



Le don de Spinoza à la phénoménologie de Jean-Luc Marion

Stéphane Vinolo

Volume 72, numéro 2, juin 2016

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1039300ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1039300ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

Faculté de théologie et de sciences religieuses, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Vinolo, S. (2016). Le don de Spinoza à la phénoménologie de Jean-Luc Marion.

Laval théologique et philosophique, 72(2), 299–317.

<https://doi.org/10.7202/1039300ar>

Résumé de l'article

Jean-Luc Marion a sans aucun doute révolutionné les études cartésiennes, mais nous trouvons aussi dans ses textes de nombreuses références à Spinoza. Malgré le rejet du Spinoza métaphysicien, la phénoménologie de la donation se construit dans un certain rapport à Spinoza, double rapport que nous essayons de mettre au jour. D'un côté, la conception du don que propose Marion nous permet de mieux interpréter Spinoza ; de l'autre, Marion trouve dans le système immanent de Spinoza, de nombreuses lignes de fuite hors de la métaphysique. Ainsi, non seulement pouvons-nous utiliser la pensée de Marion comme principe herméneutique des textes de Spinoza, mais en plus nous permet-elle de questionner la place de Spinoza dans l'Histoire de la métaphysique.

LE DON DE SPINOZA À LA PHÉNOMÉNOLOGIE DE JEAN-LUC MARION

Stéphane Vinolo

Département de philosophie
Université catholique de Quito en Équateur

RÉSUMÉ : Jean-Luc Marion a sans aucun doute révolutionné les études cartésiennes, mais nous trouvons aussi dans ses textes de nombreuses références à Spinoza. Malgré le rejet du Spinoza métaphysicien, la phénoménologie de la donation se construit dans un certain rapport à Spinoza, double rapport que nous essayons de mettre au jour. D'un côté, la conception du don que propose Marion nous permet de mieux interpréter Spinoza ; de l'autre, Marion trouve dans le système immanent de Spinoza, de nombreuses lignes de fuite hors de la métaphysique. Ainsi, non seulement pouvons-nous utiliser la pensée de Marion comme principe herméneutique des textes de Spinoza, mais en plus nous permet-elle de questionner la place de Spinoza dans l'Histoire de la métaphysique.

ABSTRACT : Jean-Luc Marion has undoubtedly revolutionized Cartesian studies. But we also find, in his texts, numerous references to Spinoza. Despite his rejection of the metaphysical temptation of Spinoza, the phenomenology of givenness is built with a certain reference to Spinoza, a double reference that we will attempt to reveal. On the one hand, we are able to better interpret Spinoza through the conception of the gift as proposed by Marion ; on the other hand, Marion finds various lines of escape beyond metaphysics in Spinoza's immanent system. Thus, not only can we use the thought of Marion as a hermeneutic principle for Spinoza's texts, but it also allows us to determine the place of Spinoza in the history of metaphysics.

INTRODUCTION

Dans sa volonté de se frayer un chemin hors de la métaphysique par une phénoménologie de la donation, Jean-Luc Marion a choisi Descartes comme pierre de façade de son entreprise¹. Celui-ci, en effet, aurait achevé la métaphysique. Mais il faut entendre toute la polyphonie de ce verbe « achever ». D'un côté, Descartes a parachévé la métaphysique en fixant nombre de ses enjeux et de ses concepts ; de l'autre, il l'a achevée en ce sens qu'il nous a montré les lignes de fuite nous permettant d'en

1. Cf. Jean-Luc MARION, *Sur l'ontologie grise de Descartes. Science cartésienne et savoir aristotélicien dans les Regulae*, Paris, Vrin, 1975 ; ID., *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles, fondement*, Paris, PUF, 1981 ; ID., *Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l'onto-théologie cartésienne*, Paris, PUF, 1986 ; et ID., *Sur la pensée passive de Descartes*, Paris, PUF, 2013.

sortir², comme si sa fin était toujours déjà inscrite dans sa pleine réalisation. Dans ce choix résolument cartésien, Spinoza pourrait apparaître comme l'auteur ayant radicalisé prioritairement les thèses métaphysiques de Descartes, enfermant la modernité dans une onto-théo-logie dont Marion n'a de cesse de vouloir sortir. Cette opposition à Spinoza est explicite, et nous la trouvons d'autant plus dans les textes dans lesquels Marion montre la complexité de la position cartésienne eu égard à l'Histoire de la métaphysique, contre la simplicité de Spinoza qui est toujours du côté de la métaphysique la plus classique, ancrée dans un discours sur l'être. Il suffit pour constater cela de voir combien les textes rassemblés dans les *Questions cartésiennes*³ et les *Questions cartésiennes II*⁴ sont sévères à l'encontre de Spinoza. Des cinquante mentions de Spinoza dont font état les *index* de ces deux tomes (sept dans le premier et quarante-trois dans le second), pas une ne présente Spinoza sous un jour favorable. Si l'on en croit Marion, Spinoza demeurerait prisonnier de la métaphysique dans sa constitution onto-théo-logique en ne pouvant s'arracher à la conceptualisation de Dieu, aux univocités épistémologiques et ontologiques ainsi qu'à l'obsession de la recherche de causes dont le paradigme est le recours à la *causa sui* qui ouvre l'*Éthique*⁵.

Pourtant, l'opposition de Marion à Spinoza peut être tempérée pour deux raisons au moins. D'abord, par les textes de Spinoza qui laissent poindre la problématique du don en de nombreux endroits. Ainsi, la méthode du *Traité de la réforme de l'entendement* se doit de commencer par une idée vraie donnée : « La bonne méthode est donc celle qui montre comment l'esprit doit être dirigé selon la norme de l'idée vraie donnée (*ad datae verae ideae normam*)⁶ ». Deuxièmement, Marion lui-même, dans certains de ses textes les plus importants, se reconnaît une certaine proximité avec Spinoza. Nous pouvons lire dans *Étant donné*, à propos d'*Éthique*, I, 16⁷, qu'il s'agit là d'une « définition presque correcte du phénomène saturé⁸ ». Nous trouvons aussi dans *De surcroît*, à l'occasion d'une analyse du lien entre métaphysique et visibilité, une note de bas de page consacrée à Spinoza⁹, qui pourrait laisser entendre que Spinoza est en exception sur la métaphysique. Là où elle ne pense la cécité que

2. ID., *Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l'onto-théo-logie dans la pensée cartésienne*, Paris, PUF, 1986.

3. ID., *Questions cartésiennes, Méthode et métaphysique*, Paris, PUF, 1991.

4. ID., *Questions cartésiennes II. Sur l'ego et sur Dieu*, Paris, PUF, 2002.

5. « Par cause de soi, j'entends ce dont l'essence enveloppe l'existence, autrement dit, ce dont la nature ne peut se concevoir qu'existante » (SPINOZA, *Éthique*, I, def. 1, Paris, Seuil, 2010, p. 15).

6. ID., *Traité de la réforme de l'entendement*, § 28, trad. Charles Appuhn, dans *Œuvres I*, Paris, GF, 1964, p. 192. L'édition de référence des PUF ne reproduit pas le caractère donné de l'idée : « Par conséquent, ce sera une bonne méthode que celle qui montre comment l'esprit doit être dirigé selon la norme d'une idée vraie que nous avons » (ID., *Traité de la réforme de l'entendement*, trad. Michèle Beysade, dans *Œuvres I. Premiers écrits*, Paris, PUF, 2009, p. 87). Les traducteurs proposent une justification contextuelle du caractère superflue de l'expression « *ad datae* ». Cf. *ibid.*, p. 139, n. 58.

7. « De la nécessité de la nature divine suivent nécessairement une infinité de choses d'une infinité de manières (c'est-à-dire tout ce qui peut tomber sous un intellect infini) » (ID., *Éthique*, I, 16, p. 47).

8. Jean-Luc MARION, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, 2005, p. 294.

9. ID., *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, Paris, PUF, 2010, p. 68, n. 1. Une erreur probablement typographique fait citer à Jean-Luc Marion la *Lettre XIX*, alors qu'il parle à l'évidence de la *Lettre XXI*.

comme privation seconde d'une norme première qu'est le « voir », Spinoza, dans la *Lettre XXI* à Blyenbergh, présente la cécité de façon positive, sans avoir recours au concept de privation mais à celui, plus neutre, de négation : « On peut dire en somme qu'il y a privation quand un attribut, que nous croyons appartenir à la nature de quelque objet, est nié de cet objet même, négation quand on nie d'un objet ce qui n'appartient pas à sa nature¹⁰ ». Enfin, Spinoza note le caractère contraignant de ce qui est donné, et donc en un sens son avènement et sa facticité. Même si Spinoza est un penseur de la causalité, elle est paradoxalement pensée à partir d'une donation qui ne présuppose pas de donateur en position de transcendance. À partir de la démonstration d'*Éthique*, III, 1¹¹, Marion rappelle que : « Pour qu'une nécessité s'exerce (que l'effet s'ensuive), il faut d'abord que la donnée s'impose (se donne)¹² ». Il y a ainsi, dans le dépli de la nécessité spinoziste, une certaine similitude avec le pli de la donation que nous retrouvons chez Marion.

Au-delà d'une simple opposition, il y a donc entre Marion et Spinoza, des rencontres et des dialogues. La mise au jour de ces relations, et plus précisément de la lecture marionienne de Spinoza, est féconde à plusieurs titres. Tout d'abord, elle doit nous permettre de réévaluer la place de Spinoza dans les textes de Marion afin d'y contrebalancer la forte présence de l'influence cartésienne. Elle doit aussi nous aider indirectement à resituer Spinoza dans l'Histoire de la métaphysique, en montrant qu'il peut être pensé comme un auteur anti-métaphysique de par son utilisation du concept de don et de la place qu'il occupe dans sa philosophie. Enfin, la lecture marionienne de Spinoza nous permettra de montrer que nombre des thèses de Marion eu égard aux phénomènes saturés sont constituées et renforcées à partir de textes spinozistes. Ainsi, le rapprochement pourtant improbable entre ces deux auteurs questionne tout autant les interprétations traditionnelles de Spinoza que celles de Marion.

I. MARION CONTRE UNE POSSIBLE « MÉTAPHYSIQUE » SPINOZISTE

Les relations entre Marion et Spinoza sont multiples, compliquées mais paradoxalement constantes. Nous pouvons nous attendre à ce que le rapport de Marion à Spinoza soit conflictuel, et que ses lectures soient souvent critiques, tout d'abord pour des raisons de fait qui, bien que non suffisantes afin de rendre raison de ces interprétations, n'en sont pas moins intéressantes. Marion n'a jamais fait mystère de sa foi catholique et de son attachement aux racines judaïques du christianisme. Or, malgré son attachement au Christ¹³ dont Spinoza nous rappelle qu'il fut le « plus grand des

10. SPINOZA, *Lettre XXI à Blyenbergh*, dans *Œuvres IV*, Paris, GF, 1966, p. 206.

11. « [...] étant donnée une idée quelconque, il doit en suivre nécessairement quelque effet, effet dont Dieu est la cause adéquate non en tant qu'il est infini, mais en tant qu'on le considère affecté par cette idée donnée » (ID., *Éthique*, III, 1, Dém., Paris, Seuil, 2010, p. 215).

12. Jean-Luc MARION, *Étant donné*, p. 95.

13. Alexandre MATHERON, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Paris, Aubier Montaigne, 1971.

philosophes¹⁴ », le caractère immanent de son système philosophique a souvent déclenché la colère des chrétiens. Il nous suffit de rappeler le ton extrêmement sévère de la *Lettre 57* d'Albert Burgh, qui, venant de se convertir au catholicisme, informe Spinoza combien désormais il le plaint : « Plus je vous ai admiré jadis pour la subtilité et la pénétration de votre esprit, plus maintenant je vous plains et déplore votre malheureux état [...] »¹⁵, tout en profitant de cette même lettre afin de lui prodiguer quelques conseils : « Repentez-vous, philosophe, reconnaissez votre sage déraison et votre déraisonnable sagesse. D'orgueilleux devenez humble et vous serez guéri. Adorez le Christ dans la très Sainte Trinité afin qu'il daigne avoir pitié de votre misère, et il vous accueillera¹⁶ ». De plus, les relations personnelles de Marion avec Emmanuel Lévinas et leur proximité intellectuelle¹⁷ revendiquée devraient faire de Spinoza un repoussoir philosophique puisque selon Lévinas : « [...] il existe une trahison de Spinoza. Dans l'Histoire des idées, il a subordonné la vérité du judaïsme à la révélation du Nouveau Testament¹⁸ ». Loin de nous étonner, il y aurait donc quelque chose de tout à fait naturel à ce que Marion entretienne une relation conflictuelle avec les textes de Spinoza.

Ce conflit existe et il ne s'agit pas de le minimiser, il se manifeste d'ailleurs sur de nombreux points doctrinaux. Marion reproche par exemple à Spinoza d'avoir fermé la possibilité de décrire l'altérité en ne pensant l'autre que comme objet d'une représentation, le soumettant à des conditions de possibilité nous fermant l'accès à sa donation radicale en tant qu'autre : « [...] une telle impossibilité se trouve aisément chez Spinoza, réduisant l'idée de l'autre à une modification seulement de ma propre idée de moi-même [...] »¹⁹. Il lui reproche aussi d'être tombé dans la construction métaphysique d'un concept de Dieu, l'enfermant dans les limites toutes humaines de la conceptualisation et des frontières inévitables que nous impose tout concept : « [...] tous les débats ultérieurs, qu'ils concernent la détermination de cette essence (Leibniz, Malebranche, Spinoza), ou sur la transition du concept à l'existence (Kant, Hegel et Schelling), présupposent désormais un certain concept de Dieu — bref, que le concept puisse en général atteindre Dieu et lui assigner une essence²⁰ ». Cet enfermement dans la métaphysique la plus classique est d'ailleurs tellement fort, que Marion va jusqu'à faire de Spinoza, même si ce n'est que sur certains points (impor-

14. Dans une note manuscrite de Leibniz, rédigée suite à un entretien avec Tschirnhauss à propos de la pensée de Spinoza, nous pouvons lire que pour Spinoza : « Christum ait fuisse summum philosophum » (cf. *ibid.*, p. 234-235).

15. Albert BURGH, *Lettre 57 à Spinoza*, dans *Œuvres IV*, p. 317-328.

16. *Ibid.*, p. 327.

17. Marion reprend la logique lévinassienne de l'appel et de la contre-intentionnalité du visage, tout en l'étendant à des injonctions non éthiques : « [...] si l'herméneutique éthique du visage accomplit une percée décisive en direction de sa phénoménalité spécifique et reste un acquis définitif de la pensée de Lévinas, on doit la questionner sur un point : en admettant que la transcendance du "[...] visage ou [de] l'infini" au-delà des phénoménalités de l'objet ou de l'étant s'accomplit bien d'abord dans l'éthique, faut-il pour autant qu'elle s'y borne exclusivement ? » (Jean-Luc MARION, *De surcroît*, p. 148).

18. Emmanuel LÉVINAS, *Le cas Spinoza*, dans *Difficile liberté*, Paris, Albin Michel, 1963 (réédition Paris, Le livre de poche, 2006), p. 167.

19. Jean-Luc MARION, *Questions cartésiennes*, p. 215.

20. *Ibid.*, p. 256.

tants tout de même puisque nous parlons de la *natura naturans*), l'épigone de saint Thomas²¹. Mais ces objections générales se précisent sur des points conceptuels clairement identifiables.

Le premier point de conflit est sans aucun doute Dieu lui-même. Cela apparaît d'ailleurs dès 1977 dans *L'idole et la distance*²², lorsque Marion met au jour la construction conceptuelle du Dieu de l'onto-théo-logie, afin de lui opposer, sur les terrains de l'être et du connaître, le Dieu de la charité. Marion montre alors que la métaphysique, dans sa constitution onto-théo-logique, a raté Dieu en lui substituant un simple concept (ou « Dieu »), c'est-à-dire un Dieu construit par l'Homme, une simple idole conceptuelle. Or, afin de développer cette argumentation, c'est sur saint Thomas²³ mais aussi sur Spinoza qu'il prend appui. Spinoza ne peut atteindre Dieu pour deux raisons au moins. Tout d'abord parce que de fait Dieu n'apparaît pour la première fois dans l'*Éthique* qu'à l'occasion de la sixième définition de la première partie, et donc tardivement : « Par Dieu, j'entends un étant absolument infini, c'est-à-dire une substance consistant en une infinité d'attributs dont chacun exprime une essence éternelle et infinie²⁴ ». Non seulement Dieu arrive en retard, mais en plus, ce retard est expliqué par la nécessité de poser d'abord les éléments conceptuels nécessaires à la construction de son concept. Comme l'a bien vu Gueroult, les cinq premières définitions de la première partie de l'*Éthique* posent les éléments avec lesquels est construite, par la suite, la définition de Dieu : « D'où la différence entre les cinq premières Définitions, qui énoncent les moyens de la construction, et les trois dernières qui dérivent, l'une (la sixième), l'objet à construire, les autres (les septième et huitième), ses propriétés fondamentales²⁵ ». Dieu est donc bien construit par l'entendement humain, à l'aide d'éléments qui sont eux-mêmes définis par un homme, et donc encore à sa mesure. Deuxièmement, la construction du Dieu conceptuel est aussi marquée par la forme de l'énonciation de la définition 6 : « Par Dieu, j'entends [...] (*Per Deum intelligo*)²⁶ ». Le Dieu dont il est question ici ne peut donc pas excéder ce que l'entendement humain peut contenir et concevoir. Or, c'est là l'erreur fondamentale de la métaphysique que dénonce Marion, celle d'avoir voulu enfermer Dieu dans une finitude conceptuelle humaine que pourtant il excède : « À la coïncidence d'un consensus, se substitue maintenant une définition peut-être simplement nominale, qui tente d'enserrer d'une infinité verbale l'Autre irréductible²⁷ ». Là donc où Spinoza enferme Dieu dans une idole conceptuelle, Marion souhaite lui ouvrir la possibilité de

21. « Il s'agit certes ici d'une référence transparente à l'usage de la *natura naturans* par Thomas d'Aquin (bien avant Spinoza, simple épigone sur ce point) [...] » (ID., *Dieu, le Styx et les destinées. Lettres à Mersenne de 1630*, dans *Questions cartésiennes II*, p. 138-139).

22. ID., *L'idole et la distance. Cinq études*, Paris, Grasset, 1977.

23. La position de Jean-Luc Marion sur la place de saint Thomas dans l'Histoire de la métaphysique a évolué entre 1982 et 1995. Cf. ID., *Saint Thomas d'Aquin et l'onto-théo-logie*, dans *Dieu sans l'être*, Paris, Fayard, 1982 (réédition, Paris, PUF, 1991, 2002), p. 279-332.

24. SPINOZA, *Éthique*, I, 6, p. 15.

25. Martial GUEROULT, *Spinoza, I. Dieu*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968, 1997, p. 38.

26. SPINOZA, *Éthique*, I, 6, p. 15.

27. Jean-Luc MARION, *L'idole et la distance*, p. 29.

l'excès et de la démesure. Mais cette opposition première de Marion à Spinoza ne se limite pas à Dieu et s'étend à son mode d'action.

En effet, le deuxième point qui ancre Spinoza dans l'onto-théo-logie et l'éloigne de la pensée de Marion est sa recherche incessante des causes. Le spinozisme est sans aucun doute une philosophie des causes contre les philosophies du sens. Comme l'a montré Charles Ramond²⁸, l'hyper-rationalisme de Spinoza, bien que posant une nécessité radicale, peut aussi être lu comme une philosophie de l'absurde, parce que les causes y jouent contre le sens, toujours déjà refoulé du côté de la superstition. La quête des causes culmine d'ailleurs chez Spinoza dans le recours au concept de *causa sui*, prothèse originaire obligatoire pour qui se voit contraint de penser la première des causes. Pour ce, l'*Éthique* s'ouvre sur une définition de la *causa sui* : « Par cause de soi, j'entends ce dont l'essence enveloppe l'existence, autrement dit, ce dont la nature ne peut se concevoir qu'existante²⁹ ». Or, dans l'établissement des quatre caractéristiques qui déterminent, pour Marion, l'onto-théo-logie, la troisième est bien celle qui consiste à penser Dieu comme principe causal de tous les étants, et par conséquent à le penser comme *causa sui*³⁰. Ainsi, la *causa sui* est la trace indéniable d'une conception onto-théo-logique de la métaphysique, et Spinoza ne semble pas pouvoir y échapper. Elle l'est d'autant plus qu'elle détermine aussi toute une conception de l'*ego*. Marion a montré qu'il y a chez Descartes deux chemins de l'onto-théo-logie³¹ : celui de la *cogitatio* qui pose la primauté de l'*ego*, et celui de la *causa* qui fait de l'*ego* un étant second par rapport à Dieu pensé comme *causa sui*. Il y a donc deux protologies cartésiennes selon que nous suivions l'*ordo cognoscendi* ou l'*ordo essendi*. Et lorsque Marion interroge le privilège de la formulation canonique de l'*ego* du *Discours de la méthode* et des *Principes de la philosophie* (*cogito ergo sum*) sur celle, proprement cartésienne, de la *Deuxième Méditation* (*Ego sum, ego existo*), c'est encore la *causa sui* qui apparaît. Le *cogito ergo sum* est, pour Marion, une formulation métaphysique parce qu'elle montre un passage de la pensée à l'être, mais surtout parce qu'en faisant de l'*ego* un principe, elle le pose comme principe auto-fondé, c'est-à-dire littéralement comme une *causa sui* selon l'ordre de la *cogitatio*. Au contraire, la formulation *Ego sum, ego existo* ouvre l'*ego* à une altérité qui toujours déjà le précède et l'appelle. Là où la formulation canonique enferme l'*ego* dans un solipsisme métaphysique de la *causa sui*, la formulation des *Meditationes* l'arrache à ce solipsisme fondateur pour l'ouvrir à une altérité originaire³². Lors, cette

28. Charles RAMOND, *Qualité et quantité dans la philosophie de Spinoza*, Paris, PUF, 1995, p. 231-252 ; et ID., *Dictionnaire Spinoza. Article « Absurde »*, Paris, Ellipses, 2007, p. 10-11.

29. SPINOZA, *Éthique*, I, 1, p. 15.

30. « L'onto-théo-logie se définit donc selon des caractères extrêmement précis, sans lesquels on ne saurait identifier une pensée comme métaphysique : (i) "Le Dieu" doit s'inscrire explicitement dans le champ métaphysique, c'est-à-dire se laisser déterminer à partir d'une des déterminations historiques de l'être en tant qu'étant, éventuellement à partir du concept d'étant ; (ii) il doit y assurer une fondation causale (*Be-gründung*) de tous les étants communs dont il rend raison ; (iii) il doit, pour ce faire, assumer toujours la fonction et éventuellement le nom de *causa sui*, c'est-à-dire de l'étant suprêmement fondateur parce que suprêmement fondé par lui-même » (Jean-Luc MARION, *Dieu sans l'être*, p. 287).

31. Cf. ID., *Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l'onto-théo-logie dans la pensée cartésienne*.

32. ID., *L'altérité originaire de l'ego*, dans *Questions cartésiennes II*, p. 3-47.

brèche porte la division et la différence de l'origine au cœur même de la métaphysique onto-théo-logique, mettant à mal ses fondements. Or, selon Marion, c'est précisément Spinoza qui a radicalisé la position cartésienne de la formulation canonique de l'*égo*³³, l'enfermant ce faisant dans une interprétation métaphysique. C'est lui qui aurait fixé la forme métaphysique de la formulation de l'*égo* comme son interprétation privilégiée. Lorsque Spinoza pose que : « L'Homme pense (*Homo cogitat*)³⁴ », il ne fait que condenser la formule canonique de l'*égo* cartésien, en réunissant dans une formule courte les trois termes fondamentaux de la démonstration cartésienne (*égo*, *sum* et *cogitans*). Nous retrouvons donc chez Spinoza, par sa quête incessante de l'ordre des causes, un profond attachement à la métaphysique, qui le pousse à reprendre l'idée selon laquelle l'« *égo* implique *sum*, en tant qu'il implique *cogitans* [...]»³⁵. Après Dieu, c'est donc l'étiologie qui enfermerait Spinoza dans la métaphysique.

Enfin, le dernier point qui découle de cette prégnance de la causalité et qui devrait mettre à distance Spinoza et Marion, est la position de celui-là sur les miracles. Nous le présentons en troisième position parce qu'il découle logiquement des deux premiers : Dieu et la modalité causale de son action. Ainsi, montrons-nous que l'opposition des deux auteurs devrait se faire sur tous les champs : depuis la substance (ou Dieu) jusqu'aux modes finis (les corps). Comme l'établit le *Traité théologico-politique*, Spinoza ne rejette pas la réalité des miracles, mais nie qu'ils se produisent contre l'ordre de la Nature, c'est-à-dire contre le dépli de la nécessité divine, puisque par définition : « Rien n'arrive [...] dans la nature qui soit contraire à ses lois universelles [...]»³⁶. Il n'est donc pas du tout impossible que quelqu'un ait pu marcher sur l'eau ni même rendre la vue à des aveugles. De fait certains insectes marchent bien sur l'eau, et nous pouvons techniquement rendre une partie de leur vue à des personnes souffrant de certains types de cécité. Quelqu'un qui, comme le Christ, aurait une connaissance totale des lois de la matière, pourrait probablement le faire. Spinoza ne rejette donc les miracles qu'en tant que nous entendons par « miracle » un événement qui brise les lois de la causalité efficiente universelle. Toutefois, comme personne ne dispose de la connaissance de la totalité des lois de la matière³⁷, nul ne peut dire *a priori* que les événements décrits dans les *Écritures* comme des miracles sont impossibles. D'ailleurs, lorsque dans la *Lettre 40*³⁸, Spinoza évoque l'hypothèse d'une transmutation du plomb en or, il conteste une expérience précise qui devrait rendre possible cette transmutation, mais ne dit jamais que cela est *a priori* impossi-

33. « La *causa sui* pourrait donc seule assumer à bon droit la circularité tautologique que privilégiera l'interprétation canonique de l'*égo sum* par toute la métaphysique moderne ; et c'est sans doute pourquoi cette dernière n'a eu de cesse d'assimiler l'*égo* à la *causa sui* (positivement avec Spinoza et Hegel, négativement avec Kant et Nietzsche) » (*ibid.*, p. 44).

34. SPINOZA, *Éthique*, II, Axiome 2, Paris, Seuil, 2010, p. 99.

35. Jean-Luc MARION, *L'altérité origininaire de l'égo*, p. 8.

36. SPINOZA, *Traité théologico-politique*, VI, 4, Paris, PUF, 1999, p. 245.

37. « Et de fait, ce que peut le Corps, personne jusqu'à présent ne l'a déterminé [...] » (ID., *Éthique*, III, 2, Scolie, Paris, Seuil, 2010, p. 217).

38. ID., *Lettre 40 à Jarig Jelles*, dans *Œuvres IV*, Paris, GF, 1966, p. 255-257.

ble. Et nous comprenons pourquoi. Cette transmutation — comme les miracles — peut être pensée comme un saut qualitatif mystique et religieux permettant de modifier la matière. Mais elle peut tout aussi bien être perçue comme un travail quantitatif reposant sur une parfaite connaissance des lois de la matière au niveau de l'infiniment petit. Contre le mystère donc, et contre l'effraction du miracle dans la continuité des lois de la Nature, Spinoza le pense en pleine continuité avec celles-là, rejetant la sensation de rupture de l'ordre des choses du seul côté de l'ignorance du témoin de l'événement : « [...] il s'ensuit très clairement que le nom de miracle ne peut se comprendre que relativement aux opinions des hommes et ne signifie rien d'autre qu'un ouvrage dont nous ne pouvons expliquer la cause naturelle sur le modèle d'une autre chose habituelle [...] »³⁹. Ce sont donc encore les causes et leur omniprésence qui sont au cœur de la déconstruction du miracle opérée par Spinoza. Et Marion ne manque pas de noter ce point en reliant Spinoza à la métaphysique par son incapacité à penser des phénomènes qui échappent à la causalité efficiente. Reliant la métaphysique à la consolidation historique du principe de raison suffisante — *causa sive ratio*⁴⁰ —, Marion tisse un lien ténu entre l'affirmation de ce principe chez Spinoza, et son refus du miracle entendu comme effraction dans le monde de la causalité efficiente, ou comme quelque chose qui arriverait à l'être plus que quelque chose qui arriverait dans l'être :

L'émergence du principe de raison impose à la métaphysique d'assigner à chaque étant son concept et sa cause, au point de congédier comme illégitimes, donc impossibles, les étants irréductibles à une cause conceptualisable. Il n'y a donc aucune coïncidence fortuite à ce que les penseurs de la *causa sive ratio* (Spinoza, Malebranche, Leibniz, etc.) aient disqualifié la possibilité des miracles et, en général, de la révélation⁴¹.

Il y a donc de nombreuses raisons qui, s'étendant de la substance aux modes finis, légitiment une opposition entre Marion et Spinoza. Toutefois, nous pouvons déjà douter de sa radicalité par un fait que Marion ne signale pas assez. Chacun des points sur lesquels porte la critique de Spinoza nous ramène toujours au fait que, contrairement à Descartes, il se serait pleinement enfermé dans la métaphysique la plus classique avec le principe de raison suffisante, l'univocité ontologique et épistémique, une omniprésence de la causalité, et un concept de Dieu en droit pleinement transparent à l'entendement humain. Néanmoins, cet enfermement dans la métaphysique, pire encore dans la tradition onto-théo-logique de celle-ci, est tout à fait discutable parce que, s'il y a un auteur pour lequel, par définition, il ne peut y avoir de *ta meta ta physica*, c'est bien Spinoza⁴². Dans un système pleinement immanent, tout ce qui est, est par définition dans les limites de la Nature. Il faut donc complexifier les relations entre Marion et Spinoza en montrant que chronologiquement mais aussi thématiquement, ces relations ne se limitent pas à un simple rejet, mais qu'ils peuvent

39. ID., *Traité théologico-politique*, VI, 5, p. 245.

40. Vincent CARRAUD, *Causa sive ratio. La raison de la cause de Suarez à Leibniz*, Paris, PUF, 2002.

41. Jean-Luc MARION, *Le possible et la révélation*, dans *Le visible et le révélé*, Paris, Cerf, 2005, p. 14.

42. Même si nous sommes en désaccord avec le lien tissé par l'auteur entre Spinoza et la Deuxième Guerre mondiale, nous pourrions voir le livre de Pierre-Yves BOURDIL, *L'Écriture et la pensée. Spinoza et le problème de la métaphysique*, Paris, Cerf, 1998.

s'éclairer l'un l'autre par une proximité inattendue de leurs textes (proximité qui n'a pas échappé à la lecture minutieuse de Marion), et cela tout particulièrement sur le concept clé de la phénoménologie de la donation, celui qui lui permet de s'arracher à la métaphysique : le don.

II. LE DON DE SPINOZA : SORTIR DE LA MÉTAPHYSIQUE

Il peut paraître audacieux de faire de Spinoza un penseur du don, tellement nous sommes habitués à penser le don du côté de la religion et de la Grâce⁴³. Pourtant, une lecture plus précise de ses textes nous montre que le thème du don irradie ses textes. Il apparaît en effet dès le troisième axiome de la première partie de l'*Éthique* : « Étant donnée une cause déterminée (*Ex data causa determinata*), il en suit nécessairement un effet, et au contraire, s'il n'y a aucune cause déterminée, il est impossible qu'un effet s'ensuive⁴⁴ ». Mais il apparaît surtout au cœur de la détermination de la méthode décrite dans le *Traité de la réforme de l'entendement*, lorsque Spinoza fait de celle-là « celle qui montre comment l'esprit doit être dirigé selon la norme de l'idée vraie donnée (*ad datae verae ideae normam*)⁴⁵ ». L'idée vraie donnée fait l'objet, dans les études spinozistes, de nombreuses interprétations qui, de Jacques Brunschvicg⁴⁶ à Adrien Klajnman⁴⁷, en passant par Martial Gueroult⁴⁸ ou Alexandre Koyré⁴⁹, ont discuté son caractère « donné », et se sont interrogés sur la nécessité de traduire l'expression *ad datae*, c'est-à-dire au fond sur l'importance du don de cette idée vraie. Koyré choisit de ne pas le faire : « La bonne méthode, par conséquent, sera celle qui montre comment il faut diriger l'esprit selon la norme d'une idée vraie⁵⁰ ». Il s'en explique par le fait que l'idée vraie n'est pas proprement donnée à l'entendement mais bien plutôt produite par celui-ci, et que le don ne provient que d'un néerlandisme de Spinoza. Pour ce, il affirme que nous pouvons rendre « une idée donnée » par « une idée qu'il y a », ou plus simplement ne pas traduire l'expression *ad datae*. Cette position est aussi celle de Michèle Beyssade : « Par conséquent, ce sera une bonne méthode que celle qui montre comment l'esprit doit être dirigé selon la norme d'une idée vraie que nous avons⁵¹ ». Au contraire, Gueroult se prononce en faveur du

43. Nous pourrions penser ce don comme un don anthropologique ou une réciprocité, mais cela ne rendrait pas la connotation de l'idée donnée ni même de la cause déterminée donnée que nous trouvons chez Spinoza. Nous avons déjà analysé la problématique de la réciprocité, et donc du don anthropologique, chez Spinoza dans d'autres travaux. Cf. Stéphane VINOLO, « Spinoza et l'argent. La politique comme économie des passions », *Revue Philosophique de Louvain*, 114, 2 (2016), p. 221-244.

44. SPINOZA, *Éthique*, I, Axiome 3, p. 17.

45. Voir *supra*, n. 6.

46. Léon BRUNSCHVICG, *Spinoza et ses contemporains*, Paris, Alcan, 1894/1923 ; Paris, PUF, 1951.

47. Adrien KLAJNMAN, *Méthode et art de penser chez Spinoza*, Paris, Kimé, 2006.

48. Martial GUEROUT, *Spinoza, I - Dieu*, p. 30, n. 42.

49. SPINOZA, *Traité de la réforme de l'entendement et de la meilleure voie à suivre pour parvenir à la vraie connaissance des choses*, texte, traduction et notes par Alexandre Koyré, Paris, Vrin, 1937.

50. *Ibid.*, § 38, p. 30.

51. ID., *Traité de la réforme de l'entendement*, dans *Œuvres I. Premiers écrits*, 2009, p. 87. Michèle Beyssade est en ce sens proche de Koyré lorsqu'elle affirme, en note, que : « *Datur* signifie il y a. [...] Cette idée vraie n'étant pas à proprement parler donnée à l'entendement, même s'il n'a qu'à la dégager, traduire *data*

maintien de l'idée vraie « donnée » en arguant que si comme le pense Koyré, le caractère donné de l'idée était secondaire et pouvait se traduire par un simple « il y a », le terme n'apparaîtrait pas aussi souvent dans le texte, mais disparaîtrait une fois cette première idée vraie posée. Or, de fait, Spinoza conserve ce caractère « donné » de l'idée vraie tout au long du *Traité de la réforme de l'entendement*, preuve en est, pour Gueroult, que le caractère « donné » de cette idée est une de ses caractéristiques tout autant que l'est sa véracité : « [...] il est, tout autant que "vraie", un qualificatif authentique de l'idée⁵² ». Le problème de la donation se cristallise donc dans le statut de l'idée vraie donnée, et c'est le don tel que le pense Marion qui nous permet de trancher le débat, en pointant le fait que les interprètes de Spinoza n'ont pas suffisamment questionné ce que « donner » veut dire.

La majorité des interprètes de Spinoza qui refusent le caractère « donné » de l'idée vraie, agissent de la sorte parce qu'ils pensent un donateur extérieur au don. Puisque l'idée vraie n'est pas reçue de l'extérieur par l'entendement, celle-ci ne pourrait être vraiment donnée, mais elle devrait être pensée à l'aune de la production. Comme le note Klajnman, pour eux : « [...] le schéma impliquant un don, un donateur et un donataire est incompatible avec le mode de production de l'idée vraie. Une idée vraie n'est ni donnée à l'entendement, ni reçue par lui⁵³ ». Ils rejettent donc le don en se basant sur une certaine conception de celui-ci. Mais en mettant en cause la donation dans sa conception classique qui suppose un donateur en position d'extériorité, ceux qui nient l'importance de la donation de l'idée vraie ne mettent pas à mal la possibilité de penser le processus de donation comme une auto-donation, en rapprochant cette fois la donation de la production, par le concept d'auto-donation : « Koyré n'écarte pas, en vérité, l'hypothèse d'une donation intellectuelle d'origine externe et masque d'emblée l'hypothèse d'une *auto-fabrication* ou *auto-donation* intellectuelle [...]»⁵⁴. Ainsi, Klajnman peut-il défendre la nécessité de rendre le « donné » de l'idée vraie, à condition de comprendre le don comme un processus d'auto-production : « Le concept d'*auto-donation* paraît approprié pour désigner l'engendrement de l'idée vraie donnée⁵⁵ ». Reprenant les analyses de Marx, de Matheron et d'Althusser, il en arrive *in fine* à penser la donation de l'idée vraie comme un processus sans Sujet, en opérant un déplacement constant du don à la production, puis de l'auto-production à l'auto-donation. La position de Klajnman est donc claire. Elle consiste à conserver le caractère « donné » de l'idée vraie, en faisant du don un processus d'auto-donation. Néanmoins, cette solution ne peut satisfaire la pensée du don qui ne saurait être simplement un processus. Que nous pensions le don de façon inconditionnelle comme nous allons le voir avec Marion, ou que nous pensions le don

vera idea par "une idée vraie donnée" dès la première occurrence de cette expression risquerait d'orienter le lecteur dans une mauvaise direction » (*ibid.*, p. 147, n. 58).

52. Martial GUEROUULT, *Spinoza, I. Dieu*, p. 31, n. 42.

53. Adrien KLAJNMAN, *Méthode et art de penser chez Spinoza*, p. 45.

54. *Ibid.*, p. 45-46.

55. *Ibid.*, p. 53.

comme processus réciproque anthropologique⁵⁶, la mécanique que suppose un processus nie radicalement le don. Nous devons donc refuser à la fois l'effacement du don dans l'idée vraie donnée, mais aussi sa réduction à un simple processus mécanique. Or, c'est par la phénoménologie de la donation de Marion que cette double exigence devient possible.

Deux points fondamentaux retiennent notre attention dans ces interprétations. Tout d'abord, leur réticence à penser le don autrement que par les moyens de la transcendance : « Aucune place ici pour l'extériorité d'un don⁵⁷ ». Mais surtout, le lien établi entre don, transcendance, origine et métaphysique. Si le don est pensé selon le modèle du donateur transcendant, celui-ci peut être à la fois un donateur extérieur et originaire en ce que du haut de sa transcendance, il ouvre l'espace et le moment du don. D'où le recours au concept d'auto-donation afin de se libérer, d'un seul coup, de la transcendance et de l'origine, dont nous savons les résonances métaphysiques : « Dans la voie structuraliste, l'*auto-donation* impliquée par l'analogie de la production du *TIE* apparaît comme une alternative à la métaphysique du don ou de l'origine⁵⁸ ». Klajnman précise d'ailleurs que son saut vers Althusser se justifie par le fait que l'auto-donation permet de s'arracher à la métaphysique de l'origine dont les commentateurs de Spinoza que nous avons cités pensent le lien avec la donation, à la fois essentiel et inévitable : « En occupant le terrain d'une métaphysique de l'origine, l'*auto-donation* intellectuelle s'accorde ainsi avec le procès de connaissance althusserien, où l'idée vraie donnée a le statut d'un fait de connaissance sans origine⁵⁹ ». Ainsi, l'auto-donation est une fuite qui permet, en rejetant le don classique, de maintenir Spinoza hors de la métaphysique en faisant obstacle à la transcendance et à l'origine. Mais le prix conceptuel à payer est élevé puisqu'il faut alors rabattre le don sur l'auto-donation et *in fine* sur l'auto-production, c'est-à-dire sur un processus.

Marion nous permet de questionner cette solution tout en maintenant la spécificité du don. L'objection de la transcendance du don a été faite très tôt à Marion, et tout particulièrement par Janicaud⁶⁰ qui l'accusa de « tournant théologique ». Puisque tous les phénomènes se donnent, et qu'« être donné » veut dire autre chose qu'« être simplement là », il était tout naturel que l'on demandât à Marion, qui les donne ? Et puisque seul qui dispose de tout, peut tout donner, il était bien normal que l'on soupçonnât Marion de vouloir réintroduire Dieu en philosophie. Or, Marion développe, dans sa réponse à Janicaud, une triple réduction qui montre que le don peut se passer de donateur, de donataire et d'objet donné⁶¹. Le don se passe de donateur transcen-

56. Même le don anthropologique ne peut se montrer phénoménologiquement comme un processus mécanique, sans quoi la mauvaise réciprocité prendrait le pas sur la bonne. Cf. Stéphane VINOLO, « Epistemología de la reciprocidad, Lo que las relaciones sociales no pueden mostrar », *Analecta Política*, 5, 8 (2015), p. 97-115.

57. Adrien KLAJNMAN, *Méthode et art de penser chez Spinoza*, p. 56.

58. *Ibid.*, p. 60 ; Klajnman souligne.

59. *Ibid.*, p. 61 ; Klajnman souligne.

60. Dominique JANICAUD, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Paris, Éditions de l'Éclat, 1990.

61. Nous avons déjà analysé ce point, cf. Stéphane VINOLO, *Dieu n'a que faire de l'être*, Paris, Germina, 2012.

dant parce que la présence d'un donateur annule paradoxalement le don, en le faisant entrer dans les cercles de la réciprocité. Ayant identifié le donateur, il nous faudrait lui rendre quelque chose : « [...] non seulement une mise entre parenthèses du donateur n'invalide pas la donation du don, mais elle la définit obligatoirement : sans cette suspension du donateur, la possibilité de donner le don se trouverait compromise, voire interdite⁶² ». Comme nous le voyons dans le cas paradigmatique de l'héritage, c'est paradoxalement une des conditions de possibilité de la donation que le donateur manque. L'absence de donateur — sa mort — rend seule possible le don : « Le don peut apparaître, justement parce que ce qui donne, manque⁶³ ». Parfois, le donateur ignore ce qu'il donne et ignore même s'il donne. Le sportif, l'amant ou l'artiste ne savent jamais vraiment s'ils donnent ni combien ils le font⁶⁴. L'amant ne sait pas s'il donne du plaisir érotique, pas plus que l'artiste ne sait s'il donne du plaisir esthétique. Pourtant, cette ignorance de soi en tant que donateur n'élimine pas la possibilité qu'il y ait don : « [...] le donateur reçoit sa conscience d'avoir donné, donc sa conscience de soi du témoignage incontrôlable de son donataire. Lui-même, en se retirant du don qu'il donne, confirme en retour que le don ne le requiert pas et se déploie parfaitement en son absence⁶⁵ ». Ainsi, le don ne suppose en aucun cas la transcendance d'un donateur et ne peut être le signe de la métaphysique. Le don tel que l'envisage Marion nous permet de sortir de celle-là, non seulement parce qu'il ne présuppose pas de donateur, et rompt avec la logique de la transcendance, mais en plus parce que, comme le donataire détermine *in fine* la présence d'un don⁶⁶, il permet de rompre l'idée d'une origine pleine et première de celui-ci.

L'interprétation de l'idée vraie donnée à l'aune de la donation telle que Marion la pense est la plus féconde parce qu'elle nous permet de rendre raison de façon précise d'un point important. La production, pas plus que l'autoproduction, ne rend totalement compte des rapports compliqués entre l'activité et la passivité de l'entendement chez Spinoza. Il y a chez Spinoza une activité de l'entendement, et d'une façon générale, la philosophie de Spinoza est une philosophie de l'activité et de la positivité⁶⁷. Mais comme l'a bien vu Alquié, il y a un paradoxe de l'activité de l'entendement. Certes, nous pourrions opposer l'intellection chez Descartes et Spinoza à l'aide des concepts d'activité et de passivité : « [...] alors que Descartes tient l'intellection pour

62. Jean-Luc MARION, *Étant donné*, p. 136.

63. *Ibid.*, p. 137.

64. « [...] le sportif, l'artiste et l'amant, chacun à sa façon donne une jouissance à un donataire autre que lui, la performance et la victoire, l'effet esthétique, la joie érotique ; mais, à chaque fois, il ignore cette jouissance ; il sait éventuellement — mais c'est déjà beaucoup et souvent, il faut qu'on l'en avertisse, qu'on le lui confirme, voire qu'on lui mente — si, quand et jusqu'où il la déclenche ; il ne saura jamais la nature, la profondeur, ni surtout le goût de cette jouissance — qu'ont-ils compris, qu'ont-ils su ou entendu, qu'a-t-elle ressenti ? — à strictement parler, il ne le sait, ni ne le saura jamais. De leurs dons les plus propres et difficiles, ces donateurs (et ils sont donateurs par excellence) ignorent l'effet sur autrui, donataire » (*ibid.*, p. 140).

65. *Ibid.*

66. « Identifier le don en tant que don revient plus au donataire qui l'admet, qu'au donateur (d'ailleurs ré-duit) » (*ibid.*, p. 144).

67. Cf. Alexandre MATHERON, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Minuit, 1988, p. 9-21.

une passion de l'esprit, Spinoza la considère comme une action [...]»⁶⁸. Néanmoins, l'activité de l'intellection chez Spinoza est une activité de l'idée vraie et non pas de l'entendement : « [...] Spinoza la considère [l'intellection] comme une action, et même, il faut le préciser, pour *une action de l'idée elle-même*⁶⁹ ». L'activité de l'entendement consiste donc non pas tant à produire l'idée vraie, qu'à se rendre disponible au dépli de son activité. D'où, comme l'opère Ramond, un rapprochement paradoxal entre Descartes et Spinoza : « [...] la conception spinoziste de la connaissance rationnelle comme essentiellement active n'est pas en opposition, malgré les apparences, avec la conception exprimée ici par Descartes [...]»⁷⁰. C'est donc en tant que donataire que l'entendement doit se rendre disponible au dépli de l'activité de l'idée vraie. Or, cette position du donataire dont l'activité consiste à savoir se rendre disponible à ce qui se donne afin que le don puisse apparaître comme tel, est exactement la position du donataire dans la phénoménologie de Marion.

Il y a don, en effet, parce que le donataire le révèle en le recevant comme tel : « [...] : la réduction phénoménologique du donateur coïncide exactement avec le caractère essentiel du don — qu'il est à recevoir par le donataire auquel il apparaît⁷¹ ». En un sens donc le sujet est passif, mais en un autre il est actif, parce que son activité ne consiste qu'en un « se rendre disponible à » et non pas en une construction ni même en une constitution⁷². Ce brouillage de la passivité et de l'activité dans le phénomène du don nous permet d'expliquer le dépli de l'idée vraie dans un entendement fini sachant se rendre disponible à celle-ci, et se retrouve dans le concept d'anamorphose dont Marion fait le cœur du surgissement des phénomènes saturés. Ceux-ci, en effet, se révèlent à qui a d'abord su se soumettre aux lois de leur apparition⁷³. L'anamorphose permet de rendre compte de ce brouillage, en faisant, tout comme dans le don, du donataire (et non du donateur), le révélateur (au sens photographique) du don.

Nous pouvons donc rendre sa place au don dans la pensée de Spinoza grâce à la conception marionienne d'un don non transcendant et non métaphysique. Jusque-là, les spinozistes avaient envisagé trois possibilités qui les poussaient ou bien à nier l'essentialité du caractère « donné » de l'idée vraie, ou bien au contraire à penser ce don comme autoproduction, c'est-à-dire à le nier derechef en tant que don : « La préexistence des vérités éternelles dans un entendement fini offre trois possibilités : soit une vérité éternelle est donnée de l'extérieur à l'entendement ; soit elle est pro-

68. Ferdinand ALQUIÉ, *Le rationalisme de Spinoza*, Paris, PUF, 1991, p. 219.

69. *Ibid.*, p. 219 ; nous soulignons.

70. Charles RAMOND, *Qualité et quantité dans la philosophie de Spinoza*, p. 263.

71. Jean-Luc MARION, *Étant donné*, p. 147 ; Marion souligne.

72. « Il n'y a pas ici de choix aussi simpliste entre l'"activité" et la "passivité", sans autre option (ce ne sont d'ailleurs que des catégories empruntées d'Aristote, radicalement métaphysiques et dont l'usage phénoménologique peut se discuter) » (ID., *La banalité de la saturation*, dans *Le visible et le révélé*, p. 149, n. 2).

73. « Dans le procédé, il s'agit de présenter au regard d'abord incurieux du spectateur une surface entièrement recouverte de pigments colorés, mais en apparence dénuée de la moindre forme reconnaissable, puis de déplacer ce regard en un point précis (et unique), à partir duquel il verra la surface difforme se métamorphoser d'un coup jusqu'en telle nouvelle forme somptueuse » (ID., *Étant donné*, p. 175).

duite *avec* l'entendement ; soit elle est formée *par* l'entendement et *avec* l'entendement⁷⁴ ». Mais Marion nous permet de penser une quatrième possibilité, celle d'un don sans donateur, qui n'est ni transcendant ni origine, un don dont l'essentiel repose sur une reconnaissance du dépli immanent du donné, de la part du donataire. Lui seul nous permet de rendre compte d'un entendement dont la seule activité soit de savoir se rendre disponible à l'affirmation interne propre à l'idée. La phénoménologie de Marion est donc ici un principe herméneutique nous permettant de mieux comprendre Spinoza et de le placer hors de la métaphysique sans pour autant renoncer au don. Ainsi leur opposition qui semblait si forte, se résorbe sur un point tout à fait essentiel aux deux auteurs : le don lui-même.

III. SPINOZA HORS MÉTAPHYSIQUE, MARION LECTEUR DE SPINOZA

Mais ce rapprochement fondamental sur une même conception du don ne saurait se limiter à un outil d'interprétation. Étant donné que le rapprochement frappe au cœur de la pensée de Marion (le don lui-même), les points de rencontre s'étendent à de nombreux thèmes de la phénoménologie de Marion, et comme nous l'allons voir, à ses thèmes les plus centraux. Il y a chez Spinoza des intuitions dont Marion lui-même reconnaît qu'elles sont au plus proche de sa pensée. Dans *Étant donné*, lorsque Marion montre que bien que la donation ne puisse être identifiée à la donnée, il n'y a néanmoins pas de donnée sans donation, la philosophie immanente de Spinoza est immédiatement convoquée à l'appui de cette thèse. Elle permet à Marion de penser une donation qui ne soit pas en position de transcendance par rapport au donné, mais qui en soit le simple dépli : « La donnée s'articule selon une donation — qui ne la transcende pas, ni ne la surdétermine de l'extérieur, mais en délie seulement le caractère de donné en tant que donnée⁷⁵ ». Cette position est pensée à partir d'*Éthique*, III, 1, Dém.⁷⁶, dans laquelle Spinoza pose une nécessité absolue qui ne provient pas d'une imposition de Dieu à quelque chose qui lui serait extérieur, mais au seul dépli de sa puissance. Spinoza permet à Marion de sauver l'immanence du donné à la donation en posant certes une causalité généralisée, mais toujours déjà pensée à l'aune de la facticité bien plus que de l'effectivité. Nous trouvons là une des raisons pour lesquelles Spinoza refuse les concepts de création et de Création⁷⁷, leur préférant celui d'expression. Comme l'a bien montré Deleuze⁷⁸, ce concept permet à Spinoza de maintenir l'immanence de l'effet sur la cause. De la même façon, cette articulation de

74. Adrien KLAJNMAN, *Méthode et art de penser chez Spinoza*, p. 48 ; Klajnman souligne.

75. Jean-Luc MARION, *Étant donné*, p. 95.

76. « [...] étant donnée une idée quelconque, il doit en suivre nécessairement quelque effet [...] » (SPINOZA, *Éthique*, III, 1, Dém., p. 215).

77. Cette critique de la création se retrouve à de nombreux niveaux chez Spinoza, depuis le niveau macroscopique de la substance qui n'a pas été créée, jusqu'à l'abandon de la forme du pacte social comme moment créateur de la société dans le *Traité politique*, en passant par le refus de la liberté comme libre arbitre. Dans tous les cas, il s'agit de refuser des ruptures qualitatives dans l'ordre des choses, ce qui supposerait nécessairement un créateur échappant de quelque manière à cet ordre.

78. Gilles DELEUZE, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1968.

la donation et du don permet d'expliquer l'utilisation, par Spinoza, des concepts de *natura naturata* et *natura naturans* afin de mettre à mal la hiérarchie entre un créateur et ses créatures. Or, cela permet de rendre parfaitement raison de la donation telle que l'envisage Marion pour tous les phénomènes, puisque « la donation ne traverse pas transitivement le don, elle y reste à demeure. [...] La donation se découvre comme l'instance par excellence de l'immanence⁷⁹ ». Nous comprenons alors l'intérêt de Marion pour la philosophie de Spinoza puisqu'après le don, c'est maintenant la relation essentielle entre la substance, les attributs et les modes, qui fait l'objet de son attention, parce que c'est là que se révèle la structure pleinement immanente du donné à la donation : son pli.

Comme le dépli de la substance n'est rien d'autre que l'expression de la puissance de Dieu, le Dieu de Spinoza (et donc la substance) intéresse au plus haut point Marion, alors que nous aurions pu penser que rien ne le rebute plus que ce Dieu-là, métaphysique s'il en est, de par sa détermination originaire en tant que *causa sui*. Mais Marion montre qu'il y a chez Spinoza une tension essentielle dans sa conception de Dieu. En un sens elle nous renferme dans la métaphysique, mais en un autre, elle nous ouvre le chemin vers un Dieu non métaphysique pensé selon la causalité immanente bien plus que transitive, nous permettant ce faisant d'échapper à la causalité efficiente : « Dieu est de toutes choses cause immanente, et non transitive⁸⁰ ». Grâce à sa conception d'un Dieu immanent dont les effets sont l'expression de son essence, Marion trouve chez Spinoza une possibilité de penser Dieu à l'aune du pli de la donation, et donc hors de la métaphysique. Même dans les conceptions les plus métaphysiques de Spinoza, à savoir, un Dieu *causa sui* et une omniprésence de la causalité et de la nécessité, nous trouvons une certaine sortie hors de la métaphysique⁸¹ par le fait que les distinctions tranchées qu'elle nous impose, c'est-à-dire *in fine* la distinction entre un intérieur et un extérieur, deviennent impensables. Dans le système immanent de Spinoza, les frontières se brouillent parce que la causalité immanente affole celles entre l'effet et la cause, mais aussi celles entre la substance et les modes puisque si tous les modes sont en Dieu, Dieu est également en toutes choses ; enfin, elle remet aussi en cause celles de l'individualité parce que toute chose singulière est à la fois un composé et un composant⁸².

L'assimilation immanente de Dieu et de la substance spinoziste permet aussi de penser certaines des caractéristiques les plus importantes de la saturation des phénomènes, plaçant Spinoza au cœur de la phénoménologie de la donation. C'est le cas pour la détermination de leur mode d'arrivée que Marion nomme « arrivage ». Les phénomènes saturés n'étant ni prévus ni prévisibles, ils ne se contentent pas de se

79. Jean-Luc MARION, *Étant donné*, p. 167.

80. SPINOZA, *Éthique*, I, 18, p. 53.

81. On notera que dans *Du droit à la philosophie*, à l'occasion d'une des rares références de Derrida à Spinoza, celui-là affirme que Spinoza échappe au discours de la métaphysique pour trois raisons au moins : le discours de Spinoza n'est pas porté par une rationalité indexée sur une finalité, la substance n'est pas comprise comme sujet, et l'idée n'est pas réduite à la représentation. Cf. Jacques DERRIDA, *Du droit à la philosophie*, Paris, Galilée, 1990, p. 476.

82. SPINOZA, *Lettre XXXII à Henri Oldenburg*, dans *Œuvres IV*, Paris, GF, 1966, p. 235-239.

montrer selon une arrivée dont nous aurions déterminé *a priori* les conditions d'effectivité⁸³. Il y a une certaine contingence de ceux-ci en ce qu'ils se montrent selon leur propre loi. Or, alors que cette contingence inscrite dans les phénomènes saturés devrait éloigner une nouvelle fois Marion de Spinoza, il n'en est rien. Certes, Marion lui-même, dans un premier temps, prend ses distances avec le spinozisme parce que la contingence y relève de l'ignorance d'un Sujet et non d'une non-détermination des phénomènes. Citant *Éthique*, I, 33, Sc. 1⁸⁴, il rappelle que pour Spinoza : « [...] la contingence déterminerait moins les phénomènes suivant leur donation, que leurs diverses relations à ma finitude [...] »⁸⁵. Ce faisant, cette contingence *pour nous* disparaîtrait pour un entendement parfaitement utilisé. Il devrait donc y avoir là encore une brèche incommensurable entre les deux auteurs. Mais, comme souvent, sitôt ce texte cité, Marion montre qu'une autre lecture de Spinoza peut au contraire le placer au plus proche du phénomène saturé en pensant une contingence radicale des modes finis, contingence ne dépendant plus de conditions épistémiques relatives à un Sujet, mais étant inscrite dans les modes mêmes. S'appuyant cette fois sur *Éthique*, I, 29⁸⁶, Marion note que : « La chose est, en tant qu'elle est, autre que soi — intrinsèquement marquée d'extrinsèque, nécessairement affectée de non-nécessité⁸⁷ ». Or, cela est le cas, écrit-il, chez Spinoza, parce que si *Éthique*, I, 29 pose que les modes sont déterminés par la nature divine, cela signifie d'abord que sans celle-ci, ils seraient demeurés contingents. Mais cela manifeste aussi que cette nécessité, parce qu'efficiente, leur advient de quelque chose qui, sous certains aspects, est différent d'eux-mêmes (la substance). Enfin, cela montre que cette nécessité ne leur devient immanente que pour autant qu'elle se pense comme cause : « La nécessité du mode étant empruntée à celle de la substance, il demeure comme tel contingent, mais d'une contingence rendue intrinsèquement nécessaire par le caractère immanent de la cause nécessaire qui le produit⁸⁸ ». Ainsi, paradoxalement, la nécessité des modes chez Spinoza est pensée à partir d'une contingence radicale, proche de celle qui frappe les phénomènes saturés.

Puisque nous sommes passés d'un rapprochement sur Dieu, puis sur la substance, à une proximité quant à la contingence des modes, nous pouvons alors comprendre le dernier point fondamental sur lequel Marion se rapproche de Spinoza. Dans la description des caractéristiques des phénomènes saturés, la première consiste à saturer la quantité, et donc à rendre le phénomène invisible. Il est invisible parce qu'il ne peut se soumettre à la synthèse successive des parties dont est formé le phénomène objectif. Le phénomène saturé se donne d'abord, dans une synthèse instantanée que nous ne construisons pas par une somme de parties. Or, dans cette description de la syn-

83. Jean-Luc MARION, *Étant donné*, p. 185-197.

84. « Et si l'on dit une chose contingente, cela n'a pas d'autre cause qu'eu égard au défaut de notre connaissance » (SPINOZA, *Éthique*, I, 33, Sc. 1, p. 75).

85. Jean-Luc MARION, *Étant donné*, p. 188.

86. « Dans la nature des choses il n'y a rien de contingent, mais tout y est déterminé par la nécessité de la nature divine à exister et opérer d'une manière précise » (SPINOZA, *Éthique*, I, 29, p. 67).

87. Jean-Luc MARION, *Étant donné*, p. 192.

88. *Ibid.*, p. 192, n. 2.

thèse instantanée, Marion donne deux exemples paradigmatiques : l'étonnement chez Descartes et l'admiration chez Spinoza. Toutes deux proviennent d'une manifestation événementielle, c'est-à-dire d'une apparition qui ne peut être reliée à une série causale la précédant. D'où l'effraction qu'elle fait dans le monde de la causalité, et l'étonnement (ou admiration) qu'elle provoque. À la différence des objets, les phénomènes saturés ne peuvent se prévoir à partir des parties qui les composeraient par sommation : « Tout phénomène qui produit l'étonnement s'impose au regard dans la mesure (plus exactement dans la démesure) même où il ne résulte d'aucune sommation prévisible de quantités partielles [...] »⁸⁹. Or, Marion retrouve cette déliaison causale à l'identique dans la définition de l'admiration que propose Spinoza : « L'Admiration est l'imagination d'une chose en quoi l'Esprit reste fixé parce que cette imagination singulière n'est aucunement enchaînée aux autres »⁹⁰. Avec le premier phénomène saturé qu'est l'événement, un phénomène advient sans que nous ne puissions le prévoir à l'aide de la connaissance des causes d'autres phénomènes qui le précèdent. Certes, jusque dans son dernier texte publié, Marion affirme que Spinoza ne va pas jusqu'à penser un phénomène délié positivement de causalité efficiente⁹¹ et qu'il demeure donc bien, sur ce point, dans une pensée de la causalité intramondaine des phénomènes. Mais il fait un premier pas vers la pensée du surgissement du phénomène et de sa perception à l'aune de l'arrivage, grâce à une impossibilité de le relier à un ordre intramondain. Bien qu'il demeure dans la pensée du manque et ne s'élève pas jusqu'à la non-détermination positive des phénomènes par excès, ce manque introduit tout de même dans la causalité une première brèche importante qui permet de tracer un chemin hors de la métaphysique et de sa causalité généralisée.

Cette absence de causalité pleinement identifiable est d'ailleurs confirmée par la mobilisation d'un horizon infini nécessitant une herméneutique elle-même infinie : « Il s'agit de lire ce phénomène hors normes en même temps dans des horizons essentiellement distincts, voire opposés, dont la seule sommation éventuellement indéfinie permettra d'accueillir la démesure de ce qui se montre »⁹². Pour percevoir ces phénomènes saturés, il faut donc les laisser se donner dans toute leur démesure, sur une multiplicité d'horizons et non sur un horizon unique que nous leur imposerions. Or, pour Marion, c'est encore le cas de la substance unique chez Spinoza, substance qui se donne bien selon une multiplicité d'attributs⁹³ qui débordent (puisqu'ils ne se limitent pas à la pensée et à l'étendue) ce que nous pouvons en recevoir. Certains de ces attributs nous étant par définition inaccessibles, la substance se donne toujours déjà

89. *Ibid.*, p. 282.

90. SPINOZA, *Éthique*, III, Appendice IV, p. 321.

91. « Loin qu'il ne s'agisse, avec la surprise, d'une détermination négative — d'une faiblesse de l'attention (Heidegger, S. Weil), d'une défaillance de la connaissance (Descartes) ou d'une pénurie de la cause (Spinoza) —, il s'agit de la contre-expérience de l'excès de la perception, de l'arrivage ou de l'"arrivement" de ce qui se donne sans égard pour notre *a priori*, les conditions mêmes de notre expérience, bref d'une détermination — toujours d'une détermination positive » (Jean-Luc MARION, *Reprise du donné*, Paris, PUF, 2016, p. 188).

92. Jean-Luc MARION, *Étant donné*, p. 294.

93. « Dieu, autrement dit une substance consistant en une infinité d'attributs dont chacun exprime une essence éternelle et infinie, existe nécessairement » (SPINOZA, *Éthique*, I, 11, p. 31).

sur un horizon infini qui dépasse de beaucoup ce que nous pouvons en recevoir : « [...] la substance unique peut ainsi passer de l'horizon de la pensée à celui de l'étendue, sans omettre les attributs inconnus, autres horizons potentiels⁹⁴ ». Ainsi, même dans le cas de la détermination des phénomènes saturés et de l'herméneutique infinie qu'ils nous imposent, c'est encore Spinoza qui apparaît sous la plume de Marion comme exemple privilégié de description du mode de manifestation des phénomènes saturés.

CONCLUSION

Moins que Descartes mais nettement plus que Malebranche (qui est la figure du métaphysicien radical⁹⁵), Spinoza fait pleinement partie des auteurs avec lesquels Marion est en dialogue dans la construction de sa phénoménologie. Il trouve en lui de nombreuses lignes de fuite hors de la métaphysique qui rejoignent paradoxalement plusieurs thèmes que nous retrouvons dans la description des phénomènes saturés. Tout comme il y a, sous la plume de Marion, deux Descartes, Spinoza entretient avec la métaphysique des rapports complexes et ambivalents qui permettent de comprendre son jeu dans les textes de Marion. La place de Spinoza dans l'Histoire de la métaphysique fait l'objet de nombreux débats dans les études spinozistes⁹⁶. D'un côté, Spinoza semble prisonnier de celle-ci, peut-être même un de ses représentants classiques les plus éminents, tant par l'utilisation de tout son champ sémantique, que par la reprise de ses problématiques et de ses thèmes les plus importants. Nous comprenons donc qu'il y ait un Spinoza pouvant se donner comme l'adversaire le plus fondamental de Marion et qu'une partie des textes de celui-ci le prennent pour cible.

Mais il y a un autre Spinoza⁹⁷ dont la place au sein de la métaphysique est au plus haut point questionnable. Bien que Spinoza ait rédigé des *Cogitata Metaphysica*⁹⁸ qui

94. Jean-Luc MARION, *Étant donné*, p. 294.

95. Cf. ID., « Création des vérités éternelles. Principe de raison. Malebranche, Spinoza, Leibniz », dans *Questions cartésiennes II. Sur l'ego et sur Dieu*, p. 183-219.

96. Cf. Giuseppe D'ANNA, « La transcendance à l'intérieur de la substance. Apories de l'immanence dans la pensée de Spinoza », dans Chantal JAQUET, Pierre-François MOREAU, dir., *Spinoza transalpin. Les interprétations actuelles en Italie*, Paris, Presses Universitaires de la Sorbonne, 2012, p. 139-159.

97. À cause de cette ambivalence, certains auteurs ont confessé le caractère incompréhensible de cette philosophie : « [...] je m'interroge sur la situation particulière de la philosophie de Spinoza, philosophie que, selon moi, aucun commentaire ne permet de "comprendre", du moins au sens plein de ce mot » (Ferdinand ALQUIÉ, *Le rationalisme de Spinoza*, p. 9) ; d'autres l'ont qualifié d'anomalie sauvage (cf. Antonio NEGRI, *L'anomalie sauvage. Puissance et pouvoir chez Spinoza*, Paris, PUF, 1982), insistant ce faisant sur une double bizarrerie de cette pensée. Tous s'accordent sur le fait qu'il y a chez Spinoza quelque chose de singulier : « Dans le ciel de la philosophie, Spinoza n'a cessé de briller d'un éclat singulier » (Martial GUEROULT, *Spinoza, I. Dieu*, p. 9). Il suffit pour s'en persuader, de voir comment s'ouvrent deux grands ouvrages de Spinoza : l'*Éthique* et le *Traité théologico-politique*. D'un côté, l'*Éthique* commence par un Dieu métaphysique, complètement construit à la mesure de l'entendement humain, par des définitions, des axiomes et des propositions. Au contraire, le *Traité théologico-politique* est placé, lui, sous l'autorité d'une citation de l'une des Épîtres de Jean, présentant cette fois le Dieu de la charité bien plus que celui de la métaphysique : « Par là nous connaissons que nous demeurons en Dieu, et que Dieu demeure en nous, parce qu'il nous a donné de son Esprit » (1 Jn 4,13, cité en exergue du *Traité théologico-politique*, p. 55). Nous comprenons donc la relation complexe qu'entretient Marion avec Spinoza puisque celui-ci peut être lu

vont jusqu'à conserver la distinction entre la métaphysique générale et la métaphysique spéciale, il a de fait construit l'édifice philosophique et ontologique pour lequel il n'y a pas d'au-delà, et donc pas de *ta meta ta physica*. Nous avons vu avec Marion qu'une lecture non métaphysique de Spinoza est tout à fait envisageable, et ce sur les points les plus fondamentaux de la doctrine : un don sans donation transcendante, une certaine contingence originaire des modes finis et un horizon infini sur lequel se donne la substance. Certes, cette fuite hors de la métaphysique n'est pas complète, et nous ne pouvons donc pas identifier la pensée de Marion avec celle de Spinoza. Toutefois, souvent, Marion et sa phénoménologie de la donation se glissent dans les fractures de la métaphysique ouvertes par Spinoza.

Nous avons trouvé de nombreux rapprochements possibles entre les deux auteurs : une substance relevant d'une herméneutique infinie, une certaine indétermination des modes finis, un pli expressif entre la *natura naturans* et la *natura naturata*, etc. Toutefois, tous reposent sur une proximité fondamentale quant à la pensée du don. Paradoxalement, ce qui permet à Spinoza de sortir de la métaphysique est précisément le fait de penser un don immanent, se passant de tout donateur transcendant et ne reposant que sur un savoir « se rendre disponible » de la part du donataire. Or, c'est là le cœur de la phénoménologie de la donation de Marion qui fait reposer le don pour l'essentiel sur le donataire. Ainsi, ces points de rencontre inattendus entre Marion et Spinoza nous permettent de jeter une lumière nouvelle sur Spinoza en en faisant fondamentalement un penseur du don, mais aussi sur Marion, en montrant, contrairement aux interprétations traditionnelles, que c'est peut-être autant chez Spinoza que chez Descartes ou chez Pascal⁹⁹, qu'il faut chercher les intuitions fondamentales de la phénoménologie de la donation.

comme un grand métaphysicien ou au contraire comme un mystique pleinement pénétré de l'Esprit de Dieu.

98. SPINOZA, *Pensées métaphysiques*, dans *Œuvres I*, Paris, GF, 1964, p. 337-391.

99. « Les analyses que Jean-Luc Marion consacre à Pascal semblent bien moins importantes que celles de Descartes : on connaît une étude dans les *Questions cartésiennes* sous le titre "*Pascal et la règle générale*" et environ quatre-vingts pages dans son livre intitulé *Sur le prisme métaphysique de Descartes*. Malgré cette disproportion, Pascal ne semble pas être moins important que Descartes à ses yeux » (Tamás PAVLOVITS, « Jean-Luc Marion lecteur de Pascal », dans Sylvain CAMILLERI, Adam TAKACS, *Jean-Luc Marion. Cartésianisme, phénoménologie, théologie*, Paris, L'Harmattan, 2012, p. 33).