



HAL
open science

“ Comment est-il possible d’être spinoziste et girardien ?
”

Charles Ramond

► **To cite this version:**

Charles Ramond. “ Comment est-il possible d’être spinoziste et girardien ? ”. Colloque “Spinoza politico tra antico e moderno – Leo Strauss, Eric Voegelin, René Girard”, Gianfranco MORMINO, Università degli studi di Milano, Jan 2016, Milan, Italie. hal-04217472

HAL Id: hal-04217472

<https://hal.science/hal-04217472>

Submitted on 25 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.



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO

Dipartimento di Filosofia

**SPINOZA POLITICO TRA ANTICO E MODERNO:
LEO STRAUSS, ERIC VOEGELIN, RENÉ GIRARD**

Comment est-il possible d'être Spinoziste et Girardien?

Charles RAMOND,
Université Paris 8 Vincennes Saint-Denis / EA 4008 LLCP

La question des couples de philosophes, des mariages ou des divorces philosophiques, ou encore des sympathies, des associations, des alliances, des compatibilités ou des incompatibilités philosophiques, a-t-elle du sens ? Je me placerai aujourd'hui dans l'hypothèse d'une réponse positive à cette question. Cette question des compatibilités entre philosophes, entre eux et en nous, oblige en effet chacun de nous, me semble-t-il, à formuler ou à reformuler honnêtement ce qu'il entend par philosophie. Où a-t-on l'impression d'être chez soi ? Avec qui ? Avec quel allié, quel complice, quel frère ? Ce sont des questions qui comptent énormément en réalité, car la philosophie est une entreprise difficile et solitaire. Les « alliés » ne font pas tout, bien sûr, il ne s'agit pas de les répéter ou de les copier, mais ils donnent une certaine confiance, une certaine plausibilité à l'entreprise philosophique. Ils servent de modèle (pour reprendre un terme de Girard), ils montrent que ce que l'on vise est possible, n'est pas complètement absurde, et ce n'est pas rien, tout au contraire, lorsqu'on se lance dans l'écriture de la philosophie.

Je ne parle pas aujourd'hui seulement d'une reconstruction architectonique de la philosophie, dans laquelle on essaierait de faire une typologie ou une classification des systèmes. On trouve de telles reconstructions chez Kant, et, plus proche de nous, chez Jules Vuillemin (*Nécessité ou contingence*, Minuit, 1984) ou encore chez Martial Gueroult (*La dianoématique, Philosophie de l'histoire de la philosophie*, 1979). Je souhaiterais évoquer quelque chose d'encore plus fort, si c'est possible : quelque chose qui ne relève pas seulement de la prise de conscience d'une compatibilité rationnelle, mais quelque chose qui suscite l'adhésion, l'enthousiasme, le sentiment

infaillible d'avoir trouvé la « terre promise », dirais-je si je voulais employer de grands mots adaptés à un si grand objet. Je pense à quelque chose, donc, d'absolument fondamental, qui serait en-dessous de tout le reste, de tout ce qu'on peut penser ou entreprendre de penser, quelque chose de l'ordre de la certitude désignée par Spinoza sous le nom de *verum index sui*.

Je me suis livré à cet exercice, il y a quelques années, à propos de Spinoza et de Derrida. Je me sentais comme chez moi, comme dans le véritable pays de la philosophie, aussi bien chez Spinoza que chez Derrida. Pourquoi ? C'était tout de même une question intéressante, car à première vue les deux auteurs sont aussi opposés qu'on peut l'être. Je rappellerai très brièvement quelques résultats de ces analyses, à titre de préparation progressive à l'exposé que je souhaite faire aujourd'hui sur la compatibilité entre Spinoza et Girard.

Spinoza et Derrida, donc, étaient à première vue aux antipodes de la philosophie : d'un côté, la rationalité classique et systématique ; de l'autre la déconstruction de la rationalité classique, précisément, et de toutes les postures et les impasses auxquelles elle conduisait. D'ailleurs, de façon assez significative, Derrida, comparativement aux autres penseurs français importants du XXème siècle, citait très peu Spinoza, et ne se référait presque jamais à lui. Aimer à la fois ces deux auteurs pouvait alors s'expliquer par plusieurs hypothèses : soit par une position philosophique « faible », une sorte d'éclectisme mou qui faisait que, comme historien de la philosophie et comme professeur, on était capable d'aimer des choses opposées. Il s'agissait alors d'une position plutôt « indifférente » aux incompatibilités entre les doctrines. C'est pour cela que je qualifie de « faible » une telle position. Ou alors, deuxième hypothèse pas tellement plus satisfaisante, on devait imaginer que le philosophe qui se sentait aussi proche de Derrida que de Spinoza se trouvait dans un cas classique de dédoublement de la personnalité, voire de légère schizophrénie...

Mais justement, je voulais refuser également ces deux hypothèses, celle de l'indifférence et celle de la folie. En effet, il me semble qu'il n'y a pas de distinction de nature entre « philosophe » et « historien de la philosophie ». De ce point de vue, rester « neutre », à l'écart du grand combat des idées, me semble non seulement une illusion, mais une impossibilité logique même pour l'historien de la philosophie. Pour cette raison je m'interdisais de me réfugier dans l'éclectisme ou l'indifférence de « l'historien ». Et pour ce qui était de la folie, je ne me sentais pas concerné.

Donc d'où pouvait venir ce sentiment de familiarité, en moi, entre Spinoza et Derrida ? En vous parlant de Derrida, vous le savez, je vous parle déjà un peu de Girard, tant les deux philosophies sont proches l'une de l'autre sur des aspects essentiels : par exemple, toute la théorie du « pharmakon » (remède et poison) développée par Derrida dans son commentaire du *Phèdre* de Platon est entièrement compatible avec tout ce qu'a développé Girard sur l'ambivalence essentielle du « bouc émissaire », à la fois coupable des maux de la Cité et sauveur et fondateur de la Cité. Les rapprochements entre Girard et Derrida ont été étudiés profondément par Stéphane Vinolo, je renvoie à son livre *La violence différante*.

Je reviens à ma question : d'où pouvait donc venir ce sentiment de familiarité entre Spinoza et Derrida, s'il ne s'agissait ni de la faiblesse, ni de l'indifférence à la

vérité, ni de la schizophrénie ? On pouvait d'abord considérer que Spinoza et Derrida étaient alliés d'abord parce qu'ils avaient, en Descartes, un adversaire commun : on trouvait en effet, chez Derrida comme chez Spinoza, la critique de plusieurs points essentiels chez Descartes, au premier rang des quels la transparence du sujet à soi, le libre arbitre, et l'infinité de la volonté ; cette critique pouvait d'ailleurs, chez Derrida comme chez Spinoza, s'exprimer sous la forme d'un certain fatalisme : c'était le nécessitarisme bien connu de Spinoza, auquel répondait l'universel « c'était écrit » derridien, avec les thèmes bien connus de « l'arrivée », du « destin », de « l'adestination », jusqu'à un certain goût pour l'irrationnel, pour les livres de sorts, les « fortune-telling books », les comptes kabbalistiques, la superstition –autant de façons pour Derrida de se démarquer du rationalisme cartésien, jusqu'à la provocation.

Mais Spinoza avait connu, lui-aussi, la tentation de l'irrationnel. Comme il le racontait dans le début du *Traité de la Réforme de l'entendement*, et comme il le disait explicitement dans la lettre 30 à Oldenburg (de 1665), les choses, le monde dans son ensemble, lui avaient paru, dans sa jeunesse, si « vaines » et si « absurdes » (*vana et absurda*), qu'il avait tout simplement failli en mourir. La philosophie de Spinoza, par ailleurs, refusant d'introduire une quelconque discontinuité dans la nature, et déclarant que « nul ne sait ce que peut un corps », ouvrait la voie à toutes les associations les plus absurdes et les plus étranges, la philosophie la plus rationnelle se transformant ainsi, de façon inattendue et paradoxale, en une sorte de cauchemar, en un monde monstrueux peuplé de « chevaux ailés », d'« arbres qui parlent », de « tables qui mangent de l'herbe », d'hommes « vivant commodément pendus au gibet », etc, sans que jamais la raison puisse faire légitimement obstacle à ce chaos en train de proliférer non seulement devant elle, mais par elle. Chez Spinoza, d'ailleurs, la rationalité locale du monde s'accompagnait toujours de son irrationalité globale, puisque, selon l'axiome de la quatrième partie de l'*Éthique*, toute chose singulière, même constituée rationnellement, devrait un jour être « détruite » par une autre chose singulière plus puissante qu'elle, et qui ne lui conviendrait pas : et c'était même une des leçons les plus brutales et les plus énigmatiques de la philosophie de Spinoza que cette constante et absurde défaite du rationnel dans les choses singulières, au moment même où la nature dans son ensemble se développait selon la nécessité et la rationalité.

Par bien des points, comme on le voit, le rationalisme spinoziste se révélait compatible en profondeur avec le déconstructivisme derridien. Ajoutons à cela que « l'immanentisme » de Spinoza, bien avant le « parasitisme » de Derrida, consistait à nier la distinction entre « l'intérieur » et « l'extérieur » (Dieu, chez Spinoza, est à la fois extérieur et intérieur à toute chose singulière ; et le « parasite », chez Derrida est à la fois « intérieur » et « extérieur » à celui qui l'accueille). En outre, Spinoza comme Derrida appartenaient au grand courant de l'herméneutique et de la lecture savante et attentive des textes. On s'étonnait alors moins que Derrida ait déclaré un jour, en visitant une synagogue en Algérie, qu'il se considérait « lui-aussi » comme un « marrane », mais un « marrane caché », dissimulé, un « marrane de marrane », comme il disait avec humour, c'est-à-dire un marrane « au carré », ce qui était bien

sûr, de la part de Derrida, une façon d'établir entre lui et Spinoza (le marrane par excellence de la philosophie), une filiation qui disait aussi leur commun rapport compliqué au judaïsme (Spinoza ayant été exclu de la communauté juive, Derrida ne voulant pas faire partie de cette communauté pas plus que d'une autre). Pour toutes ces raisons, on voit que la thèse d'une compatibilité profonde entre Derrida et Spinoza pouvait être argumentée avec une bonne plausibilité.

De ce point de vue, quitte à poursuivre sur le chemin des paradoxes, puisque je m'y suis déjà engagé, je soutiendrais d'ailleurs que, parfois, Spinoza me semble même plus compatible avec Derrida qu'avec Deleuze. Telle est du moins mon expérience de lecteur en philosophie. Bien sûr, à première vue, cela semble absurde, puisque Deleuze est généralement considéré comme un *Spinoza redivivus* au XX^{ème} siècle. Deleuze a donné en effet tous les témoignages les plus éclatants de son enthousiasme pour Spinoza, en lui accordant le titre de « Christ des philosophes », en le plaçant de toute évidence au-dessus de tous les autres, et en s'inspirant beaucoup de Spinoza dans bien des aspects de sa propre doctrine : je pense ici à toute la théorie des « rencontres », des « convenances », à toute « l'éthique comme éthologie », et même à la théorie du « corps sans organes », qui serait une assez bonne dénomination, me semble-t-il, pour un grand nombre des « choses singulières » spinozistes. En effet, outre les corps vivants, qui ont sans doute des organes, bien des « choses singulières » spinozistes sont des « corps sans organes », à commencer par ceux qui sont « en-dessous » de la vie (rochers, montagnes, planètes) et jusqu'à ceux qui sont, d'une certaine manière, « au-delà » de la vie, par exemple les « corps politiques ».

Alors, en quoi Spinoza et Deleuze pourraient-ils être séparés l'un de l'autre, de telle sorte que, comme je le propose ici, Derrida pourrait être considéré comme plus proche de Spinoza que Deleuze, bien qu'il en ait incomparablement moins parlé (même si, comme je l'ai fait remarquer il y a quelques instants, il en a tout de même parlé d'une façon particulièrement significative en se qualifiant lui-même de « marrane de marrane ») ? Comme ce n'est pas mon objet principal, je resterai très bref, mais en donnant tout de même quelques indications significatives à mes yeux. Trois notions, ou trois pratiques plutôt, pourraient caractériser aussi bien Derrida que Spinoza, tout en restant assez profondément étrangères à Deleuze, qui à vrai dire leur est même hostile. Il s'agit de *l'interprétation*, de *l'argumentation* et de la *discussion*.

J'ai déjà mentionné le fait que Derrida et Spinoza étaient tous deux des philosophes de *l'interprétation*. Chez Derrida, c'est constant et évident, mais c'est aussi le cas au plus haut point chez Spinoza, bien sûr dans le *Traité Théologico-Politique*, qui est un traité complet de *l'interprétation*. Derrida, comme Spinoza, pratiquent d'ailleurs une interprétation savante, classique, très informée : ils lisent les textes dans les langues originales, font des citations exactes, comparent les interprétations, s'attachent au plus petit détail : les guillemets, les ponctuations, les datations. Tout cela est exactement à l'opposé de la pratique de Deleuze, qui a toujours récusé (avec une sorte d'horreur) la notion même d'interprétation. C'est le

sens de sa grande critique anti-freudienne, dans *l'Anti-Oedipe*, mais cela va bien au-delà, comme on le sait. La notion même « d'interprétation » a toujours été rejetée par Deleuze au profit de celle de « fonctionnement » machinique d'un texte. Et de ce fait, Deleuze pratique assez peu la lecture savante : il ne cite pas volontiers les textes en langue originale, il néglige ou dédaigne les commentateurs, la « littérature secondaire », il établit d'ailleurs une rupture qualitative entre les « créateurs » et les autres, les professeurs ou les historiens sans doute, ce qui est tout à l'opposé de l'attitude herméneutique, dans laquelle on passe insensiblement de l'interprétation à la création, en assumant la thèse qu'il n'existe pas plus de création sans interprétation que d'interprétation sans création.

Deleuze, comme on le sait, méprisait les « *discussions* » : là encore il se sépare assez nettement de Spinoza comme de Derrida, dans la mesure où, chez ces deux auteurs, la discussion des thèses adverses est constante : il suffit de rappeler que le premier livre publié de Spinoza fut un exposé souvent très critique des *Principes de la philosophie* de Descartes, et que Derrida a eu une activité de discussion et de polémique incessante : contre Foucault, Lévi-Strauss, Saussure, Kant, Searle, Lacan, Heidegger, Levinas, Rousseau, Platon, pour citer quelques noms dans une longue liste.

La question de la *discussion* rejoint enfin celle de *l'argumentation*. Il est inutile, sans doute, de rappeler que Spinoza ne cesse d'argumenter, de démontrer, puisque c'est l'essence même du *more geometrico*. Mais il en va de même, contrairement à ce qu'on croit parfois, en ce qui concerne Derrida. En de nombreux passages (on peut penser par exemple à sa controverse avec Searle et Austin, mais on peut aussi penser à sa controverse avec Foucault à propos de *l'histoire de la folie* ou avec Lévi-Strauss dans *la grammatologie* ; ou encore sa datation du *Discours sur l'origine des langues*, ou sa controverse avec Léon Robin -le traducteur de Platon- au sujet de la traduction de « pharmakon » dans le *Phèdre*) : en de nombreux passages, donc, Derrida *argumente* énormément pour aboutir à ses conclusions. On ne peut pas parler, bien sûr, de *more geometrico* chez Derrida, mais Derrida utilise tout de même des stratégies argumentatives subtiles, cohérentes, complexes, rhétoriques, sophistiquées, toujours très finalisées et très « thétiques » (c'est-à-dire, des stratégies argumentatives pour soutenir ou défendre des « thèses »). Derrida revendiquait d'ailleurs souvent le titre de « classique » en philosophie, ce qui est une autre façon de sa part de se rapprocher d'un philosophe comme Spinoza. Les pratiques de Deleuze sont très différentes. Il ne *discute* presque jamais un auteur. C'est tout de même un point remarquable : Deleuze expose un grand nombre de philosophes, dont certains soutiennent des thèses incompatibles entre elles ; et pourtant, à ma connaissance, il ne leur fait *jamais une seule objection*. Je n'ai pas connaissance d'un « œcuménisme » comparable dans l'histoire de la philosophie... Que ce soit Kant, Hume, Nietzsche, Spinoza, Leibniz ou Foucault, jamais Deleuze n'élève une *objection*, ne lance une *discussion*, ne construit un *argument contre* les auteurs dont il parle. C'est, j'y insiste, très étrange quand on y réfléchit, et quand on sait à quel point la philosophie est en général un champ de bataille et de confrontations. Deleuze, contrairement à Spinoza et à Derrida, pratique une

philosophie, si l'on peut dire, entièrement positive, dans laquelle on chercherait en vain des interprétations, des discussions ou des argumentations.

Voilà donc pourquoi Deleuze, malgré son spinozisme affiché, me semble parfois plus loin de Spinoza que Derrida. Voilà pourquoi, en ce qui me concerne, je me sens à la fois Spinoziste et Derridien sans aucune difficulté, alors que je ne pourrais pas aussi facilement, me semble-t-il, être à la fois spinoziste et deleuzien. Je ne parviens pas à être deleuzien en effet, parce que la philosophie, considérée en elle-même, me semble avant tout et par-dessus tout une pratique *d'interprétation*, de *discussion* et *d'argumentation*, au moins autant négative que positive. Cette définition de la philosophie ne conviendrait sans doute pas à Deleuze, mais elle conviendrait certainement à Spinoza et à Derrida, et c'est celle que j'ai adoptée en ce qui me concerne : c'est en effet la définition de la philosophie, pour paraphraser Spinoza, qui me semble non pas seulement « la meilleure », mais tout simplement « la vraie ».

Pour finir sur ce point, je donnerai un dernier indice : je ne suis jamais parvenu à comprendre comment Deleuze avait pu accueillir avec faveur, dans son monde philosophique, deux philosophies aussi radicalement opposés et à mes yeux inconciliables que celles de Leibniz et de Spinoza. Il me semble qu'un spinoziste ne devrait pas pouvoir écrire un livre sur Leibniz... J'en serais, je crois, tout à fait incapable, parce que je serais à chaque instant arrêté, empêché, contrarié, par l'ontologie leibnizienne de la « possibilité » ou de la « compossibilité », qui est strictement incompatible, me semble-t-il, avec l'ontologie spinoziste de la « puissance ». Le fait que Deleuze ait pu écrire sur Leibniz un livre entièrement positif serait ainsi à mes yeux un indice supplémentaire du fait que Deleuze est peut-être plus loin, plus différent, de Spinoza, qu'on ne pourrait le croire à première vue.

J'en viens donc maintenant à Girard. Mais d'une certaine façon, j'ai déjà beaucoup parlé de Girard. Il arrive que les choses arrivent avant d'arriver... Et d'ailleurs Girard et Derrida, sont tous les deux des théoriciens du « toujours déjà ». Girard, par exemple, a très bien montré que la violence est sans origine. Quand j'exerce une violence contre quelqu'un, en effet, je n'ai jamais l'impression d'avoir commencé. C'est toujours l'autre qui a commencé. La violence se conçoit toujours elle-même comme une réponse à une violence antérieure. C'est ce qui permet à Girard de dire, dans *Achever Clausewitz*, p. 53, que « l'agression n'existe pas », et qu'il n'y a donc jamais d'agresseur, à proprement parler, car « l'agresseur a *toujours déjà* été agressé ». « Toujours déjà »... On voit donc, une fois de plus (j'ai déjà évoqué la proximité conceptuelle entre le « pharmakon » derridien et le « bouc-émissaire » girardien), on voit donc à quel point il est possible d'être à la fois Derridien et Girardien. Et, par transitivité, puisque nous savons déjà qu'il est possible d'être Spinozien et Derridien, nous pouvons commencer à comprendre qu'il sera possible d'être à la fois Spinoziste et Girardien... Mais il faut maintenant préciser un peu les choses.

D'abord, par certains aspects, on doit garder présente à l'esprit la grande différence de nature entre la pensée de Girard et la philosophie de Spinoza. Sans doute, par bien des aspects essentiels, la « théorie mimétique » *ressemble* à une philosophie : on trouve en elle, en effet, à la fois la recherche de la vérité, la systématisme, et l'amour de la sagesse (ou, si l'on préfère, la recherche du progrès éthique). En outre, la théorie mimétique possède, comme les grandes philosophies, ou les grandes théories scientifiques, un grand pouvoir d'élucidation : elle jette de la lumière sur certains phénomènes obscurs ou inexplicables jusqu'à elle. Pour autant, la théorie mimétique de Girard n'est pas vraiment en dialogue avec les grandes philosophies classiques, même quand elle s'en approche. Par exemple, on est étonné de voir que la théorie du désir mimétique, chez Girard, ne discute jamais la théorie spinoziste de « l'imitation des affects », pourtant très importante et très connue. De même, Spinoza considère « le désir » comme l'essence même de l'homme. Mais Girard, sauf erreur, ne cite jamais ou presque jamais Spinoza, et en tout cas ne donne pas l'impression de l'avoir lu attentivement.

Autre exemple : la théorie mimétique pourrait certainement revendiquer le titre de « métaphysique » (puisque'elle pose toujours et partout les questions de l'origine et du destin de l'humanité, et puisque'elle accorde par définition l'existence d'une transcendance divine à l'œuvre dans notre monde). Mais en revanche elle est assez silencieuse sur les questions « d'ontologie » qui sont un passage obligé pour toute philosophie, et qui sont tellement fondamentales qu'on ne peut guère construire un système sans passer par elles. Par exemple, « Y a-t-il des degrés de réalité ? ». C'est une question importante pour Girard, puisque, dans *Mensonge Romantique et vérité romanesque*, le désir est défini, de façon ontologique, comme « désir de s'approprier l'être d'autrui », ou symptôme de « manque d'être » (Girard appelle cela, de façon plutôt inattendue, le « désir métaphysique », ce qui montre qu'il n'a pas une idée très nette de la différence entre « métaphysique » et « ontologie »). Mais la question demanderait des précisions : les hommes ont-ils tous le même « degré d'être » ou de « manque d'être » ? Et pouvons-nous dire légitimement que nous « manquons d'être » ? En quoi en manquerions-nous ? Pourrait-on mesurer, comparer, hiérarchiser, ces « manques d'être » ou ces « degrés de réalité » ? Toutes ces questions, qui sont au cœur de la philosophie de Spinoza, comme elles sont au cœur des grandes ontologies classiques, restent un peu extérieures à la théorie mimétique de Girard.

Il existe bien sûr des points de rapprochement objectifs et assez frappants entre la théorie mimétique et la philosophie de Spinoza. Mais d'une part, comme je viens de l'indiquer, il ne peut pas s'agir, de la part de Girard, d'une « influence » spinoziste, ou d'une « reprise » de certains thèmes spinozistes, car pour l'essentiel Spinoza n'est pas un interlocuteur pour Girard, et Girard n'est pas un lecteur de Spinoza. De plus, ces rapprochements ne doivent pas être surestimés, parce que les thèmes en question n'ont pas du tout la même importance chez l'un et l'autre de ces auteurs. L'imitation des affects, par exemple, est sans doute un point très important chez Spinoza. Mais on ne peut pas dire qu'il lui donne la même ampleur ni la même universalité que le désir mimétique chez Girard. De même, la question du lynchage

est certainement présente chez Spinoza, puisqu'il a été le contemporain, horrifié et impuissant, de l'atroce lynchage des frères De Witt. Mais il ne place pas le lynchage au fondement de la culture humaine, comme le fait Girard. De même, c'est bien connu, Spinoza se méfiait des foules, surtout lorsqu'elles étaient enflammées par des prêtres ou par des hommes de religion. Mais pour autant il ne fait pas (à la différence de Girard) une théorie générale des foules meurtrières, et à travers elle, une théorie de la religion, du culte, du sacrifice, du théâtre (comédie et tragédie), des fêtes de carnaval, bref de toute la culture. Spinoza abandonne sans doute la référence à un « contrat social » dans sa dernière œuvre, le *Traité Politique*. Mais il ne fait pas pour autant, comme Girard, une critique virulente et radicale de toute théorie du contrat social. Donc sans doute il existe des communautés dans les thèmes abordés par Spinoza et par Girard, mais cette communauté, ou cette proximité, ne seraient pas suffisantes, me semble-t-il, pour établir une véritable compatibilité en profondeur entre la théorie mimétique de Girard et la philosophie de Spinoza.

Si j'essaie de remonter au fond des choses, c'est-à-dire jusqu'aux raisons qui font que je ressens une très profonde compatibilité entre Spinoza et Girard, je ferai les remarques suivantes. La théorie mimétique, comme la philosophie de Spinoza, et comme, je le disais tout à l'heure, la philosophie de Derrida, sont d'abord des entreprises « d'interprétation », de « discussion » et « d'argumentation ». En cela elles témoignent à mes yeux d'un accord profond sur la nature même de l'entreprise philosophique. Il y a ensuite, chez Girard comme chez Spinoza une préoccupation du « salut des ignorants ». Chez Spinoza, ce sont les « ignorants de la philosophie » ; chez Girard, ce sont les ignorants qui « ne savent pas ce qu'ils font », pour reprendre les mots du Christ sur la croix. Le mécanisme de bouc émissaire, on le sait, ne peut fonctionner que dans la « méconnaissance ». Pour persécuter une victime, je dois ignorer que c'est un « bouc émissaire », je dois être convaincu qu'elle est « réellement coupable », ou « réellement méchante ». Si je pensais que cette personne est un « bouc émissaire », je ne pourrais pas continuer à la persécuter. Inversement le salut des ignorants, chez Spinoza, ne peut venir que d'un comportement mimétique, à savoir l'obéissance à la règle de la vraie vie, c'est-à-dire au fond l'imitation du Christ. Il y a donc une dimension mimétique dans la voie du salut chez Spinoza, alors que, par un chiasme inattendu, la fin de la civilisation de la haine et des boucs émissaires, chez Girard, suppose une conversion venant à l'issue d'une véritable révélation. Chez Spinoza, le salut vient de la pratique, chez Girard, de la théorie. En ce sens, il y a bien chez Girard quelque chose de l'ambition spinoziste, telle qu'elle s'exprime dans l'*Éthique*, d'un salut par la connaissance, c'est-à-dire la plus vieille forme de salut qui ait été proposée par la philosophie. De ce point de vue, le croisement Spinoza-Girard sur la question du salut des ignorants me semble particulièrement remarquable.

Cependant, la raison la plus forte à mes yeux pour légitimer une compatibilité profonde entre ces deux doctrines est encore ailleurs. Il s'agit, ce sera ma conclusion, du rapport entre la question de la « justice », une des plus anciennes et plus nobles questions de la philosophie, et la question de la « violence ».

Si l'on veut bien admettre qu'une des tâches historiques de la philosophie est de faire diminuer la violence dans le monde, Spinoza et Girard pourraient en effet être des points d'appuis pour une telle tâche, dans la mesure où l'un comme l'autre donnent des arguments pour une certaine dévalorisation de la notion de « justice ». La croyance en la « justice », et notamment le « sentiment d'injustice », sont en effet des sources particulièrement vives de la violence. Considérer que quelque chose ou quelqu'un sont « injustes », c'est presque immédiatement légitimer la violence contre cette chose ou cette personne. Or chez Spinoza, de façon très frappante, la justice n'est pas une valeur supérieure à la politique. Dans son strict positivisme juridique, la justice n'est pas au-dessus de la loi, mais au contraire dépend de la loi, comme il le dit explicitement dans le *Traité Politique* (2/19)¹. Aux conflits de valeurs qui engendrent la guerre et la violence, Spinoza substitue la loi des comptes démocratiques, qui engendrent la paix.

Chez Girard on trouve, pour des raisons différentes, une même critique de la justice, et des certitudes et des violences qui lui sont liées. Comme le montre Girard en effet, aussi bien dans son analyse du *Livre de Job* que dans son analyse de l'épisode de la « lapidation de la femme adultère », le sentiment d'être « juste » est un signe (ou un symptôme) presque infaillible de la posture persécutrice. Il faut être absolument certain d'être « juste » pour lancer la première pierre... Comment savoir si je suis un persécuteur ? Comment savoir si je m'apprête à persécuter un bouc émissaire ? Il me suffit de me demander si je suis certain que mon geste sera « juste »... Si l'on ajoute à cela le fait que Girard ne fait pas de différence, au fond, entre la justice et la vengeance (il s'explique en détail sur cette question dans *La violence et le sacré*), et qu'il considère qu'au fond le système judiciaire est un système de vengeance (la seule différence étant quantitative et non qualitative : la justice est une vengeance à laquelle on ne peut pas répondre, tellement elle est forte ; c'est la fin de la symétrie, mais par la violence et non pas par l'amour) ; si donc l'on considère tout cela, on voit qu'il y a chez Girard comme chez Spinoza les cadres théoriques et critiques pour une critique radicale du plus virulent des sentiments moraux, de celui qui cause le plus de violence, à savoir le « sentiment d'injustice », ou la certitude d'être « juste ».

Parce que je suis personnellement engagé, depuis quelque temps, dans un questionnement sur la légitimité des sentiments moraux, et pour toutes les raisons évoquées ci-dessus, il me semble donc pouvoir finalement répondre de façon tout à fait positive à la question qui ouvrirait cet exposé, à savoir si l'on pouvait être à la fois spinoziste et girardien, avec la conviction que cette double filiation permet aussi une meilleure compréhension de chacune de ces deux pensées.

Je vous remercie de votre attention.

¹Spinoza, *Traité Politique* (2/19) : « Le péché ne peut se concevoir que dans l'État, c'est-à-dire là où, selon le droit commun de l'État tout entier, se décide ce qui est bon et ce qui est mauvais, et où personne (*par l'article 16 de ce chapitre*) n'agit à bon droit s'il n'agit selon le décret ou consentement commun. Est en effet « péché » ce qui (*comme nous l'avons dit dans l'article précédent*) ne peut pas être fait de droit, autrement dit ce que le droit interdit, tandis que « l'obéissance » est la volonté constante d'accomplir ce qui est bon selon le droit et doit être fait selon le décret commun ».