



HAL
open science

**“ Littérature et philosophie chez Jacques Rancière ”,
Université Normale de Pékin, Conférence en français
avec traduction alternée par Xudong ZHENG
(Doctorant Paris 8 LLCP / ED 31 financé par le
Chinese Scholarship Council), à l’invitation du Professeur
Luo SONGTAO, Vice-Doyen, Pékin, 28 novembre 2019**
Charles Ramond

► **To cite this version:**

Charles Ramond. “ Littérature et philosophie chez Jacques Rancière ”, Université Normale de Pékin, Conférence en français avec traduction alternée par Xudong ZHENG (Doctorant Paris 8 LLCP / ED 31 financé par le Chinese Scholarship Council), à l’invitation du Professeur Luo SONGTAO, Vice-Doyen, Pékin, 28 novembre 2019. Doctorat. Pékin, Chine. 2019, pp.81. hal-04216093

HAL Id: hal-04216093

<https://hal.science/hal-04216093>

Submitted on 23 Sep 2023

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

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

Université Normale de Pékin <https://www.bnu.edu.cn/>,

22 novembre – 1^{er} décembre 2019.

Conférences de Charles RAMOND, Professeur des Universités, Département de philosophie, Université Paris 8, en français, traduites en chinois par Xudong ZHENG, Doctorant à Paris 8 (financement CSC).

Programme

-lundi 25 novembre 2019, 18h-21h : « Lectures marxistes contemporaines de Spinoza ».

-mercredi 27 novembre 2019, 13h30-16h30 : « Introduction générale à la philosophie de Spinoza ».

-jeudi 28 novembre 2019, 18h-20h : « Littérature et philosophie chez Jacques Rancière ».

-vendredi 29 novembre 2019, 10h-12h : « Jacques Derrida, une philosophie de l'écriture ».

Conférence 1, Lundi 25 novembre, 18h-21h : « Les lectures marxistes de Spinoza ».

Introduction générale

Dans *Spectres de Marx* (1993), Derrida cite (p. 144-145) la fameuse déclaration de Marx, qui aurait dit (selon Engels) :

1. « Tout ce que je sais, c'est que je ne suis pas marxiste »¹. (Derrida, *Spectres de Marx*, p. 144-145)

Derrida voulait dire par là que Marx n'avait eu que des « fils illégitimes », comme il y insisterait dans la suite de *Spectres de Marx*, justement intitulée *Marx & Sons* (2002). Le véritable héritier d'une pensée critique, en effet, doit être lui-même critique à l'égard du fondateur. Et donc, estimait Derrida, le plus critique et le moins légitime des « fils » de Marx (lui-même, Derrida) était peut-être plus « marxiste » que les marxistes historiques, reconnus, officiels.

En rappelant ces mots de Derrida, je souhaitais souligner la dimension intrinsèquement paradoxale de la qualification « marxiste ». C'est sans doute la raison pour laquelle un très grand nombre d'auteurs très différents les uns des autres peuvent se revendiquer « marxistes ». Et c'est le cas pour les « lectures marxistes » de l'auteur auquel sera consacrée cette première conférence, à savoir Spinoza.

Spinoza (1623-1677) a vécu en Hollande au milieu du 17^{ème} siècle, qui est l'âge d'or de la Hollande (par l'art, la politique, le commerce). Il était voisin à Amsterdam de Descartes, de Huyghens, de Vermeer et de Rembrandt. À l'exception d'un petit livre sur Descartes, il n'a rien publié sous son nom de son vivant : le *Traité Théologico-Politique* a été publié sans nom d'auteur, et toutes les autres œuvres de Spinoza (dont *l'Éthique*, le *traité de la réforme de l'entendement* et le *Traité politique*) ont été publiées juste après sa mort, grâce à un don anonyme fait à l'éditeur. Malgré cette vie discrète, la renommée de Spinoza a été très rapide et toujours plus grande jusqu'à aujourd'hui, où il reste

¹*Spectres de Marx*, p. 144-145. Si l'on en croit une lettre de Engels : « [...] Moritzchen est un ami dangereux. La conception matérialiste de l'Histoire a maintenant, elle aussi, quantité d'amis de ce genre, à qui elle sert de prétexte pour ne pas étudier l'histoire. C'est ainsi que Marx a dit des 'marxistes' français de la fin des années 70 : 'Tout ce que je sais, c'est que je ne suis pas marxiste' », (Lettre d'Engels à Conrad Schmidt, 5 août 1890, *Marx / Engels Werke* (MEW), vol. 37, p. 436 ; l'expression 'tout ce que je sais', etc., est en français dans le texte)

un des auteurs classiques les plus traduits et les plus lus dans le monde. Sa philosophie sert de point d'appui, depuis plusieurs siècles et encore aujourd'hui, à de nombreux penseurs, depuis Goethe, Hegel, Nietzsche, jusqu'à Ricoeur, Deleuze, Badiou, Latour, Agamben... en passant par Marx lui-même, qui avait copié dans sa jeunesse de nombreux et longs passages de plusieurs œuvres et lettres de Spinoza, comme on peut le voir par exemple dans les *Cahiers Spinoza*, volume 1, 1977, où Maximilien Rubel (le traducteur français de Marx dans l'édition de la Pléiade) présente les trois « cahiers d'étude » consacrés par Marx en 1841 au *Traité Théologico-politique* et à la *Correspondance* de Spinoza.

Et une grande partie des grandes interprétations de Spinoza au XXème siècle sont ou se disent « marxistes » : on peut citer ici les noms de Louis Althusser, Pierre Macherey, Étienne Balibar, André Tosel, Alexandre Matheron, Pierre-François Moreau, Laurent Bove, Frédéric Lordon, Franck Fischbach et Antonio (dit « Toni ») Negri, Italien bien sûr, mais qui a longtemps vécu en France où il a eu une très grande audience, Negri, donc, qui a acquis par la suite une renommée mondiale avec ses ouvrages (écrits en collaboration avec Michael Hardt) *Multitude*, *Empire*, et *Commonwealth*, dont les deux premiers ont des titres spinozistes (puisque les notions de « multitude » et « d'empire » sont au cœur de la philosophie de Spinoza), et dont le dernier (*Commonwealth*) s'achève, dans la toute dernière page, sur une ultime référence à Spinoza comme seule pensée ayant assez de puissance (et de joie) pour abattre définitivement le capitalisme.

Il est facile de voir pourquoi Spinoza a pu intéresser Marx et les marxistes, ou, plus généralement, les penseurs « matérialistes ». C'est une philosophie de l'immanence, dans laquelle Spinoza refuse énergiquement toute référence à un « sens » ou à un « destin » de la nature ou de l'humanité. C'est une philosophie qui identifie « Dieu » et la « Nature », et qui donc semble naturellement « athée », sans dieu. C'est une philosophie dans laquelle il n'existe aucune interférence entre le monde la « pensée » et celui de « l'étendue », si bien que les choses singulières étendues, les « corps », se voient reconnaître par Spinoza une totale autonomie par rapport à la pensée mais aussi par rapport à la volonté. Les corps sont pour Spinoza le lieu d'un auto-développement qui leur permet de construire par eux-mêmes, sans aucun appui de la pensée ou de la volonté, les individus les plus puissants et les plus beaux. Dans un passage célèbre de l'Éthique (III 2 sc), sur lequel Deleuze a beaucoup insisté, Spinoza déclare que « personne ne sait ce que peut un corps » considéré en lui-même. Et il soutient, dans ce passage, que si nous admirons les « temples » construits par l'homme en l'honneur des dieux, et au moyen de sa volonté et de sa pensée, alors nous devrions admirer encore plus n'importe quel corps humain, qui s'est fabriqué

tout seul, sans pensée, sans intention, sans vouloir honorer personne, et qui est bien plus complexe et plus beau que n'importe quel temple...

D'autres thèmes encore chez Spinoza devaient attirer les lecteurs et les lectures « marxistes ». Le *Traité Théologico-Politique* a fait scandale depuis sa publication. Les théologiens de toute l'Europe ont déclaré immédiatement que Spinoza y combattait « la religion », parce qu'en effet Spinoza pratique dans le *TTP* une méthode scientifique ou non-religieuse, pourrait-on dire, d'interprétation des textes sacrés (ou des Écritures, ou de la Bible), qui le conduit à mettre en évidence un grand nombre de contradictions dans les textes sacrés, et à leur retirer leur dignité théologique. Cette dimension anti-religieuse, anti-superstitieuse, anti-cléricale, qui s'accompagnait de propositions politiques démocratiques, ne pouvait qu'attirer l'attention de penseurs marxistes, attachés eux-aussi à dénoncer les superstitions et le pouvoir des églises. À cela s'ajoutait le fait que Spinoza avait été lui-même exclu (excommunié) de la communauté juive dans sa jeunesse, et faisait le portrait magnifique, à la fin du *TTP*, de l'homme capable de résister à l'autorité des prêtres jusqu'à accepter de mourir pour cela. Il y avait donc, chez Spinoza, une ambiance de rébellion contre l'autorité en général, qui devait attirer un marxiste comme la lumière attire un papillon... et il y avait aussi, dans les ouvrages politiques de Spinoza, des outils conceptuels pour concevoir de nouvelles formes des rapports sociaux et politique. On voulait voir dans Spinoza une philosophie de l'auto-organisation des « multitudes », sans plan, sans volonté, sans but, sans roi ni dirigeant, un peu à la manière dont un corps humain se construit lui-même, sans finalité ni but, en assemblant des « multitudes » de cellules et d'organes. Cette immanence généralisée, ce règne de la puissance et des désirs, cette émancipation par rapport aux anciennes formes d'autorité (ecclésiastique ou monarchique), constituaient une sorte de modèle conceptuel pur pour des penseurs matérialistes et révolutionnaires (donc « marxistes » ?).

Il m'a semblé qu'il pouvait être intéressant et éclairant d'examiner ces lectures marxistes de Spinoza selon un certain nombre de grands thèmes. Dans chaque cas, je chercherai à montrer pourquoi une lecture marxiste de Spinoza se justifie, et aussi quelles peuvent être ses limites.

Le marxisme est en général considéré ou caractérisé comme « matérialisme historique » ou « matérialisme dialectique », même si l'expression « matérialisme dialectique » ne se trouve pas chez Marx. La première question est donc de savoir en quelle mesure il est légitime ou non de considérer Spinoza comme un « matérialiste », pour expliquer l'intérêt que les marxistes ont porté à Spinoza.

L'auteur qui a le plus développé ce point au XXe siècle est Louis Althusser. Althusser, qui était professeur de philosophie à l'École Normale Supérieure de Paris (que j'ai connu très brièvement à ce titre), et qui a exercé une grande influence sur toute une génération de philosophes de la seconde moitié du 20^{ème} siècle, avait publié en 1965 *Lire le Capital*, avec Etienne Balibar, Pierre Macherey, Jacques Rancière et Roger Establet, et fondé en 1966 à l'École Normale Supérieure un « groupe Spinoza » auquel participaient Pierre Macherey et Alain Badiou. Dans un texte intitulé « L'unique tradition matérialiste (Spinoza – Machiavel) », dans la revue *Lignes*, n° 8, 1993, p. 72-119, Althusser caractérise comme « matérialistes » un certain nombre de thèses soutenues par ces auteurs, ce qui permet de mieux comprendre ce qu'il entend par « matérialisme. C'est la raison pour laquelle je me propose, au moins dans le début de cette présentation, de prendre pour guide ce texte de Althusser.

1. La justice et la force (Pascal) / Le droit et la puissance (Spinoza)

Althusser explique d'abord la généalogie de son propre « marxisme » par les lectures qu'il a faites de « Pascal, Spinoza, Hobbes, Rousseau [...] et surtout Machiavel » (75). Il accorde beaucoup d'importance à certaines thèses de Pascal qui selon lui ont une dimension « matérialiste », ce qui pourra sans doute étonner lorsqu'on sait que toute la pensée – toutes les *Pensées* – de Pascal sont nourries de théologie et de religion chrétienne, mais c'est ainsi. Althusser considère ainsi comme « matérialiste » le fait que Pascal a dit (c'est une déclaration très fameuse) :

2. « Ne pouvant faire que ce qui est juste fût fort, on a fait que ce qui est fort fût juste. » (Pascal, *Pensées*, Brunschvicg 298).

Cette déclaration a bien sûr une signification cynique : comme la justice toute seule ne peut rien contre la force, les hommes ont décidé cyniquement de considérer ce qui est « fort » comme si c'était « juste ». Mais la déclaration de Pascal peut aussi se comprendre d'un point de vue matérialiste : une « justice » sans « force », c'est-à-dire sans police, sans institutions, sans prisons, sans lois, sans tout l'appareil de l'État, serait une justice illusoire, qui ne pourrait jamais s'appliquer, ce serait une vision « idéaliste » de la justice. Et donc, lorsque Pascal soutient que la justice ne peut pas être séparée de la force physique, matérielle, il soutient une thèse « matérialiste » aux yeux d'Althusser.

De façon frappante, Spinoza soutient des thèses très proches au sujet du « droit naturel », thèses qui pourraient donc mériter, du point de vue d'Althusser, le nom de « matérialistes » (même si ce terme n'appartient pas du tout au vocabulaire de Spinoza, pas plus qu'à celui de Pascal).

Spinoza, en effet, n'a jamais conçu le « droit » comme séparé de la « puissance », comme capable de réguler, voire de contrarier, le jeu naturel des conflits entre puissances. Quand il n'y a pas de puissance, en réalité, il n'y a pas de droit, et c'est toujours une erreur d'analyse, selon Spinoza, que de concevoir ces réalités comme séparées ou opposées.

Le thème d'un droit qui devient illusoire ou imaginaire dès qu'il est séparé de la puissance revient fréquemment dans le *Traité Politique* (la dernière œuvre de Spinoza, publié en 1677 juste après sa mort). Ainsi, Spinoza soutient paradoxalement que le « droit naturel » serait nul, inexistant, dans « l'état de nature », c'est-à-dire dans un état dans lequel les hommes n'auraient pas formé de société. Et donc le droit « naturel », selon Spinoza, ne peut se développer (paradoxalement) *que* dans la société « civile », où chacun peut profiter de la puissance commune :

3. « Puisque [...] chacun, à l'état naturel, relève de son propre droit aussi longtemps seulement qu'il peut se garder contre l'oppression d'un autre, et puisque d'autre part un homme seul s'efforcera en vain de se garder contre tous ; alors, aussi longtemps que le droit naturel des hommes est déterminé par la puissance de chacun pris séparément, aussi longtemps est-il nul, et plus imaginaire que réel, puisqu'on n'a aucune assurance d'en jouir. » (Spinoza, *Traité Politique*, 2/15 [= chapitre 2, § 15])

Le « droit naturel », selon Spinoza, ne peut se développer que dans et par la Cité, car hors d'elle l'individu est impuissant. Mais même à l'intérieur de la Cité, toute limite de la puissance sera immédiatement une limite du droit :

4. « Les actions auxquelles il est impossible d'amener personne, que ce soit par des récompenses ou par des menaces, ne tombent pas sous le droit de la Cité. » (Spinoza, *Traité Politique*, 3/8)

Il est en effet impossible d'obliger par quelque moyen que ce soit les hommes à accomplir certaines actions qui leur font horreur, et qu'ils considèrent comme « pires que tout mal » (par exemple se torturer soi-même, ou tuer ses parents). De ce fait, n'ayant pas cette puissance, la Cité n'a pas ces droits. Vouloir un droit sans la puissance correspondante, c'est tout simplement, selon Spinoza, prêter à rire :

5. « Si je dis en effet par exemple que je peux à bon droit faire ce que je veux de cette table, je n'entends certes pas que j'ai le droit de faire que cette table mange de l'herbe ! De la même façon, bien que nous disions que les hommes relèvent non de leur droit mais de celui de la Cité, nous n'entendons pas que les hommes perdent la nature humaine pour en adopter une autre ; ni par conséquent que la Cité ait le droit de faire que les hommes s'envolent, ou – ce qui est tout aussi impossible – que les hommes

considèrent comme honorable ce qui provoque le rire ou le dégoût. »
(Spinoza, *Traité Politique*, 4/4)

Cette prise en compte, par Pascal comme par Spinoza, des « conditions matérielles » qui permettent au droit d'exister, et sans lesquelles le droit n'existe pas, est certainement la raison pour laquelle Althusser range ces auteurs dans la généalogie de son propre « matérialisme ».

2. Se mettre à genoux avant de croire (Pascal) / La religion comme règle de vie (Spinoza)

La deuxième thèse de Pascal que Althusser estime « matérialiste » est sa fameuse théorie de la croyance « par le corps ». La vision la plus répandue de la religion consiste à placer la croyance ou la « foi » en premier, et de penser que les « actes » dérivent des croyances (comme si le corps était fondamentalement guidé par l'esprit). Mais Althusser se sent proche de Pascal, parce que Pascal renverse cette position courante. Dans les *Pensées* en effet, Pascal estime que la croyance vient après (et non pas avant) les mouvements du corps. De là sa fameuse déclaration selon laquelle il faut d'abord se mettre à genoux, si l'on veut croire en Dieu (et non pas le contraire). La croyance dérive de la position des corps. Celui qui ne veut pas baisser la tête, qui ne veut pas se mettre à genoux, qui ne veut pas serrer ses deux mains l'une contre l'autre dans le geste de la prière, ne sera jamais un chrétien. C'est pour cela que Pascal parlait de « preuves à la machine » (le mot « machine » voulant dire ici « notre corps ») : il ne croyait pas qu'on puisse convaincre quelqu'un de croire en Dieu par des raisonnements ou des arguments ; en revanche il pensait qu'on pouvait convertir quelqu'un, l'amener à la religion, en lui faisant faire certaines actions et certains mouvements de son corps : par exemple, réciter une prière. On récite d'abord, on comprend et on croit ensuite... En cela, il y a bien un « matérialisme » dans la vision pascalienne de la religion.

Là encore, on peut rapprocher les thèses de Pascal de celles de Spinoza. Spinoza a en effet défendu une vision strictement *comportementale* de la religion. Spinoza ne pense pas du tout que les hommes se distinguent par leurs croyances (il croit même, c'est une thèse très provocante chez lui, que les croyances n'ont aucune importance). Mais Spinoza croit que les hommes se distinguent uniquement par leurs comportements, c'est-à-dire par les actes ou actions qu'ils font, avec leurs corps, matériellement, dans la Cité. Spinoza met les « œuvres » (les comportements effectifs, les activités effectives), bien au-dessus de la « foi ». À vrai dire, pour Spinoza, la « foi » sans les « œuvres » n'a aucune signification et même aucune existence, de même (on l'a vu) que selon lui le « droit » sans la « puissance » n'a aucune signification ni aucune existence.

Un des buts essentiels de Spinoza dans le *TTP* est en effet de montrer que, autant la diversité de contenu des diverses prophéties historiques est inessentielle, conjoncturelle, en ce qu'elle tient à la fois à la personnalité des prophètes, à la nature de leur auditoire et aux circonstances, autant, derrière cette grande diversité d'enseignements, existe un contenu de la prophétie unique, et toujours le même, auquel on parvient lorsqu'on distingue « spéculation » et « action », c'est-à-dire « conduite des pensées » et « conduite de la vie » : à savoir, que ceux qui observent ou suivent la « vraie règle de vie » <*vera vivendi ratio*> seront « sauvés » (c'est-à-dire qu'ils atteindront le « salut », au sens Chrétien ; c'est le thème du très important livre d'Alexandre Matheron *Le Christ et le Salut des Ignorants chez Spinoza*), même s'ils ne comprennent pas pourquoi, même s'ils sont dans l'erreur la plus complète du point de vue spéculatif concernant les choses les plus essentielles, la nature de Dieu, la liberté, etc. : qu'ils seront sauvés, donc, en dépit de tout cela, pourvu seulement qu'ils obéissent à cette *vraie règle de vie* (*TTP* chp. V, p. 211), c'est-à-dire se conforment à un certain type d'actions, ou de comportements. À la fin du chapitre V, Spinoza va jusqu'à considérer la lecture des Écritures comme inutile tant qu'on ne *corrige pas sa vie*, et salutaire seulement si on la corrige, si bien qu'à la limite un homme qui suivrait cette « vraie règle de vie » pourrait même se dispenser de la lecture des Écritures :

6. « Si donc quelqu'un lit l'Écriture sainte et a foi en tous ses récits, mais sans prêter attention à la doctrine que l'Écriture vise à enseigner par leur moyen et sans *corriger sa vie*, ce sera pour lui tout comme s'il lisait, avec l'attention coutumière au vulgaire, le Coran, ou les pièces de théâtre des poètes, ou du moins les chroniques ordinaires. À l'inverse, nous l'avons dit, celui qui les ignore totalement et qui a néanmoins des opinions salutaires et une vraie règle de vie, celui-là connaît la vraie béatitude et l'esprit du Christ est véritablement en lui. » (Spinoza, *Traité Théologico-Politique*, chapitre 5).

Avoir « en soi » l'esprit du Christ, ce n'est donc pas développer une riche *intériorité* (une foi, une croyance), mais tout au contraire, se conformer dans ses actions *extérieures*, dans les mouvements de son corps, à une certaine règle, même si on ne la comprend pas. « Tous les hommes peuvent obéir », en effet, conclut Spinoza au chapitre XV du *Traité Théologico-Politique*, même si « très peu d'hommes peuvent comprendre », ce qui permet finalement de croire au « salut des ignorants ». Car s'il fallait être savant ou philosophe pour être « sauvé » (c'est-à-dire, en langage spinoziste, pour « atteindre la béatitude »), très peu d'hommes seraient sauvés...

Chez Spinoza comme chez Pascal, par conséquent, l'accent est mis sur les comportements, sur les mouvements du corps, sur toute une dimension « matérielle » ou « physique » qui, selon ces deux auteurs, précède toute « foi »

ou toute « croyance », ou plus exactement est la vérité de ce que nous appelons « foi » ou croyance ». On peut donc comprendre pourquoi Althusser a été très inspiré par la lecture de Pascal sur cette question de la « croyance religieuse », et comment cela le préparait à approuver chaleureusement les thèses de Spinoza dans leur dimension comportementaliste ou matérialiste.

3. La philosophie des « effets »

Dans la suite de son texte, Althusser se concentre sur Spinoza et sur les « raisons profondes » de l'attraction qu'il a toujours ressentie pour le philosophe du 17^{ème} siècle (76). Althusser commence par noter que la dimension « systématique » de la philosophie de Spinoza (puisque en effet l'*Éthique* est rédigée « à la manière des géomètres », c'est-à-dire comme un traité de mathématiques, avec « définitions », « axiomes », « postulats », « propositions », « démonstrations », « corollaires » et « scolies »), que cette dimension « systématique », donc, aurait dû ranger Spinoza dans la catégorie des auteurs « dogmatiques ». Althusser veut dire qu'une philosophie qui se présente de façon très argumentée, très systématique, a toutes les chances de « s'éloigner » de la réalité matérielle et notamment de ses propres conditions de production. Elle aura tendance à être « idéaliste », sans doute, ou « dogmatique », si l'on entend par là qu'elle ne prend pas assez en compte les données de l'expérience. Althusser veut dire que par définition, les grands systèmes de philosophie, de Platon à Hegel, ont une dimension idéaliste-dogmatique en ce qu'ils croient à la force des idées indépendamment de leur inscription dans le monde matériel.

Or justement, aussi bien pour ce qui est de Spinoza que de Hegel, Althusser estime qu'on peut tout de même les situer dans une ligne généalogique « matérialiste », non pas par la forme de leurs ouvrages, mais par leurs « effets ». Spinoza et Hegel ont produit des systèmes très rationnels. Ils devraient donc, théoriquement, « enfermer » leurs lecteurs, les « enchaîner », parce que les chaînes de la raison sont les plus solides de toutes, comme on le voit dans les mathématiques et dans le monde technique en général. Et pourtant, Althusser reconnaît, comme un très grand nombre de lecteurs de Spinoza avant lui et après lui l'ont toujours reconnu, qu'il y a une très grande force « émancipatrice » ou « libératrice » dans le spinozisme. Ce paradoxe (être « libéré » par des « enchaînements » rationnels) vient, selon Althusser, des « effets » de la philosophie de Spinoza. Althusser rappelle d'abord sa propre conception générale de la philosophie :

7. « La vérité d'une philosophie réside tout entière dans ses *effets*, alors qu'en fait elle n'agit qu'à distance des objets réels. [...] L'exposition

systematique n'a absolument rien de contradictoire avec les *effets* philosophiques produits ; tout au contraire, elle peut, par la rigueur de l'enchaînement de ses raisons, [...] rendre la cohérence de sa propre production infiniment plus [...] sensible à la liberté de l'esprit ». (Althusser, *L'unique tradition matérialiste*, p. 77).

En caractérisant la philosophie de Spinoza essentiellement par ses « effets », Althusser touche un point important chez Spinoza. La toute dernière proposition de la première partie de *l'Éthique*, en effet, énonce :

8. « Rien n'existe, sans que de sa nature ne s'ensuive quelque effet <*Nihil existit, ex cujus naturâ aliquis effectus non sequatur*> » (Spinoza, *Éthique*, partie 1, proposition 36).

De même, Spinoza avait particulièrement insisté sur la dimension émancipatrice des démonstrations mathématiques, c'est-à-dire d'un exposé très rigoureux sur le plan rationnel :

9. « Les hommes étaient persuadés que les jugements des Dieux leur étaient complètement inconnus. Et cela seul aurait suffi pour faire que la vérité reste cachée pour l'éternité au genre humain, s'il n'y avait eu la Mathématique pour montrer aux hommes une autre norme de vérité. » (Spinoza, *Éthique*, partie 1, *Appendice*).

Donc, en quoi la considération des « effets » a-t-elle quelque chose de « matérialiste », et pourquoi cette dimension « effective » a-t-elle à ce point intéressé et attiré Althusser dans la constitution de son propre « matérialisme » ? D'abord, il faut insister sur le fait que la proposition 36 et dernière de la première partie de *l'Éthique* répond aux toutes premières lignes de la première définition de l'ouvrage de Spinoza, qui s'exprimait en termes de « cause » ; quand on ouvre *l'Éthique*, en effet, on lit immédiatement :

10. « Par cause de soi, j'entends ce dont l'essence enveloppe l'existence, autrement dit, ce dont la nature ne peut se concevoir qu'existante. » (Spinoza, *Éthique*, première partie, définition 1).

Du point de vue de la rédaction de cette première partie de *l'Éthique*, qui expose l'ontologie de Spinoza, il y a quelque chose d'esthétiquement parfait dans le fait que le premier mot soit « cause », et le dernier « effet »... Pourquoi donc Althusser est-il particulièrement attiré chez Spinoza par la notion « d'effet », et pourquoi laisse-t-il de côté la notion de « cause », alors que les deux sont bien présentes dans l'ontologie de Spinoza ?

La réponse à cette question nous permet de progresser dans notre compréhension de ce qu'Althusser appelle « matérialisme » et, à travers

Althusser, de progresser dans la compréhension de la signification exacte de cette notion de « matérialisme » qui nous occupe aujourd'hui. Les concepts, comme les personnes, sont plus ou moins appréciés, plus ou moins aimés. C'est étrange mais c'est ainsi. En général on préfère le « grand » au « petit », le « profond » au « superficiel », le « juste » à « l'injuste », le « parfait » à « l'imparfait », etc. Ces valorisations et dévalorisations spontanées sont caractéristiques de ce que Derrida appelle la « métaphysique de la présence ». Eh bien, les philosophes matérialistes, me semble-t-il, n'aiment pas tellement le concept de « cause », alors qu'ils aiment beaucoup celui « d'effet »... C'est étonnant, parce qu'à première vue, chez Spinoza comme chez tous les autres philosophes, comme nous venons de le rappeler, l'un ne semble pas pouvoir aller sans l'autre. S'il y a « effet », c'est qu'il y a « cause ». Et s'il y a « cause », il y a certainement « effet ». Et pourtant, si nous nous penchons sur les affects philosophiques, la notion « d'effet » attire bien plus les matérialistes que celle de « cause »... à la limite, il semblerait que le rêve d'un philosophe matérialiste soit de rencontrer des « effets » sans « causes »...

On peut essayer de comprendre cette étonnante préférence. Machiavel, à qui Althusser (et Spinoza) attachent une grande importance, disait (au chapitre 15 du *Prince*) qu'il allait essayer de suivre la « vérité effective de la chose » (*verità effettuale della cosa*). Et la collection de philosophie dans laquelle Derrida et un assez grand nombre de philosophes contemporains ont publié leurs œuvres, aux éditions « Galilée », s'appelle « La philosophie *en effet* ». Dans le langage ordinaire, en français (je ne sais pas ce qu'il en est en chinois), l'expression « en effet » signifie : « en vérité », « c'est bien cela », « c'est la réalité », ou même, tout simplement, « oui » (« – On m'a dit que tu avais tout bien préparé pour la promenade ? – En effet, oui, j'ai tout bien préparé, tu peux être tranquille » ; « – On m'a dit que vous étiez doctorant en philosophie. – En effet, oui, je suis doctorant en philosophie »). « En effet » s'emploie donc pour apporter une « confirmation » à une « réalité » ou à une « vérité » ou à un « fait ». « En cause » a une signification toute différente : Si je vous demande : « Êtes-vous des étudiants de philosophie ? », vous pourrez répondre « en effet », « oui », « c'est bien le cas », mais vous ne répondrez jamais « en cause » ! ça n'aurait aucun sens en français, ce qui montre que le langage ordinaire distingue assez nettement les termes « cause » et « effet », du moins dans leurs emplois, même si « cause » et « effet » sont toujours liés d'un point de vue conceptuel. En français, « en cause » signifie « critiqué », et même « accusé » : Cette personne a été « mise en cause » dans une affaire financière signifie qu'elle a été « accusée » ou « soupçonnée » de ne pas être honnête. Cela n'a donc rien à voir avec la réalité exprimée par « en effet », tout au contraire : « en cause » exprime un « doute », ou un « soupçon », ou une « critique » de la réalité.

L'expression « en effet » désigne donc, le plus souvent, la « réalité » que nous pouvons observer. C'est le monde réel, matériel : c'est pour cela qu'un matérialiste aime bien cette expression. En revanche, nous ne savons jamais très bien quelles sont les causes des phénomènes. Les « effets » sont visibles, les « causes » sont le plus souvent cachées ou obscures. Qui dit « cause » dit le plus souvent « Dieu caché ». Il y a une dimension naturellement « matérialiste » dans la notion « d'effet », alors qu'il y a une dimension naturellement « théologique » dans la notion de « cause ». On peut donc comprendre pourquoi Althusser a été si sensible à cette dimension « effective », « réaliste », « empirique », « corporelle », « matérielle », de la philosophie de Spinoza.

Il n'en reste pas moins que les premiers mots de l'*Éthique* de Spinoza sont pour définir la « cause de soi », c'est-à-dire la Substance, la Nature ou Dieu. Et donc, il semblerait possible de faire de la philosophie une sorte « d'ontothéologie », dans laquelle la notion de « cause » serait, comme dans bien d'autres systèmes philosophiques, un des noms de Dieu. Position très peu matérialiste...

À cela on pourrait répondre la chose suivante. La toute première définition de l'*Éthique* est en effet celle de la « cause de soi », ou *causa sui*. Bien des auteurs ont insisté sur le fait qu'il s'agit, à strictement parler, d'une notion contradictoire. Comment peut-on être la « cause de soi » ? Car si on est la « cause de soi », alors on est aussi, logiquement, « l'effet de soi ». Je n'entrerai pas ici dans des discussions scolastiques ou philologiques. Il est assez évident que si Spinoza ouvre l'*Éthique* sur la notion de « cause de soi », c'est parce qu'il veut installer son ontologie dans l'éternité (et pas dans la temporalité). Et par conséquent, si l'on y réfléchit bien, la notion de « cause de soi » est une façon, de la part de Spinoza, de « déconstruire » (ou « détruire ») la notion même de cause. Dans la « cause de soi » disparaît en effet toute antériorité de la cause par rapport à l'effet, puisque la « cause de soi » est *simultanément* « cause » et « effet ». Et donc, si étonnant cela pourra-t-il peut-être sembler, commencer un livre de philosophie par la « cause de soi », c'est faire une philosophie « sans cause », une philosophie dans laquelle il n'y a que des effets...

Sans doute Althusser ne fait-il pas lui-même ce genre d'analyses. Il n'est pas un spécialiste de Spinoza, même s'il le connaît très bien. Mais il sent bien la dimension « effective », « effectuelle », de la philosophie de Spinoza. Pour le dire d'une autre manière, Althusser comprend que la philosophie de Spinoza est une dévalorisation de la notion d'origine. Il n'y a pas de création chez Spinoza, il n'y a pas de point d'origine, la Nature, la Substance ou Dieu sont installées immédiatement dans l'éternité. Or dans l'éternité, il n'y a que des effets, aucune cause, aucune source, aucun point d'origine. Nous retrouverons cette critique

de l'origine ou de la causalité dans l'opposition construite par Althusser entre Descartes et Spinoza.

4. Un « procès sans sujet ».

Althusser construit une opposition entre deux camps philosophiques : d'un côté Descartes et Kant, de l'autre Spinoza et Hegel. Selon Althusser en effet, Hegel et Spinoza combattent tous les deux la conception « subjectiviste » et « transcendantale » de la vérité et de la connaissance qui est celle de Descartes et de Kant. De ce point de vue, Althusser estime que Spinoza et Hegel sont bien plus proche de « l'unique tradition matérialiste » que Descartes et Kant. Cette idée pourra sembler incroyable, puisque Hegel est considéré presque unanimement comme une philosophie « idéaliste » à laquelle Marx, précisément, s'est opposée. Mais comprendre ce point peut nous aider à progresser dans notre compréhension du « matérialisme ».

Althusser insiste sur le fait que Spinoza, qui connaissait très bien Descartes (puisqu'il avait rédigé un petit résumé des *Principes de la philosophie de Descartes* pour un étudiant auquel il donnait des leçons de philosophie), avait laissé de côté la formule la plus célèbre de Descartes (« je pense donc je suis », qu'on appelle en général, de façon abrégée, le « *cogito* », puisque « *cogito* » signifie « je pense »), pour la remplacer, dans l'Éthique, par la formule « *homo cogitat* », ce qui signifie « l'homme pense ». Ce changement est important bien sûr, mais à première vue on ne voit pas pourquoi la formule « l'homme pense » serait tellement préférable, d'un point de vue « matérialiste », à la formule « je pense ». La préférence d'Althusser pour la formule de Spinoza (« l'homme pense ») par rapport à la formule de Descartes (« je pense ») vient du fait que Spinoza, contrairement à Descartes, ne donne pas la première place à la subjectivité dans sa philosophie. Ce point est très important selon Althusser, car lui-même (Althusser) estime que la subjectivité est toujours, pourrait-on dire, un « effet » et non pas une « cause » ou une « source », alors qu'elle est placée (à tort pour Althusser) en position de « cause » ou de « source » aussi bien par Descartes que par Kant. C'est la fameuse formule de Althusser : « l'histoire est un procès sans sujet » (par exemple in « La querelle de l'humanisme » (1967), in *Écrits Philosophiques et Politiques*, tome II, Paris, Stock, 1997, p. 453 et 474). La subjectivité, estime Althusser, est un « résultat » et pas une « origine », c'est le résultat d'une « interpellation » qui constitue tel ou tel individu ou groupe d'individus en « sujets » toujours imaginaires.

Or, sur ce point, Althusser peut en effet légitimement se référer à Spinoza. La subjectivité a en effet aux yeux de Spinoza une dimension imaginaire dans la mesure où elle est liée à un des concepts que Spinoza critique le plus, à

savoir celui de « liberté », de « liberté de la volonté », ou de « libre arbitre », qui est le concept absolument central de la philosophie de Descartes. Donc Spinoza ne critique pas la subjectivité pour elle-même (cela n'aurait pas grand sens : par exemple, toutes nos phrases, tous nos discours, reposent sur une prédication de type « S est P », c'est-à-dire « Sujet est Prédicat », et on ne voit pas comment on pourrait éviter une telle structure grammaticale dans les énoncés philosophiques). Spinoza critique la subjectivité en tant qu'elle est le support de la liberté, c'est-à-dire en tant que la subjectivité supporte l'idée d'une origine possible, d'une inauguration possible, ou d'une rupture possible, dans l'ordre des causes et des effets. De ce point de vue, la liberté subjective est aux yeux de Spinoza une idée tout aussi absurde et contradictoire que la notion de « miracle ». Tout acte libre serait en fait une sorte de « miracle », de rupture de la chaîne des causes et des effets. Or cela est absolument inconcevable dans la nature telle que la conçoit Spinoza, pour qui « les hommes se croient libres car ils sont conscients de leurs actions et ignorants des causes qui les déterminent » : l'idée de subjectivité libre consiste donc exactement à prendre des effets pour des causes.

D'autre part, Spinoza critique la notion de « sujet » comme support et garantie de la connaissance, alors que cette conception était précisément celle de Descartes. Pour Descartes, toute vérité est une image de la première vérité, de la seule vérité qui tient par elle-même, à savoir « je pense donc je suis ». S'il n'y avait pas cette première intuition, cette première évidence, qui reste vraie même quand aucune démonstration n'est possible, même si toute démonstration était fausse, on ne pourrait rien connaître avec certitude. Et donc, de proche en proche, toute connaissance, toute vérité, repose chez Descartes sur un « je » présent à lui-même en tant qu'il est pensant, c'est-à-dire sur une subjectivité transparente à elle-même, capable de s'intuitionner elle-même, de s'auto-attester. Pour Spinoza, c'est tout le contraire : La vérité repose avant tout sur des « démonstrations », c'est-à-dire sur des processus formels, objectifs, et non pas sur des intuitions subjectives. Comme il le dit dans un des plus célèbres passages de l'Éthique, « les démonstrations sont les yeux de l'âme, par lesquels elle voit et observe les choses ». Bien sûr, la « connaissance du troisième genre », c'est-à-dire le plus haut degré de connaissance auquel, selon Spinoza, nous pouvons atteindre, est appelée par Spinoza « Science intuitive », ce qui laisse bien comprendre que l'intuition y reste présente. Mais dans la mesure où la « science intuitive » est une « science », elle suppose une superposition des démonstrations et des intuitions, et n'est donc pas purement intuitive.

La théorie de la connaissance que Spinoza développe dans le *Traité de la Réforme de l'Entendement* et dans l'*Éthique* est donc en effet une théorie de la

connaissance « sans sujet », qui se développe seulement dans l'objectivité, par un processus entièrement immanent et formel. Comme dit Spinoza dans des formules célèbres, « le vrai est norme de lui-même comme du faux » (*verum index sui et falsi*), ce qui signifie que le vrai ne s'atteste pas dans un sujet, mais dans un processus. La thèse de Spinoza est en effet qu'un raisonnement correctement conduit se reconnaît au fait qu'on peut toujours le « poursuivre sans interruption ». Comme pour toute « chose singulière » (pour tout « individu »), la puissance d'un raisonnement se montre (pour Spinoza) à sa capacité à « persévérer dans l'être ». En revanche, un raisonnement mal construit, ou qui comprend des concepts contradictoires, ne peut pas continuer longtemps : il s'arrête, il ne peut plus produire des vérités (tout comme un individu en mauvaise santé, qui n'a pas beaucoup de puissance, ne vit pas très longtemps, ne « persévère » pas très longtemps dans l'être. De là cette croyance très répandue que les « sages » des temps anciens avaient eu une très longue vie). On voit donc que pour Spinoza la vérité ne provient pas du tout d'une illumination subjective et intérieure, mais qu'elle s'exprime dans une production de conséquences (ou d'effets), sans interruption. La vérité elle-même s'atteste dans ses effets, dans ses résultats, et pas dans une intuition originaire. Il y a pour Spinoza une autonomie du monde des idées, une auto-production des idées les unes par les autres. Comme il le dit dans l'Éthique dans une formule très frappante (mais presque toutes les formules de l'Éthique sont frappantes...), « l'ordre et l'enchaînement des idées est le même que l'ordre et l'enchaînement des choses ». C'est une formule sans doute un peu mystérieuse, car on peut se demander quelles sont ces « choses » dont parle Spinoza ici. Mais, sans entrer dans les détails d'interprétation de sa philosophie, on peut proposer une lecture plausible : les « choses » dont il est question ici, ce sont par exemples les « choses étendues », c'est-à-dire les « corps ». Et donc, Spinoza déclare que « l'ordre et l'enchaînement des idées est le même que l'ordre et l'enchaînement des corps ». Il y a donc chez Spinoza une sorte de « matérialité » des idées et de leur développement, qui est, dit-il, « le même » que celui des corps... Il est facile de comprendre, à partir de là, comment un philosophe « matérialiste » comme Althusser a pu voir en Spinoza une des étapes principales de « l'unique tradition matérialiste ».

5. Matérialisme du contenu et matérialisme du développement

C'est ici le moment de prendre les choses d'un point de vue un peu plus historique, pour bien comprendre en quel sens Spinoza a pu être considéré comme faisant partie de la tradition « matérialiste ».

Spinoza fut souvent considéré comme « matérialiste » depuis le 18^{ème} siècle. À l'époque, le terme avait une signification assez différente, bien sûr, de celle qu'il a prise par la suite dans le marxisme. Le terme « matérialiste » avait une signification plus étroite. Il renvoyait aux systèmes atomistes de l'antiquité, Épicure ou Lucrèce, et il avait été repris par des disciples des atomistes au 17^{ème} siècle, par exemple par Pierre Gassendi, qui était un célèbre adversaire théorique de Descartes. Spinoza a été très tôt accusé de faire partie de cette tradition matérialiste. Je dis « accusé », car « matérialiste » était à l'époque une accusation, qui pouvait avoir de graves conséquences. Par exemple, le *Traité des trois imposteurs*, rédigé en français probablement en Hollande au tout début du XVIII^e siècle, portait aussi le titre d'*Esprit de Spinoza*, et attribuait à Spinoza de façon purement fantaisiste une théorie matérialiste selon laquelle « l'âme » était une sorte de « feu » (dont la source serait dans le soleil), thèse dont on a pu montrer que la source se trouvait dans Campanella dans sa *Civitas Soli* (« Cité du Soleil »), où les « solariens », disciples des brahmanes ou des pythagoriciens, adorent le soleil, 'statue vivante de Dieu', d'où dérivent la chaleur, la vie, mais aussi les âmes des hommes qui, à la mort, retournent à leur foyer d'origine. Cette théorie matérialiste de « l'âme ignée » (ou « âme de feu ») a eu une certaine importance : on la retrouve au 17^{ème} siècle chez Cyrano de Bergerac (dans *Les États de la Lune et du Soleil*), et aussi chez le poète Jean de La Fontaine (très célèbre en France : tous les enfants apprennent à l'école ses *fables*), disciple de Gassendi, dans le *Discours à Madame de la Sablière*.

De façon assez frappante, cette idée d'une « matérialité de l'âme » est aussi, sans doute, une tentation du cartésianisme, dont les « esprits animaux » (dans le dernier ouvrage de Descartes *Les passions de l'âme*), « qui ne sont que des corps », agissent sur la « glande pinéale », qui est elle aussi un corps, tout en étant, comme dit Descartes, « le principal siège de l'âme ». Mais justement (et le point est assez amusant du point de vue de l'histoire des idées), s'il y a bien un auteur qui n'a jamais manifesté la moindre tentation vers un matérialisme de l'âme, sous quelque forme qu'elle se présente, c'est justement Spinoza, qui se trouve, de ce fait, et bien qu'on l'ait revendiqué dans toute une tradition matérialiste (La Mettrie, d'Holbach), bien moins matérialiste sur ce point qu'aucun de ses contemporains. Pour Spinoza, qui se montre sur ce point un disciple fidèle et rigoureux de Descartes, il y a une différence fondamentale entre « la pensée » et « l'étendue » : une pensée n'occupe aucun lieu dans l'espace, aucun volume. Une pensée n'a aucune grandeur dans l'espace : il n'y a pas des pensées qui occuperaient peu de place, alors que d'autres pensées occuperaient beaucoup de place. On ne peut pas couper en deux, on ne peut pas diviser une pensée. On ne peut pas chauffer ou peindre ou écraser une pensée. Bref, il est impossible de faire avec une pensée tout ce qu'on peut faire avec un corps.

Descartes en concluait que la pensée était absolument différente des corps : les corps étaient « étendus », la pensée n'était pas « étendue ». Spinoza reprend cette idée à Descartes, et lui donne une très grande portée. Il sépare complètement la « pensée » et « l'étendue », qu'il appelle des « attributs » de Dieu. Il conçoit la nature comme développée sur des « plans de réalité » (Deleuze aurait peut-être dit des « plans d'immanence ») tout à fait séparés les uns des autres, sans aucun point commun, sans aucune intersection, chacun ayant son développement propre. La même réalité, la nature, ou la substance, ou dieu, « s'exprime » sur des plans parallèles : elle apparaît « étendue » quand on considère les « corps », et elle apparaît « pensée » quand on considère les pensées.

La conclusion de tout cela est que Spinoza n'est *pas du tout matérialiste* si on entend par « matérialiste » une philosophie qui essaierait de montrer que la pensée est en fait une illusion, ou qu'elle est composée de corps, d'électricité, de neurones, bref de matière étendue. Spinoza au contraire pense que la pensée n'a rien à voir avec des corps, que ce sont des choses tout à fait différentes et distinctes. Il est même allé jusqu'à soutenir (dans une proposition particulièrement provoquante) que, chez les hommes, et contrairement à ce qui semble l'évidence, « le corps ne peut déterminer l'âme à penser, et l'âme ne peut déterminer le corps au mouvement, ou au repos, ou à quoi que ce soit d'autre ». Spinoza voulait dire par là que l'âme ne pouvait pas commander au corps, mais que le corps ne pouvait pas non plus commander à l'âme.

Par conséquent, Spinoza accorde une pleine réalité, et une réalité tout aussi importante, à la pensée qu'aux corps ou qu'à la matière. Pour lui, la réalité peut se présenter sous la forme de la matière (ce sont les corps) ou sous la forme des idées (ce sont les pensées). Mais la pensée a tout autant d'existence, de réalité, d'importance, que la matière. Spinoza n'est donc pas du tout un « matérialiste » au sens de la philosophie ancienne ni même de la philosophie du 17^{ème} et du 18^{ème} siècle, ou encore au sens de certains philosophes contemporains, qui essaient de montrer que la pensée n'existe pas, qu'elle est une illusion, qu'elle peut toujours se « réduire » à des phénomènes corporels. Spinoza n'a jamais partagé ce genre de conceptions, il a toujours considéré que la pensée et l'étendue étaient deux expressions parfaites de la réalité.

Comment expliquer alors l'attrait constant qu'a représenté jusqu'à aujourd'hui Spinoza pour une tradition matérialiste ? On trouverait des éléments de réponse dans le texte d'Althusser sur lequel je m'appuie aujourd'hui². L'article

²*Lignes*, n°18, 1992, p. 72-119. Sur les lectures de Spinoza par Althusser, voir l'article de Jean-Pierre COTTEN, « Althusser et Spinoza », in *Spinoza au XX^e siècle*, p. 501-514. Voir

d'Althusser est précieux en ce qu'il explicite très clairement ce qui peut à ses yeux motiver un intérêt de type « matérialiste » pour Spinoza³ :

11. « Dans cette fantastique philosophie de la nécessité du factuel dépouillé de toute garantie transcendante (Dieu) ou transcendantale (le 'je pense') », écrit ainsi Althusser, « je retrouvais une de mes vieilles formules. Je pensais alors, usant d'une métaphore qui vaut ce qu'elle vaut, qu'un philosophe idéaliste est comme un homme qui sait d'avance *et* d'où part le train dans lequel il monte *et* où va le train : quelle est sa gare de départ et sa gare de destination [...]. Le matérialiste, au contraire, est un homme qui prend le train *en marche* (le cours du monde, le cours de l'histoire, le cours de sa vie) mais sans savoir d'où vient le train ni où il va. Il monte dans un train de hasard, de rencontre, et y découvre les installations *factuelles* du wagon et de quels compagnons il est *factuellement* entouré, quelles sont les conversations et les idées de ces compagnons et quel langage marqué par leur milieu social (tout comme les prophètes de la Bible) ils parlent ». (Althusser, « L'unique tradition matérialiste », p.89-90).⁴

La philosophie serait alors, selon Althusser, le *Holzweg der Holzwege*, « le chemin des chemins qui ne mènent nulle part » ; et il félicite Hegel d'avoir forgé « la prodigieuse image d'un 'chemin qui marche tout seul', ouvrant sa propre voie au fur et à mesure de son avancée dans les bois et les champs ». Vécue de cette façon, la philosophie est une aventure plutôt risquée... Quoi qu'il en soit, un « matérialiste » trouvera chez Spinoza non pas tant l'affirmation de la matérialité de telle ou telle chose singulière, par exemple de l'esprit, mais plutôt le modèle d'un monde sans « Recteur » ni direction ni sens, lieu du seul auto-développement de l'effectivité. Mais ce matérialisme de l'effectivité ne peut que rester assez proche, au fond, d'un matérialisme de la matière. La matière en effet, traditionnellement, se développe de soi, sans projet, aveuglément (par opposition à l'esprit ou à la volonté qui par essence projettent et se projettent) : *partes extra partes*, « des parties et encore des parties », sans jamais de totalisation, de plan concerté, d'horizon... Si bien que Spinoza, quoiqu'ayant toujours repoussé l'idée d'une matérialité de la pensée, ou d'une constitution seulement « matérielle » (si l'on entend par là « étendue », « palpable ») des choses singulières, se verra légitimement revendiqué par une tradition

également, dans le même volume, l'article de André TOSEL, « Des usages 'marxistes' de Spinoza – Leçons de méthode », p. 515-525. Voir également Franck FISCHBACH, *La production des hommes. Marx avec Spinoza*, Paris : Vrin, 2014.

³ALTHUSSER, « L'unique tradition matérialiste », p. 89.

⁴*Ibid.* : « C'est alors que j'aimais citer Dietzgen, parlant de la philosophie comme le « *Holzweg der Holzwege* », devançant Heidegger qui ne connaissant sans doute pas cette formule (que je dois à Lénine d'avoir découverte, puis à la belle traduction de J.-P. Osier) ».

matérialiste attentive surtout au fait que, dans le spinozisme, le développement de tous les ordres de réalité, y compris ceux de la pensée, des désirs, ou de la politique, se produit, comme celui de l'étendue, sans projet, sans volonté, sans finalité, sans intentionnalité explicables. Un « matérialisme du développement » est donc aussi légitime, à propos du spinozisme, qu'un « matérialisme du contenu » serait à contre-sens.

6. Matérialisme et réductionnisme

Une autre définition célèbre du « matérialisme » est celle d'Auguste Comte, un philosophe français du 19^{ème} siècle, créateur de la philosophie qu'on appelle le « positivisme », philosophie qui a eu une grande influence puisque, par exemple, on retrouve la devise d'Auguste Comte « Ordre et Progrès », encore aujourd'hui, sur le drapeau du Brésil.

Auguste Comte définissait généralement le « matérialisme » comme « l'explication du supérieur par l'inférieur ». Le « matérialisme » ainsi défini est ce que nous appellerions un « réductionnisme », qui consiste toujours à essayer d'expliquer un ordre de réalité par l'ordre de réalité inférieure.

De ce point de vue, la philosophie de Spinoza peut-elle être caractérisée comme « matérialiste » ? D'un certain point de vue, ce n'est pas le cas : comme nous venons de le voir, par exemple, Spinoza ne cherche pas du tout à expliquer la pensée par l'étendue, ou par les corps. Pour lui, la pensée et les corps sont deux ordres de réalité parfaitement distincts et étanches, et il ne peut en aucune façon, selon Spinoza, être question d'expliquer la pensée par les corps, et pas plus, d'ailleurs, d'expliquer les corps par la pensée. Donc de ce point de vue, la philosophie de Spinoza n'est ni un « matérialisme » ni un « réductionnisme ».

D'un autre point de vue cependant, la philosophie de Spinoza peut être considérée comme un réductionnisme, et donc, si on prend en considération la définition d'Auguste Comte, comme un « matérialisme ». Spinoza est en effet un philosophe qui prolonge la philosophie de Descartes, et qui donc, en cela, est « mécaniste ». Le « mécanisme » est le courant philosophique dominant de la pensée moderne, et il est encore le courant dominant dans la civilisation contemporaine de la technique et des sciences, que nous en soyons conscients ou non. Or le mécanisme est sans aucun doute un « réductionnisme », c'est-à-dire une tentative pour expliquer « le supérieur par l'inférieur ». Si on considère les corps, le « mécanisme » consiste en effet à « expliquer toutes les propriétés des corps par la disposition spatiale de leurs parties ». Cela revient à dire que les lois de l'espace, c'est-à-dire la géométrie, est l'explication ultime de tous les phénomènes corporels. De ce point de vue, la physique s'explique par la géométrie ; puis la chimie s'explique par la physique ; puis la biologie s'explique

par la chimie, etc. Et on peut même continuer cette explication du « supérieur » par « l'inférieur » : on pourra par exemple expliquer la « psychologie » par la « biologie », et, encore au-dessus, expliquer la politique ou la sociologie par la psychologie.

En ce sens, la philosophie de Spinoza peut être considérée comme une forme de matérialisme, c'est-à-dire de réductionnisme mécaniste. D'abord parce que chez lui, les lois de la nature s'appliquent toujours de la même façon, et sont toujours les mêmes. Comme Spinoza le dit dans la préface de la troisième partie de *l'Éthique*, « l'homme n'est pas un empire dans un empire » : cela veut dire que l'homme suit les lois habituelles et universelles de la nature, comme toute autre chose singulière. Par ailleurs, les « choses singulières », chez Spinoza, sont toujours à la fois « composées » par d'autres choses singulières, et « composantes » d'autres choses singulières plus grandes. Pour Spinoza en effet, une « chose singulière » (un homme, un animal, une plante, une montagne, une planète) est toujours à la fois un « tout » qui rassemble et compose ensemble des choses singulières plus petites, et une « partie » d'une chose singulière plus grande. Pour Spinoza, les notions de « tout » et de « partie » sont en effet relatives (CTI 2 § 19 : « le tout et la partie [étant] seulement des êtres de raison, il n'y a dans la nature ni tout ni parties » ; voir aussi la fiction du « ver vivant dans le sang », dans la *Lettre 32* à Oldenburg). Les individus peuvent donc se composer pour former d'autres individus, et, de composition en composition, l'ensemble des corps pourra être conçu comme « un seul individu, dont les parties, c'est-à-dire tous les corps varient d'une infinité de manières sans que change l'Individu tout entier » (II 13 *lemme 7 sc.*). Chaque individu est caractérisé, selon Spinoza, par une « proportion de mouvement et de repos » qui fait son identité. Si elle est modifiée, l'individu est détruit. Ces proportions de mouvement et de repos se « composent » pour former des individus de plus en plus stables, de plus en plus durables, jusqu'à l'individu total.

Pour toutes ces raisons, il n'y a chez Spinoza aucune discontinuité dans la nature : les propriétés d'une chose singulière donnée s'expliquent toujours par les propriétés des choses singulières qui la composent. C'est ce qui permet à Spinoza de développer une philosophie politique profondément matérialiste, puisqu'au fond la politique et la physique obéissent aux mêmes lois. Un des lecteurs marxistes les plus remarquables de Spinoza, Alexandre Matheron (dont j'ai déjà parlé à propos de la question du « salut des ignorants ») a ainsi pu montrer qu'il y avait chez Spinoza une « physicalisation de la politique » tout autant qu'une « politisation de la physique ». Et le regretté François Zourabichvili a publié en 2002 un livre intitulé significativement *Spinoza. Une physique de la pensée*. Chez Spinoza, la logique, l'ontologie, la physique, la psychologie et la

politique obéissent aux mêmes lois, comme le montre un passage remarquable du *Traité Politique* (4/4) :

12. « Une Cité, pour relever de son propre droit, doit préserver les causes du respect et de la crainte, sans quoi elle cesse d'être une Cité. Il est en effet tout aussi impossible, pour celui ou pour ceux qui détiennent la souveraineté, de courir les rues ivres, ou nus avec des prostituées, de se comporter en histrions, de violer ou de mépriser ouvertement les lois instituées par eux-mêmes, et avec cela de conserver leur majesté, qu'il est impossible d'être et de ne pas être en même temps. » (Spinoza, *Traité Politique*, chap.4, §4).

Spinoza compare ici le niveau politique (comment un prince peut-il conserver ou perdre sa majesté) et le niveau ontologique (être et ne pas être). La politique, selon Spinoza, doit toujours être abordée d'un point de vue physique : certaines choses sont possibles, d'autres ne le sont pas, exactement comme dans le monde physique on peut faire flotter du bois sur l'eau, mais pas de la pierre. Il y a donc bien, lorsqu'on considère à part le plan de réalité de l'étendue, c'est-à-dire le monde des corps, un réductionnisme intégral et en cela un matérialisme intégral de la philosophie de Spinoza, ce qui permet de comprendre pourquoi tant de penseurs marxistes, donc matérialistes, se sont intéressés à sa philosophie.

7. Matérialisme, dialectique, structuralisme

Nous avons vu jusqu'ici en quels sens et pour quelles raisons on avait pu à juste titre voir chez Spinoza une pensée matérialiste. D'un point de vue marxiste, la question est de savoir si on peut trouver chez Spinoza un « matérialisme dialectique » (même si l'expression n'est pas de Marx lui-même, qui parle plutôt de « méthode dialectique », ni même de Engels, qui parle de « matérialisme historique », mais de Lénine).

Hegel accorde une très grande importance à la philosophie de Spinoza. On connaît sa formule, dans les *leçons sur l'histoire de la philosophie* :

13. « Spinoza est un point crucial dans la philosophie moderne. L'alternative est : Spinoza ou pas de philosophie... La pensée doit absolument s'élever au niveau du spinozisme avant de monter plus haut encore. Voulez-vous être philosophes ? Commencez par être spinozistes ; vous ne pouvez rien sans cela. » (Hegel, *Leçons sur l'Histoire de la philosophie*).

Hegel, entre autres questions, s'intéresse à la formule spinoziste « toute détermination est négation » (*omnis determinatio negatio*, in *Lettre 50 à Jarig Jelles*, du 2 juin 1674). On pourrait y voir une définition dialectique de la réalité

elle-même, c'est-à-dire une définition de toute réalité par la négativité ou la négation. Mais d'un point de vue spinoziste, ce serait une erreur. Dans la lettre à Jelles, Spinoza parle seulement des « limites » d'une « figure » :

14. « Celui qui dit qu'il perçoit une figure indique par là qu'il conçoit une chose déterminée et comment elle est déterminée. Cette détermination, par conséquent, ne concerne pas l'être, mais le non-être de la chose. En tant qu'une figure est une détermination, et qu'une détermination est une négation, une figure, comme nous l'avons dit, ne peut être autre chose qu'une négation. » (Spinoza, *Lettre 50 à Jarig Jelles*, 2 juin 1674).

La philosophie spinoziste, c'est un point maintenant bien établi, est une philosophie de la positivité, dans laquelle la négativité n'est jamais un constituant ontologique de la réalité. Comme il l'explique dans les dernières pages de l'Éthique (partie 5, proposition 41 et scolie), la véritable sagesse par exemple ne consiste pas à repousser la mort, mais directement à aimer la vie. C'est le sens de la célèbre proposition 67 de la quatrième partie de l'Éthique :

15. « Un homme libre ne pense à aucune chose moins qu'à la mort, et sa sagesse est une méditation de la vie et non de la mort ». (Spinoza, *Éthique*, partie 4, proposition 67).

C'est de toute évidence une vision « non-dialectique » de la vie humaine, puisque (contrairement à de très nombreux autres auteurs) Spinoza considère que la mort ne fait pas partie de la condition humaine, mais lui est tout à fait extérieure (ce qui est un point de vue presque unique dans l'histoire de la philosophie). C'est la raison pour laquelle, à mon avis, l'interprétation de Spinoza en termes de « finitude », telle qu'elle est proposée par le regretté Jean-Marie Vaysse (*Totalité et Finitude - Spinoza et Heidegger*, 2004), me semble impossible à soutenir, quelles que soient ses qualités, et manquer le sens profond du spinozisme.

De nombreux interprètes marxistes ou apparentés au marxisme, ont d'ailleurs souligné la dimension non-dialectique de la philosophie de Spinoza : par exemple Pierre Macherey, dans *Hegel ou Spinoza*, ou encore Gilles Deleuze, dans *Spinoza et le problème de l'expression* et dans *Spinoza philosophie pratique*, ou encore Antonio Negri, dans *L'anomalie sauvage*. La vision la plus couramment acceptée de la philosophie de Spinoza, de nos jours, est qu'il est bien plus proche de Nietzsche que de Hegel, précisément dans son refus de toute dialectique, c'est-à-dire dans son refus de faire place à la négativité dans son ontologie. On a même pu parler (c'est par exemple mon cas) d'un « Éléatisme » de Spinoza, tant il considère « l'être » et le « non-être » comme deux voies ontologiques absolument distinctes, sans aucune intersection.

Pourtant, il sera honnête de signaler au moins deux lectures « dialectiques » de la philosophie de Spinoza, dont l'une est proposée par un auteur marxiste. La première lecture est ancienne, et assez peu connue, sauf des spécialistes de Spinoza. IL s'agit de l'interprétation de Emile Lasbax, publiée en 1919 (il y a donc exactement 100 ans) sous le titre *La hiérarchie dans l'univers chez Spinoza*. C'est une lecture « plotinienne » de Spinoza, plutôt inattendue, mais bien intéressante. Lasbax s'appuie sur le fait que chez Spinoza, le « trois » est aussi présent que le « deux » : or comme on sait, le « deux » est le nombre de la « philosophie d'entendement », tandis que le trois est le nombre de la « philosophie rationnelle », c'est-à-dire de la dialectique. Chez Spinoza, la nature se divise bien sûr en « deux », à savoir la « nature naturante » et la « nature naturée ». Mais il subsiste une « atmosphère » de « trois », puisqu'on a « substance, attributs et modes », ou encore « attributs, modes infinis, modes finis ». On pourrait avoir l'impression (en tout cas c'est la thèse de Lasbax) qu'il y a une reprise par Spinoza de la hiérarchie plotinienne qui commence par « l'Un », avant de descendre à « l'intellect » puis à « l'âme » puis enfin à la matière. De nombreux interprètes, au premier rang desquels Martial Gueroult, ont bien montré que cette hiérarchie de l'univers ne correspondait pas au sens réel de la philosophie de Spinoza. Il n'en reste pas moins que le « trois » garde une certaine présence chez Spinoza. D'ailleurs Deleuze lui-même, un des lecteurs de Spinoza le plus éloigné de la notion de « dialectique », insiste beaucoup, au début de son livre *Spinoza et le problème de l'expression*, sur les « triades de la substance » (substance-attribut-essence).

De même, il y a « trois » genres de connaissance chez Spinoza, et pas seulement « deux ». Or on peut avoir à ce sujet la sensation d'une progression dialectique, par « dépassements » progressifs, puisque le premier genre de connaissance (l'imagination) est « dépassé » par le second genre (la raison), qui est à son tour « dépassé » par le troisième genre de connaissance (la science intuitive) qui donne bien l'impression de faire la « synthèse » du singulier et de l'universel présents respectivement dans le premier et le second genre de connaissance.

La lecture la plus dialectique de la philosophie de Spinoza a cependant été proposée par un des plus éminents interprètes de Spinoza, à savoir Alexandre Matheron. À première vue, c'était très étonnant, puisque Alexandre Matheron, qui était l'élève et le disciple de Martial Gueroult, était essentiellement « structuraliste ». Or il semble impossible d'être à la fois « structuraliste » et « dialecticien », puisque ces deux méthodes s'opposent. Pourtant, Alexandre Matheron a tenté une synthèse de l'interprétation structuraliste et de l'interprétation marxiste-dialectique dans son livre *Communauté et individu chez Spinoza* : un livre que Althusser avait tellement

admiré que, lorsque le livre parut en 1968, Althusser qui voulait faire un cours sur Spinoza à l'École Normale Supérieure, y avait renoncé en expliquant aux étudiants que tout ce qu'il aurait voulu dire se trouvait déjà dans l'ouvrage d'Alexandre Matheron.

L'interprétation de Matheron est dialectique dans la mesure où elle montre que la philosophie de Spinoza trace une sorte de cercle qui s'élève peu à peu (comme un ressort) en passant toujours par les mêmes points, qui sont 1/La dispersion, 2/L'unification externe, 3/L'unification interne. Matheron montre que chez Spinoza, tous les niveaux de réalité passent par ces trois points avant de passer au niveau supérieur. C'est valable pour les « corpora simplicissima » ou « corps les plus simples » (les molécules, les atomes), puis pour les « affects », puis enfin pour la « politique ». La réalité dans son ensemble, selon cette interprétation, se dirige peu à peu vers une « unification interne » qui serait seulement « éthique » : une communauté de « sages » ou « d'hommes raisonnables » qui seraient en parfaite union et paix sans règles extérieures (sans lois, sans politique), dans la béatitude. C'est une vision presque religieuse de l'avenir spinoziste de l'humanité, comparable à un Paradis, dans lequel toutes les étapes précédentes seraient dépassées, et qui ressemble beaucoup aux dernières pages de l'encyclopédie de Hegel, et à l'esprit se pensant lui-même, comme chez Aristote. L'intérêt de cette interprétation est qu'elle rétablit une historicité dans le spinozisme, la possibilité d'une progression de l'humanité au cours de l'histoire. Or cette possibilité est bien présente chez Spinoza, puisqu'il présente, dans le *Traité politique*, qui est sa toute dernière œuvre, la démocratie comme le « pouvoir absolu », c'est-à-dire comme un régime vers lequel se dirige sans doute l'humanité, et qui représenterait un très grand progrès par rapport aux régimes monarchiques et aristocratiques. De même, on ne peut pas négliger le fait que Spinoza accordait une très grande importance à la figure du Christ. Or le Christ est par définition un personnage « historique » -la meilleure preuve en étant qu'on compte l'histoire humaine, presque partout dans le monde, en « avant » et « après » Jésus-Christ. Surtout, le Christ est présenté comme amenant une révolution dans l'histoire de l'humanité, une progression, une nouvelle loi. De ce point de vue, le spinozisme n'est pas seulement une philosophie fataliste, nécessitariste, immobile comme « l'éternel retour » : la philosophie de Spinoza comprend un élément d'évolution historique et même de progression qui donne un certain sens à l'histoire. On ne peut pas oublier les toutes dernières lignes de l'Éthique, où Spinoza dit que l'homme peut progresser, même si c'est très difficile et très rare...

8. Révolution ou conservatisme ?

Une autre question se pose à un marxiste lecteur de Spinoza : la philosophie de Spinoza est-elle « révolutionnaire » ou « conservatrice » ? Assez étrangement, il y a de très bons arguments pour soutenir l'une et l'autre de ces deux thèses.

Spinoza est-il un auteur « révolutionnaire » ? En un sens très vague et très général, chacun sera prêt à l'accorder, au vu de l'originalité de sa pensée, et du parfum de scandale attachée à son nom pendant plus d'un siècle, comme l'a bien montré l'histoire de la réception du spinozisme dans pratiquement toute l'Europe. Chez ces auteurs, qui ont pu être qualifiés de « Lumières radicales » par le grand historien des idées Jonathan Israël, l'œuvre politique de Spinoza est constamment présentée dans son aspect anti-théocratique, anti-monarchique, anti-despotique, anti-aristocratique. On y souligne la défense de la liberté d'opinion, de croyance, de parole dans le *TTP* ; on y remarque l'extraordinaire valorisation de la démocratie comme *imperium absolutum*, c'est-à-dire « régime » ou « État » « absolu » dans le *TP*, de même que l'accent constamment mis sur la « multitude ». Bref, on y voit une doctrine dont les dimensions collective, démocratique, et anticléricale auraient eu dès l'origine (de là le succès de scandale), et encore jusqu'à aujourd'hui, une force et un impact proprement révolutionnaires sur bien des lecteurs, non pas seulement au sens de la nouveauté, mais bel et bien au sens d'une critique radicale, d'un renversement de l'ordre social, économique et politique, établi au temps de Spinoza et encore peut-être au nôtre. Cette vision d'un Spinoza « révolutionnaire » a été développée tout particulièrement par Antonio Negri, dans son fameux ouvrage de 1981 (trad fr 1982), *L'anomalie sauvage – puissance et pouvoir chez Spinoza*. Et, comme on sait, le concept de « multitude » est devenu chez Negri l'étendard de la pensée anti-impériale développée dans ses derniers ouvrages. Alexandre Matheron, dans sa préface à *Anomalie sauvage*, reconnaissait d'ailleurs à Negri d'avoir mis en lumière « l'immense portée révolutionnaire » de « la doctrine » de Spinoza.

La politique de Spinoza est explicitement faite pour des hommes libres, et non pour des sujets, des esclaves, ou des automates. Plusieurs passages l'attestent sans ambiguïté, aussi bien dans le *TTP* que dans le *TP* (5/6). Telle est la raison pour laquelle Spinoza critique le modèle despotique « Turc », qui instaure une sujétion et une obéissance si dures qu'on ne peut en aucun cas les prendre en exemple (*TP* 6/4). Spinoza lui-même est resté dans l'histoire de la philosophie comme une figure du « rebelle ». Il fut ainsi excommunié en 1656 par la communauté juive, sa propre communauté. Les hommes les plus remarquables ne furent-ils pas d'ailleurs, presque obligatoirement, des

insoumis, des rebelles ? Visiblement c'est ce que pense Spinoza, lorsqu'il évoque le Christ au chapitre XVIII du *TTP* (et l'on ne peut manquer de penser aussitôt, en lisant cette description, à Socrate ironique et entêté devant ses juges, bien décidé à persévérer dans sa manière d'être, pas plus qu'on ne peut s'empêcher de penser que Spinoza se compte lui-même dans une telle lignée). Enfin, le dernier chapitre du *TTP* offre une description particulièrement vibrante et frémissante de l'homme courageux au point d'accepter la mort plutôt que de renoncer à ses opinions ou à ses idées : un portrait, donc, entièrement en faveur de l'insoumis, dans lequel de toute évidence Spinoza se projette lui-même.

Par ailleurs, Spinoza y insiste fréquemment, le droit naturel ne peut jamais être entièrement transféré dans son système. Les individus conservent toujours, et ne peuvent même pas aliéner, la possibilité de lutter contre tout ennemi, réel ou imaginaire, et de ne relever que de soi. Pour toutes ces raisons, il semblerait bien qu'il y ait place dans le spinozisme pour une lecture valorisante de « l'insoumission » ou de la « rébellion », même si Spinoza ne prononce jamais le mot de « révolution » (il dit « sédition », le plus souvent en un sens négatif, dévalorisé). La lecture de Laurent Bove se légitime de ce point de vue. Pour ce talentueux interprète marxisto-deleuzien de Spinoza, en effet, le spinozisme pourrait être vu comme une philosophie de la « résistance », comme il l'explique dans son ouvrage *La stratégie du conatus* (Vrin 1996), au sous-titre très significatif « affirmation et résistance chez Spinoza ».

D'un autre côté, on ne peut oublier que toute la philosophie de Spinoza est une philosophie de la « persévérance dans l'existence ». À ce titre, elle a une dimension ontologiquement « conservatrice ». « Persévérer dans l'être » est en effet synonyme de « se conserver ». Il y a chez Spinoza une valorisation constante de la « durée ». Un bon raisonnement est un raisonnement qui peut continuer toujours sans jamais s'interrompre. De même, dans le *Traité Politique*, Spinoza essaie de construire des régimes politiques qui seraient le plus « durables » possible. Pour lui, la durée d'une chose singulière témoigne de sa rationalité. Les choses singulières s'allient toujours pour former des individus composés, plus forts et plus durables. Pour Spinoza, comme je dis à ma manière, « toute existence est alliance », et les alliances les plus durables forment les existences les plus persévérantes. Il y a donc un profond conservatisme chez Spinoza, qui est paradoxalement mis au service de la libération et de l'émancipation des hommes. C'est la raison pour laquelle le regretté François Zourabichvili, lecteur marxiste et deleuzien, parlait à propos de Spinoza de « conservatisme paradoxal » dans son livre de 2002 (*Le conservatisme paradoxal de Spinoza. Enfance et royauté*). Par sa vie et son attitude en général, par la puissance et l'originalité de ses pensées, Spinoza a toujours représenté quelque chose de révolutionnaire, d'intransigeant, dans l'histoire de la philosophie. Mais

par ailleurs son but ultime était la paix plutôt que la guerre, l'harmonie plutôt que le chaos, ce qui dure plutôt que ce qui ne dure pas.

9. Critique de la religion ou salut par l'obéissance ?

Pendant des siècles, et souvent encore aujourd'hui, Spinoza a été attaqué (ou admiré) comme un philosophe critiquant très vigoureusement « la religion ». Mais ces critiques provenaient des théologiens et des prêtres, et ces louanges venaient de ceux qui détestaient les théologiens et les prêtres. En réalité, ces critiques et ces louanges étaient toutes deux infondées. Spinoza en effet ne critique pas du tout « la religion », dans son grand ouvrage le *Traité Théologico-Politique*. Il critique l'alliance de la politique et de la religion, ce qui est tout autre chose. Il critique aussi le fait que les « prêtres » cherchent toujours à prendre le pouvoir aux hommes politiques. Mais rien de cela ne consiste à « critiquer la religion ».

Le résultat de l'interprétation de l'Ancien et du Nouveau Testament par Spinoza, dans le *TTP*, est au contraire que ces livres sacrés nous livrent un message irremplaçable, que la raison seule ne pourrait démontrer ni même comprendre : à savoir que « les ignorants seront sauvés par l'obéissance ».

La thèse est sans cesse reprise, de la façon la plus explicite : « La visée de l'Écriture », écrit ainsi Spinoza, « n'a pas été d'enseigner les sciences ; car [...] elle n'exige des hommes que l'obéissance seule <*obedientia*>, et elle ne condamne que la seule *insoumission*, non l'ignorance <*solamque contumaciam [...] damnare*>⁵. « Qui ne voit », déclare encore Spinoza de façon très frappante, « que les deux Testaments ne sont rien d'autre qu'une leçon d'obéissance ? » <*utrumque Testamentum nihil esse praeter obedientiae disciplinam*?>⁶. L'Évangile « n'enseigne rien que la foi simple : croire en Dieu et le révéler, ou, ce qui revient au même <*sive quod idem est*>, obéir à Dieu » <*Deo obedire*>⁷. Et donc la foi, dans l'Écriture, est « porteuse de salut, non par elle-même, mais en raison de l'obéissance »⁸. La leçon de l'Écriture est finalement que « la foi requiert moins des dogmes vrais que des dogmes pieux, c'est-à-dire capables de

⁵*TTP* XIII, G III 168 11-14. Dan Garber, dans sa contribution au présent volume, souligne l'importance de ces passages du *TTP* pour sa propre interprétation. J'ai été très heureux de constater cette convergence.

⁶*TTP* XIV, G III 174 9-11.

⁷*TTP* XIV, G III 174 17-19.

⁸*TTP* XIV, G III 175 18-19 : *Fidem non per se, sed tantum ratione obedientiae salutiferam esse*. Tout le passage qui suit insiste sur le rôle central de l'obéissance pour la « foi » comme pour les « œuvres ».

mouvoir l'âme à l'obéissance »⁹, seule en mesure d'assurer le « salut des ignorants ».

Comme l'a en effet montré Alexandre Matheron dans *Le Christ et le salut des ignorants*, Spinoza s'avoue incapable de *comprendre* comment des ignorants peuvent être sauvés, parce que c'est une thèse, en réalité, contraire à sa propre philosophie (c'est-à-dire, pour lui, contraire à la raison). Et cependant, non seulement il dégage cette thèse de l'Écriture au moyen de sa méthode d'interprétation, mais il en admet la vérité autant qu'il est en lui, c'est-à-dire par « certitude morale » :

16. « Je soutiens sans réserve qu'on ne peut découvrir ce dogme de la théologie par la lumière naturelle ou, du moins, qu'il n'y eut jamais personne pour le démontrer ; une révélation a donc été tout à fait nécessaire <*revelationem maxime necessariam fuisse*>. Néanmoins, nous pouvons user de notre jugement pour l'accepter avec une certitude au moins morale <*moralis certitudine*>, une fois qu'il a été révélé » (Spinoza, *TTP*, ch. 15).¹⁰

Le *Traité Théologico-Politique* ne peut donc pas être considéré, même si ça a été très souvent le cas, comme un texte « subversif » au sens où il serait « anti-religieux ». C'est même exactement le contraire. Bien loin d'avoir « *drastically demoted theology and religion* », comme le pensait Richard Popkin, en ayant « *cast them out of the rational world* »¹¹, Spinoza, d'une certaine façon, humilie la raison dans le *Traité Théologico-Politique* en la forçant à accepter, avec une certitude seulement « morale », certes, mais à accepter tout de même (et une « certitude morale », dans le vocabulaire de la philosophie moderne, est un haut de degré de certitude) de faire toute sa place à une « Révélation » qu'elle ne peut ni comprendre, ni démontrer, ni intégrer à son propre système. Comme le fera Feuerbach, Spinoza abaisse la théologie, sans doute, mais pour élever la religion. Bien peu de philosophes, à vrai dire, ont donné autant de clarté et de force au message des Écritures. Bien peu ont aussi clairement montré la nécessité de la Révélation, et lui ont fait aussi bon accueil. Les théologiens qui, au cours des siècles, ont essayé de faire croire que Spinoza « attaquait la religion » défendaient seulement leurs propres intérêts, comme ça arrive, aux dépens de la vérité, et nous n'avons aucune raison aujourd'hui de reprendre leurs discours.

⁹*TTP* XIV, G III 176 18-19 : *Sequitur denique fidem non tam requirere vera quam pia dogmata, hoc est, talia, quae animum ad obedientiam movent.*

¹⁰*TTP* XV, G III 185 23-28.

¹¹Richard H. POPKIN, *The History of Scepticism, from Erasmus to Spinoza*. Berkeley / Los Angeles / London : University of California Press, 1979, p. 325.

Conclusion : éthique et politique ; démocratie « formelle » ou démocratie « réelle » ?

Les ouvrages principaux de Spinoza se répartissent d'un côté en une « Éthique » et de l'autre en « Traités politiques ». Il est donc naturel de se demander si Spinoza donne la primauté à l'éthique ou à la politique. Si on suit l'interprétation que Rancière propose de Marx, ce que j'aurais tendance à faire, on considèrera que le marxisme débouche sur une minoration de la politique. Rancière appelle « méta-politique » les conceptions politiques de Marx, mais aussi la sociologie de Bourdieu et les « sciences sociales » de type marxiste. Si en effet la société est la vérité de la politique, la politique ne sera alors qu'un moment de l'émancipation (émancipation seulement externe, on se souvient que c'était la lecture de Matheron) ou une émancipation illusoire : la « démocratie formelle » sera ainsi vue comme une illusion de politique et de démocratie au moment où règnent véritablement les intérêts financiers ou idéologiques. Et Marx critiquera des « droits de l'homme » comme droits de l'individu bourgeois propriétaire.

Or, on ne trouve pas chez Spinoza, tout au contraire, de « dépassement » éthique de la politique démocratique formelle, ou formaliste, ou quantitative. Pour Spinoza en effet, il n'y a pas de justice ou d'injustice en dehors de l'État. Les lois ne sont jamais subordonnées à des valeurs qui leurs seraient supérieures, et le « droit » s'évalue par le « nombre », tout comme la puissance. Ce que j'appelle « loi du nombre » ou « loi du compte », cette conception strictement quantitative et extensive de la politique, fait la différence entre « démocratie » et « république » (opposition qui structure encore de nos jours par exemple la vie politique américaine, et aussi de nombreux autres partis ailleurs dans le monde), comme le montre un article fameux de Régis Debray, autre théoricien marxiste. La république porte des « valeurs », mais pas la démocratie. La démocratie produit les valeurs, mais ne leur obéit pas. L'immanence émancipe par la voie de la démocratie la plus formelle (aussi formelle qu'un raisonnement *more geometrico*), et pas du tout par l'appel à une « religion », à une « éthique », à des « valeurs », pas plus par l'appel à une « démocratie réelle », ou à une « société » qui seraient conçues comme la fin et la vérité de la politique. Il y a chez Spinoza, me semble-t-il, comme chez Montaigne et chez Pascal, un « fondement mystique de l'autorité », une valeur intrinsèque, immanente, de la politique démocratique dans son cadre le plus formel, qui est le cadre strictement quantitatif et immanent de la loi du compte. Les lois ne peuvent être ni bonnes ni mauvaises ni justes ni injustes, car ce sont les lois qui disent le bon, le mauvais, le juste et l'injuste. Cette absolutisation de la démocratie formelle (la démocratie est déclarée par Spinoza « imperium absolutum », « régime absolu », c'est-à-dire celui qu'on ne pourra jamais dépasser), en harmonie

profonde chez Spinoza avec la dimension absolue des raisonnements formels dans la pensée (la méthode géométrique) est sans doute une des choses qui rendent difficile une lecture marxiste intégrale de Spinoza, même si sur bien d'autres points, comme j'ai essayé de le faire voir dans cette présentation, elle reste tout à fait pertinente.

Je vous remercie pour votre attention.

Conférence 2, Mercredi 27 novembre 2019, 13h30-16h30 : « Introduction générale à la philosophie de Spinoza ».



3x45mn= 135 mn ; divisé par 2 (pour la traduction) : 70mn, soit env 70.000 signes. Mais il faut laisser 30 mn de discussion : donc 50.000 signes max.

1. Quelques éléments de biographie et de contexte.

Benedictus / Bento / Baruch de Spinoza est né en 1632 à Amsterdam et mort en 1677 à La Haye (Den Haag / The Hague) à l'âge de 44 ans. C'est un des philosophes les plus importants de la philosophie occidentale. Ses principales œuvres sont le *Traité Théologico-Politique* et *l'Éthique*, tous les deux écrits en latin. Il a été au centre de très vives controverses philosophiques (détesté ou adoré) depuis la parution de ses Œuvres, juste un an après sa mort. Il a profondément influencé Goethe, Hegel, Schelling, Fichte, mais aussi Nietzsche, Marx et toute la philosophie marxiste. Aujourd'hui encore, l'influence de Spinoza est très grande. Il est traduit dans presque toutes les langues, il y a des sociétés spinozistes dans le monde entier, et les penseurs les plus contemporains revendiquent souvent des liens profonds avec Spinoza. Par exemple, en France : Louis Althusser, Gilles Deleuze, Paul Ricoeur, Alain Badiou, Bruno Latour. Il sert aussi d'appui théorique à Antonio Negri et Michael Hardt, des philosophes ayant publié des ouvrages « altermondialistes » très connus (*Multitude*, *Empire*). Je suis moi-même un spécialiste de la philosophie de Spinoza, et je suis venu à l'invitation de l'Université Normale de Pékin, avec Xudong Zheng, ici présent, qui rédige actuellement une thèse sur Spinoza sous ma direction à l'université de

Paris8. Nous avons créé il y a plusieurs années un « Séminaire *Spinoza à Paris8* » (<https://spinozaparis8.com/>), où nous invitons environ 6 ou 7 intervenants chaque année, et que l'on peut voir intégralement en ligne à l'adresse ci-dessus. J'ai traduit du latin en français le *Traité Politique* de Spinoza, et publié plusieurs livres et de nombreux articles sur cet auteur. Je suis convaincu que la philosophie de Spinoza peut encore beaucoup apporter à l'humanité, et par exemple qu'un certain nombre de conflits politiques et religieux (par exemple entre Israël et les Palestiniens) pourraient trouver plus facilement un conflit si les ennemis avaient lu l'œuvre de Spinoza. On peut toujours rêver, ou espérer... même si Spinoza lui-même pensait que l'espérance n'était pas une bonne chose, parce que l'espérance s'accompagne toujours de la crainte.

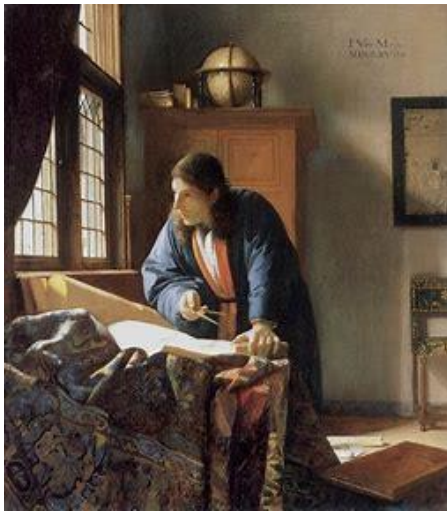
Les parents de Spinoza étaient des juifs portugais, convertis de force au christianisme, mais qui avaient continué à pratiquer leur religion secrètement, et qui s'étaient enfuis en Hollande. On les appelait des « Marranes », ce qui est une insulte en espagnol, qui veut dire « porcs ». Spinoza est le plus célèbre des Marranes, mais il faut savoir que le philosophe français Jacques Derrida se revendiquait lui-aussi « Marrane », c'est-à-dire « juif secret », « juif sans être juif tout en étant juif ». C'est une question difficile de savoir si Spinoza « était juif » et quelle signification pourrait avoir cette phrase. En effet, Spinoza est né dans une communauté juive, très importante au 17^{ème} siècle à Amsterdam, mais en a été chassé par une excommunication (ou « herem ») publique et très violente en 1656, sans doute (car on ne connaît pas exactement la raison de cette excommunication) parce qu'il commençait à soutenir l'idée d'un Dieu « des philosophes », c'est-à-dire d'un Dieu impersonnel, qui serait par la suite développé dans *l'Éthique* sous la forme de la « nature » ; et donc, plus simplement, il était soupçonné d'athéisme, ce qui était encore un grave crime à l'époque (on doit se souvenir que des athées avaient été condamnés à mort et exécutés -brûlés- dans les 20 premières années du 17^{ème} siècle). Par la suite, contrairement à la tradition juive, Spinoza a accordé beaucoup d'importance dans sa philosophie à la figure du Christ. Certains interprètes de Spinoza le considèrent comme un « penseur juif » (par exemple Sylvain Zac, Harry Austryn Wolfson, Armand Abécassis, mais aussi Hegel dans une certaine mesure), d'autres considèrent au contraire qu'il a trahi les juifs (c'est le cas de Emanuel Levinas, de Benny Lévy, ou tout récemment de Jean-Claude Milner).

Spinoza a quitté Amsterdam et s'est installé à Rijnsburg en 1661. Il y vivait tranquillement et discrètement, en polissant des lentilles pour les instruments d'astronomie. C'était une activité très difficile : comment et avec quoi polir du verre ? Et c'était une activité très importante, car Galilée avait fabriqué la première lunette astronomique en 1610, ce qui avait pour ainsi dire changé la face du monde, comme toutes les grandes découvertes astronomiques. Il faut

savoir qu'à la même époque, le grand philosophe et mathématicien Descartes, qui est sans doute le véritable fondateur des temps modernes, vivait en Hollande, à Amsterdam, et polissait lui-aussi des lentilles pour les lunettes astronomiques (c'est-à-dire les télescopes). Bien sûr, il y a là une dimension symbolique, importante pour un philosophe : il travaille à améliorer la vue des autres hommes, à leur permettre de voir plus loin, ce qui est d'une certaine manière une définition possible de la philosophie. On pense que Spinoza est mort prématurément (on pense qu'il est mort de la tuberculose, ou dans tous les cas d'une maladie des poumons) sans doute parce qu'il avait trop respiré la très fine poussière de verre que produisait son travail sur les lentilles astronomiques.

La vie de Spinoza comporte peu d'éléments marquants ou spectaculaires, mais elle en comprend tout de même un certain nombre. Il avait appris à se méfier des « foules » (un point important dans sa philosophie politique) parce qu'il avait reçu un coup de couteau à la sortie d'un théâtre, sans qu'on puisse jamais savoir qui lui avait donné ce coup de couteau (qui ne l'avait pas blessé, mais qui avait déchiré une partie de son manteau ; il avait toujours gardé ce manteau en souvenir de cette agression). Par ailleurs, Spinoza était vivant lorsque les frères De Witt, grands pensionnaires de Hollande (l'équivalent du « premier ministre ») ont été lynchés de façon atroce (tués à coup de poings, puis leurs corps brûlés pendant que la foule dansait autour). Spinoza avait été très affecté par cet épisode horrible, et toute sa philosophie politique en porte la trace, notamment sa recherche de régimes stables et qui puissent assurer la sécurité des citoyens. Malgré sa discrétion, et malgré le fait que Spinoza n'a presque rien publié sous son nom pendant sa vie (à part un petit livre sur la philosophie de Descartes), il était devenu assez célèbre : il y avait autour de lui un « cercle » de savants et de philosophes avec lesquels il parlait et écrivait au sujet de sa philosophie. Il a eu plusieurs visiteurs célèbres, notamment Leibniz, le très grand mathématicien et philosophe, qui avait rendu visite à Spinoza et avait demandé qu'on lui communique un exemplaire de *l'Éthique*, que Spinoza était alors en train de rédiger -mais Spinoza avait refusé, car il ne connaissait pas assez bien ce visiteur. On dit aussi (mais c'est sans doute une légende) que le roi de France Louis 14 avait envoyé un émissaire (un envoyé spécial, une sorte d'ambassadeur) pour rencontrer Spinoza et lui proposer une pension (de l'argent). Enfin, Spinoza a refusé (nous avons conservé la trace de ce fait dans sa correspondance) un poste de philosophie à l'université de Heidelberg, une université qui deviendrait un jour très fameuse en philosophie. Là encore, ce refus est significatif d'une posture philosophique « à l'ancienne », c'est-à-dire détachée des biens du monde, peu soucieuse de gloire ou de réussite sociale. Enfin, les œuvres de Spinoza ont été publiées après sa mort, sous le titre *opera*

posthuma, par un don anonyme, ce qui ajoute une petite touche de mystère et de romantisme à cette vie de philosophe. Spinoza vivait à l'époque du « siècle d'or » de la Hollande, une époque où la Hollande était en avance sur toute l'Europe par sa tolérance religieuse, la richesse de son commerce et la grandeur de sa peinture. C'est l'époque de Rembrandt et de Vermeer. On pense d'ailleurs sans en être absolument certain) qu'un tableau de Vermeer, le géographe (ou l'astronome), serait un portrait de Spinoza. Ce serait tout à fait possible, car Spinoza (1632-1677) et Vermeer (1632-1675) étaient exactement contemporains, et vivaient très près l'un de l'autre.



2. « Dieu ou la Nature »

Pour Spinoza, il existe une seule réalité, qu'il appelle « Substance », « Dieu », ou « Nature ». La célèbre expression « Dieu ou la Nature » apparaît dans la préface de la quatrième partie de l'Éthique :

1. « Cet être éternel et infini que nous appelons *Dieu ou la Nature* (*Deus sive natura*) agit et existe avec la même nécessité. » (Spinoza, *Éthique*, quatrième partie, préface).

Il s'agit là d'une position qu'on a appelée à juste titre « panthéisme » (même si le terme ne figure pas chez Spinoza), ce qui signifie que Dieu est partout dans la nature. Il est à la fois le tout de la réalité, et entièrement présent dans le plus petit des individus (dans un oiseau, une souris, un brin d'herbe). Dieu (selon Spinoza) est en effet indivisible : il est donc nécessairement tout entier partout où il est, c'est-à-dire partout. La philosophie de Spinoza est donc d'abord une philosophie de la nature, mais une nature sans extériorité, sans transcendance,

entièrement rationnelle et soumise à la nécessité, et d'une puissance sans limites.

Il n'y a rien « au-delà de la nature », pour Spinoza. Elle n'a pas été créée (il n'y avait rien avant elle, il n'y a pas de Dieu créateur, elle existe de toute éternité), et elle n'a pas de but, pas de « finalité », pas de « destin ». C'est pourquoi la philosophie de Spinoza est tout le contraire d'une « métaphysique » : en cela elle est profondément différente de la plupart des philosophies occidentales. Cette nature éternelle se développe, selon Spinoza, sans aucune direction, ce qui veut dire, en d'autres termes, qu'elle n'a pas de « sens », au double sens de « pas de direction » et « pas de signification ». La philosophie de Spinoza est ainsi à la fois un « rationalisme absolu », dans lequel la lumière de la rationalité et des mathématiques pénètre et explique toute chose, et une philosophie « de l'absurde », puisque le monde est dépourvu de signification. Voilà donc trois raisons pour lesquelles Spinoza est sans doute très apprécié dans la pensée contemporaine : il place au premier plan la question de la nature, il ne fait pas de métaphysique, et il pense que le monde est absurde : autant de traits assez typiquement contemporains.

3. L'absurde puissance de la nature ou Le cauchemar de la raison.

Je n'ai pas prononcé par hasard le mot « absurde ». Spinoza l'emploie lui-même dans une lettre de 1665 :

2. « Certaines choses existant dans la nature m'ont paru jadis vaines, sans ordre, absurdes <*quaedam naturae mihi antea vana, inordinata, absurda videbantur*>. » (Spinoza, *Lettre 30 à Oldenburg*, 1665).

Cette déclaration de Spinoza fait partie des nombreuses traces de l'angoisse existentielle réelle à partir de laquelle, et contre laquelle, s'est édifiée la doctrine de *l'Éthique*. Les premières pages du *Traité de la Réforme de l'Entendement* évoquent par exemple les incertitudes du jeune Spinoza sur la nature des biens à rechercher, et sur la façon de bien mener sa vie : des questions tellement difficile que Spinoza raconte qu'il avait failli en mourir. Un monde absurde serait un monde « sans signification », mais aussi « sans ordre », c'est-à-dire un monde dans lequel toutes les combinaisons seraient possibles entre les individus, si bien que la nature deviendrait une sorte de cauchemar ; pour reprendre les exemples de Spinoza, on verrait des arbres qui parlent, des cadavres qui se promènent, des hommes qui seraient engendrés par des pierres, ou des mouches géantes...

On aperçoit ici la double face de la rationalité dans la philosophie de Spinoza. On pense souvent que sa philosophie est « solaire », « lumineuse »,

qu'elle fait reculer « l'obscurité » et « l'erreur » par le moyen de la raison et des démonstrations. Et bien sûr c'est exact. Mais d'un autre côté, la toute-puissance aveugle de la nature pourrait conduire à un monde chaotique, sans ordre, absurde, très angoissant. Au fond, les lois de la nature pourraient être différentes de ce qu'elles sont aujourd'hui, elles pourraient même changer. Rien ne peut garantir, de l'extérieur, qu'elles resteront toujours les mêmes : car il n'existe rien d'extérieur à la nature, et rien qui puisse, par conséquent, en garantir la permanence et la stabilité. La philosophie de Spinoza, qui est une philosophie de la nécessité et de la rationalité, doit être comprise comme une réponse à cette inquiétude fondamentale liée à conscience de la toute-puissance de la nature.

4. Le cartésianisme de Spinoza et les plans de réalité (les attributs)

Spinoza est né en 1632 ; Descartes était né en 1596 : il y avait donc 36 ans d'écart entre les deux hommes. Descartes aurait pu être le père de Spinoza, et d'une certaine façon, c'est son père en philosophie. Les deux hommes ne se sont jamais rencontrés. Spinoza avait 18 ans en 1650, lorsque Descartes est mort, et il ne pouvait pas encore connaître sa philosophie. Spinoza entretient avec Descartes une relation typiquement filiale : à la fois il est le successeur de Descartes, et il « tue le père », c'est-à-dire qu'il le critique très vigoureusement tout au long de son œuvre. Mais la critique de Spinoza est bien particulière : il reproche à Descartes, comme on le voit dans la préface de la 5^{ème} partie de l'Éthique, de ne pas être allé jusqu'au bout de sa propre démarche, de s'être arrêté en route. Et donc Spinoza critique Descartes, si l'on veut, mais parce qu'il est « plus cartésien que Descartes ».

Cette filiation se voit particulièrement dans l'architecture de la réalité, ou de la nature, ou de la substance, ou de Dieu, dans la philosophie de Spinoza. Descartes avait distingué deux grandes régions de la réalité : les corps, qui étaient toujours « étendus », c'est-à-dire qui occupaient toujours une certaine position dans l'espace (une longueur, une largeur, une profondeur), et les pensées, qui n'occupaient aucune position dans l'espace. De ce fait, Descartes ne voyait aucun rapprochement possible entre les « corps » et les « pensées » : on peut toujours « diviser » un corps, mais on ne peut pas « diviser » une pensée, cela n'a aucun sens. On peut écraser un corps, mais on ne peut pas écraser une pensée. On peut peindre ou colorer un corps, on ne peut pas peindre ou colorer une pensée. Bref, Descartes était très conscient de la différence de nature entre « corps » et « pensées ». Et pourtant il avait renoncé à aller jusqu'au bout de cette idée, dans sa théorie de l'homme.

Descartes pensait en effet que, sans doute, le corps de l'homme et les pensées de l'homme ne pouvaient pas être « unis ». Mais d'un autre côté il lui semblait que cette « union » existait, et que chacun d'entre nous pouvait la constater tous les jours : par exemple, je peux commander à mon corps : je décide de lever la main, et je lève la main. Et donc Descartes avait admis que, en l'homme, et bien qu'on ne parvienne pas à comprendre comment c'était possible, l'âme ou l'esprit était « uni » au corps. Aux yeux de Spinoza, Descartes était entré là dans une contradiction inacceptable.

Si la pensée et les corps étaient complètement distincts, il était absurde de les « unir » ou de considérer qu'ils étaient « unis », comme le faisait Descartes. Pour Spinoza, Descartes, en acceptant cette union, et donc l'interaction possible, entre l'âme et le corps dans l'homme, avait laissé revenir une obscurité inacceptable dans la philosophie. Et donc, Spinoza avait décidé de pousser jusqu'au bout le raisonnement de Descartes, et de ne reculer devant aucune de ses conséquences. La cosmologie (théorie du monde) et l'anthropologie (théorie de l'homme) de Spinoza seront donc tout à fait originales, donnant l'impression qu'elles disent le contraire de ce que dit Descartes, mais en fait prolongeant les raisonnements de Descartes jusqu'à leurs limites, ce que Descartes n'avait pas osé faire selon Spinoza.

On oppose en général la pensée de Descartes à celle de Spinoza en opposant deux de leurs célèbres formules :

3. « L'homme est maître et possesseur de la nature » (Descartes, *Discours de la méthode*, partie 6) / « L'homme n'est pas un empire dans un empire » (Spinoza, *Éthique*, partie 3, préface).

Et bien sûr, on a raison d'opposer ces deux formules : car la première sépare l'homme et la nature, et la seconde les unit. Mais en réalité la formule de Spinoza consiste à énoncer ce que, selon lui, Descartes aurait dû dire lui-même. Si la pensée et l'étendue ne pouvaient jamais s'unir, elles n'auraient pas dû s'unir en l'homme non plus, et l'homme n'aurait pas été une exception dans l'ordre de la nature, « un empire dans un empire », mais aurait suivi la loi commune de la nature.

Donc, Spinoza considère que la pensée et les corps (ou si vous voulez, la pensée et l'étendue, parce que tous les corps sont fondamentalement étendus) sont des réalités entièrement distinctes, qui n'ont aucun point en commun. C'est pourquoi il pense que la Nature (ou Dieu, ou la Substance) se développe (ou s'exprime) dans des plans de réalité parallèles, qui ne se rencontrent jamais, et que Spinoza appelle des « attributs ». Selon Spinoza, la nature se développe ainsi sur une infinité de plans de réalité, dont nous ne connaissons que deux : la pensée et l'étendue, les pensées et les corps. Et donc, tout individu (comme dira

Spinoza, tout « mode » ou toute « chose singulière ») apparaît simultanément sur tous les plans de réalité, sans qu'il y ait d'interaction entre ces plans. Chacun de nous, si j'ose dire, a une infinité d'existence parallèles.

Le terme de « parallélisme » n'existe pas chez Spinoza, pas plus que le terme de « panthéisme », mais il décrit bien, selon la plupart des interprètes, la structure de la réalité de la Nature (ou de Dieu ou de la Substance) chez Spinoza. Chacun de nous existe sur le plan des corps (donc sur le plan des choses étendues), mais aussi sur le plan des pensées, et aussi sur une infinité d'autres plans de réalité que nous ne connaissons pas. Mais c'est toujours la même personne qui est tantôt considérée comme un esprit, ou un ensemble de pensées, ou un corps, ou un ensemble de mouvements. Chaque individu ou, comme dit Spinoza, chaque « chose singulière », existe sur des plans de réalité différents, dont aucun n'est supérieur ou préférable à l'autre. On comprend alors pourquoi Gilles Deleuze avait été si intéressé par la philosophie de Spinoza : il y trouvait une structuration en « plans de réalité » qui sont en réalité des « plans d'immanence », notion qu'il allait développer dans sa propre philosophie.

5. Qualité / quantité

Dans le latin du 17^{ème} siècle, « étendue » se dit « extensio » ou « quantitas » ; autrement dit, l'étendue et la quantité sont la même chose : dire que les corps sont fondamentalement « étendus » ou fondamentalement « quantitatifs », c'est la même chose.

L'opposition entre « qualité » et « quantité » est très ancienne, puisqu'on la trouve chez Aristote. Mais elle a une importance particulière au début de l'époque moderne, c'est-à-dire au début du 17^{ème} siècle. En effet, la pensée moderne, et la science, abandonnent la physique « qualitative » d'Aristote pour adopter une physique entièrement « quantitative ». Plus généralement, d'un point de vue social, on passe d'un monde ancien, féodal, qui était un monde « qualitatif » (puisqu'on appelait un noble un « homme de qualité »), à un monde « quantitatif ».

Dans le monde moderne, tout est mesuré, tout est quantifié : c'est le règne de l'argent, des sondages, des statistiques, des évaluations, du nombre de « followers » et de « likes » sur les réseaux sociaux, des résultats sportifs toujours mesurés, toujours chiffrés, qui se succèdent sans interruption dans tous les médias ; et la démocratie est aussi le « règne de la quantité » dans la politique, puisque chaque citoyen a une voix et une seule : on ne tient pas compte des « qualités » des gens, de leur richesse, ou de leur intelligence, ou de leur âge, ou de leur sexe : tout le monde a une voix et une seule, et la démocratie

est ainsi la « loi du compte », « loi du nombre » ou « loi de la quantité » dans le domaine de la politique.

Entre le moyen-âge et le monde moderne, on est donc passé du monde de la qualité au monde de la quantité. C'est justement le sujet que j'avais choisi pour ma thèse de doctorat : « Qualité et quantité dans la philosophie de Spinoza ». Ma thèse générale était que le système de Spinoza, à la charnière entre ces deux mondes, décrivait la Nature comme l'expression d'une « nature naturante » qualitative dans une « nature naturée » quantitative, ou, pour employer d'autres termes spinozistes que j'ai déjà employés, l'expression « d'attributs qualitatifs » dans des « modes quantitatifs ». Cette distinction et cette interprétation permettaient de comprendre, entre autres choses, pourquoi Spinoza avait tantôt influencé des philosophes tournés vers la qualité pure, des mystiques (il y a eu des sectes spinozistes), tantôt influencé des philosophes tournés vers la quantité, c'est-à-dire pour l'essentiel les philosophes matérialistes.

Le point de vue quantitatif est développé toujours de plus en plus par Spinoza au fur et à mesure qu'il avance dans ses réflexions et dans ses œuvres. Il y a chez lui une véritable « radicalité quantitative ». C'est ainsi qu'il est allé jusqu'à définir le droit de façon quantitative, en soutenant qu'on avait « autant » de « droit » qu'on avait de « puissance » pour agir.

4. « Toute chose naturelle tient de la nature autant de droit qu'elle a de puissance pour exister et pour agir. » (Spinoza, *Traité Politique*, chp. 2 §3).

Et Spinoza est même allé jusqu'à définir encore plus clairement le droit par la puissance, et celle-ci à son tour par le « nombre des citoyens », dans ce même *Traité Politique* qui est sa dernière œuvre :

5. « On doit estimer la puissance d'un État, et conséquemment son droit, d'après le nombre des citoyens *<imperii potentia et consequenter jus ex civium numero aestimanda est>*. » (Spinoza, *Traité Politique*, chp. 7 §18).

J'estime que cette déclaration résume parfaitement le point de vue ultra-quantitatif de Spinoza, et je lui accorde personnellement la plus grande importance pour la compréhension de sa philosophie.

6. « Chaque chose, autant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer dans son être »

L'influence profonde de Spinoza sur le monde moderne vient surtout, me semble-t-il, de sa description entièrement quantitative des « choses singulières ». Les « choses singulières » sont définies par Spinoza, de façon

universelle, par leur « effort pour persévérer dans l'être ». Et cet « effort » est un « quantum », une certaine quantité, qui est propre à chaque chose, et qui la caractérise :

6. « Chaque chose, autant qu'il est en elle <*quantum in se est*>, s'efforce de persévérer dans son être. » (Spinoza, *Éthique*, partie 3, proposition 6).

Il faut accorder une importance particulière à l'expression que j'ai soulignée « autant qu'il est en elle ». Pour Spinoza, ainsi, chaque « chose singulière », c'est-à-dire chaque individu, possède une certaine « quantité d'énergie », qui lui permet de faire « effort » pour « persévérer dans l'être ». Et nous ne pouvons modifier cette « quantité d'énergie » que dans une mesure limitée, sinon nous deviendrions quelqu'un d'autre, ou un individu d'une autre espèce. C'est le sens général de la théorie des « affects » (ou « sentiments ») développée par Spinoza dans les parties 3 et 4 de l'*Éthique* principalement.

L'augmentation (ou la diminution) de la « puissance d'agir » (ou « de penser ») sont en effet les concepts centraux (toujours exprimés par les verbes « augmenter » et « diminuer ») de la théorie des « affects » :

7. « Par affect j'entends les affections du corps, par lesquelles la puissance d'agir <*agendi potentia*> de ce corps est augmentée ou diminuée <*augetur vel minuitur*>, favorisée ou contrariée <*juvatur vel coercetur*>, et en même temps les idées de ces affections. » (Spinoza, *Éthique*, partie 3, définition 3).

L'augmentation ou la diminution de la « puissance d'agir » s'accompagne, en vertu du parallélisme, d'une augmentation ou d'une diminution de la « puissance de penser » (II 11, 12 et *dém*, 13). De là, immédiatement, les définitions des deux affects fondamentaux de la « joie » et de la « tristesse », qui ne sont rien d'autre (selon III 15 *dém*) que des augmentations ou des diminutions de la « puissance d'agir », comme tous les autres affects, selon la « définition générale des affects » donnée par Spinoza à la fin de la 3^{ème} partie de l'*Éthique* :

8. « L'affect, autrement dit « passion de l'âme », est une idée confuse par laquelle l'âme affirme une force d'exister de son corps ou d'une partie de son corps, plus grande ou plus petite qu'auparavant, et par laquelle l'âme est déterminée à penser à une chose plutôt qu'à une autre. » (Spinoza, *Éthique*, partie 3, « Définition générale des affects »).

L'augmentation et la diminution de la puissance d'agir (ou de penser) sont ainsi au fondement de la détermination quantitative de la « nature naturée ». Pour autant, cette augmentation et cette diminution de la « force d'exister » ne peut pas aller au point de nous modifier complètement. Elle doit rester dans certaines limites, sinon nous changerions d'espèce :

9. « Tout affect d'un individu se distingue de l'affect d'un autre individu autant que leurs essences diffèrent ». (Spinoza, *Éthique*, partie 3, proposition 57). [...] « De là suit que les affects des animaux [...] diffèrent de ceux des hommes autant que leur nature diffère de la nature humaine. Certes le cheval et l'homme sont emportés par le désir de procréer ; mais l'un par un désir de cheval, et l'autre par un désir d'homme. [...] Et donc la joie de l'un se distingue de la joie de l'autre autant que leurs essences diffèrent ». (Spinoza, *Éthique*, partie 3, proposition 57, scolie).

Cette proposition 57 de la 3^{ème} partie de l'Éthique est celle qui avait été citée et traduite par Jacques Lacan en exergue de sa Thèse de Doctorat en médecine *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité* (1932), et qui en fait la conclusion si je me souviens bien (j'en ai parlé hier dans la réponse à une question).

Ces limites à l'augmentation ou à la diminution de la puissance d'agir expliquent la dimension quelque peu « fataliste » de la philosophie de Spinoza. Il existe une certaine inégalité naturelle entre les individus (je ne sais pas si on peut dire une « injustice naturelle »... en tout cas Spinoza n'a pas l'air de penser qu'il s'agisse d'une injustice). La quantité de puissance des uns n'est pas égale à la quantité de puissance des autres.

La philosophie de Spinoza montre par conséquent, sur le plan moral, certains aspects de dureté ou d'insensibilité qui peuvent étonner (en bien ou en mal) le lecteur contemporain. Par exemple, Spinoza n'avait pas beaucoup d'estime pour les enfants (à la différence du monde contemporain, dans lequel les enfants sont extrêmement valorisés)... Spinoza estimait en effet que la « puissance d'agir » des enfants était si faible que les enfants étaient surtout à plaindre. Il pouvait à peine croire qu'on avait été enfant avant d'avoir été adulte :

10. « Que dire des enfants ? Un homme d'âge plus avancé croit leur nature si différente de la sienne qu'il ne pourrait se persuader qu'il a jamais été enfant, s'il ne faisait, d'après les autres, une conjecture sur lui-même. » (Spinoza, *Éthique*, Partie 4, proposition 39, scolie).

Chacun est né avec une certaine quantité de puissance d'agir, et ne peut pas beaucoup en changer. De ce fait, Spinoza ne montrait pas de compassion envers ceux qui avaient des handicaps, ou des défauts physiques. Il déclare par exemple, à propos d'un aveugle :

11. « Si l'on a égard au décret de Dieu et à la nature de ce décret, l'on ne peut pas plus dire que cet aveugle est privé de la vue qu'on ne peut le dire d'une pierre, car à ce moment-là il serait aussi contradictoire que la vision lui appartînt qu'il le serait qu'elle appartînt à la pierre. » (Spinoza, *Lettre 21* à Guillaume de Blyenbergh, du 28 janvier 1665).

Par « décret de Dieu », il faut entendre ici « selon l'ordre ou l'organisation de la nature », car, comme je l'ai dit pour commencer, chez Spinoza, « Dieu » et « La nature » sont des notions équivalentes.

De même qu'il n'y a pas à « plaindre » quelqu'un qui n'a pas la quantité de puissance qu'il pourrait souhaiter, de même, selon Spinoza, il n'y a pas à « excuser » les gens. Car ils font très exactement ce qu'ils peuvent faire, ni plus ni moins. Spinoza est ainsi l'un des très rares philosophes dans l'histoire de la philosophie (si ce n'est pas le seul) à refuser toute forme « d'excuses » :

12. « Mais, insistez-vous, si les hommes pèchent par une nécessité de nature, ils sont donc excusables <*sunt ergo excusabiles*>. Vous n'expliquez pas ce que vous voulez conclure de là. Voulez-vous dire que Dieu ne peut s'irriter contre eux ou qu'ils sont dignes de la béatitude, c'est-à-dire dignes d'avoir la connaissance et l'amour de Dieu ? Si c'est dans le premier sens, je l'accorde entièrement : Dieu ne s'irrite pas, tout arrive selon son décret. Mais je ne vois pas que ce soit là une raison pour que tous parviennent à la béatitude : les hommes, en effet, peuvent être excusables et néanmoins privés de la béatitude et souffrir des tourments de bien des sortes. Un cheval est excusable d'être cheval et non homme. Et néanmoins il doit être cheval et non homme. Qui devient enragé par la morsure d'un chien doit être excusé à la vérité, et cependant on a le droit de l'étrangler. » (Spinoza, Lettre 78 à Henry Oldenburg, 7 février 1676).

Là encore, il faut entendre, derrière le mot « Dieu », le mot « nature » : Quand Spinoza dit « Je l'accorde entièrement : Dieu ne s'irrite pas, tout arrive selon son décret », on doit lire : « je l'accorde entièrement : la Nature ne s'irrite pas, tout arrive selon ses lois ». Spinoza ne voit donc pas du tout pourquoi l'on devrait « excuser » quelqu'un, et surtout ce que cela pourrait signifier. Car chacun agit exactement selon sa puissance, selon la quantité d'effort qu'il peut produire. Il ne peut ni être critiqué ni être admiré pour cela, et donc cela n'a pas de sens non plus de « l'excuser » de ce qu'il fait.

Il y a là chez Spinoza, je me permets de le souligner au passage, un très puissant argument contre la croyance généralement répandue dans nos sociétés concernant la « méritocratie ». En général, on croit que quelqu'un a du « mérite » lorsqu'il a fait des « efforts » pour s'élever au-dessus de son niveau social, pour obtenir des diplômes, pour gagner de l'argent, pour nourrir sa famille, etc. Mais Spinoza pense qu'on ne peut jamais faire plus « d'efforts » que ceux que nous permet notre puissance d'agir. Personne ne peut faire des efforts supérieurs à cela, et donc chacun fait exactement ce qu'il peut selon sa puissance. Celui qui travaille plus que les autres a plus de puissance ; c'est une chance pour lui, comme d'être grand, beau ou en bonne santé. Mais nous ne pouvons jamais dépasser notre propre puissance. Et donc pour Spinoza les

actions doivent être évaluées directement, selon qu'elles sont bonnes ou mauvaises, et pas par rapport à ce qu'on aurait pu faire si on avait fait plus d'efforts, car personne ne peut faire plus d'efforts que ce que lui permet sa propre puissance.

7. Critique de la volonté et du libre arbitre

Ce refus de « plaindre » et « d'excuser » n'est qu'une conséquence du rejet de la « liberté » par Spinoza. Car, pour « plaindre » quelqu'un ou pour « l'excuser », il faut être persuadé au fond qu'il est libre, et donc qu'il aurait pu modifier son sort, sa situation, sa vie. Mais pour Spinoza, puisque la réalité se développe sur des plans parallèles et sans aucun point de contact, il ne peut pas y avoir d'interaction entre un plan de réalité et un autre plan. Il ne peut donc pas y avoir d'action de la pensée sur le corps, et donc il ne peut pas y avoir de liberté, car la liberté est toujours conçue comme l'intervention de l'esprit sur le corps. Spinoza va encore plus loin, et déclare que inversement le corps ne peut inciter l'esprit à penser :

13. « Le corps ne peut pas déterminer l'âme à penser, pas plus que l'âme ne peut déterminer le corps au mouvement ou au repos ou à quoi que ce soit d'autre ». (Spinoza, *Éthique*, Partie 3, proposition 2).

C'est une proposition unique, révolutionnaire, très provoquante, car nous sommes tous persuadés du contraire, n'est-ce pas ? Nous sommes tous convaincus, je pense, que l'état de notre corps influe sur nos pensées ; et nous sommes tous convaincus également de pouvoir bouger notre corps « à volonté », « au moyen de » notre volonté. Bien sûr, en pensant cela, nous ne sommes pas très logiques ni très rigoureux... Car nous savons bien, *premièrement*, qu'il y a dans notre corps un très grand nombre d'organes qu'on ne peut pas bouger « à volonté » ; *deuxièmement*, que bien des mouvements du corps se font tout seuls, échappent à notre volonté (les réflexes, ou lorsque nous sommes ivres, ou en colère) ; et enfin, *troisièmement*, nous sommes simultanément certains de pouvoir bouger certaines parties de notre corps « à volonté », et qu'il est impossible de bouger un autre corps (par exemple un verre ou une assiette ou une paire de baguettes) « à volonté ». Donc nous ne sommes pas très cohérents, ce qui n'est pas grave tant qu'on ne fait pas de la philosophie... Mais Spinoza, lui, est très cohérent : puisque la pensée n'a pas d'étendue, elle ne peut selon lui être à aucun endroit dans le corps, et donc elle ne peut bouger aucun membre. Donc, lorsque nous avons l'impression de bouger la main « à volonté », c'est simplement, aux yeux de Spinoza, une illusion, qui est du même genre selon lui que lorsqu'un bébé veut boire du lait, ou un

jeune garçon se met en colère, ou lorsqu'un ivrogne parle sans savoir ce qu'il dit : on a l'impression d'agir « à volonté » alors que c'est faux, c'est une illusion.

C'est la raison pour laquelle Spinoza critique cette idée de liberté très importante chez Descartes, qui peut aussi se dire « liberté de la volonté » ou « libre arbitre ». L'idée de « liberté », c'est l'idée que l'esprit ou la volonté peuvent agir sur le corps (ce qui est une première illusion aux yeux de Spinoza, pour les raisons que je viens d'expliquer) ; et ensuite c'est l'idée que, en agissant ainsi sur le corps, la volonté inaugure une nouvelle série, qui n'est pas déterminée par les événements précédents. L'idée de liberté est l'idée d'une action qui serait une cause sans être un effet. Une action qui, par conséquent, ferait une « coupure » dans l'ordre des causes et des effets. Pour Spinoza, c'est là une deuxième illusion tout aussi illusoire que la première. Il n'y a pas de coupure dans l'ordre des causes et des effets, il ne peut pas y avoir de cause qui ne serait pas déjà l'effet d'une autre cause, ainsi de suite à l'infini.

L'idée de « liberté » est en réalité une idée théologique : c'est l'idée de miracle. Lorsque l'homme se croit libre, il se prend pour un dieu, capable de faire un miracle, et de modifier l'ordre de la nature. Mais Spinoza pense que ni Dieu ni l'homme ne peuvent modifier l'ordre de la nature. Et par conséquent, pour lui, la « liberté » ou la « volonté » sont de pures et simples illusions, tout comme les « miracles », et tout comme aussi la notion de « création ». Spinoza rejette catégoriquement toutes ces notions. Pour lui, si les hommes se croient libres, c'est par simple ignorance : parce que, comme il le dit,

14. « Les hommes se croient libres, parce qu'ils sont conscients de leurs actions et ignorants des causes qui les déterminent ». (Spinoza, *Éthique*, partie 2, proposition 35, scolie).

Notre croyance à la liberté est pour Spinoza comparable à une pierre qui aurait été jetée en l'air, et qui deviendrait soudain consciente : elle s'écrierait : « je vole librement », « je fais ce que je veux » ! Pour Spinoza, les hommes qui se croient ou se disent libres ne sont pas très différents de cette pierre...

8. « La volonté de Dieu est l'asile de l'ignorance »

La critique de la liberté et de la volonté s'étend chez Spinoza à la critique de la superstition. Dans un passage très célèbre de l'Éthique (l'Appendice qui fait la conclusion de la première partie), Spinoza montre que la « volonté de Dieu » est le dernier mot de ceux qui sont incapables d'expliquer la nature. C'est aussi un instrument de répression utilisé par les prêtres contre les savants et les philosophes qui cherchent les véritables causes des phénomènes. Spinoza prend l'exemple d'une tuile qui tombe d'un toit. Comment expliquer cela ?

Si l'on dit qu'elle est tombée à cause du vent qui soufflait, on vous demandera : Et pourquoi le vent soufflait-il ? Si vous répondez : parce que la veille, la mer s'était agitée, on vous demandera encore : Et pourquoi la mer s'était-elle agitée ? etc, etc, à force de poser toujours la question pourquoi, on finira toujours par faire avouer à quelqu'un qu'il ne connaît pas la dernière cause ni la dernière explication. Et alors, dit Spinoza, on aura recours à la « volonté de Dieu », c'est-à-dire, dit-il de façon très provocante, à « l'asile de l'ignorance » : là où se réfugie l'ignorance :

15. « Et pourquoi la mer s'était-elle agitée ? Pourquoi l'homme avait-il été invité pour ce moment-là ?... De proche en proche ils ne cesseront de te demander les causes des choses, jusqu'à ce que tu te réfugies dans la volonté de Dieu, c'est-à-dire dans l'asile de l'ignorance. » (Spinoza, *Éthique*, partie 1, *Appendice*).

C'était bien sûr une attaque violente contre la religion (ou du moins une certaine conception de la religion), et cette simple phrase a beaucoup fait pour la réputation de Spinoza, dans un sens ou dans l'autre. Dans toutes les universités de théologie en Allemagne au 18^{ème} siècle, il était obligatoire de commencer ses études par une réfutation de Spinoza... Et inversement, tous les athées ont reconnu immédiatement en Spinoza leur porte-parole. Il n'est pas certain qu'on pourrait lire ce passage de Spinoza, aujourd'hui, à l'école ou à l'université, dans tous les pays du monde... Pour beaucoup de croyants, ce passage serait sans doute encore intolérable aujourd'hui, ce qui montre la force de la phrase de Spinoza.

9. « Un homme libre ne pense à aucune chose moins qu'à la mort »

Je voudrais souligner maintenant quelques aspects originaux de l'éthique de Spinoza (puisque son œuvre principale s'appelle tout de même « *l'Éthique* »).

D'abord, comme vous avez pu le deviner lorsque j'ai parlé plus haut de la « puissance d'agir » ou de « l'effort pour persévérer dans l'être », ou lorsque j'ai évoqué cet « aveugle » qui, pour Spinoza, n'avait pas plus de raisons de se plaindre d'être aveugle qu'un cercle n'aurait de raisons de se plaindre de ne pas être carré ; dans tous ces cas, vous avez sans doute déjà perçu un point fondamental, à savoir que les essences ou les natures, chez Spinoza, sont entièrement *positives*. L'essence d'un individu est comme une définition mathématique (d'ailleurs Spinoza a écrit sa principale œuvre, *L'Éthique*, comme un livre de géométrie, avec des axiomes, des démonstrations, etc). En cela elle ne peut accueillir aucune contradiction ni aucune négativité. C'est bien sûr aussi une des raisons pour lesquelles Spinoza a tant intéressé Deleuze. Cela a pour conséquence que, selon Spinoza, la négativité ne peut pas faire partie de notre

essence. Et de ce fait, Spinoza a soutenu deux propositions très radicales sur la condition humaine. La première est que nous ne pouvons jamais nous « suicider », parce que c'est toujours un autre, ou quelque chose d'extérieur, qui nous tue, ou qui prend notre place :

16. « Personne donc, à moins d'être vaincu par des causes extérieures et contraire à sa nature, ne néglige d'aspirer à ce qui lui est utile, autrement dit, de conserver son être. Personne, dis-je, par la nécessité de sa nature et sans y être forcé par des causes extérieures, ne répugne à s'alimenter, ou bien ne se suicide, ce qui se peut faire de bien des manières ; car l'un se tue parce que l'autre l'y force, en lui tordant la main qui par hasard avait saisi un glaive, et en le forçant à tourner ce glaive contre son cœur. Un autre, c'est le mandat d'un tyran, comme Sénèque, qui le force à s'ouvrir les veines, c'est-à-dire qu'il désire éviter par un moindre mal un plus grand ; ou bien enfin c'est parce que les causes extérieures cachées disposent l'imagination de telle sorte, et affectent le corps de telle sorte, que celui-ci revêt une autre nature, contraire à la première, et dont il ne peut y avoir d'idée dans l'Esprit (*par la Prop. 10 p. 3*). Mais que l'homme, par la nécessité de sa nature, s'efforce de ne pas exister, ou de changer de forme, cela est aussi impossible que de faire quelque chose à partir de rien, comme chacun peut le voir en méditant un peu » (Spinoza, *Éthique*, partie 4, proposition 20, *scolie*).

Notre disparition, notre mort, sans doute inévitable d'un point de vue statistique (parce que nous rencontrerons forcément un jour un obstacle qui nous détruira), reste ainsi toujours accidentelle, et ne concerne donc pas, selon Spinoza, notre essence ou notre nature. Et ainsi, plus nous nous accomplissons (c'est-à-dire, plus nous sommes conscients de nous-même, de Dieu et des choses), et moins la mort nous concerne. C'est le sens d'une des plus fameuses propositions de l'Éthique :

17. « Un homme libre ne pense à aucune chose moins qu'à la mort, et sa sagesse est une méditation non de la mort, mais de la vie. » (Spinoza, *Éthique*, partie 4, proposition 67).

Contrairement à l'unanimité presque totale des philosophies et des religions, Spinoza soutient donc que notre mort ne nous concerne pas vraiment, qu'elle ne fait pas partie de notre condition, et que notre plus haut accomplissement consiste à ne plus y penser, car il n'y a rien à penser à propos de ce qui est purement accidentel.

Conclusion : Spinoza « chinois » ?

Puisque j'ai l'honneur d'être invité à parler dans l'université normale de Pékin, il m'a semblé que quelques remarques de conclusion sur la dimension « chinoise » de Spinoza pourraient vous intéresser.

L'imputation d'une part d'orientalisme dans le spinozisme a été immédiate et durable. Elle a perdu aujourd'hui de son importance et de sa prééminence, sans doute parce que la croyance à l'existence de quelque chose comme « l'Orient » s'affaiblit (en « Occident » ?) au cours du XX^e siècle, ou se connaît de plus en plus comme croyance, et ne peut donc plus se prévaloir d'une autorité scientifique ou philosophique¹². Il semblerait ainsi extraordinaire à notre époque, par exemple, de voir Spinoza en philosophe chinois : et pourtant, bien qu'un peu oublié maintenant, ce fut un des grands moments de sa lecture, aux XVII^e et XVIII^e siècles.

Tout au long du XVII^e siècle en effet, la connaissance des pensées de la Chine se précise peu à peu par l'intermédiaire des jésuites. À la mort de Spinoza, donc dans les dernières années du XVII^e siècle et le début du XVIII^e, apparaissent donc simultanément sur la scène de la pensée européenne ces deux modes de réflexion, dont l'exotisme et la nouveauté séduit, et entre lesquels le rapprochement est rapidement fait, jusqu'à l'assimilation¹³. Le livre source est la préface du jésuite Philippe Couplet (flamand d'origine) au *Confucius Sinarum philosophus* de 1687 (dix ans après la mort de Spinoza), qui décrit et diffuse les fondements du « brahmanisme chinois » ou « Foe Kiao » : le vide ou néant (*vacuum et inane*) est au principe ; les hommes en émanent et y retournent ; ce vide est notre substance ; la distinction entre les choses provient seulement des qualités et des figures ; le premier principe, « pur, limpide, subtil, infini, qui ne peut être ni engendré ni corrompu », est dénué de sentiment, d'intelligence et de puissance ; naturalisme fondamental, déterminisme aveugle, sans survie ni récompense à espérer (« première racine de l'athéisme », note le père Couplet) : tout cela, en effet, pouvait faire rapprocher les deux doctrines. Et aussitôt les libertins vont s'enthousiasmer, s'aidant, pour lire l'*Éthique*, des traits de doctrine de « la » philosophie chinoise transmise par les jésuites.

¹²Voir l'article de Michel HULIN, « Spinoza l'oriental ? », in *Cahiers Spinoza*, IV, 1983, p. 139-170. Des traits orientalisants sont présents dans la lecture de MATHERON : pour donner sens, ainsi, à E V 39, Matheron en vient à évoquer une « sorte de yoga » (« La vie éternelle et le corps selon Spinoza », in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1994-1, 27-40, notamment p. 39-40, repris in *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, p. 693-705 (l'expression « une sorte de yoga » apparaît p. 704) ; voir aussi *Individu et Communauté chez Spinoza*, p. 586), pratique toujours d'ailleurs plus ou moins associée à la figure de la sagesse, et qui garde incontestablement une résonance orientale à nos yeux. Voir également, à la fin de *Individu et Communauté...*, les analogies indiquées sous formes de tableaux entre les structures des *Parties* de l'*Éthique* et « l'arbre séphiroतिक des kabbalistes ».

¹³Nous suivons ici Vernière, *Spinoza et la Pensée Française*, p. 346 sq.

Malebranche ira plus loin encore dans son *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois* de 1707 : il y assimile explicitement les deux systèmes de pensée :

18. « Confusion de Dieu et du monde, de l'étendue intelligible et de la matière, critique des causes finales et de la providence, impossibilité de la création, déterminisme aveugle : finalement il me paraît qu'il y a beaucoup de rapport entre les impiétés de Spinoza et celles de notre philosophe chinois [c'est-à-dire Confucius] ». (Nicolas Malebranche, *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois*, 1707).

« Dès lors », poursuit Vernière, « fondée sur l'autorité de Bayle et de Malebranche, l'idée s'accrédite d'un spinozisme oriental, de l'unité profonde et par là-même de la valeur de toutes les formes du panthéisme »¹⁴, jusqu'aux

19. *Lettres chinoises*, du marquis d'Argens (1739),

roman dans lequel on voit un chinois (Siou Tchéou) qui voyage en France, reconnaît immédiatement la parenté entre la pensée chinoise de Confucius et celle de Spinoza, s'extasie devant l'*Éthique*, s'indigne contre le fait que les missionnaires ne leur parlent pas en Chine de ce philosophe, et encore moins du grand nombre de partisans qu'il a dans toute l'Europe ; et, finalement, converti à l'*Éthique*, Siou Tchéou retournera en Chine pour y prêcher « cette nouvelle loi dont les pères jésuites n'avaient rien dit »¹⁵.

Les interprétations contemporaines de la pensée de Spinoza, et tout particulièrement, bien sûr, le commentaire de Martial Gueroult, ont mis en évidence la surabondance de richesse de la Substance spinoziste, si bien qu'il peut nous sembler tout simplement faux ou absurde d'y avoir vu, ou de prétendre y voir, à la suite de Hegel, un principe vide, ou un principe du vide :

20. « La substance, comme elle est appréhendée par Spinoza, sans médiation dialectique antérieure, immédiatement, est, en tant qu'elle est la puissance universelle négative, en quelque sorte seulement cet abîme sombre, informe, qui engloutit en lui tout contenu déterminé, *comme étant originellement du néant*, et ne produit rien qui ait en soi-même une consistance positive. » (Hegel, *Encyclopédie*, addition au § 151).

¹⁴*Ibid.*, p. 351. Vernière se réfère alors à « Anthony Collins, ami de Locke », au comte de Boulainvilliers, au Père Tournemine (préfacier anonyme en 1713 du *Traité de l'Existence de Dieu*, de Fénelon), qui tente au contraire de lutter contre cette assimilation (ce qui laisse penser qu'elle était assez commune), thèse reprise plus tard par Voltaire qui, « plus tard, voulant sauvegarder le déisme et lui trouver des appuis en Chine, reprendra la thèse de son maître Tournemine » (*Ibid.*, p. 352).

¹⁵*Ibid.*, p. 354.

Lorsque Hegel lit Spinoza en termes « d'acosmisme »¹⁶, il s'agit pour lui d'insister sur la dimension « orientale » du spinozisme :

21. « Spinoza était par son origine un Juif et c'est en somme l'intuition orientale selon laquelle tout être fini apparaît simplement comme un être qui passe comme un être qui disparaît, qui a trouvé dans sa philosophie son expression conforme à la pensée. » (Hegel, *Encyclopédie*, addition au § 151).

À vous de me dire maintenant si vous avez reconnu en Spinoza, tel que je vous l'ai brièvement présenté, quelques traits de pensée « orientale », si une telle chose existe ou peut être caractérisée.

Je vous remercie de votre attention.

Discussion

Joie tristesse

Pourquoi l'homme libre ne pense pas à la mort

Les affects ne sont-ils pas le lieu de jonction de la puissance d'agir et de la puissance de penser

Le quantitatif n'est-il pas mauvais

Je réponds par le refus du ton gd seigneur, par la démocratie et par la revendication de la diminution de la durée de la journée de travail par marx : le quantitatif a parfois du bon

-connaissance de notre essence : essence immobile : mais peut-elle varier

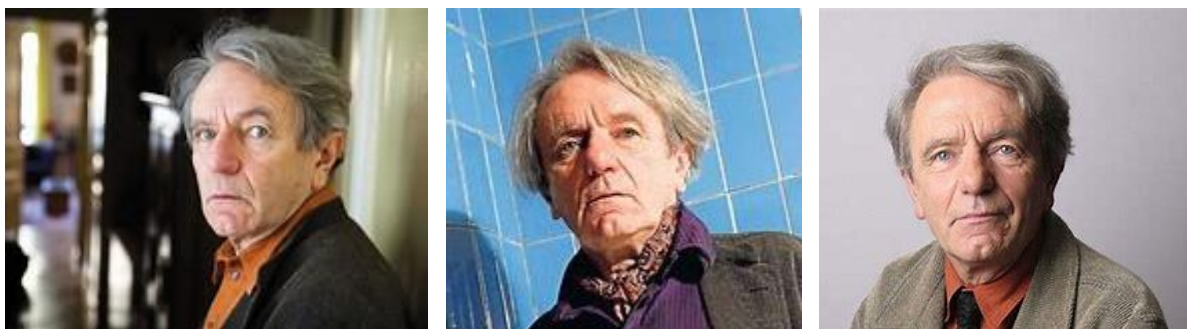
Spinoza avait il la connaissance du 3me genre : je réponds par réf à Alquié : Spinoza ne marchait pas sur l'eau mais il a écrit l'éthique qui a bouleversé des vies entières, ce n'est pas une vie si ordinaire.

¹⁶Voir par exemple, dans le *Concept préliminaire* de l'*Encyclopédie* (éd de 1827 et 1830), la remarque liée au § 50 : « dans le système spinoziste, le monde est bien plutôt déterminé seulement comme un phénomène auquel ne saurait appartenir la réalité effective, de sorte que ce système est à regarder bien plutôt comme un *acosmisme* » (tr. fr. p. 313 ; terme souligné par Hegel).

Conférence 3, jeudi 28 novembre 2019, 18h-20h : « Littérature et philosophie chez Jacques Rancière ».

2x45mn = 90 mn ; discussion 30 mn ; reste 60 mn ; divisé par deux (traduction) : 30mn, soit 30.000 signes max.

1. Éléments de biographie et de contexte



Jacques Rancière (né en 1940, toujours vivant, actif et très productif aujourd'hui) a déjà publié plus de 40 livres, traduits dans de nombreuses langues. Il a acquis une notoriété internationale dans le champ de la pensée politique et plus encore peut-être dans le monde de l'art ou de l'esthétique, notamment par un certain nombre d'expressions ou de termes qui circulent et sont partout repris :

1. Expressions, termes, notions de Jacques Rancière partout reprises et répétées : « régimes éthique, représentatif, et esthétique de l'art », « partage du sensible », « égalité des intelligences », « part des sans-part », « archi-, para- et méta-politique », « maître ignorant », « consensus et dissensus », « mécontente », « émancipation », « désidentification », « scènes de l'égalité »...

Malgré cette notoriété, Rancière reste un auteur difficile. La quantité d'ouvrages qu'il a écrits rend malaisé d'en prendre une vue d'ensemble. La très grande culture littéraire, philosophique, cinématographique, déployée dans ses livres met souvent le lecteur en difficulté, car Rancière procède souvent par allusions, crypto-citations, pastiches, discours indirect libre, ironie.

Toutes ces difficultés sont délibérées chez Rancière, pour deux raisons principales. D'une part, selon un de ses fameux slogans, il ne veut pas prendre son lecteur pour un « abruti » :

2. « Il y a abrutissement là où une intelligence est subordonnée à une autre intelligence. » (Jacques Rancière, *Le Maître Ignorant*, p. 25-26).

Rancière entend respecter le lecteur, le traiter comme un « égal », et respecter en cela sa thèse fondamentale de « l'égalité des intelligences ». Cette décision de l'égalité interdit à Rancière le geste « pédagogique » qui suppose selon lui une inégalité préalable entre celui qui explique et celui à qui l'on explique.

D'autre part, Rancière s'en est souvent expliqué, et cela touche au fond de sa vision des choses, la notion de « distribution claire » entre des discours clairement identifiables est contraire à tout ce qu'il soutient, aussi bien sur le plan esthétique que sur le plan politique. Selon lui en effet, l'émancipation se fait d'abord par l'emprunt de discours qui n'étaient pas destinés à ceux qui les empruntent. Les prolétaires du 19^{ème} siècle récitaient des poèmes, les révolutionnaires se drapaient dans les discours des orateurs antiques, les romanciers se sont autorisés à parler de tout. Rancière combat sans cesse et partout l'idée selon laquelle certains discours devraient être réservés à certains locuteurs (experts ? spécialistes ?). Il est convaincu au contraire que l'impropriété est le cœur de l'émancipation.

Jacques Rancière est né en 1940. Il n'a jamais connu son père, mort à la guerre cette même année. Il fait de bonnes études, et intègre l'École Normale Supérieure en 1960 (Alain Badiou est né en 1937, Jacques Derrida en 1930, Michel Foucault en 1926). Il n'avait pas de vocation particulière de « philosophe », et donne l'impression de s'être décidé au fil des rencontres. À la différence de Sartre, de Foucault ou de Derrida, Rancière n'a pas fait de sa vie un objet public.

Au cours de ses études, par la suite, Rancière refuse les spécialisations académiques qui séparent « historiens », « philosophes », « littéraires », en accord avec son refus des discours « propres », « appropriés », « réservés » à des « spécialistes » de certaines « disciplines ». Engagé d'abord auprès d'Althusser, des Maoïstes, des Communistes, « mai 68 » a une grande importance pour lui (il y revient souvent), comme moment cristallisant plusieurs de ses options ou certitudes fondamentales : fragilité, contingence, absence de légitimité fondamentale de tout pouvoir institutionnel ; dimension exceptionnelle, événementielle, de l'émancipation, de la subjectivation ; fécondité des discours impropres, inacceptables, empruntés, voire faux (par exemple : « Nous sommes tous des juifs allemands », qui était un slogan de Mai 68 pour soutenir Daniel Cohn-Bendit qui avait été expulsé de France) ; mise à mal, à l'université, de la relation de maître à disciple, et des spécialités académiques.

Rancière participe activement à la fondation de l'université de Vincennes, et enseigné jusqu'à sa retraite dans cette université qui s'appelle maintenant « Paris 8 Vincennes Saint-Denis » (l'université où j'enseigne moi-même actuellement, et où Xudong Zheng rédige son doctorat sous ma direction), où il a eu pour collègues Michel Foucault, Etienne Balibar, Gilles Deleuze, Jean-François Lyotard et Alain Badiou. Pourtant, Rancière n'a jamais été intéressé par le rôle du « maître », pas plus que par celui du militant, du guide ou du distributeur de mots d'ordre en général. Sa notoriété internationale actuelle a bien sûr changé les choses, mais il reste toujours quelque peu en retrait. Il vient de temps en temps donner une conférence, ou participer à une soutenance de Thèse. Je le connais depuis 1999, où il était intervenu dans le colloque sur Alain Badiou que j'avais organisé à l'université de Bordeaux et publié depuis sous le nom de *Alain Badiou. Penser le multiple*, pour lequel il avait donné un texte remarquable.

Le trajet de Rancière est personnel, singulier, imprévisible, marqué par l'autodidaxie, un des thèmes centraux de sa philosophie. Sa vie d'universitaire en porte la trace. Il est tous les jours à la Bibliothèque Nationale, un peu comme « l'autodidacte » de Bouville, si méprisé par Sartre dans *La Nausée*, et qu'il vengera en écrivant un texte terrible dans *Le philosophe et ses pauvres*. Il va de rencontre en lecture, d'œuvre en œuvre, sans plan préétabli, un peu au hasard. Par tous ces traits la vie de Rancière, jusque dans son emploi du temps, est finalement assez en accord avec ses options philosophiques (ne pas être un maître, ne pas être un pédagogue, être auto-didacte, ne pas se spécialiser, ne pas se figer ou se fixer dans une « identité »), réalisant à sa façon l'accord de la vie et de la pensée généralement attendu d'un philosophe.

2. Littérature et philosophie

Les liens entre littérature et philosophie ont toujours été très forts, depuis Platon (qui écrit sur Homère et sur la question de l'inspiration poétique dans le dialogue *Ion*) et Aristote (qui écrit une *Poétique* dans laquelle la tragédie occupe la place centrale), jusqu'à la philosophie la plus contemporaine : on peut citer Sartre (qui écrit sur Baudelaire, Genet et surtout sur Flaubert), Foucault (qui écrit sur Cervantès, Diderot, Raymond Roussel), Deleuze (qui écrit sur Kafka, Melville, Lewis Carroll, Proust), Derrida (qui écrit sur La Fontaine, Rousseau, Joyce, Artaud, Genet – comme et contre Sartre), Badiou (qui écrit sur Beckett et sur Mallarmé), Girard (qui écrit sur Cervantès, Shakespeare, Flaubert, Stendhal, Dostoïevski, Proust)... et Jacques Rancière, dont je vous parle aujourd'hui, qui a consacré de nombreux textes à la littérature :

3. Textes de Jacques Rancière sur la littérature :

- Les mots de l'histoire. Essai de poétique du savoir* (1992).
- Mallarmé. La politique de la sirène* (1996).
- La chair des mots. Politiques de l'écriture* (1998).
- La parole muette. Essai sur les contradictions de la littérature* (1998).
- Politique de la littérature* (2007).
- Le spectateur émancipé* (2008).
- Le fil perdu. Essais sur la fiction moderne* (2014).
- Le sillon du poème. En lisant Philippe Beck* (2016).
- La méthode de la scène* (2018).

Il y a différentes façons pour la philosophie de s'adresser à la littérature. La plupart du temps, les philosophes cherchent à « donner du sens » à la littérature (Hegel, Sartre), ce qui est logique et légitime, puisque bien des philosophes et bon nombre de personnes qui ne sont pas des philosophes de profession considèrent qu'un des rôles de la philosophie est de « donner du sens », chose qui mériterait d'être discutée, même si nous n'avons pas le temps de le faire ici. On peut inversement, à l'exemple de René Girard, considérer la littérature comme une science humaine (tout comme les Écritures saintes, ce qui a surpris bien du monde même si les résultats ont été extraordinaires), ne pas chercher par conséquent à lui « donner du sens », mais chercher au contraire à « recueillir » de la littérature les enseignements sociologiques et anthropologiques qu'elle nous donne, et donc à jouer devant elle plutôt le rôle de l'écolier que celui du maître. Cette position pourrait être celle de Foucault, moyennant quelques accommodations. Certains autres philosophes, sans vouloir apporter à la littérature un sens philosophique qu'elle n'aurait pas, sont tout de même heureux de retrouver dans la littérature une « autre version » de « la » philosophie, ou plus précisément de « leur » philosophie : heureuses coïncidences, heureuses retrouvailles, heureuses concordances, heureuses confirmations... Dans cette catégorie je mettrais surtout Alain Badiou et Clément Rosset, mais aussi, dans une certaine mesure, Derrida et Deleuze.

Rancière représente encore une option différente. Il ne cherche ni à donner du sens à la littérature, ni à en tirer, ni à y retrouver sa propre philosophie. Il fait deux choses bien différentes : d'une part il propose une « théorie de la littérature », de son histoire, de son apparition, des mutations sociales et politiques qu'elle reflète ; et d'autre part il prend la littérature pour modèle de la philosophie. Ce dernier geste semble directement contradictoire : la philosophie est en effet, par définition, un discours thétique, c'est-à-dire qui soutient et démontre des thèses, alors que la littérature expose des visions du monde plurielles, plurivoques, qui peuvent s'affronter, se contredire, sans qu'on puisse savoir laquelle l'emporte ou laquelle est préférable. Et pourtant, Rancière,

dans l'écriture, dans la forme même de la plupart de ses ouvrages, se livre à une véritable déconstruction de la philosophie en littérature. Il produit en effet des discours philosophiques non pas démonstratifs mais polyphoniques, d'où les positions de thèses ne sont pas entièrement absentes, sans doute (je viens d'écrire un ouvrage sur Rancière dans lequel j'expose sa philosophie de la façon la plus thétique possible), mais où elles sont jetées dans un certain désordre, sans préambules, explications, « disclaimers », résumés, récapitulations.

Le lecteur est laissé à lui-même, un peu comme un tout petit enfant (disons, 2 à 3 ans) qui assisterait, de son parc à jouer, à un dîner entre adultes : les conversations partent dans tous les sens, les phrases des uns sont recouvertes par celles des autres, il y a des blagues, des allusions, des phrases ironiques ou à double sens, des mots que l'enfant ne connaît pas ou que le brouhaha de la conversation recouvre, personne n'est d'accord, on parle parfois plusieurs langues... Eh bien, cette scène primitive de la philosophie est justement, aux yeux de Rancière, la scène primitive de l'émancipation, qu'il essaie non seulement de théoriser mais de mettre en pratique dans toute sa philosophie. L'enfant / le lecteur comprend ce qu'il peut, se trompe, ré-essaie, tend l'oreille, est attentif ou distrait... mais peu à peu il parle et comprend de mieux en mieux, finit par donner du sens à ce magma de paroles multiples, et peu à peu se libère tout seul, bien que personne ne fasse attention à lui (ou plutôt parce que personne ne fait attention à lui), sans explications, sans maîtres, sans démonstrations, sans méthode, sans pédagogie (surtout sans pédagogie). Cette multiplicité des voix, cette absence d'explications, forment chez Rancière le modèle littéraire de la philosophie de l'émancipation.

De ce point de vue, la philosophie de Rancière pourrait d'ailleurs être considérée comme plus déconstructrice même que celle de Derrida (à supposer que ce genre de compétition ait un sens ou un intérêt) : car Derrida, quoi qu'on croie ou veuille croire parfois à son sujet, est un philosophe extrêmement thétique et « classique » au fond, malgré les pièges et sortilèges de son écriture. Les livres de Derrida sont pleins de démonstrations, d'argumentations, de réfutations, parfois menées avec persévérance sur des centaines de pages (par exemple dans *De l'amitié* ou dans *Limited Inc*, mais à la vérité presque partout). Chez Rancière, le lecteur est bien plus laissé à lui-même, bien moins guidé. Mais c'est justement ce qui, à ses yeux, permettra au lecteur de pratiquer cet auto-apprentissage qui est à ses yeux la véritable voie vers l'émancipation.

Cela ne signifie pas que Rancière cherche à écrire lui-même de la littérature, ou essaie d'entrer en rivalité avec les écrivains dans son écriture de la philosophie, même s'il a souvent de très belles et très frappantes formules. Non : sa démarche reste thétique et émancipatrice au fond, et en cela Rancière

reste indiscutablement philosophe. Il ne fait pas partie des auteurs qui se tiennent dans l'entre-deux entre philosophie et littérature (on peut penser à Parménide, Platon, Lucrèce, Plotin, La Fontaine, Pascal, Rousseau, Voltaire, Montesquieu, Diderot, Hugo, Vigny, Nietzsche, Camus). Mais la littérature est pour Rancière non seulement, de toute évidence, un élément central de la haute culture et du plaisir qu'elle peut donner, mais aussi un objet d'étude et un modèle de relation non-pédagogique, non guidée avec le lecteur -ce qui est sans doute le point central de tout son geste philosophique, que je vais à présent présenter un peu plus en détail.

3. Les trois régimes de l'art, et l'émancipation par le roman.

Dans la plupart de ses ouvrages, Rancière propose une structuration en gros chronologique de l'histoire politique et de l'histoire esthétique des sociétés occidentales au cours des deux derniers millénaires. Je vous propose le tableau suivant, qui donne une idée de cette périodisation (même si dans le détail des textes de Rancière c'est souvent plus complexe) :

4. Périodisations politiques et esthétiques selon Rancière :

Périodisation historique	Régimes politiques	Régimes de l'art
Jusqu'à Platon compris (5 ^{ème} siècle avt JC)	Théocraties	Éthique
D'Aristote à Kant (du 4 ^{ème} siècle avt JC au 18 ^{ème} siècle)	Aristocraties	Représentatif
De Kant à aujourd'hui (de la fin du 18 ^{ème} au 21 ^{ème} siècle)	Démocraties	Esthétique

Le point important ici est le parallélisme entre l'esthétique et la politique. Les évolutions des arts, et notamment de la « littérature » (je mets ce terme entre guillemets, parce que Rancière précisément estime qu'on ne peut pas l'utiliser sans grandes précautions, j'y reviendrai) sont parallèles.

Les périodes sont inégales dans le temps : la première période pourrait avoir été très longue, mais en fait elle se résume (dans l'idée de Rancière) à Platon. La deuxième période commence avec Aristote, et va jusqu'à Kant, soit en tout 2200 ans ; la troisième dure depuis un peu plus de 200 ans. Le point historique de pivot entre la deuxième et la troisième période se situe à la fin du 18^{ème} siècle : c'est la période de fécondité de Kant, et c'est le moment de la Révolution Française (1789), qui selon Rancière marque l'entrée dans le monde moderne des démocraties et du régime « esthétique » de l'art.

-Dans le régime « éthique » (associé par Rancière à Platon), certaines activités que nous appelons aujourd'hui « arts » sont en réalité considérées comme des savoir-faire techniques appliqués à des fonctions communautaires : « rôle religieux, civique ou curatif de la danse, fonction éducative confiée à la poésie ou à la musique » (ETP 550). L'art est en quelque sorte pris dans la société, il ne s'en distingue pas. Rancière désigne très probablement, sous le nom de « régime éthique », ce que nous pourrions appeler une conception archaïque ou primitive (ou « première ») de l'art : c'est-à-dire précisément des sociétés dans lesquelles il n'existe rien de distingué, d'à part, que l'on pourrait appeler « art », parce que toute activité « artistique » y a une autre fonction (religieuse, sociale, etc.) (ME 40). Dans ce régime, explique Rancière, « il n'y a pas d'art à proprement parler » (ME 43). C'est pourquoi il lui arrive de l'appeler « régime d'indistinction de l'art » (*ibid.*), signifiant par là que, sous ce régime éthique, l'art n'est pas « distingué » d'autres activités, n'a pas d'existence à part, ou propre.

On peut alors comprendre pourquoi ce régime d'identification de l'art est appelé « éthique » par Rancière. Ce que nous appelons « art » est en réalité, dans ce genre de sociétés, un ensemble d'activités ayant pour but la cohésion du groupe (qu'il s'agisse de danses, de chants, de constructions, tout est symbolique, tout tend à ce but au fond « moral » ou « éthique »). C'est le cas des sociétés très fortement religieuses, dans lesquelles il n'existe pas à strictement parler d'actes ou de paroles se détachant de la pratique religieuse. Le régime éthique de l'art pourrait ainsi correspondre à une politique théocratique.

Dans ces sociétés, « l'art », si on entend par là une activité esthétique qui aurait le beau pour objet, et qui serait séparée des autres activités de la Cité, ne sera pas bien accueilli. Il sera soupçonné d'être un mensonge, une illusion, quelque chose de gratuit ou d'inutile. C'est pourquoi Platon voulait chasser les poètes de la Cité. La poésie ne dit pas la vérité, à la différence de l'histoire. Elle ne peut donc pas avoir de valeur sociale. J'ai toujours été frappé que, dans le *Banquet* de Platon, Socrate, lorsqu'il recense les objets « beaux » qui peuvent nous conduire au « beau en soi », ne mentionne même pas les œuvres d'art ! C'est particulièrement frappant et inattendu dans une civilisation que nous considérons à ce point esthétique et artistique lorsque nous regardons ses monuments et ses statues (et lorsque nous lisons ses écrivains et ses philosophes). C'est une remarque que je me suis faite depuis longtemps, et que je n'ai pas trouvée chez les commentateurs de Platon. Et elle me permet d'ailleurs de donner une signification à la toute dernière page du dialogue. Je ne sais pas si vous vous souvenez... Tous les convives sont ivres, endormis, il est 4h du matin... Socrate est le seul encore réveillé. Et que fait-il ? une chose bien étrange et inattendue :

5. « Agathon, Aristophane et Socrate étaient seuls éveillés, et buvaient tour à tour de gauche à droite dans une large coupe. En même temps Socrate discourait avec eux. Aristodème ne pouvait se rappeler cet entretien, dont il n'avait pas entendu le commencement à cause du sommeil qui l'accablait encore ; mais il me dit en gros que Socrate força ses deux interlocuteurs à reconnaître qu'il appartient au même homme de savoir traiter la comédie et la tragédie, et que le vrai poète tragique qui l'est avec art est en même temps poète comique. Forcés d'en convenir, et ne suivant plus qu'à demi la discussion, ils commençaient à s'assoupir. Aristophane s'endormit le premier, ensuite Agathon, comme il était déjà grand jour. Socrate, les ayant ainsi endormis tous les deux, se leva et sortit avec Aristodème [...] » (Platon, *Le Banquet*, dernière page)

Ma lecture de cette scène est que Socrate est pris d'un terrible remords : il a oublié l'art comme chemin vers le beau ! Il faut donc absolument qu'il répare cette omission en obligeant les convives endormis à l'entendre parler de « comédie » et de « tragédie ». On voit là, à mon avis, assez clairement, l'absence d'art caractéristique du régime éthique de l'art, et les inquiétudes que cette absence pouvait inspirer à Platon lui-même. Ce « régime éthique » de l'art peut d'ailleurs se retrouver chez tout auteur qui privilégie une parole de vérité, et les activités qui assurent la cohésion du groupe social. On le retrouve par exemple chez Rousseau, dont la devise était « *vitam impendere vero* » (« consacrer sa vie au vrai »), et qui voulait significativement interdire un théâtre à Genève, comme il l'explique dans la *Lettre à d'Alembert sur les spectacles*, et empêcher (dans *L'Emile*) qu'on fasse apprendre des poésies aux enfants. Rousseau vivait au 18^{ème} siècle, il avait écrit un « contrat social », qui serait le livre de chevet de Robespierre ; il n'en appartenait pas moins, sur le plan esthétique et social, au régime éthique de l'art, position (comme celle de Platon) archaïque, primitive et anti-moderne.

-le **régime représentatif** de l'art commence avec le renversement du platonisme par Aristote, sur le plan de l'esthétique. Ce renversement consiste à inverser les valorisations respectives de la fiction et de la réalité. Pour Aristote, contrairement à Platon, la poésie est ainsi supérieure à l'histoire, parce qu'elle retrace non pas le « vrai » mais le « vraisemblable ». Or le « vraisemblable » caractérise une fiction bien réglée, légitimée, cohérente. Les personnages ne peuvent pas y avoir de comportements erratiques ou imprévisibles. Tout doit y être justifié d'une façon ou d'une autre. L'action doit avoir un début, un milieu et une fin, elle doit obéir à un certain ordre. Dans le régime représentatif, un « principe de raison » se voit appliqué aux actions humaines. Partout règnent la nécessité, la légitimation, la hiérarchie. Ce « régime représentatif de l'art » a

duré très longtemps, dure encore, et est toujours le plus populaire. Quand on lit un roman, quand on voit une pièce de théâtre ou un film, et même quand on lit des contes de fée, on est très exigeant en matière de cohérence. On ne supportera pas qu'un personnage agisse de façon injustifiée ou absurde. On ne veut pas du « vrai », on veut des histoires « vraisemblables ». On préfère des actions fictives et logiques à des actions vraies mais illogiques.

Le terme « représentatif » est choisi par Rancière, comme traduction ou équivalent français du grec *mimesis*, pour désigner la « ressemblance » entre un certain ordre artistique et l'ordre général d'un monde logique, rationnel, motivé, hiérarchisé (*MDE* 16). Dans le régime représentatif, une œuvre d'art « imite » la nature, non pas au sens strict où elle en serait une image (comme dans un paysage peint), mais plus généralement en ce qu'elle imite l'organisation générale du monde : l'enchaînement des causes et des effets, l'absence de « sauts » ou d'interruptions dans la nature, la logique et la constance généralement répandues sur les choses, la hiérarchie des causes importantes et des causes moins importantes, comme la hiérarchie des puissances, etc.

Le régime représentatif de l'art présente donc, comme la société dont il est l'image (ou la « représentation »), une « hiérarchie des genres » artistiques qui reflète la hiérarchie des activités humaines dans une société de caste : c'est un régime intrinsèquement inégalitaire, aristocratique. Dans le régime représentatif, les genres sont hiérarchisés (« tragédie pour les nobles, comédie pour les gens du peuple, peinture d'histoire contre peinture de genre » – *PS* 48). Son lieu naturel est le théâtre, qui « représente » les hiérarchies des occupations humaines.

-Avec le **régime esthétique** de l'art, on passe simultanément, du point de vue politique comme du point de vue esthétique, à la démocratie. Le « régime esthétique » nous délivre selon Rancière du « propre » comme de « l'impropre » (*DI* 142, 146). Dans le régime esthétique, qui rompt avec cette vision hiérarchisée de la politique comme de l'esthétique, il n'y a plus de supériorité d'un sujet sur un autre ou d'un genre sur un autre.

Le terme « esthétique » vient du fait que, selon Rancière, dans les régimes politiques égalitaires, comme les démocraties, tous les sujets sont valables pour l'art (exactement comme toutes les opinions deviennent acceptables). L'art et les préoccupations esthétiques peuvent alors envahir totalement la société, qui devient « esthétique ». du premier au 3^{ème} régime, l'art est devenu de plus en plus présent dans la société, jusqu'à devenir la valeur suprême dans nos sociétés.

Un théoricien français, Yves Michaud, a bien résumé ce phénomène en publiant en 2003 un livre intitulé

6. Yves Michaud, *L'art à l'état gazeux* (2003).

voulant dire par là que l'art s'était répandu dans nos sociétés comme un gaz, qu'il y en a absolument partout, sous la forme du « design » jusqu'aux moindres objets quotidiens.

Les sujets « hauts » peuvent voisiner avec les sujet « bas » dans le **roman**, forme littéraire caractéristique du régime esthétique alors que le théâtre était celle du régime représentatif. Le roman en effet est polymorphe, il n'a pas de forme prescrite, il peut tout absorber : il est le lieu d'une égalité esthétique. Et en cela il est toujours aussi bien « propre » qu'« impropre » à exprimer tout ce qu'il exprime. Le roman n'est pas une forme « appropriée » à tel genre d'intrigue plutôt qu'à tel autre, à tels personnages plutôt qu'à tels autres, au comique plutôt qu'au tragique, à l'intime plutôt qu'à l'épique, etc. La dimension égalitaire du roman moderne est reliée par Rancière à la dimension égalitaire de la politique moderne dans la fameuse formule :

7. « L'homme est un animal politique parce qu'il est un animal littéraire, qui se laisse détourner de sa destination 'naturelle' par le pouvoir des mots. »
(Rancière, *Le Partage du Sensible*, p. 63).

Le roman est ainsi « la forme démocratique de la parole », c'est-à-dire la parole qui s'adresse à tous (*MH* 88, *ETP* 80, 138-139, 142, 159-160, 174, 342, 483), ce qui conduit Rancière à parler de « démocratie de la lettre » (*ETP* 504).

Bien plus, un des sujets constants du roman est celui des vies d'emprunt. Des héros, comme Don Quichotte, ou des héroïnes, comme Emma Bovary, vivent leurs vies de manière décalée, impropre, inappropriée, voire « désappropriée », comme dit Rancière dans *Le spectateur émancipé* (129), ou encore désidentifiée, dans la mesure même où ils les vivent à travers et à l'imitation d'autres romans. En cela, estime Rancière, le roman est le genre littéraire de l'émancipation telle qu'il la conçoit : non pas vivre de façon de plus en plus « appropriée » à sa situation, ce qui serait s'y enfermer ; mais au contraire vivre des vies « impropres », « étrangères » à la sienne, décalées, inadaptées, empruntées, voire usurpées, qui permettent de sortir de conditions sociales qui semblaient tracées par le destin ou par la société.

Le « régime esthétique de l'art » est donc fondamentalement égalitaire, par contraste avec le « régime représentatif » qui était hiérarchique et inégalitaire. Cet égalitarisme fait le lien entre la révolution esthétique et la révolution démocratique. Il se manifeste d'abord par le refus des hiérarchies conceptuelles. Dans le « régime esthétique », il n'y a pas de supériorité de la

« forme » sur la « matière », des « fins » sur les « moyens », des « causes » sur les « effets », de « l'intelligible » sur le « sensible », de « l'activité » sur la « passivité », de la « réalité » sur « l'apparence », de la « profondeur » sur la « surface ».

Toutes ces catégories étant désormais à égalité dans leurs couples respectifs, le « régime esthétique » remet en question aussi bien le primat de l'action que celui de la fiction. La « fiction » et « l'action » sont en effet les deux grandes structurations du « régime représentatif » et de la poétique aristotélicienne. Pour être « vraisemblable » en effet, une « fiction » doit construire une « action » logique et hiérarchisée : un prince ne peut pas parler comme un paysan, un soldat ne peut pas se comporter comme un moine, un héros jeune ne peut pas se comporter comme un héros âgé, etc. Rien de plus logique que la fiction (ETP 278). C'est la raison pour laquelle Rancière voit en Hamlet, le héros hésitant, celui qui « n'agit pas », un représentant par anticipation du régime esthétique de l'art, dans lequel l'action est dévalorisée (A 211-212).

Le roman, la peinture, la danse, le cinéma modernes et contemporains se détournent ainsi de « l'action » comme de la « fiction » ainsi entendue. Dans le régime esthétique de l'art, la narration et la description valent de plus en plus pour elles-mêmes, et disputent la première place à l'action. Les romans ne se présentent plus comme des déroulements logiques et bien construits, mais n'hésitent pas à superposer des voix dont on ne connaît pas toujours (ni pas facilement) l'origine ou la légitimité. Rancière cite souvent Virginia Woolf, et tout particulièrement *Mrs Dalloway*, qui a toujours été un modèle pour lui, y compris pour l'écriture de sa thèse, et évoque aussi le cinéma déstructuré de Vertov ou de Godard.

Emma Bovary joue un rôle d'emblème dans la philosophie de Rancière, parce qu'elle est par excellence l'héroïne qui veut vivre une autre vie que la sienne, avec d'autres mots que les siens (ETP 631). Grande lectrice de romans, elle veut vivre une vie romanesque. René Girard, dans *Mensonge romantique et vérité romanesque*, y voit un personnage caractéristique de la déchéance moderne et des souffrances du désir mimétique. Rancière y voit au contraire (sans jamais mentionner René Girard) un phare de la modernité et de la démocratie, une annonce du monde romanesque de la démocratie, où toutes auront droit aux mots et aux vies de tous. La vie empruntée d'Emma Bovary, sa vie usurpée, est ainsi l'une des figures de l'émancipation telle que l'entend Rancière, c'est-à-dire avant toute chose l'invention d'un récit de vie qui est toujours en même temps appropriation d'autres récits d'autres vies. Flaubert pouvait bien avoir des opinions politiques réactionnaires, il a écrit avec *Madame*

Bovary, selon Rancière, le véritable manuel de l'émancipation et de la vie démocratique.

4. Le spectateur actif, et l'émancipation par le théâtre.

Pour Rancière, donc, le roman est la forme littéraire qui correspond à l'émancipation démocratique. Pourtant, Rancière accorde aussi une capacité d'émancipation au théâtre, même dans un régime démocratique, comme il l'explique dans *Le Spectateur émancipé*. On aurait pu penser que Rancière, qui a toujours eu une pensée très « à gauche », aurait repris les critiques classiques de la « société du spectacle », puisque cette « société du spectacle » est généralement considérée comme le contraire même de « l'émancipation », dans la mesure où elle « abrutirait » le peuple en lui faisant voir des spectacles qui le distraient sans le faire réfléchir (football, séries télévisées, jeux, etc).

Pourtant, Rancière, et c'est une de ses grandes originalités, ne va reprendre à son compte les critiques de Platon, de Rousseau, d'Adorno ou de Debord contre la « société du spectacle ».

Ce n'est pas bien sûr parce qu'il serait favorable à la « société du spectacle » ou au capitalisme libéral qui en est à la fois le fondement et le bénéficiaire. Mais c'est parce que Rancière, tout simplement, ne croit pas en la distinction entre « acteurs » et « spectateurs ». Il estime que cette distinction, contrairement aux apparences, n'existe pas. Et de ce point de vue, il va critiquer non seulement les critiques traditionnels du théâtre (de Platon à Rousseau), mais aussi, de façon bien plus inattendue, certains théoriciens ou praticiens contemporains du théâtre, qui veulent utiliser le théâtre comme un outil pour « émanciper » ou « éduquer » le public.

L'erreur commune aux critiques du théâtre (qui disent que le théâtre corrompt les mœurs et la société) et à ceux qui le défendent (en prétendant que au contraire, le théâtre peut éduquer et émanciper les hommes) est de faire une différence, et d'introduire une hiérarchie, entre « acteurs » et « spectateurs ».

Selon Rancière, cette différence est en effet illusoire. Selon lui en effet, tout acteur est spectateur, et tout spectateur est acteur. Ou encore, tout le monde est à la fois, ou successivement, actif et passif. Personne n'est purement actif, et personne purement passif.

Par exemple, lorsque nous allons au théâtre, nous sommes très loin d'être « passifs » ou simplement « spectateurs » ; aller au théâtre suppose beaucoup « d'activité » : on choisit la pièce que l'on va aller voir ; on choisit le moment, les amis ; ensuite, pendant tout le spectacle, on regarde attentivement, on observe, on compare, on juge ; ensuite, on en discute, on a

des arguments pour défendre ou au contraire pour critiquer la pièce en elle-même, mais aussi la mise en scène, le jeu des acteurs, les décors, les costumes, la musique, etc. Bref, le fait d'aller au théâtre (et ce qui est dit ici du théâtre est dit bien sûr de toute participation à un spectacle, quel qu'il soit, télévision, cinéma, sport, etc), entraîne non pas une passivité, mais au contraire une très grande activité du « spectateur ».

Et inversement, les « acteurs », sur scène, sont sensibles aux réactions du public : ils sont « spectateurs » à leur manière, « passifs » à leur manière. Les acteurs s'adaptent toujours aux réactions du public. Ils sont donc, si on ose dire, spectateurs des spectateurs, pour être de bons acteurs. Donc, dans un spectacle, estime Rancière, on n'a pas d'un côté des « acteurs » actifs, et de l'autre des « spectateurs » passifs. En réalité, il y a des deux côtés (sur scène et dans la salle) des gens alternativement actifs et passifs, parfois même les deux à la fois. Tout le monde est à la fois « acteur » et « spectateur », on ne peut pas séparer ces deux rôles ou ces deux positions.

On voit bien ici la logique profonde de la position de Rancière. Un « spectateur » au théâtre est comme un petit enfant qui ne sait pas encore parler : comparable à l'enfant dont je parlais au début de cet exposé, qui assiste à un dîner d'adultes, bien loin d'être « passif », il fait d'énormes efforts intellectuels pour comprendre tout ce qui se passe, et que personne ne peut entièrement lui expliquer. Son cerveau travaille à toute vitesse. Il fait sans cesse des essais, des hypothèses, il cherche à deviner le sens des mots d'après leur répétition, d'après la situation de la conversation, etc. c'est très difficile, mais il finit par y arriver. De façon presque miraculeuse en effet, un jour les parents d'un enfant de 1 an se rendent compte « qu'il comprend tout ». Il a appris une langue, sans professeurs ni explications, tout seul, très rapidement.

Pour Rancière, le « spectateur » de la « société du spectacle » est comparable à cet enfant. On croit qu'il est passif, qu'il ne fait rien, mais en fait il ne cesse de réfléchir, de juger, de progresser, de s'instruire. C'est pour cela que Rancière a intitulé son livre « le spectateur émancipé ». « Émancipé » est un participe passé : on pourrait dire « déjà émancipé ». La plupart des philosophies promettent l'émancipation pour plus tard : quand on aura bien réfléchi, quand on aura appris beaucoup de choses, alors, dans le futur, on parviendra à l'émancipation. Mais Rancière parle au passé, et non pas au futur : le « spectateur » est « toujours déjà émancipé »... le simple fait d'être spectateur est déjà une émancipation. En fait, le spectateur n'a pas besoin d'être émancipé, parce qu'il l'est déjà, en tant que spectateur...

La position de « spectateur » est donc « émancipatrice » aux yeux de Rancière. Non seulement parce qu'elle suppose toujours une activité de

l'intelligence (choisir, comparer, juger, apprécier), mais aussi parce que, historiquement, il ne faut pas l'oublier, la position de « spectateur » a toujours été synonyme de « liberté ».

Le « spectateur », en effet, ne travaille pas. Il a du temps libre pour regarder le spectacle du monde (ou le spectacle du théâtre, ou une exposition). C'était la marque des aristocrates, dans toute la civilisation occidentale : on appelait cela en latin « l'otium », c'est-à-dire le « loisir », qui s'opposait au « negotium », c'est-à-dire le « commerce », le « négoce », c'est-à-dire l'activité marchande. Un aristocrate avait du « loisir », il ne « travaillait » pas, il pouvait donc être « spectateur ».

Au fond, Rancière y insiste souvent, être « spectateur » est un acte d'émancipation pour un homme du peuple, pour un ouvrier. Il peut enfin aller au théâtre, ou au stade de football, ou au cinéma, ou regarder la télévision. Il a du loisir, il est momentanément libre. Le parti communiste français, dans les années 1950, obligeait les ouvriers à aller assez souvent au théâtre... On les emmenait avec des cars, dans des « maisons de la culture ». Il y avait cette idée que la culture « émancipe », déjà dans la mesure où elle est une interruption du travail.

Donc le « spectateur », comme dit Rancière, est toujours déjà « émancipé ». On dit souvent que les spectacles, et notamment la télévision, les séries, etc, rendent idiot, et même nous rendent esclave du système capitaliste, de la publicité, etc. Peut-être. Mais Rancière nous demande de ne pas oublier que pendant qu'on regarde tous ces spectacles, on ne travaille pas, on a du « loisir », on est « libre » de faire ce qu'on veut, on est donc, dans une certaine mesure, émancipé. C'est étrange à dire, surtout pour un professeur de philosophie parlant à des étudiants, c'est même un peu provocateur : oui, les séries télé vous émancipent, ou plutôt, pendant que vous les regardez, pendant que vous êtes spectateur, vous prouvez par là que vous êtes déjà émancipé.

Le rêve de l'humanité n'est-il pas de nous délivrer du travail, de la contrainte, de l'obligation ? En France, il y a de grands débats autour de la notion de « revenu universel » : donner à chaque citoyen, qu'il travaille ou pas, un revenu permettant de vivre décemment. C'est une grande révolution qui s'annonce, à mon avis. Personne ne serait obligé d'être « acteur », tout le monde pourrait être « spectateur », ce serait une véritable libération collective, une véritable émancipation collective.

On voit donc que Rancière ne peut pas accepter les critiques « de gauche » traditionnelles de la « société du spectacle ». Pour lui, l'idée que la position de « spectateur » dans la société est une position « d'abrutissement » est tout simplement fautive. Il n'y a donc pas à critiquer les spectacles sous prétexte qu'ils créeraient des « esclaves » ou des « abrutis » prêts à subir et à

accepter toutes les manipulations et toutes les contraintes.

Mais l'attitude inverse est tout aussi fautive : si on disait qu'on va « faire réfléchir » les gens avec une pièce de théâtre (ou un livre, ou un tableau, ou un film), on se tromperait complètement, estime Rancière. En réalité, selon lui, les gens n'ont pas besoin de théâtre (ni d'aucun autre art) pour « réfléchir » et pour « s'émanciper ». Quand on croit, comme beaucoup de metteurs en scènes contemporains (en danse, en théâtre, etc) qu'on va « faire réfléchir » les gens, les faire « sortir de leur passivité », les « instruire », on fait, selon Rancière, toujours la même erreur : on ne croit plus à l'égalité des intelligences.

On croit qu'il y a des gens qui peuvent « instruire », ou « éduquer » ou « faire réfléchir » leurs concitoyens. Mais en faisant cela, on rétablit la relation hiérarchique et pédagogique que Rancière a toujours combattue. Au fond, un homme de théâtre qui veut « instruire » ou « corriger » le peuple ressemble beaucoup à un professeur. Il peut croire qu'il a une position originale et révolutionnaire, en réalité il a une position très classique, qui est celle de la dualité entre le « maître » et « l'élève », et de la hiérarchie de l'un par rapport à l'autre. Rancière a toujours contesté ce genre de « hiérarchies », et c'est pourquoi il est convaincu qu'on ne peut pas plus « éduquer » les gens par le théâtre, que les abrutir...

Ce que critique ici Rancière, c'est la thèse (consciente ou non) d'une « continuité » entre la scène et la salle (entre les acteurs qui sont sur scène et le public qui est dans la salle), ou d'une relation de « cause à effet » de la scène à la salle. Cette thèse d'une « continuité » entre le spectacle et les spectateurs se retrouve dans les deux conceptions du spectacle que critique Rancière : d'un côté, certains philosophes pensent que certains spectacles idiots ou peu intelligents (les séries télé, les jeux) vont « abrutir » le spectateur (et à partir de là, ces philosophes développent une critique de la « société du spectacle»). De l'autre côté, certains artistes pensent que certains spectacles intelligents vont « émanciper » le spectateur (en le faisant réfléchir, en lui donnant des informations, en lui révélant certaines choses sur la société : on peut penser à des films, à des expositions de photos, etc).

Mais Rancière n'est d'accord ni avec les uns ni avec les autres. Il ne pense pas que les spectacles idiots « abrutissent » les spectateurs ; et il ne pense pas non plus que les spectacles intelligents « émancipent » les spectateurs. Ces deux conceptions reposent sur la même erreur. Elles pensent qu'il y a une continuité « mimétique », ou « contagieuse », entre le spectacle et le spectateur : un spectacle idiot rendrait les spectateurs idiots, un spectacle intelligent rendrait les spectateurs intelligents.

Rancière estime que c'est une idée complètement fautive. Et à mon avis,

il est facile de voir qu'il a raison. Par exemple, on ne peut pas savoir si un film violent va rendre les gens violents (par mimétisme) ou si au contraire il va les inciter à être non-violents : soit parce qu'ils auront satisfait leurs pulsions de violence dans le film (par le mécanisme qu'Aristote appelait la *catharsis*, qui signifie « expulsion »), soit parce qu'ils auront été choqués de la violence du film, et ne voudront plus être violents par la suite. Donc on ne peut pas du tout savoir quelle sera la conséquence, ou l'effet, d'une œuvre d'art (par exemple d'une pièce de théâtre) sur les spectateurs.

Rancière critique vigoureusement cette idée d'une « continuité », ou de ce qu'il appelle « continuum sensible », entre ce que montre un spectacle, et ce que ce spectacle provoque chez le spectateur. Selon lui, c'est une grande naïveté de croire qu'un spectacle pourrait nous rendre révoltés en nous montrant des choses révoltantes, ou qu'il pourrait nous rendre conformiste en nous montrant des choses traditionnelles, ou nous rendre malhonnêtes en nous montrant des choses malhonnêtes, ou encore (comme on l'a cru souvent) nous rendre vertueux en nous montrant des choses vertueuses. Ça peut être le cas, mais ça peut avoir aussi l'effet inverse, on ne peut jamais savoir.

Pour Rancière, l'émancipation ou la libération du spectateur sont précisément dans cette incertitude. Pour lui, le point fondamental est qu'il n'y a pas « continuité » entre l'œuvre et les réactions du spectateur, mais au contraire « discontinuité », « séparation », « rupture ». C'est ce qu'il appelle « l'efficacité esthétique » : il n'y a pas de « rapport direct » (*Le spectateur émancipé*, p. 64) entre certaines œuvres d'art et certains effets sur les spectateurs. Il y a « déconnexion ». Chaque spectateur, chacun d'entre nous, aura une réaction et une interprétation différentes, inattendues.

Pour les uns, le spectacle de la vertu sera une incitation à la vertu, pour les autres, ce sera au contraire une incitation à ne pas être vertueux. Ces opinions seront différentes, opposées. On ne sera pas dans le « consensus », mais dans le « dissensus » ou dans ce que Rancière a appelé la « mésentente » dans son livre le plus célèbre sur la politique. Ce sera le « conflit des interprétations ». Comme dit Rancière, chaque interprétation est un nouveau « partage du sensible » : chacun va « traduire » à sa façon le spectacle qu'il a vu, avec ses propres mots, ses propres préférences ; chacun va ensuite « raconter » aux autres comment il a vu ce spectacle.

Le public va s'émanciper, selon Rancière, parce qu'il va devenir « une assemblée de spectateurs qui jouent le rôle d'interprètes actifs, qui élaborent leur propre traduction pour s'approprier 'l'histoire' et en faire leur propre histoire » (ibid 28-29). Lorsque cela se produit, il n'y a plus de hiérarchie entre des « acteurs » et des « spectateurs », ou entre des « artistes conscients » et des

« spectateurs inconscients », ou entre des « capitalistes cyniques » et des « citoyens influencés par la publicité ». Il n’y a plus rien de tout cela : il n’y a qu’une « communauté émancipée », c’est-à-dire « une communauté de conteurs et de traducteurs », chacun voyant le réel à sa manière, chacun le découpant à sa manière, chacun le traduisant à sa manière, chacun le racontant à sa manière. Aucune de ces traductions, aucun de ces récits, ne sont supérieurs à d’autres.

La thèse anti-hiérarchique de Rancière est donc que l’art peut nous émanciper, bien sûr, mais indirectement. Ce n’est jamais par son contenu propre, ou son geste propre, ou par ce qu’il montre, ou ne montre pas, etc, que l’art peut émanciper les hommes. Mais c’est par le travail d’interprétation qui est produit par le spectateur, par le conflit de ces interprétations, par le fait qu’on les confronte, qu’on en discute, que l’on se libère.

En effet, ce conflit des interprétations, cette discussion sur les interprétations, suppose, et met en scène, une égalité entre tous les partenaires. Lorsque je discute de mon interprétation d’une pièce de théâtre avec un ami ou un collègue, par là-même je reconnais par avance son égalité avec moi, et par là-même nous nous émancipons tous les deux. C’est ce que Rancière appelle souvent « la scène de l’égalité » : la discussion entre spectateurs égaux est la mise en scène de l’égalité, c’est une sorte de nouveau spectacle, donné par les spectateurs. Et bien sûr, c’est très comparable à la démocratie, qui présuppose l’égalité entre les citoyens.

Conclusion : ignore-toi toi-même

Depuis ses origines, l’histoire de la philosophie se confond avec une histoire de l’émancipation. Le geste même de la philosophie, depuis l’allégorie platonicienne de la caverne, est en effet d’apporter à la fois la lumière de la connaissance et la sortie de l’esclavage. La philosophie de Jacques Rancière, qui s’auto-définit sans doute plus que toute autre comme philosophie de l’émancipation, s’écarte cependant de cette tradition millénaire, en posant que l’émancipation ne peut pas provenir de la connaissance.

Pour lui en effet, l’émancipation ne peut pas provenir de la connaissance de ce qui était méconnu, mais au contraire d’un déni de ce qui est bien connu. C’est une affaire de mauvaise foi, dans la continuité du doute de Descartes ou des thèses de Sartre sur la liberté. Rancière (c’est un point original et fort chez lui) s’est toujours méfié de la connaissance. Se « connaître soi-même », c’est toujours prendre le risque de s’enfermer en soi-même :

8. « Connaître une situation, ce peut être aussi une manière d’y participer. La possibilité de l’émancipation, au contraire, tient alors au fait d’*ignorer* un

certain type de nécessité qui vous obligerait à vous trouver à votre place. »
(Rancière, *Et tant pis pour les gens fatigués*, p. 575).

Rancière fait partie des rares philosophes qui critiquent Socrate. Pour Rancière, Socrate n'est pas un émancipateur : lorsqu'il fait trouver une vérité mathématique à un esclave, dans le *Ménon*, l'esclave reste quand même esclave à la fin du dialogue. Il n'a pas gagné grand-chose. Socrate, pour Rancière, est la figure du professeur supérieur qui maintient ses interlocuteurs à leur place, dans leur infériorité. Et sa fameuse phrase « connais-toi toi-même », contribue puissamment, selon Rancière, à maintenir cette hiérarchie et à empêcher l'émancipation. Connais-toi toi-même, tu es un esclave, tu peux rester un esclave... La véritable émancipation commence non pas par la connaissance, mais par l'ignorance de soi. Elle commence avec la fiction littéraire, les histoires qu'on se raconte à soi-même, surtout si ce sont des mensonges...

Je vous remercie de votre attention.

Conférence 4, vendredi 29 novembre 2019, 10h-12h : « Jacques Derrida, une philosophie de l'écriture ».



1. Éléments de biographie

Jacques Derrida, né en 1930 à El Biar (près d'Alger) et mort en 2004 à Paris, a publié environ 80 livres, dont certains sont épais et difficiles. Ses « Séminaires », c'est-à-dire l'enseignement qu'il a donné dans diverses institutions (principalement à l'EHESS), sont en cours de publication, et comporteront une vingtaine d'assez forts volumes. Une édition de sa très abondante correspondance comprendrait également de très nombreux volumes. Toute cette œuvre est traduite ou en cours de traduction, dans de très nombreuses langues. Enfin, on ne compte plus les colloques, conférences, et publications consacrées à son œuvre dans le monde entier. Montrant sous cet angle une harmonie entre sa « vie » et son « œuvre », la « philosophie de l'écriture » de Jacques Derrida fut ainsi d'abord un exercice ou une production d'écriture à très grande échelle.

La carrière universitaire de Derrida est plutôt inattendue. Alors même qu'il était lu, commenté et traduit dans le monde entier, qu'il était invité à donner régulièrement des cours dans les plus prestigieuses universités américaines, Derrida ne put jamais accéder en France au rang de « Professeur des Universités ». Il sera pendant vingt ans, de 1964 à 1984, agrégé-répétiteur (ou « Caïman ») à l'ENS, collègue de Louis Althusser et de Bernard Pautrat. J'ai fait sa connaissance comme élève de l'ENS dans ces années-là. En 1980, la possibilité de succéder à Paul Ricœur comme Professeur à l'université de Nanterre se transforme peu à peu, par suite de résistances actives jusqu'au niveau du Ministère, en un douloureux fiasco. Derrida ne présentera plus jamais

sa candidature à un tel poste. Onze ans plus tard, malgré le soutien de Pierre Bourdieu, Derrida ne parvient pas non plus à être élu Professeur au Collège de France. Entre temps, il avait été élu (en 1984) Directeur de Recherches à l'EHESS (École des Hautes Études en Sciences Sociales), et Directeur du Collège International de Philosophie, créé par la gauche parvenue au pouvoir en 1981 – marques de reconnaissance compensant dans une certaine mesure seulement la quasi-hostilité du monde universitaire français à son égard.

Derrida épouse Marguerite Aucouturier en 1957. Lui et sa femme ont eu deux fils, Pierre et Jean. Ils ne se sépareront jamais, bien que Derrida ait eu des liaisons, et même un fils avec Sylviane Agacinski : Daniel, né en 1984, reconnu en 1986 par Derrida sur le conseil de son épouse Marguerite, sera élevé par Sylviane Agacinski avec son futur époux Lionel Jospin (qui sera Premier Ministre de la France de 1997 à 2002) à partir de 1990.



Lionel Jospin, 1^{er} Ministre de la France 1997-2002 Sylviane Agacinski, Philosophe

Invité par René Girard, Derrida participe en 1966 à l'université Johns Hopkins de Baltimore à un colloque resté fameux pour avoir lancé la *French Theory* aux États-Unis, où elle allait trouver un développement considérable. La vie de Derrida bascule et devient publique à partir de 1967-1968, et la publication de plusieurs ouvrages importants (*L'Écriture et la Différence*, *De la Grammatologie*) et de sa conférence sur « La Différance ». C'est certainement le philosophe le plus célèbre dans le monde à la fin du XX^{ème} siècle. Pourtant, lors de sa mort le 9 octobre 2004 d'un cancer au pancréas diagnostiqué un an auparavant, la France ne lui rend pas vraiment l'hommage national auquel on aurait pu s'attendre. La nouvelle ne passe pas à proprement parler inaperçue, mais elle ne prend pas de véritable résonance populaire, ni même médiatique, sans doute parce que Derrida, sur aucun point, n'a jamais adopté les positions tranchées qui rendent visibles ceux qui les défendent.

2. Déconstruction et politique

La philosophie de Derrida porte le nom de « déconstruction » justement parce qu'elle est une incessante remise en cause des positions et des contextes. Pour Derrida, il n'y a ni contexte unique ni même contexte privilégié, mais toujours « plus d'un » contexte. On ne peut pas savoir *a priori* ce qui est important pour expliquer ou comprendre un auteur ou une pensée. Le milieu social, les événements historiques, le milieu familial, les amis, mais aussi tout ce qui relève de l'inconscient, de la psychanalyse, de la religion, mais aussi tout ce qui touche aux structures institutionnelles et matérielles (musées, universités, emplois du temps, éditeurs, presse...), tout cela constitue des cadres emboîtés à l'infini, un cadre de cadres, dont aucun n'apporte à lui seul ni pour toujours la lumière sur quelque sujet que ce soit. Ceux qui viennent à la philosophie pour y trouver des certitudes ou des mots d'ordre seront toujours déçus par Derrida.

Pourtant, Derrida n'est nullement sceptique. Sur chaque question, sans cesse, il remet l'ouvrage sur le métier, pour trouver la réponse ou l'attitude juste à un moment donné, réponse ou attitude qui pourront être différentes à un autre moment ou dans un autre contexte. Tel combat mérite d'être mené en un certain temps et en un certain lieu, mais pas ailleurs et à un autre moment, dans un autre contexte. Parfois il faudrait agir plutôt en « démocrate », parfois plutôt en « républicain », être parfois « conservateur », parfois non (*De quoi demain*, p. 29). Il déclare par exemple, à propos du « communautarisme » :

1. « Il faut prendre en compte le contexte de la manière la plus fine possible sans céder au relativisme. Je ne suis partisan d'aucun 'communautarisme' pur et simple, et en tant que tel. Mais dans certaines situations, qu'il faut analyser chaque fois de façon singulière, je peux être amené à prendre des positions qui peuvent ressembler, aux yeux des gens pressés, à cela même que je conteste : et le relativisme et le communautarisme. » (Jacques Derrida, *De quoi demain*, Dialogue avec Elisabeth ROUDINESCO, Paris : Fayard / Galilée, 2001, p. 48).

Ou encore, à propos de la liberté de blasphémer, ou du « politiquement correct » :

2. « Dans ce domaine comme dans d'autres, la seule réponse est économique : jusqu'à un certain point, il y a toujours une mesure, une meilleure mesure à prendre. Je ne veux pas tout interdire, mais je ne veux pas rien interdire. Je ne peux certes pas éradiquer, extirper les racines de la violence à l'égard des animaux, de l'injure, du racisme, de l'antisémitisme, etc., mais sous prétexte que je ne peux pas les éradiquer, je ne veux pas les laisser se développer sauvagement. Donc, selon la situation historique, il faut inventer la moins mauvaise solution. » (Jacques Derrida, *De quoi demain*, p. 126-127).

Ou enfin, à propos du « souverainisme » :

3. « Selon les situations, je suis anti-souverainiste *ou* souverainiste – et je revendique le droit d'être anti-souverainiste ici et souverainiste là. Qu'on ne me fasse pas répondre à cette question comme on appuie sur le bouton d'une machine assez primitive. Il y a des cas où je soutiendrais une logique de l'État, mais je demande à examiner chaque situation pour me prononcer. À exiger de ne pas être inconditionnellement souverainiste, d'être souverainiste à certaines conditions, on remet déjà en cause le principe de souveraineté. La déconstruction commence là. » (Jacques Derrida, *De quoi demain*, p. 152).

Derrida, il le sait, décevra donc toujours les militants. La cible principale de sa philosophie a toujours été la notion « d'appartenance » ou de « propriété », au sens où l'on parle du « propre » de l'homme. La philosophie de l'écriture est une déconstruction des appartenances. Derrida est en marge de la France (venant d'Algérie avec son passé juif) ; en marge des institutions universitaires (Invité partout dans le monde, mais pas Professeur en France) ; en marge de sa propre langue, le français (car amené à parler de nombreuses autres langues). Il déclare :

4. « Je n'ai qu'une langue, ce n'est pas la mienne » (Jacques Derrida, *Le monolinguisme de l'autre*, Paris : Galilée, 1996, « Prière d'insérer »)

Comme Spinoza, et pour des raisons très profondes, Derrida s'est souvent identifié aux « Marranes », ces Juifs espagnols et portugais qui dissimulaient au XVII^{ème} siècle leur appartenance à leur propre religion. Il a été ainsi l'objet de polémiques malveillantes et injustes, provenant souvent de la « communauté juive », lors des attentats de New-York du « 11 septembre » 2001, puisqu'il avait souhaité, dans

5. Jacques DERRIDA, Jürgen HABERMAS, *Le « concept » du 11 septembre. Dialogues à New-York (octobre-décembre 2001)* avec Giovanna BORRADORI, Paris : Galilée, 2004.

regarder de près les motivations, les buts, les intérêts, sous-tendant ces meurtres de masse, au-lieu de désigner et de condamner immédiatement des coupables. Derrida, qui n'a jamais cessé de dénoncer avec la plus grande fermeté toute violence, qu'elle soit faite à des humains ou à des animaux, et qui était le plus doux et le plus courtois des hommes, se voyait ainsi soupçonné d'on ne sait quelle indulgence à l'égard des terroristes qui avaient frappé les États-Unis.

Inversement, on lui a reproché par la suite ses thèses sur « l'hospitalité inconditionnelle », jugées « irresponsables », comme si Derrida avait pu soutenir

(ce qu'il n'a jamais fait, en aucune façon) qu'il fallait accueillir « inconditionnellement » tous les migrants. Les défenseurs des « droits de l'homme » ont mal supporté la critique derridienne du « droit-de-l'hommisme » lorsque celle-ci avait pour conséquence les traitements atroces que nous infligeons aux animaux pour nous en nourrir. Mais bien sûr Derrida était un grand partisan des « droits-de-l'homme » lorsqu'il s'agissait de défendre les opprimés de toute nature. Les marxistes n'ont pas toujours apprécié la lecture derridienne de Marx sous l'angle des « spectres » -et pourtant Derrida s'y déclarait le plus fidèle « héritier » de Marx, c'est-à-dire de la philosophie « critique »...

Bref, Derrida, tout en cherchant sans cesse, à l'exemple des philosophes les plus classiques, la vérité par l'argumentation, n'a jamais pu être enrôlé par quelque camp que ce soit, et a sans doute, à ce titre, suscité bien des incompréhensions, des déceptions, parfois des dépités (qu'ils soient amoureux ou non). Cette situation un peu singulière est certainement due en partie à l'essence musicale de son écriture et de sa philosophie. Il est impossible de prendre une vue globale d'un poème ou d'une symphonie. Vous devez la jouer, ou la réciter, note après note, sans jamais savoir à l'avance ce qui arrivera. La philosophie de l'écriture n'a cessé d'installer cette temporalité, ces retards, ce ralenti de la pensée, de différer autant que possible ce moment de la saisie intuitive où la pensée se cristallise en positions.

3. La question de l'écriture

L'humanité a un rapport essentiel avec l'écriture, puisque cette dernière permet habituellement de distinguer « l'histoire » de la « préhistoire ». Et si les principaux fondateurs de notre civilisation, Socrate et Jésus, ont en commun de n'avoir pas écrit, leurs paroles se sont transmises par écrit, pour l'un, dans la philosophie de Platon, et de là dans toute la philosophie occidentale ; et pour l'autre, dans des Évangiles que l'on a rattachés aux « Saintes Écritures » –on dit parfois « L'Écriture Sainte », ou tout simplement « l'Écriture ». L'originalité de Derrida est d'avoir mis, pour la première fois, cette question de l'écriture au cœur de la philosophie.

Les premières pages de la *Grammatologie*

6. Jacques Derrida, *De la Grammatologie*, Paris : Editions de Minuit, 1967.

laissent deviner l'étonnement premier d'où est issue la philosophie de Derrida.

La mauvaise écriture. D'un côté, l'écriture au sens usuel (celle que nous trouvons, lisons et utilisons dans nos livres, nos lettres et nos journaux) est le

plus souvent critiquée, méprisée, rejetée par les philosophes, qu'ils soient aspirants à la vérité ou à la sagesse. Les fondateurs (Socrate et Jésus) n'écrivent pas, ce qui semble indiquer que l'écriture n'est pas une activité véritablement digne d'eux. Derrida fait par exemple remarquer, dans *Heidegger et la question* (p. 203), que Heidegger considérait Socrate comme « le plus grand penseur de l'Occident » ; et que « c'est pour cela qu'il n'avait rien écrit ». Bien plus, on trouve chez de nombreux philosophes et savants, de Platon à Saussure (fondateur de la « linguistique générale ») en passant par Rousseau, de vigoureuses diatribes contre l'écriture. Le passage le plus caractéristique se trouve dans le dialogue de Platon *Le Phèdre* (Platon, *Phèdre*, 274e-275b), où le « roi d'Égypte » Thamous refuse à Teuth, son inventeur, que l'écriture soit répandue dans le peuple, car il estime qu'elle y fera plus de mal que de bien.

Le « roi d'Égypte » rejette l'écriture comme apparemment bonne, mais réellement nocive. Les « rois » d'Égypte sont presque des « dieux ». La scène montre donc, en filigrane, l'incompatibilité entre « l'écriture » et toute instance « divine », « paternelle », « royale », ou « solaire » (puisque les grands dieux égyptiens étaient solaires). L'écriture y est présentée (et rejetée) comme un « *pharmakon* », mot grec presque impossible à rendre en français, dans la mesure où il signifie selon les cas « remède », et selon les cas « poison ». L'écriture est donc rejetée, dans cette scène primitive, comme technique ambiguë, trompeuse, usurpatrice. Elle prétend favoriser la mémoire, en fait elle va l'affaiblir. Elle est une mémoire morte (nous retrouvons aujourd'hui ces oppositions dans nos ordinateurs) par opposition à la mémoire vive, ou vivante, de ce que l'on sait « par cœur », de ce que l'on a vraiment « en mémoire », et pas seulement « dans un livre » que l'on emporte avec soi.

Le rejet de l'écriture par le roi d'Égypte fait résonner, dès l'origine, les harmoniques que l'on retrouvera par la suite, dans toute l'histoire de la philosophie, dès qu'il sera question de l'écriture. L'écriture, qui prétend diffuser et enregistrer la parole vive, est du côté de la mort. Les livres sont inertes et muets comme des cadavres, ne répondent jamais aux questions qu'on leur pose, se répandent comme des voyous dans tous les espaces publics, se laissent manipuler par tous comme des prostitués. Les bibliothèques sont comme de vastes cimetières, dans lesquels on range côte à côte des objets oblongs et poussiéreux marqués d'un nom – les livres y sont comme des tombes et les textes comme des cadavres, ou des « restes ». Malgré toutes ces différences avec la parole vive, présente, particulière, chaleureuse, l'écriture prétend pouvoir en tenir lieu. Ses prétentions ne sont donc pas légitimes. C'est une usurpatrice en puissance, raison pour laquelle elle déplaît immédiatement au « roi ». L'écriture se révèle parasite de la parole, menaçant de se faire passer pour elle et en même temps de la contaminer. Qui dit « parasitage », « contamination » ou

« usurpation » dit aussi « confusion ». L'écriture ainsi menace le « clair » et le « distinct », elle est en elle-même, en cela, une menace contre la philosophie ou contre la pensée, toujours à la recherche de définitions, de distinctions, de netteté et de clarté. On comprend mieux pourquoi Socrate n'écrivait pas. Ce lexique caractéristique du rejet de l'écriture ('morte', 'muette', 'usurpatrice', 'parasite', etc.) se retrouvera au fil des siècles chez tous les auteurs qui critiqueront l'écriture (par exemple Rousseau ou Saussure). Derrida le repère dès ses premiers livres, notamment la *Grammatologie*, en montre la cohérence et la stabilité au cours du temps, et l'adoptera immédiatement comme le lexique de la philosophie de l'écriture qu'il commence alors à développer.

La bonne écriture. L'étonnement de Derrida vient cependant du fait que, *d'un autre côté*, les philosophes les plus déterminés dans leur méfiance ou leur rejet de l'écriture, au moment même où ils la dévalorisent par les multiples accusations que nous venons de recenser, valorisent paradoxalement « l'écriture » en un autre sens, que l'on pourrait dire « métaphorique ». Il s'agit pour l'essentiel de descriptions de la nature comme un « livre » « écrit » par Dieu, et de toutes les références à des « inscriptions » naturelles ou divines, par lesquelles seraient « gravées » dans le cœur de chaque homme des vérités morales antérieures à tout apprentissage et à toute culture, et fondamentalement bonnes (la « conscience »). Derrida en donne, aux pages 28 et suivantes de la *Grammatologie*, une série d'exemples :

7. « La nature est écrite en langage mathématique » (Galilée, *Saggiatore*, 1623) ; « Je cherchais la science dans le grand livre du monde » (Descartes, *Discours de la Méthode*, 1637) ; « Le livre de la nature contient une grande et inexplicable énigme » (David Hume, *Dialogues sur la Religion Naturelle*, 1779).

Derrida aurait pu mentionner aussi le chapitre 12 du *Traité Théologico-Politique* (1670), où Spinoza déclarait que

8. « La parole et le pacte éternels de Dieu et la vraie religion sont inscrits par Dieu dans le cœur des hommes, c'est-à-dire dans l'esprit humain ; c'est cela le texte véritable que Dieu même a signé de son sceau, c'est-à-dire de son idée, comme image de sa divinité, et non pas du papier et de l'encre noire ». (Spinoza, *Traité Théologico-Politique*, 1670, chapitre 12).

Cette idée d'un Dieu signant sa présence dans la nature comme dans la conscience, l'esprit ou le cœur des hommes est essentielle chez Rousseau, auquel Derrida consacre la plus grande partie de la *Grammatologie*. Derrida y cite plusieurs passages de Rousseau, où l'opposition paradoxale entre la « mauvaise écriture » des livres humains et la « bonne écriture » divine est particulièrement visible :

9. « L'Évangile [...] est le plus sublime de tous les livres. Mais enfin c'est un livre. Ce n'est point sur quelques feuilles éparses qu'il faut aller chercher la loi de Dieu [mauvaise écriture], mais dans le cœur de l'homme où sa main daigna l'écrire [bonne écriture]. » (Rousseau, Lettre à Jacob Vernes, mars 1758) ; « Si la loi naturelle n'était écrite que dans la raison humaine, elle serait peu capable de diriger la plupart de nos actions. Mais elle est encore gravée dans le cœur de l'homme en caractères ineffaçables [bonne écriture]. » (Rousseau, *Principes du droit de la guerre*, 1755) ; « Plus je rentre en moi, plus je me consulte, et plus je lis ces mots écrits dans mon âme [bonne écriture] : Sois juste et tu seras heureux. Je ne tire point ces règles des principes d'une haute philosophie, mais je les trouve au fond de mon cœur écrites par la nature en caractères ineffaçables [bonne écriture]. » (Rousseau, *Émile, Profession de foi du Vicaire Savoyard*, 1763) ; « On eût dit que la nature étalait à nos yeux toute sa magnificence pour en offrir le texte à nos entretiens [bonne écriture]. J'ai donc refermé tous les livres [mauvaise écriture]. Il en est un seul ouvert à tous les yeux, c'est celui de la nature. C'est dans ce grand et sublime livre [bonne écriture] que j'apprends à servir et adorer son auteur. » (Rousseau, *Émile*).

La prise de conscience de cet étonnant paradoxe, sans cesse repris au fil des siècles, qui consiste à valoriser et soutenir une « écriture » naturelle ou divine au moment même où l'on dévalorise l'écriture artificielle et humaine, est très probablement la source de toute la philosophie de Derrida. D'un côté, constate-t-il, on déplore le côté artificiel, *secondaire*, tardif, de l'écriture au sens usuel, et ses prétentions à vouloir prendre la place de la parole ou de la mémoire vives. De l'autre, sans doute pour faire contre-feu, on pose une *écriture originaire*, gravée depuis l'origine dans la nature ou dans le cœur des hommes, aussi véridique que l'écriture humaine est trompeuse. Cette double postulation contradictoire s'avèrera un piège inexorable pour tous ceux qui s'y seront engagés, c'est-à-dire pour une très grande partie des philosophes et écrivains de notre tradition, jusqu'aux plus contemporains. L'écriture, qui est l'outil ou le médium de la philosophie comme de la littérature, sera en leur cœur même le lieu de superpositions conceptuelles insurmontables. Elle se présentera en effet toujours simultanément comme originaire et secondaire, divine et humaine, légitime et usurpatrice, vivante et morte, véridique et trompeuse... mettant en échec l'ambition première et préliminaire de toute pensée, à savoir la construction de « distinctions », de « séparations », ou de « définitions » claires et précises. La « déconstruction » derridienne ne sera donc pas une critique venant « détruire » de l'extérieur des philosophies que l'on estimerait fausses ou erronées, mais la mise en évidence des confusions, des impasses, et des contradictions dans lesquelles se sont placées un grand nombre de philosophies

faute d'avoir résolu, ou tout simplement entrevu, cette dimension paradoxale de l'écriture, c'est-à-dire du matériau ou de l'étoffe dont elles sont faites.

4. « L'archi-écriture »

Pour sortir de la contradiction entre une « bonne » écriture naturelle, ineffaçable, véridique et originaire, et une « mauvaise » écriture, artificielle, effaçable, trompeuse et dérivée, il n'y a que deux solutions possibles. On peut, comme la plupart des philosophes de la tradition, essayer de séparer ou de distinguer ces deux formes d'écriture. Mais on n'y parvient jamais, car il est impossible de savoir laquelle, de la « bonne » ou de la « mauvaise », sert de modèle à l'autre, c'est-à-dire a précédé l'autre, ni pour quelle raison une « bonne écriture » se serait transformée en « mauvaise écriture ».

La séparation claire des deux écritures s'avérant impossible, Derrida adopte la seule solution logiquement acceptable, celle de « l'archi-écriture ». Elle consiste (c'est la proposition entièrement originale de Derrida) à nier qu'il y ait deux phases distinctes dans la communication, dont la première (légitime et authentique) serait la communication orale, en présence, tandis que la seconde (moins légitime et moins authentique), capable néanmoins de se substituer à la première et de la prolonger, serait la communication écrite, dans l'absence. Dire qu'il y a « archi-écriture », c'est soutenir au contraire que toute communication, quelle qu'elle soit, se fait dans l'absence et non dans la présence. On l'appelle « archi-écriture » parce que « l'écriture » est le modèle par excellence de la communication dans l'absence (considération parfaitement légitime, puisqu'on « écrit » toujours à un « absent »). La notion d'« archi-écriture » permet d'unifier le champ de la communication et de la signification. Toute communication, dès l'origine, s'est toujours faite « dans l'absence » du destinataire, c'est-à-dire sous la forme de « l'écriture ».

Même quand je vous parle, je vous écris : car vous êtes autant absents que présents. L'idée que la communication et la signification se développent dans l'absence plutôt que dans la présence est bien plus facile à admettre qu'on ne pourrait le croire. L'idée d'une transparence complète aux autres ou à soi-même, en effet, ne résiste pas à l'examen. Lorsque nous nous adressons par oral à une personne « présente », en réalité sa présence est très fragmentaire, lacunaire : elle peut penser à autre chose, rêvasser, ne pas comprendre. De même, nous sommes pour l'essentiel inconnus à nous-même, ne pouvant savoir comment nous réagirions dans telle ou telle circonstance. La littérature du XXème siècle et la psychanalyse ont fait de l'opacité et de l'incommunicabilité des vérités presque palpables.

Alors que du point de vue le plus répandu, la communication écrite est considérée comme une sous partie de la communication orale, du point de vue de « l'archi-écriture » c'est le contraire, et la communication orale est considérée comme une sous partie de la communication écrite. Lorsque je parle à mon voisin en effet, j'envoie une sorte de message à quelqu'un de bien plus lointain qu'il ne semble. Chacun a pu faire l'expérience d'un interlocuteur, ou d'un auditoire, « absents » bien que physiquement proches. Il n'y aurait d'ailleurs aucun sens, et sans doute même impossibilité, à communiquer avec quelqu'un qui serait entièrement présent. Si autrui pouvait être entièrement présent à moi, je n'aurais nul besoin de lui « communiquer » quoi que ce soit. Poser une archi-écriture, c'est dire tout simplement que « l'absence » (et non la présence) est la condition de possibilité de toute communication.

Conclusion : Voix de la Métaphysique et Écriture de la Déconstruction

La méfiance envers l'écriture est le revers de la confiance en la parole, c'est-à-dire en la « voix ». La voix elle-même, la parole vive, est naturellement associée à la « présence » : on ne peut en effet atteindre par la « voix » que quelqu'un de physiquement proche (c'est-à-dire proche dans le temps et dans l'espace). Derrida construit ainsi ses propres thèses contre la « métaphysique de la présence ». Il désigne par là toutes les philosophies qui, d'une façon ou d'une autre, ont relayé le culte de la présence et, par voie de conséquence, ont déprécié l'écriture. Pour l'essentiel, la philosophie de Derrida consistera à mettre en évidence l'aspect fantasmatique de ce culte de la « présence » (fantasmatique, car nous ne pouvons jamais être totalement « présents » à quoi que ce soit, qu'il s'agisse de nous-même, des autres ou du monde), et à dénoncer sans relâche ses dimensions métaphysiques, religieuses, traditionnelles (voire traditionalistes) et réactionnaires. Pourront ainsi tomber sous ces critiques non seulement des discours religieux (culte catholique de la « présence réelle » dans l'hostie, aspirations mystiques à des visions ou contacts extatiques directs avec la divinité), mais aussi des discours culturels (valorisation du théâtre par rapport au cinéma du fait de la « présence réelle » des acteurs sur la scène des théâtres, valorisation du « direct » par rapport au « différé » à la télévision), des discours moraux (valorisation du « réel » par rapport au « virtuel » dans les rencontres sociales), des discours scientifiques (valorisation de « l'intuition » qui permet la compréhension directe d'une difficulté par une sorte d'illumination qui vous met « en présence » de la vérité, qui vous la fait « toucher du doigt »), ou encore des discours philosophiques (valorisation du « donné » ou du « réalisme », par opposition à des positions constructivistes, sceptiques ou herméneutiques) – tous ces discours se colorant les uns les autres, chacun disant à sa manière la nostalgie d'un âge d'or et le regret des décadences qui l'ont suivi.

Est « métaphysique », étymologiquement, tout ce qui suppose un « au-delà de la nature », que ce soit du côté du commencement de la nature, ou de sa fin. La « métaphysique » enveloppe donc tous les concepts qui, d'une façon ou d'une autre, désignent « l'origine » ou la « création » du monde, son « sens » et son « destin » : par exemple

10. Concepts « métaphysiques », parce qu'ils désignent « l'origine » ou la « création » ou le « sens » ou le « destin » du monde : « fondement », « roi », « père », « soleil », « Dieu », « inconditionné », « dernière instance », « cause de soi » « capital ».

Le terme « métaphysique » pourra désigner également tous les concepts par lesquels on évoque une « sortie du monde »

11. Concepts « métaphysiques » parce qu'ils désignent une « sortie » du monde : « liberté », « événement », « sujet ».

L'origine étant par définition la première source, toutes les notions qui évoquent cette dimension virginale relèveront aussi de la « métaphysique » : par exemple

12. Concepts « métaphysiques » parce qu'ils désignent « l'origine », la « source » : « pureté », « inauguration », « virginité », « intact », « inentamé », « préface », « introduction », « avant-propos », « préambule », « prolégomènes ».

Chacune de ces notions appelle son contraire :

13. Couples de concepts « métaphysiques » : « roi » / « usurpateur » ; « pureté » / « impureté » ou « corruption » dues à la « décadence » ; « original » / « copie » ; « modèle » / « imitation » ; « maître » / « disciple » ; « créateur » / « interprète ».

Le terme « métaphysique » va ainsi désigner, chez Derrida, non seulement une certaine constellation de concepts traditionnels et théologiques, mais aussi et surtout le principe même d'une structuration ou d'une pratique de la philosophie par « couples » de concepts, dont l'un est toujours valorisé tandis que l'autre est dévalorisé.

De ce point de vue, la « métaphysique » peut se trouver chez les philosophes ou les penseurs les plus contemporains, y compris chez ceux qui s'en estimeraient le plus éloignés. Avec sa « coupure épistémologique », ainsi, Althusser semblait encore bien métaphysicien à Derrida, au moment même où il prétendait séparer le bon Marx scientifique du mauvais Marx métaphysicien. Derrida n'était pas vraiment convaincu par l'idée d'une « coupure » entre le Marx des *Manuscrits de 1844*, humaniste, disciple de Hegel et de Feuerbach, et

un Marx ultérieur qui serait parvenu à une pensée « scientifique ».

Toute l'entreprise de Derrida consistera alors, non pas à mettre les termes habituellement dévalorisés (« usurpateur », « copie », « imitation ») à la place de leurs doubles valorisés (« légitime », « original », « modèle » –ce qui serait simplement inverser le geste de la métaphysique, c'est-à-dire au fond le reproduire), mais à éviter de reprendre ces couples et ces distinctions, à essayer de montrer que la pensée ne fonctionne pas bien dans ces polarités, et à proposer d'autres formes de pensée. De là son goût pour l'indécidable, les apories, les double sens, etc. : dans tous les cas il s'agira d'essayer de sortir des schémas binaires de la métaphysique, ce qui est très difficile, car nos conceptions sont spontanément « métaphysiques », si on entend par « métaphysique » le fait de découper la réalité en couples de notions dont les unes sont dévalorisées autant que les autres sont valorisées. Par exemple les couples

14. Couples de concepts à valorisation / dévalorisation spontanée (hiérarchies « métaphysiques ») : « haut / bas », « jeune / vieux », « original / copie », « noble / ignoble », « adroit / gauche », « grand / petit », « profond / superficiel ».

construisent non seulement des oppositions de sens, comme c'est normal entre des termes opposés, mais dévalorisent les seconds termes par rapport aux premiers, sans aucune nécessité logique. « Grand » est un adjectif spontanément valorisant, tandis que « petit » est spontanément dévalorisant. De même pour « profond » et « superficiel », etc. Sauf pour le Porto, le « jeune » est toujours plus apprécié que le « vieux ». Notre grammaire, nos discours et nos pensées sont ainsi bien plus spontanément métaphysiques que nous ne le soupçonnerions.

La « métaphysique » se révèle recherche de la présence, et valorise à ce titre l'illumination, l'extase, l'intuition, l'immédiateté et l'oralité. Par opposition, tout ce qui enveloppe des médiations ou des absences (écriture, télécommunications en général) y sera dévalorisé.

15. Couples de notions métaphysiques parce que valorisant spontanément la « présence » plutôt que « l'absence » : « direct » / « différé » ; « oral » / « écrit » ; « démocratie directe » / « démocratie représentative » ; « texte original » / « traduction » ; « œuvre » / « cadre » (ou « commentaire ») ; « création » / « interprétation » ; « profond » / « superficiel » ; « intérieur » / « l'extérieur » ; « essentiel » / « accessoire » ; « réalité » / « apparence » ; « nature » / « loi » ; « motivation » / « arbitraire » ; « nécessaire » / « contingent » ; « essentiel » / « anecdotique ».

Comment échapper à la « métaphysique de la présence », qui apparaît bien comme notre pratique spontanée de la pensée (Auguste Comte pensait que

la métaphysique était la forme de pensée la plus spontanée, la pensée de l'enfance : la métaphysique n'est pas une chose rare, au contraire c'est la plus commune des pensées, la plus spontanée). La « déconstruction » supposera le recours à un certain type de notions bien particulières, capables de mettre précisément en échec l'opposition entre le « dedans » et le « dehors » qui fait selon Derrida le fond du geste métaphysique. Derrida n'aura de cesse de construire de telles notions, ou de les suivre à la trace lorsqu'elles existent déjà, sous les noms de

16. Concepts derridiens *indécidables*, pour échapper à la « métaphysique de la présence » : « parasite », « citationnalité », « invagination », « supplément », « itérabilité », « hymen », « fantôme », « pharmakon » – autant de noms de « l'écriture ».

Il est impossible de dire, par exemple, si un « parasite » est « extérieur » ou « intérieur » à l'hôte qui l'accueille (de même qu'il est impossible de dire si l'écriture est extérieure ou intérieure à la parole orale). D'un côté le parasite est « extérieur », parce qu'on peut toujours vivre sans parasites ; de l'autre, il est « intérieur », parce qu'un hôte donné n'accueillera pas n'importe quel parasite. Nous avons, si l'on ose dire, les parasites que nous méritons (ou que nous attendons, ou que nous espérons, ou que nous désirons, ou dont nous manquons), autre façon de dire qu'ils nous sont *toujours déjà* intérieurs en quelque manière. De même, le « pharmakon » est tantôt « remède » et tantôt « poison », sans qu'il soit possible d'opposer ces deux notions, ou de les délimiter dans des zones distinctes : tout « remède » est « poison » en quelque chose, comme tout « poison » est « remède » en quelque chose. Pour Platon,

17. « La philosophie est comparable à l'art du boucher, puisqu'elle consiste à découper la réalité selon ses articulations naturelles » (Platon, *Phèdre*, 265e).

Les notions exhibées ou construites par Derrida entravent ou paralysent ce geste qui est à ses yeux le geste même de la « métaphysique », en installant (ou en manifestant) au sein même du langage philosophique des zones d'indécidabilité ou d'indiscernabilité structurelles qu'aucune opération de la raison ne sera jamais en mesure d'éclaircir ou de résoudre.

Je vous remercie de votre attention.