



**HAL**  
open science

**“ La critique spinozienne de la ’qualité occulte’  
cartésienne et ses déclinaisons ”**

Charles Ramond

► **To cite this version:**

Charles Ramond. “ La critique spinozienne de la ’qualité occulte’ cartésienne et ses déclinaisons ”. François-Xavier De Peretti (Dir.), Descartes et Spinoza – Entre rupture et continuité, Aix-en-Provence : Presses Universitaires de Provence, 2022., pp.79-93, 2022. halshs-03807153

**HAL Id: halshs-03807153**

**<https://shs.hal.science/halshs-03807153>**

Submitted on 9 Oct 2022

**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.

[Aix-Marseille Université, Faculté des Arts, Lettres, Langues et Sciences Humaines, 29 av. Robert Schuman, Aix-en-Provence. Vendredi 19 avril 2019, 9h30-17h30, Bât. T1, Salle 2.08, Journée d'Études *Descartes et Spinoza entre ruptures et continuité*, Institut d'Histoire de la Philosophie (EA3276), Département de Philosophie, Resp. François-Xavier de Peretti.]

## « La critique spinozienne de la 'qualité occulte' cartésienne et ses déclinaisons »

Charles RAMOND  
Université Paris 8 / EA 4008 LLCP

### Introduction

La question des rapports entre Descartes et Spinoza engage des réflexions non seulement sur la philosophie moderne, mais également sur le destin de la modernité, voire de la post-modernité. Je souhaiterais ici revenir sur mes premiers travaux, pour les prolonger en ce sens.

J'avais rédigé sous la direction des regrettés professeurs Claude Bruaire, puis Jean-Marie Beyssade, à l'université Paris 4 Sorbonne, une thèse soutenue en 1992 puis publiée aux PUF en 1995 sur « Qualité et quantité dans la philosophie de Spinoza ». Je n'ai depuis cessé de développer ce travail initial, non seulement en philosophie moderne, mais aussi en philosophie contemporaine, et, autant qu'il a été et qu'il est en moi, en philosophie « tout court », si une telle expression convient à une si grande chose. J'étais alors dans le prolongement de lectures bergsoniennes, et j'adhérais au diagnostic formulé par Bergson en 1889 dans *l'Essai sur les données immédiates de la conscience*, selon lequel la plupart des problèmes que rencontraient les philosophes modernes venaient du fait qu'ils n'avaient pas assez soigneusement distingué « durée et étendue, qualité

et quantité »<sup>1</sup>. Il m'avait semblé trouver une confirmation de la justesse de cette analyse dans les lectures que Martial Gueroult et Alexandre Matheron avaient publiées presque simultanément, quatre-vingt ans après Bergson, en 1968-1969. Dès les premiers mots de son monumental commentaire<sup>2</sup>, Gueroult expliquait que le « rationalisme absolu » de Spinoza allait encore plus loin que ceux de Descartes, Leibniz et Malebranche dans sa critique de la « *qualité* occulte », dernier bastion de l'aristotélisme. De son côté, Matheron<sup>3</sup> montrait que l'ensemble de la philosophie des affects, et l'ensemble de la politique spinoziste, étaient gouvernés par une conception strictement *quantitative* des « choses singulières », appuyée en dernier ressort sur la proposition 6 de la 3<sup>ème</sup> partie de l'*Éthique*, selon laquelle « chaque chose, autant qu'il est en elle <*quantum in se est*>, s'efforce de persévérer dans son être ».

Ma proposition de lecture avait alors été que le pas en avant que Spinoza avait lui-même le sentiment d'avoir fait faire à la philosophie, comme il l'expliquait dans la Préface de la 5<sup>ème</sup> Partie de l'*Éthique*, consistait en l'éradication de toute trace de « qualité occulte » dans la philosophie moderne. Le passage est bien connu, il vaut néanmoins la peine d'être relu :

« Et je ne puis assez m'étonner, certainement, de voir un philosophe, après avoir fermement décidé de ne rien déduire que de principes connus par soi, et de ne rien affirmer qu'il ne perçût clairement et distinctement, et après avoir si souvent reproché aux Scolastiques de vouloir expliquer les choses obscures par des qualités occultes, *adopter une hypothèse plus occulte que toute qualité occulte*. Qu'est-ce qu'il entend, je le demande, par union de l'esprit et du corps ? Quel concept clair et distinct a-t-il, dis-je, de la pensée très étroitement unie à une certaine petite portion *de quantité* ? Je voudrais bien qu'il eût expliqué cette union par sa cause prochaine. Mais il avait conçu l'esprit tellement distinct du corps qu'il ne put assigner aucune cause singulière, ni à cette union ni à l'esprit lui-même, mais il dut recourir à la cause de tout l'univers, c'est-à-dire à Dieu ».<sup>4</sup>

Pour éradiquer complètement la « qualité occulte » des scolastiques, Spinoza avait ainsi construit (telle était la thèse que je soutenais) un système dans lequel une nature naturante strictement qualitative s'exprimerait dans une

---

<sup>1</sup>Henri BERGSON, *Les Données immédiates de la conscience* (Paris, 1889), dernières lignes de l'ouvrage : « Le problème de la liberté est donc né d'un malentendu : il a été pour les modernes ce que furent, pour les anciens, les sophismes de l'école d'Élée, et comme ces sophismes eux-mêmes, il a son origine dans l'illusion par laquelle on confond succession et simultanéité, durée et étendue, qualité et quantité. » (*Œuvres*, Édition du centenaire, Paris : PUF, 1959, p. 156).

<sup>2</sup>Martial GUEROUT, *Spinoza 1, Dieu (Éthique, 1)*, Paris : Aubier-Montaigne, 1968.

<sup>3</sup>Alexandre MATHERON, *Individu et Communauté chez Spinoza*, Paris : Éditions de Minuit, 1969.

<sup>4</sup>SPINOZA, *Éthique*, Présenté et traduit par Bernard PAUTRAT, Nouvelle édition soigneusement revue et amendée, Paris : Seuil, 2014 [Souligné CR].

nature naturée strictement quantitative. Il s'agissait pour Spinoza d'éviter les superpositions du qualitatif et du quantitatif, dont certaines notions héritées de la scolastique via Descartes portaient encore la trace. L'« intensité », les « degrés de réalité », ou encore « l'éminence », désignaient par exemple des zones de réalité vaguement mesurables, relevant en cela de la quantité, mais impossibles à réellement mesurer, et relevant en cela de la qualité –tout comme une « douleur » (pour reprendre l'exemple choisi par Bergson dans les *Données immédiates de la conscience*) pouvait être qualifiée de « plus ou moins intense », le « plus ou moins » de « l'intensité » la rattachant à la quantité, sans qu'on pût cependant jamais trouver une échelle véritablement quantitative de la douleur, si bien que « l'intensité », comme toutes les autres notions superposant qualité et quantité, se révélait le concept confus d'une quantification vague.

Je ne vais pas développer ici la critique de Descartes par Spinoza dans toute son ampleur et dans toutes ses directions et conséquences. C'est un point maintenant bien connu et bien exploré, par de nombreux et éminents commentateurs. Je voudrais faire deux choses un peu différentes. D'une part essayer de voir très généralement la nature du rapport qui existe entre Spinoza et Descartes, et comment ce rapport se décline dans l'histoire de la philosophie moderne et contemporaine. D'autre part, sur un point bien plus précis, voir en quelle manière la question des « promesses » peut ou non être rattachée à la critique générale de Descartes par Spinoza.

Il se trouve en effet que j'ai publié (chez Vrin, en 2011) un livre petit par la taille, mais assez grand par son ambition et par le travail qu'il m'avait demandé, intitulé *Descartes, Promesses et Paradoxes*. La thèse générale de l'ouvrage était que Descartes avait été constamment déchiré, dans sa vie comme dans son œuvre, entre deux attitudes face à la question des promesses : la première consistait à se méfier des promesses de toute nature, à « mettre entre les excès toutes les promesses par lesquelles on retranche quelque chose de sa liberté », et à refuser par conséquent de se lier par des promesses ; la seconde consistait au contraire à « être le plus ferme et le plus résolu en ses actions qu'il le pourrait » et, comme le voyageur dans la forêt, à ne plus changer d'avis une fois qu'il aurait décidé de suivre un chemin plutôt qu'un autre. Le contraste, pour ne pas dire l'opposition, entre ces deux maximes pourtant successives de la morale cartésienne dans la troisième partie du *Discours de la méthode* se retrouvait sans cesse, m'était-il apparu, aussi bien dans la vie de Descartes, que dans tous les points de sa doctrine, ce qui m'avait amené à conclure, à l'issue d'un réexamen complet de ses biographies, de son œuvre et de sa correspondance, que Descartes pouvait être considéré comme un exemple pur et parfait des infélicités aussi bien existentielles que théoriques liées à la pratique et à la théorisation des promesses, des vœux et des contrats. Il y avait

d'ailleurs quelque similitude entre la lecture que je proposais alors de Descartes, et celle qu'Alquié avait proposée de Spinoza en 1981. Là où Alquié avait montré un Spinoza toujours déchiré entre une vision religieuse et une vision rationnelle des choses<sup>5</sup>, je montrais un Descartes toujours déchiré, dans sa vie comme dans sa pensée, entre le refus et l'acceptation des promesses. Dans les deux cas, la lecture et l'interprétation des vies et des pensées des philosophes ne cultivait pas la critique pour le plaisir de la critique, mais faisait argument pour la démonstration d'une thèse, qu'il s'agisse de l'impossibilité de produire ou de comprendre une philosophie strictement rationnelle, ou de l'impossibilité d'une dimension fondatrice des promesses ou des contrats.

## 1. Spinoza est-il « cartésien » ?

Donc, faut-il considérer que Spinoza et Descartes présentent des voies radicalement différentes en philosophie et en philosophie politique (ce sont par exemple les thèses de Ferdinand Alquié, depuis son *Désir d'éternité* de 1943 jusqu'à son *Rationalisme de Spinoza* publié en 1981<sup>6</sup>, ou de Blandine Kriegel, depuis sa *Philosophie de la République* de 1998<sup>7</sup> jusqu'à son tout récent *Spinoza, l'autre voie*<sup>8</sup>) ? Comme un embranchement fondamental pour la pensée ? En un sens, on ne peut le nier, tant la critique de Descartes par Spinoza est massive, et porte sur des points fondamentaux du cartésianisme : la subjectivité, la liberté, la création, l'extériorité de Dieu à la nature – par où il est clair (du moins à mes yeux) que si l'on peut soutenir que Descartes appartient à la « métaphysique »<sup>9</sup>,

---

<sup>5</sup>Ferdinand ALQUIÉ, *Le Rationalisme de Spinoza*, Paris : PUF, 1981.

<sup>6</sup>Ferdinand ALQUIÉ, *Le désir d'éternité*, Paris : PUF, 1943

<sup>7</sup>Blandine KRIEDEL, *Philosophie de la République*, Paris : Plon, 1998.

<sup>8</sup>Blandine KRIEDEL, *Spinoza – L'autre voie*, Paris : Le Cerf, 2018.

<sup>9</sup>Ce qui n'est d'ailleurs pas une raison suffisante pour publier ses *Méditations*, comme on le fait depuis quelque temps (voir par exemple le très précieux ouvrage publié par Michelle BEYSSADE en 1990 au Livre de Poche avec le texte latin, la traduction du duc de Luynes de 1647 et une nouvelle traduction faite directement sur le latin par MB ; ou encore le commentaire publié par Denis KAMBOUCHNER aux PUF à partir de 2005), sous le nom de *Méditations Métaphysiques*, ce que n'avaient fait ni ADAM et TANNERY, ni ALQUIÉ (bien qu'ayant publié en 1950 *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*), ni GUEROULT. Sans doute la première page de la traduction de 1647 (la page de titre du volume entier, puisqu'elle mentionne aussi les « Objections » et les « Réponses ») porte « Les Méditations métaphysiques de René Descartes touchant la première philosophie », etc. Mais le terme « métaphysique » n'apparaît ni dans l'« Abrégé » qui précède le texte, ni dans le titre qui le précède immédiatement à l'intérieur du volume (titre propre à la traduction française), où on lit : « Méditations touchant la première philosophie, dans lesquelles l'existence de Dieu », etc., sans reprise du terme « métaphysiques » après « Méditations ». ALQUIÉ reprend ce dernier titre dans son édition de Descartes chez Garnier (le volume comprenant les « Méditations » paraît en 1967), comme l'avaient fait ADAM et TANNERY, estimant sans doute (comme c'est aussi notre cas) que ce titre traduit exactement la pensée de Descartes (puisque l'on s'accorde sur le fait que Descartes a revu et approuvé la traduction de 1647), et que l'expression « Méditations métaphysiques », sur la première page du

Spinoza en revanche lui est entièrement étranger, rejetant tout « au-delà de la nature », qu'il s'agisse d'origine créatrice divine, ou de « destination », au sens de « finalité » ou de « direction » –Spinoza nous montrant ainsi par l'exemple qu'on peut faire de l'onto-théologie sans faire de la métaphysique, même s'il n'y a pas lieu ici de reprendre pour elle-même une telle discussion.

Pour autant, si éloigné soit Spinoza de Descartes, il reste incontestablement chez lui des traces de cartésianisme, et même plus que cela. On remarque d'abord une hésitation sur la nature exacte des idées et de la connaissance : sans doute Spinoza en *Éthique* II, proposition 49 et scolie, et dans toute la fin de *Éthique* II, s'en prend avec grande vigueur à la théorie cartésienne de l'erreur, et partant à la nature même des idées chez Descartes ; sans doute il laisse entrevoir une conception tout à fait moderne et originale de la pensée lorsqu'il fait des « affirmations » de la pensée des affirmations discursives et non pas « muettes » comme sur un tableau (comme par exemple lorsqu'il déclare que toute idée enveloppe une affirmation, et qu'il lie cette affirmation à un prédicat)<sup>10</sup> ; mais il conserve, à côté de cela, la conception cartésienne (et à vrai dire bien plus ancienne que Descartes, car c'est sans doute la conception la plus ancienne de l'histoire de la philosophie) selon laquelle les idées sont des « idées de », et ont donc par conséquent des « idéats », avec lesquelles elles entretiennent des relations complexes et multiples, de « cause » à « effet » et/ou de « modèle » à « copie », selon une hiérarchie « degrés de réalité » décroissants.

On ne peut nier que, malgré le parallélisme, Spinoza ait conservé cette théorie de l'idée comme « idée de », au moment même où il entrevoyait la stérilité et la confusion d'une telle conception, qui assimile en gros la philosophie à une représentation ou à une image du monde, et les idées à des sortes de reflets des choses. Spinoza, en somme, avait clairement vu que la philosophie est sans sujet, mais il n'avait fait qu'entrevoir le fait qu'elle est sans objets... même si cette thèse affleure souvent chez lui, et même si au fond le *more geometrico* et le « parallélisme » sont en eux-mêmes des façons de la mettre en pratique. Qui dit *more geometrico* en effet dit constitution langagière, temporelle, auto-définitionnelle et discursive de la pensée (donc ne définit pas la pensée comme un ensemble « d'idées de », mais de raisonnements enchaînés

---

volume, est plutôt une affaire d'édition ou de librairie que de philosophie –le terme « métaphysique » ayant toujours un certain attrait pour le potentiel acheteur de philosophie.

<sup>10</sup>Spinoza, *Éthique* II 49 sc : « Et je pense, par là, avoir également répondu à la troisième objection, à savoir, que la volonté est un universel, que l'on prédique de toutes les idées, et qui désigne seulement ce que les idées ont toutes en commun, à savoir l'affirmation » <atque his puto me ad tertiam etiam objectionem respondisse, nempe, quod voluntas universale sit, quod de omnibus ideis praedicatur ; quodque id tantum significat, quod omnibus ideis commune est, nempe affirmationem>

les uns aux autres) ; et qui dit « parallélisme »<sup>11</sup> souligne l'indépendance du plan des idées de celui de l'étendue, ce qui revient à dire que les idées peuvent avoir un développement en leur ordre sans pour autant être nécessairement des « images de » (ou des « idées de ») choses singulières étendues ou appartenant à quelque autre attribut de la substance.

L'opposition de Descartes à Spinoza peut encore être éclairée, rétroactivement, par certains débats ou positionnements contemporains qui en sont les échos ou les amplifications lointaines. Derrida par exemple est aux antipodes de Descartes (cela apparaît très clairement, par exemple, dans *La Carte Postale*, où « volonté », « liberté » et « décision » sont sans cesse tournées en dérision<sup>12</sup>), tandis qu'il est très proche de Spinoza par bien des traits fondamentaux (même s'il n'en est pas tout à fait conscient, et même s'il lui arrive de le dénier). Outre leur commun rapport complexe à la judéité et à la communauté juive, Derrida et Spinoza ont en effet en commun la critique constante de Descartes et de toute métaphysique de l'origine, de la création, et de la liberté comme libre arbitre ; le refus de faire de l'homme un être à part, que ce soit « un empire dans un empire » (chez Spinoza) ou le support d'un « humanisme » spéciste et violent (chez Derrida) ; la cosmologie de l'éternel retour, du fait du caractère inépuisable de la substance chez Spinoza, et de l'universelle itérabilité chez Derrida –Nietzsche faisant ici le lien ; la conception

---

<sup>11</sup>Spinoza n'utilise pas le terme « parallélisme », mais il nous semble, malgré toutes les critiques que Chantal JAQUET a pu faire à cette dénomination, et malgré toutes les difficultés réelles que cela peut entraîner à l'intérieur de la doctrine, que le terme « parallélisme » donne une bonne idée de l'architecture générale des attributs de la substance chez Spinoza.

<sup>12</sup>Jacques DERRIDA, *La Carte Postale –De Socrate à Freud et au-delà*, Paris : Flammarion, 1980. Le terme « décision », marque de la liberté ou de la volonté, est mis le plus souvent entre guillemets dans le livre, comme un mot que l'auteur des lettres ne peut pas assumer, sans doute même pas comprendre. Voir par exemple p. 30 : « La 'décision' que tu m'as demandée une fois de plus est impossible, tu le sais » ; p. 48-49 : « Merci pour le délai de grâce, la décision renvoyée à plus tard, la rémission » ; p. 106 : « Et je gratte, je gratte pour faire durer, parce que demain, à ton retour, l'échéance peut-être, la 'décision', le sort pour moi. » ; p. 112 : « Il fait grand jour maintenant. Tu arrives tout à l'heure et j'ai aimé t'attendre, sans dormir ou si peu. Tu reviens avec ta 'décision', ta 'détermination', et je m'y prépare sans savoir comme un condamné dans sa cellule. » La critique de la « détermination », souvent associée à la « décision », le plus souvent aussi entre guillemets, est constante (p. 46, 65, 101, 154, 185, 207 –« ta sinistre 'détermination' », 223 –« imbécillité de la 'détermination' à laquelle tu te tiens », 244 –« ta maudite 'détermination' »). Il ne s'agit, dans « Envois », que de « sorts » et de « *fortune-telling books* » (p. 16, 18, 20, *et al.*) : tout le contraire de décisions libres. La joie vient de ne pas choisir, de ne pas décider : « Quand nous n'avons pas pu attendre, après un simple regard, une décision divine (divine parce qu'on ne sait plus qui dit oui à l'autre, qui acquiesce tout à coup, et il n'y a plus à souffrir, plus aucun délai), nous sommes tombés l'un sur l'autre, nous avons oublié l'idée même de nudité. Toi-même je t'oubliais, jamais je n'avais été aussi heureux [...]. » (p. 140). Descartes, comme subjectile, est toujours présent : « Pourquoi préférer écrire sur des cartes ? » (p. 26). Derrida écrit toujours « sur des cartes ».

de la philosophie comme herméneutique érudite, et non pas comme *tabula rasa* ou création de concepts ; et sans doute, par-dessus tout, la mise en évidence, par l'un comme par l'autre, de l'impossibilité de distinguer clairement entre « l'intérieur » et « l'extérieur » –le « parasitisme » et « l'invagination » derridien retissant à leur façon les nœuds et les lacets de « l'immanence » spinoziste, c'est-à-dire de l'inhérence réciproque des modes et de la substance.

Nietzsche ne manque jamais de sarcasmes contre Descartes, mais reconnaît en Spinoza son alter ego. Blandine Kriegel estime que toute la politique impériale des deux derniers siècles remonte à Descartes, le culte de « l'empire » véhiculé par une certaine philosophie allemande s'inspirant paradoxalement du « plus français » des philosophes, tandis que Spinoza, refusant que l'homme soit un « empire dans un empire », serait de ce fait le philosophe d'une « autre voie » de la modernité, délivrée de l'impérialisme, de la « maîtrise » et de la « possession » de la nature, en phase avec tout ce à quoi il semblerait que l'humanité aspire aujourd'hui (même si, pour l'essentiel, elle continue à vivre, détruire et polluer selon le schème cartésien, très loin d'être abandonné). Chez Bruno Latour règne le personnage inquiétant de « DC », ou « Double-Clic »<sup>13</sup>, sous lequel se cache selon moi, consciemment ou non, « DesCartes », alors que par bien des aspects Latour s'inscrit dans une filiation spinoziste<sup>14</sup>. Jean-Luc Marion pousse à l'extrême l'opposition entre Descartes et Spinoza : sans doute au prix de faire du spinozisme une « idole conceptuelle »<sup>15</sup> à la fois « métaphysique » et « onto-théo-logique »<sup>16</sup>, au moment même où Spinoza fait tout son effort pour séparer « métaphysique » et « onto-théologie » ; sans doute en outre au prix d'une lourde « ambivalence »<sup>17</sup> dans la valorisation de l'appartenance de Descartes à la « métaphysique », puisque Marion décrit le cartésianisme comme le naufrage glorieux, sans doute, pavillon haut, sans doute, d'un magnifique navire, sans doute, mais naufrage tout de même,

---

<sup>13</sup>Bruno Latour, *Enquête sur les modes d'existence. Une anthropologie des modernes*, Paris : La Découverte, 2012. Voir par exemple p. 103, où « Double-Clic », celui qui veut des transformations sans effort, qui ne veut pas payer les déplacements, qui oublie l'entretien des réseaux, est rapproché de la figure du Malin Génie ou du Diable. Dans le chp.5 (« Lever certains embarras de parole »), Descartes et Socrate sont rapprochés de « Double-Clic », et accusés en cela d'être des tyrans par paresse.

<sup>14</sup>Voir l'intervention de Bruno LATOUR au Séminaire *Spinoza à Paris 8*, le 22 mai 2016 : « Portrait de Spinoza en co-enquêteur du projet sur les modes d'existence (EME) », en ligne à <https://www.youtube.com/watch?v=cv4OSq7fRDc> .

<sup>15</sup>Voir Stéphane VINOLO, *Dieu n'a que faire de l'être. Introduction à l'œuvre de Jean-Luc Marion*, Maux : Germina, p. 138.

<sup>16</sup>Jean-Luc MARION, *Dieu sans l'être*, Paris : Fayard, 1982, p. 56 : « L'idole conceptuelle a un site, la métaphysique, une fonction, la théo-logie dans l'onto-théo-logie, et une définition, *causa sui*. »

<sup>17</sup>Voir Jean-Luc MARION, « L'ambivalence de la métaphysique cartésienne », *Les Études Philosophiques*, 1976-4, p. 443-460.



« auguste disparition » qui « honore celui qui la consomme »<sup>18</sup> !, tandis que les erreurs et fourvoiements des cartésiens, et notamment de Spinoza, seront quant à eux dépourvus de toute grandeur. L'opposition à Spinoza, il est vrai, ne peut-être qu'extrême, lorsqu'on pratique une philosophie pour laquelle la « totalité » n'est jamais assez (ou toujours trop) s'il y manque le tremblement de « l'infini », à l'exemple du maître Levinas, dont *Totalité et Infini* était explicitement dirigé contre Spinoza<sup>19</sup> –comme si l'infini était trop grand pour l'être.

Si affirmées et virulentes qu'aient été historiquement et encore aujourd'hui les oppositions entre les spinozistes et les cartésiens, elles ne peuvent cependant masquer le fait que Spinoza trouve d'abord sa voie dans le prolongement de celle de Descartes. Spinoza a en effet le sentiment de recevoir le témoin de la main d'un Descartes n'ayant pas osé ou pas pu aller au bout de son effort, pour poursuivre à son tour la course de la pensée vers une radicalité moderne toujours plus radicale. C'est patent dans la Préface de la cinquième Partie de *l'Éthique*, où Spinoza se présente comme plus cartésien que Descartes pour ce qui concerne la critique des « qualités occultes », que Spinoza lit à juste titre comme le geste fondamental de la modernité et comme l'essence de son propre geste qui reprend et relève celui de Descartes.

Sans doute, l'expression « maître et possesseur de la nature » est de Descartes, tandis que Spinoza refuse que l'on considère l'homme comme « un empire dans un empire ». Mais cela n'empêche pas Spinoza de partager l'ivresse cartésienne-prométhéenne du début des temps modernes. Dans la *Sixième Partie* du *Discours de la Méthode*, Descartes ne se contentait pas d'aspirer à devenir « comme maître et possesseur de la nature », mais espérait que la médecine parviendrait à soulager les hommes « des infirmités de la vieillesse », autrement dit qu'elle nous ferait accéder à l'immortalité. Le même ton se fait entendre dans le début du *Traité de la Réforme de l'Entendement*, où Spinoza déclare son ambition d'acquérir une « nature plus forte » et de la faire partager à tous les hommes ; dans *l'Éthique*, où la mort est dite inessentielle à l'homme libre (*Éthique* IV 68), où l'accomplissement du corps accompagne

---

<sup>18</sup>Jean-Luc MARION, *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, Création des vérités éternelles et Fondement*, Paris : PUF, 1981, p. 414. Cette même image du naufrage glorieux faisait déjà la conclusion de *Sur l'ontologie grise de Descartes. Science cartésienne et savoir aristotélicien dans les Regulae*, Paris : Vrin, 1975 (éditions revues et augmentées : 1981, 1993 et 2000), p. 208 et dernière : « Ici, comme souvent, Descartes montre sa grandeur à laisser béants les abîmes qui s'ouvrent sous ses pas. » Étranges valorisations... plus le naufrage est complet, plus le naufragé est grand... Cap au pire...

<sup>19</sup>Emmanuel LEVINAS, *Totalité et infini –Essai sur l'extériorité*, La Haye : M. Nijhoff, 1961. À la fin de la « Section 1 » (« Le même et l'autre »), Levinas va à la ligne pour un court paragraphe de conclusion : « La pensée et la liberté nous viennent de la séparation et de la considération d'Autrui – cette thèse est aux antipodes du spinozisme ». On ne saurait être plus clair.

l'accomplissement intellectuel (*Éthique* V 39), et où « le sage » « par une certaine nécessité éternelle », « ne cesse jamais d'être » (*Éthique* V 42 *scolie*). Tout ceci mériterait d'être nuancé, d'être rapporté dans les deux cas à des contextes et à des rapports à la nature extrêmement différents. Il n'en reste pas moins qu'on sent chez Spinoza comme chez Descartes la présence d'une ambition humaine et humaniste sans limites, jusqu'à la réactivation explicite d'un des plus anciens et plus puissants fantasmes de l'humanité, l'aspiration à l'immortalité, ce qui serait une des raisons de lire Spinoza au plus loin du thème de la finitude<sup>20</sup>...

En ce sens, Spinoza pourrait même être considéré comme plus radicalement moderne que Descartes. On pourrait voir en effet en lui le cadre intellectuel, non plus seulement pour une nature dans laquelle l'homme resterait à sa place, dans laquelle il ne serait plus « un empire dans un empire », bref, un cadre intellectuel pour une vision écologiste ou environnementaliste du monde ; mais, plus radicalement encore que Descartes lui-même, comme un cadre possible pour les évaluations quantitatives constantes auxquelles nous ne cessons d'être soumis dans ce « règne de la quantité » qui vient. Comme dans les jeux vidéo, où l'on peut acquérir des niveaux chiffrables de satisfaction, nous sommes sans cesse invités à noter les expériences que nous faisons au restaurant, chez des amis, à l'hôtel, ou pour toute assistance téléphonique. Nous sommes aussi sans cesse notés : évaluations « à 360° » dans le monde de l'entreprise, évaluations des professeurs par les étudiants qui répondent à celle des étudiants par les professeurs, mais aussi évaluations par le nombre des « likes », des « followers » ou des « abonnés » que nous pouvons revendiquer sur nos réseaux sociaux. De ce point de vue, le spinozisme pourrait être considéré comme un cartésianisme sans limites ni complexes, culminant dans une véritable démocratie véritablement quantitative, c'est-à-dire soumise exclusivement à la loi des comptes et des votes, et de laquelle auraient donc disparu toute référence à des « valeurs » qui nous rattachent toujours, par leur transcendance et leur résistance au chiffrage et à la mesure (c'est-à-dire à la quantification), au monde ancien de la théologie.

Une démocratie spinoziste, c'est-à-dire entièrement immanente, dans laquelle on aurait effacé toute devise, toute mention de « valeurs » au fronton des monuments publics, est encore à venir : nous habitons pour la plupart dans des régimes pleins de transcendance, de condescendance et de morale, dans lesquels la loi du compte (autrement dit le vote du peuple) est généralement considérée, comme chez Platon, avec la plus grande méfiance... Nous nous

---

<sup>20</sup>Comme le fait le regretté Jean-Marie VAYSSE dans *Totalité et finitude. Spinoza et Heidegger*, Paris : Vrin, 2004.

vantons souvent d'être spinozistes et modernes, c'est à la mode, mais nous nous méfions, à l'exemple des traditionalistes, du « règne de la quantité »<sup>21</sup>... Il est très difficile, sans doute surtout pour des philosophes (qui se vivent toujours, plus ou moins, comme des grand-prêtres), de renoncer à une vision aristocratique des choses. C'est une lutte contre soi sans cesse recommencée, de « l'homme mesure de toutes choses » des Sophistes à « l'égalité des intelligences » de Rancière<sup>22</sup> en passant par la dénonciation kantienne du « ton grand seigneur en philosophie », et qui pourrait trouver une alliée dans la philosophie spinoziste des « choses singulières ». Ramenant toutes choses à des rivalités de puissances entre alliances (physiques, affectives ou politiques) purement quantitatives et dépourvues en cela de toute transcendance morale, la philosophie de Spinoza ne serait pas nécessairement aussi écologiste ou anti-cartésienne qu'on pourrait le penser.

## 2. Des alliances sans promesses

J'en viens maintenant, après ces considérations très générales, à l'examen des « ruptures » et « continuités » entre Descartes et Spinoza (pour reprendre le thème général qui réunit les différentes contributions du présent volume) sur un point précis (encore que très important, lorsqu'on regarde les choses de près), à savoir celui de la « promesse », notion qui enveloppe aussi (pour reprendre les trois termes utilisés par Descartes dans la première des maximes de sa morale dans le *Discours de la Méthode*) les questions des « vœux » et des « contrats ».

On pourrait placer Hobbes, Spinoza et Descartes à peu près régulièrement sur une ligne de respect décroissant des promesses. D'un côté Hobbes, de façon tout de même surprenante pour un philosophe de la politique, estime qu'on doit toujours tenir ses promesses (raison sans doute pour laquelle il est l'auteur d'un traité sur *Le Citoyen* et non pas sur *Le Prince...*). À l'autre extrémité, Spinoza (désirant prendre en compte les hommes tels qu'ils sont) accorde très peu de valeur aux promesses et estime qu'on ne doit les tenir que lorsque cela peut nous être utile. Entre les deux, Descartes oscille entre méfiance et respect des promesses, sans jamais pouvoir totalement se stabiliser dans une

---

<sup>21</sup>Pour reprendre le titre de l'ouvrage-somme de René GUÉNON, *Le règne de la quantité et les signes des temps*, Paris : Gallimard, 1945.

<sup>22</sup>Dans *Le philosophe et ses pauvres* (Paris : Flammarion, 2007 [première édition : 1983]), Jacques RANCIÈRE se réfère explicitement à Descartes pour soutenir sa thèse de « l'égalité des intelligences », en reprenant en exergue l'anecdote (racontée par Baillet in *Vie de M. Descartes*, Édition de 1691, Seconde Partie, p. 553-555) de l'amitié nouée au printemps 1647, à Egmont, entre Descartes et le cordonnier Dirk Rembrantsz, dont Descartes avait su reconnaître l'habileté en mathématiques et en astronomie, et qu'il avait alors traité comme un égal.

attitude ou dans l'autre.

L'opposition entre Spinoza et Hobbes sur cette question du respect des promesses est d'autant plus frappante que tous deux reprennent et commentent la fameuse scène du voleur auquel on promet de l'argent pour avoir la vie sauve, scène dans laquelle il faut voir la scène originaire du pacte social, toujours passé sous contrainte mortelle<sup>23</sup>.

Hobbes estime que la promesse faite au voleur qui nous menace de mort est valable :

« Les conventions <*Covenants*> passées sous l'effet de la crainte, dans l'état de simple nature, créent l'obligation <*are obligatory*>. Par exemple, si je m'engage par une convention à payer une rançon ou à fournir un service à un ennemi, je suis lié par cet engagement. C'est en effet un contrat <*Contract*> où l'un reçoit le bienfait de la vie sauve et où l'autre doit recevoir de l'argent ou un service en échange de ce bienfait. En conséquence, là où aucune autre loi n'interdit l'exécution (ce qui est le cas dans l'état de pure nature), la convention est valide. Aussi les prisonniers de guerre, si on leur fait confiance pour le paiement de leur rançon, sont-ils obligés de la payer <*are obliged to pay it*>. [...] Et même dans les Républiques, si je suis forcé de racheter ma vie à un brigand en lui promettant de l'argent, je suis tenu de payer cet argent, aussi longtemps que la loi civile ne me décharge pas de cette obligation <*And even in Common-wealths, if I be forced to redeem my selfe from a Theefe by promising him mony, I am bound to pay it, till the Civill Law discharge me*>. En effet, tout ce que je peux faire légitimement <*lawfully*> sans y être obligé, je peux légitimement <*lawfully*>, sous l'empire de la crainte, m'engager par convention à le faire. Et la convention que je forme légitimement <*lawfully*>, je ne peux pas légitimement <*lawfully*> la rompre. »<sup>24</sup>

Hobbes se montre ici, comme à son habitude, très rigoureux logiquement. Si en effet nous estimions qu'un pacte passé sous la contrainte n'est pas valable, nous délégitimerions immédiatement tous les pactes ou contrats que nous signons : un contrat, en effet, est toujours signé plus ou moins sous la contrainte (par exemple un emprunt fait à la banque pour acheter un logement). Et donc le pacte originaire, à l'image duquel seront signés tous les autres contrats, doit être considéré comme valable même passé sous menace de

---

<sup>23</sup>Nous avons développé ces analyses dans « L'irrévocabilité des promesses chez Hobbes », in *Liberté et nécessité chez Hobbes et ses contemporains –Descartes, Cudworth, Spinoza, Leibniz*, sous la direction de Yves-Charles ZARKA, Paris : Vrin (« *Hobbes Supplementa* »), 2012, p. 25-45 ; texte repris sous une forme légèrement modifiée, sous le titre « Promesses révocables, Promesses irrévocables –Scènes originaires de la politique chez Hobbes et Spinoza », in C. RAMOND, *Spinoza contemporain –Philosophie, Éthique, Politique*, Paris : L'Harmattan 2016 (Préface de Alain SÉGUY-DUCLOT), p. 303-323.

<sup>24</sup>HOBBS, *Léviathan*, chp. 14, Traduction française par François TRICAUD (Paris : Sirey, 1971) p. 138-139.

mort. Hobbes ira jusqu'à déclarer que seul un « insensé » peut briser son serment, que celui qui accomplit une telle action s'exclut de la communauté des hommes, et mérite même d'être lynché pour cela. Hobbes n'hésite pas, en effet, à appeler « tous les hommes » à sa « destruction » :

« Celui qui enfreint ses conventions <*He therefore that breaketh his Covenant*> et en conséquence déclare qu'il lui est permis, raisonnablement, d'agir ainsi, celui-là ne peut être admis dans aucune société <*cannot be received into any Society*> d'hommes qui s'unissent pour la paix et leur défense, sinon par erreur de la part de ceux qui l'admettent (et une fois admis, il ne saurait être gardé dans cette société sans qu'ils s'aperçoivent du danger de leur erreur). Mais nul ne saurait raisonnablement compter sur de telles erreurs comme moyen de sécurité. [...] Ainsi, tous les hommes qui ne contribuent pas à sa destruction <*all men that contribute not to his destruction*> l'épargnent seulement par ignorance de ce qui leur est avantageux ». <sup>25</sup>

De façon frappante, Spinoza interprète l'épisode de la promesse faite au voleur en un sens strictement inverse de celui retenu par Hobbes. Pour Spinoza en effet, nous ne devons aucunement considérer ce premier pacte comme valide :

« Nul ne promettra, sinon *par tromperie*, <*neminem absque dolo promissurum*> de renoncer au droit qu'il a sur toutes choses, et [...] absolument personne ne tiendra ses promesses <*neminem promissis staturum*> sinon par crainte d'un plus grand mal ou par espoir d'un plus grand bien. Pour me faire mieux comprendre, supposons qu'un brigand me force à lui promettre de lui donner mes biens quand il voudra <*ponatur latronem me cogere, ut ei promittam mea bona, ubi velit, ipsi daturum*>. Puisque, comme je l'ai montré, mon droit naturel n'est déterminé que par ma seule puissance, il est certain que, si je peux, *par tromperie* <*dolo*>, me libérer de ce brigand en lui promettant tout ce qu'il veut <*quicquid velit, promittendo*>, le droit de nature me permet de le faire, c'est-à-dire de le *tromper* en acceptant le pacte qu'il impose <*dolo scilicet, quicquid velit, pacisci*>. Supposons encore que j'aie promis de bonne foi à quelqu'un <*me absque fraude alicui promississe*> de ne pas prendre de nourriture ni d'aucun aliment pendant vingt jours, et qu'ensuite je me rende compte que cette promesse est stupide <*me stulte promississe*> et que je ne peux pas m'y tenir sans le plus grand dommage : puisque je suis tenu par le droit naturel de choisir entre deux maux le moindre, je peux donc, avec un droit souverain, *rompre un tel pacte* <*possum ego summo jure fidem talis pacti rumpere*> et considérer cette parole comme nulle et non avenue <*et dictum, indictum ut fit, facere*> [...]. Nous concluons qu'un pacte ne peut avoir de force qu'eu

---

<sup>25</sup>HOBBS, *Léviathan*, chp. 15, p. 146-147.

égard à son utilité <*pactum nullam vim habere posse, nisi ratione utilitatis*>. »<sup>26</sup>

Cette attitude est très surprenante, et à ma connaissance unique dans l'histoire de la philosophie. Spinoza s'y montre très réaliste, voire cynique, dans la veine des premiers paragraphes du *Traité Politique*. Les hommes doivent être pris comme ils sont : on les gouverne habituellement par la ruse et en leur tendant des pièges. Les promesses font partie de l'arsenal immémorial par lequel on exerce le pouvoir sur les humains, hommes femmes et enfants. Inutile d'essayer d'imaginer autre chose. Elles n'ont de ce fait de valeur qu'autant qu'elles permettent ce gouvernement.

Cet extrémisme anti-promesses ne peut cependant pas, me semble-t-il, être rattaché chez Spinoza à la sagesse des nations et à l'art de gouverner seulement. Sa dimension radicale indique que cet apparent cynisme se rattache en profondeur aux options fondamentales du spinozisme, ce qui aide à les caractériser par rapport aux thèses également fondamentales de Descartes.

On est d'abord frappé par le « présentisme » de la position de Spinoza. Les promesses sont en effet généralement considérées (à juste titre, puisque c'est leur définition même) comme une façon pour le présent de mordre sur le futur, de créer des « engagements » valables dans le futur. Mais ces engagements pour le futur ont d'abord des effets dans le présent : on « promet » une augmentation de salaires, ou le mariage, ou une récompense, pour modifier ou dénouer d'abord une situation présente. Or Spinoza n'a d'yeux que pour ce présent de la promesse. La promesse est pour lui la technique la plus puissante pour modifier le présent, tandis qu'il semble sceptique, ou du moins indifférent, aux modifications du futur par les promesses, comme on peut le voir en plusieurs passages où l'expression « aussi longtemps que » (en latin « *tamdiu... quamdiu* ») souligne la limitation dans le temps (pour Spinoza) de la validité des promesses :

« Un engagement <*fides*> par lequel on a promis de façon purement verbale <*solis verbis pollicitus est*> de faire telle ou telle chose dont on pouvait s'abstenir de par son droit, ou inversement, ne demeure valable <*tamdiu rata manet*> qu'aussi longtemps que <*quamdiu*> la volonté de celui qui s'est engagé ne varie pas. Celui en effet qui a le pouvoir de se délier d'un engagement n'a pas en réalité cédé de son droit : il n'a donné que des mots. Si donc, étant juge de soi par droit de nature, il a lui-même jugé –avec raison

---

<sup>26</sup>SPINOZA, *TTP XVI* [6] (= *Traité Théologico-Politique*, Chp. 16, §6), G III 192 8-26 (= *Spinoza Opera*, Herausgegeben von Carl GEBHARDT, Heidelberg : Carl Winters, 4 vol., 1925, vol. 3, p. 192, l. 8-26) ; LM 513 2-27 (=Édition – Traduction de Jacqueline LAGRÉE et Pierre-François MOREAU, Paris : PUF, 1999, p. 513, l. 2-27).

ou même à tort, car l'erreur est humaine- que d'un engagement pris suivra plus de dommage que d'avantage, c'est en vertu d'une opinion qui lui est propre qu'il estimera devoir se délier de son engagement, et (*par l'article 9 de ce chapitre*) il s'en déliera alors par droit de nature. »<sup>27</sup>

Ce radicalisme anti-promesse ne peut se comprendre que par référence à l'immanentisme qui fait le cœur de la philosophie de Spinoza : « la béatitude n'est pas le prix de la vertu, mais la vertu elle-même »<sup>28</sup>... Toute promesse, comme promesse d'une « récompense future », est en soi un contresens. L'ultime proposition de l'*Éthique* est en soi un manifeste contre les promesses, à l'instar de la critique de Paul par Nietzsche dans *L'Antéchrist*. Le Christ (et non Paul) est central pour Spinoza (comme l'a si bien montré Alexandre Matheron<sup>29</sup>). L'opposition Paul-Jésus se retrouve d'ailleurs chez Badiou, comme on sait, avec des valorisations inverses.<sup>30</sup>

Dans *L'Antéchrist*, de Nietzsche, l'opposition entre Jésus et Paul résonne de façon étrangement spinoziste :

« Dans toute la psychologie de l'« Évangile » la notion de faute et de punition fait défaut ; de même que la notion de récompense <Lohn>. Le « péché », un quelconque rapport de distance entre Dieu et l'homme, est aboli – la « bonne nouvelle » c'est justement cela. La béatitude n'est point promise <Die Seligkeit wird nicht verheißten>, elle n'est pas liée à des conditions : elle est l'unique réalité – le reste est signe pour parler d'elle. »<sup>31</sup>

« La béatitude n'est point promise »... ce sont presque les mots de Spinoza.

Par contraste, Paul (selon Nietzsche) a complètement bouleversé les Évangiles, en y introduisant les notions de « sacrifice » et de « réparation », mais aussi (car elles sont inséparables) les notions de « promesse » et de « récompense ». À propos de la « résurrection », Nietzsche écrit :

« Cette conception [sc. 'la doctrine de la résurrection'], *obscénité* de

---

<sup>27</sup>SPINOZA, *TP 2/12* (=Spinoza, *Traité Politique*, chp. 2, § 12, Traduction française par C. RAMOND, Paris : PUF, 2005).

<sup>28</sup>SPINOZA, *Éthique* V 42 : *Beatitudo non est virtutis præmium sed ipsa virtus* [...].

<sup>29</sup>Voir Alexandre MATHERON, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza* ; Paris : PUF, 1971.

<sup>30</sup>Pour BADIOU (*Saint Paul, la Fondation de l'universalisme*, Paris : PUF, 1997) Paul est bien plus important que Jésus (une sorte de « charlatan », de « thaumaturge », de « magicien itinérant », aux « aphorismes savoureux » –p. 34-35), et le Christ ne compte pas pour grand-chose dans le christianisme... Badiou estime que Paul, « pour des raisons cruciales », « réduit le christianisme à un seul énoncé : Jésus est ressuscité » (p. 5). Il estime par ailleurs que Nietzsche se trompe du tout au tout sur Paul, dont il serait au fond très proche (cf. p. 76). Mais de façon frappante, Spinoza ne pouvait pas du tout accepter la résurrection du Christ, sinon de façon allégorique (cf *Lettre78*).

<sup>31</sup>NIETZSCHE, *L'Antéchrist*, § 33, Traduction française par Dominique TASSEL.

conception, Paul, avec la célèbre impudence de rabbin qui le distingue en tout, l'a systématisée jusque-là : 'Si Christ n'est pas ressuscité d'entre les morts, alors notre foi est vide.' – Et d'un seul coup l'Évangile devint la plus ignoble des promesses creuses <die verächtlichste aller unerfüllbaren Versprechungen>, la doctrine éhontée de l'immortalité de la personne... Le même Paul eut encore le front de l'enseigner comme une récompense <als Lohn> !...<sup>32</sup>

Le Christ fait-il des « promesses », dans les Évangiles ? Je m'étais posé la question, lorsque j'avais rédigé *Descartes, Promesses et Paradoxes*, et j'avais pu faire des recherches aussi complètes que possible grâce aux moteurs de recherche disponibles pour parcourir les textes en ligne. Je les ai refaites pour le présent texte, en me posant la question d'une continuité ou d'une rupture entre le Christ et Paul. Lorsqu'on recherche, donc, dans l'ensemble du *Nouveau Testament*, les occurrences du terme « promesse » (sous les formes *promissio, promittere, promissum, repromissio, polliceri, pollicitatio*, avec toutes leurs déclinaisons et conjugaisons) on observe une différence sensible entre le vocabulaire des *Évangiles*, d'un côté, et des *Actes des Apôtres* et *Épîtres*, de l'autre. On ne trouve en effet, dans l'ensemble des *Évangiles*, qu'une seule mention explicite d'une « promesse » divine, à la fin de Luc (24, 49). Toutes les autres occurrences, environ 70, se trouvent dans les *Actes des Apôtres* et dans les *Épîtres*. Cette dissymétrie est tout à fait frappante, et va dans le sens de l'interprétation de Nietzsche, c'est-à-dire dans le sens d'une modification profonde, par Paul principalement, du registre et de la tonalité des *Évangiles*, auxquels il aurait surimposé la thématique d'une « promesse » divine qui en était pour ainsi dire absente.

On peut toujours soutenir que des promesses peuvent être faites sans que le mot « promesse » ait été prononcé. Par exemple « je passerai te prendre ce soir pour aller à la gare », ou « je t'aimerai toujours » peuvent être considérés comme des promesses. Mais le statut de promesse de telles phrases n'est jamais assuré tant qu'il n'est pas explicite. « Je passerai te prendre ce soir » pourrait être, comme toute phrase d'ailleurs, un « schibboleth » ou un code secret pour déclencher une attaque. Et d'autre part, même sans être un code secret, « je t'aimerai toujours » n'est pas nécessairement une promesse. On pourrait interpréter cette déclaration en effet comme une description de sa propre psychologie par celui qui la prononce : « quoi que tu fasses, c'est un fait, je t'aimerai toujours, c'est dans ma nature ». Dans ce cas il devient inutile et même absurde de le « promettre ». Quoi qu'il en soit, la dissymétrie entre la quasi-absence de mention d'une « promesse » divine dans les *Évangiles* et l'abondance

---

<sup>32</sup>NIETZSCHE, *L'Antéchrist*, § 41.



du terme dans les autres textes du *Nouveau Testament* reste très frappante, et significative quant à la dimension originairement immanente du message du Christ, et aux modifications qu'elle a pu subir de la part notamment de Paul.

L'allergie de Nietzsche aux promesses (et à Paul) nous aide ainsi à voir à quel point l'indifférence spinoziste aux promesses rejoint celle du Christ lui-même. L'immanentisme veut que la récompense accompagne toujours l'acte, et qu'elle n'en soit jamais déliée ou différée. La promesse, de ce fait, ne peut exister que comme une méthode rusée de gouvernement (à la Dom Juan). Elle ne peut avoir aucune valeur morale ou éthique. On ne trouve pas, chez Spinoza, de « Spinoza 1 » qui valoriserait les promesses tandis qu'un « Spinoza 2 » les dévaloriserait, comme on trouve partout dans la vie et dans l'œuvre de Descartes (frappé à cet égard d'une sorte de schizophrénie) un « Descartes 1 » qui valorise les promesses au plus haut point tandis qu'un « Descartes 2 » les dévalorise aussi au plus haut point. Chez Spinoza, les promesses sont toujours minorées, subordonnées, utilitaires, sans valeur éthique propre, ce qui n'est qu'une autre façon de dire l'immanence de la béatitude à la vertu, ou de la récompense à l'action bonne.

Il faut ici faire droit à une objection récemment élevée par Jean-Claude Milner, dans son livre *Le sage trompeur – Libres raisonnements sur Spinoza et les Juifs*<sup>33</sup>. Dans les pages 94 et suivantes de cet ouvrage, en effet, Milner s'arrête sur une brève déclaration faite par Spinoza dans le chapitre XXème et dernier du *Traité Théologico-Politique*. Spinoza s'y demande quelles opinions on peut tenir pour « séditieuses » dans la République. Et il répond immédiatement :

« Les opinions séditieuses dans la république [...] sont celles qu'on ne peut soutenir sans supprimer le pacte par lequel chacun a abandonné son droit d'agir à partir de son propre jugement. Par exemple, si quelqu'un pense que le Souverain ne relève pas de son propre droit, *ou que personne ne doit tenir ses promesses* [Souligné CR] <vel *neminem promissis stare debere*>, [...] celui qui pense cela est séditieux, non pas tant à cause de son jugement et de son opinion, qu'à cause de l'action que de tels jugements impliquent ».<sup>34</sup>

Selon Milner, Spinoza se contredit ici directement, en semblant considérer comme grave, répréhensible, « séditieux », le fait de ne pas respecter ses promesses, alors que partout ailleurs, comme nous l'avons vu, il ne cesse de revendiquer sa liberté de se rétracter. Plus précisément, Milner pense que Spinoza désigne ici de façon indirecte « les juifs », puisque la célèbre prière « *Kol*

---

<sup>33</sup>Lagrasse : Verdier, 2013.

<sup>34</sup>Spinoza, *TTP* 20 [9], LM 640-641.

*Nidré* », toujours récitée au début de Yom Kippour, est un appel à ne pas tenir ses promesses, prière qui a beaucoup servi à l'anti-judaïsme ou à l'anti-sémitisme tout au long de l'histoire. Voici le *Kol Nidré* [c'est-à-dire « Tous les vœux »] :

« Que tous les vœux, les interdits personnels et collectifs, les serments et choses équivalentes que nous aurions formulés et contractés, toutes les promesses et tous les engagements que nous aurions faits et pris devant Dieu, à compter de la date de ce Yom Kippour-ci et jusqu'au Yom Kippour à venir, nous les rétractons ci-devant, qu'ils soient nuls et nonavenus, puisque nous ne sommes pas assurés de les tenir. Nos vœux ne sont plus des vœux, nos engagements ne sont plus des engagements, nos serments ne sont plus des serments. »<sup>35</sup>

Pour Milner, Spinoza propose d'exclure ici les juifs de la République, par le moyen de cette élimination ou de cette « persécution » « sans haine » qui vise à leur disparition complète, et dont Milner impute le projet à Spinoza comme à un certain nombre d'autres.

Une controverse porte sur le fait de savoir si on doit ou non associer le *Kol Nidré* aux « *conversos* » et aux « *marranes* », ces juifs convertis de force, et qui auraient prononcé le *Kol Nidré* pour pouvoir continuer à être juifs en profondeur malgré les conversions, les serments et les promesses qu'on leur avait arrachés ou imposés. Historiquement, le *Kol Nidré* est sans doute plus ancien. Mais sa reprise dans le contexte marrane est hautement probable et riche de signification, comme une deuxième vie de cette prière, quelle qu'ait été sa première et fondamentale signification (ne pas se gonfler d'orgueil, ne pas se prendre pour Dieu, en prétendant ou en se prétendant à soi-même qu'on peut faire des vœux et s'y tenir). Il est donc tout à fait plausible qu'une allusion au *Kol Nidré* ait pu être faite comme naturellement par Spinoza.

Sur le fond, il ne me semble pas qu'il y ait là pour autant contradiction avec les autres déclarations de Spinoza sur les « promesses ». Les « alliances » chez Spinoza ne sont en effet pas nécessairement cimentées par des promesses, des vœux ou des contrats, mais d'abord par l'utilité et la recherche de la puissance, c'est-à-dire de la persévérance dans l'existence. C'est là une vision instantanée, non-morale, utilitariste, de l'alliance, qui n'empêche pas que certaines alliances se montrent plus puissantes et plus durables que d'autres (par exemple celles qui fondent les régimes démocratiques). Une alliance renouvelée souvent, comme une amitié entretenue par des rencontres, des sourires, des gestes affectueux ou sympathiques, dure (et l'alliance démocratique est souvent renouvelée). Mais une alliance délaissée, non

---

<sup>35</sup>Traduction trouvée en ligne, assez proche des autres versions.

entretenu, en jachère, est toujours menacée. Par négligence ou par paresse, par manque « d'effort » et d'attentions, nous sommes donc en réalité (que nous soyons individus ou États) toujours-déjà dans une position séditeuse à l'égard de toute alliance.

On peut donc sans doute admettre la lecture de Milner dans une certaine mesure : pourquoi n'y aurait-il pas eu, de la part de Spinoza, quelque exaspération à l'égard des juifs ? Ne l'avaient-ils pas chassé ? Mais on peut faire une autre lecture du passage qu'il cite du chapitre 20 du *Traité Théologico-Politique*. La restriction envisagée par Spinoza à la liberté d'opinion est en effet présentée, dans et par le texte de Spinoza, comme un exemple-limite, ou un passage à la limite. Si un individu pense que « *personne* ne doit tenir ses promesses », écrit Spinoza, alors cet individu sera nécessairement « séditeux » dans une société réglée par un « pacte ». Il s'agit d'une équivalence logique, obtenue par la mise en évidence d'une contradiction. Il serait absurde en effet de rester dans un État gouverné par un « pacte » si l'on avait l'opinion que « *personne* » ne doit y tenir ses promesses. Mais l'exemple est comme délibérément outré : car « *personne* », justement, ne pense que « *personne* » ne doit tenir ses promesses. On ne rencontre nulle part, que ce soit dans l'histoire ou dans la vie quotidienne, un tel personnage. Il serait d'ailleurs sans doute impossible de vivre en respectant une telle opinion. L'évocation purement hypothétique de ce cas-limite permet en revanche à Spinoza de faire place, dans une Cité, à un individu plus modéré, qui penserait que « quelquefois », « quelques-uns », en fonction des circonstances, peuvent ne pas tenir leurs promesses – ce qui est exactement sa position en général. Il serait tout aussi absurde en effet, aux yeux de Spinoza, de « toujours » tenir ses promesses que de ne « jamais » les tenir. Cette prudence pragmatique (« *Caute* ») est très différente de l'attitude cartésienne, qui consiste au contraire à sauter sans cesse de la première position à la seconde, ce qui est toujours, de sa part, une façon d'accorder une très grande importance aux promesses, alors que Spinoza ne leur en accorde que peu, en les soumettant à l'utilité du moment.

C'est pourquoi la référence au *Kol Nidré* n'est pas parfaitement concluante ici. Le *Kol Nidré* en effet n'a jamais été conçu, sauf par les anti-sémites, comme une opinion selon laquelle « *personne* ne devrait respecter ses promesses ». Lorsqu'on parcourt les innombrables interprétations de cette prière disponibles en ligne, on voit qu'elle est restreinte à un jour précis, qu'elle vise avant tout les promesses qu'on se fait à soi-même (faire du sport, maigrir, arrêter de fumer) et qu'elle ne consiste pas pour autant à se dégager de toutes les obligations sociales ou politiques. Donc, tout bien considéré, et même si on doit prendre au sérieux les analyses de Milner, la position de Spinoza ne me semble pas aussi contradictoire, ou dissimulatrice, qu'il le soutient. Par ailleurs

la pensée de Spinoza évolue entre le *Traité Théologico-politique* et le *Traité Politique* dans le sens d'une disparition quasi-totale du « pacte » social, c'est-à-dire de l'idée d'une société fondée sur un premier pacte. La position de Spinoza (que l'on pourrait qualifier d'anti-rawlsienne avant la lettre) s'est faite de plus en plus précise et rigoureuse sur ce point. Or la diminution progressive du rôle du « pacte » devait nécessairement entraîner avec elle la diminution progressive de l'importance des « promesses » (ou « vœux » ou « contrats ») dans la description des mécanismes sociaux comme dans celle des fondements de la politique.

## Conclusion

Nous retrouvons ici l'essence la plus pure du spinozisme, selon laquelle il ne saurait exister de « supplément » à la nature, que ce soit par promesse ou par volonté. La volonté infinie cartésienne ne pourra jamais « suppléer » des forces ou une puissance défaillantes. Il est illusoire de croire que l'on pourra faire un régime, arrêter de fumer, ou faire une pompe de plus, « par volonté » ou « grâce à sa volonté ». En cela, Spinoza est vraiment aux antipodes de Descartes. Chez lui, comme dans une sorte de mariage ontologique généralisé –ou naturalisé–, toute existence est alliance. Mais qui dit « alliance » ne dit pas forcément « pacte » que l'on respecte comme une parole donnée ou par un acte de la volonté. C'est toute l'immense différence entre faire les choses par désir ou par volonté. Un mariage ou une alliance qui se perpétuent par désir, c'est-à-dire par convenance mutuelle, sans pacte, sans promesse, sans volonté et sans devoir, peuvent durer très longtemps. Mais lorsque l'alliance ou le mariage ont perdu leur raison d'être, aucun serment, aucune volonté, aucun pacte, aucune promesse ne peuvent les restaurer. Le néo-libéralisme et le néo-contractualisme essaient de se persuader, et de nous persuader, que les pactes et les serments sont les piliers et le ciment de nos sociétés. Mais Spinoza nous aide à comprendre que rien n'est plus faux, et que les plus belles et les plus durables des alliances se passent fort bien de serments ou de promesses, tout autant que de l'exercice d'une volonté, fût-elle infinie, et peuvent très bien se soutenir d'une convenance ou d'une préférence. Si donc Spinoza, sur certains points (notamment sur la question de la nature des idées, ou sur la description quantitative des choses singulières) est resté cartésien, que cela constitue pour sa propre pensée un point d'appui ou parfois un handicap, il a su, me semble-t-il, aller plus loin que Descartes dans l'émancipation affective et existentielle par rapport aux promesses illusoires du monde de la promesse.