

## **La connaissance : ambiguïtés de l’imagination et de la passion chez Spinoza et chez Nietzsche**

*Knowledge: ambiguities of imagination and passion in Spinoza and Nietzsche*

Fredrika Spindler\*

Dans la fameuse carte du 30 juillet 1881 à Overbeck, Nietzsche fait état de son enthousiasme à propos de Spinoza. En lui, écrit-il, il trouve son véritable, et peut-être son seul précurseur : Spinoza, le philosophe qui fait de la connaissance l’affect le plus puissant, et dont la pensée se lie intimement avec celle de Nietzsche sur les positionnements, principaux, contre le libre arbitre, la finalité, l’ordre moral du monde, le non-égoïsme, et le mal. Peut-être Nietzsche se méprend-il, dans son enthousiasme, sur le fait que ce qui diffère encore entre eux serait exclusivement du à des différences de culture, de temps et de science, du moins en ce qui concernerait le sujet de la connaissance. En effet, il semblerait de prime abord c’est un thème où les divergences entre Spinoza et Nietzsche serait les plus profondes. La structure de la théorie de la connaissance spinoziste est, comme nous le savons, d’ordre géométrique ; la connaissance inadéquate forme une certaine figure avec des points de liaisons bien précis : corporéité, imagination, affections extérieures, passions ; passions, idées inadéquates, passions redoublées. De même, la connaissance adéquate constitue une constellation tout aussi lisible : propriétés communes, convenances nécessaires, affectivité du corps, passions joyeuses, notions communes ; notions communes, idées adéquates, joies actives, idées adéquates. Entre ces deux structures, les liens sont également visibles : positivité de l’idée, réévaluation de l’imagination, réalité physique, puissance de l’esprit, différence entre l’adéquation et l’inadéquation basée sur des critères intrinsèques, jamais extrinsèques. Il n’est guère étonnant que cette architecture logique suscite une critique vive de la part de Nietzsche. En passant par un jeu de mot sur son nom – Spinoza – *spinne*, « tisser » en allemand, Nietzsche a pu dire de Spinoza qu’il était tel une araignée, tissant sa toile de concepts où les réalités sont prises.<sup>1</sup> La métaphore, clairement péjorative, fait poser Spinoza en araignée métaphysique qui vide le réel du sang pour mieux le figer en concepts morts et stériles, où toute chose est

---

\* Professora da Södertörns Högskola University College, Suécia. Contato: [fredrika.spindler@sh.se](mailto:fredrika.spindler@sh.se)

<sup>1</sup> Nietzsche, F. *Fragment Posthume* [donéavant FP], vol.XIV, 16(58); *L’Antéchrist*, § 18.

pourvue d'une raison ou d'une nécessité. Tel serait le finalisme proprement spinoziste, terrible ombre de Dieu dans une téléologie qui ne se serait pas avouée en tant que telle. Et Nietzsche va même jusqu'à détourner la formule spinoziste qu'il a, ailleurs, approuvée et saluée : « Spinoza ou Téléologie comme *Asylum Ignorantiae* ». <sup>2</sup> Entre parenthèses, la métaphore ne nous semble peut-être pas si incongrue, bien que ce serait pour des raisons toutes autres que celle invoquées par Nietzsche. Il n'est peut-être pas faux de voir en Spinoza l'habile tisseur à l'image de l'araignée : son système est tout entier conçu comme des fils vibrants de tension qui captent la lumière de tous points de vue. Tous les concepts spinozistes s'enchaînent les uns aux autres, tous ont des liaisons multiples les uns avec les autres : en effet, quoi de plus tentant que d'y voir une gigantesque toile d'immanence ?

Mais même en modifiant le sens de la métaphore nietzschéenne, il est clair que les structures de pensée de Spinoza et de Nietzsche paraissent se résister l'une à l'autre. Tout particulièrement en ce qui concerne la connaissance, la pensée de Nietzsche ne saurait se lire comme une figure géométrique et transparente : au contraire, nous sommes ici dans un système où toute notion, toute pulsion peut se retourner sur elle-même, changer de direction et de valeur selon une très légère distorsion de perspective. Nietzsche ne tisse pas avec un fil, plutôt, il manie un grand filet aux couleurs changeantes, filet qu'il tourne et retourne pour en montrer les possibilités infinies. Et dans les concepts nietzschéens il y a une ambivalence inhérente qui fait que chaque mot peut signifier son contraire selon la force qui s'en empare : ainsi, la connaissance est de l'ordre de l'erreur *et* de l'utilité pour la vie, elle sert la vie *et* veut l'étouffer, la vérité sera négation et ressentiment *et* affirmation absolue. Ainsi, entre Spinoza et Nietzsche, l'écart pourrait se creuser.

Cependant, il est clair aussi que la formulation de Nietzsche dans sa lettre, mérite bien d'attention. Certainement, il ne s'est pas trompé en déclarant que pour Spinoza, la connaissance était l'affect le plus puissant, formulation qui pourrait, bien entendu, tout aussi bien valoir pour lui-même. La formulation doit être considérée cruciale, puisqu'elle ne nous indique pas seulement comment Nietzsche a compris Spinoza, malgré ce qui les sépare, mais aussi où une analyse jointe puisse prendre son point de départ. Ici formulée de manière très schématique, l'équation pourrait se dresser de la

---

<sup>2</sup> FP V, 11 (194).

manière suivante : pour Spinoza comme pour Nietzsche, la condition d'une réévaluation de la connaissance laquelle, de triste, inadéquate et contraire à la vie deviendrait une connaissance joyeuse et active, pour Spinoza, et également joyeuse et créatrice pour Nietzsche, cette condition donc réside dans une nouvelle compréhension du corps et de son rôle primordial pour ce que nous appelons « penser ». Le corps dynamique, puissant d'affectivité, constitue le principe fondamental pour l'un comme pour l'autre : en effet, c'est par le corps vivant que le réel se laisse percevoir et penser, et la capacité de pensée humaine est directement proportionnée à la capacité affective du corps. Cette compréhension très particulière du corps amène, par la suite, une nouvelle conception de la raison, laquelle, à travers une critique résolue de la définition classique de la raison comme étant une faculté à part toute affectivité, subit une profonde transformation. Pour Spinoza, rationaliste subversif, la raison ne saurait être une faculté isolée à partir de laquelle le réel perçu serait objectivement examiné et évalué. Au contraire, la raison est une capacité vivante qui affecte et est affecté à son tour, dont le seul dessein est d'éclairer les liens nécessaires entre les choses et les événements, entre ce qui est perçu et ce qui est vécu et expérimenté. Le chemin de la connaissance inadéquate à la connaissance adéquate (ou du premier au second genre) se dessine, par conséquent, au travers la formation successive d'idées rationnelles – basées sur les notions communes – qui expriment certaines convenances fondamentales entre le corps propre et les corps extérieurs. La raison, ainsi, est relationnelle et dynamique.

Chez Nietzsche, par contraste, la notion même de la raison est si souvent soumise à une critique tellement sévère qu'il semblerait risqué de s'aventurer dans la formulation d'une théorie de la raison propre à sa pensée. Pourtant, une analyse attentive montre qu'il y a de fort bonnes raisons pour faire précisément ceci : ce qui est la cible de la critique nietzschéenne concernant la raison des philosophes n'est pas l'activité rationnelle d'évaluation en tant que telle, mais plutôt notre tendance à la voir comme une faculté en soi, séparée de et supérieure au corps, nous garantissant l'accès à la vérité absolue et suprasensible. Au contraire, et bien plus complexe, la raison, s'enracinant au plus profond du corps et comprise comme notre faculté à produire des idées, des images ou des concepts, est par là aussi la faculté qui impose des formes au chaos, comme dit Nietzsche, *sélectionnant* parmi la multitude d'impressions afin d'en extraire ce qui est le plus utile au moment donné. Ainsi, la raison, à laquelle fait appel la philosophie de Nietzsche, consiste en une affirmation de la capacité à évaluer et interpréter dont le

propre consiste toujours aussi et par là même à inventer. Aussi l'exigence nietzschéenne pour la raison est qu'elle se reconnaisse comme telle, c'est-à-dire *perspectiviste*, plastique et changeante, sans cesse se dépassant tout comme elle dépasse le monde qui l'affecte et qu'elle affecte à son tour. A ce titre, il sera possible et permis de parler d'une raison transfigurée qui rend possible aussi une toute nouvelle compréhension de la connaissance à titre d'affect le plus puissant, connaissance qui trouvera des chemins nouveaux et inexplorés, et dont le nom propre, pour Nietzsche, sera création.

Or dans ce cadre d'analyse très vaste ainsi esquissée, je voudrais à présent porter l'attention sur des points plus précis, indispensables au sein d'une discussion sur la théorie de la connaissance, le corps et la raison chez Spinoza et chez Nietzsche, mais dont la nature reste fort complexe : les notions d'imagination et de passion. Au centre de cette réflexion n'est donc pas le détail d'une analyse portant sur la lecture proprement nietzschéenne de Spinoza, mais le but consisterait plutôt de voir comment s'effectuent les mouvements de leurs pensées respectives dans un domaine conceptuel où à première vue, les différences sembleraient prévaloir sur les affinités. Pourtant, ainsi que le montrera l'analyse, il y aura lieu de repenser le sens de ces mêmes notions, chez Spinoza comme chez Nietzsche.

Partant de l'affectivité du corps comme étant une richesse et non une entrave à la pensée, la notion de l'imagination est d'une importance première chez les deux penseurs. Aussi, en tant que telle, elle subit une transformation fondamentale par rapport à la tradition philosophique. Certes, chez Spinoza, la notion de l'imagination apparaît d'abord en conformité avec une tradition platonicienne allant jusqu'à Descartes comme une puissance d'erreur: l'imagination, c'est la faculté par laquelle nous nous représentons les corps extérieurs comme présent,<sup>3</sup> et puisqu'elle provient des mouvements occasionnés par la perception sensorielle, elle est nécessairement encline à produire des images ayant peu ou point de rapport avec la réalité. Bien entendu, la première définition de l'imagination chez Spinoza la classe nécessairement dans le cadre des idées inadéquates: les images sont incomplètes, fragmentaires et n'expriment pas la causalité réelle de la chose imaginée. Entre l'affection et l'image, le lien est directe et dépourvu de recul ou de critique: ainsi, le soleil qui me brûle et m'éblouit me paraît tout proche, alors qu'il n'en est évidemment rien en réalité. La critique

---

<sup>3</sup> Spinoza, B. *Ethique* II, proposition 17, scolie.

substantielle de Spinoza sur l'imagination est bien connue, et il n'est pas besoin ici de l'expliciter: en effet, il est bien facile de comprendre combien l'imagination est inadéquate et combien elle trahit notre désir de prendre nos rêves pour des réalités. Afin de se persuader définitivement du rôle faible de l'imagination chez Spinoza, il suffirait de constater qu'elle constitue, avec la mémoire, la partie périssable et insignifiante de l'âme qui ne subsistera nullement après la mort du corps.<sup>4</sup> Cependant, il importe de développer un tout autre côté de l'imagination, positif cette fois-ci, afin de démontrer qu'elle détient un rôle singulièrement important chez Spinoza malgré les critiques évidentes que nous avons soulignées. Une lecture attentive de l'*Éthique* montre que la conception de l'imagination est en réalité très complexe : premièrement, Spinoza dit bien que l'imagination donne naissance à des idées inadéquates, mais que c'est un ensemble de circonstances qui rend l'imagination fautive, et non pas le fait d'imaginer tout court : « les imaginations de l'Âme », dit Spinoza, « considérées en elles-mêmes ne contiennent aucune erreur ; autrement dit, l'Âme n'est pas dans l'erreur parce qu'elle imagine, mais elle est dans l'erreur en tant qu'elle est considérée comme privée d'une idée qui exclut l'existence de ces choses qu'elle imagine comme lui étant présentes. »<sup>5</sup> En imaginant, nous affirmons donc des choses existantes en acte et cela d'une certaine façon, comme montre l'exemple du soleil. Or, dit Spinoza, l'erreur ne consiste pas à produire cette image, qui est effectivement une indication réelle de *l'effet* que produit le soleil sur nous (chaleur et éblouissement), mais dans le fait que nous manquons d'idées qui corrigeraient ce qui n'est qu'un *effet* d'une affection physique. Autrement dit, lorsque nous imaginons le soleil comme ci-dessus, nous ne sommes pas dans l'erreur parce que nous traduisons effectivement le sentiment de notre affection de cette façon, mais parce que, conjointement, nous n'avons pas l'idée de ce qu'est le soleil qui, si nous l'avions, ne nous ferait pas penser qu'il est à deux cent pieds de nous. En un mot, nous imputons l'erreur à notre faculté d'imaginer, alors qu'en réalité, c'est parce qu'il nous manque une autre idée ; celle qui exprimerait de façon adéquate la relation entre le soleil et nous-mêmes, que notre compréhension est mutilée. La faculté d'imaginer à elle toute seule *devrait plutôt être considérée comme une vertu*,<sup>6</sup> et ce tout particulièrement si elle relevait de la seule puissance de l'âme et non de ses déterminations extérieures.

---

<sup>4</sup> *Éthique* V, prop. 21.

<sup>5</sup> *Éthique* II, prop. 17, sc.

<sup>6</sup> Ibidem.

La question est donc de savoir si tel peut être le cas : est-ce que l'imagination, c'est-à-dire la capacité de produire des images des choses extérieures et de les considérer comme présentes peut dépendre de la puissance propre de l'âme, ou bien est-ce que l'imagination est toujours liée à un état passif et de détermination extérieure ? Ici, il est clair que c'est le travail de la raison qui intervient : son rôle, nous l'avons compris, ne consiste pas à vouloir éliminer l'imagination, car, sans elle, nous ne pourrions plus avoir des affections au travers desquelles nous affirmerions l'existence de notre corps et des autres corps. En revanche, elle devra limiter, dans la mesure du possible, l'emprise des passions sur nous, c'est-à-dire, limiter le caractère exclusif et tyrannique de l'imagination. En un mot, il s'agit ainsi de prendre conscience des mécanismes de la puissance que constitue l'imagination, et de comprendre comment la faculté de produire des images pourra seconder notre capacité de réflexion et d'action au lieu de l'enfermer dans un réseau de fictions stériles. En effet, dit Spinoza, il n'est pas douteux que l'imagination est une capacité réelle et efficace en nous dont nous avons besoin, autant que de la raison, si nous voulons pousser plus loin notre capacité intellectuelle. C'est justement le cas des prophètes qui, ayant saisi les révélations divines avec l'imagination, ont eu des « aperçus qui ont du porter au-delà des limites intellectuelles communes. » Ainsi, dit Spinoza, « à partir de paroles et d'images, on peut combiner bien plus d'idées, qu'à partir des seuls principes et notions sur lesquels se construit toute notre connaissance naturelle. »<sup>7</sup> Il ne s'agit donc pas de brimer notre capacité à produire des images, mais *d'inverser le rapport entre déterminant et déterminé* : Spinoza veut nous faire produire des images qui ne proviennent pas des chocs extérieurs, mais de notre propre puissance de concevoir les choses qui nous entourent : autrement dit, il s'agit d'inverser les rapports de faiblesse et de puissance ; de rendre actif ce qui est passif.

En présence d'une imagination dynamique et riche de puissance chez Spinoza, nous pouvons ici approcher la conception nietzschéenne de l'imagination. Contrairement à Spinoza, il semblerait que Nietzsche ait d'emblée une idée extrêmement positive de l'imagination. L'imagination, en tant que projection, constitue la base créatrice à partir de laquelle nous pouvons évaluer et interpréter le monde. Sur la force de l'imagination, les textes de Nietzsche ne laissent pas de doute : ici, l'imagination est toujours première et précède toute autre forme de pensée : « D'abord des images... Puis des mots

---

<sup>7</sup> Spinoza, B. *Traité Théologico-Politique*, ch. 1 (Ed. Pléiade. p 633).

appliqués aux images. Enfin des concepts, possibles seulement dès qu'il y a des mots – une façon de ramasser beaucoup d'images sous une réalité non-concrète, mais audible (le mot). »<sup>8</sup> Les images sont ainsi les pensée les plus originelles : « Bilder sind Urdenken ».<sup>9</sup> Aussi, il est clair que nous faisons d'abord de toute chose une image.<sup>10</sup> Cependant, la primordialité de l'imagination ne doit pas nous leurrer quant à sa nature : nous savons assez sur la connaissance nietzschéenne pour savoir que ce qui vient en premier est toujours déjà complexe, témoignant d'une origine multiple. La célébration nietzschéenne de l'imagination, habituellement retenue pour montrer à quel point la pensée relève de la création, ne saurait se comprendre sans que soit prise en compte la critique qu'il en fait par ailleurs. Les images ne sont pas plus innocentes que nos concepts, seulement, parce qu'elles nous semblent immédiates, nous les jugeons telles alors qu'en réalité elles cachent tout autant d'inclinations et d'instincts souterrains.<sup>11</sup> En somme, l'imagination n'est pas plus adéquate à l'état brut chez Nietzsche que chez Spinoza, et ne saurait constituer une valeur probante que si elle est raffinée, maîtrisée et épurée d'abord : « Qu'est-ce que l'imagination, la fantaisie ? Une sorte de raison plus grossière, non encore raffinée, – une raison qui commet de grosses erreurs dans la comparaison et la systématisation, une raison inégale dans son rythme et qui est poussée dans toutes les directions par nos impulsions affectives ». Sans épuration, elle restera inexacte, sujette à confondre les illuminations d'une idée avec la « lumière de la vérité ».<sup>12</sup> Dans d'autres textes, Nietzsche est encore plus sévère avec l'imagination : ici, elle sera signe d'un manque de retenue et de pudeur de la part de ceux qui veulent dénuder la vérité,<sup>13</sup> ignorant qu'il lui restera toujours des voiles et encore des voiles : cette imagination-là n'est rien d'autre que le désir de se soumettre la vie, et non de l'interpréter. Mais alors, dit Nietzsche, elle « n'est pas un chemin de la connaissance, elle est une maladie de l'intelligence. »<sup>14</sup> Ici comme chez Spinoza, la raison est donc une force purificatrice des délires débridés de notre imaginaire : il est d'autant plus intéressant d'insister sur le rapprochement nécessaire concernant l'imagination, que

<sup>8</sup> Nietzsche, F. KSA vol. XI, FP 25(168), cité par la trad. Bianquis.

<sup>9</sup> KGW vol.X, § 54, Kröner, Leipzig 1913. (Cité par les *Fragments sur l'Énergie et la Puissance*, Société Française d'Études nietzschéennes, Paris, Éd. Lettres Modernes, 1957, p. 21-23).

<sup>10</sup> *Gai Savoir* § 112.

<sup>11</sup> *Gai Savoir*, § 333.

<sup>12</sup> KSA vol. IX, FP 3(129). *Œuvres Posthumes*, § 256, trad. H. J. Bolle, Mercure de France, Paris 1936.

<sup>13</sup> *Par-delà bien et mal*, préface.

<sup>14</sup> KSA vol. IX, FP 4(152). *Œuvres Posthumes*, § 92, Op. Cit.

Nietzsche lui-même nomme Spinoza lorsqu'il parle du « regard purifiant » : comme Platon et Goethe, Spinoza lui semble avoir un regard qui se détache aisément de son caractère et de son tempérament, lui permettant de survoler le monde en le contemplant comme un dieu aimé. Mais, très précisément, il ne faudrait pas penser que ce regard soit premier ou naturel, loin de là : au contraire, il est le fruit d'un travail acharné : « il y a un entraînement et une école du regard ».<sup>15</sup> C'est pour Nietzsche, selon toute évidence, le regard à la fois créateur, c'est-à-dire puissant d'images, et probant de celui qui s'adonne à la recherche de la connaissance. La qualité de l'imagination n'est, pour Nietzsche, pas contraire à celle chez Spinoza : c'est une puissance d'investissement dans le monde, une projection de l'affirmation de notre propre corps et de ceux des autres. Par l'imagination, nous affirmons le monde en même temps que nous nous affirmons nous-mêmes.

Mais à ce titre, il conviendrait aussi de noter un certain déplacement de la définition classique de l'imagination. Habituellement, nous disons qu'elle consiste à produire des images : ici, les définitions spinozistes et nietzschéennes concordent, à ceci près que la définition spinoziste semble plus réductrice que celle de Nietzsche, puisqu'elle semble, la plupart du temps, avoir tendance à poser l'imagination en tant que confusion entre l'image et la chose.<sup>16</sup> Cependant, le concept de l'imagination ne devient réellement intéressante pour Spinoza comme pour Nietzsche qu'à partir du moment où elle est conçue comme une faculté dynamique qui, loin de produire seulement des images des corps lors des affections, consiste dans la projection des images, c'est-à-dire l'enchaînement et l'association des images transgressant le statisme de l'image première : telle est sans doute aucun la puissance accordée à l'imagination par Spinoza lorsqu'il affirme sa force dans la prophétie. Chez Nietzsche, il n'en va pas autrement puisqu'il affirme littéralement le caractère fécond de l'imagination dans la production des idées.<sup>17</sup> Il faudrait, dit-il, savoir « combien l'imagination est la condition de toute découverte dans le domaine de l'esprit ! Combien de pensées naissent et éclosent pour être ensuite arrachées impitoyablement ! Nous sommes un grand verger ! »<sup>18</sup>

De même, lorsque nous considérons le rôle de l'imagination chez Spinoza, il est clair qu'elle constitue le dynamisme vital de la pensée, et qu'elle consiste véritablement

---

<sup>15</sup> *Aurore*, § 497.

<sup>16</sup> Sur cette discussion, voir F. Alquié, *Le rationalisme de Spinoza*. Paris: PUF, 1994, p. 200.

<sup>17</sup> Nietzsche, F. KSA vol. IX, FP 3(129). *Œuvres Posthumes*, Op. Cit., § 256.

<sup>18</sup> KSA vol.IX, FP 4(213). *Œuvres Posthumes*, Op. Cit., § 94.

dans un travail,<sup>19</sup> un effort : l'âme s'efforce d'imaginer tout ce qui accroît la puissance du corps ;<sup>20</sup> elle s'efforce aussi d'imaginer des choses qui excluent ce qui fait diminuer la puissance du corps ; aussi, elle enchaîne les images les unes après les autres dans la quête continue de l'épanouissement de la force du corps.<sup>21</sup> En somme, l'analyse révèle ainsi une complexité véritable aussi bien chez Spinoza que chez Nietzsche concernant le rôle de l'imagination, montrant du moins que nous nous trouvons loin d'un positionnement antinomique. Qu'en sera-t-il alors de la passion ?

L'on peut aisément définir une grande partie de l'éthique spinoziste comme une théorie de l'affectivité, et par là, une théorie des passions. Nul ne peut ignorer le mouvement de la pensée spinoziste sur ce point : le but de l'éthique, pour ne pas dire de la pensée, c'est de nous affranchir de la servitude des passions, afin d'investir pleinement notre capacité d'action. Par conséquent, la passion, même si nous savons déjà qu'il y a plusieurs sortes de passion puisqu'elles peuvent être tristes ou joyeuses, ne nous mène jamais directement à une action : par conséquent, de nouveau, moins nous serons déterminés par nos passions, plus nous serons libres et actifs. Chez Nietzsche, il en va tout autrement : la connaissance, la vraie, est « une grande passion »,<sup>22</sup> et ici, Nietzsche peut ouvertement critiquer Spinoza : « Spinoza : dans notre agir nous ne sommes déterminés que par des convoitises et des affects. Il faut que la connaissance soit affect pour être motif. – Moi je dis : il faut qu'elle soit passion pour être motif ! »<sup>23</sup>.

En effet, il semblerait bien qu'à ce sujet, Spinoza ne pourrait que s'opposer à Nietzsche : d'une côté, nous avons le penseur serein, réfléchi et géomètre, de l'autre, l'intempestif, le violent, le poète et le musicien qui pleure de joie lorsqu'il formule la pensée du Retour Éternel. Mais cette antinomie en est-ce une réellement ? Prêtant attention à la signification du concept de passion chez l'un et chez l'autre, il semblerait plutôt d'une part que ce qui est dénoncé ne diffère pas beaucoup entre les deux, et d'autre part, que ce qui est affirmé constitue un lien puissant.

Lorsque Spinoza définit ce qu'est la passion, il dit très clairement que c'est un état où nous sommes dépendants, séparés de notre pouvoir d'agir parce que nous ne savons pas ce qui nous détermine : la passion, ce n'est donc certainement pas notre état

<sup>19</sup> Voir la discussion de R. Misrahi, *Le Désir et la réflexion dans la philosophie de Spinoza*. Paris: Gramma, 1972, pp. 60-61.

<sup>20</sup> Spinoza, B. *Éthique* III, prop. 12.

<sup>21</sup> *Éthique* III, propositions 13, 16, 17 et sq.

<sup>22</sup> *Aurore*, § 471.

<sup>23</sup> FP vol. V, 11(193).

seulement lorsque nous sommes en proie à des désirs contradictoires ou même peu avouables, mais plutôt à chaque moment que nous sommes déterminés par nos peurs, nos préjugés, et notre incompréhension de ce que nous sommes. Tout comme la connaissance inadéquate dépasse de loin une connaissance incomplète qui nous fait penser que le soleil est à deux cent pas de nous, ou qui nous fait penser que nous agissons librement en choisissant de manger lorsque nous avons faim, mais peut englober également une connaissance qui serait objectivement exacte (par exemple lorsque nous appliquons la fameuse règle de trois telle que nous l'avons apprise), l'état passionnel, c'est-à-dire lorsque nous sommes passifs, déborde largement le cadres des « passions physiques ». Nous sommes autant dans la passion, c'est-à-dire séparés de notre puissance, lorsque nous sommes jaloux et impuissants que lorsque nous respectons les commandements de l'église par peur du châtement de Dieu : dans un cas comme dans l'autre, nous sommes tristes et impuissants et sans aucune notion de ce qui en nous est puissance d'être et d'agir. Pourtant, se libérer des passions ne saurait pas simplement éradiquer ce qui en nous nous rend la proie de telles tristesses : il ne s'agit pas de nier (ou de renier) la passion, mais d'en former une idée claire et distincte,<sup>24</sup> autrement dit, comprendre quelle affection nous détermine dans une situation très précise. En cela, Spinoza est infiniment proche de Nietzsche dont l'objet, nous le savons, est de démasquer les mobiles de la connaissance. Dans les deux cas, la connaissance en tant qu'activité signifie apprendre à connaître ce qui veut, ce qui est déterminant en nous, et cela, non pas pour enrayer la passion en tant que telle, mais pour la rendre lumineuse à elle-même. Lorsque nous savons ce qui nous anime, nous formons des idées, or, lorsque nous formons des idées, nous sommes au plus près de notre puissance. Telle est l'équation de la connaissance spinoziste, et aussi celle de Nietzsche. Dans le retournement du passif en actif, du déterminé en déterminant, nous reconnaissons aisément le principe du *conatus* autant que de la *volonté de puissance*.

Cependant, ce mouvement de retournement, si souple en apparence, n'est pas exempt de force ni même de lutte. Il y a, chez Spinoza et chez Nietzsche, un combat incessant contre une passion très précise qui, en langage nietzschéen, témoigne d'une faiblesse de la force, d'une passivité face à la vie qui se retourne contre elle : cette passion, terrible entre toutes, est le ressentiment. Le terme est bien connu pour le lecteur

---

<sup>24</sup> Spinoza, B. *Éthique* V, prop. 3.

nietzschéen, mais n'est-il pas tout aussi pertinent pour désigner la passion triste chez Spinoza ? Qu'est-ce que l'analyse du livre IV de l'*Éthique*, l'analyse de la servitude, sinon une analyse du ressentiment en tant que piège qui nous empêche de vivre et de conquérir la puissance affirmative qui est la nôtre ? Si la question du ressentiment parcourt toute l'œuvre de Nietzsche, c'est tout particulièrement la *Généalogie de la Morale* qui lui est consacrée expressément. Le ressentiment, pour Nietzsche, n'est pas n'importe quel sentiment négatif mais le plus pervers entre tous puisqu'il s'empare des forces actives et les rend toutes entières réactives : c'est pourquoi Nietzsche définit le ressentiment comme une maladie, une baisse de vitalité, mortelle. Le ressentiment est à l'origine de la dépréciation de la vie ou du monde : lorsque nous nous sentons blessés, injuriés, et que nous ne pouvons pas répondre à l'agression par une action, nous nous courbons : nous réagissons, et maudissons la force qui nous domine. De là, nous cherchons un coupable, nous mettant implicitement dans la situation de droit, et notre coupable, en position de faute. Les parallèles avec la pensée de Spinoza s'imposent : la passion triste est celle qui nous empêche à jamais de rentrer en adéquation avec nous-mêmes, elle est celle qui nous ballote dans la tempête des déterminations extérieures, imaginant des fautes et des culpabilités partout<sup>25</sup> où nous devrions au contraire voir une nécessité qui n'a rien à voir avec la justice ni avec l'injustice.<sup>26</sup> Pour Spinoza comme pour Nietzsche, le ressentiment est le cercle vicieux qu'il s'agit à tout moment de rompre : rendre à la force sa force, retirer de la réaction la force qu'elle a volé. Dans *Ecce Homo*, Nietzsche explique pour quelles raisons il peut se dire le « maître du ressentiment » :<sup>27</sup> c'est que, lui-même, si souvent malade, connaît de très près la faiblesse et la susceptibilité extrême que la maladie entraîne. Dans la maladie, tout devient sujet à blessure, rien ne peut s'évacuer, les sentiments mauvais s'entassent et forment une faiblesse qui se nourrit de sa haine pour elle-même. Contre le ressentiment, Nietzsche a lutté comme il a lutté contre la maladie physique : il a trouvé aussi le seul remède possible. Face à la tentation du ressentiment, il faut faire « le mort », se terrer, afin de ne laisser aucune prise aux forces réactives. Réduire au minimum ses capacités afin de se protéger tant que l'on ne peut agir ; économiser ses forces afin de ne pas les voir se pervertir. Ainsi, dit Nietzsche, il s'agit dans ces cas d'atteindre l'état

---

<sup>25</sup> *Éthique* V, prop. 10, sc.

<sup>26</sup> *Éthique* IV, prop. 37, sc.2.

<sup>27</sup> Nietzsche, *Ecce Homo*, Pourquoi je suis si sage, § 6.

d'hibernation : « un minimum d'échanges et de consommation permettant tout juste à la vie de subsister sans devenir encore consciente. »<sup>28</sup>

Il est alors intéressant de voir que Nietzsche rapproche ce remède, qu'il qualifie aussi de « fatalisme russe », à ce qui, chez Spinoza, donne l'explication du ressentiment. Pour Spinoza, le ressentiment, ou le « morsus conscientiae » est une tristesse « née de l'image d'une chose passée dont l'issue a été tenue par nous pour douteuse »:<sup>29</sup> pour Nietzsche, il n'est pas douteux que Spinoza libère la déception de son arrière-goût moral et la rend « fatale » (pour Spinoza, il conviendrait évidemment de dire nécessaire) au lieu de coupable. Il n'est pas injustifié de penser que Spinoza, dans la maladie, a pu faire une expérience semblable à celle de Nietzsche : chez lui aussi, il y a une notion de « grande santé » s'opposant à la « petite santé »<sup>30</sup> qui triomphe de la maladie du corps et qui triomphe par là même à la tentation du ressentiment (à ce sujet, voir la très émouvante lettre 28 à Johannes Bouwmeester où Spinoza s'inquiète de ce que son ami l'ait oublié). Aussi bien Spinoza que Nietzsche luttent de toutes leurs forces contre la plus négative des passions.

Mais il convient encore de nouveau d'attirer l'attention sur la spécificité de la passion nietzschéenne. Elle n'est pas bruyante ni démesurée, mais silencieuse et glaciale ;<sup>31</sup> « un brasier silencieux et sombre » selon la belle formulation de Bachelard.<sup>32</sup> En ce sens, la passion, pour Nietzsche, ne signifie pas autre chose que la plus haute raison chez Spinoza : elle est aussi affranchie de la servitude émotionnelle que des préoccupations subjectives. Lorsque Nietzsche affirme que la connaissance doit être passion, il ne faut donc pas se méprendre : ce mot signifie seulement qu'elle doit faire l'objet du plus grand désir, de la plus haute raison et du plus « grand sérieux ».<sup>33</sup> Comment ne pas voir en cela l'écho de la vertu spinoziste, qui n'est qu'un autre nom pour la plus haute puissance de l'homme ?<sup>34</sup> « Agir par vertu absolument n'est rien d'autre en nous qu'agir, vivre et conserver son être (ces trois choses n'en font qu'une) sous la conduite de la Raison, d'après le principe de la recherche de l'utile propre. »<sup>35</sup>

---

<sup>28</sup> *La généalogie de la morale*, III, § 17.

<sup>29</sup> Spinoza, *Éthique* III, prop. 18, sc 2, et Déf. des affections, 17.

<sup>30</sup> Nietzsche, F. *Ecce Homo*, Pourquoi je suis si sage, § 6.

<sup>31</sup> Bachelard, G. *L'air et les songes*. Paris: Seuil, 1987, p. 156.

<sup>32</sup> Nietzsche, F. *Aurore*, § 471.

<sup>33</sup> *Gai Savoir*, § 382.

<sup>34</sup> Spinoza, B. *Éthique* IV, déf. 8.

<sup>35</sup> *Éthique* IV, prop. 24.

Impossible de ne pas penser que Nietzsche avait également l'intuition de la force et de la profondeur de la recherche spinoziste en écrivant cette phrase qui semble si proche de l'essence spinoziste : en comparant Kant et Schopenhauer avec des penseurs tels que Spinoza, Platon, Pascal, Rousseau et Goethe, les deux premiers apparaissent inévitablement à désavantage par rapport aux autres : « leurs pensées [Kant et Schopenhauer] ne constituent pas l'histoire passionnante d'une âme, il n'y a pas là de roman, de crises, de catastrophes ni d'heures d'angoisses mortelles à deviner, leur pensée n'est pas en même temps la biographie involontaire d'une âme. »<sup>36</sup>

Ainsi, par les retournements qu'opèrent Spinoza et Nietzsche, aussi bien l'imagination que la passion, mais aussi la raison se trouvent être des points d'affinité profonds et troublants.

Nietzsche s'est-il méprisé en avançant que les différences entre Spinoza et lui-même n'étaient que d'ordre historique, scientifique et culturelle ? Pour y répondre, il faudrait encore bien creuser ces mêmes notions. Il n'en reste pas moins que la lecture attentive des textes de Spinoza et de Nietzsche permettent des rapprochements même au-delà des points relevés par Nietzsche, rapprochements qui, loin de gommer les différences, feraient plutôt jouer les dissonances dans la reconnaissance d'une philosophie de l'affirmation, de l'immanence et de la joie.

Recebido em: 11/12/2014 – *Received in: 12/11/2014*

Aprovado em: 15/01/2015 – *Approved in: 01/15/2015*

---

<sup>36</sup> Nietzsche, F. *Aurore*, § 481.