

Études critiques : le Dieu de Spinoza

Autor(en): **Gisel, Pierre**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **38 (1988)**

Heft 3

PDF erstellt am: **20.04.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381365>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

LE DIEU DE SPINOZA*

PIERRE GISEL

«Miracle de la philosophie». Piguet présentait ainsi Spinoza dans son *Où va la philosophie — et d'où vient-elle?*¹. Il en reprend aujourd'hui la méditation, à l'enseignement de Dieu, dans un petit livre alerte, précis, attaché à l'essentiel. Chacun qui s'efforce de penser — et de penser ce que penser veut dire — aura avantage à le lire. A commencer par tout étudiant. L'ouvrage est propre à nous guérir de certaines idéologies régnantes. Compte tenu de la situation présente de la pensée, tant philosophique que théologique, cet ouvrage vient à son heure. Son propos central me paraît, littéralement, décisif.

On sait que Spinoza est souvent mal compris. Quand il n'est pas caricaturé. On peine à tenir ensemble son appartenance à une veine d'héritage cartésien d'un côté, ses indéniables racines du côté de la mystique juive de l'autre. On a pu en faire un rationaliste, ou au contraire un religieux (ce n'est pas sans cause que le romantisme l'a célébré). Un Alquié — et ce n'est pas le moindre des commentateurs! — n'hésite pas à parler d'une «incompréhensibilité de l'*Ethique*»²; mais s'il échoue finalement à la lever, c'est moins faute de «connaissances» ou d'application dans la lecture qu'en raison d'une formation de l'esprit qui, en fin de compte, lui obture l'accès à la position propre de Spinoza, à l'expérience réelle (métaphysique!) qui se tient derrière l'exposition de la pensée.

Face à l'irréductible opposition que constitue la double lecture historique de Spinoza, comme face aux alternatives exclusives auxquelles le texte même de Spinoza semble souvent contraindre, Piguet entend proposer une «troisième» voie (p. 44, 55, 92, 94), de style ni «scientifique», ni «littéraire», «religieux» ou «psychologique» (cf. p. 44). Il qualifie cette voie d'«esthétique», au sens où la pensée de Spinoza serait liée à ce qu'une expérience esthétique peut donner à voir et à comprendre du monde, de l'homme et de Dieu. Voie méconnue à certains égards, qu'on peut même dire en un sens inchoative, mais voie qui n'est pas absente de la tradition philosophique pour qui sait l'entendre. Piguet cite ici souvent Pascal (et son concept de *figure*, cf. p. 43, 62 s., 80, 101), la troisième critique de Kant (cf. p. 53 s., 63), une ligne qui traverse le romantisme allemand et peut aller jusqu'à Nietzsche (p. 64), la phénoménologie husserlienne (p. 64) et, par-delà, une certaine lecture de Pla-

* Etude critique du livre de J.-Claude PIGUET, *Le Dieu de Spinoza*, Genève, Labor et Fides, 1987, 134 p.

¹ Neuchâtel, La Baconnière, 1985, cf. p. 295 ss.

² Ferdinand ALQUIÉ, *Le rationalisme de Spinoza*, Paris, PUF, 1981, dès p. 9.

ton (p. 64 s., 92 ss.). Il la rapproche d'ailleurs d'une voie « métaphysique » (p. 75). Personnellement, je l'estime strictement parallèle, analogue, à ce qu'on pourrait appeler une « voie théologique », pour autant qu'on n'entende cet adjectif ni dans le sens d'une allégeance à des énoncés doctrinaux, quels qu'ils soient (on sait que Spinoza, excommunié, n'en voulait pas), ni dans le sens d'un repli sur une intériorité comprise de manière simplement subjective, privée, et sans vérité dont on puisse rendre compte en raison (donc : sans vérité philosophique!).

Historiquement — donc extérieurement au texte —, on peut évoquer ici deux points qui viennent appuyer le choix que fait Piguet de son angle de lecture. Le premier, c'est, bien sûr, la formation rabbinique de Spinoza. Piguet ne l'évoque pas directement à ce titre; mais son texte est riche d'une mise en parallèle de Spinoza et d'une théologie bien comprise, ancrée dans l'Ancien Testament et relayée par la Cabbale et le Zohar (cf. p. 37). C'est ainsi qu'il évoque, tour à tour et non sans un sens théologique affirmé : le dépassement d'une opposition abstraite (externe) de l'immanence et de la transcendance (cf. p. 42, 79 ss., et l'on sait l'importance de cette question au cœur de la réception de Spinoza), une réalité d'incarnation (p. 47, 73, 101) et une thématique de l'alliance ou de la réconciliation (p. 33, 41 s., 86), toutes choses liées à une perfection qui s'avère finalement être celle d'un passage (p. 43), ce qui suppose, notamment, renversement interne ou conversion (p. 42), réflexion ou méditation (p. 40). Ici, Dieu n'est jamais cause externe, séparée de l'effet (cf. p. 48, 80, 82, 97, 100 s.), mais il se manifeste bien *au cœur* de la création (p. 44, 47; on sait que Spinoza parle de « causalité immanente », cf. p. 101, et, ô combien, de *nécessité*, cf. à propos de Dieu, p. 82, 114). L'éternité sera dite ici « intensive » (p. 69). Piguet parlera de « logique « intensionnelle » », opposée à une « logique extensionnelle » (p. 102).

Mais, historiquement, Piguet évoque avant tout — c'est ici moins connu et cela donne l'occasion qui se tient au départ de l'ouvrage — la pratique artistique propre à Spinoza, tout spécialement dans l'art du portrait (cf. p. 18), et la fréquentation des peintres qui fut la sienne (voir ses divers lieux d'habitation). Piguet fait notamment état, en ces matières, d'un texte de Jean Colerus, contemporain de Spinoza, texte dont l'éditeur a d'ailleurs reproduit un extrait (p. 6 s.).

En profondeur, la lecture que Piguet propose de Spinoza me paraît reprendre ce qu'on a pu appeler la voie « mystique », et ici d'origine juive. Mais à condition de bien la comprendre et de se la réapproprier, et tout particulièrement de la soustraire à ce jeu qui la fait trop souvent s'opposer à un rationalisme, comme sa contrepartie, son contraire ou son double. Réciproquement, il aura fallu retravailler ce qui apparaît être le « rationalisme » de Spinoza. Piguet le fait avec bonheur, au gré de notes éclairantes quant à l'acception précise de tel ou tel terme à l'époque de Spinoza (ex. p. 29, 32), quant à la valeur et à la portée du fameux *more geometrico* (plus « ordonnan-

cement» des choses et «exposition» que, à proprement parler, «méthode», cf. p. 26 s., 31). Fort de ce travail, ici tout à la fois historique et compréhensif, Piguet peut clairement distinguer Spinoza de Leibniz (p. 28, 30) et, tout particulièrement, d'un «mathématisme» qui serait celui de Russell (p. 25, 32, 94, 112).

Spinoza, «miracle de la philosophie». En quoi, finalement ? Probablement parce qu'avec lui, selon son énoncé même : «plus nous connaissons les choses singulières, plus nous connaissons Dieu» (*Ethique*, 5^e partie, *propos.* 24). Proposition que bien des commentateurs échouent à comprendre. Proposition qui me paraît déjà liée à ce que, chez Spinoza, les *attributs* ne sont pas des prédicats (des attributions), mais *sont* Dieu (cf. p. 76, 79). Les *modes* mêmes sont d'ailleurs promis à l'éternité (cf. p. 85). Le regard ne porte pas ici sur des essences séparées, mais sur l'*exister*, non sur les généralités abstraites, mais sur les individualités, concrètes par excellence. Telle est une part du secret. Dès lors, Dieu ne sera pas un être (parmi d'autres, fût-ce le meilleur ou le plus grand), ni d'ailleurs l'Être des êtres (cf. p. 84); il est plutôt «l'individuel absolu», «la singularité en tant que telle» (*ibid.*). En ce sens-là, Dieu doit être dit, chez Spinoza, à la fois «transcendant, parce qu'il échappe toujours à nos prises» (p. 81) et qu'il impose le détour par les réalités du monde qu'il donne et qu'il maintient, et à la fois «immanent, dans la mesure où chaque chose du monde témoigne (...) de sa *vérité*» (*ibid.*). On pourra aussi le dire «nécessaire», mais selon l'ordre d'une liaison interne, propre aux choses mêmes qu'il donne, et qui, dès lors, se donnent (donc dans leur factualité avec, précisément, leur individualité concrète), comme on pourra le dire «éternel», mais selon l'ordre d'une *liaison* (cf. p. 86) à la création qui, comme telle, se donne intrinsèquement dans le temps.

Voilà le Dieu de Spinoza. Lié comme on sait à la joie et à l'amour; et où entendement et volonté vont profondément de pair (cf. p. 115 s.; cf. aussi le fameux *conatus*, ex. p. 108). Mais qu'on ne peut comprendre — comme on ne peut comprendre Spinoza lui-même — que si l'on a bien clairement en vue ce que Piguet appelle *totalités internes* (cf. chap. II), compositions irréductibles à toute vue analytique, vivant en ce sens-là d'un principe propre, et en même temps foncièrement liées à ce qu'elles ne sont pas, mais dont elle témoignent, d'une liaison qui n'est pas de contiguïté, requérant plutôt discontinuité et saut. Totalité interne s'oppose, par définition si l'on peut dire, à toute procédure de totalisation en extériorité, ou selon une logique de pure extension. Sa réalité apparaît être tout à la fois celle de l'exister comme tel (de l'individuel), de l'œuvre d'art (cf. p. 74), tout particulièrement des «chefs-d'œuvre» (p. 72), et du fait théologique et croyant bien compris. Elle vit d'une certaine unité ontologique (contre tout dualisme, notamment cartésien, cf. p. 66 ss.), aussi vrai que, selon Piguet, et ici appuyé sur Spinoza, l'individuel peut être porteur d'absolu et porté par cet absolu (un absolu qui ne peut en aucune façon valoir comme généralité). Voir les choses selon l'ordre des totalités internes n'est pas

convertible (p. 60) en logique extensionnelle³. Piguet l'affirme fortement, même s'il n'entend pas reléguer du côté de l'arbitraire subjectif le point de vue «compréhensif» qu'il s'agit alors de défendre et de valider, mais bien, au contraire, revendiquer à son propos un ordre de raison, spécifique certes, mais justement cohérent, dicible, philosophique.

La lecture de Spinoza mise ici en place a pour elle qu'elle rend compte de Spinoza dans sa totalité et son unité. J'ai déjà dit qu'elle dépassait les apories dans lesquelles s'enferment nombre de commentateurs, à commencer par celle qui ne peut résoudre l'alternative d'un Dieu assurant l'unité en étant au-dessus de tous les êtres (un Dieu extérieur à l'être en ce sens-là) et d'un Dieu disant l'unité interne des êtres (le Dieu-Nature), selon donc un mode peu ou prou «panthéiste» (cf. p. 55)⁴. Or, comprendre un auteur, n'est-ce pas toujours pouvoir dire, d'une manière ou d'une autre, son unité foncière? La lecture proposée permet enfin et exige de reprendre toute la question des fameux trois «genres» de connaissances⁵. Ici, la proposition de Piguet ne va pas sans originalité, mais cohérente avec l'ensemble. Traditionnellement, c'est la connaissance du troisième genre qui fait problème. Soit on la prend au sérieux et l'on tend à voir en Spinoza un pur intuitif, soit on ne sait finalement qu'en faire et l'on rabat Spinoza sur le rationalisme que consacrerait la connaissance du deuxième genre. Or, pour Piguet, la liaison centrale, *de fait*, articule le premier et le troisième genres (p. 103), l'ordre des choses réelles et l'ordre de Dieu. Le deuxième genre est autre: ce serait celui de l'exposition, non du réel, celui de l'ordonnancement, du tableau et de l'imagination, au sens classique du terme (cf. p. 25 s.)⁶.

Concluons. A l'occasion d'une lecture de Spinoza, Piguet réaffirme un «réalisme» foncier (cf. p. 104, 115, 122, 129), au sens où les choses existantes, singulières, ont une primauté irréductible sur les catégories et sur tout ce qui relève du généralisable ou du «commun» (ce qui est «adjectif» et non substantiel, cf. p. 111, 118, 131). D'où une très nette subordination de la connaissance du deuxième genre. Spinoza inaugurerait ainsi ce que Piguet a pour sa part souvent proposé à l'enseigne d'un «renversement sémantique». C'est d'ailleurs en en évoquant la réalité que Piguet clôt son livre. Le lecteur l'aura

³ On sait que, pour comprendre Spinoza, G. DELEUZE a recouru à l'idée d'expression: *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1968. Piguet marque parfois son désaccord avec Deleuze (cf. p. 66 s., mais accord p. 68, 106 s.). Piguet use d'ailleurs lui-même du concept d'expression, p. 69, 73, 75 (p. 61, il le rapporte à Leibniz).

⁴ Cf. aussi, pour ainsi dire de départ, l'alternative quasi classique: est-ce la substance qui constitue les attributs ou l'inverse (cf. p. 46 ss.)?

⁵ Rappelons que les trois genres de connaissances portent tour à tour sur le sensible, *via* la perception, sur les propriétés des choses, *via* le rationnel, et sur l'essence, de chaque chose et de toutes choses — donc sur Dieu ou l'absolu —, *via* l'intuition (cf. p. 89).

⁶ On se reportera à la perspective selon laquelle il faut entendre le *more geometrico*.

compris, on peut philosophiquement rendre compte de la connaissance du troisième genre — de Dieu, l'absolu — dans la mesure seulement où l'on aura repensé tant notre rapport aux choses (au sensible, à la matière ou aux corps) que les conditions et les pièges de l'exercice de la raison. Car tout se tient. Une lecture «esthétique» de Spinoza fait voir qu'un attachement décidé au corps et une interrogation radicale sur l'absolu se convoquent réciproquement : ils sont donnés l'un avec l'autre, sans conciliation ni détour par l'ordre commun de la raison, ordre légitime certes, mais second. Piguet sait conjointement le poids des choses et leur vérité, comme il n'ignore pas que «dégagée du réel, l'intelligence humaine peut devenir folle (...) sans cesser d'être "intelligence"» (p. 129).

