire vrai dans un contexte spinoziste permet un retournement. D'accessoire nécessaire mais peu intéressant en lui même, le langage peut trouver une place en plein cœur du système. Nous suivrons désormais les traces du traducteur et linguiste Henri Meschonnic : "Ostensiblement, Spinoza distingue "*inter ideas et verba quibus res significamus*" (*Éthique* II, XLIX, scolie). Apparemment, seulement du discontinu, le discontinu du signe. A quoi les spécialistes de Spinoza se sont arrêtés. Alors qu'il y a à penser l'unité de l'esprit et du corps comme le continu dans le langage" (*Spinoza, poème de la pensée*, Maisonneuve et Larose, 2002, p. 267). Pour comprendre ce qui fait la force du langage de Spinoza, il ne faut donc pas s'arrêter au procès qu'il fait aux mots, notamment dans le *TRE* et dans l'*Éthique*, qui sont ses œuvres les plus connues, mais aller chercher derrière elles la conception plus profonde qu'il devait s'en faire pour s'autoriser à les utiliser, à les présenter comme siens, et à leur confier sa vérité en parlant et en écrivant.

1. Sur les traces de l'hébreu

"Or, Spinoza était juif. Cela est si peu indifférent qu'il serait possible de lire toute l'œuvre du philosophe à la lumière, précisément, de sa judéité. Dans une courte préface à la *Grammaire hébraïque*, enfin traduite, M. Alquié donnait à penser que Spinoza, tel que nous le connaissons, était en quelque sorte le produit d'un choix, à l'intérieur de l'œuvre, de problèmes dits "essentiels" à une époque déterminée. Mais, du même coup, M. Alquié interrogeait décisivement les historiens : "A une époque où, pour éclairer la pensée d'un auteur, on va parfois chercher ses moindres brouillons... comment ne pas s'interroger sur ce que Spinoza a pensé de la langue dans laquelle la tradition juive lui a été transmise ?". " Spinoza n'est pas

une “sublime abstraction”, défend Geneviève Brykman dans *La Judéité de Spinoza* (Vrin, 1972, p. 8-9). En effet, c’est un homme à réinscrire dans son temps, dans ses origines sociales, et dans ses pratiques linguistiques.

Spinoza n’a appris le latin que tardivement à l’école du jésuite Van den Enden, et il avait probablement l’espagnol comme langue maternelle. Il avait surtout appris l’hébreu dès l’enfance au cours de son éducation religieuse, et il a écrit plus tard un *Abrégé de grammaire hébraïque* [*Compendium Grammatices linguae hebraeae*] “à la demande de quelques-uns de ses amis passionnés par l’étude de la langue sacrée”, explique l’avertissement au lecteur au moment de la publication du texte au sein des *Opera Posthuma* en 1677 (*Abrégé*, Vrin, 2006, p. 33). C’est le seul de ses ouvrages qui s’occupe exclusivement de langage, et il traite d’une langue “que nul mieux que lui ne connaissait”, précise l’avertissement. Il était donc considéré comme un grand expert de l’hébreu dans le cercle intellectuel qui l’entourait - cercle constitué il est vrai de chrétiens qui n’avaient pas eu son éducation religieuse. Par rapport au néerlandais, qu’il utilisait dans sa vie courante, au latin, ou même à l’espagnol bien présent dans sa bibliothèque, on peut supposer que “la langue sacrée” occupait une place particulièrement importante, sinon prédominante, dans ses pensées.

Revenons-en à la remarque faite par André Robinet dans *Le langage à l’âge classique* au sujet de l’*Abrégé*. Selon lui, “[...] les définitions de Spinoza sont exactement calquées sur celles de la physique fondamentale des mouvements des corps.” Pour dire cela, il se base sur le tout début du livre, qui commence par cette phrase : “Les lettres et les voyelles sont les éléments fondamentaux de toute langue ; aussi devons-nous dire avant tout ce que sont en hébreu les lettres et les voyelles” (*Abrégé*, p. 35). Notons au passage que pour Spinoza, toutes les langues sont donc des combinatoires qui se constituent à partir “d’éléments fondamentaux”, donc d’une matière première identique. Il y a une nature commune à toute langue, et cette nature est faite de sons, d’après les définitions qui suivent: “La lettre est le signe d’un mouvement de la bouche, mouvement différent suivant l’origine du son émis. [...] La voyelle est un signe indiquant un son fixe et déterminé.” “Lettre” signifie alors “consonne”, puisque “en hébreu les voyelles ne sont pas des lettres.” À l’écrit, expliquera Spinoza dans le chapitre suivant, les voyelles ne sont représentées que par des traits ou des points placés autour des vingt-deux consonnes qui composent

à elles seules l'alphabet hébreu. Consonnes et voyelles, en tous cas, sont simplement définies comme des sons produits par des mouvements de la bouche, c'est-à-dire, si l'on se rapporte à la physique, que ces vibrations sonores, elles-mêmes mouvements corporels, proviennent de mouvements de corps qui sont toujours causés par d'autres mouvements de corps. Alors, comment s'exprime-t-on? "[...] les Hébreux disent que "les voyelles sont l'âme des lettres" et que les lettres sans voyelles sont des "corps sans âme", avance Spinoza pour commencer à expliquer comment ces deux sons se complètent pour faire sens dans l'expérience concrète du langage. Puis, comme insatisfait par cette présentation héritée de la tradition qui a l'inconvénient de faire entrer en jeu une notion immatérielle, il en propose une autre : "A la vérité, pour que cette différence entre lettres et voyelles soit plus clairement comprise, on peut très bien l'expliquer en prenant l'exemple de la flûte que les doigts touchent pour jouer; les voyelles, c'est le son de la musique ; les lettres, ce sont les trous touchés par les doigts" (*Abrégé*, p. 36). Exit "l'âme", le langage peut "très bien" s'expliquer à partir de notions purement physiques : c'est de l'air qui passe à travers des trous. Les consonnes structurent le son, les voyelles le portent. Le langage est donc fondamentalement défini comme un simple ensemble de bruits, qui peut se faire musique grâce aux syllabes que font entendre les couples consonnes-voyelles. Encore faudra-t-il se faire musicien pour agencer leur ordonnancement sémantique.

L'*Abrégé* n'est pas écrit *more geometrico* comme l'*Éthique*. De plus, c'est un ouvrage inachevé, auquel il manque notamment une partie sur la syntaxe. Spinoza ne va pas plus loin pour expliquer comment le sens des mots hébreux peut se constituer à partir des sons qui les composent, permettant aux bruits de devenir des phrases mélodieuses. Les quatre premiers chapitres sont consacrés aux consonnes, aux voyelles et aux accents. Il y explique comment ces différents signes s'écrivent et se modifient pour rendre les différents sons, avant de passer au chapitre V sur le nom. Néanmoins, on peut voir poindre à plusieurs reprises au fil de l'ouvrage la même ambition systématique que celle de l'*Éthique*. D'abord, on l'a vu, parce qu'il a identifié dans toute langue des "éléments fondamentaux". Ensuite, parce qu'il trouve à l'hébreu écrit un défaut : au chapitre IV, consacré aux accents, il émet le regret que ceux-ci ne servent pas à transmettre "les affections de l'âme", telles que admiration, blâme ou mépris : "Ainsi donc, à chaque affection notre voix

et notre visage se modifient. Et les hommes qui inventèrent les lettres ayant négligé de représenter les affections par des signes, nous pouvons donc exprimer beaucoup mieux notre état d'esprit de vive voix que par l'écriture. J'avais donc supposé que l'auteur des accents hébraïques avait voulu pallier ce défaut général. Mais en examinant ces accents par la suite, je n'ai rien trouvé de tel". Il ne dit pas qu'un tel système de représentation des affections serait impossible, mais simplement qu'il a d'abord été "négligé" et que par la suite "l'auteur des accents" n'a pas "voulu pallier ce défaut". "Ce que voulait Spinoza, c'était une notation écrite des affects", souligne Henri Meschonnic (*Spinoza, poème de la pensée*, p. 251). Il a donc imaginé qu'une langue retranscrite à l'écrit pouvait rendre compte de la façon dont elle était mise en scène à l'oral, ce qui n'est possible pour aucune écriture à notre connaissance, à part peut-être pour la notation musicale.

Spinoza fait peu de cas des grammairiens de l'hébreu qui l'ont précédé : "En un mot, nombreux sont ceux qui ont écrit la Grammaire de l'Écriture, mais aucun n'a écrit la Grammaire de la langue hébraïque" (*Abrégé*, p. 80). Il a regretté dans le *Traité théologico-politique* que « le temps qui dévore tout a aboli de la mémoire des hommes presque toutes les phrases et tournures propres aux Hébreux » (*TTP*, Pléiade, p. 722). Une conséquence de l'histoire tragique du peuple juif, qui rend souvent hasardeuse la compréhension des textes sacrés, dont le sens premier s'est quelquefois perdu. Lui écrit pour "ceux qui veulent parler l'hébreu et non pas le chanter" (*Abrégé*, p. 60). Une pique à l'encontre des rites religieux, où les textes sont psalmodiés. Il serait donc le premier à prendre en compte l'ensemble de la langue, dans toutes ses manifestations possibles, y compris laïques, comme si elle était un corps encore en mouvement, au delà des formes que l'on peut trouver dans l'Ancien Testament. Comme s'il était en mesure de la faire revivre, malgré tous les exodes.

Les mots hébreux se transforment notamment par des substitutions des voyelles qui leur donnent leur sens ou par l'ajout de syllabes. Pour retrouver les règles qui gouvernent ces modifications, Spinoza se fait linguiste plutôt que gardien d'un temple orthographique : "En effet - si l'on excepte les interjections, les conjonctions et une ou deux particules - tous les mots hébreux ont la valeur et les propriétés du nom. Et c'est parce que les grammairiens ne l'ont pas compris qu'ils ont cru irrégulières beaucoup de choses parfaitement régulières - si l'on se réfère à l'usage

de la langue [...]” (*Abrégé*, chapitre V, “Du nom”, p. 65). D’après Spinoza, les règles de modifications des noms peuvent donc s’appliquer de façon universelle à tous les autres termes de la langue : adjectifs, prépositions, verbes ou adverbes. Mais inversement, certaines règles pour ces derniers peuvent aussi s’appliquer aux noms substantifs. Un mécanisme gouverné par un “usage” qui se conformerait à cette logique profonde de la langue. Cela lui permet d’affirmer à plusieurs reprises que certaines formes sont correctes, même si elles ne sont pas attestées dans le corpus biblique. Au chapitre VI sur “La flexion du nom du singulier au pluriel”, il propose ainsi d’appliquer à un substantif, “couronne”, la terminaison plurielle féminine caractéristique d’un participe. “Or il est caractéristique qu’il ne s’agisse nullement d’une simple hypothèse. La forme proposés par Spinoza au chapitre VI du *Compendium* est en effet inusitée dans les textes sacrés... mais a été employée par un écrivain juif du XVe siècle”, note Joël Askénazi, co-traducteur du texte, dans son introduction (*Abrégé*, p. 18).

Qu’est-ce qu’un nom, pour Spinoza? “J’entends par *nom* un mot par lequel nous signifions ou indiquons quelque chose qui tombe sous l’entendement” (*Abrégé*, p. 66). “... *quod sub intellectum cadit*”, dit le texte latin (*Compendium*, édition Bruder, Vol. 3, Berne 1846, p. 294). Ici, contrairement à ce qui passait dans le *TRE* et dans l’*Éthique*, le nom a donc un accès direct à “l’intellect”. Le nom est la prise directe que l’entendement peut avoir sur la chose, et l’imagination ne pose pas de problème. “Nous n’entendons pas mener un parallèle absurde, mais seulement faire le rapprochement qui s’impose : la spécification des noms reflète la structure ontologique des choses, de leurs propriétés et de leurs affections, de la même façon que l’entendement infini exprime les choses, leurs propriétés et leurs affections”, note sur ce point François Zourabichvili (*Une physique de la pensée*, p. 241 - 242). Remarquons d’ailleurs que dans le texte, rien n’indique que Spinoza réserve cette définition à la langue hébraïque : “Mais j’explique maintenant ce que j’entends par *nom*”, a-t-il simplement commencé avant de proposer sa définition. Comme on l’a vu au sujet des consonnes et des voyelles, certaines de ses définitions s’appliquent à n’importe quelle langue. Reste que pour lui, l’hébreu est une langue faite de noms, contrairement au latin qui classe ses termes “en huit parties” (“*Dividitur apud latinos oratio in octo partes*”, *Compendium*, Bruder, p. 294) : nom, adjectif, pronom, verbe, adverbe, préposition, conjonction, interjection. “[...] aussi bien les prépositions et les

adverbes que les verbes et les participes sont en hébreu des noms purs et simples”, rappelle-t-il avec insistance dans la suite de l’ouvrage (*Abrégé*, p. 98). L’hébreu est donc une langue spécialement structurée pour que les choses “tombent sous l’entendement”, une langue bien formée pour rendre compte des choses qui sont, ou en général de ce qui est. “S’employant dans le *Compendium* à séculariser la langue hébraïque, Spinoza y adopte pourtant une thèse qui l’inscrit dans une tradition qui, de la kabbale médiévale à Walter Benjamin, voit en l’hébreu la langue où le nom de Dieu est venu se déposer et où, dès lors, le nom joue un rôle fondamental”, relève David Lemler dans *L’Abrégé de grammaire de Spinoza ou le paradoxe de la langue du nom* (dans *Spinoza, philosophe et grammairien*, Paris, CNRS Éditions, 2019, p. 213).

La puissance du nom pour accéder au réel apparaît encore renforcée quand Spinoza aborde “Le régime du nom” au chapitre VIII : “Les choses sont exprimées ou bien de façon absolue ou bien en relation avec d’autres choses. Dans ce dernier cas, la relation a pour but de les indiquer de façon plus claire et plus expressive. Par exemple : *le monde est grand* : dans cette phrase, le terme *monde* est exprimé à l’état absolu. Mais dans la phrase : *le monde de Dieu est grand*, le terme *monde* est à l’état relatif, état qui l’exprime de façon plus efficace, ou qui l’indique de façon plus claire. C’est ce qu’on appelle l’état de régime” (*Abrégé*, p. 85). Dans les grammaires hébraïques contemporaines, cet “état de régime” s’appelle “état construit”.

“Le premier et principal usage du nom substantif étant de faire connaître les choses de façon absolue et non en relation avec d’autres choses” (*Abrégé*, p. 89), il semble souhaitable et même nécessaire, pour connaître une chose en particulier, de faire remonter chaque mot de son état construit à son état absolu. Si l’état absolu est moins “clair” et moins “expressif”, parce que le nom n’est pas pris dans le réseau de noms qui peut lui donner un sens contextuel, c’est en effet lui qui est censé donner la vérité de la chose (“faire connaître les choses de façon absolue”).

Cet effort d’expression des noms à l’état absolu, qui ne passe pas par la clarté et l’expressivité du référentiel de la langue courante, pourrait bien être la tâche d’une philosophie. C’est peut-être ainsi que nous pourrions comprendre le sens de l’axiome “*Homo cogitat*” posé au début de la seconde partie de l’*Éthique*, une phrase énigmatique par son caractère de truisme, qui nous semble bien représenter

le travail d'écriture de Spinoza. On pourrait le traduire dans une expression hébraïque signifiant "pensée de l'homme", avec "homme" à l'état absolu et "pensée" à l'état construit, sur le modèle "le monde de Dieu". En admettant que cet axiome soit un hébraïsme, il serait donc centré sur le substantif "homme", avec pour objectif de faire connaître "l'homme" de façon absolue. C'est à dire qu'il ne serait pas le simple constat que l'homme pense, mais soulignerait aussi que la pensée est l'essence de l'homme, qu'il n'y a pas d'homme sans pensée.

Mais, curieusement, Spinoza redonne aux verbes un rôle majeur dans la suite même du chapitre V. En effet selon lui, "tous les noms hébraïques sont formés selon des modèles verbaux". Pour cette raison, "les changements que subissent les noms à l'état de régime ont pour origine les modifications des infinitifs et des participes". Et aussi : "Il ne fait aucun doute que les modifications que subissent les noms infinitifs et les participes ont été à l'origine de celles des substantifs" (*Abrégé*, p. 89). Dans la genèse de la langue hébraïque, c'est donc poser une certaine antériorité du verbe sur le nom. Sans cette dimension généalogique, nous serions forcés de voir une contradiction dans son discours : tous les mots seraient en fin de compte des verbes plutôt que des noms. Si le nom règne dans le présent de la langue, c'est le verbe qui règne sur son passé, c'est lui qui a construit les noms. C'est-à-dire que pour créer le substantif "homme" la langue est partie de la réalité "être un homme", et pour créer "pensée", de "penser" ou "pensant". L'action a été reconnue avant ses agents, même si les agents occupent désormais le devant de la scène.

Nous pouvons alors faire l'hypothèse que la structure sujet-verbe de l'axiome II permet à Spinoza d'effectuer un double mouvement : d'une part une remontée vers l'état absolu du mot "homme", d'autre part une redescende archéologique vers la proposition descriptive "il y a là un homme qui pense", dont il serait la répétition généralisante. Il aurait donc bien le caractère d'un constat, mais d'un constat qui serait absolu, et non plus relatif à un fait. C'est ce double mouvement qui lui conférerait sa puissante résonance, comme si cette phrase pouvait se penser sans fin.

Paradoxalement, le fait d'écrire *l'Éthique* en latin a peut-être permis à Spinoza de retrouver les formes verbales qu'il situe à l'origine des noms hébreux. Les parties du

discours latin lui ont en tout cas permis de disposer d'une structure prédicative qu'il devait considérer comme secondaire, dans un contexte linguistique hébraïque. L'*Éthique* se constitue en une rafale d'affirmations sujets-prédicats au mode indicatif, comme nous l'avons montré dans notre mémoire de maîtrise (*Le mode indicatif dans l'Éthique de Spinoza*, Paris I, 1993). L'expression "est", ("il est"), est la forme verbale qui s'y trouve la plus utilisée.

Mais à rebours, la signification de "est" est probablement un hébraïsme, selon Henri Meschonnic : "[...] parfois Spinoza écrit en latin contre l'usage, en forçant la langue, volontairement. Et ceci a lieu sur le mot le plus fort, si on peut dire, de toute la conception systématisante de Spinoza, au sens où il la rassemble toute en un seul mot, le verbe *être*, auquel il donne un sens actif, d'existence, unissant *être* et *exister*" (*Spinoza, poème de la pensée*, p. 264). En hébreu, le verbe *Hayah* signifie en effet "à la fois *être* et *exister*", selon Sylvain Zac (*Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*, PUF, 1965, p. 81, cité dans *Spinoza, poème de la pensée*, p. 265).

Spinoza est bien conscient du sens particulier qu'il donne au verbe "être", puisqu'il s'en explique en 1663 dans une lettre à son ami Louis Meyer, dans laquelle il fait la distinction entre les modes qui n'existent que dans la durée, et l'être infini et éternel de la substance: "De là naît la différence entre l'Eternité, et la Durée; car par la Durée nous pouvons seulement expliquer l'existence des Modes; mais celle de la Substance par l'Eternité, c'est à dire, *la Jouissance infinie d'exister, ou, contre le gré du latin, d'être*". Soit, en version originale pour la partie que nous avons soulignée: "[...] *infinitam existendi, sive, invita latinitate, essendi fruitionem*" (*Correspondance*, Gebhart, IV, p. 54-55, traduction d'Henri Meschonnic dans *Spinoza, poème de la pensée*, p. 264). L'existence appartient à l'essence de la substance, de façon éternelle, tandis que les modes, "bien qu'ils existent, nous pouvons pourtant les considérer comme non existants" a-t-il écrit peu avant dans la même lettre. (*Correspondance*, Pléiade, p. 1097). L'expression "jouissance infinie d'être", "infinitam essendi fruitionem", attribuée à la substance à la fois l'être et l'existence au sens le plus fort, au prix d'un barbarisme revendiqué: "invita latinitate". Ce passage avait déjà fait la joie de Romain Rolland: "Goûtez la saveur sensuelle de ce latin barbare ; "essendi fruitio"! " (*L'éclair de Spinoza*, p. 129).

La langue d'auteur de Spinoza est ce latin mêlé d'hébraïsmes. C'est "la langue de sa pensée", selon l'expression qu'Henri Meschonnic répète à l'envi. Il insiste sur les allitérations, les rimes internes, les effets de symétries dans la structure des phrases qui donnent aux textes de Spinoza leur "rythme comme organisation du mouvement de la parole dans le langage", rythme qu'on ne peut réduire à ce qui serait simplement son "style" (*Poème de la pensée*, p. 253). Loin d'être une simple façon de faire qui viendrait de l'extérieur se plaquer sur le travail philosophique à proprement parler, ce "continu de l'écriture" (id., p. 284) vient démentir par l'action l'idée que les mots n'auraient aucun lien avec la pensée. Le latin de Spinoza est moniste, réconciliant dans sa voix le corps et l'esprit.

Mais si Spinoza est poète autant que philosophe, et surtout philosophe parce que poète - quelle trace aurait-il laissé dans l'histoire de la pensée sans ses livres? - plus la peine de faire l'hypothèse, comme François Zourabichvili, qu'on ne peut comprendre sa philosophie qu'en s'astreignant à l'étude d'une langue qu'il aurait inventée et qui lui serait propre, le "spinozien". Selon lui, cette langue se met en place à partir de la seconde partie de l'*Éthique*, ce qui explique l'avertissement de Spinoza à ses lecteurs selon lequel il faut qu'ils le suivent désormais "à pas lents", "*ut lento gradu mecum pergant*" dans le scolie de la proposition 11, qui présentait "l'Esprit humain". "Il se peut en effet que les lecteurs accrochent, mais il arrive généralement qu'ils *décrochent*. Car plus encore qu'un code, qu'il est toujours possible de traduire, ils doivent ici assimiler une langue, abstraite et rebutante, mais en dehors de laquelle la doctrine ne peut pas s'énoncer" (*Une physique de la pensée*, p. 148).

L'avertissement vient après le corollaire de la proposition: "*Hinc sequitur Mentem humanam partem esse infiniti intellectus Dei ; ac proinde cum dicimus, Mentem humanam hoc, vel illud percipere, nihil aliud dicimus, quam quod Deus, non quatenus infinitus est, sed quatenus per naturam humanae Mentis explicatur, sive quatenus humanae Mentis essentiam constituit, hanc, vel illam habet ideam ; & cum dicimus Deum hanc, vel illam ideam habere, non tantum, quatenus naturam humanae Mentis constituit, sed quatenus simul cum Mente humana alterius rei etiam habet ideam, tum dicimus Mentem humanam rem ex parte, sive inadaequate percipere*" (Seuil, p. 112 - 114). Il s'agit de changer certaines formulations pour d'autres ("*cum dicimus [...] nihil aliud dicimus*") en faisant ressortir la relation

d'inclusion entre Dieu et l'Esprit humain. C'est Dieu qui a les idées de l'esprit humain "en tant que" il constitue son essence ou "en tant que" il a aussi l'idée d'autre chose ("Deus... quatenus"). Toutes nos idées sont en Dieu, puisque notre esprit est une partie intégrante de son "entendement infini". En jouant avec l'opérateur "quatenus", le "spinozien" met Dieu au centre du jeu, reléguant l'Esprit humain et sa finitude en périphérie : "La logique du *Deus quatenus* assure précisément l'articulation des deux plans de l'éternité et de la durée" (*Une physique de la pensée*, p. 178), c'est à dire qu'il fait le lien entre la substance et les modes. Mais c'est en Dieu que la philosophie doit se penser et se dire.

Condillac avait déjà repéré le spinozien, mais refusait de le décrypter : "Pour moi, je ne puis suivre Spinoza dans ses suppositions. *L'idée de Dieu dans la pensée, la pensée tantôt finie, tantôt infinie, qui constitue ou ne constitue pas l'idée de Dieu*, sont des choses trop abstraites, ou plutôt ce sont des mots où j'avoue que je ne comprends rien, et où j'ai peine à croire qu'on puisse comprendre quelque chose. Spinoza auroit dû apporter un exemple qui eût donné plus de prise à sa démonstration" (*Traité des systèmes*, p. 191, cité par Laurendeau, p. 46). Le spinozien revient en effet à manier un langage "de l'intelligence suprême". Pour le maîtriser, il faudrait apprendre à penser et à parler "sub specie aeternitatis", sur le plan de l'éternité. Quel lecteur ne trébucherait pas? "La logique de l'entendement infini" est une "difficulté importante, voire écrasante, de la pensée de Spinoza", reconnaissait François Zourabichvili dans un texte présenté à Cerisy en 2002 (*La langue de l'entendement infini*, Décade "Spinoza aujourd'hui", in *Lectures contemporaines de Spinoza*, dir. Claude Cohen-Boulakia, Mireille Delbraccio et Pierre-François Moreau, PUPS, 2012).

2. La verve du *Traité théologico-politique*

"*Per hoc cognoscimus quod in Deo manemus, et Deus manet in nobis, quod de Spiritu suo dedit nobis*", telle est l'exergue du *Traité des Autorités théologiques et politiques (TTP)*, un ouvrage qu'il fait publier de son vivant, en 1670. Cette phrase est tirée de l'Évangile selon Jean. A cette date, l'*Éthique* est encore en cours

d'écriture, mais elle doit être bien mûre dans l'esprit de son auteur. "Nous savons que nous résidons en Dieu et que Dieu réside en nous parce qu'il nous a donné de son Esprit" (notre traduction), dit l'Évangile. Il semble donc que Spinoza ait trouvé dans ce texte sacré du christianisme un équivalent de ce qu'il affirme dans la seconde partie de l'*Éthique*, "[...] *Mentem humanam partem esse infiniti intellectus Dei*", soit "l'esprit humain fait partie de l'intellect infini de Dieu" (notre traduction). Pourtant le *TTP* n'est pas écrit dans une langue étrange et dépaysante que l'on pourrait qualifier de "spinozienne", mais tout simplement en latin. Comme le démontre le choix de son exergue, Spinoza veut s'attirer l'attention et la bienveillance d'un public le plus large possible.

Autant peut-on comprendre avec François Zourabichvili l'*Éthique* comme un livre écrit du point de vue de l'infini, qu'il faudrait parvenir à lire de ce même point de vue de l'infini, autant le *TTP* est-il bien ancré dans le fini de son temps. C'est pourtant un livre très important, le premier à étudier la Bible avec une méthode critique qui ne se soumette pas d'emblée à son autorité, et il contient de puissants ferments philosophiques. Mais en tant qu'auteur, Spinoza prend une posture particulièrement humble et prudente : "Je suis conscient de n'être qu'un homme et j'ai pu me tromper. Du moins, ai-je fait tous mes efforts pour ne pas tomber dans l'erreur, et surtout pour ne rien écrire qui ne soit en harmonie avec les lois de mon pays, avec la plus exigeante ferveur et les coutumes de vie les plus respectables", écrit-il à la fin de sa préface (Pléiade, p. 616). Une présentation de soi qu'il reprend presque mot pour mot en conclusion du livre, pour s'assurer qu'elle n'échappera à personne. Malgré toute son audace, le *TTP* tient à se présenter comme un livre comme les autres, écrit par un auteur comme les autres.

En quoi les textes sacrés sont-ils sacrés? se demande Spinoza. Parce qu'ils révèlent de grandes vérités, ou parce qu'ils ont été conçus, au moment de leur écriture, pour inciter un large public à respecter certaines règles morales? Contrairement à son prédécesseur médiéval, l'exégète cordouan Maimonide, il estime qu'il ne faut pas chercher à réconcilier à tout prix l'Écriture avec la Raison, en forçant certaines interprétations pour rendre le texte plus compréhensible. En effet, "l'Écriture traite très souvent de choses qui ne peuvent être déduites des principes connus par la lumière naturelle ; ce sont des histoires et des révélations qui en forment la plus grande partie" (Pléiade, p. 713). Ces révélations en disent

plus sur le prophète lui-même que sur quoi que ce soit d'autre : "De même aussi la révélation même différait, comme nous l'avons dit, pour chaque prophète suivant la disposition de son tempérament, de son imagination et en rapport avec ses opinions antérieures. [...] ; et de même à l'égard des révélations qui étaient représentées par des images: si le prophète était un homme de la campagne, c'étaient des bœufs et des vaches ; s'il était un soldat, des chefs, une armée" (Pléiade, p. 638). On retrouve ici le paradigme du soldat et du paysan exposé dans l'*Éthique*. En fait, l'Écriture est une œuvre de l'imagination, une sorte de roman à étudier en tant que tel. En conséquence, Spinoza ne veut s'occuper que "du sens des textes et non de leur vérité" (Pléiade, p. 715). Pour cela, il faut en avoir une "exacte connaissance historique" (Pléiade p. 713), en faire "l'histoire sincère" dit la version originale ("*eius sinceram historiam adornare*", Bruder, vol 3, p. 104). Ce qui permettra de "trouver le sens en s'appuyant uniquement sur l'usage de la langue ou sur des raisonnements ayant leur seul fondement dans l'Écriture" (Pléiade, p. 715).

L'Écriture doit être expliquée par elle-même. La méthode consiste en une recontextualisation historique des textes sacrés. Il s'agit, comme avec le *Compendium*, de redonner vie à la langue hébraïque, pour l'entendre comme si elle était contemporaine. Ce qui doit permettre de redécouvrir le sens du texte, là où ses versions n'ont pas été trop malmenées par l'histoire. Mais pour fonder sa méthode, Spinoza va devoir énoncer un principe qui semble bien éloigné de ce qu'il a dit des mots dans l'*Éthique* et dans le *TRE* : "Il y a bien une tradition des Juifs que, dans notre méthode, nous sommes obligés de supposer pure de toute corruption, c'est la signification des mots de la langue hébraïque, puisque nous la tenons d'eux [...] *Personne en effet n'a jamais pu avoir profit à changer le sens d'un mot*, tandis qu'il y a souvent profit à changer le sens d'un texte. [...] De plus, la langue est conservée à la fois par le peuple et par les érudits, tandis que le sens des textes et des livres est conservé seulement par les érudits ; [...] Par toutes ces raisons *nous nous persuaderons aisément qu'il n'a pu venir à l'esprit de personne de corrompre une langue*" (Pléiade, p. 721, c'est nous qui soulignons). "Les échanges entre des individus qui se rapportent chacun de manière singulière aux noms qu'ils entendent ont fini par tisser un usage commun en quelque sorte médian, un milieu plus ou moins stabilisé. L'argument d'une corruption des mots est donc rejeté au profit d'une certaine inertie que lui confère cet usage commun", analyse Céline Hervet dans

« Le nom des fruits, des oiseaux et des poissons. Penser le langage sur les débris de la langue » (in *Commentaire collectif du Traité théologico-politique de Spinoza* [titre provisoire], ENS Éditions, à paraître). Si l'on se reporte à l'*Abrégé*, un mot serait donc une formation sonore à laquelle la tradition d'un peuple a donné un sens invariable.

Avec "le peuple" pour garant, les mots hébreux se voient dotés d'une signification immuable et infalsifiable à travers les siècles. Les mots ne sont plus seulement des fruits de l'imagination constitués "*ad libitum et ad captum vulgi*", comme le dit le *TRE* (§89, Bruder vol. 2, p. 35). Ils sont au contraire tout à fait dignes de confiance, puisque la tradition qui les a mené jusqu'à nous est incorrupte ("*in corruptam*", *TTP*, Bruder vol. 3, p. 112). Remarquons là encore que les remarques de Spinoza sont d'ordre général. Il n'y a aucune raison que ce qu'il dit de l'hébreu ne soit pas valable pour les autres langues: "...*nemini in mentem venire potuisse, linguam aliquam corrumpere*", dit le texte latin (nous soulignons), soit "... il n'a pu venir à l'esprit de personne de corrompre *une langue quelconque*".

Ce sont donc les mots qui vont servir d'outils à Spinoza pour "conduire à une connaissance exhaustive et certaine des Livres sacrés" (Pléiade, p. 721). La méthode, qui ne semble pas dénuée d'un certain humour ravageur, consiste à les réduire à leur sens premier, le sens que leur a donné la langue. Ce qui occasionne un retour brutal sur terre. Spinoza commence dès le premier chapitre, avec l'analyse du mot hébreu *Ruagh*, utilisé par l'Écriture pour dire que "l'Esprit de Dieu" inspirait les prophètes. De quelle nature peut bien être cet esprit, si comme il l'affirme, aucun prophète à part le Christ n'a eu directement accès à l'entendement divin ? "*Ruagh*, en son sens primitif, ne signifie - la chose est bien connue - que le vent", commence Spinoza (Pléiade, p. 625). Mais *Ruagh* peut prendre d'autres significations tout aussi banales, comme "haleine", "respiration", "force", "aptitude" ou encore "opinion", continue-t-il. La signification d'"esprit" ou d'"âme" n'est qu'un cas parmi toutes ces possibilités. Maintenant, que signifie d'attribuer cet "esprit" à Dieu? La langue hébraïque ne s'est pas montrée économe de ce génitif, remarque-t-il. L'expression "de Dieu" peut être accolée à une qualité que l'on estime divine, comme "la puissance de Dieu", à un endroit consacré, "le temple de Dieu", mais elle peut aussi avoir un sens superlatif : "les montagnes de Dieu" sont particulièrement hautes et "un sommeil de Dieu" est un sommeil parfaitement humain mais très

profond. C'est ce sens superlatif que Spinoza retient comme étant le plus juste, même s'il le cite en dernier : "En somme, chaque fois que les Juifs voulaient mentionner un fait qui dépassait leur compréhension et dont les causes étaient ignorées à leur époque, il le rapportaient à Dieu" (Pléiade, p. 628). Dès lors, il n'y a plus rien de divin au sens strict dans l'expression "Esprit de Dieu". Pour preuve, "[...] dans la Genèse, les hommes très forts et de haute stature sont appelés *Fils de Dieu*, même lorsqu'ils sont des brigands et des débauchés impies" (id.).

Ainsi déconstruite, l'expression ne signifie plus que les prophètes ont été réellement inspirés par Dieu. Elle est systématiquement naturalisée. Dans le Livre d'Ésaïe, elle signifie qu' "un vent très violent, très sec et dévastateur" souffle sur lui. Dans l'Exode, c'est "une intelligence et une habilité extraordinaire" dont Béséléel est doté (id., p. 629). Et si dans le Livre de Samuel le son d'une flûte peut guérir Saül de "l'esprit mauvais de Dieu", c'est qu'il n'est affligé que d'une simple "mélancolie naturelle" (id.). Le roi est dépressif. Les prophètes n'ont pas d'accès particulier à Dieu : "Tous ces termes signifient simplement que les prophètes étaient des hommes d'une valeur exceptionnelle et qu'ils rendaient à Dieu un culte d'une ferveur particulièrement constante ; que, de plus, ils étaient aptes à saisir la pensée ou le jugement divins" (id., p. 632). Mais "chacun de nous saisit la pensée divine", souligne peu après Spinoza. Donc tout ce qui distingue les prophètes des autres hommes, c'est leur ferveur et la vigueur de leur imagination.

Cet attachement à trouver le simple sens des textes ne signifie en rien que la question de leur vérité soit mise de côté par Spinoza. En fait, leur vérité est dans leur sens. C'est le *vrai statut* des textes sacrés que la méthode spinoziste s'affirme capable d'établir grâce à l'explicitation de leur *vrai sens*, "*verum sensum*" (Bruder, p. 115). Ce *vrai sens* s'ajuste exactement à la notion de "vrai" telle que Spinoza en a fait la généalogie dans les *Pensées métaphysiques*: "La première signification de Vrai et de Faux semble avoir son origine dans les récits ; et l'on a dit vrai un récit quand le fait raconté était réellement arrivé ; faux, quand le fait raconté n'était arrivé nulle part" (Pléiade, p. 261). Ainsi, au chapitre 6, citant à nouveau le Livre d'Ésaïe, Spinoza explique pourquoi le passage en italiques ne relate en fait aucun miracle: "*Et ils n'eurent pas soif, il les conduisit à travers le désert, il fit couler pour eux l'eau de la pierre, il rompit la pierre et les eaux jaillirent*. Il veut simplement dire par ces paroles que les Juifs trouveront au désert, comme il est arrivé en effet, des

fontaines qui apaiseront leur soif [...] et par suite l'Écriture semble ne raconter que des miracles, alors qu'elle parle des choses les plus naturelles" (Pléiade, p. 708).

La vérité de ce passage, ce n'est pas que Dieu a cassé des pierres exprès pour le peuple juif, mais c'est tout simplement qu'il y avait déjà des fontaines auxquelles il a pu se désaltérer dans le désert. "[...] ut sit [...]", "comme ce fut le cas", dit sèchement Spinoza avec deux petits mots (Bruder, p. 100), se faisant alors historien. Discriminer le "vrai" du "faux" dans les textes sacrés permet alors de comprendre à quoi ils servent vraiment : "On rencontre dans les Livres sacrés de nombreux exemples de cette sorte : ce sont des tournures en usage parmi les Hébreux [...] Je veux noter seulement que ces façons de s'exprimer habituelles aux Hébreux ne sont pas seulement des ornements littéraires mais aussi et même principalement des marques de dévotion", explique Spinoza (Pléiade, p. 708).

"[...] ainsi l'oiseau est dit en hébreu le Seigneur des ailes parce qu'il possède des ailes", souligne-t-il aussi dans une note de bas de page (Pléiade, p. 676). Il ne faut pas voir Dieu derrière chaque ligne du texte, même s'il est souvent évoqué. En fait Dieu n'y est pas actif. La Bible n'est pas "une Epître de Dieu envoyée du ciel aux hommes" (Pléiade, p. 786). Elle n'est pas un texte révélé, mais une œuvre humaine. "... je montre que la parole révélée de Dieu ne consiste pas en un certain nombre de livres, mais en une conception simple, formée par l'Esprit divin et dévoilée aux prophètes : à savoir qu'il faut obéir à Dieu d'un pur élan, en pratiquant la justice et la charité" (Pléiade, p. 614). Si l'Écriture est appelée "*debar Jehovah*", soit "Parole de Dieu" (id. p. 790), c'est de façon métaphorique, parce qu'elle a été conçue pour faire respecter la loi divine à un peuple sujet aux superstitions : "Et bien que le contenu de l'Écriture soit en partie simplement historique et perçu par la lumière naturelle, le nom est cependant tiré de ce qui en est le contenu principal" (id, p. 791). Elle n'est donc sacrée que dans la mesure où elle incite les hommes à pratiquer l'amour du prochain, soit la justice et la charité. Même si Spinoza a pris quelques précautions oratoires pour encadrer son propos, le *TTP* sape l'autorité que l'Écriture tire de son origine soit disant divine pour en faire une simple œuvre d'édification destinée à frapper l'imagination des citoyens les moins accessibles à la Raison. L'entreprise est d'une audace sans pareille, et elle n'a rien perdu de son actualité.

Pourtant, jamais dans le *TTP* Spinoza ne s'est préoccupé de réformer le langage. Au contraire, c'est à une redécouverte de l'hébreu qu'il s'est employé pour désarmer la religion. Comme nous l'avons vu, il n'y a pas de raison que ses remarques sur la solidité de la signification des mots hébreux ne s'appliquent pas de la même manière à toutes les autres langues. Elles aussi ont été au moins pendant un temps donné conservées à la fois par les érudits et par le peuple. Lui-même utilise son latin avec verve, en polémiste alerte et aguerri, avec un vocabulaire et des références culturelles correspondant aux débats de son temps. Corps et esprit, on le trouve tout entier dans ce texte : "Spinoza, dans le langage, maintenant, c'est l'héroïsme du sujet libre. Pour tout sujet. En quoi l'acte de langage, chez lui, est un acte éthique" (Henri Meschonnic, *Poème de la pensée*, p. 297).

IV. Le spinozisme du langage

“En vérité, si qui que ce soit prononce de sa bouche : *J’ai compris*, personne ne pense que la bouche a compris ; il s’agit évidemment de l’esprit de l’homme qui parle”, remarque Spinoza dans un passage du *TTP* (Pléiade, p. 622). Comment réconcilier le Spinoza qui couche ses idées philosophiques par écrit sans jamais se demander comment ses mots se sont accordés avec son esprit, et celui qui a exclu les mots du domaine de l’entendement ? Selon nous, son ambiguïté vis-à-vis du langage n’est pas surmontable, et elle est révélatrice d’une contradiction interne au système qu’il expose dans *l’Éthique*. Nous nous rangeons donc du côté de ceux pour qui ce monument de la pensée “ne fonctionne pas”. Mais cela ne veut pas dire pour nous que la pensée de Spinoza, telle qu’il l’a exposée dans l’ensemble de ses écrits, dont *l’Éthique*, s’effondre ou serait à mettre au musée. Au contraire, une fois reconnue cette “fissure qui affaiblit le système, par où la contingence y pénètre”, selon les mots de Brice Parain, elle peut retrouver toute son actualité.

1. L’impasse de *l’Éthique*

Selon nous, le problème du langage met en quelque sorte *l’Éthique* par terre, car il est directement lié au problème de l’émergence du fini au sein de la substance infinie. Pour présenter ses idées, Spinoza utilise lui-même un mode fini de la substance étendue, une langue, sans jamais pouvoir expliquer ce qui fonde sa relation au vrai. Le moment où la belle mécanique achoppe peut être situé à partir de la proposition 11 de la seconde partie, dans le corollaire de laquelle François Zourabichvili a vu l’émergence du spinozien : “Ce qui constitue en premier lieu, l’être actuel de l’Esprit humain n’est rien d’autre que l’idée d’une chose singulière existant en acte” (Pléiade, p. 365). L’esprit n’est donc que “l’idée d’une chose singulière

existant en acte". Cette proposition définit l'esprit humain, mais elle permet aussi de faire émerger de la substance étendue infinie le corps individuel, l'autre mode qui constitue l'essence d'un homme. Un corps qui entre subrepticement dans le raisonnement de Spinoza, comme le relève Martial Gueroult: "L'Âme humaine, qui apparaît ici en clair pour la première fois, est, en accord avec la Proposition 10, considérée comme un mode. [...] Qu'elle soit l'une de ces modifications dont il a été démontré (*Coroll.* de la *Prop 10*) qu'elles doivent constituer l'essence de l'Homme, c'est là une évidence première que fait immédiatement éclater un *Axiome* (II, *Ax. 2*). Mais une telle évidence ne s'impose pas pour le corps, dont l'appartenance à l'essence de l'Homme exige d'être déductivement établie (cf. Descartes). Aussi le but principal, tant de la *Proposition 11* que de sa démonstration, est-il au fond, en prouvant que l'Âme est l'idée d'une chose singulière existant en acte, de fournir un lemme qui permette à la Proposition 13 de démontrer que le corps est cet objet, et par conséquent, l'autre mode constituant l'homme", (*Spinoza, vol. 2. L'Âme*, Aubier Philosophie, 1974, p. 117).

Ce "lemme" ne se trouve pas comme tel dans le texte de l'*Éthique*, mais il est au sens propre un "pas" logique permettant à une démonstration d'avancer. Spinoza n'a pas l'équivalent pour le corps de l'axiome "L'homme pense", cette pierre de fondation qui signifie bien, comme nous l'avons vu dans notre troisième partie, qu'il n'y a pas d'homme sans pensée. Qu'il n'y ait pas d'homme sans corps n'est nullement affirmé au même niveau d'évidence. La seconde partie de l'*Éthique*, "De natura et origina mentis" est consacrée à l'esprit, qu'il s'agit de guider jusqu'à sa "béatitude suprême", pas au corps. Et pourtant, symétriquement à "l'homme pense", "l'homme parle" en se servant de son corps pour cela, et il n'y a pas d'homme sans parole non plus : "Même les citoyens d'intelligence avertie, pour ne point parler de la foule commune, sont incapables de garder suffisamment le silence," a relevé Spinoza dans le *TTP* (Pléiade, p. 898).

"La première partie de l'*Éthique* a traité de Dieu. Parmi l'infinité des modes qui découlent de Dieu, la seconde choisit ceux qui constituent l'homme, homme que Spinoza veut conduire à la béatitude. Ici s'opère donc une sélection. Mais, en ce qui concerne l'ordre, cette sélection est aussi rupture. Car l'homme, et son existence même, ne sauraient être déduits. Leur nécessité est affirmée, mais non comprise. L'homme doit être constaté", écrit Ferdinand Alquié dans *Le rationalisme de*

Spinoza (PUF, Epiméthée, 1998, p. 203, première édition PUF 1981). Le corps humain, qui constitue l'homme avec la pensée, fait donc irruption sans que rien ne permette d'expliquer de quoi il se constitue lui-même, et surtout quelles sont ses limites précises, c'est à dire ce qui constitue un individu, ainsi que les motivations pour parler ou pour écrire qui vont avec cet individu particulier. Spinoza se donne le corps individuel, il ne le démontre pas. Ce n'est pas la physique exposée peu après qui peut aider, au contraire, puisqu'elle fait de tout corps un agrégat de corps faisant lui-même partie de l'agrégat infini de corps qu'est la Nature-Dieu. Donc de quelle "chose singulière" précise l'esprit peut-il être l'idée ? On peut considérer que la question du corps n'est traitée que par la troisième partie de l'*Éthique* sur les Affects, qui sont "les affections du corps [...] et en même temps les idées de ces affections" (EIII, Définition 3). Ce qui n'empêche pas cette nouvelle question d'émerger : le corps ou les corps de qui ? La théorie du conatus proposée par la proposition 6 d'EIII selon laquelle "*Unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur*" (Bruder, vol. 1, p. 278), c'est-à-dire que chaque chose s'efforce de persévérer dans son être "selon sa puissance d'être" selon la traduction de la Pléiade (p. 421) vient seulement après-coup, et ne peut pas non plus aider à comprendre ce qui constitue précisément l'être de chaque chose. Elle explique *a posteriori* que des choses ou des individus humains s'inscrivent dans une certaine durée, mais ne dit rien sur la formation initiale de leur "puissance d'être". L'architecture de l'*Éthique*, commençant par Dieu et continuant par l'Esprit avant d'aborder les Affects, a si bien subordonné le fini à l'infini qu'elle a aussi en quelque sorte subordonné le corps à l'esprit, malgré le strict symétrisme des attributs revendiqué par Spinoza. Le corps est second, il suit.

"... *rogo, ut lento gradu mecum pergant...*" Pas étonnant que Spinoza demande à son lecteur d'avancer avec la plus grande patience : son raisonnement dans ce passage de la seconde partie de l'*Éthique* fait s'arracher les cheveux à tous les commentateurs. Parce que la proposition 11 est censée faire passer de Dieu, qui était l'objet de la première partie, à un esprit humain particulier, et surtout à cet individu corps-esprit que nous sommes, vous et moi. Un individu susceptible de lire un livre comme l'*Éthique*, qui n'est jamais fait que de simples mots, rappelons-le à nouveau, et de s'engager ou pas dans la voie philosophique qu'il nous ouvre, à condition de se dégager de la connaissance imaginative procurée par le langage

pour avoir de plus en plus d'idées adéquates. Le corollaire de la proposition 11 est "clef de voûte de toute la théorie de la connaissance", souligne Martial Gueroult (*L'Âme*, p. 119).

C'est ici qu'est censé naître le lecteur spinoziste, en tant que mode fini de la substance infinie. Et pour pouvoir continuer à lire l'*Éthique* en toute intelligence, il faut pouvoir se reconnaître dans ce portrait, il faut pouvoir comprendre cette production du fini, c'est à dire de vous et moi, par l'infini. C'est aussi à partir de là que se fonde la possibilité qu'un esprit tel que celui de Spinoza parvienne à concevoir et à exprimer par le biais de son corps les idées qui font l'*Éthique*, donc que se fonde la possibilité même de l'écriture de ce livre. "Tout cela ne va pas sans difficultés. Nulle part ailleurs dans l'*Éthique* comme entre les propositions 7 et 11 du De Mente, on ne trouve autant d'avertissements et d'aveux d'impuissance à la communication. [...] Tout semblerait alors s'être passé comme si un "point aveugle" était venu se glisser dans le processus déductif, se soustrayant partiellement aux yeux de l'Esprit, qui aurait permis que celui-ci se dirigeât là où l'auteur tenait absolument à le faire passer : de l'ontologie à la psychologie vers la doctrine de l'imagination. Et voici que soudain, après avoir d'un seul mouvement traversé presque les yeux fermés, l'actualité infinie du corps, le lecteur se retrouve comme de l'autre côté (prop. 14) dans la finitude donnée d'un corps affecté. Quelque chose d'unique se joue ici : l'émergence de la singularité au cœur de l'infini", reconnaît Lorenzo Vinciguerra, avant de faire de ce "point aveugle" le point de départ d'une "logique de l'affection" qui concilierait la substance et ses modes. (*Spinoza et le signe*, p. 100 - 101 et 103).

Lorenzo Vinciguerra situe le point d'arrivée du saut périlleux logique à la proposition 14, selon laquelle "L'esprit humain est apte à percevoir un très grand nombre de choses, et d'autant plus apte que son corps peut être disposé d'un plus grand nombre de façons". Elle prépare en effet la théorie des affects. Il nous semble qu'on peut le trouver un peu avant, au corollaire de la proposition 13 selon laquelle "L'objet de l'idée constituant l'Esprit humain est le corps, autrement dit un certain mode de l'étendue existant en acte, et rien d'autre" (Pléiade, p. 367). C'est le corollaire de cette proposition qui est en effet le véritable pendant de l'axiome II, "L'homme pense", car c'est lui qui recèle une puissance fondationnelle équivalente pour le corps, avec les trois affirmations successives qu'il lâche en rafale : "*Hinc*

sequitur hominem mente et corpore constare, et corpus humanum, prout ipsum sentimus, existere” (Bruder vol 1, p. 235). Soit “D’où suit que l’homme consiste en un Esprit et en un corps, et que le Corps humain existe comme nous le sentons”. Et nous voici, vagissants. C’est ce corollaire qui accouche de chacun de nous en tant qu’individus pensants et incarnés. Mais c’est une affirmation dont la fondation n’est pas totalement assurée par le raisonnement déductif, faute de définition génétique de ce qui fait la précision d’un corps. Elle tire une plus grande part de sa force de son impact de truisme que du cheminement logique qu’elle conclut, puisqu’elle affirme *a posteriori* une expérience existentielle que nous faisons tous. Nous avons un corps, et nous le sentons. C’est même une notion commune.

“Etant donné que l’étendue, dans la mesure où elle est conçue par soi-même, est indivisible, immuable, etc., comment pouvons-nous déduire *a priori* qu’il puisse naître une si grande variété d’objets, et par suite, qu’il existe dans les particules d’un corps des figures précises, ces figures étant, dans un corps, diverses et différentes par rapport aux figures des éléments qui constituent la forme d’un autre corps ?” (*Correspondance*, Pléiade, p. 1254). Cette question posée à Spinoza en 1675 par le scientifique Walther de Tschirnhaus, un ami à qui il avait envoyé une copie de l’*Éthique*, n’a jamais reçu de réponse. “Vous me demandez si la diversité des choses peut être démontrée *a priori* en partant du seul concept d’étendue : je crois avoir montré assez clairement que c’est impossible ; c’est pourquoi la définition cartésienne de la matière par l’étendue me semble mauvaise ; il faut, au contraire, l’expliquer nécessairement par un attribut qui exprime une essence éternelle et infinie. Mais je vous parlerai peut-être plus clairement de tout cela une autre fois, s’il m’est donné de vivre assez. Je n’ai pu jusqu’ici rien mettre en ordre sur ce sujet”, lui répond Spinoza en 1676, dans l’avant-dernière lettre de sa correspondance parvenue jusqu’à nous (Pléiade, p. 1301). C’est à dire qu’il reconnaît qu’il n’est pas parvenu dans l’*Éthique* à produire une théorie de la diversité qui soit cohérente avec celle de la substance éternelle et infinie. La “variété d’objets” dont parle Tschirnhaus n’est reconnue que par un constat *a posteriori*, déjà affirmé verbalement par la très vertigineuse proposition 16 de la première partie, “De la nécessité de la nature divine doivent suivre une infinité de choses en une infinité de modes (c’est à dire tout ce qui peut tomber sous un entendement infini)” (Pléiade, p. 327). Celle-ci dit bien la variété infinie du tout, en deux lignes de texte, mais elle reste une affirmation

sans objet, faute de laisser entrevoir ce qui distingue une chose d'une autre, et comment nous nous constituons nous-même en tant que modes-individus.

Qui a écrit l'*Éthique*, sinon un individu, et à qui s'adresse-t-elle, sinon à des individus ? Faute de parvenir à concevoir notre esprit comme une simple partie de l'esprit infini de Dieu, c'est donc cahin-caha que l'on suivra Spinoza jusqu'à la dernière partie, « De la liberté humaine », où il expose comment l'homme peut se libérer de ses passions en utilisant sa Raison pour parvenir au troisième genre de connaissance, et finalement à la Béatitude. C'est ici que se trouvent nombre des propositions sur Dieu que David Savan a jugées contradictoires. C'est aussi ici que se trouve la fameuse formule "*At nihilominus sentimus, experimurque, nos aeternos esse*", "Mais néanmoins nous sentons et faisons l'épreuve que nous sommes éternels", (P23, scolie, Seuil p. 516 pour la version latine, Pléiade p. 582 pour la traduction). Cette expérience de l'éternité, pierre de touche du spinozisme, est censée réconcilier les individus-modes finis avec l'éternité divine. Énoncée par Spinoza avec la force d'une évidence commune à tous les hommes, elle se heurte pourtant à la diversité de nos expériences et de nos interprétations. "L'esprit humain ne peut être absolument détruit avec le corps, mais il en subsiste quelque chose qui est éternel", dit la proposition 23, qui semble donc impliquer que l'esprit humain n'est pas tout à fait la même chose que le corps humain, outre la différence entre les attributs dont chacun relève. Certains y retrouveront leur expérience religieuse ou mystique, d'autres l'idéal platonicien d'une raison éternelle et immuable. Nous y voyons pour notre part une affirmation toute subjective, bien qu'elle soit tournée à la troisième personne du pluriel. Spinoza aurait pu lui donner un poids maximal en la formulant à la première personne du singulier. Nous ne doutons pas qu'il ait fait personnellement l'expérience d'une certaine éternité rationnelle.

L'enjeu pour une libération telle que Spinoza la propose est de parvenir à faire basculer notre pensée vers un point de vue de l'infini, en concevant de plus en plus d'idées adéquates, c'est à dire vraies de toutes parts et de toute éternité puisque ce sont les idées de Dieu dans notre esprit : "Lorsque nous disons qu'une idée adéquate et parfaite est en nous, nous disons simplement (*selon le corollaire de la proposition 11*) qu'une idée adéquate et parfaite est en Dieu, en tant qu'il constitue l'essence de notre esprit ; et par conséquent, cela revient à dire qu'une telle idée est vraie", selon la démonstration de la proposition 34 d'*Éthique* II (Pléiade, p. 388). Ce

sont les idées adéquates qui constituent le troisième genre de connaissance, car une fois formées elles sont à l'origine d'autres idées adéquates : "Toutes les idées qui, dans l'esprit, suivent d'idées qui sont adéquates en lui, sont aussi adéquates", selon la proposition 40 (Pléiade, p. 392). Il y aurait donc un effet d'entraînement des idées adéquates, capables de se multiplier entre elles.

Mais la norme de rationalité de l'adéquation paraît bien trop élevée pour être effectivement mise en pratique. En effet, qu'est-ce qui permet de différencier pour de bon une idée adéquate d'une idée inadéquate ? "Toutes les idées, en tant qu'elles sont rapportées à Dieu, sont vraies", selon la proposition 32. "Il n'y a dans les idées rien de positif qui permette de les dire fausses", selon la proposition 33. "La fausseté consiste en une privation de connaissance, qu'enveloppent les idées inadéquates, autrement dit mutilées et confuses", selon la proposition 35. "... la fausseté ne peut consister dans la privation absolue (car ce sont les esprits, non les corps, que l'on dit errer et se tromper), ni non plus dans l'ignorance absolue, car ignorer et errer sont choses différentes" selon sa démonstration (Pléiade, p. 388 - 389). La fausseté n'est pas une ignorance absolue, c'est à dire que l'erreur est déjà une connaissance, qui n'est erreur que parce qu'elle ignore qu'elle est incomplète. On ne se trompe que si l'on croit vraiment savoir. C'est donc le risque que l'on prend avec toutes nos idées dès qu'on les croit vraies, même quand c'est à raison puisqu'elles le sont au moins partiellement. Car notre savoir est toujours incomplet, et il semble d'ailleurs que la raison ait tout aussi besoin d'idées inadéquates que d'idées adéquates pour progresser. Les idées inadéquates se prêtent elles aussi au raisonnement : "Les idées inadéquates et confuses suivent les unes des autres avec la même nécessité que les idées adéquates, autrement dit claires et distinctes", selon la proposition 36. Quant à considérer une notion commune dont la vérité ne fait absolument aucun doute, comme "l'homme pense", on ne voit pas bien en quoi elle serait "parfaite" ou adéquate, puisque nous sommes loin de savoir comment l'homme pense.

D'ailleurs, savoir en toute lucidité qu'une de nos connaissances est incomplète ne conduit pas nécessairement à la conception d'une idée adéquate au sens où Spinoza l'entend. Par exemple, quand il explique dans le scolie de la proposition 35 pourquoi nous continuons à imaginer que le soleil est proche de nous même si nous savons qu'il est très éloigné de la Terre : cette idée vraie que nous avons est

également incomplète, car nous ne connaissons pas forcément la véritable distance, ni les forces qui placent le Soleil dans cette position par rapport à elle. Ces connaissances sont celles des astrophysiciens, qui ignorent eux-mêmes beaucoup de choses, donc qui n'ont peut-être pas eux-mêmes une idée adéquate du soleil. S'il y a du vrai qui n'est pas adéquat, en quoi se distingue-t-il du faux ? Le critère de la vérité norme d'elle-même et du faux, comme la lumière face aux ténèbres ("*Sane sicut lux seipsam, et tenebras manifestat, sic veritas norma sui, et falsi est*"), énoncé dans le scolie de la proposition 43, semble insuffisant pour garantir que le partage puisse se faire de façon simple et surtout définitive.

Dans sa *Physique de la pensée*, François Zourabichvili s'est précisément donné pour objectif de comprendre comment les idées adéquates s'articulaient entre elles pour former le troisième genre de connaissance, alors que "nous ne pouvons nous élever à l'entendement infini" : "Cette connaissance commune du singulier, l'esprit la développe parce qu'il forme au moins la définition autogénétique de Dieu et s'affirme lui-même en tant que chose singulière à mesure qu'il dégage les notions communes enveloppées par les idées de ses affections ; si bien que deuxième et troisième genre de connaissance sont inséparables l'un de l'autre. [...] Le point névralgique de la construction est évidemment le statut ontologique de l'idée confuse, ou inadéquate", remarque-t-il (p. 257 - 258). Une idée est inadéquate en effet parce qu'elle dépend trop des affects de notre subjectivité corporelle. Son statut doit permettre sa "transmutation" en une idée adéquate, donc suppose qu'il n'y a pas de différence radicale avec elle. Où est le point de bascule ? Ne peut-il pas y avoir des degrés dans l'inadéquation ? Cela amène François Zourabichvili à soulever plusieurs questions en épilogue de son ouvrage, dont celle de savoir dans quelle mesure notre corps doit participer aux choses extérieures dont il forme des idées adéquates, c'est à dire dans quelle mesure il serait la même chose qu'elles : "En toute logique, puisque l'esprit reste jusqu'au bout *idea corporis*, les idées adéquates des autres choses doivent être des idées de parties ou de propriétés de l'essence de notre corps" (p. 260 - 261). Ce qui pose à nouveau la question de ce qui délimite l'identité d'un individu dans l'*Éthique*. La question du lecteur de l'*Éthique* que nous sommes.

S'il semble si difficile d'entrer dans la connaissance du troisième genre, c'est selon nous parce que le véritable point de départ de la théorie de la connaissance ne peut

se situer qu'au sein du premier genre, là où le corps et l'esprit cohabitent sans qu'on puisse dire que l'un l'emporte sur l'autre, et sans que le vrai puisse l'emporter sur le faux. "La connaissance du premier genre est l'unique cause de la fausseté, tandis que celle du deuxième et du troisième est nécessairement vraie", selon la proposition 41. "La connaissance du second et du troisième genre, et non celle du premier, nous apprend à distinguer le vrai du faux", selon la proposition 42 (Pléiade, p. 395 - 396). Mais comme on ne peut pas sortir de l'histoire de notre propre corps, dont notre esprit est la simple idée, la connaissance du premier genre, "A partir des choses singulières qui nous sont représentées par les sens d'une façon incomplète, confuse, et sans ordre pour l'entendement" ou "entendant ou lisant certains mots" (EII, P40, scolie 2), toute mêlée d'erreurs qu'elle soit, est bien la première des connaissances. Elle n'est surtout pas de celles que l'on puisse quitter. Une fondation corporelle du savoir dont l'*Éthique* ne tient pas compte. "Les dangers de la connaissance du premier genre ne doivent pas nous empêcher d'apercevoir son utilité, et même sa nécessité. Sur ce point encore, la pensée spinoziste est ambiguë", écrit Ferdinand Alquié dans *Le rationalisme de Spinoza* (p. 198).

Sans sujet incarné dans un corps, pas d'expérience existentielle, ni de langage pour transmettre le vrai ou le faux. "... le Corps humain existe comme nous le sentons". Le corollaire de la proposition 13 permet à un sujet d'entrer dans l'*Éthique* par le biais des mots que son corps y rencontre, grâce à la connaissance du premier genre. Mais si l'on ne peut pas se passer de ce sujet comme fondement de la théorie de la connaissance, l'espoir d'accéder à un absolu par ce qui serait un troisième genre de connaissance s'évanouit. L'*Éthique* vacille. C'est peut-être pour cela que Spinoza prend le temps de conclure cette seconde partie en récapitulant les premiers acquis de sa doctrine, tout à fait comme Descartes avait élaboré une morale provisoire avant d'exercer son doute hyperbolique dans son *Discours de la méthode*. Avant d'aller plus haut vers le sommet de l'*Éthique*, il prend donc le temps de dresser un camp de base. Après avoir réaffirmé que "la fausseté consiste dans la seule privation qu'enveloppent les idées mutilées et confuses", et que "les imaginations de l'esprit considérées en elles-mêmes n'enveloppent pas d'erreur", il propose cette éthique provisoire : "Cette doctrine est utile à la vie sociale en tant qu'elle enseigne à ne haïr personne, à ne mépriser personne, à ne se moquer de personne, à ne se fâcher contre personne, à n'envier personne". C'est déjà selon

nous une éthique sublime, et sans doute le plus haut point qu'une philosophie puisse atteindre. Dans la suite de l'*Éthique*, c'est l'assurance de Spinoza qui serait hyperbolique.

2. Pour un “*spinozismo debole*”

“On remarquera - et cela n'est pas sans importance pour la suite - que l'explication spinozienne du langage suppose que les concepts de l'entendement, pour être associés à des noms, suscitent dans l'imagination des représentations correspondantes, auxquelles correspond un nouvel enchaînement des affections du corps que Spinoza appelle *ordo ad intellectum*, ordre conforme à l'entendement. C'est pourquoi Spinoza peut parler d'“imagination distincte”, et c'est aussi pourquoi nous disons plus haut qu'il revient au même de dire que l'esprit imagine plus distinctement les choses et qu'il en vient à les distinguer intellectuellement. Le problème inélucidé est celui des concepts auxquels ne peut correspondre aucune affection corporelle, et dont l'objet ne peut être imaginé : tous les concepts se rapportant à l'infini ou à des modes autres qu'étendus. *Nous n'avons guère le choix : il faut bien que l'inimaginable soit imaginé, et que l'écriture philosophique, même au plus pur de la démonstration, soit environnée de spectres tentateurs, heureusement trop confus donc trop faibles pour concurrencer l'entendement, mais qui savent profiter des moments de fatigue*” (François Zourabichvili, *Une physique de la pensée*, p. 231, note de bas de page, nous soulignons).

Nous connaissons bien ces spectres. Ce sont eux qui orchestrent depuis tant d'années nos recherches sur Spinoza. Ils ne sont pour nous ni faibles ni même confus, car leurs tentations consistent à poser la question toute rationnelle de la possibilité effective de suivre dans nos vies la voie de sagesse intellectuelle indiquée par l'*Éthique*, comme ce livre nous y incite en toutes lettres. En effet, ils demandent sans cesse jusqu'à quel point l'*Éthique* peut dire le vrai éternel dont elle parle. S'il n'y a pas d'autre choix que d'“imaginer l'inimaginable” pour aller jusqu'à l'“*amor dei intellectualis*” qui naît du troisième genre de connaissance (“*Amor Dei intellectualis, qui ex tertio cognitionis genere oritur, est aeternus*”, EV P33, Seuil p.

524), c'est que l'imagination, et donc les corps qui lui procurent ses images, ont en réalité toujours le dernier mot. On ne peut jamais s'en débarrasser. S'il y a un langage du spinozisme par lequel Spinoza a pu faire connaître sa pensée, c'est nécessairement qu'il y avait aussi au préalable un spinozisme du langage, c'est-à-dire une possibilité propre aux images-mots de se combiner pour formuler des vérités rationnelles. Ce qui serait le point aveugle de la pensée de Spinoza. Il ne nous semble pas possible de tracer une frontière nette entre imagination et entendement, entre le premier et le second genre de connaissance. Cela n'invalide pas *l'Éthique*, mais la relativise. Elle ne peut pas donner accès à un absolu, mais on peut la voir comme une ligne asymptotique qui se rapprocherait de l'absolu qu'elle désigne. Par contre, l'idée d'une équivalence symétrique entre la pensée et l'étendue, notre esprit et notre corps, équivalence ou équilibre qui seraient fondés sur leur unité primordiale, reste parfaitement actuelle et fertile. C'est-à-dire qu'il y a de nouvelles idées à en tirer. Contre le dualisme de Descartes, *Spinoza avait raison*, a écrit le neurologue Antonio Damasio (Odile Jacob, 2003).

Pour qualifier le spinozisme qui nous reste, nous avons choisi l'adjectif "*debole*", soit en italien, "faible". L'expression "*spinozismo debole*" s'inspire de façon provocante du "*pensiero debole*", soit de la "pensée faible", une théorie proposée par le philosophe italien Gianni Vattimo pour donner congé à l'idée propre à la modernité selon laquelle il serait possible de sortir de l'histoire pour accéder à des vérités éternelles. Cela ne veut pas dire que nous voulons faire verser Spinoza dans le nihilisme, ni même dans le relativisme. "Faible" signifie tout simplement pour nous "humain", "possible" et donc actuel. Il reste à découvrir des vérités humaines, des notions communes dont le champ peut s'étendre à l'infini. Cela n'empêche même pas d'entrevoir une sorte d'éternité. Mais pour ce "*spinozismo debole*", l'esprit n'a pas de capacités plus grandes que le corps à accéder à des vérités rationnelles. Il a les mêmes limites que son corps.

Pour expliquer comment l'entendement pouvait prendre le pas sur l'imagination dans la théorie de Spinoza, les commentateurs ont souvent recours à la lettre à son ami Pierre Balling, écrite en 1664. Il y écrit en effet : "Nous voyons aussi que l'imagination peut n'être déterminée que par la seule constitution de l'âme ; comme nous l'expérimentons, elle suit en tout les traces de l'entendement, enchaîne et relie entre elles les images et les mots en y instaurant un certain ordre, comme

l'entendement enchaîne et relie ses démonstrations ; c'est pourquoi il n'est presque rien que nous puissions concevoir dont l'imagination ne puisse, à partir des traces, en former quelque image" (Pléiade, p. 1116). Ce passage ne suffit pas selon nous à établir que l'âme ou l'esprit, par le biais de l'entendement, aurait un pouvoir quelconque sur l'imagination. D'abord, malgré la formule "déterminée par la seule constitution de l'âme", en latin "*tantummodo ab animae constitutione determinari*" (Bruder vol. 2, p. 216), qui semble bien introduire un lien de cause à effet, on ne peut pas en conclure pour autant que Spinoza renonce à l'idée de l'autonomie réciproque des attributs. Ce serait en revenir à Descartes. Ce point est d'ailleurs relevé par Pierre-François Moreau: "S'il en est ainsi, on lit un texte encore non spinoziste de Spinoza - du jeune Spinoza". Il propose une autre interprétation : "On peut comprendre que les images s'enchaînent non pas sous l'influence de l'intellect, mais, *dans leur propre mouvement*, selon le même ordre que celui de l'intellect. La proposition X du cinquième livre dessine une telle possibilité : 'Aussi longtemps que nous ne sommes pas dominés par des affections qui sont contraires à notre nature, nous avons le pouvoir d'ordonner et d'enchaîner les affections du corps suivant un ordre valable pour l'entendement' " (*L'Expérience et l'éternité*, p. 318, nous soulignons). C'est également l'interprétation que nous retenons, même si le texte latin, plus ambigu, dit "... *secundum ordinem ad intellectum*" (Seuil p. 498), ce qui est traduit dans l'édition de la Pléiade par "... suivant un ordre conforme à l'entendement" (p. 572). Une formule qui sous-entend plutôt une subordination.

Dans la suite de l'extrait que nous avons cité de la lettre, la description de la façon dont l'imagination imite l'entendement est commandée par "comme nous l'expérimentons", "*ut experimur*". Cette imitation ("elle suit en tout les traces") est présentée comme un ressenti que Spinoza partage avec son correspondant, pas comme une vérité rationnelle posant une cause et son effet. On peut peut-être avoir cette impression que l'imagination "suit" l'entendement, mais cela n'implique pas forcément qu'il y ait un décalage temporel, lié à une causalité, entre ces "traces de l'entendement" (une expression paradoxale puisque les "*vestigia*" sont des modes de l'étendue dans l'*Éthique*) et la chaîne d'images et de mots que l'imagination produit. On peut donc faire de ce passage une lecture symétrique : ce que nous expérimentons quelquefois, c'est que l'imagination peut s'aligner sur l'enchaînement des démonstrations de l'entendement. Il se passe la même chose des deux côtés.

Mais cela ne provient pas plus de la puissance de l'entendement que de celle de l'imagination. La dernière phrase de l'extrait donne justement à l'imagination le pouvoir de former des images de tout - de presque tout, en fait - ce que peut concevoir l'entendement. Ce qui va plutôt dans le sens d'une valorisation. Dans la suite de sa lettre, Spinoza dit aussi que ces moments où l'imagination peut sembler rationalisée dépendent de la bonne constitution du corps, ([...] "*si corpus bene constitutum est*" [...]), ce qui concerne sa santé physique et mentale. Donc ces moments dépendent tout autant des capacités du corps que de celles de l'esprit.

Il faut enfin replacer cette lettre dans son contexte. Spinoza l'écrit pour reconforter un ami qui a perdu son fils et qui semble désespéré. Il se dit ému et semble presque bouleversé en la commençant, adoptant un ton plaintif qui est très rare pour lui : "J'ai bien reçu votre lettre du 26 du mois dernier. Elle m'a causé beaucoup de tristesse et d'inquiétude. Je trouve bien quelque consolation quand je considère la prudence et la force d'âme qui vous font mépriser les coups de la fortune ou plutôt de l'opinion, dans le temps même où ils sont le plus violents ; mais mon inquiétude s'accroît cependant de jour en jour [...]" Faut-il attendre une parfaite cohérence doctrinale dans de pareilles circonstances? Cet ami lui demande une explication au fait qu'il a cru entendre une nuit, avant la maladie de son fils, les mêmes gémissements que celui-ci a poussé avant de mourir. Un mystérieux présage qui semble nier le rationalisme. Spinoza lui assure que ce rêve n'est que la conséquence du fait qu'il était si uni à son fils qu'il a pu entrevoir rationnellement ces détails de sa fin. Le rêve de son ami proviendrait donc de son esprit, et pas de son corps. "Les effets de l'imagination procèdent de la constitution soit du corps, soit de l'esprit", écrit-il, ce qui reste difficile à interpréter si l'esprit et le corps sont la même chose. Peut-être faut-il entendre ici "entendement" plutôt qu'esprit. Comme exemple d'un effet de l'imagination provenant du corps seul, il cite pour sa part le rêve étrange qu'il a fait d'un "Brésilien noir et crasseux", qu'il appelle d'ailleurs "le même Éthiopien" dans la suite de son court récit. Un rêve apparemment incohérent, ou plutôt auquel il se refuse à donner la moindre cohérence et la moindre signification. Il est dommage qu'il ne dise rien sur les idées mutilées et confuses qui devaient aller de pair avec une apparition si vivace.

Un court passage de l'*Éthique* montre toute la réticence de Spinoza à admettre que le corps pourrait, tout autant que l'esprit, émettre certaines significations dignes de

considération. Après avoir affirmé que “L’esprit humain a la connaissance adéquate de l’essence éternelle et infinie de Dieu” (EII, P47), il explique dans son scolie ce que peut être l’erreur selon lui : “Et, bien entendu, la plupart des erreurs consistent en cela seul que nous ne donnons pas correctement leurs noms aux choses” (Pléiade, p. 402). L’erreur se trouve rejetée du côté du langage et des corps. L’esprit, c’est à dire en l’occurrence l’entendement qui lui fournit ses règles, en est exempté. Spinoza fait de l’erreur une simple illusion, une vapeur sans consistance : “... lorsque les hommes se trompent dans un calcul, c’est qu’ils ont dans l’esprit d’autres nombres que ceux qu’ils ont sur le papier. Et donc si tu regardes leur Esprit, ils ne se trompent pas, assurément”. Il donne un autre exemple encore plus frappant, tiré de sa vie quotidienne : “... de même, j’ai entendu récemment quelqu’un crier que sa maison s’était envolée sur la poule de son voisin et je n’ai pas cru qu’il se trompait, parce que son intention me paraissait assez claire.” En latin, “; ut non credidi quendam errare, quem nuper audivi clamantem, suum atrium volasse in gallinam vicini, quia scilicet ipsius mens satis perspecta mihi videbatur.” (Seuil, p. 182).

Pour Spinoza, cette phrase n’existe pas en tant que telle. Il estime qu’il peut la traduire immédiatement dans sa pensée par une autre formulation, muette : “Il veut dire par là que sa poule s’est envolée sur la maison du voisin.” Les lois physiques exposées quelques pages auparavant impliquent qu’une maison, composée de grandes surfaces, est un corps composé plus dur qu’une poule, composée de petites surfaces. En conséquence, les poules se meuvent plus facilement que les maisons. Une idée claire confirmée par l’expérience. Les poules peuvent voler. Les maisons ne peuvent pas voler. Donc pour l’esprit de Spinoza, il n’y a pas de maisons sur les poules des voisins, jamais, et cela ne peut même pas se dire.

“Or, si je m’intéresse à la vérité et à la connaissance, c’est bien d’abord “ce qu’il pense” qui doit m’intéresser, non ce qu’il dit, ni la manière dont il le dit. Que m’importe que vous continuiez à dire (et qui ne le fait ?) que le “soleil se lève”, si vous pensez que c’est la terre qui tourne”, commente David Rabouin au sujet de ce passage dans *Vivre ici* (PUF, 2002, p. 54 - 55). Mais l’exemple de la phrase “le soleil se lève” est très différent. C’est une expression toute faite qui a le même sens pour tout le monde. Ce n’est pas du tout ce qui se passe avec “la maison sur la

poule du voisin”, une expression précisément située dans l’espace et le temps, qui n’aura été dite qu’une fois dans toute l’histoire de l’univers. “En réalité, nul ne se trompe jamais. Nous conjecturons seulement qu’autrui est dans l’erreur, car nous prenons ses mots au pied de la lettre et les imputons à son esprit”, veut également expliquer Chantal Jaquet (*L’Unité du corps et de l’esprit*, p. 30). Mais il nous paraît impossible d’assurer que la pensée de ce voisin ait été aussi claire que le dit Spinoza. S’il a proféré cette exclamation, c’est nécessairement en fonction de certaines règles physiques, et il doit y avoir au moins une idée confuse qui lui corresponde dans l’esprit.

Cette anecdote peut nous en apprendre beaucoup sur la place du langage dans la pensée de Spinoza. D’abord, le sens véritable de la phrase est désigné dans celle-ci, malgré sa malformation, et même grâce à elle. Le locuteur a été comme freiné dans son délire par une certaine résistance des mots, désignant eux-mêmes leur place logique dans la phrase. Malgré leur déplacement, visible, évident (“je n’ai pu croire”), le sens réel est immédiatement compréhensible (“sa pensée me semblait assez claire”). Le mot “poule” fait signe qu’il n’est pas à sa bonne place dans la phrase, de même que le mot “maison”. A la faveur du clair-obscur de cette anecdote (la pensée est “assez claire”, “*satis perspecta*” dit le latin, mais elle n’est pas tout à fait claire), apparaît donc une logique interne au langage. On retrouve ici la “cohaerentia” d’un sujet et d’un prédicat que le *TRE* donnait comme preuve de la vérité d’une idée. D’après cet exemple, il semble que les mots eux-mêmes aient leur propre sens, et qu’en temps normal les hommes les articulent les uns aux autres suivant des règles nécessaires. De façon spontanée, et non au terme d’une réforme du langage par la raison.

Ce qui est très étonnant, c’est que Spinoza se permet aussi d’annuler l’existence d’un fait. Il ne s’intéresse pas à cette phrase en tant que telle, et il la laisse inexplicée, comme si elle n’était pas prise dans un réseau physique causal. Bien sûr, il a déjà expliqué pourquoi le langage était le lieu de l’erreur. Insuffisamment connecté à l’esprit, il est soumis à l’influence des “corps externes”. En roue libre, il associe les mots entre eux selon des règles subjectives à chacun, comme l’explique la proposition 18 d’*Éthique* II. Le langage est fondé sur l’ordre des affections du corps. Mais en l’occurrence, pourquoi ne pas penser aux affections du corps qui ont

provoqué cette exclamation? Une interprétation freudienne y verrait un lapsus. En intervertissant les mots, cet homme a probablement trahi des sentiments ambigus. Il parle de “la poule du voisin” au lieu de parler de la sienne. A-t-il envie de voler des poules à son voisin? Il dit que sa propre maison “s’envole”, même si “*atrium*”, en latin, peut aussi avoir le sens plus précis de portique d’entrée. Trouve-t-il la maison du voisin plus grande et mieux construite que la sienne? Il y a là tout un domaine psychologique, lié à l’envie, que Spinoza choisit à ce moment d’ignorer.

On nous objectera que ce n’est que dans la troisième partie de l’*Éthique* que Spinoza expose sa psychologie, à laquelle il entend donner la rigueur d’une géométrie : “... je considérerai les actions et appétits humains comme s’il était question de lignes, de plans ou de corps” (*Éthique* III, préface, Pléiade p. 412). L’envie fait l’objet de la définition XXIII: “L’envie est la haine en tant qu’elle affecte l’homme de sorte qu’il soit attristé du bonheur d’autrui, et se réjouisse au contraire du mal d’autrui” (Pléiade, p. 476). C’est bien cet affect qui semble entrer en jeu avec cette maison qui déménage chez le voisin. L’envie fait du bonheur d’autrui un malheur personnel: le voisin a deux maisons, tandis que je n’en ai plus. Si “la maison qui s’envole” est bien l’expression verbale d’une tristesse à la pensée des possessions du voisin, c’est qu’il est possible de retrouver le chemin physique qui est à son origine pour rendre raison de son énonciation. Après tout, il ne s’agit que d’une interversion de termes. C’est bien ce que fait la théorie freudienne en interprétant les lapsus comme l’expression de désirs inconscients, mais bien réels et puissants. “La maison” venant remplacer “la poule”, c’est l’expression de la crainte de se trouver dépouillé de toutes ses possessions, même si en réalité, comme l’interprète peut-être correctement Spinoza, tout a commencé par la fugue d’une simple poule.

Le problème, c’est que Spinoza n’aborde pas plus la question du langage dans sa théorie des affects qu’il ne l’a fait en exposant sa théorie de la connaissance. C’est d’autant plus curieux que sa définition de l’affect pourrait très bien servir de définition au langage en général dans le cadre de sa pensée: “Par Affect, j’entends les affections du Corps, qui augmentent ou diminuent, aident ou contrarient, la puissance d’agir de ce Corps, et en même temps les idées de ces affections” (EIII, définition 3, traduction de Bernard Rousset, Seuil p. 203). Pour Spinoza, le langage

est une combinatoire de noms cristallisés dans un vocabulaire de mots, eux-mêmes formés de sons. Nous avons vu qu'un mot était une image présente dans la mémoire, associée à l'image d'une affection du corps, l'image-mot évoquant une idée dans l'imagination. Le mot fonctionne donc exactement comme un affect, qui associe une affection du corps à une idée de l'esprit. Les phrases que nous entendons ou que nous lisons ne nous arrivent pas au hasard, elles ont des effets sur notre puissance d'agir en nous apportant des informations. Elles sont faites pour cela, le langage servant en général à jouer en bien ou en mal sur notre puissance d'agir, tout comme les affects : "Le somatique et le psychique sont des composantes internes et imbriquées de l'affect qui est, pour parler comme Ribot cité par Vygotski, un « événement traduit en deux langues » [...] Convertir les passions en actions ou l'inverse, telle est la fonction de l'affect qui se définit donc comme un passage, une bascule entre l'inconnu et le connu", commente Yves Clot dans une conférence sur le spinozisme du psychologue russe Lev Vygotski (« Vygotski avec Spinoza, au delà de Freud », dans *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2005, tome 140, p. 205 - 224). Les affects seraient des modules de traduction entre les deux attributs, nous permettant d'aller vers la connaissance et la puissance ou nous enchaînant aux passions. Cette interprétation pourrait nous permettre d'expliquer pourquoi "le phénomène linguistique est à coup sûr transversal, car il implique les deux attributs connus de l'entendement", comme l'écrit Céline Hervet (*De l'imagination à l'entendement*, p. 134). Tout en relevant uniquement de l'attribut étendue, le langage serait en lien permanent avec l'esprit grâce aux affects. En donnant un sens particulier aux affections du corps, les mots seraient même une quintessence des affects, qui sont des interprétations des affections du corps. Mais le silence de Spinoza au sujet du langage nous laisse sans moyens pour comprendre la genèse des phrases suivant leur degré de rationalité, des plus apparemment absurdes comme "ma maison dans la poule du voisin" aux plus évidemment vraies comme "l'homme pense".

"Je m'étonne que par la même méthode dont les philosophes démontrent la fausseté d'une chose, ils en montrent aussi la vérité : Descartes pense cependant, au début de sa *Méthode*, que le pouvoir de l'entendement est le même chez tous, et il le démontre dans ses *Méditations*. Sont d'accord avec lui ceux qui pensent pouvoir démontrer la vérité d'un objet de telle sorte qu'elle soit tenue pour

indubitable par tous les hommes. [...] il reste que la vérité d'une pensée n'est pas toujours absolue, mais seulement relative à la vérité des principes sous-entendus dans l'entendement. Cette règle a une telle universalité qu'on la trouve chez tous les hommes, sans même excepter les déments et ceux qui dorment : en effet, les choses qu'ils disent avoir vues (même si elles ne nous apparaissent pas de la même manière), il est absolument certain qu'elles sont en fait comme ils les ont vues" (Pléiade, p. 1248-1249). Voilà ce que Walther de Tschirnhaus objecte à Spinoza au sujet du libre-arbitre dans une lettre de 1674. Selon lui, la position de Descartes peut être compatible avec le déterminisme de Spinoza. Ne différerait en effet que leur "conception de la liberté" : "Selon Descartes, est libre ce qui n'est pas contraint par quelque cause ; et selon vous, au contraire, ce qui n'est pas déterminé à agir par quelque cause." Une subtilité de mots et de pensée pour décrire deux points de vues différents sur un univers commun : le monde déterministe du mécanisme, dans lequel la liberté humaine consiste à choisir ses causes de façon préférentielle. Ce qui est bien le projet de l'*Éthique*.

"Ma maison s'est envolée dans la poule du voisin" n'est pas nécessairement une phrase absurde en tant que telle, quoiqu'en dise Spinoza, qui rétablit d'office sa concordance avec son propre point de vue rationnel. L'idée que ce type de phrases a priori incompréhensibles peut traduire un point de vue différent sur un monde malgré tout unique, point de vue qui peut toujours être rendu compatible avec d'autres points de vue plus rationnels, trouve un écho particulièrement puissant chez un philosophe américain issu de la tradition analytique, Donald Davidson. Dans une conférence de 1973, « On the Very Idea of a Conceptual Scheme » (in *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford University Press, 2001, p. 183 - 198), il conteste l'idée qu'il puisse y avoir différentes façons incompatibles de dire le monde : des "schèmes conceptuels" qui seraient ceux d'individus ou de cultures entières, comme le soutient une perspective relativiste qui n'a fait que gagner en puissance au cours du XXème siècle. Il donne l'exemple d'un voilier que regardent ensemble deux amis: "Si vous voyez un ketch sur l'eau et que votre compagnon dit "regarde ce beau yawl", vous faites face à un problème d'interprétation [*NDR : le mât arrière d'un ketch étant implanté devant le gouvernail, celui d'un yawl derrière*]. Une des premières possibilités est que votre ami a pris ce ketch pour un yawl, et a formé une croyance fautive. Mais si sa vision est bonne et le point de vue dégagé, il

est bien plus probable qu'il n'utilise pas le mot "yawl" de la même manière que vous, et qu'il a bien vu la position du mât arrière sur le voilier qui passait" (notre traduction). Les mots peuvent différer, les deux amis ont bien vu exactement la même chose. Il faut donc mettre en place un dictionnaire temporaire pour lequel "ketch" = "yawl".

Davidson défend un "réalisme minimal" qui suppose "l'existence d'un ordre causal objectif indépendant de nous", selon Pascal Engel (*Davidson et la philosophie du langage*, PUF, 1994, p. 256). Le ketch est un exemple "trivial" qui permet à Davidson d'illustrer sa théorie de l'interprétation possible de toute phrase, sans qu'un schème conceptuel opaque voile de façon irrémédiable sa signification. "Le pouvoir de l'entendement est le même chez tous", disait Tschirnhaus. Voici ce que ce principe cartésien devient chez Davidson : "Nous faisons tout le temps ce genre d'interprétations spontanées, en choisissant de réinterpréter les mots pour maintenir une théorie de la croyance raisonnable. En tant que philosophes, nous sommes particulièrement tolérants vis-à-vis des lapsus systématiques, et bien entraînés à les interpréter. Parce que nous construisons une théorie de la croyance et de la signification viable à partir de phrases tenues pour vraies. De tels exemples permettent de souligner comment on interprète des anomalies de détail grâce à un arrière-plan de croyances communes et une méthode de traduction efficace" (*On the Very Idea of a Conceptual Scheme*).

Ces "anomalies" sont en effet exemplaires de sa philosophie. "L'anomalité", c'est le caractère majeur du monisme corps/esprit qu'il revendique, reconnaissant à l'occasion en Spinoza, dans une formule qui n'est pas sans trahir de l'embarras, un précurseur : "Je suppose qu'il est inévitable que lorsqu'on cherche à comprendre un philosophe pour lequel on a une grande admiration, mais que l'on trouve obscur et difficile, on en vienne à l'interpréter de la façon que l'on trouve la plus cohérente et compatible avec ce que la charité incite et ce que l'honnêteté permet. Je n'ai donc aucune gêne à reconnaître que l'interprétation que je fais du monisme ontologique de Spinoza couplé avec un système d'explication dualiste (ou multiple) est proche de ma propre conception de la relation corps-esprit. Je l'appelle *monisme anomal*, et j'ai reconnu depuis le début de mes travaux sa parenté avec les théories de Spinoza (soit "[...] its kinship with Spinoza's views", in *Spinoza's Causal Theory of*

the Affects, in *Truth, Language and History*, Oxford University Press, 2005, p. 308, notre traduction).

Avec charité, Davidson applique à Spinoza sa propre théorie de l'interprétation conciliante des schèmes conceptuels, comme si c'était le philosophe hollandais qui avait appelé "yawl" un ketch. Il estime en effet avoir un point de vue plus cohérent et rationnel que son prédécesseur. Son monisme est "anomal", parce qu'il ne peut pas y avoir selon lui de lois psychologiques strictes pour prévoir les effets de l'esprit sur le corps. "Jamais une science psychologique ne sera assez parfaite pour expliquer et prévoir complètement un événement en termes physiques" (*Spinoza's Causal Theory of the Affects*, p. 309). C'est par là qu'il semble se différencier de Spinoza, qui a posé dans la troisième partie de l'*Éthique* les principes d'une psychologie rationnelle, voire mécanique. La proposition 7 d'*Éthique* II sur l'ordre et la connexion des idées identique à l'ordre et la connexion des choses pose un problème insoluble à Davidson, puisqu'elle signifie que les deux attributs ne proposent pas réellement de "systèmes d'explication" différents, donc que Spinoza n'est pas aussi dualiste que lui : "De toutes façons, cette séquence des idées [conforme à l'ordre des choses, NDR] ne peut pas se trouver dans un esprit humain fini, elle ne peut se trouver que dans l'esprit de Dieu", proteste-t-il (id, p. 309). Encore un lecteur qui a trébuché sur la proposition 11. Mais il s'approche tout de même de très près de Spinoza. En effet, on peut toujours dire que le monisme proposé par l'*Éthique* est également anomal, dans la mesure où les progrès que l'esprit peut faire dans la compréhension de ce qui arrive à son corps sont limités. Ce que Spinoza ne s'est jamais privé de souligner : "Mais la puissance humaine est très limitée, et infiniment surpassée par la puissance des choses extérieures. Et par conséquent nous n'avons pas le pouvoir absolu d'adapter à notre usage les choses extérieures" (EIV, De la servitude humaine, chapitre 32, p. 562, Pléiade).

Où est le spinozisme, aujourd'hui que l'idée d'un entendement infini de Dieu auquel nous aurions accès semble si illusoire? "Mais la joie et l'affectivité propres à la connaissance ne se trouvent pas qu'au terme du progrès, dans les formes particulièrement bien connues de l'amour envers Dieu et de l'amour intellectuel de Dieu ; elles constituent les aiguillons même du cheminement", remarque Sylviane Charles dans *Le salut par les affects : la joie comme ressort du progrès éthique*

chez Spinoza (Revue Philosophiques, Société de philosophie du Québec, printemps 2002, p. 76).

Nous croyons qu'il est possible de revivre l'expérience rationnelle que Spinoza décrit comme prise de conscience d'une "notion commune" dès qu'une vérité rationnelle se dévoile, et du même coup se formule. Dès que l'esprit et le corps s'alignent, dans la lumière du vrai. Cela peut être à des occasions qui peuvent sembler les plus banales, triviales, voire vulgaires. L'héritage spinoziste est trop diffus pour pouvoir se faire reconnaître, il est partout là où l'on comprend. Dans le dessin animé "Scoubidou", par exemple. Systématiquement démasquée à la fin de l'épisode par l'équipe de jeunes enquêteurs a surmonté ses peurs, la créature faussement surnaturelle qui terrorisait l'endroit n'est en fait qu'un humain, dont les stratagèmes avaient pour seul but de préserver ses intérêts égoïstes. Cela se conclut par une phrase proférée en public, du type : "C'était donc lui!". Explication, soulagement, satisfaction du spectateur. Les superstitions sont défaites et la peur se dissipe. Le même message est rabâché depuis 50 ans que le dessin animé existe : il n'y a rien d'inexplicable, rien qui ne puisse être dévoilé au grand jour. Autre exemple : dans le film *Les Tontons flingueurs*, pourquoi la réplique "Si, y'en a aussi" fait-elle tant rire ? Il s'agit de faire l'analyse d'une "substance", cette gnôle qui rassemble les protagonistes autour de la table. On pourrait même dire en termes spinozistes qu'il faut produire sa définition génétique, comme le philosophe l'a fait pour le cercle. Ce qui se révèle une tâche infinie, compte tenu de l'ébriété des buveurs et du caractère même de cette boisson, à laquelle aucun ingrédient ne semble avoir été étranger. Du coup, "y'en a aussi" peut apparemment se dire de tout. Quoiqu'on affirme de ce qui constitue la "substance", ce sera vrai. Ici, les rires jaillissent de cette caricature en abyme de ce qu'on attend de toute explication. On rit parce que "y'en a aussi" est forcément vrai, et sera reconnu comme tel autour de la table. Cela fait deux cas de joie rationaliste, mais l'on voit qu'il peut s'en trouver beaucoup.

Conclusion

“Ainsi voit-on combien le Sage est supérieur, combien plus puissant que l’ignorant qui est poussé par ses seuls penchants. Car l’ignorant, outre qu’il est poussé de mille façons par les choses extérieures et ne possède jamais la vraie satisfaction de l’âme, vit en outre presque inconscient de lui-même, de Dieu et des choses, et sitôt qu’il cesse de pâtir, il cesse aussi d’être” (EV, proposition 42, scolie, Pléiade, p. 596).

Difficile de ne pas se reconnaître dans le portrait que Spinoza fait de l’ignorant à la fin de *l’Éthique*, dans la mesure où nous cesserons tous d’être en cessant de pâtir. Devenir sage avec *l’Éthique* semble alors hors de portée. Peut-être Spinoza a-t-il été, sans s’en rendre compte lui-même, une sorte de prophète de la raison, destiné à mettre un terme au règne des prophètes de la religion. Peut-être s’est-il fait des illusions sur le pouvoir de la raison, comme les prophètes se faisaient des illusions sur leur inspiration divine. A sa parution *l’Éthique* ne portait pas de nom d’auteur, comme si elle ne devait être marquée que du sceau de l’entendement infini de Dieu. Alors que la philosophie de Spinoza provient d’une source bien précise. Elle est venue soutenir une expérience de vie particulière et unique, la sienne. Pour nous la présenter, il a utilisé son corps et le langage qu’il portait en lui, sans le réformer et de façon spontanée. *L’Éthique* est l’oeuvre d’un sujet et elle est son point de vue. C’est la fissure identifiée par Brice Parain, celle qui “affaiblit” le système et par où la contingence y pénètre.

C’est grâce à cette fissure que le système a pu se mettre à communiquer, à vivre, et à rester actuel, malgré des contradictions qu’il est inutile de chercher à nier. Car chez Spinoza il n’y a pas de sujet absolu, de sujet isolé qui ne serait que lui car il serait aussi cause de soi. Le sujet n’est qu’un mode de la substance parmi d’autres. C’est pourquoi ce qu’il dit peut nous concerner directement. Le sujet Spinoza parle toujours au nom des autres en même temps qu’en son nom. Pris dans le tissu infini de la substance, les sujets spinozistes ne sont pas clos, et la question de leur identité reste sans cesse ouverte. Ce qui fait de chaque “je” un chantier de construction. Voilà la porte par laquelle nous pouvons entrer dans *l’Éthique* et en devenir des lecteurs actifs. Pour progresser, *l’Éthique* nous encourage à réduire

notre ignorance en exerçant notre raison. “Et, selon nous, c’est bien à tort que le prestige de la théorie du salut, exposée dans la cinquième partie, a conduit à négliger ou à sous-estimer la richesse de la doctrine concernant le rôle de la raison dans l’état de servitude, doctrine que l’on trouve dans la quatrième partie”, écrit Ferdinand Alquie (*Le rationalisme de Spinoza*, p. 245). Quels que soient nos réussites ou nos échecs dans cette voie de la raison, nous pouvons aussi trouver dans l’*Éthique* de quoi défendre une grande idée trop malmenée par les différents courants sceptiques contemporains: il est toujours possible de dire des choses vraies sur un monde réel reconnu comme commun. Il est toujours possible de rechercher des vérités en commun. Ce qui représente un avantage décisif pour vivre en paix en société, un but que Spinoza poursuivait par-dessus tout.

Bibliographie

Œuvres de Spinoza :

Spinoza, *Éthique*, Editions du Seuil, 1998, texte original et traduction nouvelle de Bernard Pautrat.

Spinoza, *Éthique*, PUF, 1990, Introduction, traduction, notes et commentaires de Robert Misrahi.

Spinoza, *Oeuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1954.

Oeuvres de Spinoza, Introduction et traduction d'Émile Saisset, Paris, 1861.

Spinoza, *Opera quae supersunt omnia*, Carolus Hermannus Bruder, Berne, 1843.
Vol 1, *Principia philosophiae, Cogitata metaphysica, Ethica*. En ligne:
<https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=hvd.32044105196257>

Vol 2, *De intellectus emendatione, Tractatus politicus, Epistolae*. En ligne:
<https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=hvd.hnujwx>

Vol. 3, *Tractatus theologico-politicus, Compendium grammatices linguae hebraeae*.
Texte accessible en ligne: <https://hdl.handle.net/2027/njp.32101065976688>

Spinoza, *Abrégé de grammaire hébraïque*, Vrin, 2006.

Ouvrages sur Spinoza

Fokke Akkerman, *La pénurie de mots de Spinoza: aspects humanistes de son métier d'écrivain*, traduction Adrianna van de Lindt et Jacqueline Lagrée, in Groupe de recherches spinoziste, Travaux et documents n°1: *Lire et traduire Spinoza*, Presses de l'université Paris Sorbonne, 1989.

Ferdinand Alquie, *Le rationalisme de Spinoza*, PUF, 1981, rééd. PUF, Epiméthée, 1998.

Laurent Bove, *La théorie du langage chez Spinoza* (in *L'Enseignement philosophique* n°4, mars-avril 1991, p. 3 à 77)

Geneviève Brykman, *La judéité de Spinoza*, Vrin, 1972.

Julien Busse, *Le problème de l'essence de l'homme chez Spinoza*, Editions de la Sorbonne, 2009.

Syliane Charles, « Le salut par les affects. La joie comme ressort du progrès éthique chez Spinoza », revue *Philosophiques* n° 29, 2002, p. 73 - 87.

Condillac, *Traité des systèmes*, première édition 1749, Corpus des œuvres de philosophie en langue française, Fayard, 1991.

Antonio Damasio, *Spinoza avait raison*, Odile Jacob, 2003.

Donald Davidson, « Spinoza's causal theory of the affects », in *Truth, Language and History*, Oxford University Press, 2005.

Cornelis De Deugd, *The significance of Spinoza's first kind of knowledge*, Assen, Van Gorcum, 1966.

Martial Gueroult, *Spinoza, vol. 1. Dieu, vol. 2. L'Âme*, Aubier Philosophie, 1974.

Céline Hivet, *De l'imagination à l'entendement, la puissance du langage chez Spinoza*, Classiques Garnier, 2011.

Céline Hivet, « Le nom des fruits, des oiseaux et des poissons (TTP VII). Penser le langage sur les débris de la langue », à paraître dans *Commentaire collectif du Traité théologico-politique de Spinoza* [titre provisoire], dir. D. Collacciani, B. Gramusset et F. Toto, ENS Éditions.

Jonathan Israel, *Les Lumières radicales. La philosophie, Spinoza, et la naissance de la modernité (1650 - 1750)*, Amsterdam, 2005.

Chantal Jaquet, *L'unité du corps et de l'esprit. Affects, actions et passions chez Spinoza*, PUF, 2018, première édition 2004.

Blandine Kriegel, *Spinoza. L'Autre voie*, Cerf, 2018.

David Lemler, « L' *Abrégé de grammaire* de Spinoza ou le paradoxe de la langue du nom », J. Baumgarten, I. Rosier-Catach, et P. Totaro, *Spinoza, philosophe et grammairien*, Paris, CNRS Editions, 2019.

Paul Laurendeau, « Condillac contre Spinoza. Une critique nominaliste des glottognoses », *Histoire, Epistémologie, Langage*, tome XXII, fascicule 2, PUV Saint-Denis, 2000, p. 41 - 77.

Pierre Macherey, « Spinoza lecteur et critique de Boyle », in *Revue du Nord*, t. LXXVII, *La communication entre savants dans l'Europe du Nord-Ouest de 1660 à 1740*, octobre-décembre 1995.

Laurent Martinet, « Le spinozisme du langage » in *Spinoza. La Raison à l'épreuve de la pratique*, sous la direction de Juan Vicente Cortés et Sophie Laveran, PUPS, 2013.

Henri Meschonnic, *Spinoza. Poème de la pensée*, Maisonneuve et Larose, 2002.

Marco Messeri, *L'epistemologia di Spinoza*, Il Saggiatore, 1990.

Marco Messeri, « Spinoza dans le cours d'Alexandre Kojève », dans *Spinoza au XXème siècle*, PUF, 1993.

Pierre-François Moreau, *Spinoza, l'expérience et l'éternité*, PUF, 1994.

Brice Parain, *Recherches sur la nature et les fonctions du langage*, première édition 1942, Gallimard Idées, 1972.

David Rabouin, *Vivre ici. Spinoza, éthique locale*, PUF, 2010.

André Robinet, *Le langage à l'âge classique*, Klincksieck, 1978.

Romain Rolland, *Empédocle d'Agrigente suivi de L'éclair de Spinoza*, éditions du Sablier, 1931.

Bernard Rousset, « Spinoza et le doute cartésien », in *Le Scepticisme au XVIe et au XVIIe siècle*, sous la direction de Pierre-François Moreau, Albin Michel Idées, 2001.

David Savan, « Spinoza and Langage », in *Spinoza, A collection of critical essays*, University of Notre Dame Press, 1979.

Leo Strauss, *La persécution et l'art d'écrire*, première édition 1952, Gallimard/TEL, 2009.

Lorenzo Vinciguerra, *Spinoza et le signe*, Vrin, 2005.

Sylvain Zac, *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*, PUF, 1965.

François Zourabichvili, *Spinoza, une physique de la pensée*, PUF, 2002.

François Zourabichvili, « La langue de l'entendement infini », *Lectures contemporaines de Spinoza*, dir. Claude Cohen-Boulakia, Mireille Delbraccio et Pierre-François Moreau, PUPS, 2012.

Autres ouvrages

Gaston Bachelard, *L'eau et les rêves*, José Corti, 1942.

Donald Davidson, « On the Very Idea of a Conceptual Scheme », conférence de décembre 1973, publiée dans *Inquiries about Truth and Interpretation*, Oxford University Press, 2001. En français dans *Enquêtes sur la vérité et l'interprétation*, traduction de Pascal Engel, Jacqueline Chambon, 1993.

Pascal Engel, *Davidson et la philosophie du langage*, PUF, 1994.

Gianni Vattimo, *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano, 1983 (sous la direction de G. Vattimo et P. A. Rovatti).

Gianni Vattimo, *La fin de la modernité. Nihilisme et herméneutique dans la culture post-moderne*, Seuil, L'ordre philosophique, 1987.

Remerciements

Plusieurs personnes m'ont tendu la main au cours des vingt-cinq années passées à me demander s'il valait bien la peine de prendre la parole. Je voudrais d'abord remercier Pierre-François Moreau, à qui j'avais présenté mon sujet sur le mode indicatif alors que je suivais ses cours à Paris IV, et qui m'avait conforté dans ce choix. Il voulait que je travaille sur le texte latin, et j'ai préféré rejoindre Robert Misrahi à Paris I. Ce dernier s'est montré bienveillant, et je dois aussi l'en remercier, mais il ne montrait pas le même intérêt pour la problématique. Merci à Lorenzo Vinciguerra, que j'ai contacté après la parution de *Spinoza et le signe*, et qui a bien voulu prêter attention aux idées que j'échafaudais dans mon coin. En m'invitant à la soutenance de thèse de Céline Hervet, il m'a réintroduit dans la société des spinozistes. Merci à Chantal Jaquet, que j'ai rencontrée pour lui demander conseil sur ma reprise d'études, et qui m'a tout de suite encouragé en m'orientant vers Amiens. Merci enfin à Céline Hervet, dont le soutien n'a jamais failli au cours de trois longues années de travail en pointillés.