

**PENSER L’INDIVIDUATION HORS DE LA COMMUNAUTÉ ET DANS LA  
COMMUNAUTÉ :  
POUR UNE LECTURE SPINOZISTE DES FICTIONS**

Benoît PETIET  
*Université Paris Nanterre, CSLF*

**Mots-clefs** : Spinozisme, individuation, fiction, politique, Voltaire.

**Résumé** : Cet article propose une façon de mobiliser les concepts spinozistes dans la relecture des fictions, et notamment celles du XVIII<sup>e</sup> siècle. En se concentrant sur le problème de l’articulation du corps humain et du groupe dans une perspective anti-individualiste, il défend l’usage d’outils critiques spinozistes avant de les mettre à contribution dans une brève relecture de *Candide* de Voltaire.

On fait souvent des Lumières le moment du triomphe de la pensée individualiste. Il est vrai que cette idéologie connaît un certain essor au XVIII<sup>e</sup> siècle, mais les Lumières ne s’y résument pas pour autant. Il faut commencer par se défaire d’un certain nombre d’erreurs de perspective sur le XVIII<sup>e</sup> siècle. Tout d’abord, il convient de rappeler que les Lumières ne constituent en leur temps qu’une minorité intellectuelle. Les textes des Lumières, quoique largement diffusés grâce à de puissants réseaux publics ou clandestins, restent peu nombreux par rapport à la production totale de l’époque. Ensuite, au sein même de cette minorité, les philosophes ne s’accordent sur aucun point d’ordre proprement philosophique : le mouvement des Lumières est dépourvu de doctrine faisant l’unanimité ; il est malaisé d’y repérer des points d’accord, fussent-ils généraux. Quelques régularités se dessinent malgré tout – par exemple, la plupart professent un empirisme hérité de Locke – mais ceux qu’on appelle « les philosophes »<sup>1</sup> se retrouvent surtout dans leur combat contre des ennemis communs : le despotisme, l’obscurantisme, le fanatisme. Dès lors, la classification des auteurs et autrices<sup>2</sup> des Lumières suscite de nombreux débats historiographiques. Vaut-il mieux classer par pays, par décennie, par affiliation revendiquée ?

Au début des années 2000, les travaux de Jonathan Israel redynamisent le débat : pour ce chercheur, la matrice idéologique des Lumières est à chercher dans la deuxième moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, et plus particulièrement en Hollande, chez Spinoza<sup>3</sup>. Aux yeux de J. Israel, la pensée radicale de Spinoza est au cœur des Lumières, et ce, qu’elle ait fait l’objet d’une adhésion plus ou moins assumée ou d’un rejet plus ou moins marqué. De manière paradoxale, ce serait donc ce courant « hétérodoxe » des Lumières (représenté par Diderot, La Mettrie, le baron d’Holbach...) qui, loin d’être marginal, serait au principe du mouvement d’ensemble ; face à lui se dessine une tendance de penseurs « modérés » (Montesquieu et Voltaire en tête) tournés vers le compromis politique (tandis que J. Israel fait de Spinoza un précurseur de la démocratie). Si l’on a reproché à Jonathan Israel d’exagérer la part du spinozisme dans la formation des Lumières, il n’en reste pas moins que la pensée de Spinoza et celle de ses épigones a suscité chez les tenants de l’ordre social une vague de terreur que J. Israel rappelle non sans une certaine délectation. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, « spinoziste » (ou « spinosiste ») devient un qualificatif disqualifiant ; il suffit de traiter son adversaire de spinoziste pour le discréditer

---

<sup>1</sup> À toutes fins utiles, soulignons que cette dénomination est bien différente au XVIII<sup>e</sup> siècle, comme on peut le voir à la lecture de l’article « Philosophe » de l’*Encyclopédie*.

<sup>2</sup> Rappelons qu’elles sont nombreuses, en dépit de leur absence dans bien des manuels scolaires et autres anthologies. Citons Émilie du Châtelet, Louise d’Épinay, la marquise de Lambert, ou encore Marie Leprince de Beaumont.

<sup>3</sup> Cf. ISRAEL, 2001.

et le réduire au silence. Nul besoin d’avoir lu Spinoza pour autant : le simple fait d’invoquer son nom suffit à marquer autrui d’infamie (il n’est pas sûr que ce genre de pratique ait disparu aujourd’hui). Par crainte du discrédit ou de la censure, les penseurs les plus proches intellectuellement du spinozisme se défendent de toute affinité avec le philosophe hollandais ; ils vont jusqu’à le réfuter longuement dans leurs propres textes pour prendre leurs distances.

Pourquoi de telles réactions ? En quoi la pensée de Spinoza est-elle sulfureuse au point de déclencher cette vague de peur, ce rejet continu ? Au XVIII<sup>e</sup> siècle, le terme galvaudé de spinozisme recouvre très largement d’autres termes tout aussi scandaleux : matérialisme, fatalisme, athéisme, etc. Il serait ce qu’il y a de pire dans l’usage dévoyé de la raison. Le terme le plus adéquat ici est sans doute matérialiste : le spinozisme, ou plutôt les spinozismes, sont des pensées du déterminisme, et qui plus est du déterminisme total, intransigeant, dans le refus de toute transcendance quelle qu’elle soit<sup>4</sup>. On pourrait objecter que les penseurs matérialistes et déterministes ne sont pas toujours aussi radicaux que Spinoza. Toutefois, dans l’optique d’une histoire de la pensée, une idée radicale peut imprégner des textes d’une tout autre nature, si bien que l’on peut retrouver des affinités spinozistes chez des auteurs par ailleurs insoupçonnables de tels dévoiements. Yves Citton s’est ainsi penché sur « l’invention du spinozisme » dans la France du XVIII<sup>e</sup> siècle en repérant des traits spinozistes dans l’ensemble de la production intellectuelle de l’époque<sup>5</sup>. En menant son enquête, Y. Citton retient le terme de « spinozisme » à l’exclusion des autres (« fatalisme » ou « déterminisme »), arguant que les défauts d’une telle restriction peuvent s’avérer profitables. Il en ira de même ici. À la suite des travaux d’Yves Citton, le présent article défend l’idée d’une lecture spinoziste de la littérature.

Or la pensée de Spinoza est fondamentalement anti-individualiste ; c’est une grammaire de la puissance des corps, corps qui sont aussi bien particuliers (le *corps humain*) que politiques. Il en découle dans les textes une pensée tout à fait originale, contre-intuitive, des notions de corps, et par conséquent de groupes<sup>6</sup>. L’appartenance des individus à des groupes, ou, pour le dire en termes davantage spinozistes, l’inscription de corps dans des corps de plus grande étendue, est en effet une idée très générale que l’on peut utiliser comme prisme de lecture non seulement des romans, mais également des films, des séries, des bandes

---

<sup>4</sup> On considère ainsi que le Dieu de Spinoza, qui s’identifie avec la nature (*Deus sive Natura*) est à considérer dans un plan de stricte immanence.

<sup>5</sup> Cf. CITTON, 2006.

<sup>6</sup> Dans une célèbre page du *Rêve de d’Alembert*, Diderot établit ainsi une analogie entre le corps et l’unicité d’un essaim d’abeilles.

dessinées, etc. Elle présente néanmoins un certain nombre de problèmes. Je vais d’abord présenter ces problèmes en lien avec la philosophie de Spinoza, avant d’en venir à l’étude d’un cas délibérément complexe et problématique, pris dans le courant « modéré » des Lumières : il s’agira de relire le titre le plus célèbre de Voltaire, *Candide*, à l’aune de la problématique d’appartenance aux communautés.

### **L’articulation du singulier et du collectif chez Spinoza : de l’ontologie à la politique**

Parmi les nombreuses relectures de Spinoza, celle de Frédéric Lordon guidera ma réflexion. Les ouvertures que F. Lordon offre au spinozisme ont le mérite de réunir la rigueur de pensée du philosophe hollandais avec les impératifs méthodologiques des sciences sociales. Son entreprise consiste à combiner l’approche structuraliste (au sens large du terme)<sup>7</sup> et la théorie des passions de Spinoza. La philosophie de Spinoza est ici instrumentalisée (sans jugement péjoratif dans le terme) pour penser la politique en tant qu’elle est par définition collective, mais aussi – et c’est l’apport de Spinoza – passionnelle : « Même cette part de la politique qu’on croit spontanément rationnelle [...] est en réalité à penser dans la dimension des affects.<sup>8</sup> »

Nommons brièvement quelques traits de la pensée de Spinoza relatifs à la question des groupes et de notre inscription en ceux-ci. Comme toujours, cette pensée porte une charge de scandale en mêlant des éléments intuitifs avec d’autres totalement contre-intuitifs. Au départ, le *conatus*, cet *effort pour persévérer dans l’être*<sup>9</sup>, qui concerne toute chose : aussi bien une personne humaine qu’un caillou, ainsi qu’une entité politique, une nation, une langue, une religion, etc. En introduisant le concept de *corps*, un problème conjoint se pose : celui de l’articulation de ces corps personnels avec les corps politiques. Le corps n’est pas une enveloppe délimitant un intérieur d’un extérieur – le couple conceptuel intérieur/extérieur est étranger à la philosophie de Spinoza – mais l’organisation d’éléments entre eux sous un certain rapport. C’est ce « certain rapport » qui va permettre de définir les corps. C’est ainsi que le *corps* ne revêt aucune dimension substantielle, et l’on bat facilement en brèche le péril organiciste qui menace sitôt qu’on pense les entités politiques en termes de corps. Les corps

---

<sup>7</sup> À savoir le structuralisme comme méthode d’analyse des comportements humains en tant qu’ils sont déterminés par les structures, qui les dépassent et les incluent tout à la fois (la langue, l’école, la famille, la religion, la monnaie, l’État, etc.).

<sup>8</sup> LORDON, 2016 : 11.

<sup>9</sup> « Chaque chose, autant qu’il est en elle, s’efforce de persévérer dans son être [*in suo esse perseverare conatur*]. » (SPINOZA, 2010 : 227)

contiennent de l'hétérogène : il n'y a pas de pureté, il n'y a pas d'homogénéité ; l'hétérogénéité prévaut.

C'est que non content de refuser la substantialité du corps, Spinoza refuse aussi le concept d'individu et de sujet autonome. L'homme n'est pas « un empire dans un empire<sup>10</sup> ». Cette formule peut nous aider à comprendre plusieurs choses. D'une part l'être humain est soumis, comme toutes choses, au régime universel de la causalité ; le libre-arbitre n'est qu'un fantasme anthropocentrique. D'autre part, l'être humain, en tant qu'il est un corps, est pris dans un réseau d'autres corps, et n'existe pas indépendamment d'eux ; il n'est qu'un *mode* parmi une infinité d'autres *modes* qui composent la nature. On peut sans cesse diviser les corps : tout corps, qu'il soit humain, qu'il soit politique, qu'il soit quoi que ce soit d'autre, est pris dans un réseau de multitudes, de sorte qu'il n'y a pas à proprement parler d'*individus*, c'est-à-dire d'entités humaines *indivisibles*, mais des *dividus*<sup>11</sup>. On voit sans peine comment la philosophie de Spinoza rompt brutalement avec la façon dont nous nous rapportons spontanément à nous-mêmes : nous ne sommes ni libres ni autodéterminés, et nous ne sommes pas à l'origine de nos actions, nos pensées, nos désirs et nos goûts, puisque ceux-ci nous viennent de nos interactions avec le reste de la nature, interactions qui sont autant d'affections. Il n'y a pas d'individus, et pourtant il y a de l'individuation. Nous nous individualisons dans nos corps, et, de même, la multitude s'individualise en constituant des groupes. Les corps politiques en viennent à l'existence par un regroupement sous la force d'affects communs. Mais ces affects communs ne sont jamais unanimes : le corps social est en permanence travaillé par des tiraillements, des forces centrifuges qui s'opposent aux forces centripètes de l'affect commun.

Cette question du tiraillement du corps social, et de l'inscription parfois douloureuse des corps personnels dans les corps politiques se pose souvent dans les romans. On pourrait même relire l'histoire du roman à l'aune de cette question.

### **Pour une lecture spinoziste des romans**

---

<sup>10</sup> SPINOZA, 210 : 209.

<sup>11</sup> Ce terme signifie que chaque être (humain ou non) est divisible à tout point de vue : psychologique (il est pris dans des réseaux changeants d'affects), biologique (il est un assemblage complexe de cellules, accueillant une infinité d'autres êtres, comme des bactéries ; il peut être considéré comme un biotope à part entière), physique (il est un assemblage de molécules, c'est-à-dire d'atomes, c'est-à-dire de particules encore plus petites, et ainsi de suite), etc. On repère ici toute une lignée philosophique, représentée notamment au XX<sup>e</sup> siècle par la pensée de Simondon.

Se posent un certain nombre de problèmes de compatibilité du spinozisme avec la littérature. Un roman peut-il offrir une conception spinoziste du monde ? Ou plutôt : peut-on faire une lecture spinoziste des romans ? La question n’est pas simple, puisqu’une fiction est d’emblée – et presque intrinsèquement – individualisante. Qu’il s’agisse de romans, de films, de séries ou de bandes dessinées, les œuvres fictionnelles mettent en scène des personnages, lesquels personnages sont souvent investis d’une capacité hors du commun à produire des effets (sur soi-même, sur autrui, sur la société dans son ensemble, quand ils n’ont pas entre leurs mains le sort de la planète ou de la galaxie) ; c’est ce qu’on pourrait appeler le paradigme du super-héros<sup>12</sup>. Certes, toute fiction ne se résume pas à ce paradigme ; il y a bien certaines tentatives pour faire des œuvres chorales, ou pour restreindre la capacité d’un simple personnage à s’auto-déterminer. Cependant, dans l’ensemble, l’idéologie individualiste est solidement implantée dans nos régimes fictionnels<sup>13</sup>. Le roman (ainsi que le film, la bande dessinée, etc.) est une œuvre, sinon exclusivement individualiste, du moins est-elle difficilement autre chose : elle se concentre le plus souvent sur de petits conatus particuliers.

Il est malgré cela possible d’entreprendre une lecture spinoziste d’un roman, fût-il limité à une peinture d’individualités fortement circonscrites. Dans *Les Liaisons dangereuses* de Laclos (1782) par exemple, on peut se demander quel est le rôle des affects dans l’évolution des personnages. Réponse : ils font tout. En effet, les affects recouvrent l’intégralité de nos actes, des plus insoupçonnés aux plus conscients. La marquise de Merteuil et le vicomte de Valmont ont beau avoir l’apparence de personnages purement rationnels et superbement stratégiques, contrôlant de bout en bout leurs intrigues extrêmement sophistiquées et ayant une vue surplombante sur l’ensemble de leurs manœuvres et manipulations, ces personnages n’en restent pas moins dominés par leurs affects. Ils agissent en poursuivant des désirs (posséder l’autre, en tirer vengeance, jouir de sa domination, etc.) ; les stratégies qu’ils développent obéissent en fin de compte à ces désirs. Reconnaître une stratégie et une capacité réflexive chez les êtres humains ne suffit donc pas pour leur concéder un libre-arbitre<sup>14</sup>.

---

<sup>12</sup> Il faut bien avoir à l’esprit que ce paradigme ne se retrouve pas seulement dans le genre restreint de la fiction de super-héros proprement dite, puisqu’il enveloppe tout personnage ayant une capacité à surdéterminer son environnement.

<sup>13</sup> Même si on établissait de manière statistique que la plupart des héros de romans sont entravés par leur environnement, la moindre concession de libre-arbitre qui leur serait accordée suffirait pour les classer dans ce paradigme.

<sup>14</sup> C’est ce qu’établit le fameux scolie d’*Éthique* II, 35 : « Les hommes se trompent en ceci qu’ils se croient libres, opinion qui consiste seulement en ceci qu’ils sont conscients de leurs actions et ignorants des causes qui les déterminent. » (SPINOZA, 2010 : 165).

À ce compte, pourrait-on répliquer, toute fiction sera spinoziste. Ce à quoi il faudrait répondre que, bien entendu, dans son principe d’écriture, toute fiction ne repose pas sur des postulats spinozistes. En revanche, rien n’interdit de lire toute fiction, quelle qu’elle soit, à la lumière desdits postulats. Aussi parviendra-t-on sans peine à réfuter le caractère prétendument autonome de certains actes (puisque tous répondent à des désirs), ainsi que la théorie de l’action désintéressée ou encore celle de l’acte gratuit<sup>15</sup>. Ce n’est pas le lieu ici d’évaluer la conformité ou la non-conformité de tel texte avec le spinozisme, mais plutôt de montrer la pertinence du spinozisme dans nos pratiques de lecture.

C’est que le spinozisme des multitudes peut nous aider à comprendre une part importante de la lecture ; la lecture est un fait de groupes, de « communautés interprétatives », pour reprendre le concept de Stanley Fish<sup>16</sup>. Selon Spinoza, l’homme est un animal à la fois axiologique et herméneutique : c’est le *corps* qui pense, qui juge, qui attribue une valeur aux choses, et qui interprète. Et tout cela arrive de façon automatique et d’abord inconsciente<sup>17</sup>. La nature humaine a horreur du vide herméneutique comme du vide axiologique. Mais l’homme est également un animal social : dès lors c’est aussi – voire toujours – collectivement que nous jugeons et que nous interprétons.

Relire une œuvre en spinoziste incite donc à bousculer nos imaginaires. Il ne s’agit pas de remplacer des dogmes par d’autres dogmes, mais de se servir d’outils critiques puissants : le spinozisme n’est pas autre chose qu’une refonte de nos outils d’appréhension du monde (social, mais aussi imaginaire). Cet article ne vise pas non plus à réfuter quelques lieux communs sur l’histoire des idées ou de la philosophie, mais à apprendre à lire la fiction avec d’autres préceptes que ceux d’un cartésianisme sommaire et spontané.

Survient pourtant une limite, une limite de taille : comment une fiction pourrait-elle donner à voir des structures ? C’est là sans doute la pierre d’achoppement du structuralisme des passions avec la lecture. Le travail des structures sur les destinées personnelles de chacun n’est pas quelque chose d’immédiatement perceptible : cela nécessite un travail de dévoilement. Une lecture critique, partant de la surface d’un texte, peut se donner pour tâche

---

<sup>15</sup> Gide s’inspire de Nietzsche et Dostoïevski pour illustrer les paradoxes de cette théorie de l’acte gratuit, dans *Les Caves du Vatican* et *Les Faux-monnayeurs*.

<sup>16</sup> Ces perspectives ont été synthétisées par Yves Citton dans *Lire, interpréter, actualiser*. Y. Citton résume la théorie de S. Fish en expliquant qu’une communauté interprétative est un « groupe d’individus partageant des procédures similaires (compatibles entre elles) pour construire la signification d’un texte. » (CITTON, 2017 : 529)

<sup>17</sup> Par exemple, le simple contact visuel produit du jugement : quand nous croisons quelqu’un dans la rue, notre corps juge qu’il s’agit d’un être vivant, d’un autre être humain et non d’un animal, d’un homme et non d’une femme, d’un vieillard et non d’un jeune homme, etc.

de montrer l’individuation de la communauté, mais aussi comment s’opère le travail de réappropriation par un personnage de ce qui fait la norme du groupe. C’est ainsi que l’on peut procéder à une relecture spinoziste d’œuvres plus évidemment politiques, comme *Les Aventures de Télémaque* de Fénelon (1699), roman d’éducation qui passe en revue les différents modèles de gestion d’une cité.

Une autre difficulté est inhérente au roman du XVIII<sup>e</sup> siècle. Comme l’a montré Colas Duflo, au XVIII<sup>e</sup> siècle, la philosophie ne se cantonne pas à la forme canonique du traité en bonne et due forme ; tout au contraire, elle investit l’intégralité des formes littéraires, depuis le poème jusqu’au dialogue, en passant par la pièce de théâtre, et bien entendu le roman<sup>18</sup>. Ainsi, on pourrait considérer qu’un texte aux prétentions philosophiques affirmées pourrait manquer d’équivocité et donc de pluralité dans l’interprétation. Il n’en est rien. Dans la mesure où l’on peut se libérer des carcans des attributions génériques, pourquoi ne pas se débarrasser également des carcans herméneutiques ? Il s’agit d’évaluer ce qu’un enseignement spinoziste peut apporter à la lecture des fictions, indépendamment de toute question d’« influences » et de parentés revendiquées.

Une dernière précaution à indiquer serait, paradoxalement, de prendre le spinozisme avec plus de légèreté. Si le spinozisme est une philosophie rigoureuse, elle est néanmoins facilement appropriable sans qu’il y ait lieu de proférer des accusations en hérésie. On peut interpréter Spinoza à sa guise, et de fait, les interprétations d’un même texte peuvent se retrouver antithétiques ; mais il n’y a pas lieu de douter qu’elles se nourrissent les unes les autres. Ainsi, cette lecture se veut modeste ; il s’agit d’une sorte de bricolage, de coup d’essai d’un lecteur qui ne sait pas ce qu’il va trouver au moment de commencer sa lecture. Voilà pourquoi la lecture que je propose de *Candide* n’est en aucune manière ni assertive, ni systématique. J’y adopte une méthode que l’on pourrait qualifier de pointilliste : quelques points du roman sembleront nous rapprocher du spinozisme, et d’autres nous en éloigner. Cette résistance est représentative sans doute de la résistance du courant orthodoxe des Lumières aux Lumières hétérodoxes : souvent classé parmi les modérés, Voltaire offre quelques points d’ancrage dans la théorie hétérodoxe, même si les relations sont conflictuelles. La lecture à laquelle s’adonne cet article est conflictuelle à son image.

### **Les rapports ténus, sinon conflictuels, de Voltaire avec l’œuvre de Spinoza**

---

<sup>18</sup> DUFLO, 2013.

Spinoza n’est pas une référence privilégiée de Voltaire, et réciproquement il s’en faut de beaucoup pour que Voltaire soit considéré comme une figure du spinozisme des Lumières. On a beaucoup disserté sur le spinozisme d’un Diderot (notamment dans *Jacques le fataliste*), ou d’autres penseurs sulfureux des Lumières (La Mettrie, Helvétius, d’Holbach, etc.)<sup>19</sup>. Quant à Voltaire, ses auteurs de prédilection sont les Anglais Locke, Clarke et Newton ; il relit souvent Platon et Sénèque ; il discute et se moque de Descartes et Malebranche ; il admire puis réfute Leibniz et Wolf (*Candide* en est l’illustration irrévérencieuse) ... Mais si les rapports de Voltaire et de Spinoza sont ténus, ils ne sont pas inexistant pour autant. Charles Porset en a retracé la chronologie avec précision<sup>20</sup> : Voltaire connaît d’abord Spinoza sous les traits de l’athée vertueux – lieu commun à l’époque – dépeint par Bayle dans son *Dictionnaire historique et critique* (1697). Il possède aussi la *Réfutation de Spinoza* (1731) de Boulainviller (premier traducteur de l’*Éthique* en français) et c’est à partir de cette connaissance de seconde main, imprécise et lacunaire, qu’il évoque Spinoza dans son *Traité de métaphysique* (1734) et sa *Métaphysique de Newton* (1740), notamment pour pointer « l’absurdité » d’un Dieu qui se confond avec la nature. Son *Philosophe ignorant* (1766) contient une longue réfutation de Spinoza. Un changement s’opère toutefois à la fin des années 1760 avec *Tout en Dieu* (1769) où Voltaire admet que Spinoza n’est pas athée ; de longs développements de son article « Dieu, dieux » des *Questions sur l’Encyclopédie* (1770) montrent une connaissance plus fine de Spinoza que dans les années 1730. Si Voltaire a sans doute eu tort de dénigrer autant la philosophie de Spinoza, remarquons qu’il a fini par le lire, à une époque où bien peu de gens en prenaient la peine. Reconnaissons aussi la dette de Voltaire à l’égard du Spinoza exégète critique de la Bible dans son *Traité théologico-politique* (1670) : le *Dictionnaire philosophique* de Voltaire (1764), quoique fort différent dans son ton acerbe et moqueur, lui doit beaucoup.

Un autre point rapprocherait davantage Voltaire du spinozisme, à savoir sa conception de la causalité, développée notamment dans le bref article « Chaîne des événements » du *Dictionnaire philosophique*. Le Voltaire vieillissant a fini par réfuter la thèse du libre-arbitre à laquelle il adhérait. Pour le reste, l’incompatibilité paraît criante : Voltaire, théiste, identifie Spinoza comme athée (du moins avant *Tout en Dieu*) ; son horreur des pensées systématiques se heurte à la philosophie démonstrative *more geometrico* (« à la manière géométrique ») du philosophe hollandais, absurde aux yeux de celui pour qui la métaphysique – incertaine,

---

<sup>19</sup> Cf. CITTON, 2006.

<sup>20</sup> PORSET, 1990 : 225-240.

défaillante – ne peut à aucun prix rivaliser avec la géométrie – seule source de certitude ultime.

Si les croisements entre Spinoza et Voltaire sont assez rares, c'est une occasion d'éprouver la fortune de la pensée de Spinoza indépendamment des références explicites. Le fait que Voltaire ait lu Spinoza ne sera donc pas considéré comme un avantage en soi : ici ne sera pas mise à profit une quelconque « influence » réelle ou supposée de Spinoza sur Voltaire (comme cela a été fait par exemple chez Diderot dans *Jacques le fataliste*). Dès lors, puisqu'une analyse à prétention spinoziste peut se passer de tout ancrage spinoziste, pourquoi choisir Voltaire plutôt qu'un autre ? D'abord, la défiance de Voltaire envers la pensée systématique peut se retourner à notre avantage. Voltaire, antisystématique, n'a pas énoncé de doctrine et n'a pas livré de traité en bonne et due forme. L'inconvénient pour lui est d'être démonétisé en qualité de philosophe<sup>21</sup>. L'avantage pour nous est qu'il peut se prêter à de multiples lectures ; il peut revêtir une autre philosophie, à son corps défendant. Et puis, l'écriture de Voltaire est tournée vers l'action ; elle vise à produire des affects chez les lecteurs, à les faire rire et à les indigner, ce qui est proprement politique d'un point de vue spinoziste<sup>22</sup>. Voltaire envoie des textes, des libelles à tout va, des milliers de pages volantes dans tous les sens, dans tous les salons et sur les chemins, pour produire des effets ; *Candide* ne déroge pas à la règle.

### **Lire *Candide* en spinoziste**

À maint égard, *Candide* apparaît à contre-emploi d'une lecture spinoziste. Pour commencer, n'a-t-on pas épuisé les lectures possibles de *Candide*, roman<sup>23</sup> lu et relu par des générations de collégiens et lycéens, texte vedette du baccalauréat, archi-commenté par la critique ? Voilà au contraire un atout dont il est possible de tirer parti : autant de lecteurs créent une communauté interprétative – certes évanescence – la patrimonialisation de cette œuvre a établi des repères communs, des figures communes. Interroger *Candide*, c'est aussi interroger notre rapport collectif au principe du texte canonique.

---

<sup>21</sup> Sa qualité de philosophe fait aujourd'hui l'objet d'un certain nombre de réhabilitations (cf. par exemple CHARLES et PUJOL, 2017). La pensée de Voltaire mérite qu'on s'y intéresse, sinon pour son originalité conceptuelle, du moins pour sa dynamique textuelle, son inlassable questionnement épistémique, son intérêt pour les idées nouvelles, sa ruine des dogmatismes et son engagement dans le réel.

<sup>22</sup> Cf. LORDON, 2016 : 7-10.

<sup>23</sup> Il ne sera pas question ici des problèmes relatifs à l'inscription générique de *Candide* dans la catégorie « roman ».

En outre, on attendrait plutôt une lecture de *Candide* mise en rapport avec Leibniz. Il est convenu de dire que Voltaire y répond – fort mal – à la *Théodicée* du philosophe allemand. L’essentiel est de commencer par se départir d’un tel réflexe de lecture : si Leibniz était la clé de lecture unique de *Candide*, il suffirait de dire que Voltaire n’est qu’un très mauvais lecteur de Leibniz ; que, partant, son roman se réduit à un contresens, et qu’à ce titre il est indigne de tout autre intérêt que « littéraire »<sup>24</sup>. Gageons au contraire que l’on peut quitter cette interprétation superficielle. Il est possible de pratiquer une lecture émancipée non seulement des déclarations explicites de l’auteur, mais aussi des fixations du sens opérées par une certaine tradition. La bibliographie considérable consacrée à *Candide* ne prouve pas seulement la fortune du roman, mais aussi sa malléabilité. Il offre des ressources pour une relecture infinie et se prête merveilleusement à l’appropriation herméneutique – ce qu’est toute lecture<sup>25</sup>.

Enfin, *Candide* n’est pas un héros dans le paradigme du super-héros comme peut l’être un *Zadig* (qui a le pouvoir à lui tout seul de changer un pays et le comportement de ses habitants) ; il est sans cesse ballotté dans le livre d’un pays à un autre, d’une communauté à une autre, d’un désir à un autre<sup>26</sup>. Je ne retiendrai ici que quatre brefs thèmes parmi une multitude d’autres qui auraient pu être évoqués : l’affect commun au principe de la communauté ; la redistribution des valeurs (notamment le bien et le mal) au sein de la communauté ; les figures d’exclusion indissociables de la communauté ; la nécessité d’une communauté (particulière) pour se consoler de la communauté (en général).

### **Ce qui fait communauté : le partage d’un affect**

Ce qui fait communauté, d’un point de vue spinoziste, c’est l’affect commun. Voilà ce qui nous permet de ranger les catégories politiques dans l’ordre des affects, à commencer par l’idée de nation, dont il faut rappeler l’historicité. La définition que Benedict Anderson donne à ce concept ne déroge pas au vocabulaire spinoziste : les nations sont des « communautés

---

<sup>24</sup> Notons au passage que la lecture de Leibniz par Voltaire ne se réduit nullement à *Candide*, et qu’il l’admire sans doute autant qu’il le tourne en dérision.

<sup>25</sup> Cf. CITTON, 2017.

<sup>26</sup> Les opinions de *Candide* se succèdent en fonction de son état matériel et moral. À son arrivée à Venise à l’issue d’un long périple, il s’exclame : « Dieu soit loué ! dit *Candide*, en embrassant *Martin* ; c’est ici que je reverrai la belle *Cunégonde*. [...] Tout est bien, tout va bien, tout va le mieux qu’il soit possible » (VOLTAIRE, *op. cit.* : 291) Mais, sans nouvelles de sa promise, il plonge dans le désespoir et passe d’un excès à l’autre au sein de la même page du roman : « [...] *Cunégonde* est morte, sans doute ; je n’ai plus qu’à mourir. Ah ! il valait mieux rester dans le paradis du Dorado que de revenir dans cette maudite Europe. Que vous avez raison, mon cher *Martin* ! tout n’est qu’illusion et calamité. » (*ibid.*).

politiques imaginaires, et imaginées comme intrinsèquement limitées et souveraines.<sup>27</sup> » Il est possible de se demander à partir de quelles croyances les individus pensent appartenir à une nation, à un groupe en général. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, les nations ne sont pas encore constituées politiquement, ce qui donne l’occasion à Voltaire, dès la première page de *Candide*, de se moquer du morcellement de l’Allemagne, puzzle d’entités allant de la ville libre au royaume, en passant par la micro-baronnie : « Monsieur le baron était un des plus puissants seigneurs de la Westphalie, car son château avait une porte et des fenêtres.<sup>28</sup> »

L’État-nation n’est pas encore advenu, et le sentiment d’appartenance, au XVIII<sup>e</sup> siècle encore, repose sur d’autres affects communs, bien moins présents dans la population qui ne les vit pas au quotidien, notamment dans le rapport – distant, abstrait – au souverain. On demande ainsi à Candide : « Nous vous demandons si vous n’aimez pas tendrement le roi des Bulgares ? – Point du tout, dit-il, car je ne l’ai jamais vu.<sup>29</sup> » Puisqu’il n’y a pas d’affects communs assez puissants, il faut y suppléer par d’autres puissances, celles de l’enrôlement par la force : c’est ainsi que Candide se fait extorquer sa liberté, puis bastonner avant d’être condamné à mort et gracié. Sa vie est un jouet aux mains de l’institution militaire. Pour reprendre les termes de Foucault dans *La Volonté de savoir*, le pouvoir se définit jusqu’au XVIII<sup>e</sup> siècle comme un pouvoir de prise, de captation, de prédation : le souverain prélève (des impôts pour se financer, des hommes pour faire la guerre, le tout pour « persévérer dans son être ») ; quant à la vie quotidienne, il ne s’en préoccupe pas outre mesure : le souverain dispose du droit de « *faire mourir ou de laisser vivre*<sup>30</sup> ». C’est ce régime du pouvoir que l’on observe encore dans le conte philosophique de Voltaire.

### **Le bien et le mal comme êtres d'imagination**

La question du bien et du mal est très importante pour *Candide* ; le roman n’est autre chose qu’une vaste exploration du mal, mal physique et mal moral, sous toutes ses formes. En cela, *Candide* résiste à la qualification de spinoziste, puisqu’on lit chez Spinoza, dans la préface d’*Éthique*, IV :

En ce qui concerne le bien et le mal, ils ne désignent non plus rien de positif dans les choses, j’entends considérées en soi, et ils ne sont rien d’autre que des manières de penser ou notions

---

<sup>27</sup> ANDERSON, 1996 : 19.

<sup>28</sup> VOLTAIRE, *op. cit.* : 230.

<sup>29</sup> *Id.* : 233.

<sup>30</sup> FOUCAULT, 1976 : 178.

que nous formons du fait que nous comparons les choses entre elles. Car une seule et même chose peut être en même temps bonne et mauvaise, et également indifférente.<sup>31</sup>

Une telle pensée est bien faite pour scandaliser Voltaire : il n’y aurait pas de mal en soi. Voltaire se déchaîne contre ce genre de propos en se lançant dans la litanie de tout ce qui peut causer de la souffrance. Il y aurait un scandale du philosophe face au malheur du monde : expliquer, c’est pire qu’excuser pour Voltaire ; c’est ignorer la souffrance humaine.

Cependant, voici l’exemple que prend Spinoza pour appuyer sa démonstration : « Par ex., la Musique est bonne pour le Mélancolique, mauvaise pour l’affligé ; et pour le Sourd, ni bonne ni mauvaise.<sup>32</sup> » C’est notre *ingenium*, résultat de notre trajectoire biographique propre (mélange d’idiosyncrasie et d’appartenance) qui décide de nos affections. De même, dans *Candide*, chacun réagit (est *affecté*) différemment au tremblement de terre de Lisbonne, en fonction de son *ingenium* : « Le matelot disait en sifflant et en jurant : "Il y aura quelque chose à gagner ici. – Quelle peut être la raison suffisante de ce phénomène ? disait Pangloss. – Voici le dernier jour du monde ! s’écriait Candide."<sup>33</sup> » Il semble indubitable, en vertu de notre éducation, de nos principes du juste et de l’injuste, que le matelot agit mal, que Candide et Pangloss agissent de manière inutile (l’un en éludant la souffrance humaine, l’autre en se lamentant de façon disproportionnée).

Pour Spinoza au contraire, bien et mal sont des êtres d’imagination, de même que beau et laid, juste et injuste, ordre et désordre, etc. C’est ce que F. Lordon appelle la « condition anarchique<sup>34</sup> », ajoutant que la littérature serait à même dévoiler cette condition anarchique, l’absence de fondement absolu de toute chose. À la suite de Montaigne et dans une parenté frappante avec Pascal, Spinoza affirme que les affects communs ne reposent sur rien d’absolu. Loin d’exister en soi, dans une qualité intrinsèque aux choses, la valeur est instituée par le désir : c’est quand notre désir investit les choses que ces choses prennent de la valeur<sup>35</sup>. Cela va à l’encontre de ce que pense Voltaire. Pour Voltaire au contraire, s’il y a diversité de mœurs, il y a un fond de morale commune, universelle.

---

<sup>31</sup> SPINOZA, 2010 : 357.

<sup>32</sup> *Ibid.*

<sup>33</sup> VOLTAIRE, *op. cit.* : 241.

<sup>34</sup> LORDON, 2018.

<sup>35</sup> C’est ce que l’on trouve ramassé dans le scolie d’*Éthique*, III, 9 : « Quand nous nous efforçons à une chose, quand nous la voulons, ou aspirons à elle, ou la désirons, ce n’est jamais parce que nous jugeons qu’elle est bonne ; mais au contraire, si nous jugeons qu’une chose est bonne, c’est parce que nous nous y efforçons, la voulons, aspirons à elle et la désirons. » (SPINOZA, 2010 : 231).

En dépit de ce refus intransigeant de la part de Voltaire, on observe des valeurs fluctuantes dans *Candide*. Par exemple, la valeur monétaire se trouve interrogée dans l’épisode de l’Eldorado, puisque dans cette utopie l’or et les diamants jonchent le sol<sup>36</sup>. L’intérêt de cet épisode dépasse l’allégorie : nous pouvons le mettre à profit pour régler notre vision sur les choses, reconsidérer notre propre monde, ce à quoi nous invite très souvent la fiction du XVIII<sup>e</sup> siècle, et notamment la fiction utopique à travers la représentation d’un ailleurs débridé et fabuleux. Même si cette fiction utopique est parodiée dans les chapitres sur l’Eldorado dans *Candide*, elle gagne tout de même notre esprit critique : par exemple, en nous figurant comme absurde la division d’une société en différentes sectes<sup>37</sup>, elle nous aide à penser un futur démocratique possible.

### **Violence de la communauté sur ses membres : figures d’exclusion**

Outre la charge de provocation et de subversion des évidences de la société, la fiction voltairienne pose également la question de la persécution. Dans les contes de Voltaire, les personnages subissent souvent des peines dues à leur appartenance à un groupe, à une communauté : persécution, intolérance et exclusion<sup>38</sup>. Une question que l’on peut poser est celle de l’importance de la persécution dans son individuation personnelle ainsi que dans l’individuation collective d’une communauté. La souffrance subie, infligée par autrui, nous définit-elle comme groupe ?

Peu de personnages sont autant malmenés par leur auteur que ceux de *Candide*. En quelques dizaines de pages seulement, le héros, après être chassé de chez lui à coups de pied dans le derrière, vit ou est le témoin d’une série ininterrompue d’horreurs<sup>39</sup>. Parmi les scènes qui ont le plus retenu l’attention, la mémoire collective se rappelle l’épisode dit du Nègre de Surinam. La vue et le récit d’un esclave atrocement mutilé provoque chez Candide des affects tristes (colère et chagrin). Candide éprouve devant la souffrance de son semblable un affect d’indignation, mais qui ne représente pas un « point d’intolérable<sup>40</sup> », car cet affect n’est pas assez puissant pour mobiliser Candide et le pousser à combattre les causes indirectes de sa tristesse (en l’occurrence le système esclavagiste et son arsenal de supplices).

---

<sup>36</sup> VOLTAIRE, *op. cit.* : 270-272.

<sup>37</sup> *Id.* : 273.

<sup>38</sup> Pour donner des exemples moins connus que *Candide*, on peut se reporter aux *Voyages de Scarmentado*, ou encore au bref apologue qui ouvre l’article « Maître » du *Dictionnaire philosophique*.

<sup>39</sup> « La malfaisance du monde apparaît de façon d’autant plus nette, plus obstinée – dans un climat de sécheresse qui ne laisse place ni à l’attendrissement ni à la consolation. Dans *Candide*, rien de ce qui est atroce n’est inventé ; Voltaire livre un documentaire, quelque peu simplifié et stylisé, mais qui constitue l’anthologie des atrocités que les gazettes portaient à la connaissance de tout Européen attentif. » (STAROBINSKI, 1989 : 125)

<sup>40</sup> LORDON, 2013 : 124.

« [...] – O Pangloss ! s'écria Candide, tu n'avais pas deviné cette abomination ; c'en est fait, il faudra qu'à la fin je renonce à ton optimisme. – Qu'est-ce qu'optimisme ? disait Cacambo. – Hélas ! dit Candide, c'est la rage de soutenir que tout est bien quand on est mal » ; et il versait des larmes en regardant son nègre ; et en pleurant, il entra dans Surinam.<sup>41</sup>

La communauté émotionnelle provisoire née du récit de l'esclave se dissipe en une tristesse sans effet durable. Il semble qu'une autre communauté, qui repose sur l'exploitation et la misère des esclaves africains déportés aux Amériques, dispose à l'époque d'affects plus puissants encore. La lecture de *Candide* contribue à lui opposer d'autres affects.

Autres figures de persécution, les boucs émissaires sont légion dans le conte. Voltaire nous montre comment la communauté s'individue en rejetant des éléments considérés indésirables. L'autodafé à l'issue du tremblement de terre de Lisbonne est une illustration exemplaire de la communion d'un groupe unis dans la douleur et qui cherche à se régénérer dans le sacrifice de boucs émissaires<sup>42</sup>. De manière générale, la communauté s'individue souvent en se désignant un ennemi, ce que figure les scènes de guerre où Candide passe d'un village abare anéanti par les Bulgares, à un village bulgare anéanti pareillement par les Abares<sup>43</sup>. Toutefois, face à cette souffrance se retrouve comme en miroir la nécessité perpétuelle de s'individuer soi-même et au sein d'un groupe.

### **Se consoler de la communauté en petit comité**

La fin du conte illustre la nécessité de refonder une petite communauté de fortune avec les membres restés en vie (parfois ressuscités – à une ou plusieurs reprises). Si le périple de Candide a été ponctué par le rejet des communautés, le personnage finit par en constituer une à son tour, tant bien que mal. Il s'individue dans la communauté ; car nul n'est exempt de l'appartenance à un groupe qui l'enveloppe.

On fait de Pangloss un être désincarné : mais lui aussi tire des enseignements : il ne croit plus rien de son optimisme initial : « Pangloss avouait qu'il avait toujours horriblement souffert ; mais ayant soutenu une fois que tout allait à merveille, il le soutenait toujours, et

<sup>41</sup> VOLTAIRE, *op. cit.* : 278.

<sup>42</sup> *Id.* : 242-243. Les prétextes trouvés pour les condamner à mort relèvent du manquement aux règles de la communauté (« avoir épousé sa commère ») ou d'une appartenance refusée (« avoir arraché le lard » d'un poulet, et donc être considéré comme un juif relaps), bref, d'une hérésie (Pangloss et Candide sont condamnés « l'un pour avoir parlé, et l'autre pour l'avoir écouté avec un air d'approbation »). Le recours à l'humour noir permet de sublimer la litanie de souffrances du conte.

<sup>43</sup> *Id.* : 235.

n'en croyait rien<sup>44</sup> ». En définitive, de même qu'on ne se fonde jamais entièrement dans un groupe, de même on ne s'en arrache jamais totalement. Voilà une leçon possible de la fin de *Candide* : la création d'une communauté en dépit de tout, et particulièrement en dépit des malheurs survenus à cause de la communauté.

---

<sup>44</sup> *Id.* : 311.

## Bibliographie

- ANDERSON Benedict (1996), *L’Imaginaire national. Réflexions sur l’origine et l’essor du nationalisme*, Paris, La Découverte.
- CHARLES Sébastien, PUJOL Stéphane dir. (2017), *Voltaire philosophe. Regards croisés*, Ferney-Voltaire, Centre international d’étude du XVIII<sup>e</sup> siècle.
- CITTON Yves (2006), *L’Envers de la liberté. L’invention d’un imaginaire spinoziste dans la France des Lumières*, Paris, Éditions Amsterdam.
- (2017 [2007]), *Lire, interpréter, actualiser. Pourquoi les études littéraires ?*, Paris, Éditions Amsterdam.
- DUFLO Colas (2013), *Les Aventures de Sophie. La philosophie dans le roman au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, CNRS Éditions, Coll. « Biblis ».
- FOUCAULT Michel (1976), *Histoire de la sexualité I. La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard.
- ISRAEL Jonathan (2001), *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750*, Oxford, Oxford University Press.
- LORDON Frédéric (2013), *La Société des affects. Pour un structuralisme des passions*, Paris, Seuil.
- (2016), *Les Affects de la politique*, Paris, Seuil.
- (2018), *La Condition anarchique. Affects et institutions de la valeur*, Paris, Seuil.
- PORSET Charles (1990), « Notes sur Voltaire et Spinoza », in Olivier BLOCH dir., *Spinoza au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Méridiens Klincksieck.
- SPINOZA (2010 [1988]), *Éthique*, trad. Bernard PAUTRAT, Paris, Seuil.
- STAROBINSKI Jean (1989), « Le fusil à deux coups de Voltaire », in *Le Remède dans le mal. Critique et légitimation de l’artifice à l’âge des Lumières*, Paris, Gallimard.
- VOLTAIRE (1992), *Candide*, in *Contes en vers et en prose*, éd. Sylvain MENANT, Paris, Classiques Garnier.