

Y a-t-il une anthropologie philosophique chez Spinoza?

Claude Bertrand

1. Y a-t-il une anthropologie philosophique qui peut se dégager de la pensée du philosophe hollandais Spinoza, d'origine juive, qui a existé au dix-septième siècle de notre ère ?
2. La question se pose d'autant plus pour nous aujourd'hui que son approche de l'idée de Dieu pourrait nous en détourner de quelque façon.
3. Mais avant d'aller plus loin dans cette direction, approchons-nous du vocable d'anthropologie que nous distinguerons de celui d'anthropologie philosophique qui nous concerne ici de plus près.
4. Par anthropologie nous entendons une science de l'homme, c'est-à-dire une discipline qui prend l'homme pour objet d'analyse, comme c'est le cas dans les sciences dites humaines. Je cite en exemple l'œuvre de Claude Lévi-Strauss, pour ne pas parler de cet ouvrage qu'il intitule du titre d'*Anthropologie structurale*.
5. Par anthropologie philosophique, nous entendons par ailleurs un déplacement de sens par rapport à son objet qui est l'homme. Autrement dit, le vocable d'homme n'est plus pris ici comme un objet purement identifiable, puisqu'il requiert de nous une approche plus souple, plus mobile, moins cernable dans les termes d'un pur objet pour notre représentation dont on pourrait dégager ainsi les structures élémentaires. Comme ce fut le cas dans le livre que Lévi-Strauss intitula justement *Les structures élémentaires de la parenté*.
6. Qu'est-ce à dire ici sinon qu'en son concept, l'homme, c'est-à-dire l'être humain, n'est plus tellement la suite de déterminations qui le constituent fermement, puisque se glisse en son concept même une part d'indétermination ou d'incertitude qui le pousse du côté de ce qui lui échappe en son être. Mais c'est déjà là une orientation très spinozienne de l'idée d'anthropologie philosophique et qui la déforme sans doute si je ne m'abuse, puisque celle-ci

prendrait ses distances par rapport à l'homme en lui-même en tant que sujet doté d'une volonté complètement séparée de son entendement, comme on la retrouve chez Descartes.

7. Autrement dit, l'homme ne peut plus se définir en lui-même en sa pure essence comme le résultat d'une volonté qui lui serait complètement propre. Il serait toujours et déjà dépossédé de lui-même, de cette volonté qui anime sa conscience phénoménale par une puissance qui s'identifie à la Nature. Cette Nature se présente comme une Nécessité incontournable. On peut la saisir d'abord d'une manière purement déterministe, mais c'est là le fruit de notre imagination qui voit tout ce qui est comme étant toujours le résultat de parties divisibles relevant d'un tout. Mais on peut aussi considérer cette Nature sous un autre aspect, celui que nous dicte notre entendement relié intimement à l'entendement de Dieu. Ici plus rien n'est divisible. La Substance est Une, sans parties, indivisible et libre de tout objet, surtout de toute finalité. Cette Nature apparaît dès lors comme une indétermination première qui donne à cette Nécessité la liberté qui nous agit de l'intérieur comme une puissance qui nous inspire. C'est là l'action de Dieu identifiée à la Substance constituée en son être par ces attributs que sont la pensée et l'étendue, et l'infinité des autres attributs que nous ne connaissons pas.

8. Cette puissance est justement ici l'idée, ou plutôt l'idée de l'idée que Spinoza se fait de la Substance qu'il identifie à Dieu dans son œuvre, ou se confond avec la Nature. Concernant l'Idée de l'idée précisons ici que Spinoza entend par là, ou bien d'abord l'idée de Dieu qui traverse toutes les autres idées, ou bien l'idée de n'importe quelle chose qui renvoie à l'idée d'une autre chose. Les deux acceptions sont utilisées dans ses textes, mais jamais désunies. Car il faut bien se dire qu'il s'agit ici d'une pensée non tant de l'être que de l'Un qui unifie l'être. Un « Un » qui prendra un sens différent selon qu'on le rapporte au *Court traité* ou à *l'Éthique*. Dans le *Court Traité* le Dieu, qui est l'Un, est transcendant, il s'identifie à la Nature. Dans *l'Éthique* il devient immanent et s'identifie alors à la Substance, sans perdre son rapport à la Nature.

9. Faisons maintenant tout de suite le point sur la question que nous nous sommes posée au tout début : y a-t-il une anthropologie de type philosophique qui pourrait émaner de la pensée de Spinoza ? A cette question je réponds : certes il y en aurait une puisqu'il y a un point de vue sur l'homme qui va au-delà d'une science dite humaine dont on doit reconnaître par ailleurs les apports intéressants, précieux et décisifs comme chez Lévi-Strauss par exemple. Mais il n'y en a pas si l'on attend de cette anthropologie philosophique une finalité qui pourrait nous permettre par l'usage de notre libre arbitre, du libre arbitre de notre volonté, de nous diriger dans l'existence.

10. Je voudrais donc par cette conférence vous inviter à sentir, pour ne pas dire à comprendre, le trajet ou l'expérience de ce déplacement épistémologique auquel Spinoza procède dans son œuvre, dans sa pensée même à propos de la question de l'homme.

11. Nous verrons que celui-ci, par le texte même qu'il nous écrit, procèdera à un déplacement radical, à un changement de terrain de cette question de l'homme, sans l'éluder pour autant. La méthode de l'idée de l'idée y sera pour quelque chose, comme nous le verrons.

12. Mais partons maintenant de ce qui fera toujours problème avec Spinoza. Bien sûr c'est son Idée de Dieu. Tout est là dans ce Dieu qui n'est pas celui des religions, mais qui ne lui est pas étranger.

13. Je souligne cette nuance avec insistance. Elle a pour moi toute son importance. Pourquoi ? Parce qu'à la lecture de son texte, il m'est apparu que la question de Dieu, bien qu'il l'assimile sans cesse à la Nature, ne saurait s'y réduire. Et elle s'y réduit d'autant moins, qu'il va même jusqu'à refuser à Dieu ce pouvoir de s'incarner dans le corps d'un homme, comme celui de Jésus, dit Jésus-Christ.

14. Vous aurez ainsi reconnu là la figure de Jésus, dit le Christ, qui veut dire paraît-il « béni de Dieu », nous dit Frédéric Lenoir, mais qui ne peut être Dieu lui-même d'après Spinoza. Car un Dieu fait homme, comme le veut la théologie chrétienne, cela lui paraît relever d'une

absurdité. C'est en plus de l'ordre d'un anthropocentrisme. C'est comme si nous nous essayions d'imaginer un cercle carré, nous dit encore Spinoza. De cette manière, son Dieu, ou plutôt son idée de Dieu se rapprocherait plutôt du Dieu de l'Ancien Testament qui ne saurait se ramener à un homme comme c'est le cas de celui que l'on trouve dans le Nouveau Testament que Spinoza estime par ailleurs au plus haut point lorsqu'il nous parle de la personne de Jésus en s'en tenant uniquement à celle-ci. Ce qui ne l'empêche pas de s'inspirer d'un Dieu dont l'origine serait plutôt juive que chrétienne, pourrait-on dire. Mais là un problème se pose : dans l'Ancien Testament, si on lit avec attention le *Traité théologico-politique*, on retiendra que Spinoza trouvera vraiment très intéressante la parole des prophètes qui nous parlaient de Dieu. Seulement, dit encore notre philosophe, ces prophètes nous en parlaient en usant beaucoup de leur imagination, laquelle trouvait son inspiration dans leur vécu quotidien. Chaque prophète ayant un vécu différent d'un autre, il arrivait souvent que l'un de ceux-ci pouvait en contredire un autre dans la manière dont Dieu lui avait justement parlé. Bien sûr, pour Spinoza, cette manière imaginative de voir les choses n'était pas une aberration en soi. Il fallait toutefois la relativiser. Il ne la condamnait pas pour autant. Ce que disait chacun d'eux dans son récit relevait d'une nécessité intérieure, mais qui demeurait trop reliée à leur fiction issue de leur vécu quotidien qu'il ne fallait surtout pas prendre au pied de la lettre. Laissons plutôt tomber ces récits, de dire encore Spinoza, ces récits qui nous auront fait faire sans doute un certain cheminement, mais retenons surtout les maximes morales qui peuvent se glisser dans ceux-ci comme autant de vérités éternelles que Dieu a placées, a mises dans le cœur de l'homme. Ces dernières ne relèvent plus de notre imagination, mais de notre entendement même, de notre esprit, qui se déplace de cette imagination toujours embrouillée ou toujours trompeuse, et qui est néanmoins nécessaire pour ce peuple de gens qui ne peuvent pas faire ce travail de l'esprit dans leur vie même de tous les jours. Les prophètes savaient sans doute et avec raison que le peuple ou que la foule est plus sensible

aux images, aux récits, aux romans comme on le voit encore aujourd'hui, cela n'a pas changé, qu'à ces maximes morales plus abstraites qui parlent plutôt à l'esprit qu'au cœur.

15. Je m'arrête sur ce point précis. Tout ceci pour vous dire que si le Dieu de Spinoza pouvait s'apparenter au Dieu de l'Ancien Testament, encore faudrait-il faire remarquer ici que sa lecture de la Bible pouvait en choquer quelques-uns et même plusieurs à partir du moment où comme penseur, comme philosophe, il pouvait relever des contradictions entre les récits de ces prophètes et leur préférer la personne de Jésus parce qu'il était plus ouvertement en rapport direct avec Dieu sans être Dieu lui-même, comme si Jésus n'avait eu que des idées adéquates. Ce n'est pas un hasard si notre philosophe s'est attiré, dans sa vie même, les foudres des assemblées juives de son temps qui ne le portaient pas dans leur cœur, le faisant passer ni plus ni moins que pour un hérétique. On sait qu'il s'est mis à dos toute la communauté juive de son époque, qui a déclaré un « hérem » contre lui. La question qu'on peut se poser maintenant devient : était-il mieux reçu par les chrétiens qui vivaient autour de lui et qu'il côtoyait, puisque, d'après lui, Jésus l'emportait sur les prophètes ? Pas vraiment. Et l'on sait surtout maintenant pourquoi. Il nie, comme nous l'avons dit, et nous le répétons, que Dieu ne puisse pas s'incarner dans le corps d'un homme comme Jésus. De ce point de vue, on pourrait répondre qu'il n'y a pas vraiment chez lui au sens fort une anthropologie philosophique qui se dégage de sa pensée. Mais alors que faire de l'homme, a-t-il encore une place pour lui dans sa pensée ? Elle en a une, cela ne fait aucun doute. Il s'agit de savoir en quel lieu elle se trouve.

16. Des commentateurs avisés qui ont pratiqué une « lecture » de l'œuvre de Spinoza, pour ne pas dire de son texte même, comme Louis Althusser et Pierre Macherey, verront en lui le maître d'œuvre d'un anti-humanisme radical. Vont-ils trop loin dans ce sens ? C'est une question que je me suis posée.

17. Certes on ne peut nier cet anti-humanisme que l'on trouve dans son œuvre et son parti pris délibéré pour un Dieu qui ne saurait se retrouver dans la personne d'un homme. Cependant ma lecture, que je dis inspirée par son texte même, m'a conduit à retenir chez lui deux traits essentiels de son esprit. Le premier est celui qui lui fait reconnaître sa dette à l'égard d'un penseur de son époque qui n'est nul autre que René Descartes. Auteur ou Maître à qui il consacra un écrit sous le titre *Les principes de la philosophie de Descartes*, texte qu'il avait publié de son vivant sous son propre nom. Le seul texte d'ailleurs publié ainsi pour un étudiant en théologie, dont il dira dans l'une de ses lettres qu'il s'en méfiait fort tout en lui faisant une grande confiance pour l'avenir. Il s'appelait Cesarius. La seconde idée que je veux ici mettre de l'avant tient à sa propre méthode de pensée qui fera l'objet de certains passages du *Traité de la réforme de l'entendement*, texte qui reste inachevé. Cette méthode se présente sous les traits de l'idée de l'idée, c'est-à-dire de l'idée qui se réfléchit elle-même. Chez Descartes ces deux termes se ramènent à la conscience de soi, alors que chez Spinoza ils sont nettement distingués, surtout par la présence de Dieu qui vient nous déplacer radicalement de notre cogito. Par exemple, Descartes distingue l'idée claire et distincte de l'opinion. Cela ne pose pas problème chez lui. Mais quant à l'idée claire et distincte elle n'apparaît pas en elle-même comme le résultat d'une production, quoiqu'elle puisse procéder à une certaine construction dans l'ordre de la mathématique. Mais il s'agit d'une idée innée dans l'entendement. Elle est dans l'entendement de l'homme, déposée là de toute éternité comme un effet de son innéité. Alors que cette même idée chez Spinoza sera créatrice pour ne pas dire productrice de sens, d'autant qu'elle est reliée intimement à l'entendement de Dieu, ce qui n'est pas le cas chez Descartes. Cette différence dans la conception de l'idée marque un point de rupture avec Descartes. On sait que pour ce dernier le Dieu qui est cause de ces idées claires et distinctes qui sont en nous reste transcendant. Ce qui n'est pas le cas pour Spinoza, car son Dieu devient immanent par un acte d'arrachement au Dieu transcendant

de Descartes qui est le Dieu de la théologie chrétienne. Mais c'est dire que ce texte de la *Réforme de l'entendement* se trouve en même temps proche et éloigné de la démarche de Descartes. Je voudrais attirer encore votre attention sur ces deux textes qui font bien apparaître à eux seuls la profonde ambiguïté de la pensée de ce philosophe qu'est Spinoza et qui en fait d'ailleurs toute la richesse. Pensée qui à mon avis ne saurait être classée catégoriquement dans une notion comme celle de panthéisme, catégorie qui lui colle à la peau depuis des siècles, ou encore comme celle d'athéisme que Pierre Bayle le premier lui a attribuée. Le faire néanmoins, comme le font beaucoup de commentateurs, c'est tirer trop loin la pensée de Spinoza et l'enfermer dans une doctrine. Ce à quoi sa pensée mobile et libre nous paraît échapper. Panthéisme et athéisme sont deux notions que Spinoza n'aurait sans doute pas refusées complètement, mais avec beaucoup de réserve parce que la Nature à laquelle il se réfère est une Nature pensante, comme l'étendue attribut de Dieu qui ne saurait se ramener à des formes ou à des figures nombrables comme chez Descartes, ce qui, sans exclure tout déterminisme, prend ses distances par rapport à lui, le déterminisme ramenant à une vue de notre imagination, nous dirait Spinoza. Mais je vais m'arrêter ici seulement à la notion de panthéisme. Je cite une lettre de Spinoza écrite à Henri de Oldenberg, c'est la lettre 73 : « Toutefois croire, comme le font quelques-uns, que le *Traité théologico-politique* se fonde sur ce principe que Dieu et la nature (par où l'on entend une certaine masse ou nature corporelle) sont une seule et même chose, c'est se tromper complètement ». (1) Est-ce assez clair !

18. Revenons maintenant à ces deux textes que nous connaissons moins de lui, *Les principes de la philosophie de Descartes* et le *Traité de la réforme de l'entendement* qui ont l'avantage de nous introduire au texte même de *l'Éthique* qui viendra plus tard et qui ne sera pas publié de son vivant. Je les ai moi-même ignorés lorsque j'ai pris connaissance de *l'Éthique* la première fois de ma vie.

19. Si l'on ouvre maintenant le livre de *l'Éthique*, comme je l'ai fait, et qu'on essaie de le comparer au texte de Descartes, que ce soit à celui du *Discours de la méthode* ou à celui des *Méditations*, quelque chose nous apparaît très nettement dans cette double expérience de lecture. Le texte de Descartes apparaît de loin comme plus accessible que celui de Spinoza. J'en conseillerais plutôt la lecture à de jeunes étudiants, alors que le texte de Spinoza, je parle ici surtout de celui de *l'Éthique*, me semble à peu de choses près relever de l'illisibilité. A quoi tient cette différence ?

20. Tout est dans cette différence. Tout est dans la manière dont un texte s'offre à nous dans sa forme d'écriture qui est toujours indissociable de son contenu ou qui lui est intérieurement liée.

21. Partons de cette différence en examinant leur point de départ respectif. Il est incontestable que Descartes part de l'homme pour se rendre à Dieu, alors que Spinoza prend une voie tout à fait contraire : il part de Dieu pour arriver à l'homme. Cela les oppose et les unit en même temps. Qu'y a-t-il là ? Une différence de point de vue, et en même temps ce que j'appellerais une appréciation différente de leur méthode de pensée qui, par ailleurs, se ressemble fort à certains égards.

22. Pour un lecteur, cette différence a tout un poids. Autrement dit, on ne lit pas Descartes comme on pourrait lire Spinoza. La voie suivie par Descartes, bien qu'elle demeure abstraite, parce qu'elle suit le fil de l'idée, s'enfonce dans la particularité de son être pour remonter tranquillement vers sa source, ce qui assure un fondement à sa pensée, lequel n'est autre que Dieu, comme être transcendant. Suivre cette démarche a ceci de singulier, que suivant l'esprit d'analyse, elle s'enfonce dans ce qui est toujours plus petit, pour nous donner finalement l'impression d'une grande continuité. En cela, le fil intérieur qui la conduit ne fait pas de doute dans notre esprit, même s'il a été animé par un doute qui ne se prend pas lui-même pour fin. C'est ce que j'appellerais une logique de la continuité qui a un départ et une fin, et qui

dans le *Discours de la méthode* est d'ailleurs le résultat d'un regard tourné vers sa propre histoire. Dans le texte des *Méditations*, le propos est certes plus abstrait, puisqu'il s'agit du trajet de l'idée dégagée de sa propre histoire, mais qui n'en est pas moins un propos qui remonte patiemment du sensible vers ce qu'il y a de plus intelligible, comme un début qui tend vers sa fin. Comme si la pensée ayant posé une différence très nette entre le corps et l'esprit se sentait obligée de les unir malgré elle, dans une continuité indéfectible, malgré la différence qui les oppose substantiellement. Cette impression de continuité, je l'ai eue toutes les fois, que j'en ai fait la lecture. L'idée de l'idée se suit ici en toute continuité comme si elle était un reflet en miroir d'elle-même, une conscience de soi. Elle nous ouvre à ce qu'il y a de vivant, voire même de trouble en nous, sans vraiment nous heurter de front parce qu'elle nous y amène toujours progressivement. On pourrait refaire cette démarche pour nous-même et y retrouver le sens de notre sentiment intérieur, habitant le monde tout en en étant retiré. Puis y reconnaissant à coup sûr notre identité d'homme, c'est-à-dire d'être humain parcouru de doute mais trouvant tout de même une certitude au fond de lui que Descartes aura assimilée à la présence de Dieu en nous, tout au moins à son idée. Ceci est bien un effet de connaissance produit par le texte de Descartes, mais une connaissance qui s'offre à nous, qui vient vers nous toujours sous un mode plutôt passif, c'est-à-dire que les idées sont en nous plutôt qu'elles ne sont vraiment produites, ce qui requiert forcément notre passivité chez nous à qui elles adviennent.

23. Donc, pour Descartes, la connaissance est essentiellement passive, alors que seule la volonté qui s'en distingue est radicalement active. D'où notre liberté, résultat de notre libre arbitre qui peut même aller jusqu'à défier l'être ou le Bien que l'on cherche, comme un vertige qui nous emporte et contrarie ce Bien même. Descartes sentait bien que la Providence était là, que Dieu était là, et qu'il devait tourner son regard vers cet être transcendant, au risque d'être malheureux, mais il n'a jamais voulu sacrifier cette liberté qui pouvait l'amener

dans des chemins qui l'éloigneraient de ce Bien. C'est tout à son honneur, dirions-nous. En tout cela il est bien d'abord homme, et pas un saint comme il le disait de lui-même à propos de son amour pour une jeune femme. Mais oublions cela pour l'instant et pensons à ceci. Cette attitude va l'amener à formuler une morale provisoire qui lui permettra de se tenir à distance de ses passions, une morale empruntée aux stoïciens, à Épictète et à Sénèque. Mais une morale qui serait issue de lui, il n'en a jamais écrite. Comme s'il n'osait pas se mettre à la place de ce Dieu qu'il concevait tout de même au fondement de son existence. Aussi comme si les certitudes qu'il avait trouvées dans les mathématiques ne l'eussent pas non plus satisfait pour arriver à mener sa vie d'être humain.

24. Néanmoins, la mathématique lui aura permis d'opérer un passage très important pour connaître la vérité puisqu'elle tire sa validité d'une connaissance qui offre l'avantage de se suffire à elle-même, indépendamment du réel issu de notre expérience. Descartes ici s'en inspire puisqu'il voit là le moyen de s'autonomiser par rapport à ce réel en voyant dans cette science la source des fameuses idées claires et distinctes qui nous ouvrent la voie à une raison plus pure. Ce que nous pourrions appeler le chemin de l'idée, dégagée de ses obscurités. Il nous a ouvert la voie à ce chemin en tant qu'humains, se servant comme nous le savons du doute comme méthode de pensée pour y parvenir et du «je» pense comme lieu d'une vérité qui peut lentement nous reconduire à Dieu, à son fondement même. A ce Dieu dont il dira dans une de ses lettres à une certaine princesse qu'on doit avoir pour lui tout amour.

25. Ici nous ne sommes pas très loin de Spinoza. Nous nous en approchons fortement puisqu'on sait que Spinoza nous parlera de l'amour intellectuel de Dieu. Ce vers quoi je vais maintenant m'acheminer en ayant toujours à l'esprit la question que nous nous posions au début : y a-t-il la présence d'une anthropologie philosophique chez Spinoza ?

26. Alors commençons par ceci. Qu'est-ce que Spinoza dira du texte de Descartes, lui qui deviendra son lecteur, en témoigne ce qu'il a écrit sur Descartes et publié de son vivant.

Texte qui lui a valu une certaine renommée à son époque, et qui lui vaudra une invitation à aller enseigner dans une université allemande. Invitation qu'il refusera sous peine de mettre en danger sa liberté de pensée. Quelle histoire !

27. Spinoza, selon Louis Meyer, d'après la préface qu'il a faite au texte qui s'intitule *Les principes de la philosophie de Descartes*, suit et ne suit pas Descartes dans sa démarche pour s'approcher de la question de l'homme. Il s'en inspire fort mais s'en éloigne également. D'après Meyer, ce qu'il a retenu de plus intéressant chez Descartes, c'est justement cette idée que l'on trouvait en nous, l'idée de Dieu, plus que son caractère transcendant. C'est ce que l'on a appelé la preuve a posteriori de Dieu qui se découvre par l'expérience. C'est ce que ma propre lecture m'a aussi amené à découvrir, pour ne pas dire à produire. Mais regardons d'abord ce que Spinoza trouve dans cette idée émise par Descartes, que nous avons justement, absolument l'idée de Dieu en nous comme homme. Tout est là en fait pour Spinoza qui en tirera les conséquences pour lui préférer la preuve a priori de Dieu. Cette preuve veut dire que la définition de Dieu est inséparable de son existence. Cette preuve se trouve aussi chez Descartes, mais il n'en fait pas vraiment usage. C'est là que Spinoza se sépare de Descartes. Spinoza abandonnera la preuve a posteriori pour revendiquer la preuve a priori qui lui paraît plutôt relever de l'immanence de son Dieu surtout dans *l'Éthique*.

28. Pour vous faire comprendre maintenant l'idée que Spinoza a vue dans l'idée de Descartes, l'idée de l'idée pourrait-on dire avec lui, je vais vous rappeler l'idée que moi-même je m'étais faite il y a très longtemps à propos du doute dit méthodique et non sceptique que l'on trouve à l'œuvre dans la philosophie de Descartes.

29. A propos de Descartes je m'étais donc formulé précisément ceci : Descartes au fond est une sorte de malin génie, puisque si son doute n'est pas de nature sceptique, c'est qu'il est une méthode pour nous conduire à la vérité, un chemin nécessaire pour y arriver. Mais qu'est-ce à dire sinon que la vérité était toute déjà là au fond de tout, immanente à notre être, mais qu'il

préférerait prendre le détour de son expérience d'homme, de son analyse pour y parvenir. Là se trouve la place de l'homme dans ce détour. Telle est la nature profonde de son texte. Comme si le chemin pour arriver à la vérité était une ombre, c'est-à-dire ce chemin tortueux de l'analyse qu'il fallait suivre pour remonter jusqu'à Dieu. Mais je me pose alors la question : pourquoi ce détour ? Pourquoi ne pas être allé au but directement, et suivre la pente inverse ? N'est-ce pas ce que Spinoza fera avec force et rigueur ? Au lieu de remonter jusqu'à Dieu, il partira de Dieu pour se rendre jusqu'à l'homme. Donc, si je résume : si l'un, Descartes, part du plus particulier pour remonter au général, du plus concret pour aller vers le plus l'abstrait, alors l'autre qu'est Spinoza, fait tout le contraire. Il part du plus abstrait pour aller vers le plus concret. Il va d'un Dieu qu'il construit de toutes pièces, par axiomes et définitions, excluant son expérience personnelle, ce que ne fait pas Descartes, pour se rendre à l'homme, il va du plus général pour retrouver le plus particulier. La route qui monte et celle qui descend est une et la même, avait déjà dit Héraclite. Mais que l'on monte ou que l'on descende cela change tout, du tout au tout. Cela Héraclite a omis de le dire. Puisque le Dieu de Descartes demeure le Dieu immuable de la théologie, alors que celui de Spinoza relève essentiellement de la production qui l'anime de l'intérieur, production que Descartes lui-même aurait pu reconnaître lorsqu'il parla de la création continué. Mais on sait que c'est une création conçue à partir d'un point immuable, si je me m'abuse. Alors que chez Spinoza on s'éloigne de ce point immuable si l'on quitte le texte du *Court Traité* pour s'attacher à celui de l'*Éthique*. Au point de vue analytique de Descartes, il oppose alors une méthode synthétique de voir les choses. Cette méthode qui est à l'œuvre dans l'*Éthique* constitue une rupture radicale avec la démarche qu'il avait lui-même suivie dans l'écriture *Court traité* et aussi d'autres textes. Ce qui aura pour conséquence de nous éloigner catégoriquement d'une anthropologie philosophique. Le texte de l'*Éthique*, de ce point de vue, n'est pas à mettre sur le même pied que tous les autres textes qu'il avait écrit avant, comme celui du *Cout traité*, du

Traité de la réforme de l'entendement, du Traité théologico-politique, des Principes de la philosophie de Descartes, ou des Pensées métaphysiques.

30. Revenons justement au Spinoza de *l'Éthique*. Lisons encore une fois *l'Éthique*. Ou plutôt essayons-nous à la lire, si tant est qu'elle se lise vraiment. J'ai toujours eu un doute. Elle se lit et ne se lit pas. C'est là mon expérience.

31. Première constatation que je tire du texte de Spinoza, je parle de celui de *l'Éthique*. Il n'y a rien de cette continuité qui semble se dégager de ce texte, comme on la trouvait à l'œuvre chez Descartes, puisqu'ici c'est le règne quasi absolu de la discontinuité qui s'installe parmi des éléments qui résistent à l'analyse puisque ce sont déjà si j'ose dire des propositions, des jugements ou des définitions qui se produisent dont il est très difficile de voir le lien qui les relie entre elles malgré ses nombreuses indications ou renvois. L'idée de l'idée dans les deux sens qu'il lui accorde surgit ici avec plus de distinction. Elle ne se fonde pas à elle-même dans un jeu de miroir. On en retient l'impression d'une puissance d'énonciation qui semble ne mener nulle part, qui n'a aucune finalité, sinon celle de sa propre production, de son propre processus lequel se suffit à lui-même. Est-ce bien de cela qu'il s'agit ? Je le crois puisqu'il correspond à la différence qu'introduit Spinoza entre l'idée vraie et l'idée adéquate. L'idée adéquate étant celle que Spinoza privilégie, puisqu'elle n'a de rapport qu'à elle-même, qu'elle est orientée vers la production du sens et non de la vérité. Alors que l'idée vraie dépend toujours de son objet qui se trouve à l'extérieur d'elle. C'est pourquoi concernant nos passions, dans son éthique qu'il a formulée contrairement à Descartes qui nous propose de «
« changer nos désirs plutôt que l'ordre du monde », Spinoza nous indiquera une voie plus radicale à suivre qui va précisément dans deux sens : il vaut mieux ou bien s'abstraire de l'objet que notre désir poursuit avec avidité, ou alors s'en remettre à une autre passion pour le mettre à distance. Ce qui revient à dire que l'on ne trouvera pas dans le stoïcisme comme l'avait cherché Descartes une morale qui revient à modérer nos passions pour les rendre

acceptables. Ce point est capital. L'âme étant toujours chez lui l'idée d'un corps en acte qui s'accorde toujours à celui-ci par un parallélisme incontournable qui exclut tout dualisme entre le corps et l'esprit.

32. Deuxième constatation : dans quelle logique sommes-nous entrés ici maintenant ? Quelques commentateurs de Descartes, je pense ici surtout à Gilles Deleuze à Ferdinand Alquié, à Pierre Macherey, il y a peut-être aussi avant eux Martial Guéroult, ont fait remarquer qu'il y a une sorte de leurre à penser que le texte de *l'Éthique* commence avec Dieu, ou par Dieu comme un point immuable ou fixe. Non, disent-ils ! Dieu n'est pas là comme un point d'origine d'où tout partirait, et où tout aboutirait, comme une origine qui tend vers sa fin parce qu'il se construit ou se produit peu à peu à mesure que le texte même de *l'Éthique* s'écrit ou se produit. Il n'est donc ni au début ni à la fin. A proprement parler, il est partout ou nulle part. Ne le cherchons pas ailleurs. Il est insaisissable, il nous file entre les doigts. Il y a ici un sens incontestable qui défie le Dieu transcendant auquel on s'attendrait. Je dis bien qui défie et non pas qui le supprime, comme le laissent entendre nos auteurs, nos commentateurs, si j'en excepte Ferdinand Alquié qui me paraît plus nuancé dans son approche de Spinoza.

33. Je souscrirais par ailleurs pleinement à cette affirmation que le Dieu de Spinoza n'est pas au début de *l'Éthique* si ce n'est cette nuance que j'apporterais : Dieu n'est pas là au début de *l'Éthique*, comme un être qui la commanderait de l'intérieur, mais il est là aussi si l'on considère que le texte même de *l'Éthique* est en soi un effort intellectuel constant pour s'arracher au Dieu transcendant et non construit qui habite encore partiellement celui du *Court Traité*, texte qui a précédé celui de *l'Éthique*. Autrement dit, dans *l'Éthique*, Spinoza construit l'idée de Dieu à partir d'une certaine idée qu'il a de lui. C'est une idée qu'il a de l'idée de Dieu, cette idée de l'idée la révolutionne totalement à chaque instant de son affirmation. *L'Éthique* procède d'autres textes qui jouent toujours en lui mais dont il fait

l'effort de s'éloigner. Voilà le cheminement spinozien dans son processus même qui ne cesse d'être soumis à une variation incessante, qui ne se referme jamais dans un concept qui récupère tout pour nous donner la Vérité des choses et de lui-même. Cessons donc de lire *l'Éthique* comme une abolition de la transcendance de Dieu, puisque l'on a désormais affirmé son immanence. Son immanence tire justement sa force de son contraire, car en soi elle n'a pas de sens, pas plus que la transcendance n'en a un en soi si on exclut l'idée d'un médiateur comme Jésus qui serait devenu Dieu lui-même. C'est chez Descartes qu'il a trouvé son inspiration pour rendre plus effective l'idée de ce Dieu, qui correspond à l'idée de l'idée, qui n'est plus seulement l'idée que la conscience se fait d'elle-même puisqu'elle porte Dieu en son sein, faisant apparaître sa transcendance dans son immanence même. Cette approche méthodologique est plutôt structurale qu'historique, sans pourtant évacuer des germes d'histoire puisqu'elle suppose que le texte que nous écrivons est toujours parcouru de plusieurs textes au moment où nous écrivons. Nous n'avons pas tiré un trait sur le passé. Une multiplicité même historique habite toujours notre unité dans le présent même de notre production ou création. C'est là ma compréhension de l'idée de l'idée. En fait je suis et je ne suis pas l'auteur de ce que j'écris, puisqu'un autre plane toujours en moi qui me prend à l'improviste, qui me déjoue comme sujet ou auteur de mon texte. Ce qui pourrait vouloir signifier que Spinoza n'est pas dupe du geste de rupture qu'il a institué en écrivant *l'Éthique*, car il sait de quel lieu il vient, il ne fait pas comme s'il ne le savait pas, mais il s'est aussi où il s'en va, ce qui donne à son geste de rupture plus de force et d'intensité que s'il reposait purement en lui-même,

34 C'est très spécial comme démarche, comme dialectique dirais-je. Une dialectique affirmative et sans synthèse. Elle joue chez moi qui écris, mais je crois l'avoir empruntée à Spinoza. Encore là, différence profonde avec Descartes. Et évidemment différence profonde avec Hegel qui est aussi un lecteur de Spinoza, comme l'a montré Pierre Macherey, un

lecteur qui voit dans la Substance spinozienne un vide qui attend de se remplir, et qui régresse peu à peu en se remplissant. Rien de tout cela chez Spinoza. Plutôt un plein, un trop plein d'être, comme l'être d'un non-être qui équivaut au mouvement qui habite la Substance même.

35. Pour parler dans un langage plus moderne, qui serait celui de Julia Kristeva, il y aurait chez ce penseur qu'est Spinoza comme une sorte d'intertextualité qui jouerait dans sa pensée. Ce qui nous empêcherait de considérer son effort même de pensée comme se refermant sur les œuvres d'un auteur, mais plutôt comme des textes qui passeraient les uns dans les autres admettant certainement que le dernier écrit serait peut-être son point d'aboutissement, mais jamais comme une finalité qui se refermerait sur-elle-même. D'où l'espèce d'ambiguïté que l'on trouve toujours à l'œuvre dans la pensée de Spinoza : une oscillation permanente entre un effort pour poser l'idée incontestable d'une immanence de son Dieu comme Substance s'identifiant à la Nature, mais idée qui est indissociable en même temps d'un effort pour s'arracher à la transcendance de ce Dieu qui vient du Dieu des religions et qui n'en est pas entièrement coupée ou exclue. Cette ambiguïté qui trace son chemin ou qui advient dans et par l'écriture de notre auteur, qui traverse intérieurement ses textes eux-mêmes, est, je le répète, ce qui fait toute la richesse de ce penseur, et nous empêche précisément de le ramener à une doctrine qui reposerait en une vérité définitive, comme celle d'un panthéisme ou d'un athéisme, sans les exclure pour autant. Tout est toujours très subtil chez Spinoza. Plutôt faut-il y voir le sens qui s'en dégage plutôt que la vérité qu'on pourrait en tirer et qui reviendrait à fixer ce sens en un lieu précis et catégorique. Non, lorsque Spinoza a lu lui-même la Bible, il nous prévient dans son *Traité théologico-politique*, que ce qu'il importe de retenir dans notre lecture, c'est non pas la vérité à laquelle les mots renvoient mais bien plutôt leur sens. Leur sens toujours libre de tout, émanant de la liberté qui anime en son fond cette nécessité. Une liberté bien étrange il va sans dire, puisqu'elle n'est pas celle du libre arbitre qui s'oppose

toujours à une nécessité considérée comme extérieure, comme si elle s'opposait à un déterminisme absolu.

36. Lorsqu'on ouvre alors les premières pages de l'*Éthique*, on ne pourra faire autrement que d'être heurté par ce style d'écriture qui emprunte le chemin de la discontinuité. Car telle est bien cette liberté intérieure qui ouvre sur une nécessité. Cela veut dire que Spinoza ne cherche pas tant à faire des liens à tout prix entre ses pensées. Bien sûr il recourt à l'argumentation pour s'expliquer. Une proposition renvoie à une autre qui la précède, ou à un axiome ou à une définition. Mais si on le suivait au pied de la lettre dans ses renvois continuels, le livre nous tomberait des mains, on arrêterait tout simplement de le lire. On doit donc lui supposer, si l'on veut bien faire l'effort de le lire, qu'il consent lui-même à cette nécessité qui nous fait oublier paradoxalement ce que l'on a lu précédemment pour continuer notre lecture et supposer qu'il y avait chez lui une telle confiance en l'unité intérieure de son livre ou de sa pensée qu'il pouvait justement se permettre cette liberté d'écrire sans nous obliger trop catégoriquement à retenir ce qu'il avait écrit précédemment dans un axiome ou une définition. Cela demande une audace incontestable, puisqu'elle entraîne avec elle une lecture qui peut se faire faux bond à elle-même, comme l'être d'un non-être, ou l'ombre qui l'accompagne, dirions-nous dans notre langage. Une ombre qui le pousse plus loin dans son affirmation, qui fait rejallir sa lumière et qui n'est jamais, je le souligne, une pensée du néant, de la négativité comme chez Hegel. Très subtil, très étrange en effet comme dialectique. Surtout difficile à comprendre.

37. Descartes a évidemment suivi la voie inverse, une voie analytique plutôt que synthétique.. Il fait surtout ce que Spinoza n'a pas vraiment fait dans l'*Éthique*. Il tient à faire un lien entre ses pensées, d'où l'impression de continuité qu'on y trouve lorsqu'on se met à le lire. Comme s'il manquait de liberté par rapport à lui-même, lui qui parle tant de liberté comme son bien le plus précieux. Mais c'est un peu comme s'il se faisait moins confiance, ou qu'il faisait plus confiance au libre arbitre de sa volonté qu'à l'idée de Dieu qui l'inspire dans sa liberté de

l'intérieur. Mais ceci est conséquent avec sa façon de voir les choses. La connaissance chez Descartes n'est pas active en son sens profond, elle résulte d'une passivité. L'idée qu'il a bien conçue, est néanmoins comme une peinture muette sur un tableau. Ce n'est pas elle qui est active. L'entendement est passif et la volonté est agissante chez Descartes. C'est la volonté qui l'agit. L'entendement et la volonté sont encore chez lui comme des facultés distinctes. Et son Dieu, même s'il le dit Cause de lui-même, ou cause de soi est encore trop séparé de son être ou de la Substance au sens spinozien du terme.

38. Or rien de tel chez Spinoza. En un certain sens, Spinoza est plus libre que Descartes, parce que la confiance qu'il a en lui est plus forte, résultat de l'immanence de son Dieu qui n'a toutefois pas perdu sa transcendance mais l'a renforcée par son immanence. Et elle est plus forte parce que, comme l'avait si bien vu Meyer, le préfacier de son premier livre qui portait sur Descartes, ce que Spinoza avait justement retenu de Descartes, c'est que nous avons tous en nous l'idée de Dieu. Mais plutôt que d'insister sur sa transcendance, il mettra de l'avant son immanence comme on le sait. L'idée de Dieu en nous fait en sorte que si Dieu est Causa sui, ou cause de soi, il l'est non en tant qu'elle serait une cause distincte de lui pour s'y unir, mais en tant qu'elle s'identifie *absolument* à lui.

39, Alors nous voilà projeté dans un autre monde. Un monde dans lequel cette liberté est devenue nécessité incontournable. Nécessité qui fort paradoxalement nous rend plus libre, plus sûr de nous et plus près de notre action. Aussi lorsque Spinoza parle de l'entendement de l'homme, non seulement il ne le sépare plus de la volonté de Dieu, comme chez Descartes, puisqu'il s'agit d'une seule et même puissance qui nous meut dans notre corps, comme dans notre esprit. Le sens de l'idée n'étant rien d'autre chez lui que l'idée d'un corps, idée qui est aussi liée intimement à l'entendement de Dieu. Tout s'éclaire ici, parce tout se dédouble à l'infini comme une lumière qui surgit de l'intérieur même de cette Substance spinozienne..

40. Est-ce à dire maintenant que le texte de Spinoza s'éloigne fort de la conception cartésienne de la philosophie de Descartes ? Monsieur Alquié rappelait qu'il fallait se souvenir que Descartes avait écrit quelque part cette phrase : « qu'il me faut considérer d'abord que je suis homme ». Fin de la phrase. On pourrait dire qu'en un sens Descartes partant de l'homme dans sa réflexion est plus près dans sa philosophie d'une pensée qui se rapproche d'une anthropologie philosophique.

41. J'apporterais ici quelques nuances pourtant concernant le vocable d'âme. Certes c'est une notion que Descartes utilise plus souvent que Spinoza, et abondamment dans le *Traité des passions*. Mais il l'utilise en ayant à l'esprit qu'il s'agit aussi d'une idée, et qu'une idée ce n'est pas d'abord une âme, mais un esprit. Un commentateur, d'inspiration thomiste, monsieur Roger Vernaux, nous rappelle que Descartes avait surtout dit pour parler de l'âme « moi comme esprit ». Par ailleurs Spinoza, comme l'a fait remarquer avec juste raison Gilles Deleuze dans sa *Philosophie pratique* de Spinoza, use très peu du mot âme pour caractériser l'esprit dans *l'Éthique* sauf à quelques rares exceptions, pour l'usage pratique, mais s'en remet à l'idée comme production de l'esprit pour la différencier du corps. Autrement dit chez nos deux auteurs, chez Descartes comme chez Spinoza, on préfère s'éloigner du vocable d'âme ou encore l'identifier plus nettement à l'esprit comme source des idées en nous. Est-ce à dire que c'est l'homme qu'on essaie d'arracher à l'homme pour que celui-ci se tienne à distance de lui-même ? Je n'hésite pas à le croire. Et c'est en cela que l'idée d'une anthropologie philosophique chez nos deux auteurs, ou de même ce que recouvre le terme d'humanisme, surtout chez Spinoza, est difficile à concevoir, sinon comme une œuvre de l'imagination qui a pourtant toute sa nécessité comme le sont le statut des idées inadéquates chez lui, et comme l'étaient aussi les récits des prophètes qui dans l'Ancien Testament nous offraient leur récit pour nous renvoyer à la parole de Dieu.

42. Spinoza lui-même, quoiqu'il en dise et quoiqu'il le fasse, ne peut par ailleurs éviter de rencontrer l'homme sur son chemin, puisqu'il est homme lui-même, même s'il accorde à Dieu la première place, puisque c'est Dieu qui l'inspire au point d'en construire lui-même la définition dans l'*Éthique* en l'identifiant à la Substance. Et cette Substance comment pourrions-nous toujours la qualifier en son être ? Là le chemin suivi pour se rendre à l'*Éthique* va néanmoins encore le rapprocher pour un instant de Descartes, mais pour s'en éloigner plus sûrement. Suivons donc toujours ce chemin en notre lecture. Il nous conduira à l'amour intellectuel de Dieu dira Spinoza.

43. J'avais déjà indiqué cette piste en évoquant son *Traité de la réforme de l'entendement* qu'il nous a laissé. Texte admirable par sa ressemblance avec celui de Descartes. Que dit en effet Spinoza ici surtout dans les premières pages. Il évoque sa situation personnelle, son histoire, un peu comme le fait Descartes dans le *Discours de la méthode*. Je le cite ici textuellement : « L'expérience m'avait appris que toutes les occurrences les plus fréquentes de la vie ordinaire sont vaines et futiles ; je voyais qu'aucune des choses, qui étaient pour moi cause ou objet de crainte, ne contient rien en soi de bon ni de mauvais, si ce n'est à proportion du mouvement : je résolus enfin de chercher s'il existait quelque objet qui fut un bien véritable, capable de se communiquer, et par quoi l'âme, renonçant à tout autre, pût être affectée uniquement, un bien dont la découverte et la possession eussent pour fruit une éternité de joie continue et souveraine. (2)

44. Lorsqu'on lit ou entend ces premières paroles du *Traité de la réforme de l'entendement*, il ne fait aucun doute que Spinoza cherche dans sa vie même la présence d'un bien certain, qui ne fait pas de doute et qui pourrait le délivrer de biens passagers plus ou moins certains qui le laisseraient dans le doute ou dans une position inconfortable. Seulement si on relit le même passage avec une plus grande attention, pour ne pas dire une plus grande précision on en arrive à deux considérations : La première, c'est que les biens que lui apporte la vie ne sont

pas seulement incertains mais n'apportent rien de très substantiel. Ils peuvent être bons ou mauvais, selon les circonstances, selon le mouvement qu'ils portent en eux, alors que le bien que l'on chercherait vraiment en suivant Spinoza *serait* un bien véritable capable de provoquer en soi une joie continue et souveraine. Ensuite, que ce bien qu'il recherche de tout cœur quoiqu'il ne soit pas incertain en sa nature l'est quant à sa possibilité d'être atteint. Il existe, mais il n'est pas sûr qu'on puisse l'atteindre par ses propres forces. Est-ce à dire qu'il nous donnerait aussi la force de l'atteindre ? C'est pourquoi il ajoute à ces phrases une suite assez étonnante : « Je me voyais en effet dans un extrême péril et contraint de chercher de toutes mes forces un remède, fut-il incertain ; de même un malade atteint d'une affection mortelle, qui voit la mort imminente, s'il m'applique un remède, est contraint de le chercher, fut-il incertain, de toutes ses forces, puisque tout son espoir est dans ce remède »(3) Dieu serait-il un remède ? Je crois que le Dieu de l'*Éthique* ne l'est pas, il est d'un tout autre ordre. Mais à condition de le considérer radicalement en sa nature loin de tous les attributs humains dans lesquels on aime à se complaire, bonté, amour, charité renforcés par la croyance que nous avons en son incarnation dans la personne de Jésus. Si nous oublions tous ces attributs humains n'est-ce pas au fond par cette idée de Dieu que l'homme peut être le plus adéquatement approché ? N'est-il pas le seul être de la nature à la pouvoir concevoir, en sa signification profonde ? N'est-ce pas à partir de cette conception qu'il peut concevoir le plus adéquatement sa propre nature ou essence ? N'est-ce pas en tant qu'il se laisse agir par cette idée qu'il produit ces œuvres les plus importantes en tout domaine ? Loin de toutes les complaisances auxquelles l'invitent les notions d'âme et d'humanisme ?

45. Alors que penser de tout cela ? Si on s'en tient au *Traité de la réforme de l'entendement* se glisse toujours une incertitude dans ce Bien véritable que l'on recherche, même si on l'a tout de même affirmé pour certain en son essence. Dans l'*Éthique* par ailleurs, comme nous venons de le voir, cette incertitude ne reviendra plus. Et de ce point de vue ce n'est peut-être

pas un hasard si *l'Éthique* construit le Dieu qu'elle appelle comme étant toujours agissant, par l'indétermination propre de la Substance. laquelle indétermination est provoquée par son sens absolu dira Pierre Macherey, résultant de la liberté qui l'habite de l'intérieur comme une Nécessité qui ne va vers aucune fin déterminée.

46. Cela nous renvoie à nous-même, comme à notre propre action indissociable de notre pensée.

47. Le chemin est toujours à refaire puisqu'il s'agit de l'infini qui nous traverse, qui est immanent à notre être dans sa transcendance même. Ce qui demande un effort, l'effort de persévérer dans l'existence nous dirait Spinoza, qui est la définition même du Désir. Cet effort intellectuel, c'est l'amour intellectuel de Dieu, qui n'attend pas de ce Dieu qu'il nous renvoie cet amour, comme c'est le cas d'un amour purement humain. Car il faut bien dire qu'il s'agit ici d'un amour d'un autre ordre qui nous comble en lui-même, telle justement la joie dont parle Spinoza, c'est-à-dire au fond la fin du manque à être. Comme si en présence de ce Dieu nous pouvions nous vivre seul, comme dans une île. Pouvons-nous nous hausser à ce niveau d'une telle gratuité, d'une telle liberté ? Puisque avec ce Dieu on ne sait où l'on s'en va, pas plus que l'on ne sait d'où l'on vient parce que c'est la gratuité même, la liberté même qui nous fait agir et comprendre, l'un n'allant jamais sans l'autre pour Spinoza.

48. Y a-t-il là enfin une voie pour l'homme, ou pour ce que nous appellerions encore une anthropologie philosophique ? Certes, mais si elle a un sens, elle concerne seulement ceux qui comme hommes, comme êtres humains feront l'effort de se tenir sans cesse à distance d'eux-mêmes, à distance aussi de leurs passions, sans penser pour autant qu'ils pourront les faire disparaître par un idéal ou une morale trop ascétique, ou trop stoïcienne.

49. La distance dont on parle ici comporte alors un double visage : on met le corps à distance par l'esprit, mais on tient aussi à mettre l'esprit à distance par le corps, afin de ne pas céder à la tentation d'évacuer le corps, comme source avérée de tous les maux. Telle est l'étrange

anthropologie philosophique qui pourrait surgir de la pensée de Spinoza et de l'idée de l'idée qui l'habite, c'est-à-dire de l'idée de Dieu qu'il ne conçoit pas comme un Roi dans son empire pourvu de quelques intentions que ce soient.

50 Je termine sur cette pensée qui m'est venue à l'esprit : si Spinoza ramène Dieu à la nature, en le confondant avec elle, il pourrait paraître logique de dire qu'il faut y voir là un athéisme intégral, puisqu'il ne reste plus rien de Dieu s'il se confond avec l'univers. En ce sens ceux qui ont vu en lui un athée n'avaient pas tout à fait tort. Par ailleurs si l'on maintient le nom de Dieu en l'associant à la Substance, en ne le dissociant pas d'elle, et qu'on considère celle-ci constituée par ses attributs pensée et étendue, ne considérant pas l'étendue formée de parties et divisible comme chez Descartes, ou d'une pensée s'enfermant dans un cogito séparé de Dieu, alors l'athéisme de Spinoza est sérieusement remis en question. Mais j'ajouterais qu'il est vrai que lorsque Spinoza s'est défendu d'être un athée au sens strict, il s'en prenait surtout à la manière de vivre de ces personnes qui cherchaient trop les biens de ce monde, volupté, honneurs, richesse, à laquelle il opposait une certaine austérité dans sa manière de vivre, une certaine éthique qui est l'immanence même de ce Dieu qui inspire tous les êtres humains sans exception de l'intérieur qui n'est pas à confondre avec un certain stoïcisme, comme je l'ai souligné.

BIBLIOGRAPHIE

(1) SPINOZA, lettre 73, à Henri Oldenburg.

(2) SPINOZA, Traité de la réforme de l'entendement, Garnier, Flammarion, 1964, p.181.

(3) SPINOZA, Traité de la réforme de l'entendement, Garnier. Flammarion, 1964.p.182-183.