

# Spinoza et l'immanence expressive

## D'un Dieu *exemplar* à un Dieu *exemplum*

Anja VAN ROMPAEY

Nous voyons donc que Jérémie, Moïse et Jean comprennent en peu de termes la connaissance de Dieu que chacun est tenu d'avoir et qu'ils la font consister, comme nous le voulions, en ceci uniquement : Dieu est suprêmement juste et suprêmement miséricordieux, c'est-à-dire l'unique modèle de la vraie vie<sup>1</sup>.

Dans *Spinoza et le problème de l'expression*<sup>2</sup>, Gilles Deleuze a souligné le rôle fondamental du concept d'expression dans la philosophie de Spinoza. Comme le remarque Laurence Renault<sup>3</sup>, le chapitre que Deleuze y consacre à l'histoire de la notion d'expression n'est que le début de ce que pourrait être l'étude des racines médiévales, chrétiennes et théologiques de l'expression spinozienne, étude qui nous permettra de mieux saisir l'originalité de Spinoza à ce sujet. Nos travaux s'inscrivent dans ce programme de recherche, en partant de l'hypothèse que pour comprendre la spécificité, non seulement de l'expression spinozienne mais également du spinozisme en tant que tel, il faut inévitablement resituer l'*expressio* dans son contexte historique, en l'articulant au concept de l'*exemplar* d'une part, et à celui de la *repraesentatio* d'autre part. Dans ce qui suit, nous esquisserons succinctement comment l'histoire de la philosophie occidentale a vu le paradigme exemplariste se transformer graduellement en paradigme représentationaliste. Nous tenterons quelques premières hypothèses quant à la place que Spinoza pourrait occuper dans une telle « longue histoire », et terminerons par des remarques qui explorent l'usage des notions d'*expressio* et *exemplar* dans le *Traité théologico-politique*. Précisons

---

<sup>1</sup> SPINOZA, *Œuvres III. Traité théologico-politique*, éd. par P.-Fr. Moreau, Paris, PUF, 1999, (cité *TTP*) XIII, 8, p. 459 : « *Videmos itaque Jeremiam, Mosen, Johannem Dei cognitionem, quam unusquisque scire tenetur, paucis comprehendere eamque in hoc solo, ut volebamus, ponere, quod scilicet Deus sit summe justus et summe misericors, sive unicum verae vitae exemplar* ».

<sup>2</sup> G. DELEUZE, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Editions de Minuit, 1968.

<sup>3</sup> L. RENAULT, « Substance et théologie du verbe. Spinoza et la conception médiévale de l'expression », in F. MANZINI (éd.), *Spinoza et ses scolastiques. Retour aux sources et nouveaux enjeux*, Paris, PUPS, 2011, p. 145.

d'emblée que ce texte fait partie d'un *work in progress*, et prétend moins présenter des résultats définitifs qu'un bilan provisoire de pistes de recherches dont nous espérons faire percevoir la fécondité potentielle.

### *Expressio et exemplar*

Comme l'ont montré d'éminents médiévistes tels qu'Olivier Boulnois ou Jean-Luc Marion<sup>4</sup>, les concepts d'*expressio* et d'*exemplar* sont tous les deux d'une importance cruciale pour comprendre le cadre général à l'intérieur duquel se développent les nombreuses et souvent divergentes pensées médiévales chrétiennes, de l'âge des Pères jusqu'à la révolution conceptuelle du XIII<sup>e</sup> siècle. Les historiens de la philosophie médiévale désignent ce cadre général par le terme d'exemplarisme. Il s'agit d'un paradigme philosophique qui fonctionne sur la base de certaines conceptions précises de la « science divine » (au sens de la connaissance que Dieu a de lui-même et du monde), de l'ontologie et de l'épistémologie. L'exemplarisme sera progressivement remplacé, dès le XIII<sup>e</sup> siècle, par ce qu'on appelle communément le « représentationalisme », le XVII<sup>e</sup> siècle étant précisément, comme l'a écrit Daniel Giovannangeli, l'« âge de la représentation »<sup>5</sup>. Nous analyserons quelques caractéristiques principales du représentationalisme dans un instant, voyons d'abord ce qu'il faut comprendre par « exemplarisme ».

### *Exemplarisme*

L'exemplarisme est né de la tentative des Pères de l'Eglise de traduire les conceptions de la Bible en un langage philosophique, plus précisément dans les langages de la philosophie grecque platonicienne, aristotélicienne et ensuite néoplatonicienne. Il est l'une des réponses possibles à la question du rapport entre Dieu et le monde. Comme on le sait, ce rapport est, d'un point de vue chrétien, un rapport de « création », où Dieu crée ou produit les choses, tout en étant omniscient, c'est-à-dire connaissant aussi bien soi-même que le monde. Le défi devant lequel se trouvaient les Pères consistait à concilier cette omniscience avec une conception plutôt platonicienne ou aristotélicienne de la divinité. Où se situaient les difficultés ?

Jean-Christophe Bardout et Olivier Boulnois<sup>6</sup> l'ont déjà souligné dans leur livre sur la *scientia Dei*, les Grecs ont donné à la science divine un « privilège indiscutable ». En effet, chez Aristote la pensée est l'attribut par excellence de Dieu. Cependant, cela signifie aussi que l'activité souveraine et le bonheur suprême de Dieu consistent à se penser soi-même, et ne penser *que* soi-même. Dieu se constituant dans l'acte même par lequel il pense, il est à la fois intelligence et intelligible, intellect (*nous*) et intelligé (*noumenon*), pensée de la pensée. Puisque la pensée est auto-constitutive de l'acte divin, on retrouve en Dieu une « identité plénière » de l'être et du penser. Qu'en est-il dès lors du monde ? Que sait le Dieu aristotélicien du monde sublunaire,

<sup>4</sup> J.-L. MARION, *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement*, Paris, PUF, 1981 ; O. BOULNOIS, *Etre et représentation. Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle)*, Paris, PUF, 1999.

<sup>5</sup> D. GIOVANNANGELI, *Finitude et représentation. Six leçons sur l'apparaître. De Descartes à l'ontologie phénoménologique*, Bruxelles, OUSIA, 2002.

<sup>6</sup> J.-Chr. BARDOUT et O. BOULNOIS, *Sur la science divine*, Paris, PUF, 2002.

par exemple ? La réponse ne peut être plus claire : strictement rien. Dieu est bel et bien le Premier Moteur, moteur immobile qui met en mouvement le monde, mais il ne l'est qu'à titre d'une *causa finalis*, la fin vers laquelle se meuvent les choses sensibles, dans la mesure où il y a en elles un mélange de sensible et d'intelligible. Dans ce cas, l'écart entre la science divine et la connaissance humaine est absolu : Dieu ne connaît que soi-même, et cette *épistèmè theologikè* est tout à fait inaccessible à l'homme, la connaissance humaine étant incomparable à la connaissance divine. En revanche, loin de n'être qu'une cause finale, le Dieu chrétien est en premier lieu la cause efficiente du monde entier. C'est ce qui fait de lui un « Créateur », et des choses singulières des « créatures ». Qui plus est, le Dieu chrétien, dit la Bible, est omniscient. Comment concilier ces deux données (omniscience et causalité efficiente divines) avec la philosophie aristotélicienne ?

A cela s'ajoutent d'autres problèmes encore. Les deux principaux sont les suivants. D'abord, dans l'Ancien Testament l'omniscience divine est avant tout une « prescience », Dieu sachant avant l'homme ce qui arrivera dans le monde. La même idée sera confirmée par le Nouveau Testament, notamment dans le passage où Jésus révèle à Pierre son reniement (*Mt 26,34*) ou annonce sa passion (*Lc 9,22*) ; que Jésus semble connaître certains futurs contingents est interprété par les apôtres comme indice indubitable du fait qu'il s'agit bel et bien du Fils de Dieu. Toutefois, si la Bible reconnaît la *praescientia* divine, les Pères auront tendance à l'interpréter comme une connaissance à la manière de l'artisan aristotélicien, qui a d'abord une idée de l'essence de la chose à fabriquer avant de devenir cause efficiente de son existence réelle, dans le temps. Ceci ne poserait aucun problème, si ce n'est que la doctrine chrétienne a également promu l'idée d'un libre arbitre, censé distinguer les êtres humains des autres animaux. Si Dieu sait ce qui va arriver *avant* que je n'aie pris une décision quelconque moi-même, comment pourrais-je décider librement ? Et s'il ne le sait pas, comment pourrait-il être omniscient à la manière d'une cause efficiente, c'est-à-dire d'un artisan aristotélicien ?

Ensuite, les Pères doivent essayer de satisfaire une autre exigence héritée de l'aristotélisme : l'idée que contrairement à la connaissance humaine, qui se caractérise par une dualité et une distinction entre le connaissant et le connu, Dieu doit préserver l'absolue simplicité du premier principe, excluant toute séparation entre ce qui connaît et ce qui est connu. Comment Dieu peut-il être absolument simple, et néanmoins connaître la multiplicité des créatures, sans coïncider avec sa création ?

Plusieurs solutions ont été essayées. L'une d'entre elles a été proposée par le néoplatonisme chrétien. Pour Plotin, néoplatonicien païen, la transcendance et l'unité absolues du premier principe le privent de toute connaissance et pensée. Les dieux (païens) sont identifiés à la seconde hypostase, l'Intelligence, ce qui leur permet d'avoir une connaissance du monde, sans que le premier principe ou l'Un se divise par la connaissance divine du multiple. Plus tard, au VI<sup>e</sup> siècle, le chrétien Denys le Pseudo-Aréopagite décide d'adapter ce premier néoplatonisme à la Bible, et cela en identifiant cette fois-ci Dieu à l'Un, première hypostase et principe de tout ce qui vient après, alors que l'Intelligence demeure la deuxième hypostase, de telle sorte que Dieu se trouve au-delà de toute intelligence, l'Intelligence qui connaît le monde étant elle-même le premier étant (*ens*) engendré par Dieu. Or, dès qu'on situe la

divinité au premier rang, Dieu se trouve inévitablement coupé de toute connaissance possible. C'est en effet ce qu'affirme explicitement Denys, en stipulant que Dieu ne peut connaître des objets, que sa sagesse n'est pas une activité intellectuelle, et que la raison divine est ainsi « plus simple que toute simplicité », dépourvue d'intellection non pas par défaut mais par excès. Sa « nescience » est une « hyperscience », Dieu étant inintelligent et insensible<sup>7</sup>. Nous avons donc ici une *scientia Dei* qui est « plus que *ratio* », et que Denys qualifiera volontiers d'« irrationnelle ». La *ratio* ou raison tombe entièrement du côté des créatures, creusant un écart entre l'homme et Dieu qu'on ne pourra plus combler d'aucune manière.

Trois siècles plus tard, Jean Scot Erigène, premier traducteur du Denys en Europe latine, maintiendra l'idée d'une « nescience » divine, mais il le fera en fondant son raisonnement sur l'idée que penser c'est connaître une chose dans sa quiddité, ce qui signifie pouvoir en donner une définition. Or, seules les essences sont définissables et donc connaissables, et toute définition implique une limitation du connu, par et dans la définition. Par conséquent, Dieu étant infini, il ne pourra jamais se laisser définir, et partant ne pourra jamais constituer l'objet d'une intelligence ou d'une connaissance. Le Dieu chrétien est désormais inconnaissable, même pour soi-même. Le premier principe se tient au-delà de toute essence et connaissance. Il est transcendance absolue.

Comme on peut le soupçonner, le désavantage de ce genre de solutions (dionysienne ou érigénienne) réside dans le fait que la transcendance du divin y est telle qu'elle rend toute omniscience divine entièrement inconcevable, même sous forme d'une prescience. Ainsi, ce type de modification du paganisme était loin de constituer une solution parfaite.

Des philosophes et théologiens chrétiens vont emprunter une autre piste de recherche encore, et c'est elle qui donnera lieu à l'exemplarisme. Elle prend forme déjà chez Augustin, au IV<sup>e</sup> siècle, et consiste principalement – elle aussi – à adapter le néoplatonisme païen au christianisme, en développant la voie ébauchée dans la *Question 46 De Ideis*<sup>8</sup>. Du point de vue du néoplatonisme païen, Dieu peut penser la totalité des intelligibles en se pensant soi-même, et cela précisément parce que les intelligibles sont conçus comme des « archétypes », des modèles ou *exemplares* éternels des étants inférieurs, qui en procèdent. Ainsi, la connaissance du monde intelligible par le biais d'une auto-connaissance de l'intellect divin devient-elle parfaitement envisageable. En vertu du principe néoplatonicien que ce qui se connaît soi-même connaît toute chose qui émane de soi, en se saisissant comme son principe et sa cause suréminente, l'intellect divin peut connaître tout ce qui existe, autrement dit être omniscient. Dieu étant activité noétique, il précède toujours les intelligibles, si bien que les connaître, c'est tout sauf se laisser déterminer ou informer par eux (ce qui introduirait de la multiplicité en Dieu lui-même). Le rapport entre l'intellect divin et le monde créé devient par là même un rapport de « participation », où l'intellect divin « pré-contient » le monde avant de le créer. En même temps, l'essence divine acquiert le caractère d'imitabilité : les choses sensibles « imitent » chacune à leur

<sup>7</sup> J.-Chr. BARDOUT et O. BOULNOIS, *op. cit.*, p. 18.

<sup>8</sup> G. MADEC, « Saint Augustin, *Quaestio de ideis*, traduction et notes de lecture », *Revue thomiste*, juillet-septembre 2003, p. 358-362.

manière l'essence divine, en participant à l'intelligible contenant leur essence et qui se situe en Dieu.

Il suffit maintenant d'identifier l'Un ou la première hypostase à l'intelligence ou la deuxième hypostase, pour obtenir un Dieu chrétien, cause efficiente de toute créature, qui tout en restant absolument simple connaît néanmoins l'essence ou l'idée de toute chose créée, sans se diviser ni perdre sa transcendance. Citons Augustin :

Nous pouvons appeler les « idées » en latin *formae* ou *species*, pour paraître traduire mot à mot. Toutefois, si nous les appelons *rationes*, nous nous écartons assurément de la traduction littérale, car les *rationes* s'appellent en grec *logoi* et non « idées » ; mais quiconque aura voulu utiliser ce vocable ne détestera pas pour autant la réalité même. Car les « idées » sont de certaines formes principales ou des raisons des réalités, stables et immuables, qui ne sont pas elles-mêmes formées, et qui partant sont éternelles et se comportent toujours de la même manière ; elles sont contenues dans l'intelligence divine. Et bien qu'elles-mêmes ne naissent ni ne périssent, on dit pourtant que c'est selon elles qu'est formé tout ce qui peut naître et périr et tout ce qui naît et périt. (...) Donc chaque être a été créé suivant une raison propre. Mais ces raisons où faut-il penser qu'elles sont, si ce n'est dans l'esprit du Créateur ? En effet, il ne regardait pas quelque chose placé hors de lui pour constituer sur ce modèle ce qu'il constituait : car penser cela serait sacrilège. Si ces raisons de toutes choses à créer ou créées sont contenues dans l'esprit divin, s'il ne peut y avoir dans l'esprit divin rien que d'éternel et d'immuable, et si ce sont ces raisons principales que Platon appelle idées, alors, non seulement il y a des idées, mais ce sont elles qui sont vraies, parce qu'elles sont éternelles et qu'elles demeurent de même manière, immuables ; elles dont la participation fait qu'existe tout ce qui est de quelque manière que ce soit<sup>9</sup>.

On peut maintenant définir l'exemplarisme comme suit : d'un point de vue exemplariste, Dieu connaît les créatures par « éminence » et « exemplarité », parce qu'il les inclut de manière plus parfaite dans son essence même, essence que chaque créature « exprime » à sa façon. Les idées ou *rationes* des choses créées sont les modèles qui préexistent aux choses, et qui se situent dans l'entendement divin. Les choses créées les « imitent » ou y « participent », mais cela toujours de manière imparfaite. Un tel paradigme permet à Dieu de connaître le monde, monde qui se trouve hors de lui, sans devoir sortir de lui-même, donc en n'intelligent que soi-même.

Si l'exemplarisme reste présent durant tout le Haut Moyen Age, c'est néanmoins au XIII<sup>e</sup> siècle qu'il sera le plus développé, et en même temps pour la première fois radicalement contesté. Après Augustin et Anselme de Cantorbéry, Thomas d'Aquin l'associera à une lecture très précise de la doctrine de la Trinité. Et c'est ici que l'expression médiévale reçoit toute son ampleur en tant que concept philosophique.

Le but de Thomas – mais aussi de son rival Bonaventure, comme le montre Laurence Renault dans l'article déjà mentionné – c'est de développer une version de l'exemplarisme qui écarte à la fois les dangers d'une équivocité absolue, telle que présentée par la théologie négative de Denys, et ceux d'une univocité absolue, comme le propose à l'époque pour la première fois Duns Scot. L'Aquinat échappe aux deux écueils par le biais de sa théorie de l'analogie.

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 359.

L'idée d'une analogie entre Dieu et ses créatures trouve son origine lointaine déjà dans l'Ancien Testament, qui dans la *Sagesse de Salomon 13, 1-5* écrit : « Car la grandeur et la beauté des créatures font, par analogie, contempler leur Auteur », « analogie » traduisant ici le grec *analogia*. L'analogie implique, comme le montre Jean-Luc Marion dans *Sur la théologie blanche de Descartes*, une « similitude non univoque ». En vertu du principe que ce qui cause un effet le contient avec plus d'excellence et de perfection, l'exemplarité à la fois sépare la créature de Dieu en raison de l'éminence de la cause, et l'en rend dépendante, grâce à la similitude de l'effet avec sa cause. Ceci permet d'éviter l'équivocité absolue (c'est-à-dire la situation où la division de l'être en fini et infini – pour le dire dans les termes d'un néoscolastique et contemporain de Descartes, Suarez<sup>10</sup> – est telle qu'on ne peut rien dire concernant Dieu à partir des créatures), puisque Dieu étant la cause des créatures, il doit forcément y avoir un minimum de similitude. En même temps, on ne peut pas dire non plus que le rapport entre l'être fini et l'être infini divin est univoque, au sens où « être » signifierait dans les deux cas exactement la même chose, puisque l'un (Dieu) est cause de son être, alors que l'autre (le fini créé) a la cause de son être en dehors de soi-même.

Comme déjà dit, Thomas d'Aquin fonde cette analogie dans la doctrine trinitaire chrétienne, en approfondissant la notion augustinienne de l'expression. En effet, si les trois personnes constituent une seule et même nature divine, elles entretiennent entre elles néanmoins des relations, qui chez Thomas (et aussi chez Bonaventure) sont des relations d'expression : le Verbe ou le Fils exprime le Père, tout comme l'Esprit exprime le Père. « Etre exprimé » signifie ici « être à l'image de ». Le Père, en tant qu'image, s'exprime dans le Fils ou le Verbe, également appelé intellect divin. Cet intellect divin constitue la nature divine, et cela en tant qu'il contient toutes les idées ou intelligibles, qui à leur tour s'expriment dans les créatures. Le Fils ou le Verbe est donc doublement expressif : il exprime le Père, en étant à Son image, et il s'exprime dans les créatures, en tant qu'il contient les *exemplares* ou les idées vraies des choses créées – celles-ci étant un mélange d'intelligible et de sensible. On le voit, l'expression est ici le concept qui permet de comprendre tantôt la relation entre les trois personnes divines, tantôt la relation entre l'essence divine et le monde. Les idées vraies ou la vérité des choses se trouve dans ce cas dans l'essence divine même, alors que les choses, ou le monde extérieur à cette essence, ne font que l'imiter. De nouveau, Dieu peut connaître le monde en ne se connaissant que soi-même, ou sans sortir de lui-même, alors que chaque chose créée tend à ressembler à sa propre vérité, située en Dieu.

### *Repraesentatio*

Cependant, beaucoup va changer avec Duns Scot, qui introduit la notion d'univocité de concept. Elle repose sur le principe que l'« étant » signifie d'abord un « concept commun » à Dieu et aux créatures. Autrement dit, avant que ne soit connu l'écart transcendant de l'étant fini à l'étant infini, se présente à l'esprit humain un concept immédiat, qui ne fait pas de distinction entre l'étant divin et l'étant fini,

<sup>10</sup> F. SUAREZ, *Disputatio metafysica* XXVIII, S. 3, citée par J.-L. MARION, *op. cit.*, p. 76.

les deux étant avant tout des « étants », *entia*. Tout à coup, Dieu et les créatures deviennent concevables d'un seul et unique point de vue. Ensuite, Ockham prolongera cette démarche, en partant lui aussi de l'idée d'un concept univoque d'être qui élimine l'analogie entre Dieu et les créatures, au moins en ce qui concerne l'essence formelle d'une chose. Celle-ci doit maintenant être conçue d'abord « en soi ». Et considéré en soi, l'étant est d'abord un être dont le concept n'implique pas de contradiction. L'identité à soi, ou l'identification des *definiens* au *definiens*, l'identité logique entre un sujet et son attribut (entre « homme » et « animal » ou « rationnel », par exemple) est désormais ce qui définit une essence, et non plus son « report », sa référence à son idée ou à sa *ratio* qui se trouve en Dieu.

Or, une fois que les choses ont ainsi acquis leur indépendance vis-à-vis de l'entendement divin, le rapport de celui-ci aux choses doit également être repensé : au lieu de pouvoir considérer les choses comme des « expressions » des idées ou exemplaires divins (qui eux-mêmes expriment l'essence divine, puisque le Verbe ou Fils exprime le Père), les créatures deviennent désormais des « objets » pour l'entendement divin, se présentant à l'intellect de Dieu du dehors. En d'autres termes, le rapport qui caractérise la relation entre Dieu et le monde est maintenant devenu un rapport de « représentation ». Il s'agit du début de l'ère représentationniste, qui définira ensuite ce qu'on a appelé la « modernité », y compris Descartes.

Dans un représentationnisme, c'est la logique, et non plus l'inhérence à l'essence divine qui fonde la vérité et l'éternité des idées. Les idées divines y sont des « représentations », alors que la raison ou *ratio* des choses se trouve dans les choses mêmes. Qui plus est, ces raisons ou vérités sont antérieures à l'intellect divin, et s'y présentent comme de l'extérieur. Les vérités s'imposent à Dieu, au lieu de provenir de lui. Il ne peut que se les représenter. Ce qui était *exemplar* se trouve réduit à une simple représentation. Ce n'est plus la cause efficiente d'une chose qui garantit son unité et sa nécessité, mais l'identité logique de l'essence de la chose avec elle-même. Dieu reste bien sûr le Créateur du monde, mais il ne l'est plus qu'en tant que sa volonté décide du passage à l'existence effective de telle ou telle essence, et non plus en tant que cause de l'essence elle-même. Dieu devient une cause extrinsèque et non plus une cause intrinsèque des créatures. Par conséquent, les vérités éternelles sont devenues tout à fait indépendantes de l'entendement divin. Au lieu d'avoir un Dieu qui connaît les créatures par éminence et exemplarité, on a dorénavant un Dieu qui se les représente, les vérités logiques étant extérieures à son entendement. Dieu *doit* regarder en dehors de lui-même s'il veut connaître le monde. Et c'est en même temps que les rapports intra-trinitaires, entre les trois personnes divines, deviennent également des rapports de représentation, plutôt que des expressions. Dès lors, contrairement à ce à quoi on pourrait de prime abord s'attendre, l'affirmation de l'univocité de l'être entre Dieu et les choses crée un écart plus grand encore entre le divin et les créatures que ce qui se passe dans un système exemplariste, puisque dans le représentationnisme, les choses deviennent absolument autonomes et extérieures à l'entendement divin, *même* dans leurs idées.

Ensuite, comme le montre bien Marion, Descartes fera tout pour essayer d'échapper à la fois à l'univocité et à l'analogie, sans pour autant tomber dans une équivocité absolue, mais sa théorie de la création des vérités éternelles ne peut

qu'accepter l'extériorité absolue des idées vraies par rapport à l'entendement divin, et donc leur relation de représentation, de telle manière que les idées ou vérités semblent avoir perdu tout lien exemplariste avec l'entendement divin. En effet, la théorie de la création des vérités éternelles stipule que même les vérités éternelles, non contingentes (donc non liées à tel ou tel événement dans le temps), ne font guère partie de l'essence divine mais sont produites par Dieu *hors* de Dieu, au lieu de constituer son essence. Désormais, la connaissance, *même* la connaissance divine, se fait par objets, et non plus par des idées-modèles. La conception représentationnaliste de la Trinité, quant à elle, se maintiendra de Suarez à Malebranche, Leibniz et Hegel<sup>11</sup>. Descartes introduit la théorie de la création des vérités éternelles pour rendre les vérités de nouveau dépendantes de Dieu, rejetant leur indépendance comme un « blasphème », comme il le dit dans sa lettre du 6 mai 1630<sup>12</sup>, alors qu'Augustin, comme nous l'avons vu, avait déjà dénoncé la même thèse en l'appelant un « sacrilège ». Mais entre-temps, l'expression exemplariste a été remplacée par la représentation d'objets. Et les successeurs de Descartes rejeteront unanimement l'idée d'une création des vérités éternelles, restituant celles-ci dans leur autonomie absolue.

### **Spinoza : une immanence expressive**

Après avoir parcouru cette « longue histoire » à grands pas (et sachant que chaque étape mérite d'être davantage explicitée pour elle-même), demandons-nous maintenant où situer Spinoza par rapport à cette évolution conceptuelle. Nous proposons l'hypothèse suivante : là où l'Occident chrétien est passé de quasiment un millénaire de transcendance expressive et exemplariste à une transcendance représentative de la divinité par rapport à la création, Spinoza décide d'emprunter un chemin tout à fait inouï et non exploité ni avant, ni après lui : celui d'une immanence expressive.

Reprenons ce qui vient d'être dit. Dans une transcendance expressive et exemplariste, l'essence divine reste au-delà de la création, en tant qu'elle n'est que similitude ou image, et ne connaît que les idées ou intelligibles des choses sensibles, connaissance qu'elle obtient sans sortir de soi-même. Dans une transcendance représentative, devenue concevable à partir de Duns Scot, les vérités et raisons des choses ne se trouvent plus en l'essence divine ou dans le Verbe, mais deviennent entièrement autonomes, définies par leur identité logique seule. Dieu, dans un certain sens, s'éloigne encore plus de sa création, du fait même que les idées quittent son essence pour se situer dans les choses mêmes, et cela aussi bien dans le cas de l'univocité scotiste que dans le cas de la lutte contre toute univocité et analogie entreprise par Descartes. Dieu doit se représenter les idées comme des objets, et non plus comme des productions de son intellect. L'expression exemplariste a été remplacée par la représentation.

Or, lorsqu'on lit l'*Ethique*, l'une des choses frappantes, quand on y fait attention, c'est que Spinoza n'utilise que très rarement la notion de représentation, et ceci

<sup>11</sup> J.-L. MARION, *op. cit.*, p. 56.

<sup>12</sup> DESCARTES, *Œuvres complètes*, I, 149, 24-30, éd. par C. Adam et P. Tannery, Paris, Vrin, 1964-1974.

(presque ?) uniquement dans un contexte temporel, si bien que se représenter une chose semble ne rien signifier d'autre que de « contempler » cette chose « comme présente ». Il faut bien constater, en effet, que la définition de l'idée, au début du deuxième livre de l'*Ethique*, ne mentionne guère la représentation, l'idée étant plutôt un « concept de l'Esprit »<sup>13</sup>. Un peu plus loin, Spinoza nous dit que « les affections du Corps humain dont les idées représentent les corps extérieurs comme étant en notre présence, nous les appellerons des images des choses, quoiqu'elles ne reproduisent pas les figures des choses »<sup>14</sup>. Il y ajoute explicitement que ce faisant, il a simplement décidé de « conserver les mots en usage ». On dirait qu'ainsi, les idées *peuvent* re-présenter quelque chose à l'esprit, mais cela seulement du point de vue du temps, puisque rendre présent est une activité temporelle par excellence. Jamais Spinoza ne décrit le rapport entre Dieu et les choses singulières comme un rapport de représentation, chose d'autant plus remarquable que le XVII<sup>e</sup> siècle, comme déjà dit, a pu être appelé « l'âge de la représentation ». En revanche, comme le montre bien Deleuze dans l'introduction de son ouvrage cité ci-dessus, la notion de l'expression se trouve partout. Déjà seulement à un niveau purement ontologique, par exemple, on voit que les attributs de la substance expriment une essence éternelle et infinie, alors que leurs modifications ou modes expriment à leur tour l'attribut<sup>15</sup>.

Pourtant, on n'est plus du tout dans une conception exemplariste et transcendante de l'expression, puisque d'une part les idées ne sont plus des modèles ou *exemplares* des choses singulières, elles sont désormais immanentes aux choses, et sont ces choses mêmes<sup>16</sup> – tout en constituant l'intellect divin. Or l'intellect divin lui-même n'est plus ce qui constitue l'essence divine, mais est maintenant devenu un mode infini de la substance divine, produit par et exprimant l'attribut de la pensée, qui quant à lui constitue l'essence de la substance. D'autre part, Dieu n'est plus transcendant aux choses singulières, puisque celles-ci ne sont plus des substances, mais des modes produits à l'intérieur même d'une seule et même substance divine. Les choses sont donc « du Dieu », comme l'a dit Bernard Pautrat<sup>17</sup>. Que les idées ou essences se situent dans les choses ne nous conduit donc plus à une transcendance de type représentationnaliste, comme c'était le cas auparavant, puisque les choses elles-mêmes, pour la première fois depuis l'avènement du christianisme, ne se trouvent plus hors de Dieu.

Bref, tout se passe comme si, à l'époque même où la représentation célèbre son triomphe définitif sur l'expression en tant que pensée du rapport entre Dieu et sa création, Spinoza a décidé de faire marche arrière, pour réhabiliter la notion d'expression au détriment de celle de représentation, révolutionnant par là même la

---

<sup>13</sup> Par conséquent, nous ne voyons pas ce qui permet à Deleuze d'affirmer que « [l']idée est représentative », tel qu'il le fait dans *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, Editions de Minuit, 1981, p. 105.

<sup>14</sup> SPINOZA, *Ethique*, présenté et trad. B. Pautrat, Paris, Editions du Seuil, 1999 (cité *Ethique*), II, prop. 17 scolie.

<sup>15</sup> *Ethique* I définition 6, *Ethique* I, prop. 25 corollaire ; *Ethique* II définition 1.

<sup>16</sup> *Ethique* II, prop. 7 scolie.

<sup>17</sup> Expression utilisée lors d'un cours oral sur le cinquième livre de l'*Ethique* à l'ENS de la rue d'Ulm, Paris.

notion de substance, qui désormais ne peut qu'être unique, ce qui oblige à concevoir les choses singulières comme des productions immanentes à l'intérieur de la substance divine. En même temps, tout vocabulaire de similitude est relégué au domaine du premier genre de connaissance, celui de l'imagination, qui, lorsqu'elle se trouve devant un nombre d'images trop grand pour pouvoir les distinguer clairement les unes des autres, a tendance à ne voir que ce que ces images ont en commun<sup>18</sup>. Il n'y a plus aucun rapport de similitude ou d'imitation entre les choses singulières et Dieu. Au lieu de tendre vers leur idée ou essence en Dieu, les choses se situent désormais d'emblée en Dieu (où elles tendent plutôt vers la persévérance dans leur être, tension qui n'est rien d'autre que leur essence même)<sup>19</sup>. Tout écart exemplariste est remplacé par la différence entre l'essence de la substance, constituée par une infinité d'attributs, et les choses singulières ou modes qui sont des affections exprimant des modifications de ces attributs. Grâce au parallélisme, les choses coïncident entièrement, pour ainsi dire, avec leurs idées, *sont* même leurs idées, mais contrairement au représentationnalisme, ceci ne les condamne plus à se trouver en dehors de Dieu. Autrement dit, au lieu d'exporter, si l'on ose dire, les idées hors de l'essence divine et hors de Dieu tout court, comme l'a fait le représentationnalisme, Spinoza les replace à l'intérieur même de Dieu, pour redevenir des expressions de Dieu, mais cette fois-ci, les expressions sont elles-mêmes immanentes et non plus transcendentes à Dieu. Là où la transcendance représentationnaliste creuse l'écart entre Dieu et le monde encore davantage comparée à la transcendance expressive (ce qui donnera lieu à la fameuse question cartésienne du fondement de la vérité de nos idées), Spinoza élimine cet écart de manière quasiment absolue, en faisant des choses les modes d'une seule et même substance.

L'immense travail accompli par Deleuze nous a fait comprendre l'importance fondamentale de la notion d'expression chez Spinoza. Cependant, force est de constater que, non seulement dans son *Spinoza. Philosophie pratique*, comme déjà signalé ci-dessus, mais également – et même très régulièrement – dans son ouvrage étudiant l'expression spinoziste, lui aussi semble partir de la conception, proprement moderne, que les idées sont avant tout représentatives ou des représentations, tandis que justement, à notre sens une étude de longue durée (même une étude assez rhapsodique, comme nous venons de le proposer) permet de comprendre en quoi bien distinguer la représentation et l'expression est tout à fait crucial pour pouvoir saisir la singularité de l'expression spinoziste. Avec les représentationnalistes, Spinoza se défait du caractère exemplaire des idées divines, mais à l'encontre des représentationnalistes, il refuse de voir les idées comme des objets extérieurs à et indépendants de l'entendement divin. C'est ainsi qu'on obtient une pure immanence expressive, troisième voie entre une transcendance expressive, qui caractérise une grande partie du Moyen Âge, et une transcendance représentationnaliste, qui caractérise la néoscholastique et la modernité. Nous espérons par là avoir montré en quoi essayer d'articuler la notion d'expression avec les concepts d'*exemplar* et de *representatio* peut s'avérer indispensable pour comprendre la spécificité de l'expression spinoziste.

---

<sup>18</sup> *Ethique* II, prop. 40 scolie I.

<sup>19</sup> *Ethique* II, prop. 6, prop. 7.

### Dieu révélé par l'Écriture : un *exemplar* réduit au statut d'*exemplum*

Il nous reste à examiner ce que ceci pourrait impliquer au niveau théologico-politique.

En ce qui concerne la question de l'articulation entre l'expression et l'*exemplar*, il faut remarquer d'abord que, pour autant que nous sachions, le *Traité théologico-politique* n'utilise point le terme d'expression en son sens théologique ou métaphysique, tel que nous le retrouvons dans l'*Ethique*. Le *TTP* semble se limiter plutôt au champ sémantique lié à son sens purement linguistique (par exemple, lorsque Spinoza écrit que, dans l'Écriture, « [l]es enseignements de vraie piété sont en effet exprimés dans les termes les plus courants »<sup>20</sup>). Et cela n'est peut-être pas étonnant, pour deux raisons différentes. D'une part, le *TTP* prétend analyser le sens de l'Écriture par l'Écriture elle-même<sup>21</sup>. Cela signifie notamment s'en tenir à ce que l'Écriture dit explicitement de Dieu<sup>22</sup>. Et en effet, le mot *expresse* y revient sans cesse, tantôt pour indiquer le pacte *explicite* conclu entre Dieu et les Hébreux, tantôt pour référer à l'un ou l'autre passage de la Bible qui dit *explicitement* ce que Spinoza essaie de lui faire dire. D'autre part, la conclusion du chapitre XIII du *TTP* est précisément que « la connaissance intellectuelle de Dieu qui considère sa nature comme elle est en soi (...) n'appartient nullement à la foi et à la religion révélée »<sup>23</sup>. Il ne faut donc pas s'attendre à une explication des rapports ontologiques entre l'essence divine et les hommes dans un texte de religion révélée, puisque l'étude de l'essence divine n'est pas ce que l'Écriture prétend faire. Par conséquent, ce n'est pas non plus la Bible elle-même qui nous permettra de trancher entre expressionnisme exemplariste ou immanent.

Ceci étant dit, le *TTP* utilise bel et bien la notion d'*exemplar* – comme le montrait déjà l'exergue de ce texte – et cela dans le même passage du chapitre XIII. Reprenons-le dans sa totalité : « Nous voyons donc que Jérémie, Moïse et Jean comprennent en peu de termes la connaissance de Dieu que chacun est tenu d'avoir et qu'ils la font consister, comme nous le voulions, en ceci uniquement : Dieu est suprêmement juste et suprêmement miséricordieux, c'est-à-dire l'unique modèle de la vraie vie [*verae vitae exemplar*] ». Dès lors, Dieu peut à juste titre être considéré comme un *exemplar*, un modèle que l'on essaie d'imiter, mais, contrairement à ce qui était le cas dans toute la tradition chrétienne avant l'avènement du représentationnisme, selon Spinoza ceci n'est possible *que* du point de vue de la religion révélée, et uniquement lorsqu'on tient parfaitement compte du fait que ce qu'on imite, ce faisant, c'est tout *sauf* l'essence divine elle-même.

Spinoza poursuit :

Ajoutons-y que l'Écriture n'offre explicitement [*expresse*] aucune définition de Dieu, ne prescrit pas de concevoir d'autres attributs de Dieu que ceux dont je viens de parler<sup>24</sup>, et ne le recommande pas explicitement (*expresse*) comme elle le fait pour eux. Nous en concluons donc que la connaissance intellectuelle de Dieu qui considère

<sup>20</sup> Par exemple *TTP* VI, 17, p. 265.

<sup>21</sup> *TTP* VII, 2, p. 279-281.

<sup>22</sup> Par exemple *TTP* VII, 5, p. 283-289.

<sup>23</sup> *TTP* XIII, 8, p. 457-461.

<sup>24</sup> A savoir la « justice et la charité divines », *ibid.*

sa nature comme elle est en soi, c'est-à-dire comme une nature que les hommes ne peuvent ni imiter en suivant une règle de vie déterminée ni prendre pour exemple (*exemplum*) en vue d'instituer une règle de vie authentique, n'appartient nullement à la foi et à la religion révélée.

Au lieu d'être un archétype, une idée à laquelle les créatures essaient de s'approcher en l'imitant et en y participant toujours davantage, un modèle qui est en même temps la cause efficiente et suréminente de chaque chose et de l'essence de chaque créature, la notion d'*exemplar* est ici réduite à un simple rôle d'« exemple », ce à quoi on essaie de ressembler, mais cela uniquement parce que l'Écriture nous le prescrit, sans nous donner aucunement accès à l'essence divine elle-même. On ne peut s'empêcher de penser aux multiples *exempla* qui figurent dans les sermons médiévaux, et dont Jacques Le Goff a lancé l'étude scientifique fin des années 1970. Jacques de Voragine évoquait ainsi, dans un de ses sermons, un véritable « tonnerre des exemples », pour décrire ce qu'engendra sainte Catherine d'Alexandrie. Au Moyen Âge, les *exempla* jouaient effectivement un rôle important dans la vulgarisation du savoir biblique, comme l'ont entre-temps montré des travaux plus récents<sup>25</sup>. Gilbert Dahan a rappelé comment la Bible contient elle-même des « exemples », au sens de la recherche contemporaine : « des récits brefs, destinés à illustrer une idée »<sup>26</sup>. En optant pour une analyse de l'Écriture « par l'Écriture », Spinoza semble donner au Dieu révélé de la Bible un statut proche de certains exemples médiévaux : une « image » de la vraie règle de vie, idée qu'on peut essayer de tenir présente à l'Esprit, afin que ce soit elle et non pas des passions inadéquates qui conduisent nos actions. Cependant, en réduisant l'*exemplar* ontologique et épistémologique de l'exemplarisme médiéval à un exemple purement « religieux » (du moins du point de vue de l'Écriture) voire imaginaire, Spinoza ouvre également la possibilité de réserver la connaissance de l'essence divine à la lumière naturelle seule. Si l'*exemplar* devient un exemple, une image à l'appui des croyants, la philosophie peut revendiquer pour elle seule l'étude de la vraie nature de Dieu, sans que les « théologiens » puissent encore se mêler du travail des philosophes. Dans ce cas, seuls les religieux qui prétendent pouvoir tirer de la Bible plus que des exemples de justice et de charité, demeurent dangereux pour la recherche rationnelle de la vérité de la nature et de Dieu, et par là même dangereux pour la paix sociale. En remplaçant le Dieu exemplariste médiéval par un Dieu expressif et immanent, Spinoza a pu proposer une issue tout à fait originale à l'horrible guerre des religions qui sévissait à l'époque, tout en révolutionnant l'ontologie médiévale *et* moderne, représentationnaliste.

---

<sup>25</sup> Voir par exemple M. A. POLO DE BEAULIEU, P. COLLOMB et J. BERLIOZ (éd.), *Le Tonnerre des exemples. Exempla et médiation culturelle dans l'Occident médiéval*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010.

<sup>26</sup> G. DAHAN, « Quelques réflexions sur les *exempla* bibliques », in M. A. POLO DE BEAULIEU, P. COLLOMB et J. BERLIOZ, *op. cit.*, p. 20.