

L'admiratio et le temps chez Spinoza

Florence Fauré

► **To cite this version:**

| Florence Fauré. L'admiratio et le temps chez Spinoza. Philosophie. 2015. dumas-01196199

HAL Id: dumas-01196199

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01196199>

Submitted on 9 Sep 2015

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.



L'admiratio et le temps *chez Spinoza*

(Sous la direction de Mme Chantal Jaquet)



Florence Fauré

N°étudiant : 11330699

Année 2014-2015


UNIVERSITÉ PARIS 1
PANTHÉON SORBONNE

Avant-Propos

Depuis le début de mes études en philosophie, la question du temps m'interroge. Ce thème apparaît essentiel pour tout être humain, pour tous les champs de la pensée et notamment pour les systèmes philosophiques. Il y a en Français, comme dans nombre de langues, une multitude de termes qui permettent de conceptualiser le temps tels la temporalité, la durée, l'éternité, l'instantanéité, l'historicité etc. Le temps est non seulement, une condition de l'existence de tout étant et de sa finitude mais également une forme de l'intuition humaine tant sur le plan gnoséologique qu'affectif ou passionnel. Lors de mon mémoire de master 1, j'avais commencé à explorer la notion d' « expérience temporelle chez Bergson et Heidegger ». Or, la conception spinoziste de la durée a initié la philosophie de Bergson. Il me paraissait donc intéressant de comprendre l'origine de cette notion et de la lier à une passion qui concerne, à l'image du temps, l'existence et la connaissance: l'*admiratio*. J'espère que ce projet pourra être prolongé et approfondi ultérieurement.

Remerciements

J'ai à cœur de remercier tout particulièrement ma directrice de mémoire, Mme Jaquet, qui a fait preuve d'une grande disponibilité et a su être à l'écoute de mes questionnements pour accompagner mon travail.

Ses cours et ses conseils ont été profitables pour ma réflexion personnelle et ce projet.

Je remercie aussi les membres du jury qui auront la tâche de lire ce mémoire.

Je tiens également à remercier ma famille, et notamment ma mère, qui ont su me soutenir et m'encourager pour l'élaboration de ce travail.

Résumé

Pour Spinoza l'*admiratio* qui fixe l'attention sur un objet unique, n'est pas en soi un affect mais une passion car elle n'est inscrite ni dans le passage temporel, ni dans le désir. L'*admiratio* est donc une passion tenace qui fige l'esprit et le pousse dans un monde imaginaire pourvu d'une temporalité stationnaire. Le spinozisme s'efforce alors de montrer à quel point cette passion, quoiqu'inhérente à la nature humaine et donc inscrite dans la nature divine, est dangereuse à la fois pour la connaissance individuelle et l'existence sociale des hommes. Nous nous attacherons à montrer que la philosophie spinoziste de la durée et de l'éternité permet à l'homme de se détacher de cette passion trop humaine afin d'atteindre une existence libre et pleine de joie au sein de la société.

Mots clés : *Admiratio*, Eternité, Société

Sommaire:

Introduction (p. 7)

I/ L'admiratio : une passion dissimulée au sein des affects et de la connaissance (p. 13)

A) L'admiratio, les affects et le déploiement temporel (p. 13)

B) L'admiratio un obstacle pour une connaissance entre mémoire du passé et futur nécessaire (p. 25)

C) La connaissance le véritable recours contre l'admiratio ? (p. 35)

II/ L'instrumentalisation de l'admiratio: de la religion à la politique (p. 44)

A) La croyance superstitieuse et l'admiratio (p. 44)

B) Superstition et (in)égalités : origines d'une servitude temporelle de l'admiratio (p. 53)

C) Pluralité des admirations selon les régimes (p. 64)

III/ La durée et l'éternité ou comment échapper à

l'admiratio (p. 73)

A) L'éternité : un remède pour l'admiratio (p. 74)

B) La continuité de la durée contre l'admiratio (p. 84)

C) Pour une philosophie pratique de l'éternité et de la durée :

Amour de Dieu et Démocratie (p. 93)

Conclusion (p. 103)

Introduction :

Dans ses correspondances Voltaire écrit « La vérité est la fille du temps¹ » et « l'admiration est la fille de l'ignorance² ». Ainsi, si l'écoulement du temps permet à l'esprit d'accéder à la connaissance, l'admiration statique et figée dans le temps est source d'obscurantisme et d'aveuglement.

Un siècle auparavant, Spinoza avait déjà éclairée la pensée de son temps avec sa théorie critique de l'*admiratio*. Selon le dictionnaire latin *Olivetti*, le terme *admiratio* renvoie aux mots stupeur, ébahissement, émerveillement ou étonnement qui possèdent des connotations diverses et parfois incompatibles³. Nous choisirons donc ici de garder le terme latin *admiratio* tel quel afin de ne pas trahir la polysémie que Spinoza peut lui accorder. L'*admiratio* se rapporte à la notion de surprise et se caractérise donc par un ébranlement face à un phénomène extraordinaire ou simplement inhabituel. Elle intéresse ainsi tout d'abord le corps car l'*admiratio* passe par la perception d'une chose nouvelle. En effet, la racine étymologique provient du sanskrit avec le terme « *smaya* » qui signifie une expression du visage bouche ouverte, vis-à-vis d'un phénomène extérieur. A l'image de la théorie spinoziste, l'étymologie évoque la « bouche-bée » qui correspond à changement corporel mais

¹ Voltaire, Correspondance 1766 Lettre à Monsieur de Taulès

² Voltaire, *Odes*, « A Messieurs de l'académie des sciences »

également à un bouleversement de l'esprit. Aussi, l'*admiratio* se caractérise-t-elle par une rupture, un changement de l'état psychique de l'individu. En effet, l'*admiratio* opère une sidération de l'esprit qui ne peut plus effectuer aucune action de réflexion. C'est ainsi que l'*admiratio* apparaît comme une passion au sens d'une action « des modes extérieurs » aussi bien sur notre corps que sur notre âme. Cette passion est donc un obstacle non seulement à notre entendement mais plus généralement à l'ensemble de notre puissance d'agir. L'homme est privé de sa puissance de son « devenir actif ⁴ » selon l'expression de Pascal Séverac. Sous le joug de l'*admiratio*, l'être humain ne dispose plus de sa puissance effective d'agir permettant de produire des effets bien réels. Donc l'homme apparaît dans une passivité absolue. Les actions ne s'expliquent plus par la nature de l'individu affecté et par là même par le *conatus*.

Cette analyse péjorative de la notion d'*admiratio* s'érige contre la conception classique de l'*admiratio*. En effet, depuis Platon dans le *Théétète* l'*admiratio* le « *pathos* » propre au philosophe c'est « *to thaumazein* ⁵ » autrement dit le fait de s'étonner de s'émerveiller. Or, à l'origine de l'*admiratio* il y a une surprise. Selon Socrate donc, « S'étonner, voilà un sentiment qui est tout à fait d'un philosophe. La philosophie n'a pas d'autre origine. ⁶ » L'idée est par la suite relayée par Aristote qui écrit « c'est en s'étonnant que les hommes se sont mis à philosopher. ⁷ » Pour lui,

³ « Synonymie et incompatibilité des noms d'émotion », G. HaBler, revue Lidil, 32/2005

⁴ Pascal Séverac, *Le devenir actif*

⁵ Platon, *Théétète* 155d

⁶ (*Ibid*)

⁷ Aristote, *Métaphysique* 982a

l'esprit sans la dynamique de l'*admiratio* n'est pas propice à l'interrogation et à la recherche de la vérité. De fait, l'*admiratio* suscite une individuation comme compréhension de soi et du *cosmos*, une véritable réflexion intérieure. Ainsi, l'*admiratio* apparaît comme une disposition émotionnelle favorable à la contemplation philosophique et à l'acquisition du savoir. Par la suite, Descartes, exposera une conception plus ambivalente de l'*admiratio*. Dans la conception cartésienne l'*admiratio* est une inclination à la connaissance, un affect primitif utile à la mémoire. Toutefois, elle peut vite déborder le juste cadre de la raison, se faire excessive et devenir une curiosité malade. Elle devient dès lors une passion ingouvernable contraire à la raison.

Mais Spinoza va plus loin et comprend l'*admiratio* comme un *pathos* pathologique au sens kantien, autrement dit comme une passion qui s'oppose à la volonté de la raison. Ainsi, l'*admiratio* ne procède pas d'une quête de vérité par des interrogations et des jugements critiques ; au contraire elle en constitue un obstacle. Elle se présente comme un écueil pour l'enchaînement et l'ordre rationnel et par là même temporel des idées. Elle apparaît comme une croyance soudaine et inattendue en quelque chose qui fixe l'entendement et empêche tout déroulement de la réflexion. Nous noterons que la racine latine du terme *admiratio* issue du substantif *mirus* renvoie aux mots : miroir, merveille, miracle. Des termes peu compatibles avec la connaissance rationnelle des choses. C'est pourquoi, selon Spinoza l'*admiratio* nous fait croire en quelque chose qui semble être hors du commun parce qu'elle se trouve hors du temps naturel et s'inscrit dans un temps subjectif stationnaire. L'*admiratio* nous place dans

une dimension temporelle qui va au-delà de l'infinité unique divine, qui va au-delà de la Nature naturante et donc s'illusionne à propos de la Nature naturée.

Mais qu'est-ce que le temps dans la perspective spinoziste ? C'est dans la lettre XII de 1663 adressée à Louis Meyer que Spinoza expose explicitement sa conception du temps. L'ensemble de la lettre est consacré à l'infini, c'est-à-dire à la substance. Tout ce qui n'est pas rapporté à la substance est divisible et il en va ainsi du temps. Celui-ci n'est pas une donnée absolue mais un concept, un auxiliaire de l'imagination qui se met au service d'une pensée plus ou moins rationnelle. Ainsi, Spinoza écrit-il « D'où il ressort clairement que la mesure, le temps et le nombre ne sont que des manières de penser, ou plutôt d'imaginer. ⁸» Et c'est à travers cette conception imaginaire du temps que Spinoza va pouvoir exposer sa critique des passions. En effet, le rapport au passé et au futur mais aussi le rapport au présent sont trop souvent transformés par nos passions qui installent en notre esprit des images fixes et inadéquates. C'est ainsi que Spinoza opère une distinction entre la réalité effective des choses saisies par l'entendement et leur apparence temporelle imaginaire. Cette différence due à la présence des passions dans l'âme humaine a des incidences à la fois dans le champ ontologique et gnoséologique mais aussi dans le domaine de la philosophie pratique, et de la politique.

Tout le problème de Spinoza est alors d'analyser l'*admiratio* pour trouver un moyen de se libérer de cette passivité et de cette temporalité existentielle illusoire. Afin de

⁸ Lettre XII à Louis Meyer 20 avril 1663, p. 1154

dépasser le temps chimérique de l'*admiratio* Spinoza propose d'atteindre de nouvelles dimensions temporelles définies par la durée et l'éternité.

Nous nous demanderons alors comment Spinoza appréhende avec originalité la notion d'*admiratio* à l'aune du temps. Et quels moyens temporels adéquats il nous propose pour nous libérer de cette passion tenace inhérente à la nature humaine.

Pour cela nous nous appuierons principalement sur l'*Ethique*, le *Traité théologico-politique*, le *Traité politique* et les *Correspondances* afin de mettre en avant tant l'enjeu gnoséologique, psychique que politique ou religieux du problème. Nous aborderons également les premiers écrits de Spinoza tels que *le Cout Traité* ou le *Traité de la réforme de l'entendement* afin de comprendre l'évolution de sa pensée.

Il s'agit donc d'étudier dans un premier temps le rapport qu'entretient l'*admiratio* avec la connaissance. En effet, la connaissance se tourne à la fois vers le passé à l'aide de la mémoire et vers le futur afin de comprendre le fonctionnement de la Nature et mettre en acte une puissance d'agir. Or, l'*admiratio* immobilise ce mécanisme temporel de la succession des idées. Cette passion devient un obstacle qui s'oppose radicalement à toute forme de connaissance pour enfermer l'esprit dans une temporalité stationnaire. Néanmoins, nous pourrions constater que la connaissance elle-même utilise la fixation temporelle de l'*admiratio*. Dans ce cas, elle laisse une prise à l'*admiratio* qui se déguise derrière un semblant de rationalisation. D'autre part, comme dans le système spinoziste le mécanisme individuel de l'esprit correspond au fonctionnement collectif social nous aborderons le rôle politique et religieux de l'*admiratio*. Il s'agit alors de comprendre, pour mieux la déjouer,

comment une politique de l'*admiratio* peut être menée par le pouvoir religieux et/ou politique afin de manipuler et tyranniser le peuple. Aussi, par le biais de l'*admiratio* les puissants instaurent-ils dans l'esprit des individus une croyance superstitieuse qui varie selon le régime politique mais qui procède de la même paralysie temporelle et sociale. L'*admiratio* apparaît dès lors comme une passion puissante qu'il est difficile de combattre puisqu'elle s'attaque à un élément fondamental pour notre accès à la connaissance adéquate du monde : le temps. C'est pourquoi, il faut se situer une autre plan temporel afin d'échapper à cette passion tenace. Or, la philosophie de Spinoza s'affirme comme une philosophie à la fois de l'éternité et de la durée. En effet, l'éternité révèle la vérité essentielle de la Nature ou de l'être divin. D'autre part, la durée dévoile le mouvement indéfini de l'existence. Ainsi, comme les natures de ces deux dimensions temporelles se distinguent du temps ordinaire et permettent à l'esprit d'avoir une idée adéquate des choses alors elles peuvent combattre la force de l'*admiratio*. Aussi, afin de répondre à l'exigence pratique de la philosophie spinoziste nous aborderons les modalités qui nous permettent d'accéder à ces nouvelles dimensions temporelles. C'est l'advenue d'une Démocratie juste et de l'Amour envers Dieu ainsi que l'Amour intellectuel de Dieu qui permettra de nous de nous défaire des illusions de l'*admiratio*.

I/ L'admiratio : une passion dissimulée au sein des affects et de la connaissance :

A) L'admiratio, les affects et le déploiement temporel :

Dans la quatrième « Définition des affects » que l'on trouve en appendice de l'*Ethique III*, Spinoza définit l'*admiratio* ainsi : « L'*admiratio* est l'imagination de quelque chose, en lequel l'esprit demeure fixé parce que cette imagination singulière n'a aucune connexion avec d'autres.⁹ ». Pour saisir les enjeux de la définition de l'*admiratio*, nous distinguerons deux points principaux de son explication. Tout d'abord, l'objet même de l'*admiratio* expose une temporalité subjective fixée et stationnaire, en dehors de l'écoulement du temporel de la Nature. Puis, la cause de cette fixation s'explique selon Spinoza par le fait que l'idée de l'*admiratio* est déliée de tout enchaînement logique d'idées.

Aussi, nous constatons dans un premier temps que cette passion fige son objet dans une temporalité suspendue ; dans ce que Lévi-Strauss appelle « une histoire stationnaire¹⁰ ». En effet, cet objet reste fixé dans l'esprit à un instant « T » et tout le fonctionnement et le déroulement temporel de la réflexion tourne autour de cette image figée. Par exemple l'*admiratio* de l'être aimé fige l'image de celui-ci dans

⁹ *Ethique III*, « Définition des sentiments », IV, p. 526

¹⁰ *Race et histoire*, chapitre 6, p. 41

notre esprit au moment du coup de foudre. A ce titre, le sujet de l'*admiratio* à tout le loisir d'idéaliser cette image qui ne peut se transformer et déchoir de la première perception parfaite. Spinoza considère donc cette forme particulière de l'*admiratio* dans le sentiment amoureux en lui consacrant une définition séparée de l'*admiratio* dans l'appendice de la section III consacrée à la définition des sentiments. Il écrit ainsi : « La dévotion est l'amour envers celui que nous admirons. » Or, la notion de cristallisation développée par Stendhal dans *De l'amour* reflète parfaitement le processus qui mène à l'état de dévotion au sens spinoziste. Stendhal écrit ainsi : « Aux mines de sel de Salzbourg, on jette dans les profondeurs abandonnées de la mine de rameau d'arbre effeuillé par l'hiver ; deux ou trois mois après on le retire couvert de cristallisations brillantes (...) Ce que j'appelle cristallisation c'est l'opération de l'esprit qui tire de tout ce qui se présente la découverte de l'objet aimé à de nouvelles perfections.¹¹ » L'image des cristaux de sels figés dans le temps par la cristallisation apparaît alors comme une métaphore poétique de l'esprit humain dans un état de dévotion, dans une temporalité stationnaire au sens spinoziste. M. Duras dans *Le ravissement de Lol V. Stein*, décrit la même passion dans la forme de la perte amoureuse

Mais cette idée de fixation tenace dans l'esprit rapproche l'*admiratio* de deux passions qui sont l'obsession et la distraction. En effet, le mot obsession provient du latin *obsessio* qui signifie « action d'assiéger, blocus ». Spinoza qui écrit l'*Ethique* en latin n'a pas pu employer ce terme dans le sens d'un processus psychologique. Ce n'est, en effet, qu'à partir de la fin du XVIII^{ème} siècle que le mot va se définir

¹¹ Stendhal, *De l'amour*, chapitre 2 « De la naissance de l'amour, p. 311

comme une idée, une image, une parole qui s'impose à l'esprit de manière incessante. Il prendra ensuite progressivement le sens psychiatrique actuel. Spinoza était donc un précurseur pour son temps et a pu contribuer à l'évolution des analyses psychologiques car à son époque ce mot avait une connotation superstitieuse. En effet, le *Dictionnaire universel* d'Antoine Furetière encore en 1690, définit l'obsession comme l' « action d'obséder. Il se dit tant de ceux qui obsèdent les Grands, ou les malades que des démons qui obsèdent les hommes. ¹²». Ainsi, l'idée fixe dans l'*admiratio* va envahir tout l'esprit comme dans l'obsession. En ce sens, l'admiration doit se dire d'une unique idée qui occupe entièrement l'esprit de telle sorte qu'il ne peut penser à d'autres choses. Dans l'*admiratio*, l'esprit est absorbé dans une seule pensée.

Mais, comme le montre P. Séverac, l'*admiratio* se rapproche également de la notion de distraction¹³. En effet, la distraction mentale est une négation de la puissance de penser, puissance qui pourtant ne cesse de s'affirmer. La distraction est donc l'affirmation de la puissance de penser dans une impasse. Or, il se trouve que dans l'*Ethique* la notion de *distractio* intervient pour rendre compte d'une certaine figure de la pensée qui a ceci de particulier, qu'elle doit s'interpréter assurément comme une figure de la passivité. Et cette figure de la passivité que vient expliciter la distraction, c'est l'*admiratio*. A l'image de la distraction, toutes nos pensées et toutes nos actions sont surpassées et notre puissance est soumise à une seule et même idée, une idée imaginative qui est *admiratio*, une passion qui adhère tenacement. Donc dans

¹² Dictionnaire universel d'Antoine Furetière, 1690

¹³ Ethique III, définition 4, explication, p. 526

l'*admiratio* comme dans la distraction ou l'état obsessionnel, toutes les idées que nous avons renvoient en fin de compte à une seule idée. Contrairement à la connaissance, l'*admiratio* ne nous fait pas penser les choses comme des propriétés de la Nature qui sont soumises aux enchainements temporels et notamment aux lois causales. A ce titre Spinoza écrit, « nous vénérons un homme du fait que nous admirons sa prudence, sa force d'âme etc. cela vient (...) de ce que nous imaginons ces vertus lui appartenir de façon singulière, et non pas être communes à notre nature.¹⁴ » L'*admiratio* nous détermine donc à contempler certaines choses comme des singularités "extra-ordinaires" et surtout extra-temporelles. Telles sont les choses qui sont parées à nos yeux de vertus si grandes qu'elles sont recherchées pour elles-mêmes. L'*admiratio* est donc sans cause positive au sens où rien de réel ne peut la susciter, parce que rien de la puissance humaine ou divine n'est rare ou extraordinaire. Nous pouvons noter dans ce contexte, que Spinoza utilise souvent une expression qui représente parfaitement sa manière de penser l'*admiratio*. Cette expression chère à la rhétorique spinoziste est « il n'est pas étonnant que (...) » c'est-à-dire « *non mirum est* ». Pascal Séverac recense une dizaine d'occurrences de cette expression avec des variantes¹⁵. Et de fait, cette expression est très souvent liée à la notion d'imagination et d'*admiratio*. On peut citer ainsi dès l'appendice de l'*Ethique* I la phrase : « Tout cela montre assez que chacun (...) a considéré comme les choses elles-mêmes, les affections de son imagination. Aussi, n'est-il pas étonnant, (soit dit en passant) qu'il se soit élevé entre les hommes autant de controverses (...) d'où est

¹⁴ Spinoza, *Ethique* III, 55, scolie du 1^{er} corollaire, p. 518

¹⁵ P. Séverac, *Le devenir actif*, p. 274

sorti enfin le Scepticisme. ¹⁶» Aussi la philosophie spinoziste se doit-elle d'expliquer les choses par les causes, c'est-à-dire par l'intégration d'un phénomène dans un enchaînement déductif temporellement continu qui écarte toute rupture par l'*admiratio*. Ainsi, le rôle essentiel du scientifique et du philosophe est de « comprendre les choses naturelles comme un savant¹⁷ » et non pas « les admirer comme un sot¹⁸ ». A ce titre, Spinoza ne comprend pas la croyance en la glande pinéale par Descartes. Cette conviction infondée provient de l'*admiratio* de Descartes. En effet, ce dernier s'attache à l'idée fixe selon laquelle il ne peut y avoir une union de l'âme et du corps que par l'intermédiaire des mouvements de la glande pinéale c'est-à-dire par l'intermédiaire des « esprits animaux » dont la nature est mystérieuse car ils ne sont ni matériels, ni spirituels. La glande pinéale apparaît alors comme un objet singulier et unique qui ne s'insère pas dans l'ordre de la Nature car elle constitue une substance insaisissable. L'hypothèse de la glande pinéale découle donc bien plus de la connaissance du premier genre, de l'opinion et de la croyance au détriment de la connaissance du deuxième genre. Pour Spinoza, Descartes a recouru à une hypothèse très peu vraisemblable qui s'écarte proprement de la méthode cartésienne déductive et rationnelle à cause de l'*admiratio*. Il écrit en ce sens « Telle est l'opinion de cet homme illustre (...) Vraiment je ne puis assez m'étonner que ce philosophe, qui s'était fermement résolu à ne rien déduire de principes connus en eux-mêmes, et à ne rien affirmer qu'il ne perçût clairement et distinctement (...)

¹⁶ Ethique, I, Appendice, p. 408

¹⁷ (*Ibid*)

¹⁸ Ethique, I, Appendice, P. 406

soutienne une hypothèse plus occulte que toute qualité occulte.¹⁹ » La philosophie spinoziste prône et affirme donc l'ordre rationnel et l'enchaînement causal du monde qui résulte d'une dimension temporelle nécessaire et ordonnée. Spinoza a lui-même été sous l'emprise de l'*admiratio* en doutant de l'ordre du monde. Il écrit ainsi dans sa correspondance avec Oldenburg « Certaines choses existant dans la nature (...) m'ont paru jadis vaines, sans ordre, absurdes.²⁰ » Cette déclaration de Spinoza fait partie des nombreuses traces de l'angoisse existentielle réelle à partir de laquelle, et contre laquelle s'est édifiée la doctrine de l'*Ethique*. Un monde absurde serait un monde sans ordre dans lequel les combinaisons chimériques deviendraient possibles. Ainsi, l'*admiratio* ne peut refléter l'ordre du monde et notamment l'ordre temporel. Spinoza prend l'exemple « des cadavres (qui) raisonnent, parlent et marchent.²¹ » Or, dans ce cas l'écoulement naturel de la vie qui part de la naissance pour aller vers la mort est bouleversé et n'obéit plus à aucun sens, n'a plus aucun ordre. Spinoza répond donc « que l'esprit se comprend d'autant mieux qu'il comprend plus de choses concernant la nature²² » De fait, les hommes doivent s'efforcer de comprendre et d'analyser le corps humain notamment grâce l'anatomie pour comprendre que les morts ne peuvent pas revenir. Le temps et particulièrement la temporalité humaine de la vie ne peut donc être appréhendé à rebours ; il se déploie dans un certain sens. De cette manière, les hommes pourront comprendre que les spectres ou les cadavres qui

¹⁹ *Ethique*, V, Préface, p. 620

²⁰ Correspondance avec Oldenburg, Lettre 30, p. 1231

²¹ *Traité de la réforme de l'entendement*, §68, p. 106-107

²² *Traite de la réforme de l'entendement*, § 40, p. 86-87

raisonnent, parlent et marchent s'expliquent par l'existence d'une cause rationnelle qui a stimulé leur imagination et à par là même créé une *admiratio*.

L'*admiratio* est donc un effet de l'imagination qui transforme la réalité de l'existence en chimère. L'une des grandes originalités de la théorie spinoziste de l'*admiratio* réside dans la différenciation entre les passions et les affects. En effet, contrairement aux affects comme la tristesse qui peut être un affect passif, l'*admiratio* est une pure passion. Pour Spinoza les affects sont des sentiments qui modifient notre puissance de penser et d'agir. La doctrine des affects est l'objet explicite de la Troisième partie de l'*Ethique* où il les définit ainsi : « Par sentiments, j'entends les affections du corps, par lesquelles la puissance d'agir de ce corps est augmentée ou diminuée, aidée ou contenue, et en même temps les idées de ces affections. ²³ ». L'affect peut donc aller dans le sens d'une augmentation du *conatus* en augmentant la puissance d'agir. Mais l'affect peut aussi procéder d'une diminution du *conatus* et devenir un affect passionnel. En revanche, la passion est bien plus radicale ; à l'image de son étymologie, elle engendre nécessairement une passivité de l'esprit. De plus, l'*admiratio* ne constitue pas un affect primitif car elle n'exprime ni une tendance, ni une inclination naturelle, ni une activité positive de l'esprit. Aussi, l'*admiratio* constitue-t-elle la figure par excellence de la passivité. En effet, nous dit Spinoza, quand l'esprit s'étonne, il est empêché de poursuivre ses enchainements habituels. Ainsi, comme nous l'avons vu précédemment Spinoza définit l'*admiratio* comme « l'imagination de quelque chose, en lequel l'esprit demeure fixé.²⁴ » Mais le

²³ *Ethique III*, Définition I, p. 469

²⁴ *Ethique III*, « Définition des sentiments », IV, p. 526

philosophe précise la cause de cette fixation : « parce que cette imagination singulière n'a aucune connexion avec d'autres.²⁵ ». Ainsi, l'enchaînement causal de la pensée est bloqué en raison de la fixation temporelle due à la nature même de l'idée de l'objet admiré. Autrement dit, comme l'objet de la pensée est bloqué dans un temps subjectif stationnaire aucun raisonnement n'en découle. L'objet de l'*admiratio* est donc coupé de toute autre temporalité. D'autre part, cette absence d'enchaînement successif de la pensée ne peut se confondre avec le doute dans lequel d'autres idées viennent contredire celles que l'esprit a auparavant affirmées. Au sein du doute, la pensée épouse la dynamique du balancement du « *aut aut* » relevant d'une dimension temporelle. L'*admiratio* ne met en effet aucune force en jeu autre que celles qui étaient déjà présentes dans l'esprit avant que celui-ci ne fût surpris.

Mais si l'*admiratio* concerne bien une seule et même idée, celle-ci n'est pas unique dans l'âme, mais la dernière dans l'ordre d'une série qu'elle a pour effet d'interrompre. Il faudra attendre que d'autres causes déterminent l'esprit à penser à d'autres choses, c'est-à-dire que l'esprit reprenne le cours normal de ses enchaînements. L'*admiratio* survient alors comme un événement auquel l'esprit n'est, par définition, jamais préparé et auquel il va essayer de parer en l'intégrant au sens qu'il a accoutumé de donner aux choses. L'*admiratio* marque donc un temps mort dans l'activité de l'esprit. L'âme dans cet état d'*admiratio*, gît comme morte, inanimée, car elle pense fixement l'objet admiré. Mais cette apparente mort de l'âme marque le début de la cristallisation de l'esprit qui s'installe dans une temporalité subjective stationnaire. L'*admiratio* révèle donc l'impuissance de l'esprit ignorant :

²⁵ (*ibid*)

« La puissance de l'esprit se définit par la seule connaissance, et son impuissance, ou passion, par la seule privation de connaissance, c'est-à-dire qu'elle est estimée par ce qui fait que les idées sont dites inadéquates. ²⁶». En ce sens, bien qu'on ait là deux aspects inséparables de la pensée, on peut distinguer la *contemplatio* de la *cogitatio*. La *contemplatio* s'adresse à la seule et simple présence de la chose, telle qu'elle s'impose à la pensée quel que soit son mode de connaissance. L'esprit est ainsi retenu dans un temps figé par l'idée de la chose qu'il contemple. Le terme *contemplatio* passe ainsi du registre traditionnel de la métaphysique et de la théologie à un emploi plus technique qui indique la perception d'une seule chose. Dans le cas de l'*admiratio* l'esprit ne comprend rien de déterminé car la chose lui apparaît dénuée de signification. La *cogitatio*, en revanche, indique l'activité qui se déploie dans le temps de l'esprit consistant à former des pensées, c'est-à-dire connaître. De ce fait, l'*admiratio* peut être comprise comme une *contemplatio* avec interruption temporelle de la dynamique de l'esprit de la *cogitatio*.

Toutefois, l'admiration, si elle n'est pas un affect elle-même, est tout à fait compatible avec l'affectivité comme le montre le scolie de la proposition 52 d'*Ethique* III. De fait, l'*admiratio* peut se combiner avec des affects tels que l'amour comme nous l'avons, vu pour former la dévotion. Au sein de l'*admiratio* l'affect de l'amour est renforcé, l'esprit en proie à un affect tenace demeure figé dans la contemplation de la chose aimée : « De plus, si nous admirons la sagesse, le travail, etc., d'un homme que nous aimons, notre Amour sera par là même (selon la proposition 12) plus grand, et cet Amour joint à l'*Admiratio* ou à la Vénération

²⁶ *Ethique*, V, 20, scolie, p. 635

(*Devotionem*).²⁷» L'amour transformé donc en dévotion par l'*admiratio* de la chose aimée relève d'une fixation temporelle d'autant plus grande de l'esprit, et donc d'une passivité, qu'elle dépend de sa propre volonté. En effet, l'esprit procède d'une sorte d'aviissement de son *conatus*. Il s'efforce alors à contempler passivement la chose aimée qu'il considère favorable à sa puissance d'agir alors même que cette passion surpasse les actions de l'esprit en le figeant dans le temps. L'amour chimérique de Mme Bovary envers M. Rodolphe illustre parfaitement cette notion de dévotion. Aussi, Flaubert décrit-il à travers la vision objective voire froide et cynique de M. Rodolphe le sentiment de dévotion de Mme Bovary qu'il aborde comme « une sorte d'attachement idiot plein d'admiration pour lui²⁸ ». Mais Flaubert présente aussi astucieusement le point de vue de Mme Bovary : « de volupté pour elle, une béatitude qui l'engourdissait ; et son âme s'efforçait en cette ivresse et s'y noyait ratatinée, comme le Duc de Clarence dans son tonneau de malvoisie.²⁹» Donc la vision de M. Rodolphe reflète la conception spinoziste qui dénigre la dévotion. A l'inverse, le regard de Mme Bovary présente le ressenti du sujet en proie à la dévotion avec une apparente sensation de bien-être et d'enivrement alliée à une impossibilité de réagir face à l'image fixe de l'être aimé.

Mais l'*admiratio* alliée à la peur est également un sentiment redoutable. C'est ce que Spinoza appelle la stupeur (*Consternatio*). La stupeur, est mauvaise, non tant par le mal qu'elle représente que par l'absence de réaction, la sidération qu'elle produit. La

²⁷ Ethique, III, 52 scolie, p. 514

²⁸ Flaubert, *Mme Bovary*, chapitre 12, p. 208

²⁹ Ethique, III, 52 scolie, p. 514

stupeur inhibe le déploiement temporel de l'esprit et empêche donc de trouver une parade à ce mal. Spinoza écrit dans l'*Ethique* : « L'*admiratio* devant le mal tient l'homme en suspens dans la seule considération de ce mal, au point qu'il n'est pas capable de penser à autre chose qui lui permettrait d'éviter le mal en question.³⁰ » Cette suspension de l'esprit étonné, qui en arrive à annuler pour un moment l'effort de conservation, est donc déjà en soi quelque chose qui convient fort peu à sa nature et apparaît comme un motif suffisant pour qu'on la redoute. Ainsi, la passion de l'*admiratio* alliée à la peur se dévoile avec force dans les passions des personnages tragiques tel Œdipe ou dans les troubles post-traumatiques des personnes ayant vécu des événements graves.

Mais nous pouvons aller encore plus loin en considérant que la passivité de l'*admiratio* est d'autant plus grande que les affects qui adhèrent tenacement sont peu nombreux. Penser passivement plusieurs objets indique encore une agilité de l'esprit. Ce dernier peut se déplacer d'une idée fixe à l'autre, ce qui laisse la place à une certaine dimension temporelle au sein du déplacement. Mais lorsque l'esprit est totalement investi dans une seule et unique pensée l'avancement temporel ne lui apparaît plus, il se retrouve dans une passivité totale. Nous sommes à proprement parler dans le cadre pathologique de l'obsession. Spinoza donne ainsi des exemples inspirés de la philosophie moraliste : « Nous voyons en effet, des hommes parfois affectés par un seul et même objet au point qu'en dépit de son absence, ils croient pourtant l'avoir devant eux (...) et l'on ne croit pas moins fou ceux qui brûlent

³⁰ (*Ibid*)

d'amour et qui, nuit et jour, ne rêvent qu'à une amante ou à une courtisane parce qu'ils sont d'ordinaire risibles. Mais l'avare qui ne pense à rien d'autre qu'au gain et aux écus, et l'ambitieux qu'à la gloire, etc., on ne les croit pas en délire, parce qu'ils sont d'ordinaire insupportables et qu'on les juge dignes de haine. Mais, en réalité l'avarice, l'ambition, le désir sexuel, etc., sont des sortes de délire, quoiqu'on ne les range pas dans les maladies.³¹ » Ainsi, la dévotion aussi bien que l'avarice, l'ambition et d'autres troubles obsessionnels sont proprement analysés par Spinoza comme des pathologies mentales de l'ordre du délire et de la folie. Elles apparaissent alors comme une paralysie temporelle mentale. De plus on peut souligner, que contrairement aux moralistes qui les présentent comme des vices, Spinoza procède à une analyse anthropologique objective de sentiments pathologiques, dénuée de tout jugement moral. Par conséquent, l'état d'esprit du transi d'amour notamment dans sa dimension temporelle, est traité de la même façon que l'avare, le libidineux ou l'ambitieux etc. incarnant traditionnellement des péchés capitaux. Toutefois, cette occupation mentale de l'esprit en état d'*admiratio*, ne se réduit pas seulement à une seule idée notamment dans les cas « pathologiques ». En effet, une chose n'est étonnante que par rapport à une autre chose, jamais en soi. De plus, le fou, l'avare ou le libidineux ne possèdent pas une unique idée dans leur esprit et ne sont pas totalement dénués de toute connexion d'idées. Mais dans ces conditions l'ordre d'enchaînement de la réflexion s'effectue au sein d'une temporalité stationnaire qui ne peut progresser. Ainsi, tous les raisonnements de l'avare reviennent nécessairement à l'objet qu'il admire le plus c'est-à-dire l'argent et à

³¹ Ethique IV, 44, scolie, p. 584

l'idée qui l'obsède en permanence, la thésaurisation de son argent. Le traitement psychologique objectif conduit Myriam Morvan à comparer la fascination au sens psychanalytique et l'*admiratio* spinoziste. Elle écrit ainsi, « Le processus de la Fascination se traduit par une captation du moi par une chose extérieure et par un affaiblissement de celui-ci (...) Le sujet est donc atteint dans ses différentes capacités. Le processus d'Admiration se traduit par une fixation de l'individu sur un objet qui le réduit à un tel état d'impuissance qu'il n'a plus de rapport à soi.³² » Myriam Morvan opère donc un véritable parallélisme entre les deux notions en rappelant toutefois que la psychanalyse préfère au terme d'impuissance, le terme d'incapacité.

B) *L'admiratio un obstacle pour une connaissance entre mémoire du passé et futur nécessaire :*

Comme Spinoza l'a montré la cause de cette perception illusoire d'une chose extraordinaire et inscrite dans une temporalité stationnaire, se trouve dans la force de l'imagination. Or, selon la théorie spinoziste, l'imagination se définit essentiellement par la passivité : « Peu importe en effet la manière dont on l'entend, dès qu'on sait qu'elle (l'imagination) est quelque chose de vague et qui rend l'âme passive.³³ » Et, la faculté intimement liée à l'imagination est la mémoire. En effet, à l'instar de l'imagination, la mémoire met l'accent sur l'enchaînement des idées, des images. La mémoire recouvre ainsi toutes les opérations cogitatives de l'imagination et permet de comprendre comment se noue et s'articule le sens des images. Mais il faut souligner

³² M. Morvan « Admiration dans le Spinozisme et Fascination dans la psychanalyse » dans *Spinoza et la psychanalyse*, sous la direction d'A., Martins et P. Séverac, p. 40

que l'ordre des idées qui se grave dans la mémoire est subordonné aux affections du corps humain. A ce titre, Spinoza définit la mémoire ainsi : « Si le corps humain a été une fois affecté par deux ou plusieurs corps en même temps, lorsque l'esprit, dans la suite, imaginera l'un d'eux, il se souviendra aussitôt des autres.³⁴ » Mais l'état d'*admiratio* empêche cet enchainement de la mémoire qui ne peut plus se rapporter aux sensations passées de son corps et donc aux idées correspondantes inscrites dans la mémoire. L'esprit ne peut se référer à aucun souvenir pour comprendre et analyser l'objet de l'*admiratio* situé dans un arrière-plan atemporel. Cette rupture dans l'enchainement de la mémoire provient de l'imagination de l'objet perçu comme exceptionnel. C'est pourquoi, Spinoza écrit « les images des choses sont enchainées entre elles et ordonnées de façon que l'une suive l'autre ; ce qui, certes, est inconcevable quand l'image d'une chose est nouvelle.³⁵ » D'autre part, il y a un isolement de cette chose qui frappe par sa nouveauté. Dans l'*admiratio*, une idée singulière ³⁶c'est-à-dire perçue comme unique et insolite fige l'esprit. Il y a ainsi une paralysie de la mémoire qui est tourné vers une seule et même idée du fait de l'intégrale nouveauté de la chose. Et Spinoza montre même que nous avons tendance à être attirés par ces objets qui nous paraissent singuliers et donc extra-ordinaires : « Si nous avons vu antérieurement un objet avec d'autres, ou si nous imaginons qu'il n'a rien qui ne soit commun à plusieurs autres, nous ne le considérerons pas aussi

³³ Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement*, § 84, p. 118-119

³⁴ Ethique II, proposition 17, p. 433

³⁵ Ethique III, définition IV des sentiments, explication, p. 527

³⁶ Ethique III, 52, Scolie, p. 514

longtemps que celui dont nous imaginons qu'il a donné quelque chose de singulier.³⁷ » La curiosité et la bizarrerie de l'objet qui n'ont laissé aucune trace dans notre mémoire paraissent bien plus intéressantes que les choses familières et habituelles. Ainsi, dans ce passage Spinoza précise que « nous imaginons qu' (un objet) a donné quelque chose de singulier » car la nature inédite et extra-ordinaire de l'objet de l'*admiratio* n'est pas réelle. Donc l'affectation du corps et l'occupation de l'esprit sont dues à une absence de cause réelle. C'est pourquoi, P. Séverac parle, de l'*admiratio* comme « une distraction sans cause positive³⁸ ». Cette impression de nouveauté s'explique par le fait qu'elle est perçue hors du commun, c'est-à-dire hors de la communauté des choses qui nous affectent habituellement. Or, l'habitude est un élément essentiel dans la détermination des enchainements des idées dans la mémoire. Mais l'objet de l'*admiratio* en réalité n'échappe pas à « l'ordre commun de la Nature ». La Nature obéit à des lois universelles et rationnelles qui ne supportent pas l'exception. L'*admiratio* introduit donc une dissymétrie entre l'enchainement temporel des idées et celles de la nature. Ceci en se tournant tant vers le passé que vers le futur. Le but de Spinoza est donc de montrer que « L'ordre et la connexion des idées sont les mêmes que l'ordre et la connexion des choses.³⁹ » Dans l'esprit comme dans la nature il ne peut y avoir un stationnement du temps et des connexions causales à cause d'un objet extra-ordinaire. Il n'y a donc qu'une seule et même réalité qui ne peut échapper à la rationalité, à la connexion des idées et à l'écoulement du

³⁷ Ethique III, 52, p. 514

³⁸ P. Séverac, Le devenir actif, p. 252

³⁹ Ethique II, 17, p. 415

temps : « l'imagination d'une chose nouvelle considérée en soi, est de même nature que les autres.⁴⁰ » Mais, on peut se demander d'où provient cette illusion de nouveauté extra-ordinaire ? Il faut remonter au principe même de l'esprit de la mémoire et de l'imagination, c'est-à-dire le corps. Comme le montre la proposition 12 de l'*Ethique II*, rien ne peut arriver dans le corps, que l'âme ne le perçoive avant même tout déclenchement du fonctionnement cognitif. En ce sens, lors de l'*admiratio*, l'impuissance des déterminations de l'étendue du corps correspond simultanément à une impuissance des déterminations temporelles de la pensée. Le corps considère donc comme extra-ordinaire un objet qui dépasse sa capacité à être affecté. Dans ces circonstances, l'esprit ne peut se référer à des traces, des affections passées du corps d'où l'absence de mouvement de la pensée et notamment de la mémoire. L'illusion de nouveauté est donc due à l'impuissance du corps qui fait écho parallèlement à une impuissance de l'âme. Devant l'objet admiré le corps n'est pas ouvert à l'affectation, et l'esprit ne peut plus établir un réseau d'idées. A l'image de l'esprit qui connaît une fixation temporelle et reste enfermé dans la contemplation d'une seule et même idée, le corps n'est pas « ouvert au monde ». L'*admiratio* révèle ainsi les limites de ce que les phénoménologues appellent « le corps propre ».

L'*admiratio* affecte l'enchaînement de l'esprit autrement dit la structure temporelle du fonctionnement de la mémoire. Ainsi, du fait de la suspension des connexions de la mémoire les événements ne sont plus inscrits par rapport au cadre temporel du passé. Mais, dans l'état d'*admiratio* l'inactivité de la mémoire provoque aussi un

⁴⁰ *Ethique III*, définition IV, explication, p. 527

anéantissement d'une certaine forme de présent. En effet, la mémoire, procède de l'imagination dans le sens où elle considère, comme si elle était présente, l'image d'une chose reliée à une image du temps passé. Quand nous imaginons une chose « dans sa relation avec le temps passé, nous sommes supposés imaginer quelque chose qui la fait revivre dans la mémoire, autrement dit qui en éveille l'image (...) et fait par suite que nous la considérons comme si elle était présente.⁴¹ » Ainsi, si j'ai perçu simultanément deux choses ; par exemple la présence de Pierre et la lumière du matin, cette lumière réveillera le souvenir de l'image de Pierre. Ceci permet de considérer cette rencontre localisée dans le passé comme présente. Par contre, si nous nous trouvons dans un état d'*admiratio* et de fascination face à la lumière d'un matin durant une aurore boréale, par exemple, alors nous serons fixés sur le phénomène et l'idée de l'aurore boréale. Il n'y a alors aucun souvenir antérieur comme pour celui de Pierre. Cette immobilisation de la mémoire qui ne permet plus de rendre présent le passé, est d'autant plus importante lorsque nous n'avons aucune connaissance rationnelle de l'aurore boréale comme phénomène astronomique. A la place de la mise en présence des idées inscrites dans notre mémoire, dans l'*admiratio*, l'âme s'imagine la présence d'un objet extra-ordinaire. De ce fait, en état d'*admiratio*, l'imagination se substitue à la mémoire. Ainsi, que nous soyons souvent affectés par des objets que nous nous représentons comme « présents » permet à Spinoza de mettre en évidence, la supériorité dans l'action des facultés liées à la raison, comme la mémoire, sur les affects passifs. C'est pourquoi, Spinoza décrit la vie passionnelle, notamment celle de l'*admiratio*, comme une vie instinctuelle, faite de fausses

⁴¹ Ethique, IV, proposition 13, p. 557

stimulations et de réactions immédiates sans réelle puissance d'agir. Il écrit ainsi dans le dernier scolie de l'*Ethique IV* que celui qui est dans l'état passionnel et donc d'ignorance est « poussé de mille façons par les causes extérieures et ne possède jamais la vraie satisfaction de l'âme, vit en outre presque inconscient de lui-même.⁴² » Toute l'entreprise de Spinoza est donc d'analyser les passions pour mieux les comprendre et les dépasser en faveur de la raison.

A ce titre, l'usage de la mémoire est important mais n'est pas suffisant. Aux enchainements des idées issues de l'imagination, Spinoza oppose les enchainements des idées qui puisent leurs lois non dans les habitudes du corps et de la mémoire mais dans l'entendement. Ce dernier a la puissance des idées selon l'ordre causal et peut se tourner vers le futur. Toutefois, l'entendement qui s'intéresse à l'avenir peut également être immobilisé par l'*admiratio*. Lorsque l'esprit est immobilisé par cette passion, les événements ne paraissent plus nécessaires mais inattendus. Cette perception du futur est due à la croyance en la contingence qui s'impose à l'esprit avec la force d'une quasi évidence. La cause est ici tout à fait naturelle et ne relève d'aucune passion particulière : « Il n'est pas de la nature de la raison de contempler les choses comme contingentes, mais comme nécessaires.⁴³ » Aussi, l'*admiratio* qui expose un objet extra-ordinaire ne rentre-t-elle pas dans le cadre de la nécessité. Et ce terme de nécessité prend un sens particulier dans la philosophie spinoziste. Une chose est dite « nécessaire » « soit en raison de son essence, soit en raison de sa cause.⁴⁴ ».

⁴² Ethique IV, 42, scolie, p. 652

⁴³ Ethique II, 44, p. 454

⁴⁴ Ethique, I, 33, scolie 1, p. 398

Autrement dit, une chose est « nécessaire » si son essence enveloppe l'existence ou si aucune cause extérieure ne peut l'empêcher d'exister. Mais dans l'*admiratio* l'accroissement d'une illusion de contingence des modes finis résulte de la mise entre parenthèses de l'ordre de la Nature. En effet, l'objet de l'*admiratio* qui apparaît hors du commun donc imprévisible, amplifie l'incertitude quant à la projection dans le futur. L'objet apparaît, dès lors dans la perception spinoziste, comme « impossible ». Qu'est-ce-à dire ? Une chose est impossible si son essence implique contradiction. C'est par exemple le cas d' « une chandelle en train de brûler (qui) ne brûle plus.⁴⁵ » Ainsi, le moment et les événements suivants sont toujours susceptibles d'être anormaux, extra-ordinaires ou de ne pas être. En effet, la contingence s'inscrit dans une forme temporelle qui est en réalité un écoulement de temps imaginé. L'esprit encore fixé par l'*admiratio* n'arrive pas à s'insérer dans le mouvement temporel et donc à appréhender un avenir réel et rationnel.

Ainsi, le présage est défini dans l'*Ethique III*, au scolie de la proposition 50, comme ce qui est par accident cause d'espoir ou de crainte. Et la crainte (*metus*) est selon Spinoza « une tristesse inconstante, née de l'idée d'une chose future ou passée dont l'issue nous paraît dans une certaine mesure douteuse.⁴⁶ » Ainsi, la crainte concerne l'appréhension, le pressentiment des événements futurs. Or, nous avons vu que la stupeur est un mélange d'*admiratio* et de crainte. Par conséquent, la crainte qui apparaît comme une vision faussée de l'avenir peut constituer un lien entre l'*admiratio* et le présage. Toutefois, le présage sans *admiratio* ne va pas sans une

⁴⁵ Traité de la réforme de l'entendement, §57, p. 96-97

certaine fluctuation de l'âme, *fluctuatio animi*, d'autant plus pénible que l'attente de biens incertains est grande. L'homme inconstant sans mesure dans ses désirs, est soumis aux caprices d'une nécessité qui se présente sous le masque de la bonne ou mauvaise fortune, selon ce que chacun en attend. Mais le présage combiné à l'*admiratio* aggrave la situation de l'esprit qui n'est plus dans le doute et la fluctuation mais qui est au contraire complètement fixé. Il n'arrive donc plus ni à penser, ni à percevoir le futur. Il est paralysé et ne peut plus à envisager un événement futur quel qu'il soit.

A l'inverse le présage peut se rapprocher des mécanismes psychiques qui sont à l'origine du préjugé finaliste, en ce que tous les deux considèrent les choses naturelles comme des moyens pour leur utilité propre. Donc la théorie finaliste est un préjugé qui peut répondre au présage lequel est une superstition. En effet, le préjugé se tourne aisément en superstition : d'abord simple idée reçue ou pré-compréhension (*praejudicium*), il tend à se fixer et à s'ériger en autorité qui interdit l'exercice un tant soit peu autonome de la raison. Ainsi dans le cadre du présage, le préjugé finaliste se transformant en superstition procède de la même immobilisation de l'esprit que l'*admiratio* quant à la compréhension du futur. De plus, à la fois le préjugé et la superstition trouvent leur racine dans une seule et même origine : l'ignorance. En ce sens, l'*admiratio* peut se lier au présage et à la superstition. Or, le présage est une vision de l'avenir qui s'appuie à la fois sur le préjugé finaliste et la superstition.

⁴⁶ Ethique III, Définition des affects XIII, p. 529

Donc, le présage renforcé par l'*admiratio* pour un événement jugé insolite, engendre le prodige qui permet d'imaginer l'extra-ordinaire.

Toutefois, Spinoza dans une lettre adressée à P. Ballingle du 20 juillet 1664 s'efforce d'expliquer rationnellement la possibilité d'une imagination prémonitoire, mais au prix de multiples précautions. En effet, il opère une distinction entre une imagination dépendante de la constitution des corps, comme dans le cas de l'*admiratio*, et une imagination gouvernée par la seule constitution de l'âme. Ainsi, s'il est vrai que l'image naît toujours d'une trace qui par définition ne peut être que corporelle⁴⁷, en revanche l'enchaînement des idées peut dépendre soit du corps, soit de l'âme. De ce fait, le pressentiment superstitieux de l'*admiratio* qui relève du corps impuissant et de ses dérèglements empêche tout déroulement temporel et rationnel des idées. Dans ce cas aucune anticipation rationnelle du futur n'est possible⁴⁸. Au contraire, lorsque les concaténations de l'imagination proviennent de l'âme et donc quand des images, des mots, ou d'autres signes sont liés par la puissance déductive de l'entendement alors le présage ne concerne pas l'*admiratio* et se rapproche de la connaissance du deuxième genre : « Nous voyons aussi que l'imagination, peut n'être déterminée que par la seule constitution de l'âme ; comme nous l'expérimentons, elle suit en tout les traces de l'entendement, enchaîne et relie entre elles les images et les mots en y instaurant un certain ordre, comme l'entendement enchaîne et relie ses démonstrations.⁴⁹ » Il s'agit donc bien plus d'une prévision qui n'empêche aucune succession des images de

⁴⁷ Ethique II, proposition 13 p. 423

⁴⁸ Lettre XVII à P. Balling, p. 1172

⁴⁹ (*Ibid*)

l'imagination dans le temps plutôt que d'un véritable présage. A ce titre, le philosophe envisage avec sérieux le présage de Peter Balling frappé par le deuil de son fils. Cependant, pour l'envisager sérieusement, il faut le soumettre à certaines conditions afin de prouver qu'il n'ait aucun lien avec l'*amiratio* superstitieuse. Ainsi, l'événement envisagé doit être « notable » mais il doit être également « imagin(é) facilement ». En ce sens, l'événement ne sort pas de l'ordinaire et donc des connexions temporelles et rationnelles de la Nature. De plus, l'événement ne doit pas être trop « éloigné » dans le temps pour que la mémoire mobilisée par l'enchaînement des idées permette de déduire grâce au bon sens l'avenir. Enfin, Spinoza exige « que le corps soit bien constitué ». Donc, le corps doit être pleinement apte à être affecté par les choses extérieures afin que la première image qui apparaît à l'imagination ne soit pas transformée comme dans l'*admiratio* où le corps est impuissant. Spinoza tente donc de fonder une possibilité théorique rationnelle du pressentiment, en le distinguant des mécanismes propres au présage superstitieux. Néanmoins, on peut noter que ce type de présage renvoie à des conditions très précises et ne répond à aucune certitude.

Le présage n'est donc qu'une solution brève et peu fiable. La plupart du temps il apparaît comme un faux semblant que les hommes peuvent trouver dans les croyances aux causes finales. Ainsi, Spinoza a généralement tendance à condamner le présage. Et plus généralement dans l'état d'*admiratio* il n'y a aucune possibilité de se référer au passé par la mémoire, ni même de prévoir le futur. Spinoza écrit en ce sens que l'esprit dans l'état d'*admiratio* imagine que les objets « actuellement (...) existent, qu'ils devront exister ou ne pas exister, ou qu'ils ont dû exister ou ne pas

exister.⁵⁰ » Le sujet ne peut regarder en arrière pour comprendre l'objet de l'*admiratio* par comparaison mais il ne peut aussi se projeter dans un avenir qui n'existe pas. Donc le temps tel qu'on l'appréhende : passé, présent et futur a totalement disparu.

A *contrario*, Spinoza privilégie la connaissance rationnelle qui nous permet d'appréhender, dans un cadre temporel, ce qui se trouve dans un objet « L'esprit demeure déterminé par la présence même de la chose, à penser plutôt à ce qui n'est pas dans l'objet qu'à ce qui y est, alors que d'habitude, en présence d'un objet, on pense surtout à ce qui s'y trouve ⁵¹ ». Cette opposition de l'*admiratio* à la connaissance caractérise l'affirmation de la pensée proprement spinoziste. En effet, Spinoza a progressivement affirmé sa vision de l'*admiratio*, en radicalisant son discours qui s'oppose à l'histoire philosophique qui l'a précédé.

C) La connaissance le véritable recours contre l'*admiratio* ? :

L'*admiratio* est considérée selon une longue tradition, comme le premier des affects. Ainsi pour Descartes, nous l'avons vu, elle a une nature ambivalente⁵². Elle est une inclination naturelle à la connaissance, un affect utile pour la mémoire, dont normalement les méfaits tendent à s'apaiser avec l'expérience. Toutefois, si on ne le régule pas ce penchant dégénère en une curiosité malade et incontrôlable. Ainsi, quand elle reste encadrée par la structure strictement rationnelle de la pensée

⁵⁰ Correspondances, Lettre XII à Louis Meyer, p. 1153

⁵¹ Ethique III, proposition 56, scolie, p. 514

⁵² Descartes, *Passions de l'âme*, II, art. 53 et 70 à 78

l'*admiratio* constitue la première motivation, le premier élan vers la curiosité et *in fine* vers la connaissance. Dans un premier temps, Spinoza va accepter cette conception partiellement positive de l'*admiratio*. Ainsi, dans le *Court Traité*, l'une de ses œuvres de jeunesse, Spinoza reste attaché à la théorie cartésienne. Dans la Deuxième partie du chapitre 3 intitulé « Origine des passions, des passions qui viennent de l'opinion », il montre que l'*admiratio* attire l'attention sur une chose inédite ; et grâce à l'effet de surprise la curiosité intellectuelle est stimulée. Spinoza comprend alors l'*admiratio* comme la source passionnelle de la connaissance du premier genre. Dans ce cas, l'*admiratio* procède de la perception sensible des opinions courantes acquises par « ouï-dire » et par l'expérience. Spinoza illustre ce point de vue par l'exemple d'un paysan « qui s'était fait l'idée que n'existait aucun champ en dehors des siens ; mais une vache ayant disparu et comme il devenait nécessaire d'aller la chercher au loin, il tomba dans l'étonnement de ce qu'en dehors du peu de champ qu'il avait, en existe encore une si grande quantité.⁵³ » En l'occurrence la découverte de nouveaux champs et l'*admiratio* qu'elle suscite permet au paysan de voir plus loin que le bout de son nez. Dans la même perspective, Spinoza prend l'exemple d'une personne frappée de stupeur lorsqu'elle rencontre un mouton marocain à longue queue alors qu'il n'en avait jamais vu et croyait donc qu'il n'existait que des moutons à queue courte. L'*admiratio* a l'avantage de remettre en cause nos préjugés et de bouleverser les connaissances limitées par les conditions des premières expériences. Par la suite, Spinoza va se détacher de la pensée cartésienne et exclure totalement l'*admiratio* de l'ordre des affects pour la considérer comme une

⁵³ Court traité, Deuxième partie, chapitre III, p. 270-271

véritable passion. Il va dès lors développer sa propre perception bien plus péjorative de l'*admiratio*. Cette dernière semble s'inscrire dans le fond de la connaissance du premier genre qui ne donne que des représentations singulières et biaisées. Mais la connaissance du premier genre est aussi la toute première approche de la réalité et reste inadéquate. Afin d'établir une certaine représentation de la réalité, cette connaissance fait donc appel à un enchaînement. La connaissance du premier genre est donc bel et bien un savoir qui résulte d'une dynamique de l'esprit. Mais elle peut être également en proie à une fixation des images par l'*admiratio*. Cette ambivalence de la connaissance du premier genre est due à la position ambiguë de l'imagination. En effet, cette connaissance qui est une « connaissance par expérience vague⁵⁴ » est gouvernée par l'opinion et l'imagination. La connaissance du premier genre s'appuie tout d'abord sur les mécanismes de la perception. Suivant cette voie qui a été caractérisée dans la proposition 29 de *l'Ethique II*, nous nous représentons au coup par coup des réalités particulières à travers des idées inadéquates. Ces représentations apparaissent comme mutilées et confuses et se donnent, sinon en l'absence de toute nécessité, du moins sans ordre c'est-à-dire sans avoir « le pouvoir d'ordonner et d'enchaîner les affections du corps suivant un ordre conforme à l'entendement⁵⁵ ». Alors les représentations mentales que l'expérience vague offre de manière désordonnée et sans leur attacher de valeurs définies paraissent élaborées mais sont le fruit de l'habitude et de la tradition. Et le scolie de la proposition 18 de *l'Ethique II*, montre comment le dispositif imaginaire permet aux images de ne pas se donner en

⁵⁴ *Ethique*, II, proposition 40, scolie 1, p. 449

⁵⁵ *Ethique* V, proposition 10, p. 628

succession d'instants indépendants mais de se déployer, sur fond de répétition, à travers des séries temporelles continues où elles apparaissent liées entre elles. Ce dispositif apparaît donc comme une connaissance plus sophistiquée que l'expérience brute. Cependant dans le cadre de l'*admiratio*, cette absence d'ordre est absolue car il n'y a aucun enchaînement d'affections du corps, aucune dynamique temporelle. Une seule et unique idée occupe l'esprit et affecte le corps impuissant. La connaissance du premier genre apparaît alors comme la face du Janus bifront : tantôt comme un certain type de connaissance inadéquate qui constitue néanmoins notre première approche de la réalité, tantôt comme une connaissance illusoire représentant des réalités confuses et mutilées notamment dans le cadre de l'*admiratio*. Cette ambivalence de la connaissance du premier genre est due à l'imagination et à sa double fonction. D'une part, elle est un auxiliaire du temps et donc du déploiement des concaténations des images et des idées, elle apparaît alors comme une force dynamique de la connaissance, d'autre part, l'imagination désigne l'esprit en tant qu'il pâtit, c'est-à-dire en tant qu'il est impuissant. Ainsi, l'imagination gouverne à la fois la connaissance et la passion. La connaissance du premier genre est donc fortement exposée à une fixation temporelle des images dans l'état d'*admiratio*.

De plus, la connaissance du deuxième genre qui semble posséder les propriétés intrinsèques de la connaissance vraie, n'est pas non plus préservée de toute *admiratio*. En effet, la connaissance du second genre s'élabore à partir des idées adéquates des propriétés des choses mais également à partir des notions universelles. Spinoza écrit que l'âme a accès à des notions communes qui « sont les fondements de notre

raisonnement.⁵⁶ » Cependant, l'homme avec les notions communes, tout comme dans l'état l'*admiratio*, n'arrive pas à relativiser les choses qui lui apparaissent comme absolues. De plus, en dépit de leur revendication universaliste, les notions communes ne sont pas nécessairement à valeur universelle. Certaines d'entre elles sont claires et distinctes aux yeux de tous, mais d'autres ne semblent l'être que pour ceux qui ont des préjugés et qui forment mal leurs représentations. La constitution incorrecte des notions communes peut être due à l'intervention d'une passion, notamment l'*admiratio*, qui rend leur usage incertain et potentiellement nuisible. Ainsi, la connaissance du deuxième genre, à travers le fonctionnement de notions communes « perverses », n'échappe pas à la fixation temporelle de l'*admiratio*. Pour expliquer ce mécanisme, Spinoza s'attache à démontrer d'où proviennent deux types de notions communes : les représentations transcendantales et « les notions qu'on appelle universelles.⁵⁷ » Tout d'abord, pour expliquer la provenance des représentations transcendantales, Spinoza revient aux conditions dans lesquelles le corps accueille des images de choses sous forme de traces inscrites. L'organisation corporelle, qui reçoit ces traces provoquées par des interventions extérieures, est naturellement finie et bornée dans sa constitution. Et il arrive qu'à un moment, encombré par toutes ses images, le corps soit incapable de les maintenir distinctes les unes des autres. Ainsi, on voit apparaître le même mécanisme que dans l'état d'*admiratio* où le corps se voit dépasser par les affections qui le concernent. Il se produit alors un phénomène de surimpression corporelle et les signes finissent par se mêler et se confondre : « le

⁵⁶ Ethique II, proposition 40, scolie1, p. 448

⁵⁷ Ethique II, proposition 40, scolie 1, p. 449

corps humain étant limité, il n'est pas capable de former distinctement en lui-même qu'un certain nombre d'images à la fois (...) si ce nombre est dépassé, ces images commenceront à se confondre (...)»⁵⁸ ». Les idées correspondant à ces signes corporels ne peuvent que se présenter elles aussi imbriquées les unes dans les autres de telle manière qu'il est impossible de les distinguer. Les idées peuvent alors former un magma d'idées qui ne peut se constituer en réseau pouvant se déployer dans le temps par des connexions logiques. Par conséquent, la représentation transcendante correspond à « l'imagination singulière » dans l'état d'*admiratio*. En effet, Spinoza définit le singulier ainsi : « Que si plusieurs individus concourent à une même action, de sorte qu'ils sont tous en même temps cause d'un même effet, je les considère tous à cet égard comme une chose singulière⁵⁹ ». Lorsque plusieurs images sont liées entre elles sans que l'on puisse les distinguer et qu'elles collaborent toutes à former la même représentation alors il faut les considérer comme une seule et même chose singulière. Et cette chose singulière assiège l'esprit en état d'*admiratio*. En cela, certaines notions transcendantales qui sont pourtant les fondements de la connaissance sont avilies et figées dans un temps subjectif stationnaire sous l'emprise de cette passion. De plus, il faut préciser que pour Spinoza ces représentations transcendantales sont d'abord des façons de parler dont tous nos discours sont emplis. Il prend ainsi l'exemple des mots « Etre, Chose, Quelque chose⁶⁰ ». On peut donc déduire qu'un homme en proie à l'*admiratio* est affecté dans son corps, dans sa

⁵⁸ Ethique II, proposition 40, scolie 1, p. 449

⁵⁹ Ethique II, définition 7, p. 411

⁶⁰ Ethique II, proposition 40, scolie 1, p. 449

représentation des images et dans le langage. Il va donc constituer un fatras d'idées inadéquates et confuses même pour des représentations transcendantales telles celle de Dieu. Cette confusion quant à la représentation transcendantale de Dieu est due à une impuissance du corps qui ne peut acquérir une connaissance adéquate de Dieu et donc de la Nature : « *Deus sive Natura* ». Donc à travers la surimpression corporelle et l'agrégat d'idées fixes qui se forment on retrouve les caractéristiques du mécanisme de l'état de l'*admiratio* qui crée de l'extra-ordinaire par le biais d'une imagination passive. Telle est donc l'origine des termes transcendants dont nous usons sans plus penser à la manière dont ils se sont formés et qui peuvent entrer dans le système à la fois corporel et mental de l'*admiratio*. Mais ces représentations transcendantales déformées nous font croire que ces « statuts » d'idées se rapportent à des contenus déterminés et déterminables alors qu'ils ne représentent rien de particulier et de distinct.

Ensuite, Spinoza en vient au processus de la formation des notions universelles. Les notions universelles sont tout d'abord les genres dans lesquels nous rassemblons certaines catégories de choses censées être apparentées du fait de leurs caractères communs. D'autre part, les conditions de formation des notions universelles s'apparentent à celles dans lesquelles sont élaborés les termes transcendants. En effet, ces notions se trouvent elles-mêmes bornées par les limites du corps qui ne peut conserver distinctement la marque des choses extérieures qui viennent en masse l'impressionner, *a fortiori* dans le cas de l'*admiratio*. Toutefois, même si le principe de la formation des notions universelles est sur le fond le même que celui de la formation des termes transcendants, une différence non négligeable apparaît. Dans

le cas des représentations transcendantales il n'y a pratiquement plus de figure de la réalité identifiable. Alors que pour les notions universelles l'image n'a pas été totalement altérée. Les notions universelles sont alors moins confuses que les représentations transcendantales, donc moins proches de l'illusion de l'*admiratio*. De ce fait, la fixation temporelle de l'image et la perception de l'extra-ordinaire sont moins importantes avec les notions universelles. Toutefois, la genèse des notions universelles passe par la formation d'un modèle qui se comprend nécessairement à partir de l'*admiratio*. Le modèle expose des traits communs à certains objets suffisamment remarquables pour que nous puissions les distinguer et les regrouper dans une même catégorie. Autrement dit, afin d'ériger une définition générale d'une idée il faut que la fixation de l'*admiratio* précède l'établissement d'un modèle de pensée. Spinoza prend l'exemple des notions comme « Homme, Cheval, Chien⁶¹ » qui apparaissent plus claires et simples que la représentation transcendantale de Dieu. La représentation de l'« Homme » conçu au travers d'une notion universelle ne présente pas la singularité de chacun d'entre eux car elle schématise un modèle. Afin d'instaurer ce modèle, l'*admiratio* fixe et isole dans l'esprit l'idée d'un « Homme » extra-ordinaire qui échappe aux lois de la Nature grâce à l'illusion de liberté. Puis, cette vision de l'homme s'applique à l'ensemble de l'humanité pour devenir une notion universelle. Or, la notion universelle est bien l'outil essentiel du philosophe. Et quand cette dernière est utilisée dans un état d'*admiratio* elle mène alors vers une connaissance illusoire et inadéquate du monde. Ici Spinoza critique les doctrines

⁶¹ Ethique II, proposition 40, scolie I, p. 449

philosophiques qui ont conçu l'homme comme « un empire dans un empire⁶² » : « la plupart de ceux qui ont parlé des sentiments et des conduites humaines paraissent traiter, non de choses naturelles qui suivent les lois ordinaires de la Nature, mais de choses qui seraient hors de la Nature.⁶³ » Dans ce cas, l'idée de l'être humain exclu du domaine de la Nature se fige d'abord dans le temps puis veut s'imposer comme notion universelle. En effet, lorsque l'*admiratio* se trouve à l'origine de la formation des notions universelles la singularité de l'objet qui marque l'imagination va être faussement érigée en notion générale s'arrogeant la qualité de définition absolue de la chose. A ce titre Spinoza écrit, « Par exemple, ceux qui ont été généralement frappés (*cum admiratione*) par la manière de se tenir des hommes entendront sous le nom d'*homme* un animal de stature droite, tandis que ceux qui d'ordinaire considèrent autre chose se formeront des hommes une autre image commune, par exemple : l'homme est un animal qui rit, un animal à deux pieds sans plume, un animal raisonnable ; et de même pour les autres choses, chacun selon les dispositions de son corps s'en formera des images universelles⁶⁴ » C'est pourquoi, les grands penseurs, tels Aristote ou Descartes, qui ont fondé leur philosophie sur des notions universelles en se fiant à l'*admiratio* resteront toujours en désaccord car tout dépend de leur imagination singulière des choses.

Cet état d'*admiratio* est d'autant plus dangereux qu'il ne se lie pas à des affects mais aux deux premières connaissances car il se dissimule sous une certaine forme de

⁶² Ethique III, Préface, p. 467

⁶³ Ethique III, Préface, p. 467

⁶⁴ Ethique II, proposition 40, scolie 1, p. 450

rationalité qui n'est en fait qu'une illusion passionnelle semblable à la dévotion. Ici la passivité de l'*admiratio* ne se double pas d'un affect mais d'un semblant de rationalisation.

Mais si l'*admiratio* peut être présente dans la connaissance, elle se retrouve surtout dans la superstition.

II/ L'instrumentalisation de l'*admiratio*: de la religion à la politique

*A) La croyance superstitieuse et l'*admiratio**

A la suite de Spinoza, au fil d'une longue histoire philosophique, des auteurs tels que Fontenelle ou Voltaire se sont employés à critiquer la superstition pour valoriser une religion naturelle de la connaissance. Ainsi, selon Spinoza la superstition est un attachement inconsidéré à des croyances sans fondement du fait de l'état d'*admiratio*. Nous avons vu précédemment que la superstition provenait d'une certaine crainte et par là même d'une perception d'un avenir contingent. Mais paradoxalement, les individus peuvent apprécier voire aimer cette crainte. A ce propos, Spinoza dans la lettre à Hugo Boxel au sujet de l'existence des spectres ou des esprits écrit que les hommes aiment à se raconter des histoires extra-ordinaires qui les effraient. Il s'agit de miracles qui se définissent comme des faits incompréhensibles par la raison et représentés comme impossibles. Mais pourtant, l'esprit réussit à se convaincre, grâce à l'*admiratio* et à l'imagination, que ces événements se sont réalisés. Il faut rappeler ici que le miracle est très étroitement lié à l'*admiratio*, car le terme a pour de

étymologie le latin « *mirari* » qui signifie étonner. Ainsi, au sein de la croyance superstitieuse en les miracles l'*admiratio* se présente sous les traits de la folie : « je suis convaincu qu'ils délirent tous de la même manière. Ils aiment les histoires hors du commun, celles qui jettent les gens dans l'étonnement et les ravissent d'admiration ⁶⁵». Les hommes s'inventent des prodiges, des histoires superstitieuses qui révèlent la volonté de maîtriser le temps. Les individus suspendus dans le temps par la stupeur et l'étonnement, suspendent également le temps d'un monde où les morts restent vivants. Il en résulte alors une crédulité et un comportement irrationnel. Aussi, la superstition apparaît-elle comme le fait de compter sur des moyens aléatoires pour se concilier les puissances dites surnaturelles. Mais cette superstition s'appuyant sur des histoires miraculeuses se retrouve également dans la religion traditionnelle et notamment dans les Ecritures. C'est par exemple le cas du miracle d'Elisée qui ressuscita « l'enfant qu'on croyait mort.⁶⁶ » Ce récit relève d'une croyance superstitieuse comparable à l'existence des spectres. Il s'agit d'une foi dévoyée. Aussi, la philosophie spinoziste se propose-t-elle de combattre les miracles et de les expliquer rationnellement : « Il s'ensuit donc, avec la plus grande évidence, que les miracles ont été des phénomènes naturels et qu'il faut les expliquer de telle sorte qu'ils ne paraissent ni nouveaux (pour parler comme Salomon) ni contraires à la nature, mais si possible, comme très proches des réalités naturelles.⁶⁷ » Spinoza s'attaque aux racines du mal de l'*admiratio* c'est-à-dire à l'apparente nouveauté du

⁶⁵ Correspondance, Lettre 54 à Hugo Boxel, p. 1292

⁶⁶ Traité théologico-politique, chapitre VI, p.260-261

⁶⁷ Traité théologico-politique, chapitre VI, p. 274-275

miracle. En effet, l'image de l'inédit, de l'insolite constitue l'essence même du miracle et provient de l'*admiratio*. Le miracle isolé sans attache avec nos autres états d'âme, n'est qu'un rêve qui suspend l'instant, une vision sans consistance. L'esprit est alors inséré dans une temporalité stationnaire. Ainsi, pour Spinoza, la superstition implique donc l'humiliation de la raison mais aussi le mépris de Dieu dont on suppose qu'il doit céder à nos injonctions. Spinoza écrit aussi dans la lettre à Hugo Boxel, « Si telle était votre opinion, elle serait d'accord avec l'imagination du vulgaire qui décide que Dieu est du sexe masculin, non du féminin.⁶⁸ » Ainsi, la propre nature de Dieu va dépendre de l'*admiratio* et de préjugés populaires, tous deux inscrits dans une temporalité stationnaire. Par conséquent, une *admiratio* teintée de préjugés, va préférer s'imaginer un dieu de sexe masculin représentant la virilité plutôt qu'une divinité féminine. La superstition cultive donc l'ignorance plutôt que la connaissance et la lumière divine. De plus, alors que les cultes, les cérémonies et les sacerdoce changent, la superstition avec ses présages et ses miracles demeure toujours la même. En somme, la superstition forgée par les miracles et les présages s'inscrit dans la même suspension temporelle que l'*admiratio*. Or, les miracles et les présages se retrouvent dans une seule et même activité religieuse : la prophétie. Ainsi, nous retrouvons dans les Ecritures des récits miraculeux de prophètes qui sont selon Spinoza « des inventions poétiques⁶⁹ ». Ces histoires ne relatent pas des événements réels pouvant s'inscrire dans une dynamique temporelle. Ce sont des récits fictifs que l'*admiratio* cristallise dans le temps stationnaire de l'esprit : « Car, dans l'écriture,

⁶⁸ Correspondance, Lettre 54 à Hugo Boxel, p. 1293

⁶⁹ Traité théologico-politique, Chapitre VI, p. 264-265

beaucoup de choses sont racontées comme réelles - et on a aussi cru qu'elles l'étaient - alors que ce n'étaient que des représentations et des choses imaginaires : comme que Dieu est descendu du ciel (...) et que, pour cette raison, le mont Sinaï fumait parce que Dieu était descendu sur lui environné de feu.⁷⁰». De nouveau, l'imagination joue un rôle important dans le système de l'*admiratio*. En effet, l'imagination en tant que faculté relevant de la passivité permet au narrateur de transformer la réalité en toute bonne foi. Pour cela, l'imagination se fixe sur une opinion qui envahit tout son esprit et empêche toute concaténation d'idées. Les miracles rapportés par les prophètes ne se réfèrent pas à un événement historique réel et donc ne se fondent pas sur le récit que les connexions mémorielles peuvent restituer. De plus, si la prédiction prophétique s'avère faire écho à un événement qui par la suite s'est déroulé, on ne peut pas pour autant comprendre ce présage comme une prévision de la réalité. En effet, la prédiction prophétique apparaît toujours comme un miracle, mais elle ne restitue aucun événement inscrit dans une temporalité historique. Ce récit reste un récit fantastique, ce qui par définition, signifie qu'il est irréel. C'est pourquoi, ce dernier ne peut être inscrit dans aucun mouvement temporel. A ce titre, Spinoza prend l'exemple d'Esaië qui décrit « la ruine de Babylone au chapitre XIII: " les étoiles du ciel et ses astres ne feront plus briller leur lumière, le soleil s'enténébrera à son lever, la lune ne répandra plus l'éclat de sa lumière". A mon

⁷⁰ Traité théologico-politique, chapitre VI, p. 266-267

sens, personne n'a jamais cru que cela s'est produit lors de la ruine de cet Etat (...)»⁷¹ »

Mais le prophète est surtout l'homme du futur qui peut prédire l'avenir. Il est sensé dévoiler un futur souvent orné de miracles c'est-à-dire d'actions et d'événements inattendus. En ce sens, le prophète est un homme tourné vers un avenir qu'il annonce comme inéluctable quelles que soient les actions des hommes, hors de toute puissance d'agir. Et pour le commun des mortels ces prédictions étonnantes et entraînent une croyance au surnaturel. Par conséquent, la prophétie est un leurre ; car le prophète est surtout l'homme de l'imaginaire qui suspend les individus dans un état d'*admiratio*. Le prophète a le don exceptionnel de créer des images saisissantes pour le peuple. Visionnaire d'un futur qui ne se réalise jamais tel qu'il l'énonce, la vérité objective n'est pas de son fait. A ce titre, Spinoza cite la prédiction d'une guerre future par Zacharie : « "Mais il y aura un jour unique, connu seulement de Dieu, (car il ne sera) ni jour ni nuit mais, sur le soir, la lumière sera"⁷². » Cet exemple est emblématique car il montre que cette prédiction ne s'inscrit dans aucune temporalité future naturelle où le soleil apparaîtrait dans la nuit. Et face à cette désorientation temporelle, l'âme du lecteur des Ecritures sort également des cadres temporels et s'immobilise. L'esprit est alors paralysé par l'*admiratio* du miracle divin. Afin d'établir une explication rationnelle des Ecritures Spinoza propose une interprétation rationnelle des récits miraculeux. En effet, la révélation de Dieu aux prophètes se transmettent par des figures et des paroles : « les prophètes ont presque tout perçu et

⁷¹ Traité théologico-politique, chapitre VI, p.268-269

enseigné par paraboles et d'énigmes, et ont exprimé corporellement tout ce qui est spirituel.⁷³ » A ce titre, il éclaire le discours de Zacharie en précisant que le prophète « ne veut signifier que ceci : que, tout le jour, la guerre sera douteuse, que Dieu seul en connaît l'issue et que, le soir, la victoire sera obtenue.⁷⁴ ». La prophétie n'apparaît plus dès lors comme un événement miraculeux. Par une analyse de la langue prophétique, l'esprit peut reprendre une dynamique de connexion des idées et enraye le blocus temporel de l'*admiratio*. A l'image de Fontenelle qui déclare « Assurons-nous bien du fait, avant de nous inquiéter de la cause.⁷⁵ », Spinoza a souligné avant lui qu'il est important d'établir ce que « le texte dit », avant de s'interroger sur ce qu'il « veut dire ». Les distinctions entre le sens littéral et le sens métaphorique ne lui paraissent pas, dans ces conditions, moins décisives que la nécessaire recherche de la délimitation d'un mot comme ensemble de sens possibles. Le plus grand intérêt est donc accordé à la description de la langue, en l'occurrence l'Hébreu, à ses particularités morphologiques et syntaxiques, à son évolution ainsi qu'aux problèmes rencontrés dans sa transmission : « Pour comprendre comment les miracles se sont réellement passés, il importe enfin de connaître le style et les figures de style des Hébreux.⁷⁶ » (*Hebraeorum phrases et tropos scire*). Or, dans toutes les langues et surtout en langue hébraïque, un seul mot recouvre un éventail de sens, qui peuvent renvoyer à diverses idées ou images. En effet, l'Hébreu biblique est une langue tri-

⁷² Traité théologico-politique, chapitre VI, p. 268-269

⁷³ Traité théologico-politique, chapitre I, p.110-111

⁷⁴ Traité théologico-politique, chapitre VI, p. 268-269

⁷⁵ Fontenelle, Histoire des Oracles, chapitre IV, p. 272

consonantique, « abjad » c'est-à-dire n'inscrivant pas les voyelles à l'écrit mais seulement à la lecture. Ce qui prête à nombre d'interprétations pour chaque terme et suivant le contexte. D'ailleurs, Spinoza nous donne un exemple de sa méthode lorsqu'il interprète les paroles de Moïse qui peuvent vouloir dire « Dieu est un feu ou Dieu est jaloux⁷⁷ ». Or, Moïse affirme à d'autres endroits que Dieu n'a aucune ressemblance avec les choses visibles. Face à cette contradiction Spinoza comprend l'énoncé « Dieu est un feu » comme une métaphore. La solution vient de la langue elle-même, étant donné que le mot hébreu « feu » comporte dans sa polysémie, les sens de colère et de jalousie. Il s'agit alors de l'évocation d'une qualité morale de Dieu qui n'est pas en opposition avec sa qualité d'être incorporel. Si nous comprenons au sens littéral, la pensée ne peut plus se déployer à propos d'un Dieu incorporel qui peut miraculeusement devenir du feu. Lorsque le principe de non contradiction n'est pas respecté on ne peut que « suspendre son jugement⁷⁸ ». De ce fait, nous sommes dans un état d'*admiratio* passif face à l'être suprême. Et si les individus ne comprennent pas le langage de l'Écriture alors il reste dans une ignorance liée à l'*admiratio* : « Enfin, on disait que les prophètes avaient l'Esprit de Dieu parce que les hommes, ignorant les causes de la connaissance prophétique, la regardaient avec *admiratio* (...) ⁷⁹ »

⁷⁶ Traité théologico-politique, chapitre VI, p. 268-269

⁷⁷ Traité théologico-politique, chapitre VII, p. 284-285

⁷⁸ Traité théologico-politique, chapitre VII, p. 286-287

⁷⁹ Traité théologico-politique, chapitre I, p. 108-109

Mais si l'analyse de la langue est nécessaire pour réellement comprendre les récits apparemment miraculeux des prophètes, il faut également connaître l'Histoire. Spinoza montre ainsi que les Ecritures ne présentent pas un point de vue objectif des événements. C'est une sorte de texte littéraire qui possède une focalisation attisant l'*admiratio*. Le texte omet certains événements afin de faire « paraître le miracle plus grand.⁸⁰ » C'est pourquoi, pour bien lire ces récits et ne pas rester saisi par la rhétorique et la description subjective, la connaissance de l'Histoire est nécessaire. C'est par exemple le cas du miracle de la mer Rouge qui obéit à la volonté de Moïse en noyant les Egyptiens. En effet, le texte de l'*Exode* ne précise pas, contrairement au *Cantique*, qu'il y avait du vent. Ainsi, de la même manière que les prophéties, les miracles de l'Ecriture ne peuvent être pris tels quels, comme un objet de connaissance car ils excitent l'imagination et l'*admiratio* des individus. A l'image des prophéties, il faut donc effectuer un travail d'historien pour réellement comprendre les miracles : « La règle générale d'interprétation de l'Ecriture est donc de ne rien lui attribuer à titre d'enseignement que nous ne l'ayons très clairement reconnu à partir de son histoire.⁸¹ » Toutefois, comme l'admet Spinoza, les hommes ne sont pas conduits seulement par leur raison et sont le plus souvent gouvernés par leur passion. Ceci est d'autant plus vrai quand des individus suscitent volontairement un état d'*admiratio* pour persuader voire manipuler d'autres personnes notamment la multitude. Un mauvais prophète peut prétendre être inspiré par la parole divine et enfermer le peuple dans ses passions de stupeur et de vénération pour l'être divin afin de

⁸⁰ Traité théologico-politique, chapitre VI, p.262-263

⁸¹ Traité théologico-politique, chapitre VII, p.282-283

l'asservir. C'est pourquoi, Spinoza montre que même Moïse se méfiait fortement des prophètes : « Moïse ordonne de condamner à mort un prophète trompeur, même s'il fait des miracles.⁸² » Le prophète peut alors se présenter comme un homme dangereux qui veut imposer son pouvoir par ces récits prophétiques et dominer le peuple en état d'*admiratio*. Aussi, Moïse sanctionne-t-il ces prophètes manipulateurs de la peine de mort. Cette lourde sanction reflète donc la puissance nocive de l'*admiratio* qui peut engendrer un asservissement temporel social et politique. C'est le principe même du phénomène sectaire. De plus, la Préface du *Traité théologico-politique* précise qu'il y a une solidarité entre la superstition, l'appétit des biens extérieurs, celui de la domination tyrannique et l'intolérance à l'égard des opinions. Or, les institutions religieuses au sein de l'Etat peuvent se servir de l'*admiratio* pour servir la mauvaise cause, c'est-à-dire la superstition. De fait, elles servent l'appétit de puissance des prêtres, favorisent alternativement la stupeur et la vénération d'un Dieu irrationnel et font une interprétation des prophéties qui fait délirer le peuple : « Et ainsi, arrive-t-il que celui qui cherche les vraies causes des miracles et s'applique à comprendre en savant les choses naturelles, au lieu de s'en étonner comme un sot, et souvent tenu pour hérétique et impie, et proclamé tel par ceux que le vulgaire adore comme les interprètes de la Nature et des Dieux. Car, ils savent que l'ignorance une fois détruite, s'évanouit cet étonnement, leur unique moyen d'argumenter et de conserver leur autorité.⁸³ » Par conséquent, au sein d'un régime tyrannique le rapport

⁸² *Traité théologico-politique*, Chapitre VI, p. 254-255

⁸³ *Ethique I*, Appendice, p. 407

de la politique et de la superstition alliée à l'*admiratio* assure un ordre social et moral qui ne fait que brimer la liberté.

D'autre part, l'Etat à l'image d'une personne réelle et physique possède une certaine forme d'individualité dotée d'un *conatus*, d'une pensée et d'un corps. En l'occurrence, Spinoza écrit qu'il faut considérer l'Etat comme une entité, un rassemblement d'hommes qui « ont des règles de droit communes et sont tous conduits comme par une seule âme. ⁸⁴ ». Il convient donc d'étudier l'*admiratio* à l'échelle de l'Etat tout comme nous avons analysé l'*admiratio* au niveau de l'individu.

B) *Superstition et (in)égalités : origines d'une servitude temporelle de l'admiratio :*

L'*admiratio* se dirige toujours vers l'étrangeté, l'extra-ordinaire donc le dissemblable. Elle ne saurait donc se manifester du semblable au semblable donc entre égaux. En ce sens, l'individu en état d'*admiratio* est motivé par ce qui est hors du commun et également par ce qui s'élève au-dessus de lui. C'est pourquoi, le gouvernement tyrannique profite de sa supériorité sur ses sujets et de l'inégalité qu'elle génère pour attiser une *admiratio* envers lui. En effet, le pouvoir suppose une certaine forme d'inégalité politique qui permet d'exercer sur un homme une domination telle que l'on obtienne de lui des actes ou des comportements qu'il n'aurait pas adoptés spontanément. Ainsi, si chaque sujet est soumis au gouvernement tyrannique à proportion de l'*admiratio* qu'il éprouve, alors sa puissance d'agir est réduite au

minimum, le droit n'y est qu'imaginaire. C'est alors que l'arbitraire se substitue au droit réel, tout devient possible voire contingent. Les revirements de fortune sont incessants. Or, l'autorité légitime d'un pouvoir est relative à la prévisibilité qu'il assure. Dans un Etat juste, les citoyens sont conduits par la crainte de châtements ou l'espoir de récompenses semblables pour tous. Même si la crainte est une tristesse inconstante, la politique de l'espoir procède d'une certaine stabilisation qui permet de prévoir le futur. A l'inverse, dans l'Etat tyrannique le sujet se retrouve dans une temporalité stationnaire de l'*admiratio* avec un événement qui dépasse les structures politiques ordinaires. Le sujet n'arrive donc plus à prévoir l'avenir. Il reste donc enfermé dans une perspective superstitieuse de la politique. De fait, le sujet ne peut se fier à sa mémoire pour anticiper les actions politiques futures. Il ne peut plus s'attendre à un événement, une action etc. en fonction de la mémoire d'une série d'expériences. C'est en ce sens que l'enfant, se réfère à sa mémoire pour s'attendre à la « présence de Siméon le soir⁸⁵ ». Mais le gouvernement peut suspendre cette liaison mémorielle et temporelle en profitant de l'occasion favorable offerte par l'état d'*admiratio* de l'âme du peuple. Il s'agit là d'une politique de l'*admiratio* qui découle de la complexion singulière de la multitude. Spinoza écrit ainsi que « la foule n'est donc tenue de connaître que les récits susceptibles de porter le plus fortement les âmes à l'obéissance et à la dévotion.⁸⁶ »

⁸⁴ Traité politique, chapitre II, §16, p. 106-107

⁸⁵ Ethique II, proposition 44, scolie, p. 455

⁸⁶ Traité théologico-politique, chapitre V, p 323-233

Mais au-delà du jeu des passions et de l'expérience de la mémoire l'*admiratio* rencontre et s'oppose à la loi qui régule les actions politiques des sujets inscrits dans leur dimension temporelle. C'est pourquoi, Spinoza définit la loi ainsi : « Le nom de loi pris en son 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. ⁸⁷ » La loi constitue donc essentiellement une « règle d'action » c'est-à-dire une norme qui oriente le déploiement de la puissance individuelle en vue d'une fin. Ainsi, la loi prescrit le déroulement nécessaire du futur, excluant toute croyance superstitieuse relevant de l'*admiratio*. Mais les lois politiques émanent d'une puissance publique omnipotente, qui possède jusqu'au pouvoir de les abolir. C'est donc une inégalité de puissance qui permet au gouvernement, puissance absolue, de diriger une multitude. Et dans le cadre d'une politique d'*admiratio* la puissance du gouvernement peut aller à l'encontre d'une loi ou l'abroger arbitrairement et à l'improviste. En ce sens, Spinoza montre que si le sort de l'Etat devait dépendre de la volonté inconstante d'un seul homme, plus aucune structure politique et législative ne tiendrait sur une assise ferme. En ce sens, le souverain a le droit de changer les lois sans instaurer une autocratie de sorte que « tout droit soit une expression de la volonté du roi - mais pas de telle sorte que toute volonté du roi fasse droit⁸⁸. » Cette explication qui concerne la monarchie est valable également pour d'autres régimes comme l'aristocratie où la volonté déraisonnable de quelques hommes orienterait arbitrairement l'avenir politique de l'Etat. Aussi, ce qui intervenant à l'improviste ne

⁸⁷ Traité théologico-politique, chapitre IV, p. 180-181

⁸⁸ Traité politique, Chapitre VII, §1, p. 160-161

peut être l'objet d'une anticipation, suspend la série d'association qui était fondée sur les prescriptions de la loi et ainsi ôte toute présence d'un esprit actif. L'arbitraire fluctuant de l'objet de l'*admiratio* se substitue aux dispositions légales stables de l'Etat. A partir du moment où je m'attends à une récompense ou à une punition du fait de l'établissement d'une loi alors si elle n'intervient pas je peux rester bloqué dans un état d'*admiratio*. Mais cette passivité de l'esprit relève bien plus d'une soumission que d'une obéissance des individus. En effet, l'obéissance suppose une forme d'adhésion active à l'instance politique qui ordonne. En ce sens, l'obéissance se caractérise par deux critères essentiels nécessairement inscrits dans une dynamique temporelle: la conformité à la loi qui ne sert pas un intérêt personnel et l'activité de l'esprit. De ce fait, Spinoza écrit « dans une république et un Etat où le salut du peuple tout entier, et non pas celui du chef, est la loi suprême, celui qui obéit ne doit pas être appelé un esclave inutile à soi-même (...).⁸⁹ » Or lorsqu'une politique de l'*admiratio* est instaurée le souverain profite de la supériorité de sa puissance. Il amplifie son pouvoir à l'aide d'une superstition politique pour contraindre les individus à être passifs et à se soumettre à sa volonté. L'individu se retrouve du fait de sa surprise, paralysé et réduit à l'état d'un esclave qui ne peut effectuer une action au sein d'une perspective temporelle. Mais l'origine de cette passivité, de cette incapacité à agir provient de l'interruption des fonctions associatives de l'esprit suspendues dans un temps stationnaire. De fait, selon Spinoza « L'obéissance concerne moins les mouvements externes de l'âme que leurs manifestations

⁸⁹ Traité théologico-politique, chapitre XVI, p.518-519

internes.⁹⁰ » Dans l'obéissance, il y a un réel assentiment de l'esprit pour l'action, qui doit être accomplie et qui participe activement à la réalisation de l'action. A l'inverse la soumission dans l'état d'*admiratio* suppose une inertie et une obsession de la pensée. Il y a alors un transfert total à l'Autorité de la puissance de penser et d'agir qui est temporellement bloquée par l'image obscure et déformée d'un seul et même objet. Alors que pour l'obéissance le sujet « n'agit pas sous l'autorité d'un autre, mais par son propre consentement. ⁹¹ » pour la soumission il ne peut élaborer aucune réflexion propre. Et dans l'état d'*admiratio* la soumission est telle qu'aucun consentement n'est possible puisque le consentement suppose, par son étymologie, la possibilité de sentir et de penser avec quelqu'un. Cette politique de l'*admiratio* a été très utilisée notamment dans les régimes totalitaires afin d'asservir la multitude hébétée. A travers la propagande, les foules n'avaient en tête qu'une seule et même idée représentée par un seul et même chef. La singularité de ce dernier est fixée dans l'esprit par l'utilisation d'une dénomination spécifique, le *Duce* ou le *Führer*, avec un article défini qui accentue le caractère unique de celui-ci. Mais la singularité du chef renvoie à l'unique objectif poursuivi par le régime. Comme l'écrit Christian Godin dans *La totalité*, « Ce qui frappe l'observateur avec les régimes totalitaires, c'est l'unicité du but poursuivi, de l'objectif proclamé. Toutes les énergies doivent y tendre : guerre de conquête, industrialisation, extermination.⁹² » La politique totalitaire apparaît alors comme une véritable religiosité avec sa superstition, ses

⁹⁰ Traité théologico-politique, chapitre XVII, p. 538-539

⁹¹ Traité théologico-politique, chapitre V, p.220-221

⁹² Christian Godin, *Totalité*, volume 6, p. 136

principes et ses rites que l'*admiratio* impose aux esprits. D'autre part, c'est au travers des discours et de la propagande que l'unique chef fixe l'unique idée du régime. On peut dès lors rapprocher ce système de la vision spinoziste qui considère que quand un seul détient le pouvoir absolu, tous alors exécutent les commandements du pouvoir par soumission à l'autorité d'un seul.⁹³ Les individus sont ainsi totalement absorbés et distraits par l'image du chef et par l'idée qu'il représente, comme dans un état second ; à l'image des foules fascinées par les discours d'Hitler ou Staline. De plus, pour ajouter à la fixation temporelle des esprits, les régimes totalitaires, prennent des décisions souvent insolites et inattendues pour créer d'un côté une forme de « vénération », de culte du chef auprès des partisans et à l'autre extrême de « stupeur » des ennemis et des populations stigmatisées. A ce titre, François Roux dans *Auriez-vous crié 'Heil Hitler'* écrit : « l'idée que le national-socialisme 'révolutionnaire' doit respecter un mouvement perpétuel imprévisible, Hitler l'a théorisée de façon brouillonne dans *Mein Kampf*.⁹⁴ » Ainsi Hitler incitait ses adjoints à enfreindre les règles et les lois de l'Allemagne du IIIème Reich. En ce sens, François Roux écrit : « En incitant ses *Gauleiter* à s'affranchir des règles et des procédures hiérarchiques pour s'adresser à lui par-dessus la têtes des ministres, le dictateur demeure maître du jeu et l'arbitre des rivalités entre ses adjoints. Lui seul peut servir de repère dans cet univers fluctuant au gré de sa volonté.⁹⁵ » Aussi, le *Führer* est-il la seule image stable qui puisse s'imposer dans la tête de ses ministres et

⁹³ Traité théologico-politique, chapitre V, p. 222- 223

⁹⁴ Roux. F, *Auriez-vous crié « Heil Hitler » : soumission et résistance au nazisme*, Partie I, chapitre 2, p. 13

de la population. Il est alors divinisé et devient l'être suprême d'une idéologie comparable à un culte superstitieux. De plus, les individus ne peuvent en aucun cas anticiper l'avenir qui reste suspendu à l'arbitraire d'un chef imprévisible.

En outre, afin de s'inscrire dans un environnement politique superstitieux, l'*admiratio* doit toucher l'ensemble de la société pour se présenter comme un véritable dogme. Aussi, l'*admiratio* va-t-elle exploiter l'inégalité de puissance entre les sujets pour se propager. Alors, l'ensemble de la société reste dans un temps suspendu à la parole du pouvoir tyrannique et à sa propagande. Mais c'est aussi grâce à des inégalités de puissance entre les sujets de la multitude que l'*admiratio* peut imposer cette dimension atemporelle à l'Etat.

C'est alors la dynamique passionnelle qui consolide le pouvoir politique en produisant une certaine forme de soumission entre les sujets. Il faut ici insister sur la définition de l'état de nature dans le *Traité politique*. Un tel état est déterminé par des rapports de domination et de dépendance, c'est-à-dire par des rapports de pouvoir même si les institutions politiques n'existent pas encore. Ainsi, la limitation de puissance due aux rapports de domination, a pour conséquence que l'intersubjectivité passionnelle s'apparente à une physique des rapports de pouvoir. En ce sens, la pure expression des passions et des désirs interindividuels suffit à décrire l'état de nature qui n'est pas l'opposé pur et simple de l'état civil. Comme la force causale de l'individu n'est pas infinie, ce dernier est condamné à subir l'action de choses qui ne s'expliquent pas par sa seule nature. Spinoza écrit ainsi : « Il n'est donné dans la

⁹⁵ Auriez-vous crié « Heil Hitler » : soumission et résistance au nazisme, Partie I, chapitre 2, p. 13

Nature aucune chose singulière qu'il n'en soit donné une autre plus puissante et plus forte.⁹⁶ » Les individus expérimentent une passivité essentielle qui dépend des rapports qu'ils entretiennent entre eux. Il faut donc partir d'un principe d'inégalité à l'état de nature où les individus peuvent imposer leur désir et leur passion à d'autres individus. Or, pour Spinoza les principes qui régissent l'état de nature perdurent dans l'état civil. Il écrit en ce sens dans une lettre à Jarig Jelles : « Vous me demandez quelle différence il y a entre Hobbes et moi quant à la politique : cette différence consiste en ce que je maintiens toujours le droit naturel (dans la cité) (...) c'est la continuation de l'état de nature.⁹⁷ » Ainsi, les individus, comme à l'état de nature, sont tous inégaux et peuvent imposer leurs passions à d'autres. A part l'inégalité verticale entre le gouvernement qui possède la plus grande puissance et ses sujets, tous les individus ont des interrelations passionnelles. Il résulte de cet état de fait que chaque individu souhaite dominer l'autre en imposant notamment à l'esprit de l'autre l'état de siège de l'*admiratio* du gouvernement : « chacun, à l'état naturel, relève de son propre droit aussi longtemps qu'il peut se garder contre l'oppression d'un autre (...) aussi longtemps que le droit naturel des hommes est déterminé par la puissance de chacun, aussi longtemps est-il nul et plus imaginaire que réel.⁹⁸ » La puissance de l'individu inscrite dans le temps peut à tout moment être empêchée par la plus grande puissance d'un autre individu. Mais l'envie de domination est l'effet d'un manque de puissance. En effet, c'est la même répétition de l'impuissance du corps et de l'esprit

⁹⁶ Ethique IV, axiome, p. 547-548

⁹⁷ Correspondance de Spinoza, Lettre 50, 2 juin 1674, p. 1286

⁹⁸ Traité politique, chapitre II, §15, p. 104-105

paralysés face à l'*admiratio* qui permet la communication de cette passion. L'individu assiégé et dominé par l'idée de l'objet de l'*admiratio*, désire de la même manière dicter cette idée à un autre individu moins puissant. Par conséquent, les sujets se retrouvent tous dans un immobilisme temporel où le passé, le présent et le futur ne sont plus accessibles. Ceci grâce aux inégalités entre les sujets. Toutefois, la société est régie par une complexion de relations d'égalités et d'inégalités entre les individus. Les sujets sont tour à tour, amis puis ennemis mais aussi semblables et inégaux par rapport à d'autres hommes. En effet, pour qu'il puisse y avoir des interrelations entre les individus il faut un minimum de similitude et d'égalité. A l'image de la physique Spinoza considère qu'en politique : « Une chose singulière quelconque, dont la nature est entièrement différente de la nôtre, ne peut ni aider ni contrarier notre puissance d'agir, et absolument parlant, aucune chose ne peut être bonne ou mauvaise pour nous, à moins qu'elle n'ait quelque chose de commun avec nous.⁹⁹ »

Il y a donc une égalité entre les sujets qui permet l'asservissement temporel de tous. Ainsi, entre les individus semblables au sein de la multitude, il peut y avoir une communication de l'*admiratio*. C'est ce que Spinoza appelle l'imitation affective. Les individus se considèrent égaux en appartenant à une même communauté qui se fonde sur des principes superstitieux. Il s'agit là d'une passion qui naît dans un individu, non pas à propos d'un objet externe mais à partir de la conduite de quelqu'un d'autre à l'égard de cet objet. Dès lors, s'opère dans l'imagination des

⁹⁹ Ethique IV, proposition XXIX, p. 567

sujets, la transformation d'une *admiratio* singulière en une *admiratio* commune et collective. Il y a là un effet de contagion. Toute société constitue une communauté politique par le partage des passions et des affects. En ce sens, Deleuze écrit dans *Spinoza et la philosophie pratique*, « ce qui devient commun dans l'état de nature, ce n'est pas la puissance totale en tant qu'objet d'une "notion commune" positive qui supposerait la Raison, ce sont seulement des affections, des passions qui déterminent tous les hommes comme membres de la communauté ¹⁰⁰ » Or, dans une société gouvernée par une politique d'*admiratio*, c'est cette passion qui constituera le ciment des relations que les sujets entretiennent entre eux. Nous avons vu que l'*admiratio* en tant que passion pouvait se combiner avec des affects tels l'amour ou la peur pour former la vénération et la stupeur. Ainsi, ces affects-passions peuvent se propager au sein de la société grâce au jeu de l'imitation affective. Mais le résultat de ce système de communication n'est bien évidemment pas la conclusion d'un raisonnement. En effet, il suffit qu'un individu se représente une augmentation ou une diminution de puissance en un autre individu dont le corps est, par définition, semblable au sien, pour qu'il se mette à éprouver immédiatement les mêmes sentiments que lui. Spinoza écrit ainsi, « Si nous imaginons qu'une chose semblable à nous et pour laquelle nous n'avons éprouvé aucun sentiment est affectée de quelque sentiment, nous sommes pour cela même affectés d'un sentiment semblable.¹⁰¹ » Or, dans l'*admiratio* le sujet se retrouve dans un état d'impuissance que ses semblables peuvent percevoir. Aussi, l'imitation des affections se produit-elle comme une expérience en miroir, qui

¹⁰⁰ Deleuze, *Spinoza et la philosophie pratique*, p. 146-147

¹⁰¹ *Ethique III*, proposition 27, p. 492

détermine une identification à l'autre semblable à soi. C'est une extension de notre imagination au corps d'autrui et aux affections. Il y a ainsi une transmission de l'impuissance du corps qui va de pair avec une fixation temporelle de l'esprit. Ainsi, l'imitation affective telle qu'elle est analysée par Spinoza dans les propositions 27 à 35 de la partie III de l'*Ethique*, fait apparaître une forme de communication affective et corporelle contagieuse. Le corps individuel permet une genèse passive de la communauté des affections en jouant sur la ressemblance avec le corps d'autrui. Ces ressemblances sont les propriétés communes aux corps puisque ces derniers possèdent une homologie de structure. A ce titre, les expressions du visage et les comportements corporels constituent les éléments permettant l'imitation affective. Les images des choses sont, en effet, des affections du corps propre dont l'idée nous représente le corps extérieur comme présent. L'autre apparaît comme un *alter ego*, avec lequel il y a une réciprocité des idées de la nature de notre corps et de la nature du corps extérieur. Et ainsi, la présence et le partage d'affects avec le corps d'autres sujets permettent la diffusion et l'omniprésence de l'objet d'*admiratio* dans les esprits. Ainsi, l'ensemble de la société vit dans une dimension politique unique, dans un temps stationnaire à cause de la politique de l'*admiratio* du despote. Néanmoins, le sujet considère que les sentiments des autres lui sont propres. Ceci parce qu'il y a un transfert qui condense imaginativement un rapport de liaison et d'altérité avec cet autre que nous. Par exemple, Spinoza montre que l'imitation des sentiments rapportés aux désirs s'appelle « émulation, qui par la suite n'est rien d'autre que le désir d'une chose qui est engendré en nous de ce que nous imaginons que d'autres êtres

semblables à nous ont le même désir.¹⁰² » Ainsi, au sein d'une mauvaise politique les sujets auront tous une émulation pleine d'*admiratio* envers les dirigeants, grâce à l'imitation des sentiments. Dans ses conditions, l'individu tend à se connaître dans la passivité dont l'autre est affecté et qu'il éprouve en retour. C'est comme une modification qui affecte son propre être et notamment sa propre dimension temporelle.

Ainsi, le pouvoir, c'est-à-dire disposer et commander la puissance d'autrui, repose sur un transfert passionnel et temporel jouant sur les égalités et inégalités entre les individus. Toutefois, les formes de passions, notamment les formes d'*admiratio* peuvent varier selon la structure politique de l'Etat autrement dit suivant son régime.

C) Pluralité des admirations selon les régimes :

Les principes politiques de la philosophie spinoziste excluent que le gouvernement retienne les hommes dans un Etat immobile d'*admiratio*. Ils s'opposent également à l'établissement d'une religion politique relevant de la superstition. Néanmoins, Spinoza ne sous-estime pas la force de la superstition dans le cadre de l'asservissement politique : « Pour gouverner la multitude, il n'est rien de plus efficace que la superstition.¹⁰³ » Les gouvernants qui rendent les sujets passifs en instrumentalisant les passions inhérentes à la nature humaine procèdent d'une politique de l'illusion et de la croyance superstitieuse. Aussi, Spinoza prend-il l'hypothèse d'une mauvaise nation où « la paix dépend de l'inertie de sujets conduits

¹⁰² Ethique III, proposition 27, démonstration

¹⁰³ Traité théologico-politique, Préface, p. 60-61

comme du bétail pour n'apprendre rien que l'esclavage¹⁰⁴ ». Dans ce cas, Spinoza considère qu' « un pays de ce genre devrait plutôt porter le nom de désert, que de nation !¹⁰⁵ ». Ainsi, une nation gouvernée par une politique de l'*admiratio* ne constitue pas une véritable communauté unie où la temporalité sociale peut se déployer. Les diverses formes d'*admiratio* se déclinent en fonctions des régimes politiques mais selon une seule et même dimension atemporelle.

Dans le cas d'un mauvais régime aristocratique, une élite par le levier de l'*admiratio* s'empare d'un pouvoir absolu par un asservissement total du peuple dans un temps pétrifié. Dès lors, « la puissance de l'Etat, une fois transférée à un Conseil suffisamment important, ne retourne jamais à la multitude.¹⁰⁶ » En effet, l'assemblée qui constamment gouverne, fixe le temps de son pouvoir et s'efforce d'entraver la tendance naturelle du pouvoir souverain à faire retour sur le peuple. Pour cela, le régime aristocratique use essentiellement de la stupeur et de la vénération. En effet, au sein de cette structure politique, l'exercice du droit de l'Etat est plus que jamais subordonné à des rapports de forces. L'assemblée aristocratique qui détient la souveraineté de manière absolue n'est absolue qu'en théorie. En réalité, le déploiement de la puissance du corps politique rencontre, de nombreux obstacles : « Il ne peut y avoir qu'une raison (et aucune autre) qui fasse qu'en pratique cette souveraineté ne soit pas absolue : c'est que la multitude est redoutable à ceux qui

¹⁰⁴ Traité politique, chapitre V, §4, p. 136-137

¹⁰⁵ (*Ibid*)

¹⁰⁶ Traité politique, chapitre VIII, §3, p. 196-197

commandent (...) ¹⁰⁷ » La plèbe est donc capable d'imposer des formes temporelles à l'imagination des patriciens. Mais pour contrecarrer ce pouvoir l'assemblée des patriciens doit nécessairement se servir d'un argument imaginaire : par exemple leur courage guerrier protégeant le peuple, pour représenter aux yeux des sujets une caste puissante et noble. De fait, Spinoza considère que : « si un petit nombre ou un seul homme détient le pouvoir, il doit avoir en lui quelque chose qui dépasse la nature humaine commune, ou du moins il doit chercher de toutes ses forces à en persuader le vulgaire. ¹⁰⁸ » Dans un gouvernement aristocratique légitime cette supériorité doit s'appuyer sur des arguments rationnels et non sur une superstition. Les patriciens doivent être choisis raisonnablement pour leurs compétences acquises et non pour leur qualités innées héréditaires. Autrement dit, si l'hérédité légitime le pouvoir des patriciens il y a alors une instrumentalisation de la vénération que le bon régime aristocratique ne doit pas exploiter. De ce fait, le principe même de l'aristocratie bonne ne repose pas sur le nombre de patriciens mais sur le choix raisonnable de ces derniers qui exclut toute vénération d'une lignée familiale hors du commun. Ainsi, l'aristocratie reste une aristocratie juste tant que le droit de gouverner n'est « pas héréditaire et ne se transmettrait pas par quelque loi commune ¹⁰⁹ » L'aristocratie ne peut donc légitimer son pouvoir par l'appartenance à une lignée singulière qui se perpétue dans le temps et ne s'inscrit pas dans les changements de la temporalité sociale. Dans ce cas, le nom et l'image de la famille resterait figé dans l'esprit des

¹⁰⁷ Traité politique, chapitre VIII, §4, p. 198-199

¹⁰⁸ Traité théologico-politique, chapitre V, p. 220-221

¹⁰⁹ Traité politique, chapitre VIII, §1, p. 194-195

sujets en état d'*admiratio*. Ce fut par exemple le cas des Médicis qui s'imposèrent à Florence durant plus d'un siècle. Tous héritiers du pouvoir parce que Médicis, certains furent s'en montrer dignes mais d'autres s'imposèrent par la stupeur. Aussi, au sein de l'aristocratie y a-t-il le risque que la religion nationale ou la religion de la patrie se transforme en une vénération des patriciens. Ceci est d'autant plus vrai que dans l'aristocratie, telle qu'elle apparaît dans le *Traité politique*, les sénateurs patriciens ont en charge d'officier les cérémonies de culte de la religion nationale : « Les patriciens devront professer cette même religion, la plus simple et la plus universelle ¹¹⁰ ». Ils ont ainsi le pouvoir religieux sans restriction et donc la capacité de faire dégénérer une religion nationale en une dévotion à leur égard. Il s'agit donc d'écarter en toutes circonstances, le risque d'une tyrannie qui, pour s'emparer du pouvoir, a besoin de l'attribution d'un commandement héréditaire, d'une armée à sa dévotion et d'une population coincée entre le fanatisme et la peur mêlée d'*admiratio*. En effet, dans le régime aristocratique du *Traité politique*, l'armée doit être composée de mercenaires pour protéger les patriciens de la plèbe. Et dans une politique de l'*admiratio*, les patriciens vont utiliser la stupeur des sujets face à la férocité de l'armée afin que la multitude soit fixée dans la temporalité d'« une guerre perpétuelle¹¹¹ » qui n'éclate pas. Quand Spinoza traite pour la première fois de la barbarie, il évoque un régime de paix apparent où les sujets ne se soulèvent pas parce qu'ils sont terrorisés, « metu territi¹¹² ». La vie des individus y est réduite à « la

¹¹⁰ *Traité politique*, chapitre VIII, §46, p. 238-239

¹¹¹ *Traité politique*, chapitre VII, §12, p. 172-173

¹¹² *Traité politique*, chapitre V, §4, p. 136-137

circulation du sang et les différentes autres fonctions communes à tous les animaux (...)»¹¹³. L'homme n'a alors aucune connaissance, aucune intention d'agir et aucune conscience et surtout aucune conscience de la progression du temps, du passage.

Mais si l'*admiratio* peut être présente dans le régime aristocratique, elle peut l'être également sous d'autres formes dans le régime monarchique. D'autant plus que dans la monarchie absolue la superstition apparaît comme un élément central avec le droit divin du souverain. Par exemple, le roi de France était censé guérir les écrouelles par imposition des mains. Par conséquent, le régime monarchique absolu peut faire naître un amalgame entre le royal et le divin afin d'instaurer une religion du souverain. Cette religion qui gouverne la multitude superstitieuse oscille entre vénération et stupeur. C'est pourquoi, Spinoza écrit au sujet de la masse gouvernée par une politique superstitieuse de l'*admiratio* que l' « on la pousse très facilement, sous couleur de religion, tantôt à adorer ses rois comme des dieux, tantôt à les exécrer et à les haïr comme le fléau commun du genre humain.¹¹⁴ ». Aussi, l'*admiratio* teintée de crainte ou d'amour, va être la passion qui va fixer l'imagination et établir le règne du souverain sur l'âme des sujets. Nous pouvons donner quelques exemples historiques célèbres de souverains qui ont été l'objet d'une vénération par leurs sujets. Ce fut le cas d'Alexandre¹¹⁵ censé être d'ascendance divine et qui fut l'objet d'un récit hagiographie énumérant ses mérites. Spinoza écrit en citant l'historien Quinte-Curce :

¹¹³ Traité politique, chapitre V, §5, p. 136-137

¹¹⁴ Traité théologico-politique, Préface, p. 60-61

¹¹⁵ Traité théologico-politique, chapitre XVII, p. 544-545

« les Perses ont honoré leurs rois parmi les dieux¹¹⁶ » En persuadant ainsi ses sujets, le monarque tend à les éblouir afin de légitimer son autorité et de garantir sa puissance. Toutefois, comme le souligne Spinoza cette persuasion s'avère difficile lorsqu'il s'agit de sujets « avisés¹¹⁷ » à l'image des Macédoniens qui refusèrent d'adorer Cléon. De plus, au sein de la monarchie absolue de droit divin la question du rapport entre la loi et le souverain se pose. Ceci fait écho à la maxime du droit romain : « *princeps legibus solutus est* ». Il faut alors faire la distinction entre les lois civiles et les lois naturelles. Comme nous l'avons vu dans la monarchie, le roi peut changer la loi mais à condition qu'il n'entraîne pas une instabilité de l'avenir de l'Etat par des décisions arbitraires. Dans un régime équilibré le souverain ne peut se soustraire aux lois naturelles, il ne peut pas apparaître comme un être surnaturel. *A contrario*, le roi peut faire croire à une toute puissance de sa personne grâce à la politique de l'*admiratio* mêlée de crainte. Il y a alors une tentation de la tyrannie monarchique d'intimer aux hommes une conduite contraire à leur nature grâce à la diffusion d'une passion-affect telle que la stupeur. Dans ce sens, Spinoza donne des exemples de conduites contraires à la nature humaine par lesquelles le roi devenu tyran essaie d'asservir les hommes : « Les actions auxquelles il est impossible d'amener personne, que ce soit par des récompenses ou des menaces, ne tombent pas sous le droit de la Cité. Personne par exemple ne peut céder sa faculté de juger (...)»¹¹⁸ » Le roi illusionne ses sujets et se présente comme un être qui possède une

¹¹⁶ (Ibid)

¹¹⁷ Traité théologico-politique, Chapitre XX, p. 632-633

¹¹⁸ Traité politique, chapitre III, §8, p. 118-119

nature différente et qui a donc une puissance capable de contraindre les individus à faire des actions surprenantes. Dans ce cas, le souverain ne s'appuie pas sur la punition et la récompense mais sur les passions les plus extrêmes des individus pour obtenir d'eux ce qu'il veut. C'est pourquoi, Spinoza considère encore une fois qu'il s'agit d'un délire, d'une folie des sujets. Mais Spinoza cible particulièrement le régime monarchique en considérant que cette forme de superstition est essentielle à la royauté absolue : « le plus grand secret du gouvernement monarchique et son intérêt principal consistent à tromper les hommes et à masquer du nom spécieux de religion, la crainte qui doit les tenir, afin qu'ils combattent pour leur servitude comme si c'était pour leur salut (...)»¹¹⁹ » Le roi s'érige alors comme l'autorité qui peut commander l'avenir des sujets notamment leur vie future dans l'au-delà. Le futur à l'horizon apparaît comme contingent car soumis à la volonté arbitraire du roi qui peut décider de leur destin tel un dieu. De leur côté, les sujets investissent leur capacité de penser dans un temps stationnaire et n'ont qu'une seule idée en tête : défendre le roi de droit divin pour ne pas craindre une vie infernale dans l'au-delà. Ainsi, qu'il soit adulé ou haï, le roi apparaît toujours comme un être extra-ordinaire, hors du temps naturel. Spinoza s'oppose à la monarchie absolue du roi en tant qu'elle considère la fonction royale comme immortelle grâce à sa Dynastie. D'où la fameuse formule que les sujets criaient à la mort du roi : « Le roi est mort, vive le roi ! ». Il s'agit là d'une migration du corps politique d'un corps naturel dans un autre, qui empêche une succession temporelle avec des interrègnes : ce sont les deux corps du roi. La fonction symbolique de roi va par-delà les vicissitudes de la vie inscrite dans le temps et les

¹¹⁹ Traité théologique-politique, Préface, p. 60-61

changements d'individu. Elle peut ainsi rester fixée dans l'esprit des sujets et prétendre être d'une éternité divine. Pour Spinoza le Roi ne doit pas transmettre son pouvoir de plein droit à son fils : « Mais ceux qui soutiennent que le roi, du fait qu'il est le propriétaire de l'Etat et qu'il le détient d'un droit absolu, peut le transmettre à qui il veut (...) et que pour cette raison le fils du roi est le droit héritier de l'Etat, ceux-là, donc, se trompent manifestement.¹²⁰ » La succession du roi dépend alors de « l'approbation de la multitude¹²¹ » qui doit être capable d'établir des connexions dynamiques d'idées et donc ne pas figer l'esprit par l'*admiratio* du lignage royale qui se perpétue.

Toutefois, comme le problème de la monarchie absolue tient à la nature humaine donc mortelle du roi, la solution logique serait de remettre la souveraineté à Dieu lui-même. C'est pourquoi, Spinoza prend l'exemple de la théocratie hébraïque qu'il définit comme un Etat où le droit et de la religion ne font qu'un : obéir à Dieu, c'est obéir à l'Etat. Si le roi est Dieu lui-même, alors l'*admiratio* pour cet être extraordinaire peut paraître légitime. En effet, les Hébreux vénérèrent leur souverain qui garantissait la conservation de l'Etat. Il peut dès lors y avoir de la dévotion c'est-à-dire « de l'Amour envers celui que nous admirons.¹²² » De ce fait, dans le cadre théocratique il y a un véritable « culte continu de l'obéissance¹²³ ». Mais une telle dévotion n'est légitime que pour le vrai souverain divin car seul Dieu possède une

¹²⁰ Traité politique, chapitre VII, §25, p. 184-185

¹²¹ (Ibid)

¹²² Ethique III, Définition des sentiments X, p. 529

¹²³ Traité théologico-politique, chapitre XVII, p. 548-549

puissance et une autorité suffisante pour qu'il apparaisse aimable sans illusion. Dieu provoque la joie des Hébreux car ils sont assurés de la conservation de leur patrie. Or, selon Spinoza rien ne saisit plus l'âme que la joie qui naît de la dévotion, c'est-à-dire de l'amour et de l'*admiratio* à la fois. Cependant Dieu fixe l'esprit et interrompt l'enchaînement habituel des images, de telle sorte que sa dévotion détermine les Hébreux à ne plus penser à autre chose. De ce fait, même s'il s'agit de Dieu, Spinoza considère que cette dévotion constitue une sorte de dressage des corps. A ce titre, A. Matheron parle d'un « conditionnement psychologique intensif¹²⁴ » avec une vie civile rythmée par des marques de dévotions comme les rites, les prières etc. La conception de la loi dans l'état hébreu n'est en rien positive, c'est une prescription entraînant une pure soumission. Et cette soumission est d'autant plus perceptible lorsque cette dévotion envers Dieu se transforme en stupeur. Ainsi, lorsque les Hébreux décidèrent de consulter Dieu pour recevoir les lois et les interpréter ils furent frappés d'épouvante et la Parole de Dieu les plongea dans une telle angoisse, qu'ils crurent qu'ils allaient mourir.¹²⁵ Les Hébreux pris d'effroi par cette parole tonitruante restèrent passifs, furent suspendus dans un temps stationnaire et ne purent envisager la législation future. Cette stupeur entraîna alors une obéissance sans réserve de peuple qui décida de transférer à Moïse son droit de consulter Dieu et d'interpréter ses édits : « " tout ce que Dieu te dira, nous obéirons et nous le suivrons".¹²⁶ »

¹²⁴ A. Matheron, Individu et communauté, chapitre 10, p.450

¹²⁵ Traité théologico-politique, chapitre XVII, p. 548-549

¹²⁶ Traité théologico-politique, chapitre XVII, p. 548-549

Ainsi, la politique de l'*admiratio* est présente sous plusieurs formes à la fois dans le régime aristocratique, monarchique et théocratique. Toutefois, même si cette passion change d'apparence et de moyens selon la structure politique dans laquelle elle s'impose, une seule et même conséquence en résulte : l'asservissement temporel en faveur de la confiscation du pouvoir. Que la conservation de l'Etat dépende de la fidélité des sujets, de leurs vertus, de leur persévérance dans l'exécution des ordres émanant du pouvoir c'est ce que la raison et l'expérience enseignent avec évidence. Mais tout le problème est de savoir par quel moyen le gouvernement maintiendra cette fidélité. S'il y a une politique de l'*admiratio* alors le gouvernement ne constituera pas un bon Etat qui pourra perdurer. Cette idée est particulièrement vraie pour la théocratie des Hébreux qui ne constituait pas un bon système politique du fait de la vénération et la stupeur envers Dieu. En effet, ce régime n'a pu se maintenir après la mort de Moïse. Spinoza voudrait que le rapport authentique entre les hommes et Dieu se trouve en dehors de l'ambivalence passionnelle c'est-à-dire en dehors de toute passivité. Il peut donc y avoir une relation directe entre Dieu et les hommes sans référence à la crainte de la stupeur ou au respect sacré de la vénération. Afin d'accéder à la vérité de la puissance divine il faut accéder à une éternité qui exclut toute forme d'*admiratio*.

III/ La durée et l'éternité ou comment échapper à

l'admiratio :

A) L'éternité : un remède pour l'admiratio

Il faut donc se placer sur le plan de l'éternité pour se débarrasser de toute *admiratio* et atteindre la véritable nature divine : « Par éternité, j'entends l'existence elle-même, en tant qu'elle est conçue comme suivant nécessairement de la seule définition d'une chose éternelle.¹²⁷ » Car Dieu, est une substance constituée d'une infinité d'attributs « dont chacun exprime une essence éternelle et infinie.¹²⁸ ». En somme, pour Spinoza, l'éternité fait partie des propriétés de Dieu. Toutefois, l'éternité n'a pas toujours été considérée de la sorte par Spinoza. En effet, parallèlement à la notion d'*admiratio*, l'éternité a pris dans la philosophie spinoziste de plus en plus d'importance. Comme l'a montré Chantal Jaquet, l'éternité constitue tout d'abord dans le *Court Traité* un « propre » et devient dans l'*Ethique* une « propriété ». A la différence des propriétés, les propres ne sont des caractéristiques intrinsèques à l'essence de Dieu mais constituent des dénominations extrinsèques. Ainsi, l'éternité est apparue progressivement comme un élément fondamental capable de révéler les conséquences de la vérité essentielle de l'être divin : « En définitive, la substitution du terme *proprietas* au terme *proprium* devient parfaitement intelligible (...) Tandis que le propre est un adjectif, la propriété est comme un substantif, qui peut à son tour

¹²⁷ Ethique I, Définition VIII, p. 366

¹²⁸ Ethique I, Définition VI, p. 366

recevoir des qualificatifs.¹²⁹ » A ce titre, la conception de l'éternité comme propriété peut s'ériger contre l'emprise de l'*admiratio*. L'éternité reflète donc une vérité gnoséologique et ontologique de Dieu et donc de la Nature.

En effet, Spinoza considère que les propriétés et les principes de l'être divin correspondent à ceux de la Nature. D'où son célèbre énoncé: *Deus sive Natura*. Il l'explique ainsi : « Par gouvernement de Dieu j'entends l'ordre fixe et immuable de la nature (...) ¹³⁰» Dès lors, au premier abord, on pourrait comprendre que l'éternité de Dieu, de la même manière que l'*admiratio*, procède à une fixation du temps de la nature qui: « conserve un ordre éternel, fixe et immuable (...) ¹³¹ ». On serait alors tenter de croire, selon l'expression de Rousseau, qu'il faut chercher le « remède dans le mal ¹³² » pour se soustraire à l'*admiratio*. Or, l'éternité doit se définir par son caractère hors du temps ; il s'agit donc d'une dimension et d'une nature différentes. Ainsi, l'éternité persévère dans un mode d'être constant et immuable qui n'engendre aucune rupture ni aucune suspension. Il y a dès lors une permanence, une stabilité de l'éternité qui n'empêche pas, pour autant la progression et l'écoulement du temps. C'est pourquoi Spinoza précise que « les lois universelles de la nature, qui produisent et déterminent tout, ne sont rien d'autre chose que les décrets éternels de Dieu qui impliquent toujours une vérité et une nécessité éternelle. ¹³³ » Il y a alors deux

¹²⁹ Chantal Jaquet, *Sub specie aeternitatis*, p. 46

¹³⁰ Traité théologico-politique, chapitre III, p. 152-153

¹³¹ Traité théologico-politique, chapitre VI, p. 240-241

¹³² Rousseau, Confessions, Livres I, p. 65

¹³³ Traité théologico-politique, chapitre III, p. 152-153

manières de se représenter la Nature : soit dans la succession temporelle et spatiale, soit au sein de l'éternité divine et suivant la nécessité de la nature divine¹³⁴. Ce sont deux conceptions des choses qui correspondent pour l'une à la connaissance du premier genre et pour l'autre à celle du troisième genre pour l'autre. La connaissance du troisième genre procède de l'idée adéquate de certains attributs de Dieu vers la connaissance adéquate de l'essence des choses singulières, qui ne sont rien d'autres que des affections ou des modes de Dieu qui expriment de manière certaine et déterminée ses attributs. Cette science intuitive considère donc les objets selon leur essence au sein de l'éternité. Or, penser des essences en général, c'est affirmer la nécessité de celles-ci en tant qu'elles ne sont pas limitées par la considération d'un lieu ou d'un temps déterminés en particulier. Et donc, pour comprendre véritablement les choses au sein de la succession temporelle, il faut posséder une connaissance adéquate de l'éternité divine et de ses attributs. Or, cette connaissance de Dieu et donc de la Nature se définit comme une science intuitive qui permet d'avoir une perception directe de la totalité de la Nature. En cela, la connaissance du troisième genre se rapproche apparemment de la manière dont on aborde les choses par l'*admiratio*. En effet, nous avons vu que l'*admiratio* se penchait sur les choses que l'esprit imagine être singulières, insolites. Mais avec la connaissance du troisième genre la singularité n'apparaît plus comme une particularité extra-ordinaire mais comme une chose finie avec une existence déterminée. L'existence des choses singulières est donc subordonnée à Dieu et plus particulièrement à l'ordre éternel des causes qu'il a établi. L'éternité dévoile alors un déploiement infini et nécessaire des

¹³⁴ Ethique V, proposition 29, scolie, p. 641

enchainements causaux et non pas une fixation comme pour l'*admiratio*. Ainsi, afin de comprendre la nécessité de la Nature, il faut pouvoir appréhender la chaîne infinie et éternelle des causes de Dieu grâce à la connaissance du troisième genre. Dès lors, nous ne pouvons plus vivre le réel selon l'expérience ordinaire de l'*admiratio* confuse, partielle et mutilée.

Il y a donc une perception intuitive de la nature divine et de ses lois. C'est pourquoi, toute vérité révélée ou mystérieuse de la superstition est exclue. A travers cette vision de la Nature, il y a des choses dont l'existence est impossible en soi. A savoir, il est logiquement et nécessairement contradictoire qu'elles existent si elles n'obéissent pas aux lois éternelles de Dieu. La science intuitive nous expose l'essence des choses et nous oriente à considérer, ou pas, l'existence de certaines choses dans la Nature selon la connaissance des attributs de Dieu. Spinoza écrit ainsi : « Pour tout ce qui peut être conçu comme non existant, l'essence n'enveloppe pas l'existence.¹³⁵ » Donc, lorsque nous pouvons appréhender l'essence d'une chose il faut la considérer comme non-existante. Par exemple, comme nous ne pouvons percevoir l'essence des spectres par la connaissance du troisième genre, il faut conclure que ces-derniers ne peuvent avoir une existence réelle. L'éternité n'admet donc pas la croyance en des histoires miraculeuses telles qu'elles peuvent être interprétées dans l'Écriture : « Ainsi, quand l'Écriture dit que ceci ou cela a été fait par Dieu ou par la volonté de Dieu, il faut seulement comprendre, en réalité, que cela même aura été fait selon les lois et l'ordre de la nature-et non pas, comme le croit le vulgaire, que la nature a cessé d'agir

¹³⁵ Ethique I, définition 7, p. 367

pendant ce temps ou que son ordre a été interrompu quelque temps.¹³⁶ » Aussi, la véritable foi est une religion débarrassée de toute *admiratio* qui ne conçoit que les lois éternelles et stables de Dieu et donc de la Nature. Il n’y a pas à admettre de miracles, c’est-à-dire de perturbation de l’ordre de la nature par quelque chose qui serait extérieur à ses lois éternelles.

De plus, la connaissance intuitive se fonde sur une perception de la Nature ou de Dieu sous l’angle de l’éternité. Elle suppose donc une certaine contemplation c’est-à-dire un regard attentif de l’âme et une connaissance directe de Dieu. Dans ce sens, Spinoza recourt presque toujours à des comparaisons avec la vision pour caractériser la connaissance intuitive ; ceci comme l’exige l’étymologie latine *intuieri* : voir dedans. Or, nous avons pu constater que l’*admiratio* s’assimilait à la contemplation en tant qu’attitude passive face à un objet. Toutefois, contrairement à l’*admiratio*, il s’agit ici d’une vision de l’esprit face à une vérité éternelle et non une vue de l’œil retenue dans un temps stationnaire. Dans ce cas, Spinoza évoque de manière non péjorative la contemplation humaine face à l’être divin : « *Idea Dei quæ in nobis est, est adæquata et perfecta (...) adeoque quatenus Deum contemplamur eatenus agimus (...) et consequenter (...) nulla potest dari tristitia concomitante idea Dei hoc est (...) nemo Deum odio habere potest.*¹³⁷ » Ainsi, face à une éternité divine, une contemplation intuitive nous rend actifs et permet la conception d’idées adéquates dénuées de tristesse et donc de toute passion comme la haine ou l’*admiratio*. De cette

¹³⁶ Traité théologico-politique, chapitre VI, p. 258-259

¹³⁷ Ethique V, proposition 18, p. 633

manière, l'âme peut connaître « *sub specie aeternitatis* » c'est-à-dire adéquatement, et non sous une apparence factice.

En outre, la connaissance de l'ordre éternel de la Nature et de Dieu est une contemplation immédiate et totale des enchainements causaux de la Nature. Avec la connaissance intuitive, il s'agit donc de percevoir d'un coup d'œil immédiat la totalité du réel selon le système causal éternel de Dieu et donc selon sa nécessité intrinsèque. C'est pourquoi, elle ne se déploie pas dans le temps et peut échapper à l'*admiratio*. Par suite, connaître la vérité intuitive de la Nature c'est participer à l'éternité qui lui est attachée, c'est s'élever au-dessus du domaine de l'imagination et des passions. La connaissance intuitive suffit donc à donner l'éternité à l'âme humaine.¹³⁸ Spinoza considère ainsi que « L'esprit humain ne peut être absolument détruit avec le corps, mais il en subsiste quelque chose qui est éternel.¹³⁹ » Cependant, l'éternité de l'âme dont il est question ne doit pas se réduire à l'immortalité conçue comme désir de se conserver sur fond de stupeur envers la mort. Il ne s'agit donc pas simplement d'échapper à l'*admiratio* en supprimant toute stupeur face à la mort.

C'est donc une âme éternelle qui peut appréhender les vérités éternelles. Or, une âme éternelle exprime l'essence des choses sous l'espèce de l'éternité sans se rapporter à la mémoire. Puisque la mémoire suppose une succession temporelle dont l'âme éternelle peut se passer. De plus, Spinoza considère que la mémoire se rapporte aux affections du corps et dans ce cas l'âme est indépendante de l'existence du corps. Or,

¹³⁸ Court traité II, Préface, note 15, p. 260-261

¹³⁹ Ethique V, proposition 23, p. 637

comme nous l'avons vu, l'origine première de l'*admiratio* s'avère être l'impuissance d'un corps surpassé par les choses qui l'affectent. Mais si l'âme ne se reporte pas à la sensibilité corporelle il est impossible qu'elle soit soumise à l'illusion de l'*admiratio*. D'autre part, il faut souligner que l'éternité n'est pas pour autant une pure abstraction voire une fiction de l'esprit imperceptible. L'éternité fait l'objet d'un sentiment qui n'est pas celui du corps mais qui néanmoins constitue une véritable expérience sentie et éprouvée par l'âme. Autrement dit, « nous sentons et faisons l'épreuve que nous sommes éternels. Car l'esprit ne sent pas moins les choses qu'il conçoit par l'entendement que celles qu'il a dans la mémoire. ¹⁴⁰ » Mais ce sentiment de l'éternité ne s'explique pas par le temps puisque l'âme peut imaginer les affections du corps seulement lorsque celui-ci est vivant et en acte. Mais si avec la connaissance intuitive le corps n'est pas conçu en acte au sein de l'existence, il n'est pas pour autant annihilé. Dès lors, le corps propre doit être conçu, comme toutes les autres idées de l'esprit, sous l'angle de l'éternité : « Tout ce que l'esprit comprend sous l'espèce de l'éternité, il le comprend, non pas parce qu'il conçoit l'existence actuelle présente du corps, mais parce qu'il conçoit l'essence du corps sous l'espèce de l'éternité. ¹⁴¹ » Il faut donc privilégier l'expérience du corps comme effort sélectif et désir rationnel qui rend l'esprit apte à connaître la nécessité de la Nature. Lorsque ce dernier connaît la nécessité éternelle de la Nature, il peut connaître aussi, dans l'attribut Pensée de Dieu, sa propre essence. Cette connaissance se déduit de l'attribut et échappe au temps comme aux parties extensives de l'idée du corps, c'est-à-dire à l'imagination de

¹⁴⁰ Ethique V, proposition 23, scolie, p. 638

¹⁴¹ Ethique V, proposition 29, p. 640

l'*admiratio* et à la sensibilité. L'âme doit donc se faire une idée éternelle de l'essence du corps.

On se rend compte que deux des parties constitutives de l'âme que sont l'Entendement et de l'Imagination doivent être distinguées sur le plan de leur rapport au temps. L'imagination reste attachée au temps alors que l'Entendement participe de l'éternité ; et c'est cette partie éternelle de l'âme qui lui permet d'échapper à la passivité de l'*admiratio*, à la suspension du temps stationnaire et de percevoir la vérité intuitive de la Nature. En ce sens, Spinoza écrit : « Ainsi la partie de l'esprit qui subsiste, quelle que soit sa grandeur, est plus parfaite que l'autre. Car la partie éternelle de l'esprit (selon les propositions 23 et 29) est l'entendement, par lequel nous sommes dits actifs (selon la proposition 3, partie III). Quant à cette partie que nous avons montrée qui périt, c'est l'imagination elle-même (...) par laquelle nous sommes dits passifs.¹⁴² » Ainsi, une connaissance inadéquate façonnée par l'*admiratio* correspond pour l'âme à une existence éphémère. En revanche, la connaissance des essences éternelles ou connaissance adéquate correspond à l'existence éternelle de l'âme. Par conséquent, il y a un parallélisme entre l'éternité de l'objet considéré et l'éternité de l'âme du sujet. Aussi, l'individu doit-il développer la partie de son âme qui est éternelle et s'efforcer de réduire la partie inscrite dans le temps stationnaire gouvernée par les passions. Goethe, lecteur assidu de Spinoza, considère que l'homme peut accéder à l'éternité. Son poème *Prométhée* fut la première révélation publique de son « spinozisme poétique ». En effet, le Prométhée

¹⁴² Ethique V, proposition 40, corollaire, p. 649

de Goethe n'est pas le personnage de l'antiquité dominé par ses passions avec son *admiratio* vis-à-vis du savoir divin. Au contraire, le Prométhée de Goethe ne se révolte contre les dieux que parce qu'il a la certitude de sa victoire. C'est en lui que l'éternité de la vie devient l'éternité de la pensée. C'est pourquoi, Prométhée s'exclame : « Nous sommes tous éternels ! (Dit-il à Minerve.) Je ne me souviens pas d'avoir commencé ; je ne me sens point destiné à finir, et je ne vois pas la fin. Je suis donc éternel, car je suis !... Et la sagesse...¹⁴³ ». Le Prométhée de Goethe apparaît ainsi comme l'antithèse d'un autre héros goethien : Werther. En effet, Werther se laisse dominer par l'*admiratio* envers Charlotte Lotte et l'impuissance de son corps et de sa pensée suspendus dans un temps stationnaire le conduit à la mort. A l'inverse, Prométhée ne laisse aucune place à l'*admiratio* envers la souveraineté capricieuse et illusoire des dieux. Il peut ainsi s'élever vers la Raison et non rester enchaîné par une passion mortelle dans un temps stationnaire. Ici l'éternité de Goethe à l'image de l'éternité spinoziste n'est pas un caractère extérieur qui s'ajouterait du dehors à l'âme humaine. Il existe ainsi une sorte d'égalité entre Dieu et les hommes grâce à la « co-éternité ». Tout comme Dieu nous sommes éternels donc nous sommes en quelque sorte sur pied d'égalité ontologique. Cette co-éternité exclut aussi toute supériorité, toute transcendance de l'être divin. Car l'esprit éternel de chaque homme constitue une partie de Dieu. Il ne peut donc y avoir de théocratie gouvernée par une politique d'*admiratio* de Dieu considéré comme un être tout puissant à la fois tyrannique et digne de vénération. Il y a alors nécessairement une égalité ontologique mais aussi une égalité politique au sein de la théocratie entre Dieu et les hommes. Mais être

¹⁴³ Goethe, Prométhée, p 99

éternel, c'est aussi se comprendre comme « un mode éternel du penser qui est déterminé par un autre mode éternel du penser, et celui-ci à son tour par un autre, et ainsi à l'infini, de sorte que tous ensemble constituent l'entendement éternel et infini de Dieu.¹⁴⁴ » C'est donc rentrer en rapport avec d'autres modes éternels, d'autres hommes au sein de l'intelligence éternelle et infinie de Dieu. Il a alors une égalité entre les hommes qui sont tous éternels et qui obéissent tous aux lois éternelles de la Nature. En somme, dans la philosophie de Spinoza l'authentique altérité peut se réaliser si nous ne pâtissons pas de toute forme d'*admiratio*. Ainsi, d'une part toute altérité ne peut provoquer en nous une stupéfaction saisissante et être considérée comme une menace allant au-delà des normes naturelles. D'autre part, nous ne devons pas chercher incessamment à nous adapter et à plaire à une altérité que nous vénérons. Il faut donc penser et vivre selon la science intuitive en comprenant l'ordre éternel de la Nature.

Néanmoins, cette science intuitive implique une perception *tota simul* qui n'est pas facilement accessible à tous. Elle nécessite un effort qui n'est pas à la portée de tout le monde : « Le suprême effort de l'esprit et sa souveraine vertu est de comprendre les choses par le troisième genre de comprendre les choses par le troisième genre de connaissance.¹⁴⁵ » Il faut dès lors concevoir les choses sous l'angle de la durée et non de l'éternité.

¹⁴⁴ Ethique, proposition 40, scolie, p. 650

¹⁴⁵ Ethique V, proposition 25, p. 639

B) La continuité de la durée contre l'admiratio :

A l'instar de l'éternité, la nature stable et continue de la durée édifie une barrière contre la suspension temporelle de l'*admiratio*. Spinoza définit la durée comme « la continuité indéfinie d'existence.¹⁴⁶ » L'homme inscrit dans la durée, tout comme dans l'éternité, peut lutter contre l'*admiratio*, parce qu'il existe un certain parallélisme logique entre ces deux plans temporels qui ne se recoupent pas. D'ailleurs, le scolie de la proposition 8 d'*Ethique II* illustre parfaitement cette conception. En effet, les modes qui n'existent pas dans la durée sont analogues aux propriétés du cercle qui sont impliquées par son essence éternelle. De même, pour l'égalité des rectangles qui peuvent se concevoir dans ce cercle, mais qui n'existent pas dans la durée tant que le géomètre ne l'a pas tracé effectivement. En ce sens, dans sa correspondance avec Louis Meyer Spinoza écrit : « Maintenant, de ce fait nous pouvons à volonté déterminer la durée et la quantité quand nous concevons celle-ci en dehors de la substance et celle-là sans tenir compte de la manière dont elle suit des choses éternelles, découlent les idées de temps et de mesure.¹⁴⁷ » Les choses comprises dans la durée adoptent l'ordre éternel de la Nature. Dans le cas contraire, les choses ne s'inscrivent pas dans la durée mais plus largement dans le temps qui est susceptible d'être immobilisé par l'*admiratio*. Dans cette même, Spinoza lettre à Louis Meyer démontre que si nous confondons la durée avec le temps, cette dernière apparaît alors comme discontinue. Or, la discontinuité induit une interruption de l'écoulement

¹⁴⁶ *Ethique II*, définition V, p. 411

¹⁴⁷ Lettre XII à Louis Meyer, p. 1154

temporel en certains instants. Dans ce cadre, il est impossible « de comprendre comment une heure, par exemple, peut passer.¹⁴⁸ » Par conséquent, l'éternité et la durée apparaissent comme un couple qui, à l'inverse du temps, révèle une connaissance et une perception détachée de toute *admiratio*. Ainsi, pour comprendre véritablement la Nature il faut la percevoir dans sa durée.

De plus, si l'idée adéquate de la connaissance intuitive contient en elle-même ce qui la rend conforme à la réalité, en revanche la durée est la continuité indéfinie d'existence qui n'est pas déterminée par la nature de la chose. Donc comme nous l'avons vu, la durée de la chose n'est jamais inscrite dans l'essence ou dans l'idée vraie de cette chose et en cela s'oppose à l'éternité. Et pourtant, il ne lui manque rien, elle reflète la réalité entière d'une autre manière que l'éternité. Ainsi, sous le rapport de l'éternité ou de la durée la Nature est perfection. Ceci contrairement à l'*admiratio* qui introduit de l'étrangeté et du dysfonctionnement. Or, Spinoza définit ainsi, la perfection « Par réalité et perfection j'entends la même chose.¹⁴⁹ » La réalité est entièrement parfaite parce qu'elle n'a pas de modèle et découle nécessairement de l'être le plus parfait. Or, nous avons vu que la notion de modèle intervenait aussi bien dans le fonctionnement de la vénération que dans la formation des notions universelles. Au sein de l'existence donc dans l'effluence de la durée, il y a un rejet de tout idéal ou de toute essence normative transcendante. La durée ne saurait alors se comprendre comme un processus temporel qui tend vers la perfection. Pour cela, il faut établir une équivalence entre la chose existant dans la durée et son essence

¹⁴⁸ Lettre XII à Louis Meyer, p. 1155

éternelle. La perfection dévoile ainsi le parallélisme entre l'ordre éternel et l'agencement au sein de la durée. Une fois l'essence posée, toute chose tend à durer en vertu même de cette essence. La durée se distingue donc bien de l'éternité, mais elle ne constitue en aucun cas son envers. Toutefois, pour Spinoza une connaissance claire et distincte de l'existence des choses paraît impossible : « De la durée des choses singulières qui sont hors de nous, nous ne pouvons avoir qu'une connaissance tout à fait inadéquate.¹⁵⁰ » En effet, les choses avec lesquelles nous sommes en contact dépendent des enchainements causaux dont le déploiement est illimité et donc de la connaissance du troisième genre. Aussi, il semble ne pas y avoir d'alternative entre l'*admiratio* avec sa perception illusoire de choses extra-ordinaires et la connaissance intuitive globale de la nécessité éternelle. Néanmoins, pour Spinoza il y a toujours une identité entre les idées et les choses. Ne faut-il pas dès lors plutôt se pencher sur la durée de nos idées et les affections en nous. Ainsi, pour avoir une perception débarrassée de toute *admiratio*, il faut refondre notre manière de penser et d'agir dans la durée et non notre perception des choses. De la sorte, nous pourrions avoir une vision de la durée des choses. En effet, lorsque une idée existe de cette manière, la chose qui correspond à cette idée existe également dans la durée : « L'ordre et la connexion des idées sont les mêmes que l'ordre et la connexion des choses ¹⁵¹».

¹⁴⁹ Ethique II, définition VI, p. 411

¹⁵⁰ Ethique II, proposition 31, p. 443

¹⁵¹ Ethique II, proposition 7, p. 415

En ce sens, l'idée doit être considérée comme une chose qui possède une existence au sein d'une durée. Aussi, ce qui singularise la durée c'est son rapport avec l'existence et notamment l'existence des idées. En effet, contrairement à l'éternité qui se réfère aux essences, la durée considère la réalité existentielle de la Nature. Ainsi, ce qui intéresse Spinoza, c'est d'établir que les idées ont-elles-mêmes, outre leur existence dans l'idée de Dieu, une durée propre correspondant à celle des choses singulières dont elles sont les idées. Ainsi, la durée, grâce à sa propre continuité, a la capacité de soustraire l'esprit à l'*admiratio*. Donc, selon Spinoza, si une partie de notre âme est éternelle, une autre partie s'inscrit dans la durée. Toutefois, la durée des idées apparaît dans sa dynamique temporelle comparable à l'éternité. Aussi, la durée des idées apparaît-elle comme un reflet des idées divines. En effet, l'idée n'est pas une substance, elle n'est nullement indépendante de Dieu. D'ailleurs Spinoza déclare : « De tout ce qui arrive dans l'objet singulier d'une idée quelconque, la connaissance est en Dieu, en tant seulement qu'il a l'idée de cet objet.¹⁵² » L'expression « tout ce qui arrive » montre bien que nous sommes dans l'ordre de la durée des idées. Nous nous situons ainsi sur le plan de l'existence où des événements affectent les choses. Par exemple, le corps est affecté par la luminosité du soleil. De cet événement, une idée est donnée en Dieu en tant qu'il est affecté de l'idée de soleil. Mais, le fait que le corps soit affecté par le soleil, est également en Dieu en tant seulement qu'il a l'idée de cet acte. Par conséquent, une idée inscrite dans la durée ne peut être une durée transformée par l'imagination de l'*admiratio* laquelle renvoie un être extra-ordinaire

¹⁵² Ethique II, proposition 9, corollaire, p. 419

ou miraculeux qui n'obéit pas aux décrets de Dieu. Autrement dit, une idée absente de l'esprit divin.

Cependant, la durée est inscrite dans la continuité de la succession temporelle : « Pour déterminer la durée, nous la comparons à la durée des choses qui ont un mouvement invariable et déterminé (...)»¹⁵³ » Aussi, Spinoza considère-t-il que la durée « exprime l'existence actuelle, existence qui s'explique par la durée et peut être définie par le temps.¹⁵⁴ » Toutefois, Spinoza précise que la durée de l'esprit ne peut se réduire à la définition du temps : « Mais nous n'attribuons à l'esprit humain aucune durée qui puisse être définie par le temps (...)»¹⁵⁵ ». De ce fait, la durée ne se réduit pas à la définition du temps car elle constitue un écoulement temporel bien plus puissant que le temps. En effet, toute chose, et notamment les idées, tendent en elles-mêmes à persévérer dans l'existence, c'est ce qu'on appelle désirer. En ce sens, contrairement à la simple connexion temporelle des idées, leur durée peut résister à l'immobilisation temporelle de l'*admiratio*. La durée est donc l'existence en tant qu'elle continue indéfiniment, et ne s'interrompt que par l'intervention d'une cause extérieure réelle qui tendrait à la détruire. Contrairement à l'*admiratio*, c'est une cause réelle et non une cause imaginée qui peut interrompre l'écoulement de la durée des idées. Il y a donc une continuité de la durée de l'esprit qui permet à l'homme de lutter contre l'*admiratio*. En effet, lorsque l'esprit fonctionne selon l'ordre continu de la durée, il ne peut plus être sous l'emprise de la passion. Pour cela, il faut que l'enchaînement

¹⁵³ Pensées métaphysique, chapitre IV, p. 314

¹⁵⁴ Ethique V, proposition 23, démonstration, p. 627-638

¹⁵⁵ Ethique V, proposition 23, démonstration, p. 627

des affects obéisse à des percepts rationnels efficients pour l'entendement ce qui ne se réalise que dans l'élément de la continuité. C'est ce que Nicolas Israël appelle la « présence d'esprit » : « cette capacité de mobiliser l'affect adapté au moment où une passion triste va s'emparer de notre esprit, ne se manifeste qu'au sein d'une durée continue et stable (...)»¹⁵⁶. L'esprit va alors créer un enchaînement continu d'idées gouverné par l'entendement avec l'aide de la mémoire. La continuité de cet enchaînement ne présentera alors aucune prise pour l'*admiratio* incapable de bloquer la connexion des idées. Autrement dit, la présence d'esprit est une liaison des affects créée par les préceptes et renforcée par la mémoire s'inscrivant dans la durée. En ce sens, Spinoza déclare que « Quand l'esprit imagine des choses qui diminuent ou empêche la puissance d'agir du corps, il s'efforce, autant qu'il peut, de se souvenir de choses qui excluent l'existence des premières.¹⁵⁷ » Ainsi, l'imagination nourrie par la mémoire lutte-t-elle contre l'impuissance du corps due à l'assiègement de l'*admiratio*. La mémoire ne doit donc pas utiliser sa faculté associative discontinue mais fonctionner selon un mécanisme d'enchaînement continu gouverné par l'entendement. La présence d'esprit représente en un certain sens une réforme de l'entendement et de la mémoire qui doivent penser leur fonctionnement dans le flot continu de la durée. Ils pourront ainsi s'inscrire dans l'existence réelle débarrassée de toute fiction forgée par l'*admiratio*. Il y a dès lors dans l'esprit une représentation de la durée qui ne se confond pas avec le temps perçu comme une succession discontinue d'instant indivisibles. Le meilleur remède à l'*admiratio* est donc le

¹⁵⁶ Nicolas Israël, Le temps de la vigilance, p. 192

¹⁵⁷ Ethique III, proposition 13, p. 481

fonctionnement continu de la mémoire et de l'imagination gouvernées par un entendement tourné vers l'éternité. Ici, la durée n'est plus conçue comme une succession de parties, d'états, mais comme une transition de puissance. C'est pourquoi, Spinoza intitule la cinquième partie de son *Ethique* : « La puissance de l'entendement ou la liberté humaine ».

La présence d'esprit renvoie donc à une lutte contre l'impuissance de l'esprit mais également contre l'impuissance du corps. Spinoza précise bien que les souvenirs de la mémoire servent à lutter contre l'impuissance d'agir du corps. En effet, comme nous l'avons vu le corps est la source de l'*admiratio*. C'est donc lui qui doit se concevoir comme une puissance au sein de la durée afin d'atteindre radicalement le mal passionnel. Dès lors, la compréhension de la puissance du corps au sein de la durée apparaît comme l'origine de la réaction de l'esprit. En effet, le corps tout d'abord impuissant lorsqu'il est affecté par l'objet de l'*admiratio* doit réagir. Le corps hébété et immobile doit être remplacé par un corps qui déploie sa puissance au sein de la durée. En ce sens, Spinoza écrit à propos de l'esprit que « nous ne lui attribuons la durée que pendant la durée du corps ¹⁵⁸ ». Or, appréhender la durée du corps c'est comprendre le corps dans la continuité de son existence. Et dans l'existence le corps est continuellement affecté par les divers objets qui l'entourent. Aussi, le corps doit-il être bien disposé pour pouvoir recevoir un maximum d'affections et avoir une puissance d'agir maximale : « Car, plus le corps est apte à être affecté de diverses façons, et à affecter les corps extérieurs d'un plus grand nombre de façons, plus

¹⁵⁸ *Ethique V*, proposition 21, p. 636

l'esprit est apte à penser¹⁵⁹ » Et plus ces affections sont nombreuses plus l'esprit peut avoir une connaissance adéquate. Or, la puissance du corps pour Spinoza passe par une alimentation variée. En ce sens, on peut comprendre que lorsqu' un tyran affame et maltraite ses opposants c'est pour rendre leurs corps impuissants et donc plus en proie à la stupeur envers lui. Ainsi, une fois que le corps présente une puissance inscrite dans l'existence de la Nature et donc de la durée, les idées peuvent logiquement posséder leur durée propre. Puisque cette durée des idées résulte des multiples affections du corps, il y a dès lors une réelle présence de l'esprit qui comprend les choses selon le mouvement temporel de l'existence c'est-à-dire la durée. Or, seule la durée continue révèle la nécessité de la Nature et nous rend prêts à résister à l'*admiratio* envers la contingence et la fortune. En effet, chacun doit édifier un ordre intérieur du corps et de l'âme qui nous prépare à agir selon la nécessité et non selon l'illusion de la contingence. Ce n'est donc pas le temps discontinu et contingent qui habilite le corps à déployer sa puissance d'agir, ce n'est qu'un cadre extérieur formé par l'imagination. Donc, pour une âme exister au sein de la durée c'est passer continument d'un degré de perfection ou de réalité à un autre, c'est agir de plus en plus ou concevoir des idées de plus en plus adéquates. En cela, l'existence de l'esprit dans le cadre de la durée s'oppose radicalement à l'état d'*admiratio*.

Aussi, afin de lutter contre l'*admiratio*, il faut adopter un mode de vie qui suit les préceptes rationnels d'une philosophie pratique concernant le corps et l'âme. Or, la philosophie spinoziste se caractérise par l'acceptation de l'inhérence des passions à la

¹⁵⁹ Ethique IV, chapitre 28, p. 616

nature humaine. L'homme ne peut systématiquement se conformer aux enchainements continus de l'entendement. Dès lors, comment échapper à l'emprise de l'*admiratio* ? La durée constitue là aussi une échappatoire. En effet, rien n'est fait dans l'*admiratio* pour qu'elle dure. Il n'y a pas de durée intrinsèque dans l'*admiratio*, parce que tout simplement il n'y a pas d'effort en elle. Intempestive, l'*admiratio* est si peu faite pour durer qu'elle est vite balayée par d'autres idées lorsque la durée reprend ses droits. L'*admiratio* est, une parenthèse qui laisse apparaître la suspension du temps devenu temps stationnaire. Mais grâce à la continuité et à la constance de la durée d'une réflexion profonde l'apparente mort de l'esprit se transforme en un simple point d'orgue. L'âme peut dès lors reprendre ses esprits et recommencer l'enchainement des idées au sein de la durée. L'esprit est tout d'abord interdit et dépossédé de son effort de penser, mais il ne tardera pas à retomber dans ce qui marquera une reprise de l'activité pensante située dans la durée. Mais l'*admiratio* est une suspension du temps qui pousse paradoxalement l'esprit à se dépasser. En effet, l'âme enchaînée, pétrifiée par l'*admiratio* aspirera à s'en libérer. Et ceci passe par une « *assidua autem meditatione* ¹⁶⁰ » de l'esprit. En effet, Spinoza prend l'exemple d'une vie qui s'oriente exclusivement vers la recherche de l'argent, des plaisirs et de la gloire. Ce mode de vie est alors gouverné par plusieurs formes d'*admiratio* où les « faux biens¹⁶¹ » mondains occupent intégralement l'esprit. Néanmoins, grâce à une méditation répétée et constante le sujet pourra remédier à ses illusions et percevoir le Souverain bien. Ainsi, dans la durée, la réflexion profonde reprend son mouvement.

¹⁶⁰ Traité de la réforme de l'entendement, §7, p. 66-67

¹⁶¹ Traité théologico-politique, §11, p. 66

En ce sens, Spinoza écrit : « *Et quamvis in initio haec intervallo essent rara et per admodum exiguum temporis spatium durarent, postquam tamen verum bonum magis ac magis mihi induit, intervalla ista frequentiora et longiora fuerunt*¹⁶² », Tout comme dans la connaissance, l'*admiratio* met à l'épreuve l'éthique des individus. Et le retour à la durée exprime la compréhension du Bien et du Mal. C'est pourquoi, le salut éthique et la connaissance spéculative sont une seule et même chose. Car il faut que le devenir actif, le chemin de la vertu et la vertu elle-même permettent aux idées adéquates, dans le cours de l'existence de l'être fini, de l'emporter sur le nombre des idées assiégeant l'esprit par l'*admiratio*.

Mais le spinozisme est une philosophie pratique qui nécessite la mise en œuvre d'un mode de vie suivant les mouvements temporels de la durée et de l'éternité. Ceci passe par un l'encadrement des individus dans une structure politique spécifique et une attitude intellectuelle et affective particulières envers Dieu soit la Nature.

C) Pour une philosophie pratique de l'éternité et de la durée :

Amour de Dieu et Démocratie :

Pour Spinoza la Démocratie représente le meilleur régime politique. En effet, elle permet d'instaurer et de faire cohabiter à la fois la durée et l'éternité. Au sein de la Démocratie, tout comme dans la Nature, la durée et l'éternité ont chacune distinctement leur place. Deleuze dit en ce sens : « l'éternité n'est ni une durée

¹⁶² Traité théologico-politique, §11, p. 70-71

indéfinie ni quelque chose qui commence après la durée, mais elle coexiste avec la durée, comme coexistent deux parties de nous-mêmes qui diffèrent en nature (...)»¹⁶³

Ainsi, la Démocratie apparaît comme le régime de la durée car elle est continument créée par la puissance de la multitude selon une causalité immanente. En effet, aux yeux de Spinoza l'intérêt des institutions démocratiques tient d'abord au fait que, la souveraineté ne résulte pas de l'abandon du droit naturel individuel à un seul ni à quelques-uns. Les sujets ne sont donc pas soumis à la fixation temporelle de l'*admiratio*. Ils possèdent alors la liberté de mener une vie suivant la continuité de la durée, sans illusion. Ce régime est alors le plus conforme au droit naturel et à la durée de l'existence, puisque personne n'y a transféré son droit mais que chacun l'a conféré au groupe social tout entier. Ainsi, dans la Démocratie, aucun individu humain ne transfère son droit naturel à un autre individu¹⁶⁴ Par conséquent, la communauté des citoyens représente la souveraineté de l'Etat. Or, cette souveraineté se situe sur le plan de la durée. En effet, dans la Démocratie la souveraineté ne dépend pas de la succession des lignages qui suivent un mouvement temporel discontinu. Même si, par exemple, le roi souhaite faire croire à la continuité indéfinie de sa fonction, il existe malgré tout des ruptures lors de la passation de pouvoir. Donc, la Démocratie est le seul régime où le souverain, c'est-à-dire le peuple, se trouve dans « la continuité indéfinie d'existence¹⁶⁵ » De plus, dans ce cadre, les citoyens qui constituent la souveraineté sont tous égaux entre eux. L'agencement des inégalités et des égalités ne

¹⁶³ Deleuze, Spinoza, philosophie pratique, p. 87

¹⁶⁴ Traité théologico-politique, chapitre XVI, p. 518-519

¹⁶⁵ Ethique II, définition V, p. 411

peut donc plus jouer en faveur de l'*admiratio* pour une ou quelques personnes détenant le pouvoir. Aussi, dans la Démocratie la souveraineté n'est pas à sens unique. Ce régime ne fait pas apparaître une image déformée du souverain par le jeu des passions et des affects. Au contraire, la Démocratie est, selon l'expression de Sartre, le « reflété-reflétant ¹⁶⁶ » de la souveraineté. Etant moins passifs donc plus libres, les citoyens de l'Etat démocratique existent davantage politiquement et imposent communément leur propre durée. La Démocratie est donc le régime qui dure le plus car elle laisse ses citoyens exister. Elle ne les soumet pas à la chape de l'*admiratio* qui tend à s'effacer dans la durée et laisse place à l'indignation. Or, pour Spinoza la durée est le seul critère de comparaison et de hiérarchisation des puissances. Par conséquent, la Démocratie est le plus puissant et donc le plus absolu des régimes. Et l'absoluité du pouvoir, susceptible de devenir oppressif par l'intermédiaire de la politique de l'*admiratio* dans les autres gouvernements, cesse d'avoir ce caractère en Démocratie. En effet, c'est un absolu qui se trouve à la jonction de la légitimité du pouvoir et de sa pratique par tous au sein de la durée. La Démocratie s'inscrit donc dans une durée de l'existence car elle sait se régénérer et s'adapter. Et lorsque Spinoza déclare que la durée ne décrit pas « la nature même de l'existence » mais « l'existence en tant qu'elle est conçue de façon abstraite et comme une certaine sorte de quantité ¹⁶⁷ » il décrit précisément le geste démocratique. En effet, la Démocratie s'installe par essence dans la quantification, par la loi du nombre ; ce qui donne au régime une stabilité temporelle sans égale c'est-à-dire une

¹⁶⁶Sartre J.P, L'être et le néant, p. 221

¹⁶⁷ Ethique II, proposition 45, scolie, p. 456

durée incomparable. Ceci passe par la minimisation du nombre des conflits et par l'absence d'instrumentalisation de la stupeur des citoyens face à la guerre, la violence et la mort. Contrairement à la Monarchie, qui pour faire durer son régime, utilise la stupeur face à la férocité de l'armée, la Démocratie est une machine à fabriquer de la paix par le moyen de l'estimation quantifiée des suffrages. Cette paix renouvelée qui s'installe dans la durée et qui interdit toute politique d'*admiratio*, explique la supériorité de la puissance du régime démocratique. Cette durée de la Démocratie résulte de la protection de chaque citoyen. Ainsi, « chaque chose, selon sa puissance, s'efforce de persévérer dans son être.¹⁶⁸ ». D'autre part, sous le contrôle de l'absolu fédérateur, les citoyens ne jouissent pas de la simple sécurité résultant de l'aplanissement des obstacles, mais de la sécurité forte et continue des décisions prises en commun. Et conséquemment de la conformité aux lois et aux institutions. Il y a « la volonté constante d'accomplir ce qui doit être fait selon le décret commun de la Cité¹⁶⁹ ». Cette constance de la volonté au sein de la durée prescrivant un avenir nécessaire contraste avec la contingence du futur au sein d'une politique de l'*admiratio*. Mais si la paix s'insère dans le renouvellement continu de la durée, les lois et institutions démocratiques s'y inscrivent également. Aussi, contrairement aux changements de décisions imprévisibles et arbitraires du roi qui suscitent l'*admiratio* des sujets, la Démocratie réforme continuellement ses dispositions législatives et institutionnelles. A ce titre, Nicolas Israël écrit : « L'action politique de la multitude suppose la conversion de la puissance souveraine en une succession d'occasions

¹⁶⁸ Ethique III, proposition 6, p. 477

¹⁶⁹ Traité politique, chapitre V, §4, p. 136-137

d'établir, d'abolir, ou de réformer les institutions du régime. Ce qui ne saurait lui dénier le pouvoir de stabiliser sa durée (...) ¹⁷⁰ ». Mais si la Démocratie se renouvelle et se réalise au sein de la durée, elle relève également de l'éternité en ce qu'elle se conforme au droit naturel éternel lequel provient de Dieu.

A cet égard, Spinoza écrit : « Puisque par conséquent la puissance des choses naturelles, par laquelle elles existent et agissent, est très exactement la puissance de Dieu, nous comprenons facilement ce qu'est le droit de la nature. ¹⁷¹ » De plus, Spinoza considère la Démocratie comme le régime le plus naturel et le plus susceptible de respecter la liberté des individus ¹⁷². Ainsi, la Démocratie, se conforme aux principes éternels du droit naturel, notamment la liberté et l'égalité qui s'opposent frontalement à la politique de l'*admiratio*. Par conséquent, en Démocratie chacun demeure, comme l'exige les lois naturelles éternelles, un être qui n'est pas tenu de vivre selon la complexion de l'autre. Chacun demeure le défenseur de sa propre liberté. Aussi, dans le régime démocratique l'obéissance, au sens strict, n'existe-t-elle pas. En effet, l'obéissance absolue « consiste à exécuter des ordres en raison de la seule autorité qui commande, il en résulte qu'il n'y a pas proprement d'obéissance dans la société où le pouvoir est aux mains de tous et où les lois sont mises en vigueur par le consentement commun ¹⁷³ » Dans la Démocratie les individus cèdent à la communauté dont ils font partie leur droit. Ainsi, dans la

¹⁷⁰ N. Israël, Le temps de la vigilance, p. 302

¹⁷¹ Traité politique, chapitre II, §3, p. 94-95

¹⁷² Traité théologico-politique, chapitre XVI, p. 518-519

¹⁷³ Traité théologico-politique, chapitre V, p. 220-221

Démocratie personne n'est obligé d'agir selon la volonté extérieure d'une ou plusieurs personnes. Donc, rien ne peut être imposé à personne sinon ce que ce que la communauté s'impose à elle-même. Mais si chacun garantit sa propre liberté, chacun aussi est seul juge des moyens qu'il utilise et des fins qu'il poursuit. A cet égard, le sage ou le puissant ne jouit d'aucun statut particulier par rapport à l'ignorant ou l'insensé. Les individus sont donc considérés sur un même pied d'égalité tout comme le droit éternel de la nature.¹⁷⁴ Au-delà de l'état de nature la Démocratie réunit les consentements et les raisonnements pour former une communauté. Ainsi, dans l'état de nature le Sage vit selon les lois de la Raison et l'ignorant selon ses passions. Mais au sein de la Démocratie la constitution d'une communauté unie et l'organisation institutionnelle permettent à l'ensemble de la société de vivre bien plus selon l'ordre éternel de la Raison que selon les passions. Aussi, Spinoza écrit-il : « dans l'Etat démocratique, tous, nous l'avons montré, décident d'un commun accord de vivre selon le seul commandement de la Raison.¹⁷⁵ » Cette conception de la Démocratie va à l'encontre de philosophies comme celle de Platon où de Montaigne qui pensaient que lorsque les hommes se réunissent pour l'organisation de l'Etat leurs têtes se rétrécissent. L'instauration d'une bonne Démocratie prônant la liberté, l'égalité et le commandement de la raison dans le respect de la Nature éternel reflète la lumière divine éternelle. Ici, l'analogie entre la Démocratie et la Théocratie est évidente dans la théorie spinoziste. Aussi, Spinoza écrit-il : « les Hébreux ne transférèrent leur droit à personne d'autre, (...) tous, également, comme dans une démocratie, renoncèrent à

¹⁷⁴ Traité théologico-politique, chapitre XVI, p. 506-507

¹⁷⁵ Traité théologico-politique, chapitre XIX, p. 608-609

leur droit.¹⁷⁶ ». Les individus sont alors égaux, ils ont le même droit de s'adresser à Dieu, de recevoir et d'interpréter ses lois et de participer à l'administration de l'Etat. Cependant, comme nous l'avons vu, c'est à partir du moment où l'*admiratio* est venue s'interposer dans la relation entre Dieu et les Hébreux que la Démocratie s'est transformée en royauté. Ainsi, à l'inverse du régime monarchique divin régi par l'*admiratio*, la Démocratie qui suit les commandements divins éternels nous conduit vers une réalité authentique de Dieu c'est-à-dire de la Nature. En cela, la Démocratie n'illusionne ni n'asservit l'individu par l'*admiratio* : « Non, dis-je, la fin de la République ne consiste pas à transformer les hommes d'êtres rationnels en bêtes ou en automates.¹⁷⁷ » De cette manière, la Démocratie nous rapproche de Dieu. Un véritable rapport dominé par l'affect de l'Amour peut alors s'établir entre les hommes et Dieu.

Il y a ainsi un véritable « Amour envers Dieu » qui fait l'objet des propositions 15 à 20 de la cinquième partie de l'*Ethique*. Spinoza montre ici que cet Amour envers Dieu est une aspiration de la Raison et ne se distingue pas du « souverain bien¹⁷⁸ ». L'Amour envers Dieu n'est donc pas une passion, c'est l'affect qui émane d'un désir rationnel : « En effet, l'amour que les hommes portent à Dieu n'est pas un acte de soumission, c'est une valeur spirituelle, inhérente à celui qui atteint la connaissance authentique de Dieu.¹⁷⁹ » Cette association de la Raison et de l'Amour est un thème

¹⁷⁶ Traité théologico-politique, chapitre XVII, p. 548-549

¹⁷⁷ Traité théologico-politique, chapitre XX, p. 636-637

¹⁷⁸ *Ethique* V, proposition 20, démonstration, p. 634

¹⁷⁹ Traité théologico-politique, chapitre XVI, note marginale, p. 894 (édition Pléiade)

récurrent dans l'ensemble de la philosophie spinoziste. Déjà dans le *Court Traité*, Spinoza inclut deux dialogues qui anticipent sur les analyses de l'*Ethique* faisant de Dieu l'objet aimable par excellence. Dans le premier dialogue, l'Amour qui est à la fois frère et sujet de l'entendement humain s'enquiert de l'existence d'un objet sans limite auquel s'unir. La Raison lui explique alors que la Nature elle-même est infinie et souverainement parfaite. Ainsi, en alliant les affects à des idées vraies, nous formons nécessairement un nouvel Amour, qui surpasse tous les anciennes amours, et mêmes les haines. Cet amour c'est l'Amour envers la cause de toute idée vraie, c'est-à-dire Dieu. L'Amour envers Dieu est donc plus puissant et s'oppose à l'amour ordinaire. En effet, l'amour ordinaire se transforme aisément en haine dès lors que l'on cherche vainement à être aimé en retour. L'amour ordinaire est en ce sens un affect susceptible de se métamorphoser en *admiratio* en nous plongeant dans une forme de servitude ou même de folie : « en général tout amour qui ne reconnaît une autre cause que la liberté de l'âme, se change facilement en haine, à moins, ce qui est pire, qu'il ne soit une espèce de délire¹⁸⁰ ». A l'inverse l'Amour envers Dieu se détache de la servitude passive de l'*admiratio* car sitôt que nous considérons l'idée adéquate de Dieu nous sommes actifs. Nous ne pouvons donc ressentir aucune passion délirante envers Dieu. D'autre part, l'Amour envers Dieu dépend aussi du corps et de l'imagination à l'origine de l'*admiratio*. En effet, l'Amour envers Dieu s'appuie en très grande partie sur l'imagination et dans cette mesure ne peut demeurer qu'aussi longtemps que le corps dure. Mais l'essence du corps à laquelle se rapporte l'esprit, comme pur pouvoir de connaître Dieu implique la réalité de l'individu

¹⁸⁰ *Ethique IV*, appendice 19, p. 614

comme corps-esprit, indépendamment de la dimension extensive et temporelle du corps. C'est pourquoi, le salut éthique et la connaissance spéculative sont une seule et même chose. En effet, le devenir actif, le chemin de la vertu permet aux idées adéquates de l'esprit dans le cours de l'existence, de l'emporter sur les idées inadéquates de l'imagination. Aussi, l'amour envers Dieu s'insère-t-il parfaitement dans le mouvement continu de l'existence donc dans la durée. Spinoza écrit : « Nous pouvons conclure que cet amour envers Dieu est le plus constant de tous les sentiments, et qu'en tant qu'il se rapporte au corps, il ne peut être détruit qu'avec le corps lui-même. En tant qu'il se rapporte à l'esprit, nous verrons par la suite de quelle nature il est.¹⁸¹ ». Néanmoins, même si l'Amour envers Dieu apparaît comme le plus constant de tous les amours, il n'égale pas la constance de l'éternité de l'âme.

Une nouvelle forme d'Amour se forme alors au sein de l'éternité : « l'Amour intellectuel ». Ainsi, l'Amour intellectuel de Dieu, développé dans les toutes dernières propositions de l'*Ethique*, se distingue de l'Amour envers Dieu en ce qu'il se situe sur le plan de l'éternité et non plus sur celui de la durée : « D'où suit qu'aucun Amour, sauf l'Amour intellectuel, n'est éternel.¹⁸² » Ce nouveau type d'amour se rapporte donc à la partie de l'âme éternelle. Et ainsi, cet Amour parce qu'éternel est indestructible. Et si un tel sentiment est indestructible c'est parce qu'il ne peut être détruit avec le corps lui-même. Cet Amour intellectuel, au-delà du corps, n'a plus de relation, avec un objet divin imaginaire et singulier, une étrangeté extraordinaire totalement extérieure à soi. Il se distingue donc de l'amour ordinaire qui

¹⁸¹ Ethique V, proposition 20, scolie, p. 634

peut se mêler à l'*admiratio* et que Spinoza définit comme « une joie accompagnée de l'idée d'une cause extérieure¹⁸³ ». Cette cause est alors interne à l'esprit lui-même qui en jouit comme de sa cause immanente. Aussi, il ne peut-il plus y avoir la vénération d'un objet divin dont nous avons l'accès par l'intermédiaire d'un corps corruptible et impuissant. L'Amour intellectuel n'est plus lié à une présence extérieure derrière laquelle il faudrait discerner l'éternité divine, mais procède d'une activité dont l'objet, aussi bien que le sujet, sont la partie éternelle de nous-mêmes. D'autre part, cet Amour intellectuel est marqué par une réflexion relevant de la connaissance du troisième genre : « L'amour intellectuel de Dieu, qui naît du troisième genre de connaissance, est éternel.¹⁸⁴ » En effet, comme nous l'avons vu, à travers la connaissance intuitive plus nous connaissons les choses singulières sous l'angle de l'éternité, plus nous connaissons Dieu lui-même et plus nous désirons connaître les choses de cette manière. Telle est la plus haute perfection par laquelle l'homme puisse passer. Et l'accomplissement de cette perfection la plus haute ne peut se réaliser que dans la joie ; laquelle est selon Spinoza « le passage de l'homme d'une moindre à une plus grande perfection¹⁸⁵ ». Cette joie constitue la béatitude même de l'âme, qu'elle comble au plus haut point en s'accompagnant de l'idée de son propre soi et de sa propre puissance. Ainsi, la connaissance de Dieu et donc de la Nature, est nécessairement accompagnée de la connaissance de soi-même. D'où un amour de soi et un amour de Dieu, qui en quelque sorte ne font qu'un.

¹⁸² Ethique V, proposition 34, corollaire, p. 644

¹⁸³ Ethique III, définition VI, p. 528

¹⁸⁴ Ethique V, proposition 33, p. 643

Toutefois, il reste à comprendre de quelle manière cet Amour unit l'aimé et l'amant. Ainsi, le double sens du génitif, subjectif et objectif, de l'expression « Amour intellectuel de Dieu » nous renseigne sur la réciprocité des sentiments : « L'Amour de Dieu envers les hommes et l'amour intellectuel de l'esprit envers Dieu sont une seule et même chose¹⁸⁶ ». Il n'y a donc pas un Amour intellectuel de l'esprit qui pourrait se transformer en dévotion face à un Amour intellectuel de Dieu envers l'homme. Tous deux sont les deux facettes d'un seul et même sentiment : l'Amour que Dieu a pour lui-même. Nous aimons donc Dieu dans la mesure où Dieu s'aime en nous. Aussi, Spinoza montre que notre entendement est une partie de l'entendement infini de Dieu, ou de l'idée que Dieu a de lui-même¹⁸⁷. De la même manière, l'amour de l'âme pour Dieu n'est qu'une partie de cet amour infini où Dieu s'aime lui-même et par là même aime les hommes¹⁸⁸. Donc, le lien des hommes entre eux par l'Amour intellectuel de Dieu représente alors l'Amour divin. C'est pourquoi, la formule de Spinoza « L'homme est un Dieu pour l'homme¹⁸⁹ » signifie l'Amour intellectuel débarrassé de tout *admiratio* doit lier les hommes entre eux.

Conclusion :

Nous avons donc pu constater que l'*admiratio* était une passion tenace qui pouvait se mêler aux affects. Cette passion apparaît aussi comme une inhibition qui s'oppose à

¹⁸⁵ Ethique III, définition II, p. 526

¹⁸⁶ Ethique V, proposition 36, corollaire, p. 645

¹⁸⁷ Ethique II, proposition 11, corollaire, p. 421

¹⁸⁸ Ethique V, proposition 36, p. 645

la succession temporelle des idées et donc au bon fonctionnement de la connaissance grâce à la mémoire et à l'appréhension du futur. Et, nous avons montré que l'*admiratio* pouvait s'insérer dans la formation de la connaissance du premier et du deuxième genre en altérant toute perception rationnelle et adéquate de la Nature. En ce sens, l'*admiratio* s'avère être une passion « caméléon » capable de se dissimuler tant dans les affects que dans les deux premiers genres de connaissance. De plus, elle apparaît comme une passion essentielle dans le jeu des relations sociopolitiques. En effet, l'*admiratio* est l'une des origines de la superstition. Or, la superstition est une croyance dévoyée qui relève de l'imagination et qui permet de manipuler une nation toute entière. L'instrumentalisation de l'*admiratio* au profit des gouvernants s'opère grâce au jeu complexe d'inégalité et d'égalité de puissance entre les individus. Mais selon la nature du régime, les relations de puissance varient, ainsi le fonctionnement de la politique d'*admiratio* change. Néanmoins, on peut souligner que malgré ses changements d'aspects l'*admiratio* garde le même rapport au temps : elle l'immobilise pour entretenir la passivité et l'ignorance des sujets. Cependant, le passage du temps à la durée voire à l'éternité permet d'échapper à l'*admiratio*. D'une part, grâce à la continuité de la durée il ne peut y avoir de suspension du déroulement continu des idées reflétant l'écoulement indéfini de l'existence. D'autre part, la force constante de l'éternité permet d'appréhender l'essence de la Nature par la perception intégrale des attributs de Dieu grâce à la science intuitive. Nous accédons ainsi au plus haut degré de connaissance totalement débarrassée de l'ignorance et de la passivité de l'*admiratio*.

¹⁸⁹ Ethique IV, proposition 35, corollaire II, p. 573

Ainsi, nous avons montré comment Spinoza a su présenter au travers de la perspective temporelle, les dangers d'une passion omniprésente tant sur le plan de la connaissance individuelle que sur le plan social et politique. Ceci nous a permis également d'aborder deux dimensions temporelles qui caractérisent le spinozisme et qui permettent d'échapper à l'emprise de l'*admiratio* : l'éternité et la durée.

Pour Spinoza, le désir de persévérer dans son être pour atteindre l'Amour intellectuel de Dieu permet de se libérer des passions tristes et de vivre dans la joie avec autrui. La question de l'*admiratio* suppose donc la question de la béatitude c'est-à-dire de la vertu. Or, l'*Ethique*, subvertit la préoccupation morale classique tournée vers la transcendance au profit d'une vertu comme connaissance et appropriation réflexive qui permet de « réprimer nos penchants¹⁹⁰ ». On peut dès lors s'interroger sur la conception de l'éthique éternelle spinoziste qui est selon la formule de Deleuze une « éthique par-delà le Bien et le Mal¹⁹¹ »

■ Bibliographie :

Œuvres de référence :

- Spinoza, *Œuvres complètes*, Pléiade Gallimard, 1954, Impression 1962
- Spinoza, *Premiers écrits*, PUF, 2009

¹⁹⁰ Ethique V, proposition 42, p. 651

- Spinoza, *Traité théologico-politique*, PUF, 1999
- Spinoza, *Traité politique*, PUF, 2005

Bibliographie commentée :

- Billecoq. A, *Les combats de Spinoza*, Ellipses, 1997
- Brugère. B et Moreau. P.F, *Spinoza et les affects*, Presse universitaire de la Sorbonne, 1998
- Cazayus. P, *Pouvoir et liberté en politique*, Mardaga, 2000
- Deleuze. G, *Spinoza, philosophie pratique*, Editions de minuits, 2003
- Hervet. C, *De l'imagination à l'entendement*, Classique Garnier, 2012
- Jaquet. C, *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*, Publications de la Sorbonne, 2005
- Jaquet. C, *Sub specie aeternitatis*, Kimé, 1997
- Juillet. J-P, *Des vues de Spinoza*, Presses universitaires de la Sorbonne, 2001
- Karoui-Bouchoucha. F, *Spinoza et la question de la puissance*, L'harmattan, 2011
- Lagrée. J, *Spinoza et le débat religieux*, Presses universitaires de Rennes, 2004
- Macherey. P, *Introduction à l'Ethique, La seconde partie : la réalité mentale*, PUF, 1997

¹⁹¹ Deleuze, Spinoza. Philosophie pratique, p. 33

- Macherey. P, *Introduction à l'Ethique, La cinquième partie : les voies de la libération*, PUF, 1994
- Macherey. P, *Introduction à l'Ethique, La troisième partie : La vie affective*, PUF, 1998
- Matheron. A, *Individu et communauté chez Spinoza*, Editions de minuit, 1971
- Moreau. P-F, *Spinoza : Etat et religion*, ENS éditions, 2005
- Séverac. P, *Le devenir actif chez Spinoza*, Honoré Champion, 2005
- Strauss. L, *La critique de la religion chez Spinoza*, Cerf, 1996
- Vincente Cortés. J-Laveran. S, *Spinoza : la raison à l'épreuve de la pratique*, Publications de la Sorbonne, 2013
- Zac. S, *Philosophie, théologie, politique dans l'œuvre de Spinoza*, Vrin, 1979
- Zourabichvili. F, *Le conservatisme paradoxal de Spinoza*, PUF, 2002
- Sous la dir° de Jaquet. C, Séverac. P, Suhamy. A, *Spinoza, philosophe de l'amour*, Publications de l'université de Saint-Etienne, 2005
- Sous la dir° d'A. Martin et P. Séverac, *Spinoza et la psychanalyse*, Hermann, 2012
- Sous la dir° de Revault d'Allonnes. M et de Rizk. H, *Spinoza : puissance et ontologie*, Kimé, 1994

Autres ouvrages:

- *Dictionnaire universel* d'Antoine Furetière, 1690

- Descartes, *Les passions de l'âme*, in *Œuvres philosophiques* de Descartes, Tome I, Hachette, 1835
- Flaubert. G, *Madame Bovary*, Hachette, 2009
- Fontenelle, *Histoire des oracles*, in *Œuvres de Fontenelle*, volume III, Editions Salmon, 1829
- Godin. C, *La totalité : la totalité réalisée-l'Histoire*, Volume 6, Edition Champ Vallon, 2003
- Goethe. J. W, *Théâtre de Goethe*, tome I, traduction par Jacqueline Porchat, Hachette, 1860
- Roux. F, *Auriez-vous crié « Heil Hitler » : soumission et résistance au nazisme*, Max Milo Edition, 2011
- Sartre J.P, *L'être et le néant*, Gallimard, 1943
- Stendhal, *De l'amour*, Edition Michel Levy, 1857
- Voltaire, *Œuvres complètes : correspondance générale*, Nabu Press, 2012
- Voltaire, *Epîtres, Stances et Odes*, Nabu Press, 2013

Articles internet :

- « *Synonymie et incompatibilité des noms d'émotion* », G. HaBler, revue Lidil, 32/2005
- « *L'analyse des passions dans la dissolution du corps politique : Spinoza et Hobbes* », J. Saada-Gendron, Astérian, 3/2005 Spinoza et le corps.

Illustrations couverture :

- Sculpture de Lachevre. M, « l'étonnement »

- Photo de Robert Van der Hilst