

De quel point de vue la loi divine vaut-elle ?

Esquisse d'une interprétation perspectiviste de la métaphysique spinozienne

Quentin LANDENNE

Le concept de loi divine joue un rôle clef dans l'économie du *Tractatus theologico-politicus*. Point névralgique d'un texte nerveux, il concentre en lui les tensions constitutives de l'entreprise philosophique subversive qu'il prépare. Une étude suivie des manières de présenter, de développer et de mobiliser ce syntagme conceptuel fait voir les mouvements de chassé-croisé et les multiples fluctuations dont la définition de la loi divine est l'occasion. Et ces variations définitionnelles doivent être prises au sérieux, eu égard non seulement à l'importance du concept défini, mais aussi de la procédure philosophique elle-même, la philosophie de Spinoza étant pour une part une formidable machine à définir et à redéfinir. Partant de ce problème conceptuel, la question heuristique que je me propose de poser, soit « de quel point de vue la loi divine vaut-elle ? », nous amènera à voir dans la polyphonie définitionnelle une dynamique perspectiviste plus générale qui opère à plusieurs niveaux dans la systématique spinozienne. Je chercherai alors à défendre la thèse interprétative selon laquelle la loi divine agit comme un point de conversion philosophique des perspectives. Mais à travers la question du sens propositionnel et du statut conceptuel de la loi divine, ce sont des enjeux plus généraux qui se dégagent, touchant aux conséquences politiques de la métaphysique, autant qu'aux présupposés métaphysiques du politique chez Spinoza. Il s'agit en cela de montrer qu'à partir de ce problème de définition conceptuelle, se pose aussi la question de la cohérence systématique et de l'efficace pratique de la philosophie spinozienne.

Les trois acceptions du syntagme de « loi divine » dans le *TTP*

Dès les premières lignes du chapitre IV du *TTP*, le travail de définition de la loi divine commence assez classiquement par un concept générique de loi pris au sens le plus large : « Le nom de loi, pris en un sens absolu, signifie ce conformément à quoi

chaque individu, ou tous, ou quelques-uns d'une même espèce, agissent selon une seule et même raison, précise et déterminée »¹. Le concept de loi implique génériquement un rapport au concept d'individu ou plutôt de classe d'individus, qu'il s'agisse d'hommes ou de tout autre individu naturel, soumis à une détermination universelle d'action. Une loi est à cet égard une loi d'action pour une classe d'individus, elle énonce une raison commune d'agir. Les différences spécifiques de la loi touchent alors au type de détermination de l'action ou à l'origine de cette détermination. Spinoza distingue deux espèces de détermination : la nécessité naturelle et la décision humaine.

Selon la première espèce, on parle de loi de la nature quand la loi porte universellement sur la totalité ou sur une partie des êtres dits naturels (posés comme nature naturée ou effets de la loi naturelle) dans la mesure où la nécessité qui les fait se comporter ou agir d'une manière déterminée et précise provient de la nature même de la chose. Spinoza prend les exemples des lois physiques de l'énergie cinétique et de la loi psychologique de l'association d'idées. La seconde espèce de détermination légale procède d'une décision humaine et est pour cette raison celle qui est « plus proprement appelée règle de droit ». Cette seconde espèce de loi ne déroge pas à la loi naturelle car, en tout état de cause, « tout est déterminé par les lois universelles de la nature », mais elle désigne la manière dont l'homme, en tant que partie de la nature et de la puissance naturelle, détermine des choses à agir par la puissance de son esprit, en tant que cause prochaine de ces choses. Quoique cette puissance de l'esprit soit elle-même inscrite dans la connexion universelle des choses et l'enchaînement total des causes (car comme le dit l'*Ethique*, l'homme n'est pas dans la nature comme un empire dans un empire)², on peut fort bien faire abstraction de cet enchaînement, puisque nous ne pouvons connaître celui-ci totalement et parce qu'il n'est pas utile de le connaître pour « mettre en ordre nos pensées concernant les choses particulières ». Faire abstraction de cet enchaînement, c'est considérer les choses comme possibles et non comme nécessaires, ce qui est utile et même indispensable, dit Spinoza, pour envisager comment les lois humaines se rapportent à « l'usage de la vie » (*usum vitae*).

Dès lors, en déterminant davantage le concept de lois humaines, c'est-à-dire de lois que les hommes se prescrivent à eux-mêmes ou à autrui pour quelque fin, on rejoint la signification communément admise du mot loi en tant que « commandement que les hommes peuvent exécuter ou négliger, car il contraint la puissance humaine sous des limites déterminées ». On peut trouver ici deux propriétés de la loi qui ne sont pas sans conséquence : d'abord, le rapport de possibilité entre le principe de la loi et ses effets pratiques, puisque la loi humaine peut être observée ou pas ; ensuite, le rapport de subordination ou de contrainte pour la puissance humaine entre l'émetteur de la loi et son destinataire. Le législateur introduit à cet égard un rapport d'obéissance fondé sur la crainte de la sanction ou l'espoir d'une récompense de sorte que « ceux qui obéissent aux lois sont dits vivre sous la loi et semblent être soumis ».

¹ SPINOZA, *Œuvres III, Traité théologico-politique*, trad. J. Lagrée et P.-Fr. Moreau, Paris, PUF, 2012 (cité *TTP*), I, p. 181.

² SPINOZA, *Ethique*, trad. B. Pautrat, Paris, Seuil, 1999 (cité *Ethique*), III, préface, p. 199.

Nous verrons bientôt ce qui s'ensuit de ce lien apparemment essentiel entre loi et obéissance, réaffirmé dans la suite du traité³.

Toujours est-il que ces propriétés, et principalement le rapport de possibilité entre la loi et ses effets, ne s'accordent en rien avec la définition de la loi naturelle, laquelle apparaît en retour comme une « métaphore » (*translatio*) anthropomorphique appliquée aux choses naturelles. Or, c'est bien la définition spécifique de la loi comme prescription que Spinoza va maintenant retenir, au moins provisoirement, pour poursuivre sa détermination de la loi divine. Ce choix aurait de quoi surprendre, quand on pense qu'au chapitre III, relatif à la vocation des Hébreux, le gouvernement de Dieu (*Dei directio*) avait été défini comme « l'ordre fixe et immuable de la nature, c'est-à-dire l'enchaînement des choses naturelles ». En précisant, en outre, que « nous disons (...) la même chose quand nous disons que tout arrive selon les lois de la nature, ou que tout est réglé par le décret et le gouvernement de Dieu », Spinoza semblait alors acter clairement l'équivalence entre loi divine et loi naturelle qu'il avait exposée dans le *Court Traité*, les *Pensées métaphysiques* et qui parcourt son *Ethique*. Eu égard à ces précisions conceptuelles du chapitre III du *TTP*, le lecteur aurait donc pu s'attendre à ce que, un chapitre plus loin, la loi divine coïncide avec la définition la plus extensive et avec le caractère nécessitant de la loi naturelle. Pourtant, cette dernière acception tend à être mise de côté dans le passage qui nous occupe au profit de la définition strictement prescriptive : « Puisque la loi, poursuit Spinoza, n'est rien d'autre que la règle de vie (*ratio vivendi*) que les hommes se prescrivent à eux-mêmes et à autrui pour quelque fin, il semble donc qu'il faille diviser la loi en loi humaine et divine »⁴. La loi divine est donc considérée ici – et ce n'est pas innocent – comme appartenant au genre commun des lois que l'homme se donne à lui-même. La provenance humaine de la loi, de spécifique devient maintenant générique et c'est la destination de la loi qui permet de la spécifier : « Par loi humaine j'entends la règle de vie qui sert à la sécurité de la vie et de la république ; par loi divine, j'entends celle qui regarde seulement le souverain bien, c'est-à-dire la vraie connaissance et l'amour de Dieu »⁵.

On le voit ici, la loi, comme n'importe quelle autre chose, est dite divine non pas simplement parce qu'elle a été faite par Dieu, ce qui est une condition universelle et non pas un caractère particulier, mais par la finalité qu'on lui reconnaît, ou mieux encore par l'usage qu'on en fait. C'est principalement dans ce sens que Spinoza mobilisera l'épithète « divin » dans la suite du Traité, notamment au moment de déterminer ce qu'il faut entendre par « Parole divine » et par « Ecritures sacrées » : « On appelle sacré et divin », peut-on lire dans le chapitre XII, « ce qui est destiné à la pratique de la piété et de la religion » ; si cela est détourné de sa destination, la même chose qui était dite sacrée devient impie. Ainsi Spinoza reprend-il un passage de Jérémie s'adressant aux impies (Jér. 8 ; 8) : « *Pourquoi dites-vous : nous sommes sages et la loi de Dieu est avec nous. Assurément elle a été transcrite en vain et en vain la plume des scribes* [a été faite]. Ce qui signifie, commente le philosophe : vous

³ *TTP* IV, p. 183, 185.

⁴ *TTP* IV, p. 185.

⁵ *Ibid.*

avez tort de dire que vous possédez la loi de Dieu après l'avoir rendue caduque »⁶ (sous-entendu : par votre impiété). Cette loi n'est qu'un *flatus vocis* si on ne la fait pas valoir comme sacrée par un usage pieux qui est la vraie manière de se rapporter à Dieu. La Loi est donc dite « divine » ou « de Dieu » dans la mesure où elle se rapporte vraiment à Dieu ou au souverain bien.

Or, dans le passage du chapitre IV consacré à la définition de la loi divine, on lit que le souverain bien ne peut se rapporter à nous que par ce qu'il y a de plus élevé en nous, c'est-à-dire à l'entendement. La connaissance est en cela la voie de la béatitude, ou plus exactement, elle est la béatitude elle-même. Spinoza poursuit son raisonnement en affirmant, sur la base de sa métaphysique, que toute notre connaissance dépend de la connaissance de Dieu, car sans Dieu, qui est cause de toutes choses, rien ne peut être conçu, puisque connaître c'est saisir un effet par sa cause. Dès lors, plus on connaît Dieu, plus notre connaissance devient parfaite et plus notre béatitude est pleine, en vertu d'une équation éternelle et nécessaire. Dieu étant cause suprême de notre bonheur, nous ne pouvons que l'aimer au plus haut point, par l'acte même de le connaître. « C'est donc à cela, à l'amour et à la connaissance de Dieu, que revient notre souverain bien et notre béatitude » ; les moyens pour y parvenir nous sont « prescrits comme par Dieu même [*quasi ab ipso Deo*] en tant qu'il existe dans notre esprit ; et c'est pourquoi la règle de vie qui concerne cette fin est fort bien appelée loi divine »⁷. Du contenu de cette définition et de son mode de déduction, Spinoza tire quatre premières conséquences : puisque la loi divine est tirée de la nature de l'esprit humain, elle est universelle, c'est-à-dire ici commune à tous les hommes, et dans la mesure où elle se comprend naturellement d'elle-même, elle n'exige ni foi dans les récits historiques, ni cérémonies instituées et elle est à elle-même sa propre récompense, son seul châtiment consistant, par une justice immanente, dans la privation de la connaissance amoureuse de Dieu.

Mais en plus de ces quatre conséquences explicites, la définition apparemment retenue dans ce chapitre essentiel tend, par son contenu, à infléchir implicitement voire à renverser radicalement la logique légaliste qui préside à la détermination du genre dont ressort la loi divine. En effet, pour réaliser proprement le commandement de Dieu, il faut l'aimer inconditionnellement, sans crainte ni espoir d'autre chose ; il faut donc sortir du rapport d'obéissance qui semblait constitutif du genre de la loi mobilisé par Spinoza. Mais, outre qu'il semble pour le moins paradoxal de commander l'amour, c'est plus évidemment encore le caractère intellectuel de cet amour qui doit dissoudre la forme même du commandement. Ainsi, les hommes qui suivent la loi parce qu'ils en connaissent la vraie raison et la nécessité, agissent selon leur propre décision et non celle d'autrui ; ce sont des « justes », dit Spinoza, ou des sages, et dans cette mesure, ils ne vivent pas à proprement parler « sous le régime de la loi ». Le sage est au-dessus de la loi, puisqu'il en abolit la forme en en réalisant le contenu. Il en va de même des lois de la raison : comme on le lira dans le *Traité politique* de 1677, il est impropre de dire qu'on « obéit » à la raison, car suivre la raison, c'est se

⁶ *TTP* XII, p. 433, 435.

⁷ *TTP* IV, p. 187.

rendre libre : « On ne peut appeler obéissance une vie raisonnable »⁸. La loi divine n'est une loi prescriptive que tant qu'on en ignore la cause, mais dès qu'on en connaît la cause divine, l'obéissance se mue en pur amour. « Donc », ainsi que le commente Spinoza dans des annotations qu'il fit au seizième chapitre du *TTP*, sous la conduite de la raison, « nous ne pouvons pas embrasser comme divin le droit divin tant que nous en ignorons la cause ni concevoir rationnellement que Dieu institue des règles de droit à la manière d'un Prince »⁹.

Non seulement la connaissance ou l'amour intellectuel de Dieu nous met au-dessus de sa loi, mais elle nous fait voir l'absurdité de l'image d'un Dieu législateur, basée sur la séparation inadéquate entre la volonté et l'entendement qui ne se distingue que « du point de vue de notre raison », mais sont une seule et même chose en Dieu dont les décrets sont en fait des vérités qu'il affirme¹⁰. Bref, prise au sens strict qui semble avoir été retenu ici, si la loi divine est une loi, elle n'est pas divine, et si elle est divine elle n'est pas une loi. Le statut propositionnel ou la forme prescriptive de la loi divine contredit son contenu, car on ne peut pas plus ordonner d'aimer, que de comprendre ou de vivre. Spinoza le réaffirme encore dans le chapitre VII : « Absolument personne ne peut être contraint par la force ou par les lois à atteindre la béatitude »¹¹.

En analysant le contenu de la loi divine ainsi définie, tout porte maintenant à penser que Spinoza induit discrètement un infléchissement naturaliste qui renverrait au bout du compte ce syntagme à la loi naturelle qui semblait d'abord avoir été écartée au profit d'un sens propre et non métaphorique de la loi. Un tel infléchissement est d'ailleurs suggéré dans la foulée de la définition du souverain bien comme connaissance et amour de Dieu, quand la loi qui y conduit est finalement distinguée des lois humaines qui conduisent à un autre but, et est nommée plus complètement « loi divine naturelle »¹². Une telle impression est confirmée dans le chapitre VI, consacré à la disqualification de la catégorie de miracle en tant qu'intervention extraordinaire de Dieu et à sa requalification comme événement naturel dont la cause nous est inconnue, sinon inconnaissable. C'est d'ailleurs parce que les hommes, Adam le premier, ne comprennent pas la nécessité des lois universelles, qu'ils prennent pour un interdit divin de commettre un acte, ce qui est une simple révélation d'une relation causale entre cet acte et ses effets nuisibles. Dans ce sixième chapitre, l'identification entre lois de nature et décrets divins est clairement affirmée dans une équivalence tout à fait réversible¹³, suivant laquelle Spinoza conçoit la loi divine depuis le *Court Traité* jusqu'à l'*Ethique*. Même les écritures confirment en certains endroits cette identification aux yeux du philosophe qui remarque que, dans le livre d'Isaïe, le terme de loi divine est aussi utilisé métaphoriquement pour désigner l'ordre de la nature

⁸ SPINOZA, *Traité politique*, trad. Ch. Appuhn, Paris, Flammarion, 1993 (cité *TP*), chap. I, §20, p. 23.

⁹ *TTP*, annotation 34 au chap. XVI, p. 689.

¹⁰ *TTP* IV, p. 193.

¹¹ *TTP* VII, p. 323.

¹² *TTP* IV, p. 189.

¹³ *TTP* VI, p. 243.

et le destin¹⁴. A cet endroit, les translations métaphoriques se renversent, le propre devenant comme la métaphore de son figuré, comme on peut aussi l'apercevoir plus loin quand Spinoza propose une méthode d'interprétation des écritures construite sur le modèle des sciences de la nature, ou comment la métaphore du livre de la nature devient, par un effet en retour, un paradigme herméneutique pour la lecture du Livre des livres.

Une telle inversion paradigmatique ouvre la voie à une entreprise de déconstruction de concepts théologiques comme le péché, qui est bien opérante dans le *Tractatus theologico-politicus*, autant que la réinterprétation de la loi divine comme loi naturelle sur laquelle elle repose. Mais elles ne peuvent occulter le travail parallèle de reconstruction rationnelle et pratique des concepts bibliques, ainsi que la rémanence têtue de formulations pourtant conçues comme impropres du point de vue métaphysique. Et en effet, c'est le retour de l'acception prescriptive de la loi divine qu'il faut constater dans la suite du Traité, mais cette fois dotée d'un contenu beaucoup plus modeste et moins conceptuel que celui qui avait conduit la première définition à l'éclatement. Ainsi, après avoir cherché à montrer que les écritures n'enseignent fondamentalement que des choses très simples, sur le plan théorique, et ne visent qu'à l'obéissance, sur le plan pratique, réduisant la nature divine à un exemple de la vie droite, Spinoza définit à nouveaux frais la loi divine par son contenu tel qu'il se trouve littéralement dans la Bible. Toute la loi de Dieu, peut-on lire au chapitre XIV, « consiste en ce seul commandement : l'amour envers le prochain »¹⁵. Ou plus précisément : « Aimer Dieu plus que tout et son prochain comme soi-même ». Cette définition substantielle est d'ailleurs la dernière mobilisée dans le Traité, quand, au chapitre XIX, Spinoza répète que « celui-là accomplit la loi de Dieu qui cultive la justice et la charité suivant le commandement de Dieu »¹⁶. Quant à la connaissance de Dieu, elle est, selon cette acception, limitée à ce qui découle de ce commandement, comme des postulats théoriques minimalement requis pour la pratique : « Que Dieu existe, qu'il pourvoit à tout, qu'il est tout-puissant, que par son décret il arrive du bien aux pieux et du mal aux méchants, et que notre salut dépend de sa seule grâce »¹⁷. L'écriture ne vise que l'obéissance envers Dieu, qui se traduit par le « seul amour du prochain » et ne condamne pas l'ignorance mais seulement la désobéissance¹⁸. Notons qu'à la différence de la première définition retenue, selon laquelle la connaissance de Dieu est la voie qui mène nécessairement à la béatitude, ou plutôt est la béatitude elle-même, la loi divine religieuse s'accommode d'une obéissance ignorante qui rend la béatitude simplement possible. En effet, reconnaît Spinoza, « la puissance de la raison ne va pas jusqu'à déterminer si les hommes peuvent atteindre la béatitude en vertu de l'obéissance seule et sans l'intelligence des choses »¹⁹.

Nous voilà donc avec trois définitions très différentes sur les bras : la loi de l'amour spéculatif, la loi de l'ordre naturel et la loi religieuse de charité et justice, trois

¹⁴ *TTP* XII, p. 439

¹⁵ *TTP* XIV, p. 469.

¹⁶ *TTP* XIX, p. 607.

¹⁷ *TTP* XII, p. 445.

¹⁸ *TTP* XIII, p. 451, 453.

¹⁹ *TTP* XV, p. 493.

acceptions alternatives du concept de « loi divine » qui parcourent le *TTP* sans qu'on puisse dire que Spinoza ait explicitement écarté, ni définitivement et exclusivement consacré l'une ou l'autre. Prenons le problème autrement. On se souvient que Spinoza relie le caractère divin de la loi à l'usage qu'on en fait et qu'en général « rien d'extérieur à la pensée n'est sacré ou profane, ou impur, absolument, mais seulement relativement à elle »²⁰. La loi divine n'est donc, elle non plus, rien en soi ou absolument, mais il faut examiner les différentes manières dont la pensée, aussi bien comme attitude pratique que comme vision théorique, peut se rapporter à elle. D'où notre question heuristique : de quel point de vue la loi divine vaut-elle ? On pourrait d'abord croire à une réponse simple, puisque la loi divine est dite valoir universellement. Mais après en avoir examiné le contenu différencié, on comprend que celui-ci est fonction d'attitudes ou de points de vue variés dans leur rapport à la loi.

Commençons par le cas le plus évident : la loi divine comme loi naturelle vaut universellement et opère réellement ou a force de loi sur tous les individus, humains ou non, pris en tant que points de vue finis de l'ordre naturel ; elle n'est certes totalement connue par aucun des individus sur lesquels elle opère, mais cette connaissance ne change rien à la valeur universelle et à l'efficace réelle de la loi naturelle. Si l'on passe ensuite aux deux autres acceptions envisagées, on voit qu'elles procèdent d'une conception prescriptive de la loi divine, mais en donnent un contenu respectivement maximal et minimal. Prise, d'une part, selon le contenu éthique maximal qu'est la connaissance et l'amour intellectuel de Dieu, la loi divine, censée être commune à tous les hommes, ne vaut en fait *comme telle* pour personne et d'aucun point de vue possible, car ceux qui connaissent Dieu ne la comprennent pas comme une loi contraignante s'imposant à leur volonté, et ceux qui ne connaissent pas Dieu n'en reçoivent pas proprement le contenu divin, puisqu'ils en obscurcissent le véritable sens du fait même de leur obéissance aveugle. D'autre part, selon son contenu pratique minimal, soit aimer Dieu et son prochain comme soi-même, suivant charité et justice, la loi divine, conçue comme religion universelle exigeant l'obéissance, ne vaut que dans une cité qui donne à la religion force de loi, comme on le lit au chapitre XIX²¹, donc que pour des sujets obéissants (ou pieux). Pour les sujets désobéissants (les impies), la loi divine vaut certes en tant que loi contraignante qui s'impose par ses effets corporels, mais ce n'est que pour les obéissants qu'elle peut être divine (la loi n'étant sacrée ou divine que par l'usage qu'on en fait). Or, même pour eux, elle n'est que possiblement divine, puisque le salut des ignorants ne peut être rationnellement conçu que comme possible. Ajoutez, enfin, à cela que si la loi divine religieuse entre en contradiction avec la loi civile de l'Etat qui lui donne force de loi, la première ne peut primer sur la seconde et ne vaut que dans la mesure où l'on en a une révélation indubitable qui soit comme une promesse de réussite de la rébellion du désobéissant civil face au souverain impie, lequel, tant qu'il détient la puissance souveraine, ne se doit pas de reconnaître une loi divine au dessus de son propre droit naturel.

On le voit bien, notre question heuristique « de quel point de vue la loi divine vaut-elle ? » semble ne pas pouvoir recevoir de réponse simple ni univoque, tant

²⁰ *TTP* XII, p. 433, 435.

²¹ *TTP* XIX, p. 605.

les alternances entre les différentes acceptions paraissent ininterrompues et les ambiguïtés apparentes irrésolues. Faut-il en conclure que Spinoza démontre ainsi par l'absurde la ruine du syntagme même de loi divine en général pour en prendre définitivement congé ? Ce serait là risquer d'appauvrir fortement le texte et de contourner une difficulté prometteuse, car autant l'on ne peut contester la critique corrosive de l'anthropomorphisme sous-jacent à l'idéologie théologico-politique du Dieu législateur, juge et souverain, menée sans relâche dès les premiers textes métaphysiques du philosophe et clairement reconduite dans le *Tractatus*, autant il est difficile de passer à côté de la place centrale du concept de loi divine dans le dispositif argumentatif du texte, ainsi que des résurgences bien assumées, depuis les premiers chapitres jusqu'à la fin, d'une acception légaliste pourtant spéculativement réfutée. Si le contenu propositionnel du concept de loi divine semble faire problème, comment rendre compte alors de sa fonction systématique et de son efficace pratique ?

Une telle fluctuation définitionnelle concentrée dans le concept de loi divine, mais également présente dans d'autres concepts importants comme celui de révélation, de providence ou même de religion, n'exprime en rien une sorte d'indécision ou d'hésitation théorique de la part d'un auteur en pleine maîtrise de son système. Elle n'est pas non plus simplement réductible à des motifs de prudence, par ailleurs bien compréhensibles dans un contexte particulièrement hostile où Spinoza sait que ses thèses pourront lui attirer les foudres des autorités politiques, des théologiens et des métaphysiciens. Mais le texte témoigne en fait de beaucoup plus d'audace que de prudence et ces fluctuations entre disqualification théorique et requalification conceptuelle sont sans doute bien moins explicables par des considérations contextuelles externes (nonobstant leur poids réel et leur caractère constitutif pour le texte) que par une certaine tension cotextuelle, particulièrement entre la Bible, d'une part, et l'*Ethique*, de l'autre, et plus fondamentalement par une dynamique polyphonique interne à la pratique philosophique spinozienne.

Polyphonie définitionnelle et dynamique perspectiviste de la métaphysique spinozienne

Pour mieux comprendre la signification philosophique de ces va-et-vient constants entre les contenus spéculatif, naturaliste et religieux du concept de loi divine, ainsi qu'entre les différents points de vue d'où ce concept est susceptible de prendre sens, j'aimerais maintenant m'arrêter sur la pratique définitionnelle qui préside à ces mouvements de chassé-croisé pour tenter d'en dévoiler certains des présupposés métaphysiques qui seraient susceptibles de jeter une autre lumière sur la question de la loi divine. Chez Spinoza, la définition générique traditionnelle se complexifie par un processus génétique en vertu duquel la définition construit son *definiendum* en le définissant. On peut en trouver un exemple paradigmatique dans le *Traité sur la réforme de l'entendement*, où, pour éviter de remplacer l'essence de la chose définie par l'une de ses propriétés, Spinoza prescrit de la définir à partir de sa cause prochaine et d'en reproduire l'engendrement. Le cercle est ainsi défini comme « une figure qui

est décrite par une ligne quelconque dont une extrémité est fixe et l'autre mobile »²² ; ce disant, le cercle est tracé. La définition n'est plus générique au sens statique, c'est-à-dire en supposant donnée la chose et en observant ses propriétés spécifiques, mais elle se fait génétique en reproduisant dans l'entendement l'ordre d'enchaînement des causes de la chose.

Or, ce processus génétique de la définition n'est en rien linéaire ou unilatéral chez Spinoza. Il dessine bien plutôt des courbes inversées entre critique déconstructrice et genèse reconstructrice, entre disqualification herméneutique et réinterprétation conceptuelle, entre relativisation des points de vue et réévaluation des perspectives. Ces boucles définitionnelles sont particulièrement intenses dans le *TTP*, où Spinoza est aux prises avec de nombreuses voix qu'il s'agit de traduire et de translater d'un ordre à l'autre. Mais elles sont aussi opérantes dans les œuvres métaphysiques, comme dans l'*Ethique* où l'on peut repérer le même type de mouvements inversés, Spinoza partant dans un premier temps de définitions assez communément admissibles pour ensuite en subvertir le contenu au fur et à mesure du procès déductif et définitionnel. En retour, des notions déconstruites peuvent réapparaître plus tard en vertu d'une reconstruction de leur positivité. Ainsi, par exemple, comme le remarque Pierre Macherey, de l'Appendice du premier livre à la Préface du quatrième, les notions de bien et de mal, ou d'autres connexes, sont d'abord relativisées et détruites, avant d'être réhabilitées ou plutôt réévaluées : « N'ayant aucune valeur absolue en soi, elles doivent n'avoir qu'une valeur relative pour nous, dans une perspective d'utilité, qui offre un champ d'exercice à la vertu identifiée à la puissance »²³ ; cela explique, poursuit Macherey, la présence de plusieurs voix opérantes dans l'écriture, la polysémie conceptuelle renvoyant à une polyphonie textuelle, par laquelle le philosophe tente de réconcilier les voix du rationnel et de l'affectif.

Ce processus définitionnel à double hélice, déconstruction-reconstruction, opère à d'autres endroits dans le *TTP*, comme le montre l'exemple du droit naturel. De même que la loi peut être réduite à un ordre naturel d'enchaînement causal, de même le droit, en tant que concept relationnel, est réduit à un différentiel de puissances entre individus (humains et non-humains) : « Les gros poissons mangent les petits », autant de droit que de puissance (*ius sive potentia*)²⁴. Autrement dit, du point de vue du droit naturel des individus, tout est permis à qui peut se le permettre. Mais après la réduction naturaliste du droit à la puissance, en tant que droit déterminé du point de vue des individus naturels, Spinoza livre une retraduction politique du droit comme « puissance et volonté de tous ensemble », c'est-à-dire en tant que droit élargi au point de vue de cet individu plus puissant qu'est la communauté. Ce qui est décrit ici, ce n'est pas le passage d'un droit qui appartiendrait substantiellement à l'individu à un droit qui appartient essentiellement à la communauté, car l'individu, comme la nature, persévère dans la communauté ; mais ses droits deviennent communs et ils ne sont

²² SPINOZA, *Traité sur la réforme de l'entendement*, trad. Ch. Appuhn, Paris, Flammarion, 1993, § 51, p. 213.

²³ P. MACHEREY, « Spinoza : une philosophie à plusieurs voix », *Philosophique* [en ligne], 1/1998, mis en ligne le 6 avril 2012, consulté le 24 octobre 2012. URL : <http://philosophique.revues.org/249>, p. 11.

²⁴ *TTP* XVI, p. 507, 509.

plus définis du point de vue de son individualité, mais sont élevés à la puissance du commun, au point de vue du collectif où chacun « défend le droit d'autrui comme si c'était le sien »²⁵. Dès lors, selon le point de vue adopté, le concept classique d'état de nature peut être défini aussi bien comme passé, fictif ou permanent, puisque l'état civil n'est rien d'autre que l'état de nature en tant que transformé par l'élévation du droit naturel à la puissance du droit commun.

Dans ce cas aussi, la définition varie polyphoniquement en fonction des perspectives définissant le concept, toutes les perspectives n'ayant pas même valeur selon qu'elles sont plus ou moins adéquates à l'idée de la chose, telle que Dieu la définirait. La dynamique perspectiviste qu'on voit opérer dans le processus définitionnel procède sans doute d'une logique plus systématique dont on ne peut ici esquisser que quelques contours à titre d'hypothèse interprétative. S'il y a un perspectivisme à l'œuvre dans la philosophie spinozienne, il ne peut être, aussi bien dans ses principes que dans ses conséquences, ni subjectiviste, ni relativiste, mais il doit pouvoir préserver la cohérence objective et systématique du rationalisme conceptuel exposé *more geometrico* dans l'*Ethique*. Il ne peut pas non plus permettre la multiplicité ontologique des formes substantielles ou des monades comme chez Leibniz, puisque la substance s'affirme du début à la fin comme une et unique par définition. C'est donc seulement en tant que déploiement interne du monisme de la substance, comme complexification immanente de l'absolu qu'une pensée des points de vue peut se développer ici. En ce sens, on peut repérer dans la pensée de Spinoza les éléments d'un perspectivisme attributif et modal conçu comme complément ontologique et épistémologique du monisme substantiel, un perspectivisme immanent au monisme et le relativisant de l'intérieur.

Ce perspectivisme dynamise la systématique spinozienne à plusieurs niveaux. Au niveau le plus fondamental, partant du rôle clef que joue le concept d'expression dans la définition de la substance, Gilles Deleuze interprète les attributs « comme les points de vue sur la substance ; mais, précise-t-il, dans l'absolu, les points de vue cessent d'être extérieurs, la substance comprend en soi l'infini de ses propres points de vue »²⁶. Ensuite, au niveau des relations entre attributs et substance, ainsi qu'entre les attributs eux-mêmes, il n'y a ni hiérarchie ontologique ni primat épistémologique : la substance est tout entière exprimée en chacune des perspectives attributives qui l'expriment également et parallèlement les unes aux autres. De même, en aval de l'expression, les modes et les différents individus qu'ils constituent sont également et diversement exprimés en fonction des attributs. Comme on peut le lire en *Ethique II*, « l'idée du Corps et le Corps, c'est-à-dire l'Esprit et le Corps, c'est un seul et même Individu, que l'on conçoit tantôt sous l'attribut de la pensée [*sub Cogitationis*] tantôt sous l'attribut de l'étendue [*sub Extensionis*] »²⁷. En outre, les individus sont posés comme les modifications de la substance, ils sont Dieu *en tant qu'*il se modifie en eux, *Deus quatenus*. Le mode comme perspective n'est pas seulement point de vue de

²⁵ *TTP XVI*, p. 511.

²⁶ G. DELEUZE, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Editions de Minuit, 1968, p. 18.

²⁷ *Ethique II*, prop. 21, sc. ; p. 143.

la partie sur le tout, mais tout autant aspect du tout dans la partie. Pris en ce sens, le perspectivisme modal permet de penser une relation tout-partie par laquelle la partie exprime, « autant qu'il est en elle »²⁸, c'est-à-dire aussi pleinement que partiellement, le tout dont elle est l'aspect partiel, alors que, du point de vue du tout immuable, les multiples variations des parties sont comme absorbées. « La nature tout entière, dit Spinoza, est un seul Individu, dont toutes les parties, c'est-à-dire les corps, varient d'une infinité de manières sans que change l'Individu tout entier »²⁹. Enfin, avec le perspectivisme modal, la gradualité s'inscrit dans l'immanence même des modes. Le mode de l'esprit, par exemple, se déploie en perspectives graduelles, en degrés de puissances cognitives que Spinoza articule en trois genres de connaissance.

Ces trois degrés cognitifs que sont l'imagination, la raison et la science intuitive, conçoivent aussi le même objet ou la même idée en l'exprimant adéquatement ou non et en participant plus ou moins pleinement au point de vue éternel par lequel Dieu comprend les choses sous leur aspect d'éternité. En suivant une telle triade, on peut distinguer chez Spinoza trois concepts variés de Dieu, comme le montrent André Tosel ainsi qu'Etienne Balibar³⁰ – ce dernier l'identifiant respectivement à la loi, à la nature et à l'amour – trois variations conceptuelles, donc, qui correspondent aux trois genres de connaissance et s'articulent selon une dynamique de transition menant graduellement à la pleine jouissance du point de vue éternel.

L'efficace pratique de la « loi divine » comme point de conversion des perspectives

A la lumière de notre enquête définitionnelle, nous pouvons repérer la même dynamique triadique et transitionnelle dans le concept de loi divine lui-même. Puisque la loi divine n'est rien en soi, mais désigne une manière pour l'individu de se rapporter à Dieu, ce rapport varie épistémologiquement et ontologiquement en fonction des degrés de puissances cognitives et des manières d'exister qui le définissent. Conjointement à la différenciation des genres de connaissance, l'*Ethique* nous donne une autre distinction aspectuelle porteuse de transition avec l'opposition *sub specie aeternitatis* / *sub specie durationis* : en effet, la loi divine est perçue *sub specie durationis* comme une loi prescriptive, impliquant un rapport de transcendance au divin assorti de l'attente d'un salut simplement possible et temporellement différé, alors que son appréhension *sub specie aeternitatis* nous élève à la compréhension de la nécessité immanente de l'ordre des choses.

Ce regard d'éternité compréhensif ou l'appréhension de l'existence *sub specie aeternitatis* coïncide précisément avec la perspective synoptique de l'entendement qui a présidé, dans la construction philosophique, aux relativisations des points de vue variés sous-jacents aux fluctuations définitionnelles du concept de loi divine et qui permet maintenant de les réévaluer en en comprenant la juste portée, la part de positivité. La loi divine, comme concept relationnel, permet à Spinoza, en renversant

²⁸ *Ethique* III, prop. 6, p. 217.

²⁹ *Ethique* II, lem. 7, sc. ; p. 129.

³⁰ A. TOSEL, *Spinoza ou l'autre (in)finitude*, Paris, l'Harmattan, 2009, p. 77-104 ; E. BALIBAR, « Spinoza's Three Gods and the Modes of Communication », *European Journal of philosophy*, 20/1, mars 2012, p. 26-49 ; cf. aussi son article dans le présent volume.

la relation, de susciter la conversion philosophique qui fait passer d'une relation transcendante à un Dieu législateur infiniment distant et simple promesse de salut à une relation immanente à un Dieu producteur éternellement présent et pleine actualisation de béatitude. On aperçoit mieux maintenant que, dans son efficace philosophique, le concept de « loi divine » ne vaut pas tant par les points de vue variés qui donnent du sens à son contenu propositionnel que par la conversion des perspectives qu'il rend possible en la préparant.

Or, la conversion au regard éternel ne se fait pas progressivement en perfectionnant la loi, mais d'un seul coup, en faisant éclater la logique légale qui nous rapporte encore au temps, d'une manière ou d'une autre. Car l'esprit ne devient pas éternel, il l'est de toute éternité. Mais parce que l'esprit, en tant qu'idée du corps, se rapporte aussi, sous un autre point de vue, au corps existant en acte et donc à la durée, la rémanence du concept de loi, qui s'adresse au corps, atteste aussi de ce qu'on ne peut sortir définitivement du domaine imaginaire et affectif et que la conversion philosophique est toujours à refaire pour l'homme de chair. Or, comme on ne peut passer immédiatement du premier au troisième degré de connaissance³¹, il faut que la loi naturelle élève d'abord l'affect au point de vue rationnel, qui convertit un imaginaire biaisé en une réflexivité plus puissante. Ce point de vue de la raison sur la loi naturelle fait voir l'ordre des choses sous un certain aspect d'éternité qui libère l'esprit d'une insertion trop passive dans cet ordre. Mais, pour Spinoza, le second degré de puissance cognitive n'épouse pas encore pleinement le regard d'éternité auquel il élève l'esprit, dans la mesure où il ne part pas de la connaissance de Dieu comme cause de soi et cause suprême de cet ordre d'où il pourrait reconstruire en lui et « d'un seul coup d'œil » la genèse de cet ordre jusqu'aux choses singulières³².

C'est le regard d'éternité du point de vue intellectif du troisième genre qui permet de comprendre pleinement ce qui, dans l'acception imaginative de la loi divine, ne pouvait s'exprimer que sous la forme paradoxale d'un commandement d'amour et ce qui dans l'acception rationnelle de la loi naturelle ne pouvait exprimer immédiatement l'affect requis à une adhésion véritable et libre à l'ordre universel des choses. La conversion se fait quand l'oxymore de la loi divine se retourne en celui de l'amour intellectuel. *L'amor erga Dei* que produit l'*Ethique* dans le cinquième livre, soit l'amour des choses singulières comprises en tant qu'œuvres de Dieu, permet à chaque individu de s'aimer en Dieu, de reconnaître ensuite ce même amour divin comme opérant également dans tous les autres individus et de convertir enfin les multiples perspectives individuelles dans le même regard éternel où elles coïncident activement, dans le même amour intellectuel de ce qui les fait être. C'est précisément ce contenu spéculatif qui, dans le *Tractatus*, se traduit religieusement dans la loi d'aimer Dieu par-dessus tout et son prochain comme soi-même, une loi politiquement réduite à la forme pratique de l'obéissance selon la charité et la justice.

C'est ainsi que notre concept se révèle bien plus par ce qu'il fait que par ce qu'il contient. A travers toutes ses fluctuations polyphoniques, la définition de la

³¹ *Ethique* V, prop. 28, p. 521.

³² Pour la différence entre deuxième et troisième genre, cf. *Ethique* II, prop. 40, sc. 2, p. 169 ; M. GUERULT, *Spinoza, II, l'Ame*, Paris, Aubier, 1997, p. 414-415.

loi divine produit par elle-même la genèse de l'amour intellectuel de Dieu qui en est le cœur spéculatif. Alors que l'ordre normatif de la loi prescriptive était censé garantir à l'homme un rapport privilégié quoique transcendant avec le divin et par conséquent une place imaginée comme centrale dans l'ordre de la création, l'ordre naturel de la loi universelle d'enchaînement des causes produit un décentrement complet et irréversible du point de vue des individus humains, absorbés qu'ils sont dans l'immanence des séries infinies de concaténations où chaque individu manifeste, à son degré de puissance, la puissance totale de la nature naturante. Désillusionné par sa propre raison, l'homme ne se prend plus alors pour « un empire dans un empire » et peut retrouver la mesure horizontale de sa participation à l'univers. Mais, pour adhérer affectivement et pas seulement abstraitement à l'ordre universel auquel il a identifié Dieu en le naturalisant (*Deus sive natura*), encore faut-il qu'il comprenne ce qu'il y a d'aimable dans cet ordre, encore faut-il reconnaître Dieu dans la nature (*Natura sive Deus*). Car faute d'une compréhension affective de ce type, l'*amor fati* risque toujours de servir d'euphémisme occultant une vraie servitude prétendument volontaire. Il faut que l'adhésion amoureuse élève l'individu à l'étincelle d'éternité de l'intelligence qui lui assure une participation active à la production divine ou naturelle. C'est à ce point précis que la loi d'aimer Dieu d'un amour intellectuel conduit l'homme à sa perfection propre, à la plénitude de son essence, à la finalité immanente de son entendement qui marque une limite pratique interne aux relativisations infinies auxquelles ouvrirait la réflexivité décentrée de la raison naturalisante. Et, nonobstant la dissolution de l'illusion finaliste, c'est bien cette finalité pratique immanente qui anime l'entreprise philosophique spinozienne tout entière, comme on peut le lire depuis le titre du *Court traité* jusqu'au préambule du deuxième livre de l'*Ethique*, par exemple, qui nous rappelle que le système est conçu de manière à « nous conduire, comme par la main, à la connaissance de l'esprit humain et de sa suprême béatitude »³³.

Quel est enfin l'impact de la conversion ? La conversion philosophique des perspectives peut s'opérer comme conversion pleinement éthique menant à la béatitude, mais elle a aussi, on le voit dans le *TTP*, des résonances politiques. Dans les deux cas, il s'agit de prendre part à l'amour divin, d'une part, éthiquement, en s'élevant à la perspective éternelle de ce qui se comprend par soi et qui permet de contempler l'ordre nécessaire du monde d'un regard amoureux pour en jouir dans une existence bienheureuse ; d'autre part, politiquement, en élevant son droit ou sa puissance naturelle d'individu à la puissance du commun, en dépassant les relations exclusives de rivalités et de méfiance, en construisant des rapports inclusifs de collaboration dans une affection partagée et des pratiques collectives de liberté, bref, en instituant un ensemble stable et durable censé protéger relativement les individus de la menace d'être réduits à néant par les puissances potentiellement hostiles qui les entourent. Ainsi, dans le domaine politique, l'*orthopraxie* est comme la préfiguration pragmatique et temporelle du regard éternel, par l'efficace de sa rectitude (*ratio recta vivendi*). C'est pourquoi, à l'encontre des prétentions spéculatives de la théologie, Spinoza veut réduire la religion à son contenu pratique minimal, lequel converge avec les besoins de la politique : maintenir durablement les conditions d'une obéissance

³³ *Ethique* II, préambule, p. 93.

juste et charitable, c'est-à-dire d'une coopération sociale élémentaire. Pour autant, le spinozisme n'est pas et ne peut être une nouvelle religion politique, puisque la philosophie de Spinoza ne peut exiger l'obéissance pour être comprise. La conversion politique de la philosophie est soigneusement retenue et limitée par des contraintes anthropologiques et sociales. Aussi, le domaine politique n'a qu'une portée éthique restreinte : faire œuvre politique pour un philosophe, c'est faire émerger les ressources imaginatives et les ressorts rationnels qui se composent dans une intelligence pratique constitutive du point de vue qui élève les individus à la puissance du commun.

Pour conclure, si l'acceptation prescriptive de la loi divine ne disparaît jamais complètement dans le texte du *TTP* au profit de la seule acceptation naturaliste, mais survit à sa dissolution spéculative, pourtant incontestable, c'est non seulement parce qu'elle permet à Spinoza de continuer à suggérer, par ses dissonances même, l'éclatement de l'image du Dieu-législateur, mais aussi parce qu'elle rend possible un processus de déconstruction critique de la théologie politique et de reconstruction rationnelle du noyau pratique de la religion, en tant que loi de charité et justice. Si la loi divine est un opérateur de conversion philosophique, la conversion opérée par le texte du *Tractatus* n'est donc pas directement spéculative et ne mène pas nécessairement à la béatitude, puisque le *TTP* n'est pas une éthique, mais une politique. Spinoza fait œuvre politique en se saisissant d'un tel concept théologico-politique pour en déconstruire les ressorts, en relativiser le contenu et le subvertir de l'intérieur. Cette subversion, il l'accomplit en menant la logique légaliste à son propre épuisement, en retournant contre elles-mêmes les perversions théoriques et pratiques issues de l'hypothèse de l'être transcendant et en indiquant la voie pour un dépassement éthique de l'obéissance, tout en assurant par le maintien de celle-ci les bases politiques de la vie en commun. En somme, en montrant pragmatiquement que la liberté de philosopher est non seulement compatible avec la piété et la paix publique, mais indispensable à la justice et à la concorde civile, Spinoza construit par sa pratique philosophique même les conditions sociales et politiques de l'exercice de cette pratique et, par voie de conséquence, celles de la conversion éthique au point de vue d'éternité qui embrasse la vie d'un amour clairvoyant.