

## Géométrie non-euclidienne des passions

Pascal SEVERAC

**Devenir un spinoziste riemanien. Tel est l'étrange désir de David Rabouin, qui propose dans son livre *Vivre ici. Spinoza, éthique locale*, une lecture très inspirée, résolument novatrice et volontairement infidèle de la pensée spinoziste.**

Recensé : David Rabouin, *Vivre ici. Spinoza, éthique locale*. PUF, 2010, 192 p., 19 €.

Spinoza a achevé en 1670 l'un des ouvrages les plus énigmatiques de l'histoire de la philosophie, l'*Éthique*, qui ne prétend rien moins que démontrer à la façon des géomètres comment conquérir son salut. À la façon des géomètres (*more geometrico*) signifie ceci : pour expliquer l'existence de Dieu, les rapports entre le corps et l'esprit, le fonctionnement de la vie affective, et les moyens de sortir de la servitude pour atteindre la béatitude, l'*Ethique* épouse le modèle de l'axiomatique euclidienne permettant, à partir de définitions et d'axiomes, la déduction de tout un réseau de propositions, accompagnées à l'occasion de corollaires, scolies et appendices. En somme, l'*Éthique* de Spinoza propose le tour de force de parler de Dieu, de l'homme et des sentiments qui composent la chair de son existence, par les voies de la géométrie la plus rigoureuse.

David Rabouin, spécialiste de philosophie et d'histoire des sciences, tenta d'abord – il le confie dans les premières pages – de parfaire l'axiomatique spinoziste, de parvenir au livre mathématico-philosophique par excellence, qui élèverait le concept philosophique au rang de science pure, et dure. Mais D. Rabouin a renoncé à une telle ambition, car il percevait au fond la véritable insuffisance du système spinoziste : non pas sa rigueur imparfaite, son formalisme à durcir, mais au contraire son trop-plein, son absolutisme intenable, sa position de « surplomb », à laquelle il ne croyait plus.

David Rabouin en effet entend se passer de cette logique de l'absolu, de la substance et de ses attributs infinis (la pensée et l'étendue), par laquelle commence l'*Ethique* pour définir Dieu, c'est-à-dire le Réel. Au fond de ce refus se niche un empirisme : l'expérience ne nous donne pas accès à cet ordre *global* de la nature, à cet être absolument infini, et absolument cohérent, duquel il faudrait partir pour en déduire, en bon ordre, tout ce qui est utile au salut. Mais refuser le point de vue global, écarter l'idée de lois générales de la nature ne signifie pas en finir avec l'idée de nécessité. La philosophie spinoziste est connue pour son nécessitarisme, qui s'applique à l'homme : ce dernier n'est pas un « empire dans un empire », il ne dispose d'aucun libre arbitre, il obéit, corps et âme, à des lois qu'il peut comprendre, mais auxquelles il ne peut échapper. David Rabouin accepte donc la nécessité, mais la nécessité *locale* – celle dont on fait l'expérience à travers nos affects. Le désir, la joie, la tristesse ne se décident pas : ils s'imposent à nous, et cette nécessité affective est à la fois tout ce qui importe à notre vie, et le seul horizon à partir duquel il est possible d'agir.

Tel est donc le Spinoza que retient David Rabouin. Les spécialistes diront : c'est celui qui commence avec la partie III de l'*Ethique* (« De l'origine et de la nature des affects »), c'est le Spinoza le plus « existentiel » ; les autres penseront : un Spinoza qui parle de notre vie affective, soit. Mais pourquoi y mettre encore de la géométrie ? Et surtout de la géométrie non plus euclidienne, mais riemanienne ? Pourquoi, si on se débarrasse de l'ontologie de l'absolu, de la globalité d'un ordre substantiel, conserver encore l'idée d'un modèle mathématique pour comprendre cette vie affective et tenter de la vivre mieux ?

C'est que pour l'auteur, la géométrie n'est pas qu'une question de forme. Certes Spinoza, fidèle à Euclide, utilise la forme synthétique pour développer son éthique, autrement dit il présente de manière unifiée et systématique ses résultats, en suivant non pas l'ordre de la découverte des vérités (comme Descartes dans les *Méditations métaphysiques*), mais l'ordre de leur déduction. Mais là n'est pas l'essentiel : le véritable geste de Spinoza, dans sa méthode de production du vrai, relève de la méthode génétique, qui rend compte du processus, voire de la procédure d'engendrement des objets qui sont pensés. Prenons un exemple : qu'est-ce qu'un cercle ? Une idée vraie, qui entend être conforme à son objet, répond : c'est une courbe fermée dont les points sont équidistants d'un point donné, nommé centre. Une définition génétique, qui explique pourquoi cette idée est vraie, affirme : c'est la rotation d'un segment de droite dont une extrémité est fixe et l'autre mobile. On obtient ainsi, dit Spinoza, une idée « adéquate » du cercle, qui montre comment construire ce qu'il s'agit de penser. Avec l'idée adéquate, on trouve ou on invente les moyens de

faire comprendre pourquoi une idée est vraie : on n'est plus dans la pensée d'un simple résultat, mais dans une dynamique qui rend compte de la genèse d'un effet ou d'une conséquence.

David Rabouin, tout en amputant la philosophie spinoziste de son ontologie générale, en retient donc la méthode génétique, qu'il désire appliquer, comme le fait Spinoza lui-même, aux sentiments – ces affects que l'*Ethique* considère comme s'il s'agissait de « lignes, de plans et de corps ». Promouvoir l'élucidation rationnelle de notre propre vie affective ; user de la méthode génétique ; affirmer même la pertinence de la géométrie, oui ; mais en partant, dit Rabouin, de l'expérience singulière, locale, de la nécessité de ses propres affects. Ce qui change en vérité beaucoup de choses. Certes, la géométrie est toujours entendue comme mathématique de l'espace, ou en termes spinozistes, comme « pensée de l'étendue ». Mais l'espace lui-même n'est plus considéré comme le cadre déjà donné de notre existence, comme la forme *a priori* dans laquelle viennent s'inscrire nos expériences. L'espace devient spatialité, processus de spatialisation – ce qui demeure conforme à l'idée spinoziste d'une étendue comprise comme extension, dynamique extensive, véritable force productive des corps qui en sont autant de modifications. Mais cette spatialisation, désormais, n'est plus une dynamique substantielle, qui se pense par elle-même ; elle est ce qui se donne, ou mieux ce qui se construit, à partir du lieu même où une expérience affective est vécue. D'où la nécessité, pour penser ce mouvement de constitution de l'espace à partir d'une expérience locale, d'une nouvelle géométrie, d'une géométrie véritablement génétique, dont Spinoza ne disposait pas, puisqu'il ne connaissait que la géométrie euclidienne, synthétique sans être génétique. Il faut dès lors être fidèle à Spinoza contre Spinoza, en renonçant au modèle euclidien, et en convoquant une approche de la spatialité qui n'a été possible qu'à partir du milieu du XIXe siècle : celle qu'élabore la géométrie de Riemann, conciliant à la fois l'exigence axiomatique (la déduction à partir de postulats) et l'exigence génétique (la construction de son propre espace).

Se faire « spinoziste riemanien » signifie donc s'intéresser non plus « à la forme du donné, mais à la donation de la forme » (p. 86), et accepter cette contrainte : « on ne peut plus partir de l'espace comme système de places et il faut donc partir de la place toute nue, du lieu, de l'«ici» et tenter de récupérer à partir de cette donnée un concept renouvelé de l'espace » (p. 89). Dans la géométrie de Riemann, il n'y a plus d'essence globale du cercle ; l'essence du triangle n'a plus pour propriété d'avoir la somme de ses trois angles égale à deux droits. L'essence du cercle ou du triangle dépend de la courbure de l'espace dans lequel ils se situent ; mieux, ils se situent en un espace qui se constitue à travers leurs propriétés singulières.

L'enjeu de l'éthique spinoziste revisitée par D. Rabouin est dès lors non pas de proposer une nouvelle géométrie, formelle, des affects ; mais de penser à la manière de la géométrie riemannienne la construction d'espaces affectifs singuliers, proposant pour eux-mêmes leurs propres outils de compréhension et d'évaluation. Que signifie ici « espace affectif » ? Il ne s'agit pas d'une métaphore, consistant à glisser du domaine de l'espace à celui de l'affect : car l'affect se dit à la fois de la pensée et du corps ; il conjoint les dimensions de la pensée et de la spatialité, il est une modalité autant psychique que physique. L'espace affectif, c'est donc l'espace construit en un certain lieu à travers l'expérience de la nécessité et de la continuité d'affects singuliers.

Mais alors, ce qu'on gagne en partant d'une éthique locale, qui se passe de présupposés globaux n'apparaissant plus dès lors que comme des actes de foi, ne le perd-on pas en demeurant fixé sur soi, en une forme de solipsisme incapable de se connecter avec l'altérité, qu'elle soit celle des autres hommes, ou de soi-même en d'autres temps ? En quoi une éthique locale n'est-elle pas qu'une éthique ponctuelle, ne pouvant rien penser d'autre que ce qui se passe en ce lieu-ci, pour ce lieu-ci ? Ainsi, lorsqu'on affirme que la substance première de nos vies n'est plus une substance une et unique, infinie et éternelle, divine en somme ; mais une substance localisée dans l'expérience d'une affectivité singulière, on en finit avec la *puissance du commun* qui entretienne nos vies affectives – avec la « pensée absolue » qui produit et relie nos esprits, avec l'« étendue absolue » qui, mi-lieu de nos corps, en autorise les rencontres. Si on fait de l'affectivité, et même de l'affectivité passionnelle, celle qu'on subit d'abord sans rien y comprendre, la réalité première de nos vies, toute la question alors est de savoir si l'on n'est pas conduit du coup à en faire également la réalité dernière. Car comment penser la possibilité de quelque chose comme la raison, capable de comprendre les propriétés communes entre les choses, les logiques par lesquelles « elles se conviennent, se distinguent et s'opposent » comme dit Spinoza, si justement on se passe de la présupposition de cette *communauté* globale entre les choses, qui elle-même se soutient de l'ontologie de la substance ? Car le refus d'un régime de causalité globale, quand bien même il ne s'accompagnerait pas du refus de la nécessité, revient bel bien, semble-t-il, à rejeter la communauté active des corps et des esprits (« l'attribut » en langage spinoziste), à travers laquelle seule, pourtant, les choses peuvent se produire et s'expliquer.

David Rabouin voit tout à fait le problème : c'est même là un des enjeux les plus vifs, les plus passionnants, et les plus difficiles de son ouvrage. Car si le commun n'est pas donné, il faut le construire : il faut à partir de son propre lieu trouver les outils pour penser le global. C'est que partir

d'une éthique locale ne signifie pas, pour David Rabouin, refuser toute perspective globale, ou pour le dire autrement : nier toute considération politique. Le politique est même une dimension de l'éthique spinoziste, à laquelle l'auteur se veut fidèle. Mais pour cela, un obstacle doit être levé : celui que constitue l'idée d'une primauté de la représentation sur les affects. Si on ne pense pas une certaine indépendance des affects par rapports aux représentations, qui sont toujours relatives aux cultures, aux temps et aux espaces différents, on risque de croire à l'impossibilité de parler et des sentiments des autres, et de nos propres sentiments une fois passés. Or, rien de plus absurde : nous reconnaissons malgré l'étrangeté des Grecs et des Latins la colère d'Achille ou la cruauté de Néron. Que les espaces affectifs soient localisés ne signifie pas qu'ils ne puissent pas se rencontrer : il nous faut refuser « comme un postulat inutile, douteux et ontologiquement très coûteux [...] l'idée de la donnée première d'un ensemble de *pures singularités* sur lesquelles adviendraient *ensuite* les ressemblances » (p. 144). L'idée de singularité pure est d'ailleurs impensable, si elle n'est conçue sur un fond de régularité ; l'idée de différence n'a de sens que par rapport à une zone d'indifférence, de laquelle elle jaillit. C'est pourquoi D. Rabouin pense non seulement une continuité interne des espaces affectifs : ils sont un « régime de compatibilité entre affects », où un sentiment de l'enfance (une humiliation par exemple) peut avoir en moi une présence très forte, alors que je suis pourtant devenu si étranger à l'enfant que j'étais ; mais il conçoit également ces espaces affectifs comme ouverts sur des zones d'indiscernabilité qui permettent la rencontre avec d'autres espaces affectifs : l'affect, toujours polarisé, ne fait pas la différence avec certaines choses, qui deviennent alors toutes proches.

On avouera qu'en ce point on a du mal à suivre l'auteur : cette notion de « zone d'indiscernabilité ou de voisinage » ne nous paraît pas absolument claire. Signifie-t-elle que nous n'avons accès à l'autre qu'à travers un lien confus, où son altérité devient d'autant plus sensible qu'elle nous est comme indifférente ? Ce serait bien paradoxal, et la rencontre avec l'autre (en soi ou à l'extérieur de soi) devient assez mystérieuse : la construction du commun, serait-ce l'insensibilité aux petites différences ? On retrouverait ici une difficulté propre à la philosophie spinoziste, consistant justement à faire la distinction entre la « propriété commune », propriété réelle, fondée sur la communauté ontologique de nos corps, véritable matériau de la rationalité, et « l'image commune », matériau de l'imaginaire, forgée par un corps apte à retenir ce en quoi plusieurs autres conviennent, mais inapte à être affecté par leurs différences (*Ethique*, partie II, premier scolie de la proposition 40).

Pour faire sentir ce que sont ces zones d'indiscernabilité, à travers lesquelles les espaces affectifs singuliers peuvent se connecter, D. Rabouin en appelle au cas de ce « marin perdu » atteint du syndrome de Korsakov, qu'analyse O. Sacks dans *L'homme qui prenait sa femme pour un chapeau* : ce marin d'une cinquantaine d'années a la mémoire de sa jeunesse, jusqu'à ses 19 ans et au début de sa maladie ; mais depuis, il n'a qu'une mémoire du très court terme (une mémoire dite de travail), et se vit, perpétuellement, comme un jeune homme de 19 ans : « chacun des “moments” de sa vie est désormais complètement coupé du “suivant” (notez bien que cette répétition “objective” n'a de sens que pour un regard *extérieur*) au point qu'il semble ne plus avoir accès à un des ingrédients essentiels de la continuité du “temps”. Sous ce point de vue, la vie de Monsieur K. [le marin] nous offre la possibilité d'accéder directement à ces “zones” que la continuité relie : elles sont, dans son cas, ces lieux où les choses restent suffisamment proches les unes des autres pour qu'il puisse les tenir “ensemble”, ces “lieux d'action” (mémoire *de travail*) sur la base desquelles il ne peut malheureusement plus tisser sa vie. Car Monsieur K. a une vie affective intacte » : il est capable d'éprouver de l'inquiétude ou de l'espoir. « Simplement, il n'a plus les moyens de reconnecter les affects d'un lieu à l'autre » (p. 155-156).

Or cette capacité de connecter les espaces affectifs est décisive pour D. Rabouin : c'est elle qui nous permet de reconnaître, en tout lieu, l'existence d'une même logique, d'une structure universelle. Sommes-nous donc *in fine* reconduits à la présupposition d'une causalité globale, condition éternelle du salut, même pour cette éthique spinoziste revue et corrigée ? Non, car l'auteur prend soin de distinguer le global et l'universel : une structure affective peut valoir universellement, bien qu'à chaque fois localement – elle vaut, en droit, en tous les lieux de nos espaces affectifs, bien qu'elle ne dépende pas de la présupposition d'une causalité globale.

Ce que vise dès lors l'éthique locale de D. Rabouin, très spinoziste en fin de compte, c'est la satisfaction de comprendre : cette satisfaction est possible d'abord si on comprend... le « comprendre non pas au sens d'une réflexion ou d'une élaboration de considérations *générales*, mais au sens où nous nous trouvons alors capables de “voir” (et donc de vivre) directement nos affects *comme* modifications d'une structure nécessaire, réalisation “au lieu où nous sommes” d'un fonctionnement *universel* » (p. 159). Cette satisfaction de comprendre, ensuite, advient si on est attentif à ce que D. Rabouin nomme des « affects de second ordre », ceux qui font notre bonheur, lorsque nous nous réjouissons d'aller bien, ou notre malheur, lorsque nous nous affligeons d'aller mal. Notre tristesse peut en effet contaminer toute notre vie, au point qu'elle devienne « mélancolie » ; mais à l'inverse, l'effet d'entraînement et de réflexivité de notre joie est tel qu'il

peut nous rendre pleinement heureux d'être heureux. Bien qu'à chaque espace affectif correspondent ses propres instruments d'évaluation, nous disposons ainsi d'un « système de projection qui nous permet de mesurer l'évolution de nos variations affectives » (p. 169), à travers « des affects qui ne valent plus en tel ou tel lieu, mais le long de certains chemins » (p. 172). L'éthique se donne alors comme programme de développer cette béatitude qui paraît naître de la joie redoublée de se comprendre, sans milieu prédéterminé, de lieu en lieu.

À n'en pas douter, le parcours proposé par D. Rabouin ne manquera pas de soulever certaines perplexités, autant chez ceux qui s'intéressent à l'actualité du spinozisme que chez ceux qui cherchent à vivre le mieux possible (et ils ne sont pas nécessairement différents). Mais l'expérience de ce texte – expérience affective locale comme il se doit – en vaut la peine : elle procure un bonheur de lecture qui est déjà à lui-même sa propre norme de vérité.

Publié dans [laviedesidees.fr](http://laviedesidees.fr), le 2 mars 2011

© [laviedesidees.fr](http://laviedesidees.fr)