TOTALITÉ ET FINITUDE

SPINOZA ET HEIDEGGER

DU MÊME AUTEUR

Totalité et subjectivité. Spinoza dans l'idéalisme allemand, Paris, Vrin 1994
Hegel. Temps et histoire, Paris, PUF, 1998
Le vocabulaire de Kant, Paris, Ellipses, 1998
Kant et la finalité, Paris, Ellipses, 1999
L'inconscient des Modernes, Paris, Gallimard, 1999
Le vocabulaire de Heidegger, Paris, Ellipses, 2000
Schelling : art et mythologie, Paris, Ellipses, 2004

BIBLIOTHÈQUE D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE
NOUVELLE SÉRIE
Fondateur : Henri GOUHIER Directeur : Jean-François COURTINE

TOTALITÉ ET FINITUDE

SPINOZA ET HEIDEGGER

par

Jean-Marie VAYSSE

Universitätsbibliothek Wuppertal
W00001445

PARIS
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN
6, Place de la Sorbonne, Ve
—
2004

En application du Code de la Propriété Intellectuelle et notamment de ses articles L. 122-4, L. 122-5 et L. 335-2, toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause est illicite. Une telle représentation ou reproduction constituerait un délit de contrefaçon, puni de deux ans d'emprisonnement et de 150 000 euros d'amende.

Ne sont autorisées que les copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective, ainsi que les analyses et courtes citations, sous réserve que soient indiqués clairement le nom de l'auteur et la source.

© *Librairie Philosophique J. VRIN*, 2004
Imprimé en France
ISSN 0249-7980
ISBN 2-7116-1660-6

www.vrin.fr

A la mémoire de Gérard Granel

Nous remercions Jean-François Courtine et les éditions Vrin qui ont bien voulu nous accueillir une nouvelle fois dans leur collection.

INTRODUCTION

Spinoza est le penseur de la totalité, en une démarche synthétique allant du tout à la partie, de l'être au connaître. Si nous sommes ainsi d'emblée dans l'absolu, il ne s'agit pas pour autant de résorber la finitude humaine en lui, mais d'en faire, contre la tradition métaphysique, le principe d'affirmation d'une finitude essentielle, en montrant que l'homme n'est pas « comme un empire dans un empire », mais peut accéder au savoir de son appartenance à la totalité comme cause prochaine, en une intuition intellectuelle que la tradition réservait à Dieu. Heidegger est le penseur de la finitude ontologique, pour qui la pensée de l'Être est ancrée dans l'analytique du *Dasein* comme cet étant exemplaire dont la seule essence est l'existence finie. Si Spinoza peut être considéré comme une sorte d'hapax à l'intérieur de la philosophie, qui semble en court-circuiter le fil historial, Heidegger interroge la philosophie dans son ensemble pour faire signe vers un autre commencement de la pensée : la pensée de l'Être en tant que tel ordonnée au *Dasein* se substitue à la détermination de l'essence de l'homme comme *animal rationale*. Là où Spinoza propose une éthique excédant la logique de la métaphysique, Heidegger entreprend un travail de déconstruction de celle-ci, visant à son dépassement ou à sa métamorphose en une autre pensée permettant de rejouer le *logos*, la mort, le divin. Notre hypothèse est que les deux pensées ne sont pas aussi éloignées qu'elles pourraient le sembler.

Il ne s'agit pas de proposer un Heidegger spinoziste ou un Spinoza revisité par Heidegger. Tout semble en effet opposer le sage de Rinjsburg et le maître de Fribourg : l'un propose un programme de libération, l'autre se refuse par principe à une éthique. Pourtant tous deux se situent dans une perspective de pensée qui n'est plus celle de la métaphysique, l'un au début des Temps Modernes, l'autre à leur fin. Si Heidegger déconstruit la métaphysique en en dévoilant la constitution onto-théologique, Spinoza déjoue d'emblée cette constitution en jouant sur elle, pour en tirer les consé-

quences ultimes qui finissent par se retourner contre elle. Il s'agira donc de relire Spinoza à partir de la problématique de Heidegger et de relire celui-ci à partir de questions spinozistes susceptibles d'inquiéter sa démarche, en s'interrogeant sur la possible « amitié stellaire » des deux penseurs. Relire donc Spinoza à la lumière de la déconstruction de la métaphysique, mais en même temps relire Heidegger à partir de ce qui de Spinoza lui résiste, en se demandant pourquoi il ne peut pas l'intégrer dans sa lecture de la métaphysique, pourquoi il reste dans un rapport sauvage à la tradition qu'il rejette et assimile à la fois, constituant selon la formule de Negri une « anomalie sauvage ».

G. Deleuze distingue l'ironie comme logique des principes, remontant dans une démarche questionnante de type socratique de la conséquence vers le principe fondateur, et l'humour comme logique des conséquences, descendant du principe vers les conséquences qui le subvertissent. Le geste métaphysique de recherche du fondement et du premier principe est ainsi le geste ironique par excellence, illustré dès le départ par Socrate et réactivé par le doute méthodique cartésien. En revanche, Spinoza est le logicien des conséquences de la métaphysique, son humour consistant à en démonter le mécanisme comme dispositif théologico-politique, dans une démarche qui implique une critique conjointe de la théologie et de la monarchie. Démarche intempestive, au cœur de la pensée moderne, tout à fait différente de la minutie propre à la déconstruction heideggérienne et, sans doute, bien plus proche de la joyeuse pyromanie nietzschéenne. A l'ironie métaphysique, socratique, qui recherche un fondement s'oppose ainsi l'humour comme démarche de mise en abîme. Par là, dans un geste similaire à celui de Heidegger, Spinoza rompt avec l'interrogation traditionnelle sur les premiers principes : le fondement est lui-même sans fond, il est ce fond abyssal qui n'est rien d'étant.

L'entreprise spinoziste consiste ainsi à détruire la métaphysique en sa figure onto-théologique et à élaborer une ontologie fondamentale, en montrant comment tous les discours sur l'être qui ont été tenus jusque là finissent toujours par en faire un étant subsistant, et transcendant. La seule solution, pour échapper à ce dispositif, est d'élaborer une ontologie sans théologie, non point en déclarant que Dieu n'est pas et en professant un athéisme dogmatique, mais en montrant en quoi la problème de l'être n'est pas de nature théologique et en quoi la théologie est au contraire la méconnaissance fondamentale d'un tel problème. En posant l'être comme un étant transcendant, on finit toujours par le concevoir comme un individu créateur, la philosophie rejoignant alors la superstition du vulgaire et le Dieu des philosophes n'étant jamais qu'une sublimation théorétique du Dieu des religions révélées. L'athéisme ne change rien au problème, car il

n'est que l'envers du théisme rationnel. Le simple rejet de la théologie rationnelle ne permet pas d'en exhiber le mécanisme et le rejet de la religion ne permet pas non plus d'en saisir la genèse. Le problème de l'athéisme, s'il est encore permis de faire usage de ce terme, est en fait d'ordre topologique. Il ne sert à rien de proclamer que Dieu n'existe pas, si l'on substitue une transcendance à une autre, le sujet ou l'absolu à Dieu, et si l'on ne pense pas la question de la localisation de la transcendance, qui fait qu'elle occupe, en position d'éminence, une localité privilégiée, qu'elle surplombe l'étant en étant elle-même cet étant suprême posé comme origine. Il serait même illusoire de vouloir renoncer au langage de l'origine, en substituant à une présence une absence, car ce qui importe est de localiser l'origine hors régime de transcendance.

Deus sive natura : Dieu est partout et donc nulle part, il ne se situe en aucun lieu privilégié, l'« athéisme » ne consistant point en une négation de l'existence de Dieu, mais en son affirmation généralisée comme totalité infinie. Toutefois, la formule qui résume le spinozisme peut prêter à confusion et donner lieu à une double mésinterprétation, le naturalisme et le panthéisme. La première met l'accent sur le concept de nature, assimilée à la totalité de l'étant tel qu'il se laisse objectiver dans la science moderne. La seconde met l'accent sur Dieu, de sorte que toutes choses soient assimilables à lui et pour ainsi dire divinisées. Dans un cas, nous avons le rationalisme absolu de « l'athée de système », dans l'autre la mystique de la fusion dans le tout du « philosophie ivre de Dieu ». Si la première interprétation semble plus légitime que la seconde, elle ne rend pas compte d'une démarche qui implique une rupture avec la *mathesis universalis* des Modernes et une pensée tout à fait inédite du divin. Spinoza commence par prendre à rebours la démarche analytique de la pensée moderne, en allant non point du connaître à l'être, mais de l'être au connaître, en partant d'une unique substance constituée par une infinité d'attributs. Non seulement il destitue la subjectivité de sa position légiférante, telle qu'elle a été instituée par Descartes et déterminera l'ensemble de la philosophie moderne jusqu'à ce que Heidegger substitue au sujet le *Dasein*, mais il discerne aussi en quoi une telle démarche suppose la problématique métaphysique qui rabat l'être sur un étant transcendant. C'est pourquoi la destitution des figures de la conscience et de la volonté vaut comme destruction du dispositif onto-théologique qui régit la métaphysique en sa rencontre avec la Révélation judéo-chrétienne, interprétant Dieu comme cause, sujet et individu. Cela ne signifie nullement qu'il faille remettre en cause l'idée d'une explication causale des phénomènes, mais qu'il faut bien plutôt déconstruire l'hégémonie du principe de raison telle qu'elle s'impose du fait de la structure de la métaphysique qui vise à fonder en raison l'étant sur un étant transcen-

dant. Il en résulte la nécessité d'une répétition de la question du sens de l'être en tant qu'il n'est rien d'étant. Tel est le sens de l'immanence et de l'univocité spinozistes, consistant à poser au départ la substance comme totalité à la fois inclusive et exclusive, dont les choses singulières, les étants, sont des modifications.

Si Spinoza reprend la terminologie la plus classique, s'il parle le langage philosophique de son époque, celui de la tradition scolastico-cartésienne, c'est pour lui faire dire autre chose en déjouant la congruence de l'onto-théologie avec la Révélation. Les scolies du *De Deo* ne cessent de dénoncer les illusions métaphysiques concernant la compréhension de Dieu comme créateur transcendant agissant par un décret de sa volonté, exhibant la connivence de la métaphysique et de la superstition, la complicité des philosophes, des théologiens et du vulgaire, et dégageant les implications pratiques d'une telle conception. Par là l'ontologie révèle son ancrage existentiel. Pour Spinoza, comme pour Heidegger, la question de l'être est la question la plus concrète qui soit et non un problème spéculatif. Il s'agit de déterminer un type d'existence authentique sans avoir pour autant à fonder une morale reposant sur une prescription normative. Aussi convient-il de localiser un séjour, un *éthos*, en montrant que d'un tel séjour l'homme n'est pas le maître au sens où un décret de la volonté pourrait en décider. L'homme n'est pas comme un empire dans un empire, pas plus qu'il n'est le sujet législateur de la métaphysique moderne selon le jeu de l'auto-imposition de la volonté de puissance. Pourtant de même qu'il est chez Heidegger un privilège ontico-ontologique du *Dasein* comme cet étant exemplaire pour qui il y va de son être, il est chez Spinoza un privilège de ce mode fini, de cette « chose » qu'est l'homme dans sa relation à la Chose nommée Dieu et qui comme telle n'est rien d'étant. Une nouvelle pensée du divin est ainsi possible qui est fondamentalement une expérience de la liberté. En aucun cas celle-ci n'est référable à une faculté, à une volonté souveraine, mais renvoie à un type d'existence ordonné à une vérité de l'Être irréductible à la présence subsistante d'un étant transcendant.

Alors que la métaphysique en quête de l'étantité de l'étant fonde l'étant sur l'étant pour remonter vers un étant suprême, Heidegger s'interroge sur l'essence du fondement et remet en question l'hégémonie du principe de raison. Du fait de sa facticité et de sa transcendance qui le pousse à dépasser l'étant vers l'être, le *Dasein* en tant que nul et jeté fonde sans fond. La liberté est origine de toute fondation, et il convient de ramener le fond au *Dasein* en sa liberté, puis de rattacher le fond à l'Être en son retrait essentiel. Le fondement n'est donc plus un premier principe parmi d'autres, mais il s'agit de penser l'Être comme fondement sans fond ou fondement abyssal, l'Être n'étant sans fond que parce qu'il est le fondement dans une

démarche qui n'a rien de fondateur et ne décide jamais que le fondement sans fond serait tel ou tel étant. Au caractère abyssal de l'Être comme fond correspond le caractère abyssal de la liberté-pour-fonder du *Dasein*. Celui-ci ne peut avoir de rapport à soi qu'en se transcendant dans un dessein constitutif de la liberté en tant qu'elle ouvre un monde. Constitutive de l'ipséité, la transcendance fait de la liberté l'origine de tout fondement. Fonder signifie d'abord instituer, configurer un monde. Fonder signifie ensuite prendre base au milieu de l'existant, de sorte que la transcendance agisse à la fois comme un essor, en lequel le *Dasein* projette des possibles, et comme une privation, dans la mesure où d'autres possibles lui sont retirés. Fonder signifie enfin donner un fondement, en ce sens que la transcendance libère la question du pourquoi comme nécessité transcendantale d'une légitimation rendant l'étant manifeste en son être. La liberté, consistant à ouvrir un monde en un projet transcendant l'étant selon l'unité du triple sens du fondement comme possibilité, base et légitimation, ne peut alors se comprendre en termes de causalité renvoyant à une libre volonté. La liberté étant l'origine de tout fondement et du principe de raison déterminante, il ne s'agit plus de poser, à la manière de Kant, le problème de la liberté en termes de causalité, mais de comprendre la causalité comme un problème de liberté. De même, chez Spinoza, la liberté ne doit pas s'entendre comme un décret de la volonté, mais comme auto-affirmation d'une nécessité immanente, dont la causalité est dérivée.

On pourrait alors objecter que la transcendance heideggérienne s'oppose à l'immanence spinoziste. Or, ce que Heidegger conçoit comme le « transcendant pur et simple » n'est ni un premier principe ni une transcendance verticale réductible à un fondement ontique, mais ce par quoi l'étant est dépassé eu égard à son être et qui, en tant que tel, se retire essentiellement dans le « il y a » d'une donation qui n'est jamais objet d'une assignation ontique. Par ailleurs, lorsque Spinoza affirme que « Dieu est cause immanente et non transitive de toutes choses », il ne s'agit nullement d'un panthéisme trivial car, loin d'abolir la différence de la nature naturante et de la nature naturée, l'immanence la fonde. Immanent ne s'oppose point tant en effet à transcendant qu'à transitif, Spinoza voulant dire que Dieu est absolument distinct de ses effets et de ses modes, produisant en lui-même un effet qui diffère de lui, alors que la cause transitive le produit hors d'elle. En ce sens, on peut même dire qu'il demeure transcendant, à condition de bien voir qu'il ne s'agit pas là d'une transcendance verticale, assignable à un étant. Si on peut traduire « *Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens* » par « Dieu est pour toutes choses cause permanente, et non

point passagère »[1], il faut préciser que cette permanence n'a rien à voir avec une présence subsistante, dans la mesure où le Dieu de Spinoza n'est rien de tel. Il y a là une action, une libre nécessité qui ne peut être cause occasionnelle, en ce sens qu'elle ne relève pas de la durée, mais d'une éternité en une acception inédite qui pourrait recouper ce que Heidegger pense comme temporalité.

Spinoza et Heidegger rejettent l'opposition métaphysique de l'immanence et de la transcendance. Ce que Spinoza nomme Dieu ou nature n'est que l'autre nom d'une totalité infinie, qui ne se donne que dans le retrait de la donation de ses modes. Qualifiée d'infinie cette totalité semblerait alors s'opposer à la finitude ontologique de Heidegger. Or, infini signifie affirmatif et infinité, éternité et liberté sont des termes synonymes, déterminant à la fois l'absolue spontanéité selon laquelle la totalité affirme son existence et la nécessité d'une telle existence. Par là est invalidée la question qui, pour Leibniz, résume la métaphysique – pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien? –, question qui appelle comme réponse le principe de raison. A cette exigence d'une raison déterminante se substitue la totalité sans « pourquoi » comme libre jeu de donation de l'étant. Cette totalité ne peut donc être qualifiée d'infinie qu'en un sens tout à fait inédit. Si Spinoza prend acte de la révolution scientifique moderne et du passage du monde clos à l'univers infini, cela ne suffit pas à rendre compte d'un infini qu'il faudrait peut-être appeler, à la manière de Cantor, transfini. Il y a chez Spinoza, comme l'a souligné G. Deleuze, une profonde inspiration scotiste. La doctrine de la distinction formelle avait permis au Docteur subtil de distinguer entre une logique du fini et une logique de l'infini, chacune ayant ses propres opérations. De même, Cantor et Dedekind diront qu'on ne peut pas juger des ensembles infinis en leur supposant des propriétés se vérifiant sur les ensembles finis.

En affirmant que les attributs de Dieu sont formellement distincts tout en participant, en tant que perfections infinies, de la même identité infinie, Scot récusait le verrouillage aristotélicien : l'infini serait toujours potentiel, étant toujours à intégrer dans la suite de son énumération, de sorte que nous ne totalisions jamais que des totalités finies. Un tel devenir indéfini ne peut se totaliser actuellement, n'étant que la marque d'une imperfection. Or, Scot opère une commutation, en supposant que cette succession d'unités indéfiniment énumérables les unes après les autres puisse être effectivement réalisée. On peut ainsi dégager un ordre qui n'est plus celui du successif, mais de la simultanéité en acte de la totalité des unités successives, nous mettant en présence d'une totalité déterminée et infinie, qui n'aura pas les mêmes propriétés qu'une totalité finie. De même, Cantor commencera par se donner le premier nombre transfini, intervenant après la série des entiers naturels supposée énumérée. Or, il ne s'agit pas du dernier nombre de cette série, mais du premier d'une autre série qui, par la coupure qui le fonde et le sépare de la série précédente, a le privilège de pouvoir être déterminé comme totalité infinie. On n'accède donc pas à l'infini en accumulant du fini, mais en concevant un infini en acte. Le fini présuppose l'infini et non l'inverse, et un tel transfini n'est pas numérable, son unicité n'étant point une unité numérique. Duns Scot avait commencé par poser une entité intelligible, qui n'est ni le réel analysable, objet d'une science spécifique, ni un produit de l'intellect imposant ses concepts au réel, mais un *ens commune* univoque, niveau d'intelligibilité de l'être se situant entre deux singularités : celle de Dieu et celle des êtres concrets. Dieu tient alors sa singularité de son infinité, et c'est le mode de l'infinité qui le singularise. Or, l'infinité étant ce qu'il y de plus actuel dans l'essence divine, c'est aussi ce qui la rend incommunicable : en son infinité Dieu est tellement singulier qu'il est hors de portée de l'intelligible. A l'inverse, pour Spinoza, qui a abandonné la perspective théologique du Docteur subtil, l'infinité est ce qui rend la totalité pleinement intelligible à la fois comme libre, éternelle et singulière.

L'univocité ontologique a permis, avec Scot, de libérer une nouvelle problématique du singulier : puisque l'*ens commune* n'est ni singulier ni universel, mais neutre, on doit poser l'individualité des existants comme relevant d'un autre ordre. Si on se heurte au ceci, au *haec* et si la connaissance laisse toujours échapper l'intelligibilité dernière qui est la singularité, néanmoins celle-ci permet de tout comprendre, et c'est pourquoi en Dieu les idées sont éminemment singulières. Si le singulier n'est pas connaissable pour nous en lui-même, c'est en se situant au niveau de la singularité que l'être devient intelligible. Échappant à tout ce qui est déterminé, l'individu détermine l'*ens commune*. Si l'haecceité échappe à la connaissance et à la définition, l'individu s'individualise d'autant mieux qu'il leur échappe. En d'autres termes, à l'extrémité de la structure ou de l'intelligible, il y a l'individuel, échappant aux structures d'un savoir objectivant. Si la pensée moderne est le lieu d'émergence d'une individualisme fondé sur la subjectivité, celle-ci, en se laissant objectiver dans des structures, laisse entier le problème de l'individualité, du singulier asubjectif, à savoir l'articulation des singularités qu'elles soient individuelles ou collectives (groupes, cultures, minorités) comme procédant de devenirs,

1. Traduction proposée par P. Macherey dans son magistral commentaire de l'*Éthique*. Nous voulons dire notre dette à l'égard du travail de P. Macherey sur Spinoza, notamment pour son commentaire de l'*Éthique* qui est, tout au long de notre propre travail, une référence constante.

la liberté étant alors le jeu du singulier inséré dans la structure. Or, ce surgissement du singulier en sa finitude est lié au problème de l'infini comme prédicat de la totalité, car l'acte individuant ou haecceité appartient à l'entité quidditative, c'est-à-dire à un être réel qui est une essence dont la réalité consiste en sa conformité à une idée qui est en Dieu. L'individuation est ainsi condition formelle ultime de la possibilité de l'existence, et l'acte individuant dans la forme est son ultime actualité, l'infinité étant la modalité propre à l'essence divine, son haecceité. En ce sens, l'être infini, en qui les entités quidditativement distinctes sont identiquement un même existant actuel, est absolument simple, alors que la finitude implique la composition. On ne peut donc pas penser l'infinité actuelle à partir du fini, mais c'est le fini qui présuppose l'infini comme transfini actuel. Il en résulte une logique de l'infini comme sujet parfaitement singulier, et la question de l'être est ainsi déplacée vers celle d'un infini en acte, qui est en même temps singularité. L'opération spinoziste consistant à poser l'univocité d'une substance infinie est semblable à la coupure cantorienne posant le nombre transfini : pas plus que celui-ci n'est sommation indéfinie du fini, l'unicité infinie de la substance n'est une unité numérique procédant d'une addition indéfinie de l'étant. L'être ou totalité n'est pas l'indéfinie sommation des étants, mais ce qui n'est rien d'étant et permet du même coup de rejouer la question de l'individuation comme individuation asubjective.

Spinoza reprend cette articulation de l'infini et du singulier pour la transformer en articulant la totalité à la finitude. Le transfini substantiel ne renvoie plus, comme chez Scot, à la volonté divine, mais se dit d'une totalité qui n'est jamais donnable comme telle, bien qu'elle ouvre la possibilité de toute donation de l'étant ou des modes. La nature n'est donc pas seulement la nature de la science de la nature, laquelle relève de la seule nature naturée, mais cette *physis* dont Héraclite dit qu'elle aime à se montrer cachée et que Spinoza appelle nature naturante. Aussi la nature naturée ne suit-elle pas la nature naturante, mais lui est pour ainsi dire simultanée, tout comme l'étant par rapport à l'être. Il s'agit d'une seule et même nature considérée de deux points de vue différents, de sorte que les effets ne puissent être conçus indépendamment de leur cause. En ce sens, si l'infini et le fini sont bien deux points de vue identiques, il n'y a pas de passage de l'un à l'autre. Cette dissymétrie n'implique pourtant pas un dualisme ni, à la manière de Descartes, une subordination du fini à un infini transcendant et incompréhensible. Elle désigne simplement la différence entre l'infinité absolue de la nature naturante et l'infinité générique de la nature naturée, de sorte que de l'infini on ne puisse déduire que de l'infini et que le fini ne soit pas le produit de l'infini, mais procède comme l'infini de l'action de la totalité dont l'autre nom est liberté. Si les choses finies sont

produites par l'intermédiaire des modes infinis, ce processus de médiation n'est pas un passage de l'infini au fini, mais s'accomplit dans la libre activité infinie de la totalité incluant éternellement la réalité de tout ce qui est. La science intuitive sera cette expérience du divin qui est aussi expérience de la liberté et, loin d'être fusion dans le tout, elle permet l'individuation maximale. Le fameux « *sentimus experimurque nos aeternos esse* » signifie que l'accès à la liberté est une expérience du divin par laquelle nous appréhendons la totalité comme cause prochaine de l'individuation de notre existence finie. Le spinozisme est ainsi une pensée de la finitude essentielle, où l'univocité ontologique est mise au service du singulier, L'expérience de l'éternité désigne cette jouissance active qu'est la béatitude, qui n'est pas sans ressemblance avec l'angoisse-sérénité dont parle Heidegger. A cet égard, pas plus chez Heidegger que chez Spinoza, il n'y a de pure sphère théorique indépendante de toute forme de disposition affective.

L'expérience de la pensée comme celle de l'éternité renvoient toutes deux à une dimension existentielle qui ne peut se jouer qu'à même la quotidienneté. Pas plus que la connaissance du troisième genre l'existence authentique n'est un état d'exceptionnalité ontique. Spinoza dit en effet que la connaissance du troisième genre est en soi éternelle en toute âme actuelle comme une lumière immanente se manifestant d'elle-même, même si elle n'est pas immédiatement perçue. A l'instar du *Dasein*, l'âme telle que Spinoza la conçoit, est le lieu de l'éclaircie en laquelle l'Être se manifeste comme liberté, ne se donnant jamais en tant que tel mais seulement sous la forme de son retrait, de sorte que la liberté ne soit rien d'autre que le retrait de l'être et que l'être ne soit rien d'autre que ce qui retire la liberté à la décision d'un sujet souverain. Ce qui est décisif, aussi bien avec Heidegger qu'avec Spinoza, est que la liberté n'est pas d'abord liberté humaine, liberté d'un sujet, mais liberté de l'Être, de sorte qu'il faille libérer la liberté en l'homme. Aussi la science intuitive et l'existence authentique semblent-elles revêtir un double aspect contradictoire : d'une part, une intuition immédiate et instantanée, d'autre part, une progression. Pas plus que la connaissance du troisième genre ne relève d'une progression temporelle, mais est donnée de toute éternité, l'existence authentique n'est pas davantage un tel progrès mais se donne dans l'instant de la résolution. Il n'y a jamais ni chez Spinoza ni chez Heidegger l'idée d'une progression ontologique ou d'une ascension gnoséologique à la manière platonicienne. S'il y a bien un passage de l'inauthentique à l'authentique ou de l'imagination à la science intuitive, ce passage s'effectue selon un développement sur un plan d'immanence, qui fait que, pas plus que le troisième genre de connaissance ne consiste à abandonner l'imagination, mais à en réduire

l'hégémonie tout en en perfectionnant l'usage, l'existence authentique n'est pas non plus rupture avec le On et la déchéance, mais se joue en leur immanence même.

Spinoza ne pose donc une totalité infinie que pour dire qu'elle n'est rien d'étant et pour déployer une pensée de la finitude essentielle. C'est ainsi que l'âme peut trouver son séjour dans la libre éclaircie du vrai. Si l'âme n'est jamais que l'idée du corps existant en acte dans la durée, il faut que le corps soit suffisamment puissant et complexe pour que la force de l'intellect puisse s'affirmer en l'âme existant dans la durée. Spinoza retrouve Aristote pour qui l'âme est âme du corps, non quelque chose qui se trouve dans le corps, mais la présence même du corps[1]. Dans l'assertion du *De anima* selon laquelle « l'âme est, d'une certaine façon, tous les étants », Heidegger voit une attestation de la primauté ontico-ontologique du *Dasein*, dans la mesure où « l'âme qui constitue l'être de l'homme découvre, en ses guises d'être – l'*aisthésis* et *noésis* – tout étant en son être-que et son être-ainsi, donc toujours en même temps en son être »[2]. Spinoza retrouve à sa manière la formule du Stagirite, car l'âme comme idée du corps existant en acte n'est rien d'autre que l'activité du corps, à savoir la vie. La sensibilité est ainsi cette âme du corps sensible constituant la connaissance imaginative par laquelle nous appréhendons l'étant en son être-que. L'âme n'est pas une chose mais ce qui rend possible la présence des choses, sa présence étant celle des choses. Or, Aristote ajoute qu'il existe une âme qui n'est pas entéléchie du corps, à savoir le *noûs*. Celui-ci appréhende l'étant dans son être-ainsi et Aristote le compare à la lumière. Il n'est pas entéléchie du corps parce qu'il est le *télos* de l'âme, ce vers quoi elle tend. Il y a là une pure activité indépendante de tout élément de passivité, une pure lumière immanente, semblable à celle du troisième genre de connaissance.

Le Stagirite caractérise cette lumière comme un état, *hexis*, dont l'action consiste à faire apparaître quelque chose, à rendre les choses présentes. Le principe même de l'idéalisme est ainsi rejeté : l'intellect ne procède pas à une constitution, mais à une mise en lumière. Aussi est-il accueil de la présence en sa facticité. Nous sommes certes passifs, dans la mesure où nous sommes affectés par la rencontre des choses, mais celles-ci ne sont présentes que parce que nous sommes là pour les recevoir en étant actifs. L'intellect est ainsi cette pure activité de mise en lumière, et le plus haut niveau de la connaissance est celui où aucun élément de passivité n'affecte une activité pour qui les choses présentes ne peuvent faire que nous ne soyons pas dans la lumière de la présence qui n'est aucun étant

1. Voir R. Brague, *Aristote et la question du monde*, Paris, P.U.F., 1988, p. 323 *sq.*
2. *S. u.* Z., G. A. II, p. 15.

présent. Tel est également ce pur élément de luminosité sans clair-obscur qui s'exprime dans la science intuitive, la lumière de Vermeer qui remplace le clair-obscur de Rembrandt. Il n'y a plus alors de place pour le souvenir, nous dit Aristote, voulant indiquer par là que l'intellect ne garde aucun souvenir de l'existence terrestre après la mort et qu'il n'est pas davantage en cette vie le sujet d'une réminiscence d'une vie antérieure. En d'autres termes, l'éternité n'est pas l'immortalité, mais elle enveloppe un savoir de la finitude essentielle. Nous sommes donc toujours déjà dans l'éclaircie du vrai et dans l'ouverture du Là, et l'intellect est le lieu en lequel les choses s'ouvrent à l'éclaircie de la présence en cette brutalité irréductible que Heidegger nomme facticité. Cette pure présence hors subsistance, ne renvoyant à aucun passé et à nul avenir, Spinoza l'a conçue à partir du troisième genre de connaissance comme lieu d'articulation de la totalité et de la finitude. Aussi la science intuitive ne se laisse-t-elle pas inscrire dans l'ordre d'un progrès temporel, car nous la possédons dès que nous avons une idée vraie, puisque nous sommes alors dans la lumière de la vérité. De même l'existence authentique et la pensée d'un autre commencement de la pensée n'ont rien à voir avec une progression historique ou un retour à une origine perdue, mais procèdent d'un saut.

Tel est le point où Spinoza et Heidegger peuvent se rencontrer, l'un parlant d'éternité là où l'autre parle de temporalité ekstatico-horzontale. Cette temporalité n'a en effet rien à voir avec la durée, exigeant d'émanciper le temps de l'hégémonie métaphysique de la présence et se temporalisant vers l'avenir. Par ailleurs, ce que Spinoza nomme éternité n'a plus rien à voir avec le concept métaphysique d'éternité, assimilable à l'immortalité et réductible à une durée permanente. Il s'agit d'une forme d'existence sans relation à la durée, qui ne se continue pas indéfiniment et qui est affirmation absolue de l'existence comme se déduisant de l'essence. Si le problème de l'*Éthique* est de savoir comment libérer la liberté en l'homme, il est aussi de savoir comment celui-ci est susceptible d'une expérience actuelle de l'éternité qui n'est rien d'autre qu'une expérience de l'existence authentique dans l'instant. C'est parce que l'homme peut accéder au statut de chose libre qu'il peut participer de l'éternité comme cette instantanéité qui procède de l'avenir en lequel se configure l'expérience de la liberté.

Il s'agira donc, en un premier temps, de mettre en dialogue ces deux pensées en montrant comment elles se croisent, sans que pour autant Heidegger puisse jamais entrer en dialogue avec Spinoza et le prendre en compte dans l'Histoire de l'Être. Elles se retrouvent d'abord dans leur commune destruction de la métaphysique et du régime de transcendance qu'elle institue, et dans leur manière d'articuler la question ontologique à

celle de l'exister et de son régime « affectif » pour penser le phénomène du monde, de l'existence comme être-au-monde. Si, ensuite, elles semblent s'opposer sur la question de la temporalité, on verra comment les concepts de temporalité chez Heidegger et d'éternité chez Spinoza se recoupent autour de la question de la finitude essentielle. Il apparaît enfin que la question centrale est celle de la liberté comme fondement sans fond, à partir de laquelle la question ontologique devient question de l'*ethos*, du séjour comme habiter et tenue de l'exister.

Dans un deuxième moment, on verra comment les deux démarches constituent une sorte de visage de Janus de la pensée. Il conviendra d'abord d'élucider le travail de destruction de la tradition auquel se livrent les deux penseurs. Si la tradition qui fait l'objet de la destruction heideggérienne est celle de l'histoire de la philosophie, la tradition à laquelle Spinoza s'en prend est beaucoup plus complexe et enchevêtrée, car le philosophique n'y est jamais pris à l'état pur, mais toujours en connexion avec ses bordures théologico-politiques. Il faudra enfin s'interroger sur le sens d'une possible alternative entre Heidegger et Spinoza. Il n'y a sans doute pas plus de sens à se dire spinoziste ou heideggérien, si ce n'est que qui veut penser aujourd'hui ne peut pas ne pas prendre en compte le prodigieux séisme produit par Heidegger en tant qu'il relance le sens de l'affaire de la pensée. On ne peut pas davantage négliger la singularité tout à fait étonnante de Spinoza à l'époque moderne, la manière dont il subvertit intempestivement la logique de la subjectivité légiférante ainsi que la façon dont les questions qu'il a posées rebondissent étonnamment aujourd'hui. La question est celle d'un autre commencement de la pensée à la fin de la métaphysique. Si la métaphysique est le premier commencement de la pensée, pour qui la question directrice est la question de l'étantité de l'étant, l'autre commencement pose la question de l'Être en tant que tel dont la métaphysique forclot les droits. Pour ce faire Heidegger remonte vers la pensée matinale d'avant Platon, vers les premiers penseurs de la Grèce, Anaximandre, Héraclite, Parménide. On se demandera alors si les questions que déploie Heidegger ne se retrouvent pas chez Spinoza, notamment celle d'un *ethos* articulé à la finitude ainsi que celle d'un régime non métaphysique de la présence et du divin.

PREMIÈRE PARTIE

MISE EN DIALOGUE

CHAPITRE PREMIER

LA MÉTAPHYSIQUE EN QUESTION

On peut définir la métaphysique comme la procédure qui, en instituant un partage entre le sensible et l'intelligible, fait de ce dernier la *ratio essendi* et la *ratio cognoscendi* du premier. C'est alors quasiment une banalité, depuis Nietzsche et Heidegger, que de dire que la métaphysique est un platonisme comme infinie puissance d'itération de l'idéalité se déployant selon les modalités d'une histoire où, à chaque époque, un principe *supra*-sensible idéel donne son fondement et sa norme d'intelligibilité au réel. Heidegger définit la métaphysique comme « l'interrogation qui dépasse l'existant sur lequel elle questionne, afin de le recouvrer comme tel et dans son ensemble pour en actuer le concept »[1]. Il la comprend simultanément comme opération de différenciation de l'étant et de l'être et comme processus d'oubli de l'Être en tant que tel. Il peut ainsi en problématiser le fondement en l'appréhendant dans le tout de son histoire et dégager un niveau plus radical qui est celui de la question de l'Être, débouchant sur une ontologie fondamentale et une histoire de l'Être.

LA QUESTION DE L'ÊTRE

Pensant l'étant en sa totalité, la métaphysique « pense l'être de l'étant, aussi bien dans l'unité approfondissante de ce qu'il y a de plus universel, c'est-à-dire de ce qui est également valable partout, que dans l'unité fondatrice en raison, de la totalité, c'est-à-dire de ce qu'il y a de plus haut et qui

1. *Qu'est ce que la métaphysique,* trad. H. Corbin, dans *Questions* I, Paris, 1968, p. 67.

domine tout »[1]. Le dernier cours de Marburg se réfère à Aristote afin de comprendre la duplication de la *proté philosophia* et de la *théologiké*. Celui-ci conçoit la philosophie comme la science de l'étant en tant que tel et comme la science du *théion*, du souverain. *Théion* signifie « l'étant absolument – le ciel : ce qui embrasse et prédomine, ce sous quoi et dans quoi nous sommes jetés, ce par quoi nous sommes pris et transis, le souverain », de sorte que le *théologein* soit une « considération du cosmos ». Heidegger ajoute que l'être et le souverain correspondent « à la duplication de l'existence et de l'être-jeté »[2]. Si l'onto-théologie est une manière de penser la connexion de l'existentialité et de la facticité, il faut alors comprendre l'articulation de l'existence et de l'être-jeté en situant le *Dasein* au centre de la question de l'être. L'ontologie fondamentale comme élaboration du sens de l'être requiert l'analytique existentiale car, la question de l'être renvoyant à celle de l'homme, il s'agit de métamorphoser la duplication onto-théo-logique en duplication de l'existentialité et de la facticité. Si le sens propre de l'ontologique est l'exister comme projet, celui du théologique est l'être-jeté, nous renvoyant au monde identifiable au divin.

Le *théion* désigne ainsi le ciel ou la totalité sous quoi et dans quoi nous sommes jetés, que la métaphysique pense comme un étant-subsistant, dont l'analytique existentiale nous apprend qu'il s'agit en fait du phénomène du monde. Pour accéder à cette essence impensée de l'onto-théologie, il convient de dégager un horizon pour interpréter le sens de l'être et d'envisager une destruction de l'histoire de l'ontologie. Si le temps est l'horizon de toute compréhension de l'Être, il faut partir de la temporalité comme être du *Dasein*. Celui-ci se comprend en sa quotidienneté médiocre à partir de son monde pré-compris comme présence subsistante, parce que la métaphysique conçoit le sens de l'être comme présence subsistante : métaphysique de la présence, elle ordonne l'ontologique et le théologique à l'ontique et se caractérise comme oubli de l'être, oubli qui n'est que la manière dont l'être se présente et s'absente dans la métaphysique en tant qu'elle est tributaire du phénomène de réverbération du *Dasein* dans le monde. Tel est ce qui légitime la tâche d'une destruction de l'histoire de l'ontologie, puisque la tradition dépossède le *Dasein* de sa puissance de questionner et le déracine de son historialité.

La notion d'historialité montre comment la question de l'être n'est que l'effort pour accéder à une compréhension ontologique de l'existence. En

1. Heidegger, *Identité et différence, La constitution onto-théo-logique de la métaphysique*, trad. A. Préau, dans *Questions* I, *op. cit.*, p. 292.

2. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, GA 26, Frankfurt, Klostermann, 1978, p. 13.

tant que projet jeté le *Dasein* porte en son historialité l'ensemble du destin de la philosophie, qui n'est que l'autre nom de l'existence authentique. La question de l'être est donc aussi la question du *Dasein* en l'homme, question demeurée à l'état latent dans l'histoire de la philosophie. Or, que dans la question ontologique de la philosophie en viennent à faire problème aussi bien le tout de l'étant que l'existence humaine, c'est, nous dit le cours de 28, ce qu'Aristote a vu lorsqu'il dit que la philosophie première est en même temps théologie, selon un savoir enraciné dans la question de la liberté. En effet, « la question de l'être, de ses métamorphoses et possibilités, est dans son noyau, la question correctement comprise de l'essence de l'homme » et, si l'existence humaine est éphémère, « ce caractère éphémère est en même temps le mode suprême de l'être, lorsqu'il devient l'exister en vue et à partir de la liberté »[1].

Ces considérations se trouvant dans un cours visant à dévoiler les principes initiaux de la logique, on peut se demander ce que la logique a affaire avec l'existence humaine et la liberté. Il s'agit en fait de savoir où de tels principes peuvent trouver leur fondement et leur nécessité et comment du *Dasein* peut procéder ce caractère d'obligation que l'on trouve dans la nécessité logique. Les principes de la logique étant les fondements des énoncés rendant possible le penser, ils sont aussi les principes du comprendre de l'existence. La nécessité de tels principes présuppose la liberté comme fondement de leur possibilisation : seul un étant existant librement peut être astreint à une légalité contraignante, la question de la logique nous renvoyant à celle de l'existence comme problème de la liberté. L'essence de la vérité est la liberté, car les idéalités logiques, loin de planer dans un ciel noétique, sont articulées à la facticité et à l'existentialité. Le ciel n'est donc jamais que le monde en tant que constitution existentiale du *Dasein* et figure d'une totalité indissociable de la finitude en l'homme. De ce point de vue, l'ontologie fondamentale n'est qu'une reprise de l'initial, et cette répétition suppose la libération de la possibilité d'une métamorphose, car c'est à chaque fois la liberté de la résolution devançante qui est mise en jeu, à savoir l'historialité du *Dasein*. En effet, ou bien nous sommes aveugles à l'historial immergés que nous sommes dans la quotidienneté du On, ou bien, lorsque nous le percevons, nous l'absolutisons en faisant de l'éternité d'un problème la tombeau de sa problématicité intrinsèque. Il ne faut donc jamais perdre de vue la finitude essentielle, toute reprise de l'historial ne pouvant se faire que sur le fond de la dispensation de possibles factices. En d'autres termes, le philosopher ne peut être véritablement compris que s'il

1. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, GA 26, *op. cit.*, p. 23.

est rapporté à la finitude, à l'existentialité et à l'être-jeté, et il faut savoir que les questions philosophiques sont mortelles.

La question est alors celle du rapport de l'ontologie à la métaphysique, le primat de l'ontologie valant comme principe de destruction de la métaphysique envisagée du point de vue de la question de l'Être. Celle-ci s'articule à celle du *Dasein*, car il n'y a de l'être que pour autant que de l'étant est dans le Là. S'il n'y a d'Être et d'historialisation de ce dernier qu'eu égard à la compréhension du *Dasein*, c'est à partir de la question de l'Être qu'il est permis de poser la question de l'étant en son tout. L'Être ne peut donc se penser en dehors de l'étant dont il est l'Être et poser le problème de l'Être revient toujours à prendre pour thème la totalité de l'étant. En d'autres termes, la question de la totalité est indissociable de celle de la finitude, et c'est à partir de là que Heidegger envisage la possibilité d'une spécification de l'ontique et du plan proprement existentiel. Devient ainsi abordable la question de l'éthique dans une « métontologie » comme problématisation de l'existence effective. Une éthique n'est possible qu'à partir d'une ontologie fondamentale, la métontologie prenant en charge tout ce que l'analytique existentiale avait délibérément laissé de côté. Si l'ontologie fondamentale consiste en l'élucidation de la temporalité du *Dasein* et en l'élucidation de la temporalité de l'Être, cette dernière fonde un tournant (*Kehre*) à partir duquel est possible un virage dans une métontologie qui, loin d'être une sommation ontique comme science catholique de la totalité de l'étant, n'est pensable que sur le fond d'une radicalisation de l'ontologie fondamentale. L'élaboration de la temporalité de l'Être a donc d'inévitables répercussions ontico-existentielles, et c'est à ce niveau qu'une éthique est problématisable, qui n'a plus rien à voir ni avec une sagesse, ni avec la morale comme législation universelle de la raison pratique. Dès lors, « penser l'Être comme être de l'étant et comprendre le problème de l'être de façon radicale et universelle signifie en même temps prendre pour thème l'étant en sa totalité à la lumière de l'ontologie »[1]. Il y a donc une connexion essentielle du tout et de l'*ethos* et la co-compréhension de la totalité et de la finitude implique ainsi un sens inédit de l'éthique échappant à la constitution onto-théologique de la métaphysique ! Heidegger affirme alors que « seul celui qui comprend cet art d'exister, ce qui est saisi à chaque fois comme absolument unique, seul celui-là comprend l'existence finie et peut espérer y accomplir quelque chose », un tel art d'exister étant « la clarté de l'agir même, la chasse aux possibilités véritables »[2].

1. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, GA 26, *op. cit.*, p. 200.
2. *Ibid.*, p. 201.

Le passage de la temporalité du *Dasein* à la temporalité de l'Être, loin de viser une vague sortie hors de la métaphysique, permet donc de comprendre l'essence de la métaphysique en en radicalisant la problématicité, de façon à faire retour de l'ontologie vers cette ontique métaphysique qu'est la métontologie. L'unité de l'ontologie fondamentale et de la métontologie fondent une nouvelle compréhension de la métaphysique exprimant la « métamorphose » du « double concept de la philosophie comme *proté philosophia* et *théologia* » et n'étant que « la concrétion actuelle de la différence ontologique », c'est-à-dire « la concrétion de la réalisation de la compréhension de l'être », de sorte que la philosophie apparaisse comme « la concrétion centrale et totale de l'essence métaphysique de l'existence »[1]. L'être et le *théion* s'effectuent donc dans le comprendre et l'être-jeté comme figures problématisées de la différence ontologique. Le projet d'une destruction de la métaphysique devient clair : il ne s'agit ni d'une critique, ni d'un dépassement, mais d'une réappropriation du concept authentique de ce qui s'est sclérosé en discipline scolaire, afin de retrouver ce qui dès le départ se donne en s'occultant. Aussi n'est-il point tant question de rupture que de virage (*Umschlag*). La métontologie permet de poser la primauté d'une totalité irréductible à une totalisation ontique, où la factualité de l'étant pris en sa totalité procède de la facticité et finitude du *Dasein*. Cela revient à comprendre la vérité de la constitution onto-théologique de la métaphysique comme unité de la duplication du projet et de l'être-jeté. Cette duplication unitaire, qui est au principe de la métontologie, est ce que la métaphysique a raté, demeurant en retrait par rapport à une analytique existentiale.

On peut alors appréhender l'onto-théologie dans toute son amplitude d'Aristote à Hegel. Pour Aristote, l'étant en son tout est objet de la théologie qui est *katholou hoti prôté*, universelle parce que première. La totalité visée par Aristote lorsqu'il parle du *théion* est le monde en tant qu'il intéresse l'homme[2]. Aussi la théologie est-elle l'« *eigentliche Philosophie* »[3]. Le monde doit ici s'entendre en un sens existentiel, et c'est ainsi

1. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, GA 26, *op. cit.*, p. 202.
2. Heidegger écrit : « Que ce dont il y va dans la question fondamentale ontologique de la philosophie, ce soit en même temps en quelque mesure le tout de l'étant, donc aussi l'existence humaine, et cela de telle sorte que s'y décide à chaque fois l'existence de celui qui philosophe, voilà qui chez Aristote s'exprime par le fait que la "philosophie première" est en même temps *théologiké*. En son fond le plus intime, la philosophie est la connaissance conceptuelle la plus radicale, la plus universelle et la plus rigoureuse, mais la vérité de cette connaissance n'est pas celle, arbitraire, de propositions connaissables quelconques au sujet d'états de choses quelconques. La pierre de touche de la vérité philosophique, c'est, et c'est seulement la fidélité à lui-même de l'homme singulier qui philosophe », *ibid.*, p. 21-22.
3. *Ibid.*, p. 13.

que Kant parlera encore d'un concept cosmique de la philosophie, réactivant ce sens du *théion* en-deçà du concept cosmologique du monde, faisant de la question de l'être de l'homme la question essentielle de la philosophie. Ce qui s'ouvre avec Aristote et que Kant retrouve, même s'il le laisse cloisonné dans la structure de la métaphysique spéciale, devient le problème d'une spécification métontologico-existentielle de l'ontologie fondamentale à partir d'une reprise de la duplication onto-théologique dans celle de l'existentialité et de la facticité. Référer l'ontologique au comprendre et le théologique à l'être-jeté revient à aller à rebours d'une logique où l'onto-théo-logique se fige en un logique à la manière de Hegel. Celle-ci suppose en effet la rencontre de la métaphysique et de la Révélation et l'interprétation corrélative du *théion* en termes de causalité : le Dieu de la religion devient Dieu des philosophes faisant son entrée en métaphysique sous le titre de *causa sui*, la totalité devenant l'étant suprême qui fonde en raison toutes choses. Comprenant le sens de l'être comme pensée absolue ou Concept, Hegel accomplit le sens de la constitution onto-théologique de la métaphysique, comme en témoigne, à la fin de l'*Encyclopédie*, la référence à *Métaphysique* XI 7 et à la pensée qui se pense elle-même.

Heidegger souligne alors que ce n'est pas un hasard si Hegel éprouve le besoin de nouer un dialogue avec Spinoza, chez qui il découvre « à son degré d'achèvement, le point de vue de la substance, qui pourtant ne peut être le point de vue suprême, parce que l'être, dès le début, n'est pas encore pensé tout autant et résolument, comme Pensée qui se pense elle-même ». Or, en étant seulement perçu comme substance l'être ne peut être pleinement déployé comme subjectivité. C'est ainsi que « la pensée tout entière de l'idéalisme allemand est sans cesse attirée par Spinoza, et en même temps rendue par lui contradictoire, parce qu'il fait commencer la pensée avec l'absolu »[1]. Ce rendez-vous obligé avec Spinoza c'est le rendez vous avec la totalité, la nécessaire réunification du fini avec l'infini, étant admis que la totalité serait conçue par Spinoza comme infinité sans vie. Heidegger achoppe donc sur la même difficulté que les penseurs de l'idéalisme allemand, à cette différence près que, si ces derniers prennent en compte le caractère essentiel du spinozisme pour dépasser le point de vue de la philosophie critique, Heidegger n'en veut rien savoir, et cela alors même qu'il s'emploie à congédier le point de vue de l'idéalisme spéculatif. Si pour Hegel il s'agit de résorber la finitude dans l'infinité, il s'agit pour Heidegger de poser le caractère originaire de la finitude dans sa relation à une totalité irréductible à toute forme d'infinité. Resterait cependant à savoir si le

1. *Identité et différence*, *op. cit.*, p. 282.

spinozisme procède une telle résorption de la finitude dans l'infinité ou bien s'il n'est pas plutôt une pensée inédite de la finitude essentielle.

HEIDEGGER ET SPINOZA

Tout semble ainsi séparer ces deux pensées, d'autant que Heidegger fait preuve de la plus grande réserve à l'égard d'un auteur qu'il ne mentionne guère que dans la perspective des questions afférentes à l'idéalisme allemand. S'il affirme que le dialogue de Hegel avec Spinoza n'est pas fortuit, il souligne tout autant l'insuffisance foncière du spinozisme, rejoignant l'objection constante des post-kantiens (Spinoza a réifié l'Absolu), que le caractère aporétique de l'accomplissement de la métaphysique dans l'idéalisme spéculatif comme accomplissement de l'onto-théologie.

Spinoza et Hegel

Si Heidegger reprend l'objection de Hegel contre Spinoza – il a posé l'Absolu, mais ne l'a pas conçu comme subjectivité –, il marque en même temps la différence entre sa démarche et celle de Hegel. Si pour Hegel il s'agit de comprendre l'être de l'étant comme pensée absolue, pour Heidegger il s'agit de penser la différence en tant que telle. Il en résulte une différence quant à la loi du dialogue avec l'histoire de la pensée : pour Hegel, il s'agit de retrouver à chaque fois une anticipation de l'Absolu, pour Heidegger, il s'agit de rechercher l'impensé « d'où la pensée reçoit le lieu de son essence »[1]. Si pour l'un le dialogue appelle une *Aufhebung*, pour l'autre il relève du *Schritt zurück aus der Metaphysik*. Les raisons pour lesquelles Hegel dialogue avec Spinoza semblent alors être celles-là mêmes qui interdisent à Heidegger de le faire. En d'autres termes, il n'y aurait pas d'impensé de Spinoza, celui-ci fonctionnant comme une sorte d'électron libre ou de principe nomade dans l'histoire de la métaphysique. Il peut, comme le montre Hegel, occuper la place d'un initiateur oriental et parménidien, celle d'un successeur de Descartes, mais aussi se dresser face à la philosophie transcendantale comme en témoigne le *Pantheismusstreit*. Il vient ainsi brouiller la logique de l'histoire de l'Être. Hegel ne l'intègre qu'au prix d'un coup de force : le spinozisme devient l'identité du commencement et de la fin dans le processus de la logique objective, à la fois le premier moment de l'Être et le dernier moment de l'Essence. La Logique objective correspondant à la métaphysique traditionnelle, qui doit être

1. *Identité et différence*, *op. cit.*, p. 283.

relevée dans le Concept et la Logique subjective, Spinoza permet de systématiser cette métaphysique en montrant comment le *télos* en répète l'*arché*. Il devient ainsi le destin d'une pensée incapable de s'élever jusqu'à l'identité de la substance et du sujet. Ouvrant la possibilité de l'ontologie il permet *in fine* de dépasser Kant, qui en en avait forclôt les droits, et se laisse dépasser dans le Concept. Or, s'il s'inscrit dans la stratégie de l'*Aufhebung* au prix des falsifications que nous savons, il résiste aussi à la stratégie de la déconstruction, parce qu'il propose un texte sans marges ou impensé. Heidegger laissera donc Spinoza de côté, allant même jusqu'à dire que le chemin kantien de l'unité originelle de l'aperception est en fait « d'une importance beaucoup plus décisive que celle du système de Spinoza »[1].

Il est significatif que Heidegger ne mentionne Spinoza que dans son explication avec l'idéalisme allemand et parle du « système de Spinoza » ou du « spinozisme ». Le Spinoza de Heidegger est celui de l'idéalisme allemand, de ce moment où le suffixe « isme » fait son entrée dans l'histoire de la philosophie par le biais de la reconduction fichtéenne de l'antinomie de la raison pure à celle des systèmes philosophiques, idéalisme (Kant) et dogmatisme (Spinoza). Dans le cours complexe du *Pantheismusstreit*, le spinozisme est l'objection majeure du système achevé qui s'est élevée contre la philosophie transcendantale. Dans son cours de 1936 consacré à Schelling Heidegger dit que l'*Éthique* est le seul système achevé, le seul à être construit selon l'exigence mathématique propre au projet du savoir moderne. Le spinozisme répond donc par avance à l'exigence moderne de systématicité eu égard à laquelle l'idéalisme transcendantal demeure inachevé. Partant du primat kantien de l'agir, Fichte et le premier Schelling ont entrepris de construire l'unité systématique de la nature et de la liberté, dont la *Critique de la faculté de juger* avait tracé l'horizon, pour élaborer un système de la liberté tout en se démarquant du « dogmatisme » spinoziste auquel ils reprochent d'avoir réifié l'Absolu et anéanti la liberté. Heidegger reprend massivement ces objections post-kantiennes : on ne peut concevoir un système de la liberté qu'en se battant contre Spinoza, et celui qui est allé le plus loin dans ce combat est Schelling.

Spinoza et Schelling

S'il est un système que Schelling combat à fond c'est celui de Spinoza, mais en le lavant contre Jacobi de l'accusation d'un panthéisme qui se réduirait à un fatalisme. Dans son cours sur Schelling Heidegger pose la question de la liberté à partir de la question de l'être et admet avec Schelling

1. *Identité et différence*, *op. cit.*, p. 283.

que c'est un faux procès que d'accuser Spinoza d'athéisme car « ce que Schelling veut montrer, et précisément en prenant Spinoza comme exemple, c'est que ce n'est pas tant le panthéisme, ce n'est pas tant la théologie qui entraîne chez lui le danger de fatalisme, d'exclusion et de méconnaissance de la liberté, que l'ontologie qui lui est sous-jacente »[1]. Spinoza reprend l'ontologie traditionnelle et son réalisme de façon non critique, pensant dans l'élément de la subsistance de façon tout à fait naïve. Or, les rapports de Schelling et Hegel à Spinoza diffèrent en ce sens que Hegel utilise Spinoza comme une pièce pour édifier son système, alors que pour Schelling, qui « ébranle par avance la *Logique* de Hegel »[2], le spinozisme est le type même de l'erreur ontologique que Hegel reproduit. Le spinozisme est donc le nom d'une erreur ontologique propre à la métaphysique interprétant le sens de l'être comme présence. Pour échapper à cette erreur Schelling conçoit le sens de l'être comme volonté et élabore un concept de la liberté comme liberté pour le bien et pour le mal, qui fait imploser la possibilité même du système. Or, l'entreprise de Schelling est un échec, car il persiste à penser sur le sol d'évidence de la subjectivité. D'une part, la conquête du concept de liberté comme pouvoir du bien et du mal permet de penser le mal comme insurrection de l'ipséité, absolutisation de la finitude et *ubris* de la volonté légiférante, le mal se réduisant à la subjectivité absolue. Il y a ainsi dans la démarche de Schelling une percée inédite, ébranlant les fondements métaphysiques de la Modernité telle qu'elle s'accomplit dans le système de Hegel. D'autre part, si nous interprétons le *Traité* de 1809 à la lumière de la question de l'être, il en ressort que Schelling ne pouvait qu'échouer, et cela parce que toute philosophie échoue de par son concept même[3]. Cependant l'échec de Schelling procède d'une entreprise bien plus radicale que la « réussite » hégélienne, étant alors conduit à revenir à la position de Kant sur l'incompréhensibilité de la liberté humaine et à ouvrir un *Abgrund* là où Hegel pose un *Grund*.

L'anthropomorphisme sous-jacent à l'élucidation de l'Absolu, confère alors toute son acuité au problème de l'essence de l'homme. L'anthropomorphisme schellingien surgit en effet comme l'ultime figure de l'analogie telle qu'elle se déploie à l'intérieur de l'onto-théologie, constituant le point de rupture de l'égologie, où l'être de l'homme peut être mis en question, rendant possible une analytique du *Dasein*. Heidegger en conclut que « ce n'est pas Dieu qui est rabaissé au niveau de l'homme, mais à l'inverse

1. *Schelling. Le Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, Paris, Gallimard, 1977, p. 129.
2. *Ibid.*, p. 170.
3. *Ibid.*

l'homme est expérimenté en ce qui le conduit et l'expose au-delà de lui-même »[1], car à l'extrême limite de l'*analogia entis* l'anthropomorphisme fait surgir l'homme dans son énigmaticité en le délogeant de son site anthropocentrique. Heidegger mentionne alors deux dangers possibles au sein du savoir absolu : l'analogisation et l'antithétique ou jeu dialectique[2]. Si l'analogie exprime la structure de l'onto-théologie, car elle met en correspondance l'étant avec l'étant suprême, l'étant s'ajointant selon le jeu des universaux, « en revanche, quand la pensée part de l'être lui-même, l'analogie ne trouve plus aucun point d'appui »[3]. Le danger du jeu dialectique est corrélatif de celui de l'analogisation, car l'analogie appelle aussi bien la scission que son nécessaire dépassement, l'*analogia entis* et le travail de la négativité s'avérant solidaires dans une pensée qui ne part pas de l'être.

Or, le spinozisme est précisément une pensée qui part de l'être en évitant le double écueil de l'analogie et du négatif. Spinoza le premier a exténué la problématique de l'analogie et l'anthropomorphisme qui en résultait, court-circuitant par avance le destin de la métaphysique moderne et son accomplissement dans l'idéalisme spéculatif. S'il a pu exercer une telle fascination sur la pensée allemande du XIX^e siècle, c'est parce qu'il semble avoir réalisé la tâche de penser l'unité systématique que Kant avait laissée en jachère. Mais c'est pour des raisons inverses qu'il fascine Hegel et Schelling. Pour le premier, il est l'opérateur logique qui permet de relever Kant et de fonder la Logique comme savoir de la parthénogenèse de l'Idée. Pour le second, il permet de découvrir un abîme qui rend par avance caduque l'entreprise hégélienne de fondation, d'identification de l'essence et du fondement. Partant de l'être Spinoza a détruit de manière intempestive la logique de l'onto-théologie tout en utilisant sa conceptualité.

Nous sommes alors mieux à même de comprendre le sens de l'absence de Spinoza dans l'histoire de l'Être. Cela tient à sa situation historique propre où une métaphysique conçue dans le tout de son histoire n'est pas encore concevable, mais où la métaphysique peut cependant être interrogée quant à son sens et à sa provenance. La théorisation d'une pensée par rapport à la tradition est alors tout à fait possible, se trouvant aussi bien chez Descartes que chez Leibniz, l'un rejetant l'héritage du passé, l'autre visant au contraire à l'intégrer pour le repenser. Or, le rapport de Spinoza à la tradition est bien plus complexe. S'il rejette en bloc le passé en prenant parti pour la modernité, ramenée aux acquis de la physique moderne et du mécanisme cartésien, il emprunte tout autant à Descartes et au langage de l'École de façon totalement sauvage, et l'on ne trouve chez lui nulle perspective de remémoration, de refondation ou de rupture à l'égard d'une initialité fondatrice. Parallèlement, la tradition biblique lui permet d'élaborer non une logique de la philosophie, mais les règles d'une méthode historique permettant de ramener l'histoire à une historicité événementielle dissipant tous les prestiges d'une origine. L'histoire qui l'intéresse est inscrite dans la durée et demeure foncièrement politique. La contingence que nous lui attribuons étant un effet de notre seule ignorance, la connaissance historique relève du premier genre de connaissance. Le moteur de l'histoire est la lutte pour la durée et le conflit des *conatus*, interdisant toute convertibilité de l'histoire et de l'Être. Il n'y a donc pas de langue qui serait la demeure de l'Être, le langage étant de l'ordre de l'image dépourvue de pesanteur ontologique, et aucune tradition ne résistant au pouvoir dissolvant de l'interprétation. A cet égard, il convient de prendre en compte les langues de Spinoza. Si l'espagnol est sa langue maternelle et s'il pratique le hollandais comme langue véhiculaire, il ignore le grec mais connaît l'hébreu et écrit en latin. On peut alors dire avec P. Macherey que « la combinaison qu'il réalisa entre un archaïsme et une avant-garde, en les faisant réagir l'un sur l'autre, communiqua à sa pensée son caractère exceptionnel, déplacé »[1]. Si l'hébreu est la langue de l'Écriture, le latin est la langue de l'écriture : l'un est langue de religion, l'autre est langue de philosophie. Il accède également à la pensée médiévale par le biais de la tradition hébraïque, dont il assure la résurgence en intégrant les modèles de la nouvelle rationalité scientifique. Ce croisement des langues et des traditions fait que le spinozisme ne se laisse pas intégrer dans une tradition monolithique telle que Heidegger la conçoit. Aussi convient-il, pour cerner cette divergence, d'examiner ce qu'il en est de la métaphysique pour Spinoza.

1. *Schelling. Le Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine, op. cit.*, p. 282. Voir sur ce point J.-F. Courtine, « Onto-théo-anthropologique et analytique du *Dasein* », dans *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1990.

2. *Schelling, op. cit.*, p. 331.

3. *Ibid.*

SPINOZA ET LE PROBLÈME DE LA MÉTAPHYSIQUE

Spinoza assimile souvent métaphysique, théologie et religion, mettant dans le même camp les philosophes, les théologiens et le vulgaire : la critique de la métaphysique et de la théologie est aussi dénonciation de la superstition. Métaphysique et théologie apparaissent alors comme des entreprises de légitimation d'un pouvoir despotique qui tend pour se maintenir à alimenter la superstition. Non seulement les doctes et le vulgaire disent la même chose, mais les premiers se servent de ces préjugés pour

1. *Avec Spinoza*, Paris, P.U.F., 1992, p. 30.

légitimer un pouvoir despotique et leur propre position de domination. La métaphysique est ainsi située dans une logique de pouvoir et la philosophie conçue comme un travail de libération éthique et politique. Cette conception de la philosophie exige l'élaboration d'une ontologie sans théologie, passant par une explication avec Descartes. Si Spinoza tient pour acquises nombre de conquêtes cartésiennes, notamment le modèle de la nouvelle rationalité scientifique, ses attaques sont cependant virulentes, et Descartes est alors assimilé à Aristote et à l'École, à tout ce qui représente la forme sublimée des préjugés et superstitions. C'est toutefois dans une explication acharnée avec lui qu'il élabore sa doctrine, impliquant une destruction de la métaphysique traditionnelle ramenée à deux thèmes majeurs, dualisme et transcendance, auxquels s'opposent monisme et immanence.

Dans le *Dialogue entre l'Entendement, l'Amour, la Raison et la Concupiscence*, inséré dans le *Court Traité*, à l'Amour qui demande s'il existe un être infini et parfait la Raison répond qu'un tel être est la Nature. A cela la Concupiscence objecte qu'il y a deux substances hétérogènes, une substance pensante et une substance étendue. A la Raison qui refuse d'admettre plusieurs substances distinctes, la Concupiscence répond que la totalité n'est jamais qu'un être de raison, que la pensée et l'étendue ne sont pas par rapport à l'Être infini comme des parties vis-à-vis du tout, mais comme des effets par rapport à une cause extérieure et transitive. La Raison réplique en lui disant qu'elle connaît « seulement la cause transitive et ne sait rien de l'immanente, laquelle ne produit absolument rien en dehors d'elle-même »[1]. Tel le Spinoza du *Traité de la réforme de l'entendement* l'Amour recherche un objet capable de lui donner une satisfaction continue. Or, là où la Concupiscence ne lui propose que dispersion et transcendance, la Raison lui propose unité et immanence. En faisant de la pensée et de l'étendue deux substances réellement distinctes et en affirmant une éminence de la première sur la seconde, la Concupiscence est en fait cartésienne. Son dualisme la conduit à méconnaître l'immanence et à ne connaître que la cause transitive. En posant un Dieu transcendant et incompréhensible, le cartésianisme procède d'une dénégation de la finitude et, plus essentiellement, c'est la métaphysique qui est un discours de la concupiscence, concevant la finitude comme inessentielle et comme nostalgie du fini pour l'infini transcendant.

A cela Spinoza oppose la thèse selon laquelle rien ne se dérobe à la prise de notre entendement. Si chez Descartes la finitude est un point de départ, elle est foncièrement inessentielle, autorisant une preuve de l'existence de Dieu, dont l'idée est ce que je puis le plus clairement concevoir en tant que

1. *Court Traité*, dans *Œuvres* 1, trad. C. Appuhn, Paris, GF-Flammarion, 1964, p. 60.

je ne le puis comprendre, l'incompréhensibilité constituant le mode éminent de cognoscibilité de cette idée. En revanche, chez Spinoza, la finitude ne saurait être ordonnée à un infini incompréhensible et transcendant, car notre puissance de penser est identique à celle de Dieu et l'infini est entièrement intelligible. Le mal ne vient donc pas des choses auxquelles la Concupiscence aspire, mais de sa conception de la causalité posant une transcendance. La critique de Descartes appelle la destruction d'un dispositif onto-théologique et l'élaboration d'une ontologie sans théologie.

Le problème de l'être

La première proposition de l'*Éthique* dit que la substance est première par rapport à ses affections. Cette thèse, formulée par Aristote et admise aussi bien par l'École que par Descartes, est établie à partir des définitions de la substance et des modes : étant en soi et conçue par soi la substance ne présuppose rien, alors que les modes lui sont postérieurs, car ils sont en elle et conçus par elle. Spinoza se sépare ainsi de la tradition qui n'admettait le primat de la substance que comme condition de concevabilité des accidents qui lui sont inhérents, sans admettre que la substance puisse être connue en elle-même en faisant abstraction de ses accidents et que la connaissance procède de la substance aux accidents. Il en résulte que la substance est cause et que les affections sont des effets. Cette interprétation de l'antériorité en termes de causalité implique l'incommensurabilité entre une nature naturante et une nature naturée qui, tout en étant identiques, ont des caractères opposés. Les modes ne sont pas des parties de la substance qui, demeurant indivisible, ne saurait pâtir de ses modes et demeure active selon le principe d'une antériorité causale qui fait que son existence est différente de celle des modes et que ses modifications modales ne l'affectent en rien. Contre Descartes, il est ainsi affirmé qu'elle peut avoir des modes sans que cela la rende passive, et que le lien de la partie à la totalité est synthétique et non analytique, relevant d'une causalité immanente et non transitive.

Si cette incommensurabilité de la cause et des effets autorise un lien entre eux, voire une identité, c'est que le primat de la substance n'a pas un sens chronologique mais logico-ontologique. Tel est ce qui sépare la métaphysique de l'ontologie spinoziste. Pour la première, la relation de la cause à l'effet est soumise à un ordre de succession, s'ordonnant à une problématique de la création et de la transcendance de la cause efficiente qui précède nécessairement l'effet. Pour la seconde rien de tel, car le rapport de la cause à l'effet ne saurait se penser selon une simple relation d'antériorité chronologique. En concevant la causalité comme lien synthétique d'immanence l'ontologie spinoziste pense en termes logiques ce que la métaphysique pense en termes chronologiques comme lien analytique de

transcendance. Dès lors, le rapport de la substance aux modes n'est pas sans ressembler au rapport qu'il y a chez Heidegger entre l'être et l'étant. Loin d'être un partage entre deux ordres impliquant une relation de transcendance verticale, cette distinction implique une relation d'immanence essentielle entre l'être et l'étant dont il est l'être, de sorte que l'être soit ce par quoi l'étant est. C'est ce qui permet à Heidegger de dire que la métaphysique est oubli de l'Être, en tant qu'elle fait de l'être un étant suprême posé au-delà de l'étant. Si donc l'être est en retrait par rapport à l'étant, ce n'est point au sens d'une transcendance verticale, mais au sens où il se retire en son immanence même à l'étant selon un jeu de co-appartenance essentielle de ces deux termes néanmoins foncièrement distincts[1]. De même, la substance tout en étant distincte des modes ne présente pas le trait d'une extériorité ontique transcendante. Cause immanente et non transitive de toute chose, Dieu est ainsi ce par quoi tout étant est mais qui n'est lui-même rien d'étant.

La proposition XV du *De Deo* établit en effet que les choses sont immanentes en Dieu du fait de son essence, et la proposition XVIII que par sa causalité Dieu est immanent aux choses qu'il produit. Produisant ses effets à l'intérieur d'elle-même la causalité immanente implique l'immanence des choses à elle, Dieu n'étant pas séparé des choses qu'il produit, bien que ces choses lui soient incommensurables quant à l'essence et l'existence. Dieu reste donc extérieur à ses effets qui sont en lui comme en un autre. En effet, l'immanence ne s'oppose point tant à la transcendance qu'à cette figure de la transcendance verticale qu'est la cause transitive, se caractérisant par une distinction réelle, un lien extérieur entre elle et son effet, et une dissemblance entre eux. L'immanence n'exclut donc pas une transcendance horizontale traversant la cause et l'effet sans que la première ne surplombe jamais le second : il s'agit d'une transcendance ontologique irréductible à toute transcendance ontique, au sens où Heidegger affirme que l'être est « le *transcendens* par excellence » excédant tout étant[2].

La question de la suicausalité

En déplaçant l'infiniment parfait vers l'absolument infini, Spinoza radicalise la suicausalité pour en faire le paradigme d'une causalité dont l'immanence est l'essence. Descartes et Spinoza font un usage très différent de la *causa sui*. Pour le premier, elle permet d'unifier l'infinité et la perfection, de concilier un Dieu infini excédant la *mathesis universalis* et un Dieu parfait s'y intègrant pleinement. S'il est une incompréhensibilité

1. Voir les suggestions de P. Macherey, *op. cit.*, p. 228.

2. *Sein und Zeit*, p. 38, noté désormais, *S. u. Z.*, suivi de la pagination de la traduction française, *Être et Temps*, E. Martineau.

de l'infinité et une indétermination de la perfection, la suicausalité permet de soumettre Dieu à la rationalité, même si l'omnipotence infinie persiste à déborder celle-ci. En revanche, Spinoza subordonne la perfection à l'infinité, la suicausalité devenant le modèle de toute causalité et Dieu étant dit cause de soi au sens où il est cause des autres choses. Affirmer ainsi l'immanence de la cause, en dépassant le parfait vers l'infini, c'est éliminer de la substance toute forme d'irrationalité et accéder à une nouvelle conception de l'infini comme positif et rationnel. La perfection divine ne diffère pas de celle des créatures et on ne saurait, à la manière de Descartes, établir Dieu à partir du désir comme nostalgie du fini pour l'infini. S'ouvrant sur la définition de la cause de soi, l'*Éthique* marque l'importancegnoséologique et ontologique de ce propre qui permet d'établir l'existence de Dieu : c'est en vertu de la suicausalité que l'essence de la substance enveloppe l'existence nécessaire et que Dieu seul est cette cause immanente qui fait de la causalité efficiente une modalisation de la suicausalité.

Si la *causa sui* est, pour Heidegger, le nom sous lequel Dieu fait son entrée en métaphysique, le Dieu de Spinoza n'est cependant ni le Dieu de la Révélation, ni celui de l'onto-théologie. Comment dès lors comprendre l'usage qu'il fait de la suicausalité empruntée à Descartes? Pour celui-ci l'infinité est l'attribut essentiel de Dieu : elle est non seulement la condition transcendantale d'applicabilité de la substantialité à Dieu, mais aussi ce qui l'institue dans une omnipotence lui permettant d'excéder l'ordre de la *mathesis universalis*[1]. Régissant le principe de la *potentia absoluta Dei* l'infinité gouverne aussi l'ensemble des attributs susceptibles de s'énoncer selon la *via negationis* parce qu'ils excèdent la mesure. Ce primat de l'infinité et de l'omnipotence aboutit à une secondarisation de l'omniscience, car « Dieu ne se détermine pas essentiellement par l'intelligence »[2]. L'omnipotence est donc une causalité ultime, rendant raison de la création, qui, en dépit de son incompréhensibilité, peut être rationalisée, en se laissant ordonner à la seule causalité pertinente qu'est la cause efficiente. Cette rationalisation de la causalité rend Dieu accessible à la rationalité humaine, permettant à l'entendement humain d'en saisir les perfections selon le régime de la *via affirmativa*. Descartes unifie donc la détermination d'infinité selon la *via negativa* et la détermination de perfection selon la *via affirmativa*. Le primat de la cause efficiente permet de lever l'apparente contradiction, car on peut concevoir Dieu comme cause efficiente de lui-même. Tel est le sens de l'invention du philosophème *causa sui* : la suicau-

1. Voir J.-L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris, P.U.F., 1986, p. 230 *sq.*

2. *Ibid.*, p. 248.

salité est une espèce de la causalité efficiente et si, par principe, Dieu ne saurait se soumettre à la causalité efficiente, il peut parfaitement se l'appliquer à lui-même, la suicausalité permettant de concilier infinité et perfection, en vertu du primat de la cause efficiente.

Spinoza opère alors au sein des philosophèmes cartésiens un certain nombre de déplacements décisifs. Le premier consiste à subordonner la cause efficiente à la cause de soi et à faire de cette dernière le paradigme de toute causalité. A l'incompréhensibilité du Dieu transcendant cartésien s'oppose l'absolue intelligibilité de la substance spinoziste. L'infini est entièrement rationnel, Dieu étant cause de toutes choses au même sens où il est cause de soi. Le primat de la suicausalité signifie également que la cause est cause immanente. Rien n'est donc caché et Dieu est ce qu'il y a de plus proche, ou bien, s'il est caché, ce n'est point du fait de son incompréhensibilité transcendante, mais du fait de son omniprésence immanente. On serait alors tenté de dire qu'il est ontiquement ce qui est le plus proche, même s'il demeure ontologiquement le plus lointain. Il faut en effet en construire le concept à partir de celui de substance, comme ce qui est non seulement en soi, mais est conçu par soi.

L'*Éthique* ne commence pas par Dieu, mais par la substance constituée d'un seul attribut. Tout n'est donc pas donnée immédiatement au départ et l'infinité divine est construite à partir des substances à un attribut. En affirmant que « toute substance est nécessairement infinie » la proposition VIII du *De Deo* déduit l'infinité de la substance de la suicausalité : intelligible, l'infini est dérivé de la *causa sui*. Le scolie 1 de la proposition VIII dit que, par rapport au fini, l'infini est « l'affirmation absolue de l'existence d'une nature quelconque ». L'explication de la définition VI, qui a défini Dieu comme un être absolument infini, se borne à dire que « pour ce qui est [...] absolument infini, tout ce qui exprime une essence et n'enveloppe aucune négation appartient à son essence ». L'infini est donc, d'une part, la liberté comme absolue spontanéité de la chose affirmant son existence et, d'autre part, ce qui procède nécessairement de l'existence par soi. Cela tient à la connexion entre infinité et éternité recoupant la connexion liberté et nécessité, dont la suicausalité assure l'unité. En effet, l'infinité étant l'auto-affirmation absolue et illimitée d'une substance et l'éternité l'existence nécessaire par soi de cette substance, il en résulte la coïncidence de ces deux déterminations dans la suicausalité.

L'introduction de la notion de *causa sui* s'était heurtée dans la tradition théologique à deux difficultés majeures. D'une part, une cause de soi semble contradictoire, car elle doit se précéder elle-même; d'autre part, Dieu, exerçant sa causalité sans avoir à s'inscrire dans l'enchaînement causal, ne saurait tolérer une cause. Dans les objections qu'il adresse à

Descartes Arnauld affirme que la causalité n'est pas une nécessité universelle. Toutefois, il est en Dieu une raison qui interdit de poser à son sujet un problème de causalité. Il y a donc bien là une sorte de cause interdisant de penser en termes de causalité, de sorte que si l'essence de Dieu n'est pas cause de son existence, elle est la raison qui fait que Dieu ne requiert pas de cause. On peut donc admettre que, même si Dieu n'a pas de cause, sa perfection infinie peut jouer comme une raison. Descartes conçoit ainsi l'infini comme une raison suffisante en tant qu'il est une puissance infinie. Si l'on veut éviter une régression à l'infini et une aséité négative, il faut admettre que Dieu agit à l'égard de lui-même comme une cause. Une preuve *a priori* de l'existence de Dieu devient ainsi possible, et le principe de raison ne souffre plus d'exception, faisant entrer Dieu dans le champ de l'onto-théologie. Or, cette démarche semble rendre la causalité immanente à la divinité, et Descartes doit alors maintenir une hétérogénéité entre la suicausalité, par laquelle Dieu se réalise, et la causalité transcendante, par laquelle il réalise l'univers.

En revanche, faire de Dieu une substance constituée par une infinité d'attributs revient à montrer, contre Descartes, que les distinctions numériques ne sauraient être réelles et qu'il n'y a pas plusieurs substances. Il en résulte l'infinité générique des attributs et l'idée d'une seule substance constituée par une infinité d'attributs. L'unicité divine est donc extra-numérique, les notions numériques n'étant jamais que des modes de penser propres à l'imagination. La déduction génétique de l'essence de Dieu permet ainsi de passer de la définition cartésienne de Dieu comme être souverainement parfait à une définition plus précise distinguant entre des attributs exprimant l'essence et des propres qualifiant cette essence. Le concept authentique de Dieu doit donc énoncer son essence et non de simples propriétés, et il apparaît par là que le langage de la métaphysique recoupe celui de l'imagination et du faux infini. La distinction réelle n'étant pas numérique, tous les attributs doivent être attribués à une seule substance, la distinction réelle des attributs constituant l'unicité de la substance, dont la suicausalité et l'infinité sont des propriétés. En subordonnant le parfait à l'infini, Spinoza déplace donc le sens de la preuve ontologique : l'infinie perfection ne rend pas compte de l'essence de Dieu, mais suppose comme sa condition l'absolument infini. En effet, l'infinie perfection demeure une notion indéterminée, alors qu'on peut déterminer l'absolument infini comme consistant en une infinité d'attributs, la perfection n'étant qu'une propriété de l'essence qu'exprime chaque attribut. Faire de la perfection une propriété de l'infinité permet d'évacuer l'incompréhensibilité cartésienne et la réduction de la puissance de Dieu à un pouvoir transcendant. L'absolu nous livre ainsi le sens de l'infinité sub-

[illegible], car il qualifie la substance constituée par une infinité d'attributs, l'infinité des attributs demeurant générique. Or, Dieu n'entre pas pour autant dans la constitution onto-théologique de la métaphysique car, conçu comme totalité inclusive excluant toute d'individualité, il permet d'élaborer une ontologie sans théologie.

DE LA THÉOLOGIE À L'ONTOLOGIE

Qui est donc le Dieu de Spinoza? S'il n'est le Dieu d'aucune révélation, il n'est pas davantage le Dieu de la métaphysique, qui n'est que le Dieu de la Révélation entrant en régime onto-théologique. Ce que Spinoza entend par Dieu n'a rien à voir avec un individu transcendant et créateur, avec une personne, mais est une totalité qui est une infinie activité. S'il s'agit donc de savoir quel est son statut, cela implique un nouveau régime pour l'ontologie. Cette question est d'abord celle du sens de l'unité divine.

Dieu et l'Un

Alors que Descartes attribuait la substantialité à Dieu sous réserve que la substance soit qualifiée d'infinie, Spinoza déduit Dieu d'une substance préalablement définie comme infinie du fait qu'elle est en soi et conçue par soi : Dieu ne peut être que substance et la seule substance, car sinon il devrait être conçu par autre chose que lui. De l'absolue infinité de Dieu découle l'infinité générique des attributs exprimant l'essence de la substance et entre lesquels existe une distinction réelle ou formelle qui n'est point numérique. Cette infinité des attributs est double : d'une part, chaque attribut exprime une essence éternelle et infinie, d'autre part, il y a une infinité d'attributs. Foncièrement expressif, l'attribut n'est pas attribué mais, selon l'excellente formule de G. Deleuze, « attributeur » [1]. Ce qui est attribué à la substance par l'attribut est l'essence comme qualité infinie qui, en vertu de la suicausalité, enveloppe l'existence nécessaire. Or, si l'attribut constitue la réalité ontologique de la substance, dont il exprime une essence éternelle et infinie, il en est aussi principe gnoséologique fondant son intelligibilité. Il ne faut cependant pas le concevoir comme ce qui viendrait déterminer une substance d'abord indéterminée et opposer l'indétermination de la substance à la détermination de l'attribut. La substance n'est pas le vide de l'indéterminé pur et simple, mais l'absolue positivité de ce qui est en soi et conçu par soi, et l'infinité générique de

1. *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1968, p. 36.

l'attribut signifie une infinité positive et non une détermination qui est forcément négation.

Si la pluralité des attributs, du fait de la distinction formelle, ne se réduit pas à une pluralité numérique, l'unicité de la substance n'est pas non plus une unité numérique. A J. Jelles, Spinoza explique que « dire que Dieu est seul et unique montre ou qu'on n'a pas de lui une idée vraie, ou que l'on parle de lui improprement » [1]. En effet, l'unicité ne concerne pas l'essence mais l'existence, et l'Absolu ne saurait se laisser nombrer, en vertu de la suicausalité qui fait que son essence implique l'existence nécessaire et que l'on ne peut le compter comme une chose dont l'essence n'implique pas l'existence nécessaire. Si donc Dieu est un et non plusieurs, cela tient à ce que cette unicité n'est rien d'autre que l'infinité procédant de la suicausalité. Le corollaire I de la proposition XIV de du *De Deo* assimile clairement les deux termes. Etant admis en effet selon la proposition XIV que « nulle substance en dehors de Dieu ne peut être donnée, ni conçue », il en résulte que Dieu est unique, « c'est-à-dire qu'il n'y a dans la nature qu'une seule substance et qu'elle est absolument infinie », conformément à ce qu'a établi le scolie de la proposition X, affirmant que « un être absolument infini doit être nécessairement défini comme un être qui est constitué par une infinité d'attributs dont chacun exprime une certaine essence éternelle et infinie ». L'unité est donc l'infinité telle qu'elle procède de la suicausalité. Plus qu'un *ens simplicissimum* Dieu est un *ens realissimum* et son unicité-infinité, plus qu'une universalité, est une singularité qui n'est numériquement individuable que de manière impropre. On peut ainsi, avec P. Macherey, nommer Dieu « Chose » et comprendre par là que « le nom de Dieu, qui ne correspond pas à la désignation d'un genre, soit un nom propre sans être pour autant un nom de personne, le nom de quelqu'un, ou même de quelque chose en particulier, puisqu'il est ce nom de Chose, et rien d'autre » [2]. Cette Chose qui n'est ni une chose ni la chose, qui se dérobe à l'article indéfini qui la rendrait nombrable et à l'article défini, qui introduirait de la limitation, on peut aussi l'appeler Cause, dans la mesure où elle est intelligible et ne recèle rien d'incompréhensible et de transcendant. C'est en ce sens que l'attribut met en évidence l'intelligibilité de la substance, et s'il en exprime l'essence, il ne faut pas oublier que celle-ci est identique à la puissance. Parce que Dieu est cause de lui-même et de ce qu'il produit en un sens univoque et immanent, son intelligibilité est sa productivité infinie, l'attribut traduisant l'intelligibilité absolue qui la fonde. Dieu est ainsi un nom pour

1. *Lettre* L. Voir P. Macherey, « Spinoza est-il moniste ? », dans *Spinoza : puissance et ontologie*, éd. M. Revault d'Allonnes et H. Rizk, Paris, Kimé, 1994.
2. *Op. cit.*, p. 52.

l'être et, même si Spinoza reprend le vocabulaire le plus traditionnel, il conçoit le sens de l'être dans une acception radicalement nouvelle.

Le remaniement de l'ontologie

Le *Court Traité* commence par établir que Dieu est avant de déterminer ce qu'il est, posant l'existence avant d'élucider l'essence. Il y a là une conception tout à fait originale de l'existence[1]. L'existence de Dieu n'a plus rien à voir avec celle d'une chose, car cette existence est l'essence. Existant avant toute chose Dieu n'a pas le même régime ontologique que les choses singulières, et son existence doit être posée immédiatement. Spinoza part de la thèse cartésienne selon laquelle « tout ce que nous connaissons clairement et distinctement comme appartenant à la nature d'une chose, nous pouvons aussi l'affirmer avec vérité de la chose »[2], de façon à élaborer une preuve *a priori* permettant de récuser l'idée selon laquelle Dieu se révèlerait par une parole, soit la Parole divine soit la parole par laquelle on parle de lui, à savoir les propres qui ne sont que des mots, des façons de parler, n'exprimant pas la nature de la chose, mais disant simplement après coup comment elle est. Dieu ne se fait donc connaître que par soi-même selon l'identité de son existence et de son essence. Cause première il est cause de soi, et « de peu de signification est donc cette parole de Thomas d'Aquin suivant laquelle Dieu ne peut pas être démontré *a priori*, et cela précisément parce qu'il n'a pas de cause »[3]. Congédiant d'un trait de plume les objections thomistes, Spinoza montre qu'il ne parle plus du même Dieu.

Si la cause d'une idée est quelque chose d'extérieur obligeant à concevoir telle chose plutôt qu'une autre, en ce qui concerne l'idée de Dieu on peut dire « qu'elle ne dépend pas de moi, mais que lui seul doit être le sujet de ce que j'affirme de lui ; de sorte que s'il n'existait pas, je ne pourrais absolument rien affirmer de lui, comme je fais à l'égard des autres choses, encore bien qu'elles n'existent pas »[4]. Si donc l'homme a l'idée de Dieu, celui-ci existe formellement, mais non éminemment « car rien de plus réel ou de plus excellent ne peut exister en dehors et au-dessus de Dieu »[5]. De ce rejet de l'éminence résulte que Dieu est pleinement connu par l'entendement. En effet, que l'homme ait l'idée de Dieu résulte de ce qu'il en connaît les attributs. Dieu ne s'est pas fait connaître par quelques signes extérieurs,

1. Voir P. Macherey, *Avec Spinoza*, *op. cit.*, p. 37-68.
2. *Court Traité*, I, chap. I, *op. cit.*, p. 44.
3. *Ibid.*, p. 45.
4. *Ibid.*, p. 46, note 3.
5. *Ibid.*, p. 47.

et donc « nous tenons pour inutile que cela ait lieu par aucun autre moyen que par l'essence de Dieu et l'entendement de l'homme ; puisque, en effet, ce qui en nous doit connaître Dieu est l'entendement, lequel lui est uni si immédiatement que, sans lui, il ne pourrait exister ni être conçu, il apparaît par là sans contredit qu'aucune chose ne peut être aussi étroitement unie à l'entendement que Dieu lui-même »[1]. L'être est ainsi la condition d'existence et de cognoscibilité de tous les étants, la compréhension de tout étant présupposant une pré-compréhension de l'être. Aussi convient-il, pour évacuer toute transcendance, de dire que Dieu est ce qu'il est, qu'il n'est pas un Dieu ou un être, que l'être et l'un ne sont pas convertibles. Il faut ainsi ramener la théologie à une tautologie pour fonder une nouvelle ontologie de l'univocité et de l'immanence, en laquelle il est une compréhension immédiate du sens de l'être.

Quel est dès lors le statut de cette connaissance immédiate qui permettra à Hegel de parler d'une intuition orientale de l'Absolu ? Nous sommes renvoyés à un régime spécifique de connaissance qui est le quatrième mode que distingue le *Court Traité*, qui « n'imagine ni ne croit jamais », mais « voit la chose même, non par quelque autre, mais en elle-même »[2]. Cette connaissance ne concerne que Dieu, dont on peut dire qu'il est avant même de savoir ce qu'il est. Il ne s'agit pas d'une connaissance visant un objet extérieur, mais d'une connaissance qui peut abolir l'intentionnalité propre à la démarche qui vise un objet en s'unissant à celui-ci, de sorte qu'il devienne l'élément du déploiement du connaître même. L'existence divine se donne sans médiation, car ces médiations que sont les propres ne peuvent que lui réinjecter la transcendance résultant tant de l'analogie que de l'éminence. Il faut donc élaborer une autre logique.

Les philosophes prétendent qu'aucune définition rigoureuse de Dieu ne peut être donnée, car « il ne peut y avoir de définition que par genre et différence ; et Dieu n'étant l'espèce d'aucun genre, il ne peut être défini droitement ou régulièrement ». De surcroît, il est impossible d'en donner une définition positive, et on ne peut pas davantage l'expliquer par sa cause[3]. S'amorce ainsi une critique tant de la *via negativa* que de la logique procédant par genres et espèces, préfigurant la critique de l'abstraction que l'on trouvera dans l'*Éthique*. Spinoza remet en cause la conception traditionnelle de la définition et de la démonstration, les faisant passer « du statut d'un discours sur la chose à un discours de la chose »[4]. Il en résulte

1. *Court Traité*, II, chap. XXIV, 11, p. 151.
2. *Ibid.*, II, chap. I, note 6, p. 90.
3. *Ibid.*, I, chap. VII, p. 76.
4. P. Macherey, *op. cit.*, p. 50.

que « le connaître est une pure passion, c'est-à-dire une perception dans l'âme de l'essence et de l'existence des choses; de sorte que ce n'est pas nous qui affirmons ou nions jamais quelque chose d'une chose, mais c'est elle-même qui en nous affirme ou nie quelque chose d'elle-même »[1]. Aussi doit-on distinguer deux types de définitions : 1) celle des attributs appartenant à un être existant par soi, qui « ne requièrent aucun concept de genre ou quoi que ce soit qui les fasse mieux concevoir ou les rende plus clairs, car, puisqu'ils existent en qualité d'attributs d'un être existant par lui-même, ils sont aussi connus par eux-mêmes », et 2) celles des choses n'existant pas par soi, « mais seulement par les attributs dont elles sont des modes et par lesquels, ces attributs étant comme leur genre, elles doivent être connues »[2].

La définition des attributs fonde donc une connaissance intuitive d'un Absolu dont le régime ontologique est tel qu'il peut se donner à l'intellect sans réserve ni distance. Ce qui est ainsi connu n'est pas un universel, mais une réalité singulière dont on peut dire qu'elle n'est rien d'étant. Il est une singularité de l'être se situant en-deçà de toute universalité logique et au-delà de toute particularité ontique. Si l'être n'est rien d'étant, il n'est pas davantage un transcendantal. On peut donc poser le *quod* de Dieu avant son *quid*. La connaissance de l'Absolu est immédiate et suppose une union à lui antérieure à toute relation objet – sujet. Telle est la manière parfaite de connaître, dont l'immédiateté tient à la priorité ontologique de Dieu, et qui est d'abord la connaissance que Dieu a de lui et des choses qui sont en lui. Cette primauté a donc un sens ontologique et non chronologique, comme si on connaissait d'abord Dieu, et ensuite les autres choses. Elle est une primauté causale, où la rationalité se déploie dans l'élément de l'immédiateté. En posant cette priorité et en récusant le logique traditionnelle, le *Court Traité* affirme la priorité de l'être sur l'étant et dit que l'être est ce par quoi il y a de l'étant et par quoi celui-ci peut être conçu.

La difficulté tient à ce que Spinoza utilise un langage tout à fait traditionnel. En effet, dire que connaître vraiment c'est connaître par la cause revient à retrouver un vieil adage aristotélicien et semble conforter l'hégémonie onto-théologique du principe de raison. Or, le langage de la causalité sert ici à répudier celui de la transcendance. Pour Aristote, la cause étant la médiation qui permet d'articuler l'attribut au sujet, la connaissance par la cause est le seul moyen d'accéder à l'essence. A cette exigence d'une procédure synthétique Descartes objectait qu'elle ne tient pas ses promesses, s'élevant de la connaissance confuse de l'effet à des

1. *Court Traité*, II, chap. 16, *op. cit.*, p. 125.
2. *Ibid.*, I, chap. VII, p. 78-79.

abstractions, alors que la connaissance analytique plus modeste permet de dégager une idée claire et distincte, d'où on peut inférer une connaissance véritable de la cause. Or, Spinoza dégage la nature réflexive de la méthode synthétique, qui est à même de nous faire comprendre notre puissance de connaître. Si les Anciens ont bien vu que « la vraie science procède de la cause aux effets », ils ne sont pas parvenus à concevoir « l'âme agissant selon des lois déterminées et telle qu'un automate spirituel »[1]. Il faut alors dégager le caractère déductif et la fonction génétique de la méthode synthétique qui fait que l'on pourra parvenir au plus vite à l'idée de Dieu comme cause prochaine. La causalité ne renvoie donc plus à Dieu comme à une cause transitive et ne se laisse pas subordonner au principe de raison.

Or, si la tradition réserve la connaissance immédiate à Dieu, voire aux anges et aux bienheureux, qui voient les choses indépendamment de toute intentionnalité objectale, Spinoza en attribue le pouvoir à l'homme. Là où la tradition théologique oppose la démarche discursive, propre à un entendement fini, et la vision directe propre à la *scientia libera* dans un *praesens intuitus*, Spinoza conçoit la connaissance intuitive comme la forme supérieure à laquelle l'intellect peut accéder. C'est pourquoi « cette sorte de connaissance ne se tire pas d'autre chose, mais naît de ce que l'objet lui-même se manifeste immédiatement à l'entendement et, si cet objet est magnifique et bon, l'âme lui sera précisément unie comme nous l'avons dit du corps »[2]. S'il est une dévaluation spinoziste de la raison, cela ne tient point tant à sa finitude discursive qu'au fait qu'elle a seulement une fonction critique, car « bien que la raison nous montre ce qui est bon, elle ne nous en fait pas jouir »[3]. La faiblesse de la raison c'est son impuissance pratique et c'est pourquoi elle est subordonnée à l'entendement comme fonction intuitive de l'intellect, seule capable de nous apporter le salut. Or, en affirmant que tant que la chose singulière n'existe pas, elle est absorbée dans l'attribut, le *Court Traité* semblait s'orienter vers une conception averroïste selon laquelle il n'y a pas d'éternité individuelle. Seule l'individuation de l'éternité, opérée dans l'*Éthique*, permettra d'articuler la science intuitive à une problématique de la finitude essentielle.

De la substance à Dieu

A la différence du *Court Traité* l'*Éthique* part de la substance pour construire l'Absolu. La définition de la substance fait de l'absolue intelligibilité le critère général de la substantialité, Spinoza s'opposant à la

1. *Traité de la réforme de l'entendement*, trad. C. Apphun, dans *Œuvres* I, *op. cit.*, p. 210.
2. *Court Traité* II, chap. XXII, p. 144.
3. *Ibid.*, chap. XXI, p. 142, note 1.

conception de la substance comme simple support de l'inhérence des prédicats et inintelligible en son fond. La véritable réalité de la substance est l'attribut comme ce que l'entendement identifie d'elle. Le *Court Traité* affirmait déjà qu'en dehors des attributs il n'est aucun être[1], et les *Pensées métaphysiques* disaient que « l'être, en tant qu'il est un être, ne nous affecte pas lui-même, comme substance », qu'il faut donc « l'expliquer par quelque attribut sans qu'il s'en distingue autrement que par une distinction de raison »[2]. Reprenant la thèse cartésienne selon laquelle on ne connaît la substance que par ses attributs, Spinoza va alors suivre le chemin inverse du *Court Traité*, commençant par construire l'essence de Dieu à partir de la déduction des substances à un seul attribut pour les ramener à une seule constituée par une infinité d'attributs et nommée Dieu. Est alors très vite établie une preuve ontologique de l'existence nécessaire de la substance, à savoir qu'il « appartient à la nature d'une substance d'exister »[3]. L'existence nécessaire étant déduite de la suicausalité, il suffit ensuite de montrer que ce qui vaut pour la substance à un seul attribut vaut pour Dieu. Les chemins de Descartes et de Spinoza aboutissent ainsi à deux concepts de l'Absolu totalement différents. Le premier part de l'idée confuse et commune du Dieu de la Révélation : c'est le Dieu du *Credo* que l'on nous a enseigné, relevant de la *doxa* et tombant sous le coup du doute méthodique. Or, de ce Dieu de notre enfance et d'une foi, dont rien ne prouve qu'elle ne soit pas un préjugé, nous savons une détermination essentielle qui est celle de l'omnipotence. Ce savoir tout aussi obscur que précieux va en régime d'*époché* permettre de légitimer l'hypothèse d'un Dieu trompeur. La fécondité heuristique de cette hypothèse tient à ce qu'elle permet de dégager une région plus radicale que l'évidence rationnelle, montrant du même coup que la rationalité n'est pas susceptible de son auto-fondation et que l'athéisme débouche sur un positivisme intenable. Il s'agit de retourner l'argument fidéiste de l'omnipotence contre cet irrationalisme même, non plus pour anéantir la raison, mais pour exiger une fondation qu'elle ne saurait fournir d'elle-même de manière non-critique. L'athéisme n'est pas tenable, car l'athée, qui veut que la science tienne lieu de pensée, fait sombrer la raison en la livrant à elle-même et en forgeant du même coup des substituts théologiques. Dieu n'est au départ d'aucun secours, car le savoir est d'abord le nôtre, le danger ne venant pas de Dieu mais du solipsisme. Pour le briser il faut se livrer à une analyse éidétique selon les critères du clair et du distinct. Pour délester Dieu de la *doxa* et l'élever à la clarté de

1. *Appendice* I, prop. IV, corollaire, *op. cit.*, p. 162.
2. I, III, dans *Œuvres* I, *op. cit.*, p. 344.
3. *Éthique* I, prop. 7, dans *Œuvres* III, *op. cit.*

l'idée vraie, il faut découvrir une idée qui ne puisse être renvoyée à la réalité formelle du *Cogito*. Même si nos idées restent nos idées, la puissance de penser ne suffit pas à rendre raison de leur existence et elles exigent une explication causale, Dieu surgissant comme l'extériorité eidétique qui vient briser le solipsisme. L'incompréhensibilité demeure cependant le mode de cognoscibilité de cette idée qui, tout en étant la plus claire que nous ayons et nous offrant le contenu représentatif le plus riche en présence, ne s'offre à notre conception qu'en se dérobant à notre compréhension, car concevoir n'est pas comprendre, embrasser l'objet en sa totalité. La totalité n'est donc pas adéquate à la finitude, car un entendement fini ne saurait présentifier dans l'intuition un objet dont l'ampleur le dépasse infiniment et, dès lors qu'il serait compris, l'infini ne serait plus lui-même et ne serait plus clairement conçu. En faisant ainsi entrer Dieu en métaphysique sous le titre de l'infini, Descartes récuse l'anthropomorphisme et l'idolâtrie. Toutefois, le Bon Dieu devenant le Dieu vérace, un glissement subreptice s'opère de l'infinité vers la perfection : la conquête de l'idée claire de Dieu, par le biais de l'infinité, aboutit à l'identification de l'omnipotence, de la bonté et de la véracité dans l'élément de la perfection.

Entré en métaphysique sous le nom de l'infini Dieu va y séjourner sous celui de la perfection, l'omnipotence n'étant plus alors limitée par le bonté, mais s'identifiant à elle selon le principe de véracité, de sorte que son titre de séjour principiel devienne la causalité à laquelle il se trouve contraint d'ordonner son essence. La porte est ainsi ouverte à Leibniz et au Dieu transparent à une rationalité où il est le dominateur des possibles. Si l'*ego* est cette vérité première qui décide du fondement du savoir et si Dieu reste à cet égard l'idée devant par analyse s'intégrer à ce champ égologique, en même temps il est toujours préalablement requis comme le sans-fond dans lequel s'abîme la finitude fondatrice, oscillant entre l'individu incompréhensible et l'essence intelligible, entre l'inquiétante étrangeté d'une infinité hétérogène à la finitude et la rassurante perfection d'une véracité fondatrice d'objectivité. Le Dieu de Descartes déserte ainsi la Révélation pour entrer en métaphysique sans jamais pouvoir s'y intégrer clairement. Il prépare la résorption de l'infinité dans la perfection qui conduira Kant, d'une part, à loger l'infinité dans la nuit nouménale et, d'autre part, à faire de la perfection le vide logique d'un Idéal de toute détermination. Dieu ne trouve plus alors comme ultime asile que la morale, étant condamné à mourir avec Nietzsche. Descartes ne pose guère de façon thématique la question de l'essence de Dieu, parce qu'il intègre tout l'héritage médiéval et que son Dieu semble provoquer un certain désarroi conceptuel. La métaphysique ne sait donc pas vraiment quel est l'hôte qu'elle accueille, qui fait déjà signe vers ce que Nietzsche pensera comme nihilisme et laisse en

[illegible] la question de la constitution onto-théologique de la métaphysique. « Descartes inutile et incertain », inutile eu égard au Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, incertain dans une démarche où « le moi est haïssable ».

Spinoza rejoint Pascal : il est inutile d'essayer de fonder en raison la Révélation, à cette différence près qu'elle n'est pas un lieu de vérité. L'essence de Dieu doit donc être construite par l'intellect, pour aboutir ainsi à une ontologie émancipée de la théologie. Cette construction passe par l'identification de l'attribut et de la substance, en tant qu'il est principe ontologique et gnoséologique de celle-ci. Puisqu'il y a une distinction réelle et non numérique entre les attributs, la substantialité de la substance, définie dans la définition 3 de l'*Éthique* I, n'est qu'un être de raison, alors que l'attribut nous livre la réalité de la substance, réalité qui est son essence que l'entendement connaît telle qu'elle est en soi. La substantialité s'applique donc à Dieu de manière univoque, de sorte que les attributs en expriment l'essence. Alors que Descartes concevait l'attribut comme ce par quoi nous connaissons une substance et entendait par là aussi bien des propres et des modes que l'attribut principal constituant et faisant connaître l'essence d'une substance, Spinoza ne retient que cette dernière détermination, de sorte que par leur élévation à l'infini les attributs deviennent les constituants d'un Dieu absolument intelligible. Il n'accomplit ainsi un certain destin de la notion de substance que pour en subvertir le sens historial qui autorise son inscription dans l'onto-théologie.

En effet, si pour Aristote la substance se définit à la fois comme substrat des accidents (*upokeimenon*) caractérisé par son non-inhérence et comme essence (*ousia*), il ne suffit pas de la ramener là un substrat subsistant par-delà les variations accidentelles car, si l'on fait abstraction des accidents, il ne reste qu'une matière où la chose est dissoute dans l'opération même qui visait à extraire l'essentiel par abstraction. Comprendre la substance comme essence exige de la spécifier comme *to ti en einai*, être ce que c'était, afin d'assumer la permanence dans la présence. La traduction médiévale renforcera cette aporie de l'*ousia* en la traduisant par *substantia* et en renvoyant avec saint Thomas le *to ti en einai* à la *quidditas*. Suarez déterminera la substance par la perséité et la subsistance par soi, accomplissant l'équivalence, marquée par Heidegger, entre l'être et la présence subsistante. Seul Dieu mérite alors le titre de substance, car lui seul permane sans manquer de rien et sans concours extérieur. Or, même si la créature n'accède pas à la dignité de substance auto-subsistante, puisqu'elle n'y a pas accès par son essence propre mais par une acte extérieur, il faut cependant produire une deuxième acception de la substance pour que le créé accède à une certaine substantialité : Suarez admet une détermination catégoriale de la substance pour le créé. Descartes, très

prudent quant à l'usage de ce terme, réinterprète les positons de Suarez[1] et définit la substance par son auto-suffisance, sa perséité et sa subsistance. Reprenant la problématique de Suarez, il en modifie le sens : toutes les substances créées dépendent de l'efficience omnipotente de Dieu et sont, comme telles, indigentes, de sorte qu'il n'est plus aucune relation d'analogie entre l'infini et le fini. L'infinité étant le critère d'attribution de la substantialité à Dieu, la seconde semble se dissoudre dans la première pour ne revenir qu'au seul fini à qui tout accès analogique à l'infini est refusé. Descartes fait alors de la substance un substrat connu par ses attributs, retrouvant le problème de Suarez élaborant une deuxième acception de la substance. Cette deuxième acception ayant une fonction gnoséologique, on retrouve une difficulté traditionnelle : si la substance est en soi ce qui est le plus intelligible, pour nous les accidents qui nous affectent sont plus intelligibles. La primauté gnoséologique de l'attribut permet de lui conférer une fonction ontologique, l'attribut principal apparaissant comme constitutif de la substance, exprimant son essence.

Or, Spinoza réduit l'attribut à l'attribut principal en unifiant sa fonction gnoséologique et sa fonction ontologique, affirmant que « chaque être doit être conçu sous un certain attribut et, à proportion de la réalité ou de l'être qu'il possède, il a un plus grand nombre d'attributs qui expriment et une nécessité, autrement dit une éternité, et une infinité ». Il en résulte que « un être absolument infini doit être nécessairement défini comme un être qui est constitué par une infinité d'attributs dont chacun exprime une essence éternelle et infinie »[2]. Spinoza épuise ainsi une tradition dont il utilise la conceptualité de façon sauvage. L'identification de l'attribut à la substance permet de le distinguer des accidents et des modes, qui ne sont plus de simples manières d'être, mais des choses réelles. L'unicité non numérique de la substance signifie ainsi la multiplicité infinie de ses attributs comme essences constituantes. Le monisme ontologique met fin au dualisme et fonde un pluralisme, liquidant la dualité psycho-physique scolastico-cartésienne, la différence de la pensée et de l'étendue étant ramenée à un cas particulier de l'infinité des attributs. Non seulement les apories de la substance sont levées, mais celle-ci ne se conçoit plus comme présence subsistante. La notion de substance est utilisée pour établir en quoi Dieu n'est pas un individu transcendant. Telle est la condition sous laquelle Dieu et l'être peuvent devenir réciproquables.

1. Voir sur ce point J.-L. Marion, *Questions cartésiennes* III, Paris, P.U.F., 1996, p. 85-115.

2. *Éthique* I, prop. X, scolie.

Le *Court Traité*, après avoir établi que Dieu est, détermine son essence en disant qu'il est « un être duquel tout, ou des attributs infinis sont affirmés, attributs donc chacun est en son genre infiniment parfait »[1]. L'essence de Dieu est ainsi déduite de la preuve de la non-existence du néant : le néant n'ayant pas d'attributs, le Tout doit avoir tous les attributs. En effet, le néant n'ayant aucun attribut du fait qu'il n'est rien, le quelque chose a des attributs parce qu'il est quelque chose, et « plus il est quelque chose, plus il doit avoir d'attributs », de sorte que « Dieu étant ce quelque chose qui possède la plus haute perfection, l'infinité, la totalité, doit aussi avoir des attributs parfaits, infinis, et la totalité des attributs »[2]. La notion de totalité est donc essentielle dans la détermination de ce que Dieu est. Le *Court Traité* part de Dieu comme totalité inclusive et exclusive à la fois : inclusive, car tout est en lui, et exclusive, car il n'est rien hors de lui. Or, entre le rien et le tout il y a tous les degrés du quelque chose, et l'on peut se demander si la proportionnalité de la quantité d'attributs à la quantité ontologique ne revient pas à dire que la position d'une infinité d'attributs serait le résultat d'un sommation numérique poussée à l'infini. Spinoza dit à S. de Vries qu'il y a identité de l'être et de la substance et qu'il est évident que « tout être est conçu par nous sous quelque attribut, et que, plus un être a de réalité ou d'être, d'autant plus il faut lui accorder d'attributs »[3].

Or, les attributs ne sont pas des propriétés maximisables, mais des réalités substantielles entre lesquelles il est une distinction réelle. Si l'unicité de la substance n'est pas une unité numérique, ramener l'infinité des substances à un attribut à une unique substance constituée par une infinité d'attributs revient à élaborer une ontologie de la multiplicité. Dieu permet de réunir tous les attributs, bien qu'il ne faille le concevoir ni comme le support d'une prédication, l'attribut étant plus attributeur qu'attribué, ni comme une présence individuée. Si la distinction réelle des attributs constitue l'unité ontologique de la substance, cette unité co-implique la multiplicité et une telle unité multiple exclut toute comptabilité, car l'être n'est rien d'étant. Si nous avons l'idée d'un être absolument infini, nous n'avons pas « celles d'être ayant trois ou quatre attributs ou davantage »[4], et il ne saurait être question, en partant de la pensée et de l'étendue, d'entreprendre une énumération à l'infini des attributs, car l'idée de Dieu est donnée *a priori*, impliquant l'infinité non quantitative des attributs. Il n'y a pas non plus une hiérarchie ontologique entre l'être et le

1. I, chap. II, *op. cit.*, p. 49.
2. *Ibid.*, note 1.
3. *Lettre* IX, dans *Œuvres* 4, *op. cit.*
4. *Lettre* LXIV à Schuller.

néant, du fait de l'univocité de l'être et de son identité avec la réalité. Il en résulte que cette unité plurielle qu'est Dieu peut se concevoir comme une singularité plurielle au niveau du troisième genre, où se pose la question d'une individuation asubjective. Mais, dès à présent, une nouvelle ontologie a été construite, allant de la substance à Dieu et se passant de toute fondation théologique.

La destruction spinoziste de la métaphysique

Le Dieu de Spinoza n'entre pas dans l'onto-théologie, parce qu'il n'est le Dieu d'aucune Révélation, mais aussi et surtout parce que l'univocité et le pluralisme qui en résulte récusent d'emblée éminence et dualisme. Par ailleurs, la critique de la Révélation va faire ressortir l'onto-théologie métaphysique comme un dispositif onto-théo-politique. La singularité de Spinoza tient alors à ce qu'il est le premier à entreprendre une destruction de ce que l'on appelle aujourd'hui, après Heidegger, voire après Kant, la métaphysique. J. Derrida fait ainsi observer que le spinozisme échappe au discours de la métaphysique pour trois raisons essentielles : 1) la substance n'est pas comprise comme sujet, 2) le système n'est pas régi par le principe de raison ordonné à la finalité, 3) l'idée n'est pas réduite à la représentation[1]. On peut inversement définir le discours de la métaphysique en disant qu'il requiert une transcendance, une théorie de la représentation et une problématique du fondement. A cela Spinoza oppose une ontologie de l'immanence excluant toute théologie, une doctrine de l'expressivité formelle de l'idée, dépassant le cadre de la représentation, et un déterminisme atéléologique impliquant le rejet du principe de raison.

La métaphysique comme dispositif onto-théo-politique

Partir de la substance pour fonder l'individualité du mode, c'est rompre avec l'idée d'une subjectivité fondatrice ; identifier l'essence de Dieu à sa puissance, c'est faire apparaître la théologie comme un discours du rêve. Onto-théologie et métaphysique du sujet sont des discours de la finalité, la théologie étant une téléologie, articulée à une subjectivité comprise en dernière instance comme volonté. Si Spinoza s'était contenté d'éliminer les causes finales au profit des causes efficientes, il n'aurait guère innové par rapport au projet moderne. Or, en concevant la liberté comme nécessité, il s'en prend à la volonté, c'est-à-dire à la racine de la subjectivité. Le *mos geometricus* sert de modèle, car il porte sur le monde le regard de la nécessité, indépendamment de toute considération téléologique : compren-

1. *Le droit à la philosophie*, Paris, Galilée, 1990, p. 476.

dre une chose c'est en déterminer le mode de production, la géométrie devenant un remède contre l'illusion téléologique et la méthode génétique permettant d'élaborer une ontologie moniste. Aussi Spinoza ne se contente-t-il pas des simples causes efficientes, mais les conçoit comme « causes prochaines » explicitant le processus de constitution de la réalité. En effet, une simple cause efficiente peut dégénérer en cause finale, lorsqu'elle présente un mécanisme certes intelligible, mais également aveugle en tant que référable à une volonté souveraine. Pour que la causalité n'ait plus aucun arrière-goût de théologie, il faut l'inscrire sur un plan d'immanence, où l'activité est cause immanente de sa propre structure, de sorte que le résultat d'une production soit identique à cette production, de même qu'une sphère ne possède pas de réalité en dehors du mouvement d'un demi-cercle. Le principe d'intelligibilité étant principe de production, il faut concevoir une pure productivité s'exprimant à l'infini et susceptible d'infinies modifications, nommée Dieu. S'élabore ainsi une nouvelle ontologie identifiant puissance et acte, excluant toute théologie qui comprend la puissance comme pouvoir ordonné à une volonté. Cette construction permet de déconstruire la théologie rationnelle et de la faire apparaître comme discours du rêve et mise en œuvre du désir, objet d'une surdétermination politique.

La conception traditionnelle de la puissance se meut à la croisée d'un double discours : la distinction aristotélicienne de la puissance et de l'acte et la théologie de la *potentia absoluta Dei*. A la conception grecque d'un monde régi par un ordre nécessaire et immuable, la pensée chrétienne oppose l'idée d'un acte libre de création relevant de la puissance absolue de Dieu. Le redéploiement de la doctrine de la *potentia absoluta Dei* par Duns Scot et Ockham a mis l'accent sur la volonté divine, l'ordre effectif apparaissant comme un possible parmi une infinité d'autres. Dieu devient alors incompréhensible et ses fins impénétrables se dérobent à l'intellection. Cette radicalisation de la volonté divine correspond au moment de l'inversion des rapports entre la puissance divine et la puissance politique : la puissance politique ne s'ordonne plus à la puissance divine, mais le pouvoir politique sert de modèle pour penser le pouvoir divin. Tel est le modèle que Spinoza entreprend de déconstruire, en récusant à la fois le concept aristotélicien de la puissance et la notion théologique de *potentia absoluta*. Identifiant l'être en puissance et l'être en acte, il liquide le problème théologique de la puissance divine : dire que toute puissance est acte revient à dire que Dieu n'est pas une volonté et qu'il n'a pas de pouvoir (*potestas*), mais qu'il est une puissance (*potentia*) identique à son essence.

La critique de la métaphysique et de son soubassement théologique vaut alors comme une critique de la monarchie et de toute forme de régime

politique reposant sur un pouvoir transcendant : la critique des hiérarchies ontologiques implique une critique des hiérarchies politiques. De même que la théologie assimile Dieu à un monarque, la monarchie pose une transcendance et une organisation pyramidale du social. La métaphysique assimile l'être à un *ens summum* et la politique conçoit le pouvoir comme une transcendance verticale. La critique politique et la critique métaphysique sont indissociables, révélant une commune structure onto-théo-politique. Cette assimilation pourrait toutefois paraître quelque peu rapide, car ni saint Augustin ni saint Thomas, pas plus que Descartes ou Leibniz, n'assimilent purement et simplement Dieu à un monarque et encore moins à un despote. C'est en fait toute la question de la puissance divine qu'il convient de reconsidérer, car c'est à partir d'elle que le pouvoir politique fut problématisé[1]. Depuis Pierre Damien on distinguait entre la toute-puissance prise en elle-même et son ordre d'effectuation, expliquant sa possible non-manifestation, Dieu pouvant rester sur sa réserve. Au XIII^e^ siècle Hugues de Saint-Cher avait introduit une distinction entre *potentia absoluta* et *potentia ordinata*, pour expliquer le passage d'une puissance indéterminée à une puissance déterminée selon une auto-limitation. La puissance ordonnée est la même que la puissance absolue, à ceci près qu'elle fait intervenir d'autre attributs que l'omnipotence, tels l'intelligence, la bonté, etc. Une telle distinction demeure donc purement logique, excluant une théologie de l'omnipotence arbitraire. Or, Duns Scot étend cette théorie à tout être libre, concevant les deux puissances comme deux styles d'action. La liberté peut alors être conçue comme un acte contingent et factice. Contrairement à la thèse classique selon laquelle l'immutabilité de la puissance divine implique l'invariabilité de l'ordre choisi, on d'admet un pouvoir de fait excédant le pouvoir de droit. On arrive alors aux thèses extrêmes d'Ockham, affirmant que, quoi que veuille Dieu, il s'agit d'un bien : de possibilité logique la *potentia absoluta* est devenue possibilité réelle. Dès lors, c'est le principe même de l'intelligibilité du monde qui vacille ou se relativise, l'ordre effectif n'étant plus qu'un cas particulier dans un ensemble de possibles. Dieu et l'homme semblent ainsi se détourner l'un de l'autre : le premier perd sa face anthropomorphe et le second cherche désespérément son visage théomorphe. Dieu devient incompréhensible, le monde contingent et l'âme mal assurée de son salut. Alors que la puissance de Dieu n'était limitée que par l'impossible et le mal et permettait de concevoir l'ordre politique, à présent le modèle devenu univoque du pouvoir politique sert à penser la puissance divine assimilable à un pouvoir factice : au lieu d'appliquer un modèle théologique au

1. Voir O. Boulnois, *La puissance et son ombre*, Paris, Aubier, 1994.

politique, on applique un modèle politique à Dieu [1]. Ce modèle sera celui de la monarchie de droit divin et, parallèlement, la théologie se ramène à une théodicée, Dieu devenant le fondement de la production d'un monde. Le Dieu incompréhensible de Descartes s'identifie alors avec Leibniz au principe de raison et devient pleinement intelligible avec Spinoza, où sa puissance est identique à son essence.

L'anthropomorphisme apparaît ainsi comme le ressort de la conception de la puissance divine selon le modèle du pouvoir politique : on fait de Dieu un monarque, qu'il s'agisse d'un despote ou d'un prince éclairé. En effet, les hommes « naissent sans aucune connaissance des causes des choses », bien qu'ils aient « un appétit de rechercher ce qui leur est utile » [2]. De cette servitude native, qui est à la fois ignorance et appétit, résulte la double illusion de liberté et de finalité, et l'homme conçoit Dieu à son image en projetant sur lui cette illusion. Aussi faut-il partir de l'expérience fausse de la volonté humaine, puisque le concept de volonté divine en dérive, et que « le vulgaire entend par puissance de Dieu une volonté libre et un droit s'étendant à tout ce qui est », que « pour cette raison toutes choses sont communément considérées comme contingentes », Dieu ayant « le pouvoir de tout détruire et anéantir » [3]. Aussi compare-t-on la puissance de Dieu avec celle des rois, de sorte que « cette puissance que le vulgaire suppose à Dieu est non seulement une puissance humaine (ce qui montre que le vulgaire conçoit Dieu comme un homme ou à l'imitation de l'homme) mais enveloppe encore l'impuissance » [4]. L'anthropomorphisme est le produit d'un anthropocentrisme, dont le fondement est la volonté humaine génératrice des illusions de liberté et de finalité. Ce mécanisme est enraciné dans le *conatus* : la source d'illusion est le désir de persévérer dans l'être. Cette illusion est nécessaire, car l'homme projette en Dieu sa propre image en l'élevant au superlatif absolu, à une perfection dont la finitude est le rêve. La religion révèle ainsi le système des idées inadéquates selon lesquelles l'homme s'auto-interprète spontanément. La théologie est discours du rêve, car elle met en scène ce que l'homme croit être, à savoir une volonté libre dotée d'un projet. L'essence téléologique de la théologie résulte donc d'une mécompréhension de la nécessité, retraduite en termes de volonté et instituant une dualité entre nécessité et contingence.

Il s'agit donc de détruire une certaine mythologie du possible, notion qui alimente nos espoirs, nos craintes et superstitions. Penser une chose

1. O. Boulnois, *La puissance et son ombre*, *op. cit.*, p. 65.
2. *Éthique* I, Appendice.
3. *Éthique* II, prop. III, scolie.
4. *Ibid.*

comme possible revient à ignorer la condition de sa nécessité ou de son impossibilité. Si le possible n'a de sens que du point de vue de l'imagination, d'une pensée qui pour être consciente n'en est pas moins ignorante, par rapport à l'entendement il n'a pas de sens. Or, qui dit possibilité dit contingence [1]. L'assimilation du possible au contingent vise à montrer qu'il procède d'une méconnaissance fondamentale, renvoyant à une conscience, qui est en dernier ressort volonté et n'est de fait que le processus de l'imagination. Toutes les figures traditionnelles de la subjectivité, conscience ou volonté, renvoient en définitive à l'imagination. La contingence est la nécessité conçue par l'imagination, c'est-à-dire la nécessité subjectivée et référée à la volonté. Si la contingence est toujours la perception d'un chose indépendamment de sa cause, le possible est la même chose à qui on attribue une cause dont on ignore la nécessité.

La destruction du concept de possible permet de déraciner une doctrine de la volonté où l'être actuel est l'effet d'un vouloir faisant passer à l'acte un possible conçu par un entendement, et permettant de dire que c'est en vue du bien que le possible s'actualise. Dire que « la toute-puissance de Dieu a été en acte de toute éternité et demeure pour l'éternité dans la même actualité » [2] revient à dire que « la puissance de Dieu n'est rien d'autre que l'essence active de Dieu » et que « il nous est donc aussi impossible de concevoir Dieu comme n'agissant pas que comme n'étant pas » [3]. Être en acte c'est foncièrement agir, et c'est ce que la théologie ne voit pas, qui, en donnant à Dieu le pouvoir d'un monarque, limite en fait sa puissance. La théologie rationnelle et la religion du vulgaire procèdent de la même démarche, sont toutes deux un discours du rêve dont la racine est le désir de pouvoir confondu avec la puissance actuelle. Spinoza reproche ainsi à ses adversaires de nier la toute-puissance de Dieu, car « ils sont contraints d'avouer, en effet, que Dieu a l'idée d'une infinité de choses créables que cependant il ne pourra jamais créer » [4]. En voulant injecter à Dieu de la perfection en lui ouvrant le champ du possible, ils ne font que l'incarcérer dans les carences de leur finitude et de l'insatisfaction foncière de leur désir, car « ils en sont réduits à admettre en même temps qu'il ne peut faire tout ce à quoi s'étend sa puissance » [5]. Ils font de Dieu un homme, un individu, confondant le tout avec la partie, selon une logique de la métonymie qui est celle du rêve.

1. *Éthique* I, XXXIII, scolie I
2. *Éthique* I, prop. XVII, scolie.
3. *Éthique* II, prop. III, scolie.
4. *Éthique* I, prop. XVII, scolie.
5. *Ibid.*

Métaphore et métonymie, anthropomorphisme et confusion du tout et de la partie sont au principe de l'illusion religieuse comme ils seront les éléments essentiels du rêve pour Freud. En se représentant Dieu à l'image d'un monarque on confond la partie et la totalité, le pouvoir avec la puissance. L'*Appendice* du *De Deo*, qui redescend de Dieu à l'homme, élucide l'illusion psychologique de liberté comme origine de l'illusion téléologique de finalité. Ignorant les causes, mais recherchant ce qui leur est utile, les hommes s'imaginent être libres. L'illusion de finalité provient de ce que les hommes n'agissent que pour une seule fin : se procurer ce qui leur est utile. A ce niveau élémentaire la finalité n'a rien d'illusoire, mais se définit comme utilité [1]. Elle devient l'interprétation théologique de l'utilité, par projection d'une libre intentionnalité transcendante. Le complexe ustensilier que constitue l'ensemble des objets d'usage est projeté hors de sa sphère d'immanence vers un sujet transcendant constitutif de finalité, c'est-à-dire un Dieu individuel. La vision téléologique du monde est ainsi à l'origine du culte et de la superstition. Or, c'est lorsque le complexe des objets utilisables en vient à faire défaut que l'illusion téléologique atteint son comble, car l'intention providentielle devient énigmatique. Les hommes prêtent alors aux divinités et à la nature leur propre délire et admettent que les maux qu'ils subissent ont « pour origine la colère de Dieu excitée par les offenses des hommes envers lui ou par les péchés commis dans son culte ». Cette logique de l'imaginaire donne lieu à un fétichisme, où les hommes prétendent agir de manière surnaturelle sur la nature en lui prêtant leurs propres affects. Le système des concepts axiologiques est ainsi renvoyé à l'imagination. La métaphore et la métonymie, qui régissent le discours de la métaphysique, impliquent une inversion des rapports entre effet et cause, entre volonté et nécessité naturelle. Or, il ne s'agit point tant de démontrer la subjectivité des valeurs (bien, mal, ordre, désordre, etc.) que d'établir leur source en l'illusion téléologique. Celle-ci est propre à une conscience qui ignore les causes réelles, ne perçoit que des effets et invente des causes imaginaires. L'irréductibilité de la substance à une subjectivité transcendante débouche ainsi sur une critique générale de la représentation au nom d'une théorie de l'expressivité formelle.

La théorie de l'idée

Il faut alors élaborer une théorie de l'idée émancipée de l'ordre de la représentation. L'essence de l'idée n'étant rien d'autre que son existence dans l'attribut pensée, sa forme et sa réflexivité s'impliquent réciproquement. La conception traditionnelle de la vérité comme correspondance ou adéquation est donc insuffisante, car l'essence objective ou représentative de l'idée ne saurait nous livrer son essence formelle. Eu égard à celle-ci les idées dépendent de l'attribut pensée et leur être formel s'oppose à leur contenu représentatif. C'est ainsi que « l'idée de l'âme, c'est-à-dire l'idée de l'idée, n'est rien d'autre que la forme de l'idée, en tant que celle-ci est considérée comme un mode du penser sans relation avec l'objet » [1]. Puissance de pensée autonome les idées sont donc des automates, et Spinoza explique à Bouwmeester que « les perceptions claires et distinctes que nous formons dépendent de notre seule nature et de ses lois fermes et invariables, c'est-à-dire de notre propre puissance, non du tout du hasard, ou ce qui revient au même, de causes qui, bien qu'elles agissent aussi selon des lois fermes et invariables, nous sont inconnues et sont étrangères à notre puissance » [2]. Le privilège de la pensée tient ainsi à son caractère automate et autonome, permettant le déploiement de sa puissance expressive, et non à un pouvoir de représentation d'un sujet.

Le terme d'automate spirituel employé dans le *Traité de la réforme de l'entendement* pour définir l'esprit qui, en déployant l'ordre autonome des idées, déploie l'ordre effectif des choses représentées [3], désigne le point où la puissance de comprendre est ordonnée à l'idée de Dieu. Définissant l'autonomie de l'entendement, il s'oppose à l'automate dont parle le § 48 du *Traité* qui vise « ces automates privés d'esprit » que sont les sceptiques ne cessant de répéter mécaniquement le savoir de leur non-savoir. A une mécanique aveugle s'oppose ainsi une mécanisme intellectuel : toute nécessité ne se réduit pas à la *tuché*, à l'ordre du réel relevant de l'extériorité des rencontres, procédant du choc, du *trauma*. L'automate spirituel implique l'identité de la forme logique et du contenu matériel de l'idée, de sorte qu'il y ait « un formalisme logique, qui ne se confond pas avec la forme de la conscience psychologique » [4]. Il s'agit alors de savoir comment construire le réel au lieu de s'en tenir au seul niveau des idéalités, c'est-à-dire à un enchaînement fictif comme celui qui se présente en mathématiques.

Or, Spinoza affirme que l'on ne peut pas immédiatement enchaîner les idées telles qu'elles doivent être, de façon à ce que le réel se reproduise par la seule puissance de la pensée. Pour ce faire, il faut disposer de l'idée de Dieu. Aussi est-il faux de dire que le spinozisme part de Dieu : il s'agit

1. Cette question est à articuler à la question de l'outil, de la structure de l'*Um zu*, de l'*Umwillen seiner* et de la *Bewandtnis* dans *Sein und Zeit*.

1. *Éthique* II, prop. XXI, scolie.
2. *Lettre* XXXVII.
3. *Traité de la réforme de l'entendement*, § 85.
4. G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1968, p. 117.

plutôt d'arriver à comprendre comment Dieu n'est jamais loin, fût-il caché, car il est toujours ce qui détermine une cause quelconque à produire son effet. Il y a un privilège méthodologique du mathème, car la géométrie fournit une fiction qui permet d'arriver rapidement à l'idée de Dieu. Rien en effet ne correspond dans la nature à la construction géométrique, mais il y a là une perception vraie, puisque nous pouvons assigner aux idéalités géométriques une cause adéquate servant de tremplin pour arriver à l'idée de Dieu. C'est pourquoi, note G. Deleuze, « les notions géométriques sont des fictions aptes à conjurer l'abstrait sur lequel elles portent, et à se conjurer elles-mêmes »[1] : produits de substitution, elle nous permettent de nous désintoxiquer de la téléologie. Cependant, dès que nous sommes parvenus à l'idée de Dieu, nous pouvons déduire de lui toutes les idées dans leur ordre nécessaire. Dès lors que les idées sont produites à partir de l'idée de Dieu, leur enchaînement reproduit automatiquement celui des choses.

Les idées ne sont donc représentatives qu'en tant qu'elles sont expressives de leur cause et de l'idée de Dieu qui détermine cette cause. Si la réflexivité est la forme de l'idée, en tant que l'idée vraie s'explique par notre puissance de connaître, l'adéquation est sa matière, en tant que l'idée vraie exprime sa cause. L'identité de la réflexivité formelle et de l'adéquation expressive fait de l'âme un automate spirituel, penser étant se soumettre aux lois déterminant simultanément la forme et le contenu du vrai. Nous avons ainsi un enchaînement qui n'est pas d'ordre représentatif, l'automatisme permettant de prendre congé du psychologisme transcendantal aussi bien que de l'incompréhensibilité divine. Ainsi le troisième genre de connaissance, qui n'a pas d'autre cause formelle que l'âme, « dépend de l'âme comme de sa cause formelle, en tant que l'âme est elle-même éternelle »[2]. Cette connaissance permet à l'esprit de tirer le maximum de sa puissance de penser, et « plus haut chacun s'élève dans ce genre de connaissance, mieux il est conscient de lui-même et de Dieu, c'est-à-dire plus il est parfait et possède la béatitude »[3]. La conscience n'est plus ici un fondement au sens cartésien, mais un processus d'expressivité logique qui témoigne du fait que nous sommes une partie de la totalité dont nous suivons l'ordre.

Déterminisme et subversion du principe de raison

Connaître c'est donc foncièrement former des idées adéquates qui me livrent la connaissance de la cause dans un monde où tout est régi par une

1. G. Deleuze, *Spinoza*, Paris, P.U.F., 1970, p. 42.
2. *Éthique* V, prop. XXXI.
3. *Ibid.*, scolie.

stricte nécessité, pour remonter enfin vers l'idée de Dieu. Or, cette remontée vers ce qui semble être un fondement n'est en rien retour à une raison transcendante et à une cause finale. Si considérer les choses *sub specie æternitatis* c'est comprendre que rien n'est sans raison, ce n'est en aucun cas faire de cette rationalité un principe ordonné à une volonté et une finalité. Le spinozisme échappe ainsi à la logique du principe de raison qui régit la métaphysique. Rendre raison n'est pas remonter vers un principe transcendant ordonné à une téléologie, le passage du premier au deuxième et troisième genre de connaissance exigeant au contraire de se libérer de l'illusion téléologique. Il s'agit donc d'émanciper la pensée du principe de raison suffisante. Si celui-ci permet à Leibniz de répondre à la question « pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? », pour Spinoza, cette question n'a pas de sens, car il faut inverser le problème en disant que, puisqu'il y a quelque chose et non pas rien, la totalité existe nécessairement et que, hors d'elle, il n'y a rien : la substance est *causa sui*, puisqu'elle est unique, qu'il n'y a rien hors d'elle, qu'elle est une totalité exclusive, et que rien d'autre qu'elle-même n'a pu la causer. Il n'est même pas véritablement besoin de preuves de l'existence de Dieu dans le spinozisme, car la totalité est simplement le préalable requis pour tout exercice de la pensée. Dès lors qu'il y a quelque chose la totalité est nécessaire et, s'il y avait du contingent, il n'y aurait pas de réel : la factualité du réel suffit à prouver l'existence de Dieu comme totalité exclusive. L'argument ontologique permet simplement de dire que l'essence de la totalité est d'exister, car si elle n'existait pas elle ne serait pas une totalité. Le fondement n'a donc plus à être recherché, car il n'est pas extérieur à ce qu'il fonde.

Cette affirmation d'une rationalité immanente, indépendamment de toute considération de finalité, est en fait une remise en question de la notion de fondement. On peut en effet se demander si l'Absolu est bien un fondement et si la substance doit se comprendre comme une présence subsistante. C. Rosset a ouvert cette perspective, en affirmant que tout le paradoxe du spinozisme tient à ce que « ce qui distribue la nécessité (le *deus sive natura* ou encore la somme de "ce qui existe") ne possède pas, lui-même, la nécessité », que donc « tout se démontre à partir de la nécessité », mais que « rien ne démontre la nécessité »[1]. Spinoza ne pose en effet la nécessité que pour mieux montrer que celle-ci ne saurait être un fondement nécessaire de type métaphysique. Il s'emploie même à affirmer une telle nécessité pour mieux déconstruire tout projet d'une théologie de la fondation. On peut alors dire que « privée de référence anthropologique, finaliste, métaphysique, la nécessité devient, chez Spinoza, un blanc, un

1. *Logique du pire*, Paris, P.U.F., 1971, p. 120.

manque à penser, exactement au même titre que le hasard »[1]. Cette nécessité ne doit point tant dès lors se comprendre comme un fondement que comme une totalité qui n'est en elle même rien de subsistant au sens métaphysique. Spinoza ne parle donc le langage de la présence subsistante que pour en détourner le sens, de même qu'il n'utilise le principe de raison que pour mieux l'affranchir de toute considération téléologique.

Lire correctement Spinoza reviendrait à comprendre en quoi il subvertit l'ensemble des dualités métaphysiques, qu'il conçoit comme des abstractions. Si, du point de vue gnoséologique, le hasard n'est que l'asile de notre ignorance, du point de vue ontologique il n'y a plus de sens à opposer hasard et nécessité. Cette opposition n'est plus pertinente, lors qu'on se place au point de vue de la totalité, et on peut bien dire que « brille ainsi d'un éclat particulier, chez Spinoza, le thème du hasard originel, en ceci que la nécessité est donnée d'emblée comme un objet d'affirmation, non de démonstration »[2]. Spinoza affirme en effet que tout est nécessaire sans en donner une justification ou une interprétation, car cela reviendrait à réintroduire une transcendance et à ordonner un principe de raison à un principe de finalité. Du point de vue de la causalité immanente, le principe de raison suffisante devient un principe d'autosuffisance tel que rien ne fonde la nécessité de la totalité, qui est au fond d'elle-même tout aussi bien purement contingente. En elle-même la totalité est indifférente à la nécessité comme à la contingence, et faire du nécessaire la forme d'univocité de la modalité revient précisément à refuser de définir le nécessaire en l'opposant au contingent ou au possible. Il faut donc considérer ces catégories comme des illusions, car elles renvoient à des archétypes et à des volitions divines, à un entendement législateur et à une volonté créatrice. Poser le nécessaire sans l'ordonner à des possibles et sans l'opposer à du contingent revient à lui refuser le statut de fondement subsistant ou de signifié transcendantal.

Cela permet alors comprendre le statut spécifique de la totalité. Tous les lecteurs avisés de l'*Éthique* ont vu que Dieu n'est pas la simple somme de tout ce qui est et que Spinoza distingue entre le plan de la nature naturante et celui de la nature naturée. Dieu est ce qui est en soi et est conçu par soi, alors que la réalité finie est en un autre et ne peut être conçue que par lui. La totalité n'est donc pas le résultat des parties, mais leur est antérieure. Bien que l'immanence implique l'identité de l'essence et de la puissance de Dieu, ce serait méconnaître le sens de la loi d'identité que de la réduire à celle de l'indifférence ou du pareil au même. Il faut en effet dans un énoncé

1. *Logique du pire*, *op. cit.*
2. *Ibid.*

affirmant une identité distinguer le sujet comme antécédent et le prédicat comme conséquent. Schelling a vu, en ses *Recherches sur l'essence de la liberté humaine*, l'acuité de ce problème : le spinozisme n'est pas un panthéisme, car dire que tout est en Dieu, ce n'est pas dire que n'importe quoi est Dieu, mais c'est poser une totalité antécédente aux parties et montrer que l'on ne saurait construire l'infini avec du fini, en aboutissant à cette conception grotesque où chaque chose particulière serait assimilée à la totalité. Cette interprétation triviale revient en fait à poser la thèse opposée où, puisque Dieu est tout, les choses ne sont plus rien du tout.

La compréhension de l'identité comme immanence permet de transformer la question théologique en question ontologique. L'individuel n'est jamais que la substance considérée en l'un de ses effets ou modes. La totalité n'est pas une simple totalisation ontique, une inclusion de tout dans tout, mais une totalité exclusive. Il n'y a rien en dehors d'elle et elle n'est elle-même rien d'étant, de sorte qu'on ne puisse effectivement la percevoir qu'en ses composants, ceux-ci étant par elle sans qu'elle soit quelque chose. Cette totalité n'est pas ni un fondement ni une raison suffisante, mais le lieu d'inscription d'une finitude essentielle. D'où la fonction paradigmatique de cet individu qu'est l'homme, qui a le privilège de se définir par une compréhension ontologique de la totalité. Aussi fait-on un faux procès à Spinoza lorsqu'on lui reproche de se prendre pour Dieu et de porter sur les choses le regard pétrifiant de l'Absolu. S'il part de l'Être c'est pour mieux éclairer le caractère essentiel de la finitude en l'homme, pour prendre la mesure du rapport entre la totalité et la finitude. Cela implique une rupture radicale avec tout anthropocentrisme : loin d'être comme un empire dans un empire, l'homme n'est qu'une partie de la totalité.

DESTRUCTION SPINOZISTE ET DESTRUCTION HEIDEGGÉRIENNE

Le *Traité de la réforme de l'entendement* part d'une inquiétude existentielle ressemblant à une sorte de « nostalgie de l'éternité ». L'auteur affirme avoir appris de l'expérience que « toutes les occurrences les plus fréquentes de la vie ordinaire sont vaines et futiles » et qu'il se résolut donc à chercher un bien véritable, « un bien dont la découverte et la possession eussent pour fruit une éternité de joie continue et souveraine »[1]. On part donc du constat d'une aliénation existentielle : les hommes ramènent le Souverain Bien à la richesse, à l'honneur et au plaisir des sens, qui ne sauraient nous donner le bien véritable, car ils ne tiennent jamais leur

1. *Op. cit.*, p. 181.

promesse. De tels biens ne peuvent nous satisfaire non parce qu'ils ne durent pas, mais parce qu'ils sont au contraire inscrits dans la durée comme ce qui s'oppose à l'éternité. Ce qui a de la durée n'est jamais durable, relevant de l'existence telle qu'elle n'est pas enveloppée par l'essence. De plus, l'horizon de tels biens est la mort : combien d'hommes ont péri à vouloir s'enrichir ou à vouloir conquérir ou conserver l'honneur ? combien ont vu leur mort hâtée à cause de leur amour excessif du plaisir ? L'amour qui nous porte vers ces biens est ordonné à une logique de la tristesse et de la mort, qui nous fait redouter d'autant plus la mort et la perte de ces biens que nous confondons durée et éternité et que nous assimilons l'éternité à une durée infinie, à l'immortalité. Au commencement est donc le sentiment de ma finitude impliquant celui de l'éternité [1].

A première vue, cette finitude est négative : l'homme est d'abord la proie de ses passions et appétits qui l'empêchent de suivre la droite raison, l'existence politique et l'examen de l'histoire confirmant cette misère native. Spinoza semble reprendre le thème de la *contemptio mundi* et d'un salut résidant dans le renoncement aux biens de ce monde au profit d'un Souverain Bien éternel et immuable. Rien de tel en fait, car le *Traité* nous avertit que, s'il s'agit d'instituer une vie nouvelle, le bien véritable ne saurait être un absolu transcendant, car « bon et mauvais se disent en un sens purement relatif, une seule et même chose pouvant être appelée bonne ou mauvaise suivant l'aspect sous lequel on la considère » [2]. L'objectif est cependant d'accéder à une « *laetitia continua et summa in æternum* ». Si, à ce niveau, l'éternité se dit encore dans le langage de la durée, elle nous installe néanmoins déjà dans l'ordre de l'immanence. Une chose ne saurait être parfaite ou imparfaite par essence, et il en va de même pour les biens qui semblaient être au départ la cause de nos malheurs. En eux-mêmes ils ne sont pas mauvais, le mal venant de la manière dont nous les considérons et recherchons, car « si on les recherche comme des moyens, ils ne dépasseront pas une certaine mesure et, loin de nuire, contribueront beaucoup à l'atteinte de la fin qu'on se propose » [3]. La quotidienneté n'est donc pas dévaluée et, même si langage utilisé s'apparente à celui de la conversion, il ne s'agit pas d'une décision de la volonté.

L'*Éthique*, à l'instar de *Sein und Zeit*, ne part pas de l'homme ou du sujet moderne mais de l'être, en récusant l'hégémonie de la subjectivité. Il s'agit de démonter le mécanisme d'une double illusion psychologique de

1. Voir le commentaire du *Traité* proposé par P. F. Moreau, dans *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, P.U.F., 1994.
2. *Op. cit.*, p. 184.
3. *Ibid.*, p. 181.

liberté et téléologique de finalité, dévoilant l'onto-théologie comme un système d'idées inadéquates. L'essentiel n'est pas la critique de la conception naïve de la Providence que l'on trouve ailleurs, mais le rejet de la volonté qui fait de l'illusion humaniste le double de l'illusion théologique. La finalité s'avère être le projet d'une volonté qui se croit souveraine et qui institue une dualité sujet – objet ouvrant l'espace de la représentation. La tradition c'est foncièrement l'idée inadéquate tant sous la forme de la superstition vulgaire que sous la forme raffinée de la métaphysique. Il y a là une situation dont il faut s'émanciper, en portant sur elle ce regard géométrique qui est le seul antidote contre la superstition. Cette démarche requiert une ontologie partant de l'univocité de l'être et permettant de déjouer les procédures de métaphores et de métonymies qui gouvernent un anthropomorphisme, dont les ressorts spéculatifs sont l'éminence et l'analogie. La substance unique s'avère alors être plurielle, se disant selon une infinité d'attributs qui ne diffèrent pas d'elle et en font un processus de production se modifiant sans cesse, processus sans transcendance ni hiérarchie selon une immanence excluant toute idée de chute.

Le rejet de la souveraineté du sujet moderne implique alors celui l'hégémonie du principe de raison, affirmant que de toute vérité ou réalité on peut rendre raison et que, dans un tel *reddere*, la chose rencontrée est référée au moi qui se la représente. L'acte de représentation consistant à représenter, en rendant raison de la chose rencontrée, ce principe est ordonné à la subjectivité et à la cause finale. Spinoza ne conçoit pas la substance comme un sujet et dissocie l'essence objective, représentative, de l'idée, de son essence formelle, qui est sa vraie nature constituant un ordre de l'entendement irréductible à la *certitudo* cartésienne. Cette démarche résiste à l'épochalisation heideggérienne, rejoignant la destruction de la subjectivité que suppose l'ontologie fondamentale. Aussi faut-il se garder de rabattre la substance spinoziste sur ce que *Sein und Zeit* nomme *Vorhandenheit*. La substance doit plutôt s'entendre comme abîme que comme fondement. Tout le paradoxe du spinozisme est là : il y a une nécessité qui ne renvoie à aucune subjectivité et à aucune finalité. L'interprétation que C. Rosset donne du spinozisme comme pensée tragique est donc tout à fait pertinente : nous avons un rationalisme qui ne pose la nécessité que pour mieux affirmer sa totale contingence et qui ne se laisse jamais réduire ni à un nécessitarisme ni à un fatalisme. Distribuant la nécessité la substance ne la possède pas elle-même et, si tout peut se démontrer à partir d'elle, elle n'est cependant en rien un fondement nécessaire et subsistant, non un *Grund* mais un *Abgrund*. La contingence du nécessaire n'est que l'expression de son caractère non-théologique et non-anthropomorphique. La pensée commence avec l'être et non avec l'homme, car l'être est chaos

originaire, grand hasard objet d'une affirmation primordiale. Un tel « sans pourquoi », qui est aussi raison de toute chose, permet de penser un sens de l'être irréductible à une présence subsistante, tel ce jeu de l'enfant d'Héraclite ou de Nietzsche évoqué par Heidegger à la fin du *Principe de raison*[1].

La démarche de Heidegger diffère certes de celle de Spinoza, et au *mos geometricus* s'oppose la méthode phénoménologique, visant à faire voir l'être de l'étant, ce qui de prime abord et le plus souvent ne se montre pas. Toutefois, la méthode ne caractérise plus ici le projet du savoir moderne au sens cartésien, reposant sur l'auto-certitude du sujet et le primat du mathématique comme trait constitutif du savoir. Dans son cours sur Schelling, Heidegger dit que cette démarche rend possible un système mathématique de la raison tel que le présente Spinoza, de sorte que si sa métaphysique se donne comme une éthique, « c'est là l'expression du fait que l'action et que l'attitude de l'homme sont d'une importance capitale dans la façon de procéder au sein du savoir, et de fonder ce savoir »[2]. De l'exigence cartésienne d'auto-fondation du savoir et du primat de la certitude et de la méthode sur la vérité résulterait la possibilité du système de Spinoza, compris comme une éthique, une théorie de l'agir humain souverain. En revanche, la méthode phénoménologique interroge le sens de l'être, exigeant un mode de monstration distinct de la découverte de l'étant, à savoir l'analytique existentiale. Dès lors, « la prédonation phénoménale de cet étant est rien moins qu'"évidente" », et « la libération de l'être originaire du *Dasein* doit bien plutôt être disputée à la tendance explicative ontico-ontologique échéante », de sorte que l'analytique existentiale ait « constamment le caractère de la violence »[3]. La méthode nous émancipe ainsi de l'hégémonie de la présence et de la subjectivité.

Or, il y a aussi chez Spinoza un rejet de la méthode en son acception moderne et cartésienne. Instrument de destruction de la métaphysique traditionnelle, le *mos geometricus* remet en cause la *mathesis universalis*. Spinoza rejette l'idée cartésienne d'une méthode extérieure à la vérité et constituant une propédeutique au savoir. Dénomination intrinsèque de la connaissance la vérité ne saurait se reconnaître à un signe extérieur. La méthode ne peut être isolée du processus de connaissance, car elle nous permet de saisir notre propre puissance de connaître. La science étant science de la science et la méthode se ramenant à l'idée de l'idée, la certitude n'est pas un fondement premier référé à un sujet, mais la possession

1. *Le principe de raison*, trad. A. Préau, Paris, Gallimard, 1962, p. 243.
2. *Op. cit.*, p. 67.
3. *S. u. Z.*, p. 311.

d'une vérité qui auto-affirme son propre contenu interne, indépendamment de son contenu représentatif. Les idées qui, en relation avec leur idéat, sont des essences objectives, peuvent, prises en elles-mêmes, être déterminées comme des essences formelles.

Loin de tout platonisme, l'idée en tant qu'être formel peut exprimer matériellement sa cause, devenant idée adéquate et produisant une définition génétique. Cette démarche synthétique permet de s'élever à l'essence comme fondement génétique de toutes les propriétés d'un objet et de parvenir à l'idée de Dieu comme totalité synthétique incluant toutes les idées. Spinoza récuse ainsi la conception traditionnelle de la vérité en termes d'adéquation pour affirmer l'unité de la pensée et de l'être, de la méthode et du système. Cette expérience de la puissance de comprendre est alors un pouvoir de libération donnant accès à une forme d'existence authentique. Le privilège de la fiction géométrique tient alors à sa puissance génétique indépendante de tout contenu représentatif, permettant d'affranchir le vrai du joug de la représentation et de la *certitudo* métaphysique. Pour pouvoir connaître les choses réelles de manière parfaite l'entendement doit, à l'instar de la géométrie, les saisir génétiquement et de manière immanente, en tant qu'elles sont rapportées à leur cause prochaine. L'*Éthique* reprend sur le plan ontologique ce que le *De intellectus emendatione* considérait au seul niveau épistémologique, Spinoza construisant l'idée de l'Absolu, de façon à pouvoir, au niveau du troisième genre de connaissance, tirer de l'idée de Dieu l'idée adéquate de l'essence des choses.

Nul volontarisme, ni chez Spinoza ni chez Heidegger, pour qui cependant le philosopher apparaît comme le choix d'un type d'existence, décision d'existence valant comme expérience de la liberté. On pourrait objecter que cette attitude est aussi celle de Platon, Descartes, Husserl, et bien d'autres. Cependant, dans ces cas là, il y a un privilège du *bios théorétikos* et de l'*intellectio*. Ici, rien de tel, car on part soit de la connaissance imaginative, soit de la quotidienneté médiocre du *Dasein* préoccupé. L'accès au tout est une mise en perspective permettant un accès à la situation de celui qui philosophe. Cette situation est une expérience ontique se jouant dans l'ordre existentiel. La décision s'opère, avec Heidegger, dans l'immanence du On, et « l'analytique existentiale est en dernière instance enracinée existentiellement, c'est-à-dire ontiquement »[1]. Dès lors, plus originaire que toute éthique et tout savoir est l'ouverture du *Dasein* intoné dans l'angoisse, où le vouloir-avoir-conscience réunit l'angoisse, le se-projeter vers l'être en dette et le silence gardé (*Verschwiegenheit*) pour

1. *S. u. Z.*, p. 13.

ouvrir la résolution, qui concerne un *Dasein* factice et n'existe que comme « décision d'existence »[1]. La décision se joue au niveau de l'expérience qu'elle ouvre, se passe à même le On, ne pouvant être prise par rapport à une instance transcendante. Il n'y a rien d'autre que l'immanence du On, et *Sein und Zeit* est un livre de l'immanence.

Comme chez Spinoza, il n'y a pas lieu de poser la question éthique au sens moral. La pensée n'a pas à proposer un système de prescriptions, car elle n'est pas un état d'exception, mais une modification existentielle de cet existential qu'est le On. Se mouvant d'emblée au sein d'une compréhension moyenne et vague de l'être, l'existence peut ainsi entrer dans une relation existentiale à sa propre compréhension à partir de la quotidienneté médiocre. Peut-être est-ce alors là qu'il faut aller chercher la « sagesse » de *Sein und Zeit*, sagesse immanente, comme celle de l'*Éthique*, à l'écriture du livre. La pensée n'est pas une démarche théorique, mais une résolution à l'existence propre. De même l'*Éthique* ne donne aucune lois, le troisième genre de connaissance n'impliquant pas une existence exceptionnelle.

La leçon de 1929 affirme que « la métaphysique est l'historial dans le *Dasein* », qu'elle est « le *Dasein* même ». La métaphysique n'est pas ici une simple disposition naturelle de l'homme, mais elle est le mouvement de la nullité existentiale du *Dasein* dont la seule essence est d'exister. Dépassement de l'étant vers l'être qui s'historialise dans le *Dasein*, elle requiert ou interpelle sa nullité existentiale, qui ne fonde que pour autant qu'il est engagé dans l'abîme du sans-fond. Elle est ainsi confrontée à la tonalité de l'angoisse, où la transcendance dépasse l'étant vers le néant. Cette transcendance n'est pas une transcendance ontique ou un signifié transcendantal car, si l'être est bien le « *Tranzendens schlechthin* », il demeure à même l'étant. La transcendance est en ce sens immanence, car elle n'est que l'être au monde, ne se situant pas au-dessus de nous. Être en dette à partir d'une nullité existentiale, c'est donc découvrir la tâche de la pensée comme celle d'un projet jeté. La résolution n'est pas un décret de la volonté et il n'y a là nul décisionnisme, mais c'est l'ouverture comme résolution qui donne lieu à la décision, selon un jeu de maîtrise et de passivité, de souveraineté et de sérénité.

Or, si le lieu de l'ouverture est le On, et si l'authenticité n'advient que dans l'immanence de la quotidienneté médiocre, il n'est pas d'autre monde que le monde quotidien et l'existence n'accède à la singularité du propre qu'en lui, tout ce qui advient n'advenant que selon l'être-au-monde de l'existence jetée dans le projet. Il y a là une indécidabilité immaîtrisable de

1. Voir J.-L. Nancy, « La décision d'existence », dans *Une pensée finie*, Paris, Galilée, 1990.

l'être-jeté en laquelle advient l'existence. L'ouverture et, avec elle, la résolution ne se laissent pas maîtriser par un décret de la volonté sous peine de s'abolir. Tout volontarisme étant illusoire, l'indétermination existentielle de la résolution constitue sa déterminité existentiale. La décision ferme et assurée, certaine de soi relève de la clôture et du mode de rassurement propre au On, au même titre que les indécisions flottantes. C'est en cette immanence que se joue l'irruption de l'être-résolu et l'analytique existentiale n'est possible que selon l'ouverture sans cesse recommencée de ses possibles existentiels, la déchéance et l'être-jeté n'étant pas la chute dans une forme inférieure d'existence. Il n'y a pas d'authenticité pour laquelle il faudrait de décider et qui renverrait à une pureté ou à une excellence originaire. Mode privilégié de l'ouverture, la résolution est une ouverture décidante, où l'existence propre est appropriation dans la décision de l'être-jeté au monde du On. Telle est la seule tâche de la pensée, expliquant pourquoi l'analytique existentiale part de la préoccupation quotidienne et du *Dasein* tel qu'il est ontiquement disposé et tonalement ouvert.

De même le *De intellectus emendatione* part de l'existence quotidienne telle qu'elle est affectée par certains objets pour poser le problème d'une existence authentique. Si l'*Éthique* commence par une ontologie, celle-ci n'a pour objectif que la formulation des préalables qui sont ceux de l'éthique comme travail de libération. Le travail éthique se conçoit alors comme une cure et comme un travail ontologique fondamental d'émancipation de la question de l'être à l'égard de la théologie. Le projet est double : d'une part, libérer l'ontologie de la métaphore analogique et anthropomorphique par l'univocité, et de la métonymie de la transcendance par l'immanence ; d'autre part, libérer l'homme de sa servitude pulsionnelle, en lui donnant les outils permettant d'explorer un inconnu du corps exhibant un inconscient de la pensée. Le premier travail de constitution d'une ontologie sans théologie est accompli dans le *De Deo*, le second, beaucoup plus lent, exige le *De Mente*, le *De Affectibus* et le *De Servitute*, c'est-à-dire l'élaboration d'une théorie de l'esprit et des genres de connaissance, une construction de la science des affections et une phénoménologie de la servitude passionnelle. Le *De Libertate* peut alors reprendre le *De Deo*, en montrant comment le travail de cure supposait une dimension ontologique[1]. L'*Éthique* ne donne pas de prescriptions morales, car Spinoza reste fidèle à sa critique de l'existence sous la loi et de la vision morale du monde comme système d'idées inadéquates : l'*Éthique* reste un livre ouvert, ne proposant pas de modèle du sage, car ce serait régresser au

1. Voir P. Macherey, dans *Introduction à l'*Éthique *de Spinoza. La cinquième partie, les voies de la libération*, Paris, P.U.F., 1994.

premier genre de connaissance. Le troisième genre de connaissance n'est pas un idéal ou un *télos* que l'on atteindrait à l'issue d'une odyssée de la conscience, car cela supposerait la possibilité d'un libre décret de la volonté. La démarche heideggérienne, comme l'entreprise éthique de libération, détruit la métaphysique en mettant en jeu un type d'existence, prenant en charge la quotidienneté et l'affectivité, afin de problématiser l'essence de la liberté.

CHAPITRE II

MONDE, QUOTIDIENNETÉ, AFFECTIVITÉ

Pour Spinoza, Dieu n'existe pas au même sens que les autres choses, car il n'est pas un étant. Pour Heidegger, le *Dasein* n'existe pas au même sens que les autres étants, car il est cet étant pour qui il y va de son être, remettant en cause le partage métaphysique de l'*existentia* et de l'*essentia*. Spinoza ne tombe-t-il pas alors sous le coup de la critique heideggérienne, reconduisant ce partage sous la forme la plus scolastique qui soit ? Il convient, sur ce point, de confronter la conception spinoziste de la totalité et l'élucidation heideggérienne du phénomène du monde.

TOTALITÉ, MONDE, ÂME

Si l'étant que nous sommes nous-mêmes est requis, pour poser la question du sens de l'être, néanmoins, de prime abord et le plus souvent, le *Dasein*, qui est ontiquement ce qu'il y a de plus proche, est ontologiquement ce qu'il a de plus lointain, se comprenant à partir de son monde comme un étant subsistant.

Un nouveau concept de l'existence

La distinction entre existentiaux et catégories permet d'interpréter l'*existentia* métaphysique comme *Vorhandenheit* et de faire de l'existence le mode d'être du *Dasein*, de façon à établir un partage entre l'authentique et l'inauthentique reposant sur la mienneté du *Dasein*. Celui-ci peut se gagner ou se perdre, selon une possibilité qu'il ne possède pas comme une propriété dont il pourrait disposer mais qu'il a à être. Il ne s'agit pas de construire le *Dasein* « à partir d'une idée concrète possible de l'existence »,

mais de le mettre à découvert dans cette indifférence quotidienne nommée médiocrité. Or, de même que Spinoza oppose la démarche éthique à une satire se contentant de se lamenter sur les travers d'une supposée nature humaine déchue, Heidegger rejette toute interprétation de la quotidienneté médiocre visant à la dévaluer au nom d'une vie théorétique supérieure. Pas plus que les affections ne sont des vices imputables à une nature humaine corrompue, la quotidienneté médiocre n'est une déchéance. L'existence désigne une possibilité qui doit être élucidée à partir de la quotidienneté, ne renvoyant ni à une essence ni à une nature humaine dont elle serait l'actualisation. De prime abord le *Dasein* se comprend comme un étant subsistant, se saisissant à partir de son monde conçu comme un étant subsistant. C'est donc à partir d'un nouveau régime de l'existence qu'on peut concevoir un nouveau régime de l'être.

On peut alors rapprocher la distinction de l'être et de l'étant avec la distinction de la substance et des modes. De même que Heidegger soustrait l'être à l'empire de la présence, Spinoza soustrait la substance à l'emprise de l'imagination qui est foncièrement une fonction de présentification. « De prime abord et le plus souvent », pourrions nous dire, nous confondons la substance et les modes, et les hommes « forgent pour les substances l'origine qu'ils voient dans les choses de la nature », de sorte que « ceux qui en effet ignorent les vraies causes des choses, confondent tout et, sans aucune protestation de leur esprit, forgent aussi bien des arbres que des hommes parlants, imaginent des hommes naissant de pierres aussi bien que de liqueurs séminales », et que de même « ceux qui confondent la nature divine avec l'humaine, attribuent facilement à Dieu les affections de l'âme humaine »[1]. L'existence n'a donc pas le même sens pour la substance et pour les modes, car la substance n'existe pas comme une chose parmi d'autres, n'est rien d'étant au sens d'une chose subsistante. Aussi faut-il opposer l'unicité non numérique de la substance à la pluralité propre à l'existence modale soumise au principe d'une extériorité foncière. S'il ne peut exister plusieurs substances de même nature, il peut exister plusieurs choses de même nature qui, bien qu'identiques au niveau de l'essence, diffèrent au niveau de l'existence. En vertu de la suicausalité la substance se caractérise en effet par la concordance de l'essence et de l'existence. La proposition 8 du *De Deo*, qui affirme que « toute substance est nécessairement infinie », signifie que la substance est en un sens qui n'est pas celui d'un étant donné factuellement comme présent[2].

1. *Éthique* I, prop. VIII, scolie 2.

2. Sur un possible rapprochement entre Spinoza et Heidegger voir P. Macherey, dans *Introduction à l'*Éthique *de Spinoza. La première partie,* Paris, P.U.F., 1998, p. 91, note 2.

Le rapprochement avec Heidegger semble alors risqué du fait de l'affirmation spinoziste de l'infinité de la substance. Or, cette infinité substantielle résulte de la suicausalité et détermine la substance comme relation à soi, excluant toute limitation et reposant sur l'idée qu'il serait absurde de concevoir une substance finie ou deux substances de même attribut. L'infinité est synonyme de l'éternité opposée à la durée : ne durant pas la substance ne se donne pas comme une présence subsistante. L'objectif du *De Deo* est ainsi de dégager ce qui de prime abord ne se montre pas en tant que tel, dans la mesure où nous sommes sous l'emprise de l'imagination dont la connaissance tronquée ne nous livre qu'un objet partiel, selon le jeu illusoire de la dualité du sujet et de l'objet et la représentation de la durée.

La substance et le monde

La substance ne se laissant pas connaître comme un objet livré à un sujet, on peut parler d'un retrait de la substance et dire que la métaphysique est oubli de la substance. Or, pas plus que l'oubli de l'être ne signifie que la métaphysique omettrait de parler de l'être, mais qu'elle ne cesse d'en parler comme d'un étant, pour Spinoza la métaphysique consiste à affirmer qu'il est différents genres de substances, substantialisant ce qui ne saurait l'être, admettant des substances finies, confondant propres et attributs et confondant, *in fine*, la substance et ses modes. La substance est indissociable de ses attributs, et l'unité et la diversité sont co-comprises indépendamment de toute signification numérique, l'unicité de la substance n'étant pas plus un nombre déterminé que la pluralité des attributs. Ramener l'infinité des attributs à l'ordre unitaire de la substance permet ainsi d'éviter de faire de celle-ci une abstraction vide, un contenant ou un support d'inhérence. La substance ne contient pas les attributs, car ceux-ci sont la substance qui n'est rien d'autre que le mouvement d'unification des attributs, de sorte qu'elle soit cause permanente et non passagère de toutes choses. Parce que le monisme est un pluralisme, la substance possède un maximum de réalité et ne se dissémine pas dans la multiplicité des affections, pas plus qu'elle n'est un au-delà transcendant. Si, en vertu de la suicausalité, l'existence de Dieu est nécessaire, c'est qu'il est cette Chose par quoi toute chose est, qui donc n'est aucune chose et ne se donne jamais comme un étant, sa plénitude ontologique impliquant un retrait essentiel. L'onto-théologie traditionnelle est ainsi rendue caduque et sont renvoyées dos-à-dos théologie affirmative et théologie négative, analogie et éminence pour laisser place à une

L'auteur précise toutefois qu'il serait aventureux de supposer que la substance se tient en retrait pour se dévoiler dans une expérience de l'angoisse. Nous verrons cependant par la suite comment l'angoisse heideggérienne se rapproche de la joie spinoziste.

ontologie fondamentale qui conjoint univocité et pluralisme. La substance n'est pas quelque chose d'ontiquement donable, et c'est ce qui constitue son sens ontologique par lequel toute donation ontique devient possible.

La question n'est point tant alors celle des preuves de l'existence de Dieu que celle du mode d'accès à la substance qui n'est jamais donnée comme un étant subsistant. Dans le scolie de la proposition XI du *De Deo* Spinoza dit qu'il a « voulu faire voir l'existence de Dieu *a posteriori* ». En effet, si pouvoir exister est puissance et pouvoir ne pas exister impuissance, un être infini doit être plus puissant qu'un être fini et refuser au premier ce que l'on accorde au second est absurde. S'il est donc clair que nous existons, Dieu existe. Cette preuve *a posteriori* ne vise pas, comme chez Descartes, à remonter d'un effet à sa cause nécessaire, mais à conclure de la puissance du fini à une puissance au moins égale de l'infini. Elle autorise une nouvelle preuve *a priori* déduisant l'existence de Dieu de sa puissance infinie. Spinoza a introduit une preuve par l'absurde pour montrer que l'être requiert pour se révéler cette chose qu'est l'homme. Cette preuve *a posteriori* est reprise dans le *Traité politique*. Introduite pour définir le droit naturel de l'individu, elle affirme que les êtres finis, qui existent et se conservent par leur propre puissance, ont besoin de la puissance de Dieu, de sorte que la puissance par laquelle l'être fini existe, se conserve et agit n'est rien d'autre que la puissance de Dieu[1]. La puissance de l'homme est donc une partie de la puissance divine, même si l'homme n'est pas comme un empire dans un empire. Le rejet de l'anthropocentrisme signifie donc que la totalité requiert l'homme, car sa puissance est expliquée par notre essence comme le confirme le *De Servitute* disant que « la puissance par laquelle les choses singulières et conséquemment l'homme conservent leur être est la puissance même de Dieu ou de la Nature, non en tant qu'elle est infinie, mais en tant qu'elle peut s'expliquer par une essence humaine actuelle »[2]. La preuve *a posteriori* a donc pour fonction d'isoler l'homme comme cet étant exemplaire à partir duquel une compréhension de l'être est possible. Une telle participation des puissances ne signifie cependant pas une identité d'essence, l'homme n'étant pas considéré comme le centre de la création mais, à l'instar du *Dasein*, comme un étant exemplaire. Si donc l'être requiert l'homme, celui-ci n'est qu'un étant parmi d'autres, dont le seul privilège est d'avoir accès au sens de l'être.

A la différence de l'homme, Dieu a sa cause en lui-même et non en autre chose. S'il est un maximum ontologique, il n'est pas une chose parmi d'autres, mais une totalité. Ainsi « tout ce qui est, est en Dieu » et « rien ne

1. *Traité politique* II, 2-3, dans *Œuvres* IV, *op. cit.*
2. *Éthique* IV, prop. IV, démonstration.

peut sans Dieu être ni être conçu »[1]. Si le rapport de Dieu aux choses est un rapport d'inclusion, dire que tout est en Dieu ne signifie pas que cela est dans Dieu au sens où une intériorité s'opposerait à une extériorité. En effet, une telle intériorité ou totalité inclusive exclut toute extériorité. La totalité inclusive est également exclusive, excluant tout dehors, toute altérité qui pourrait lui être extérieure : incluant tout sans être un contenant, elle est en même temps pure extériorité, puisqu'elle ne contient rien. Tel est le paradoxe d'une intériorité sans extérieur et d'une extériorité sans intérieur. Aussi les termes de panthéisme et d'athéisme n'ont-ils plus de sens. Hegel ne s'y trompera pas en disant qu'une philosophie qui affirme que seul Dieu est n'est pas un athéisme, et que, si quelque chose est nié, ce n'est pas Dieu, mais le monde, puisque Dieu est « reconnu comme le seul étant véritable » : plus qu'un athéisme le spinozisme serait donc un « acosmisme »[2]. Dieu n'est donc pas un étant, mais ce qui inclut tout étant pour en fonder la possibilité[3]. S'il n'est pas un Dieu vivant individuel, il n'est pas davantage une abstraction morte. Ne s'identifiant pas au monde, il ne l'exclut pas mais l'inclut, nous invitant à repenser le concept métaphysique du monde.

En effet, si Dieu n'est pas le monde au sens où tout serait dans tout, par rapport à la nature naturante, la nature naturée ne procède pas non plus d'une opération spécifique. A la distinction créateur – création Spinoza substitue celle de la nature naturante et de la nature naturée. Or, la seconde ne procède pas de la première comme un effet suivrait sa cause dans la durée : elles ne sont pas séparables et il n'y a pas de passage de l'infini au fini. La fonction de la théorie des modes infinis est alors de montrer comment la nature naturante co-détermine l'infini et le fini, de sorte que le fini ne soit pas le résultat de l'infini. Si les modes infinis immédiats déterminent l'ordre des essences et les modes infinis médiats celui des existences, on peut dire que ce que la tradition appelle monde correspond ici aux seconds, c'est-à-dire à la *facies totius universi*. A l'instar de l'intellect, le monde est un mode, à savoir « la figure de l'univers entier qui demeure toujours la même bien qu'elle change en une infinité de manières »[4].

Le partage immédiat – médiat recoupe le partage essence – existence, les modes infinis médiats concernant l'infinité variables des modes finis existants, tels qu'il sont enchaînés selon le jeu des causes finies. Telle est dans l'étendue la *facies totius universi* comme totalité immuable des choses qui existent en changeant perpétuellement. Est ainsi défini l'ordre du

1. *Éthique* I, prop. XV.
2. *Encyclopédie des sciences philosophiques,* I, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1979, p. 585.
3. Hegel s'empressera d'ajouter que ce Dieu « n'a rien d'un Dieu ».
4. *Lettre* LXIV à Schuller.

devenir, ordre d'apparition et de disparition des choses existantes selon des jeux d'équilibre et de conflit, cet ordre ayant pour équivalent dans la pensée la totalité des idées existantes. Les modes infinis médiats fondent ainsi un ordre des existences pré-individuel : de même qu'il est, avec la *facies totius universi*, un ordre des corps qui est condition de leur individuation comme mode fini, de même il est un ordre des idées antérieur à leur détermination singulière. Dans tous les cas, le mode infini médiat définit un ensemble de variations existentielles indéfinies qui sont la condition de possibilité du mode fini et de son individuation propre. Spinoza renvoie ainsi Schuller au scolie du lemme VII qui vient avant la proposition XIV du livre II de l'*Éthique*[1], qui dit que « la Nature entière est un seul Individu dont les parties, c'est-à-dire tous les corps varient d'une infinité de manières, sans aucun changement de l'Individu total ». Comme tel un individu est composé de *corpora simplicissima* caractérisés par leur infinité et leurs relations causales, ne pouvant constituer un individu qu'à la condition d'entrer dans des rapports de composition effectifs correspondant à l'essence d'un mode. On peut dire avec G. Deleuze que ces parties « constituent la matière modale infiniment variée de l'existence »[2]. Nous avons affaire à l'infini variable que la lettre à Meyer appelle indéfini, concernant les modes infinis médiats et les modes finis. Il s'agit d'un infini, puisqu'il dépasse tout nombre, mais qui cependant peut être plus ou moins grand. Cet infini constitue, d'une part, le mode fini constitué d'une infinité de parties régies selon un déterminisme précis et, d'autre part, le mode infini médiat constitué par les relations caractéristiques qui, dans l'étendue et dans la pensée, rendent possibles les modes finis. La déduction des modes infinis fonde ainsi celle des modes finis et l'on peut dire avec G. Deleuze que « la spécificité du mode repose moins sur sa finitude que sur le type d'infini qui lui revient »[3].

La modalisation du monde permet donc de distinguer Dieu de ses effets et interdit toute assimilation des seconds au premier. Or, ce concept du monde demeure ontique et ne permet pas d'expliciter la mondanéité et le fait que l'homme soit au monde. En effet, si la nature naturée peut être considérée globalement du point de vue des modes infinis, elle peut aussi être considérée du point de vue de ses parties, de ces choses particulières que sont les modes finis. Si le fini n'existe pas ailleurs que dans l'infini dans lequel il est déterminé, cela n'implique pas une relation de transitivité où l'infini produirait du fini. La somme des relations finies ne saurait constituer l'infini, et il n'y a pas de passage du fini à l'infini. Le réseau de

1. *Lettre* LXIV.
2. *Spinoza*, Paris, P.U.F., 1970, p. 71.
3. *Ibid.*, p. 78.

causalité constituant la réalité finie présente donc une positivité intrinsèque et le déterminisme exclut un fatalisme, procédant du langage de la transcendance sous sa forme la plus naïve. La puissance divine communique sa positivité à la réalité finie, et c'est le sens de la doctrine du *conatus*. Si l'homme est un mode fini privilégié, ce privilège ne consiste pas à en faire le roi de la création, mais tient à sa finitude essentielle qui n'est concevable que si l'on restitue à l'homme son statut de chose naturelle en refusant d'en faire « comme un empire dans un empire ». Tel est le chemin qui, en passant par le monde, va de Dieu à l'âme et refuse toute transcendance à l'humanité en un humanisme qui ne serait qu'un substitut de théologie.

De l'âme

La définition des choses singulières met l'accent sur la facticité de ces choses, qui n'existent que par l'assemblage de leurs éléments constituants. L'axiome selon lequel l'essence de l'homme n'enveloppe pas l'existence nécessaire souligne ce trait, indiquant en quoi l'humanité demeure une abstraction et comment l'homme n'existe que comme chose singulière[1]. Cela doit être mis en relation avec la détermination inédite de l'essence dans la définition 2 du *De Mente*. Alors que traditionnellement l'essence est ce sans quoi une chose ne peut être ni être conçue, ici elle n'est pas une simple condition formelle de la chose, mais ce qui doit être posé pour que la chose soit posée et du même coup conçue. N'étant pas une abstraction l'essence est toujours l'essence d'une certaine chose, et la vraie connaissance sera connaissance adéquate des essences des choses singulières[2]. L'essence n'est donc pas un possible au sens leibnizien, dont l'existence serait le complément, mais elle est acte. C'est ce que confirmera la proposition VIII : les idées des modes qui n'existent pas sont comprises dans l'idée de Dieu, de même que les essences formelles des modes sont contenues dans les attributs. Est ainsi confirmée la radicale distinction entre la substance et les modes : si l'essence de la substance enveloppe l'existence, les essences des modes contenues dans les attributs n'enveloppent pas l'existence

Si donc la durée est au principe de l'individuation et de l'existence du mode fini, la distinction de l'essence et de l'existence n'est pas une distinction réelle, mais une simple distinction modale qui nous fait passer à l'ordre du quantitatif. Le *De Deo* commence par déduire, à partir du mode infini immédiat, l'essence des modes finis pour déduire ensuite, à partir du mode

1. *Éthique* II, axiome 1.
2. Avec cette définition de l'essence, nous dit P. Macherey, Spinoza « plonge fugitivement, et presque par surprise, son lecteur en pleine connaissance du troisième genre », *Introduction à l'*Éthique *de Spinoza. La seconde partie*, Paris, P.U.F., 1997, p. 25.

infini médiat, leur existence. Il s'agit d'abord de montrer que les essences du mode fini sont produites pas Dieu et qu'elles sont des parties constituantes du mode infini immédiat : ni substances indépendantes de Dieu, ni archétypes dans l'intellect divin, les essences finies sont des degrés de la puissance divine, qui n'enveloppent pas l'existence. Il s'agit ensuite de montrer que les existences du mode fini sont également produites par Dieu comme parties du mode infini médiat : alors que les essences sont produites immédiatement sans avoir à agir les unes sur les autres, les existences sont produites médiatement en agissant les unes sur les autres selon une causalité qui n'est plus métaphysique mais physique. Les modes durent et meurent en vertu de lois extérieures à leurs essences. Alors que l'essence est toujours posée dans l'attribut, l'existence est cette même position de l'essence hors de l'attribut, de sorte que la chose singulière puisse être dite durer.

Le mode fini est ainsi constitué d'une infinité de parties se composant et se décomposant à l'infini. L'infinité qui revient au fini est cette infinie décomposition et recomposition exprimant la causalité immanente en une série indéfinie de causes efficientes extérieures les unes aux autres. Un rapport défini de parties infinies constitue donc l'existence du mode fini comme durée indéfinie et, par là, nécessairement finie. Cette théorie de la finitude permet de distinguer deux registres de l'existence, l'existence selon la durée et l'existence telle qu'elle est contenue dans l'attribut. En effet, étant admis en la proposition XLV du *De Mente*, que « chaque idée d'un corps quelconque, ou d'une chose singulière existant en acte, enveloppe nécessairement l'essence éternelle et infinie de Dieu », il faut entendre par existence non seulement la durée, qui n'est jamais que l'existence conçue abstraitement, mais aussi l'existence des choses singulières en tant qu'elles sont en Dieu, car « bien que chacune soit déterminée à exister d'une certaine manière par une autre chose singulière, la force cependant par laquelle chacune persévère dans l'existence, suit de la nécessité éternelle de la nature de Dieu »[1]. L'essence des choses produites par Dieu n'enveloppant pas l'existence, Dieu est cause de l'être des choses, du fait qu'elles persévèrent dans l'existence. En effet, l'essence des choses n'étant cause ni de leur existence, ni de leur durée, seul Dieu est une telle cause[2]. La série indéfinie des causes renvoie donc à l'infinité de la substance. Lorsque l'on considère le lien causal de la substance au mode, l'existence n'est plus considérée comme prise dans le lien causal de la succession des choses finies, mais est conçue en tant que contenue en Dieu et procédant de la nécessité de sa nature. Cela annonce la proposition XXIX du *De Libertate*,

1. *Éthique* II, prop. XLV, scolie.
2. *Éthique* I, prop. XXIV.

à savoir la différence qu'il y a entre concevoir les choses dans la durée et les concevoir *sub specie æternitatis*. L'existence peut être conçue sous l'aspect de l'éternité dans une connaissance rapportée à l'âme en tant qu'idée de l'essence et non plus de l'existence du corps. La durée ne concernant que les modes existants en tant qu'ils accomplissent certains rapports qui sont eux-mêmes éternels et dont l'ensemble constitue le mode infini médiat tel qu'il découle du mode infini immédiat, le mode ne saurait être infini par essence, c'est-à-dire éternel. Cependant, en tant que produit par Dieu, il peut être considéré comme infini et éternel par sa cause, et il est de l'essence du mode d'avoir une existence nécessaire par sa cause prochaine. On peut donc connaître l'existence des choses par leur essence, en dehors de leur relation au temps, l'existence authentique devenant ainsi conquête de l'essence[1].

Le troisième genre de connaissance peut alors se comprendre comme un savoir de la finitude essentielle en l'homme. Renvoyée à l'infinité la finitude devient essentielle dans la découverte d'une essence qui, loin d'être une généralité abstraite, est une essence singulière. Parce que les modes infinis traduisant l'ordre de la nature naturée sont éternels, non seulement l'esprit peut être dit éternel, car il conçoit l'essence singulière du corps sous une forme d'éternité, mais le mode fini peut se rapporter à la substance comme à sa cause. La série indéfinie des causes extérieures indéfinies auxquelles est assujetti le mode fini ne doit pas nous faire oublier que la suicausalité est paradigme d'une causalité dont l'immanence est l'essence et que donc « une chose qui est déterminée à produire quelque effet a été nécessairement déterminée de la sorte par Dieu »[2]. Ainsi « Dieu ne peut jamais être dit proprement cause éloignée des choses singulières, si ce n'est peut-être afin de les distinguer de celles qu'il a produites immédiatement ou plutôt qui suivent de sa nature prise absolument »[3]. Nous nous savons éternels, parce que nous nous savons mortels, parce que nous savons que les rapports de composition qui déterminent la durée de notre existence ne durent pas infiniment ou ne durent qu'indéfiniment, bien que ces rapports et l'idée que nous en avons soient éternels. Rattacher le fini et l'indéfinité causale qu'il implique à l'infinité pour remonter vers la suicausalité, c'est donc fonder la possibilité d'une expérience de l'éternité qui est également un savoir de notre finitude essentielle.

Comment dès lors appréhender la réalité humaine, étant admis que l'homme en général n'existe pas, que la pensée commence avec l'être, tout

1. Ce point est bien mis en évidence par G. Deleuze, dans *Spinoza et le problème de l'expression*, *op. cit.*
2. *Éthique* I, prop. XXVI.
3. *Éthique* I, prop. XXVIII, scolie.

en faisant de l'homme un étant exemplaire à partir duquel la différence nature naturante – nature naturée peut être établie? Le *De Mente* part de l'idée de Dieu pour aller à l'âme humaine comme idée du corps. L'idée de Dieu contient la totalité de ce qui peut être effectivement pensé, totalité à l'intérieur de laquelle les idées procèdent d'un ordre qui n'est pas une suite temporelle. La proposition V montre que Dieu en tant que chose pensante est cause efficiente des idées tant des attributs que des choses singulières. Toutes les idées incluses dans l'idée de Dieu, par lesquelles sont pensées une infinité de choses, sont donc produites par Dieu seulement en tant qu'il est chose pensante. Par extension il est dans tous les genres d'être un même ordre et connexion, l'ordre et la connexion des idées étant le même que l'ordre et la connexion des choses, sans qu'il y ait la moindre interférence entre eux. Les idées ne sont pas soumises à un ordre différent de celui des autres choses, et la doctrine dite du parallélisme établit une corrélation entre les modes de la pensée et ceux de l'étendue. Si l'ordre correspond au point de vue des essences, du mode infini immédiat, la connexion correspond au point de vue des existences, du mode infini médiat.

La problématique de l'existence peut alors rebondir afin de spécifier le statut de l'existence humaine. En affirmant que les essences des modes n'existant pas sont contenues dans l'entendement infini de la même manière que les essences formelles des modes sont contenues dans les attributs, la proposition VIII établit que les idées peuvent ou bien se rapporter aux choses singulières du point de vue de leur essence comme choses non existantes, ou bien se rapporter à des choses existant en acte. Par là, c'est tout le rapport entre l'essence et l'existence qui exige d'être reconsidéré : l'essence n'est pas une existence en puissance, et il n'y a pas de passage temporel de l'une à l'autre. A la différence de la substance, pour qui essence et existence sont identiques, au niveau modal nous avons affaire à des modalités ontologiques différentes, ayant chacune sa réalité propre, à tel point que, comme en témoigne le troisième genre de connaissance, l'essence a plus de réalité que l'existence. Si l'essence précède donc l'existence, ce n'est point au sens d'une relation chronologique inscrite dans la durée, mais cette primauté renvoie à l'ordre du mode infini immédiat réunissant les essences selon le genre ontologique d'un attribut, alors qu'il est dans le mode infini médiat une connexion des existences relevant de la durée selon le même attribut. Si donc l'essence peut être donnée sans l'existence, en revanche l'existence ne peut être donnée sans l'essence. Le passage au point de vue du mode infini médiat est donc le passage à l'existence et à la durée dans laquelle s'enchaînent les choses singulières existant en acte. Nous entrons alors dans l'ordre de la temporalité où « l'idée d'une chose singulière existant en acte a pour cause Dieu non en tant qu'il est infini, mais

en tant qu'on le considère comme affecté de l'idée d'une autre chose singulière existant en acte »[1]. Cette idée qu'est l'âme humaine est donc donnée en Dieu non en tant qu'il est infini, mais en tant qu'il est affecté par une autre idée de chose singulière. S'opère ainsi un clivage au sein de la connaissance tant divine qu'humaine. D'une part, Dieu connaît les choses absolument en tant qu'elles relèvent du mode infini immédiat et relativement dans la perspective du mode infini médiat. D'autre part, l'âme humaine connaît adéquatement en tant que produite directement dans l'entendement infini, mais n'a qu'une connaissance inadéquate en tant que produite par la médiation d'autres idées. La distinction entre modes infinis immédiats et modes infinis médiats, entre l'ordre des essences et celui des existences, gouverne donc le partage entre adéquat et inadéquat.

L'âme humaine n'est donc que l'idée du corps existant en acte, se contentant de percevoir les événements du corps et n'ayant qu'une connaissance inadéquate de sa durée. De même que l'entendement divin n'est pas une faculté mais un mode de la pensée, l'âme humaine n'est pas un pouvoir légiférant, mais l'idée du corps. Cette naturalisation de l'homme et de l'esprit explique que l'homme n'est pas le seul à posséder une âme, que toute chose singulière en possède une. Spinoza retrouve Aristote disant que l'âme est en quelque manière l'étant. Utilisant le mécanisme moderne pour réhabiliter le panpsychisme, il élabore une théorie de l'individualité, où l'individu est constitué par une certaine proportion constante de mouvement et de repos. Tout dans la nature est à la fois mécanique et animé, et il n'est pas de différence de nature entre les différents règnes minéraux, végétaux, animaux et humains, mais une simple progression dans la complexité. Tout est animé dans la nature à des degrés divers, puisque Dieu, ayant les idées de tout ce qu'il produit, a nécessairement les idées de tout corps, de sorte que « la Nature entière est un seul Individu dont les parties, c'est-à-dire tous les corps varient d'une infinité de manières sans aucun changement de l'Individu total »[2]. L'âme du monde est le mode infini médiat selon l'attribut pensée corrélatif de la *facies totius universi* dans l'étendue. Au niveau de la nature naturée, nous avons en effet une série infinie d'individus de complexité croissante, l'âme humaine et le corps qui est son objet en étant le degré le plus élevé. Il est une spécificité et une supériorité de l'être humain sur les autres êtres de la nature, car « bien que chaque individu vive dans le contentement et l'épanouissement de sa nature telle qu'elle est formée, cette vie dont chacun est content et cet épanouissement ne sont rien d'autre que l'idée ou l'âme de cet individu, et ainsi l'épanouissement de

1. *Éthique* II, prop. IX.
2. *Éthique* II, prop. XIII, lemme VII, scolie.

l'un diffère de l'épanouissement de l'autre autant que la nature ou essence de l'un diffère de la nature ou essence de l'autre ». Cette supériorité n'implique aucun anthropocentrisme et la différence entre les degrés de la nature n'est point tant d'essence que de puissance, permettant d'établir des degrés de supériorité entre les individus et entre les hommes eux-mêmes : ainsi la lubricité de cheval est-elle différente, pour le meilleur comme pour le pire, de celle de l'homme, de même qu'un épanouissement d'ivrogne est différent d'un épanouissement de philosophe[1].

La naturalisation de la réalité humaine permet alors de saisir la singularité d'une existence humaine avec son monde propre. Il n'y a pas de nature humaine ou d'essence de l'homme au sens strict, puisque le *conatus* ne détermine pas seulement l'essence de l'homme, mais celle de tout mode fini. Il est impossible de définir une nature humaine, car l'essence, loin d'être une généralité eidétique, est toujours une essence singulière. S'il est donc dans le *De Mente* une déduction de l'essence de l'homme, celle-ci n'est pas une nature humaine, l'objectif de cette déduction étant de montrer qu'il est de l'essence de l'homme de ne point avoir de nature propre, mais d'être une chose de la nature parmi les autres. Si tous les hommes ont une structure commune, celle-ci ne naturalise l'homme que pour mieux montrer qu'il n'a pas une nature exceptionnelle, cette absence d'élection naturelle lui permettant d'envisager la possibilité d'une individuation dans une essence singulière comme conquête d'une existence authentique au niveau du troisième genre de connaissance. Aussi la supériorité de l'âme humaine tiendra-t-elle à la seule perfection du corps qui est son unique objet, en tant que ce corps est susceptible d'un très grand nombre d'aptitudes du fait de sa complication supérieure.

Le premier scolie de la proposition XL du *De Mente* s'en prend ainsi avec vigueur aux transcendantaux et aux universaux dénoncés comme des fictions expliquant les choses par des images. La puissance d'imaginer se trouvant dépassée dans la représentation des différences singulières, elle se contente de représenter une généralité vide en fonction des manières dont le corps a été affecté le plus fortement, et « c'est de la manière correspondante en effet que le corps a été affecté le plus fortement, l'ayant été par chaque être singulier, c'est cela que l'âme exprime sous le nom d'homme, et qu'elle affirme d'une infinité d'être singuliers ». De telles notions ne sauraient être formées de la même manière par tous, variant selon la façon dont le corps a été affecté : l'homme est tantôt l'animal doué de rire, tantôt l'animal raisonnable, tantôt le bipède sans plumes, etc, chaque philosophe pouvant alors déterminer sa nature humaine. Il en va de même pour les

1. *Éthique* III, prop. LVII, scolie.

termes transcendantaux, notamment pour l'être. Si Spinoza fait un usage fréquent de ces termes – au premier chef lorsqu'il définit Dieu comme l'être absolument infini –, cela tient à ce que ces termes sont inévitables, car ils sont afférents au langage, et à ce que « sitôt que les images se confondent entièrement dans le corps, l'âme aussi imaginera tous les corps confusément, sans nulle distinction et les comprendra en quelque sorte en un même attribut, à savoir l'attribut de l'être, de la chose, etc. ». Ces termes sont des abréviations commodes, des résidus d'affections du corps qui est comme le palimpseste de l'être oublié en son sens véritable d'immanence. L'idée commune de l'être comme celle de l'homme en obscurcit le sens véritable, et il convient d'élaborer un nouveau sens de l'être en isolant l'homme comme ce mode fini ayant en propre une certaine compréhension de l'être. A la logique des genres et des espèces se substitue une logique de la puissance reposant sur la distinction de la nature naturante et de la nature naturée, de l'être et de l'étant. Les étants sont déterminés à partir de leur pouvoir d'être affecté : un cheval et un homme, un ivrogne et un philosophe sont chacun des degrés de puissance définis par un certain pouvoir d'être affecté. Le concept naturel du monde étant alors insuffisant, il faut élucider le concept d'un monde humain.

MONDE HUMAIN ET MONDANÉITÉ

Le monde spécifique de l'homme correspond à la complexité de son individualité : de même que l'être-au-monde est la constitution fondamentale du *Dasein*, l'homme n'est ici jamais isolé du monde, mais n'est qu'en tant qu'il est dans un monde. Si l'homme est une partie de l'être ou de la nature aux lois de laquelle il est soumis, cela ne veut pas dire qu'il se contente d'effectuer un programme préétabli, ce qui reviendrait à rétablir le finalisme et la Providence. L'homme est cet étant singulier qui a à être dans un monde dont il est indissociable. A l'instar de celle du *Dasein* son existence est un projet factice dans un monde.

Monde et facticité

Le monde n'est pas un contenant, mais le trait essentiel d'un étant qui a à être selon une facticité foncière. Il faut donc en dégager, selon Heidegger, un concept existential. Par ailleurs, dire, avec Spinoza, que l'âme est cette idée dont le seul objet est le corps signifie une finitude essentielle de l'existence humaine, l'essence de l'homme n'enveloppant pas l'existence nécessaire. Il est donc ici aussi une facticité de l'existence humaine et, loin d'exclure une telle facticité, le déterminisme l'implique nécessairement.

L'homme est précisément cet étant où facticité et nécessité sont solidaires. Cela ressort du constat qui établit que « l'homme consiste en âme et en corps et que le corps humain existe conformément au sentiment que nous en avons »[1]. D'une part, la coexistence de l'âme et du corps en l'homme procède de Dieu en tant qu'il s'exprime dans la pensée et l'étendue selon le même ordre et la même connexion. D'autre part, il y a là un fait, et nous sentons de manière indubitable que nous avons un corps. Se sentir soi-même comme étant au monde, c'est se sentir dans une existence incarnée. Tel est le sens de l'affirmation selon laquelle nous ne savons pas ce que peut un corps : nous bavardons sur l'âme parce que nous ignorons la puissance du corps, qui est notre corps individué tel que nous le vivons, de manière telle que l'âme ne présente que les affections de son corps propre.

Notre condition initiale est ainsi liée à la durée des choses existantes. Continuation indéfinie de l'existence propre aux réalités finies, la durée suppose une dissociation de l'essence et de l'existence, constituant le fondement existentiel du *conatus*. En tant que temporalité vécue et existence continuée, elle est ordonnée à la présence subsistante telle que se la représente l'imagination. Notre monde vécu est donc un monde de durée, de présence continuée, dans lequel nous imaginons le temps à la fois comme ce qui nous est extérieur et intime. Du fait de son indétermination foncière, ce qui dure est par définition ce qui ne dure pas, mais périt. N'étant que l'idée du corps l'âme ne perçoit que les événements du corps et ne peut avoir de la durée de celui-ci qu'une connaissance inadéquate soumise aux aléas de ces événements. Il y a donc une facticité irréductible de notre existence, puisque « la durée de notre corps dépend de l'ordre commun de la nature et de la constitution des choses »[2], qu'elle est donc liée à des circonstances se diluant dans l'enchaînement indéfini des causes et dont la raison nous échappe, parce qu'en fait elle n'existe pas. En effet, si « de tout ce qui arrive dans l'objet singulier d'une idée quelconque, la connaissance est donnée en Dieu, en tant seulement qu'il a eu l'idée de cet objet »[3], force est d'admettre que du corps humain, en tant que chose singulière donnant son objet à cette idée qu'est l'âme unie à ce corps, il n'y a de connaissance adéquate en Dieu qu'en tant qu'il a les idées de toutes les choses de l'état desquelles dépend la durée du corps et non point en tant qu'il a simplement l'idée du corps humain. S'il est dans l'entendement infini une connaissance de la totalité des enchaînements des causes et des effets fondant la possibilité de l'existence du corps singulier, cette connaissance n'est adéquate

1. *Éthique* II, prop. XIII, corollaire.
2. *Ibid.*, prop. XXX, démonstration.
3. *Ibid.*, prop. IX, corollaire.

qu'en tant qu'elle n'entre pas dans le détail des événements particuliers qui ne font sens que du point de vue de la chose singulière.

La facticité de l'existence permet d'« appeler les choses singulières contingentes, en tant qu'ayant égard à leur seule essence, nous ne trouvons rien qui pose nécessairement leur existence ou l'exclue nécessairement »[1]. Bien que toute chose soit déterminée par la nécessité de la nature divine, le contingent définit le mode existentiel selon lequel nous vivons les choses singulières comme des événements dont nous ignorons la cause. Nous pouvons alors appeler possibles ces mêmes choses singulières « en tant qu'ayant égard aux causes par où elles doivent être produites, nous ne savons si ces causes sont déterminées de façon à les produire »[2]. Si la contingence définit la manière dont nous vivons le monde de la quotidienneté, la possibilité exprime notre incapacité foncière à connaître la totalité de la série des causes. Alors que la première ne concerne qu'une ignorance occasionnelle, la seconde exclut principiellement la connaissance exhaustive de l'enchaînement indéfini des causes. L'existence est donc ouverte sur le champ du possible qui est le monde dans lequel nous vivons, où le nécessaire n'est jamais qu'une possibilité effectuée, modalité selon laquelle s'exprime pour nous l'accomplissement du déterminisme. Le possible est ainsi le mode de phénoménalisation du nécessaire, que nous expérimentons le plus souvent non de façon nécessaire mais comme contingent. En d'autres termes, la contingence que nous vivons peut, en tant qu'elle ne présente pas un caractère de nécessité absolue, nous ouvrir des possibilités factices à partir desquelles nous pouvons nous orienter en remédiant à l'incertitude comme vécu du contingent et en déterminant l'existence comme un projet.

Monde ambiant et existence

Le monde dans lequel nous vivons nous semble donc de prime abord contingent : c'est le monde du premier genre de connaissance ou de la préoccupation quotidienne. Ni Spinoza ni Heidegger ne partent de l'homme, mais de l'être, qui ne peut être appréhendé qu'à partir d'un étant existant dans un monde ambiant. Appartenant au *Dasein* comme sa constitution fondamentale, l'être-au-monde se détermine comme préoccupation. Il est un existential désignant « l'être d'un être-au-monde possible »[3] et devant être compris à partir du souci comme être-en avant de soi du *Dasein* en tant que projet jeté. Que l'être-au de l'être-au-monde soit d'abord préoccupation en tant que modification du souci ne signifie pas que le *Dasein* est

1. *Éthique* IV, déf. III.
2. *Ibid.*, déf. IV.
3. *S. u. Z.*, p. 57.

un étant libre d'être-au qui, occasionnellement, aurait un rapport au monde. Ce monde n'est pas un environnement que l'homme possèderait, mais la manière commune d'exister qui sert de point de départ à une analytique existentiale se déployant à même l'immanence de cette ambiance. Le *Dasein* est un nouveau baptême de l'homme, car il n'est pas d'essence de l'homme, si ce n'est d'avoir à exister dans un monde qui n'est pas un contenant mais une structure ontologique permettant de congédier la relation sujet-objet. Dès lors, « si l'être-au-monde est une constitution fondamentale du *Dasein*, où il se meut non pas seulement en général, mais – sur le mode de la quotidienneté – de façon privilégiée, il doit donc également être toujours expérimenté ontiquement »[1]. Cela implique de renoncer à la primauté du connaître, qui ne nous livre pas une expérience ontique suffisante pour dévoiler l'être du *Dasein* et élucider le phénomène du monde. La connaissance n'est pas le mode premier d'accès à l'existence, et il est une positivité de ce que la tradition rejette comme connaissance commune au nom du vrai ordonné au primat de l'*intellectio*.

De même Spinoza affirme que le partage du vrai et du faux ne saurait être unilatéral. Etant d'abord les otages de la contingence et ne pouvant qu'esquisser des projets sur la toile de fond du possible, croire pouvoir jouer le vrai contre le faux c'est succomber à l'illusion d'une liberté de la volonté. Ainsi, « rien de ce qu'une idée fausse a de positif n'est ôté par la présence du vrai en tant que vrai »[2]. En effet, les idées fausses peuvent subsister et s'imposer en dépit de tous nos efforts pour leur opposer le vrai, car ce n'est pas simplement en tant que vraie que l'idée vraie triomphe de l'idée fausse, mais en tant que sa puissance lui permet de s'imposer avec plus de force. La force de l'idée prime sur sa vérité, renvoyant à la manière dont le corps est affecté. Dans la mesure où « les idées que nous avons des corps extérieurs indiquent davantage l'état de notre corps que la nature des corps extérieurs »[3], la présence du vrai ne suffit pas à réduire la fausseté. Il est ainsi une vérité du faux, car il est une positivité propre au premier genre de connaissance. Connue l'erreur consistant à imaginer le soleil à deux cents pieds ne disparaît pas pour autant, et nous continuons à nous représenter le soleil à deux cents pieds, cette vérité phénoménologique du paraître tenant à la constitution de notre corps. Notre régime mental est d'abord déterminé par notre constitution corporelle qui fait que de prime abord et le plus souvent nous imaginons. L'affectivité détermine donc notre rapport

1. *S. u. Z.*, p. 59.
2. *Éthique* IV, prop. 1.
3. *Éthique* II, prop. 16, corollaire.

initial au monde, le comportement humain étant toujours déterminé par une tonalité affective par rapport à laquelle le connaître est dérivé.

Est donc rejeté le schéma classique d'union d'un sujet et d'un objet dans une relation de connaissance, car l'attitude cognitive est dérivée par rapport au phénomène de l'être-au-monde. Il s'agit d'en finir avec le fantasme d'un sujet encapsulé dans son intériorité et d'élucider le sens ontologique du phénomène du monde. Le *Dasein* est ainsi toujours hors de soi, le mode d'appropriation cognitive de l'étant présupposant l'affectivité. L'être-au du *Dasein* est ainsi le fondement ontologique de l'interprétation, élaborée par saint Augustin, puis Pascal, de la connaissance comme amour et haine[1]. Cette dimension de l'analytique existentiale se retrouve chez Spinoza, où la connaissance du premier genre détermine le mode primordial de l'être-au-monde et où la connaissance n'est pas l'opération d'un sujet mais un processus fondé dans un intellect divin qui n'est pas une faculté, mais un mode de la pensée. L'âme humaine n'est donc pas un sujet, mais une modification de la pensée. N'étant pas l'opération d'un sujet, la connaissance est auto-affirmation de l'idée dans l'âme, qui est le lieu des idées, tout en étant elle-même l'idée du corps existant en acte. Si l'idée que nous sommes est l'âme comme idée du corps, l'idée que nous avons de prime abord est celle de l'événement qui advient au corps comme effet d'un autre corps sur le nôtre. L'âme est donc le Là en lequel l'homme a à être, et les genres de connaissance sont des modes d'existence, résultant de l'effectuation du processus de connaissance dans des affects et des formes de conscience. Le premier genre de connaissance est alors l'expression de notre condition naturelle, qui fait que de prime abord et le plus souvent nous subissons des effets dont nous ignorons les causes.

L'utilité : la hache et le marteau

Pas plus que la médiocrité heideggérienne, l'imagination spinoziste n'est un défaut ou une déchéance. Toutes deux définissent le comportement quotidien qui n'appréhende pas les étants comme objets d'une considération théorique, mais en fonction de leur usage. L'étant n'est pas donné au *Dasein* comme *vorhanden*, subsistant, mais comme *zuhanden*, disponible ou utilisable : c'est ce dont on se sert, l'outil inséré dans un réseau de renvois, à quoi correspond cette vue propre qu'est la circonspection. Or, le phénomène du monde se dévoile précisément quand les outils ne fonctionnent plus. S'opère ainsi un passage du monde ambiant à la mondanéité. La compréhension de l'outil à partir de la structure du renvoi signifie que si, au

1. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, 1979, p. 222.

niveau de la *Vorhandenheit*, les choses ont des propriétés objectives, au niveau de la *Zuhandenheit*, elles relèvent d'appropriations ou d'inappropriations qui font que l'outil a le caractère de la référence dans un jeu de renvoi définissant une tournure ou « finalité »[1]. Celle-ci caractérise une constellation de sens nommée significativité, exprimant la manière dont le *Dasein* comprend une tournure selon un signifier transitif visant le réseau des renvois. Un marteau ne fait sens qu'à l'intérieur d'un système de renvois, qui n'est pas un système formel de relations et de fonctions, mais qui, en dévoilant les choses, rend visible l'être-au-monde. Il faut que le monde soit déjà ouvert pour qu'un outil soit appréhensible en sa tournure propre. Avec le *Dasein* « est toujours déjà essentiellement découvert un contexte d'étants *zuhanden* », car « pour autant qu'il est », il « s'est à chaque fois assigné à un monde qui lui fait encontre », et « à son être appartient essentiellement cette assignation »[2]. La destruction de l'interprétation cartésienne du monde comme *res extensa* surgit alors en contrepoint pour souligner le ratage du phénomène du monde propre à la métaphysique. Le seul accès cartésien au monde est l'intellection physico-mathématique, où la détermination des corps par l'extension repose sur le présupposé de la substantialité dont le sens demeure ininterrogé. La critique cartésienne des qualités sensibles repose ainsi sur une compréhension de l'être comme subsistance, le phénomène du monde thématisé à partir de l'outil rencontré dans le monde ambiant lui demeurant caché.

Si cette critique semble concerner également Spinoza, en faisant de l'étendue un attribut de Dieu au même titre que la pensée, celui-ci ne fait cependant plus dépendre la première de la seconde. Le problème n'étant pas celui de la simple extension géométrique, mais des corps et de leur cohésion propre, il rejette l'assimilation de l'étendue à une masse inerte et en repos : à une physique abstraite de l'inertie il oppose un physique concrète fondée sur la pression des ambiants. Il dit ainsi à Tschirnhaus que « de l'étendue telle que la conçoit Descartes, c'est-à-dire comme une masse au repos, il n'est pas seulement difficile, mais complètement impossible de tirer par démonstration l'existence des corps », qu'il est donc impossible d'établir la variété des choses en partant de la seule idée de l'étendue et que la définition cartésienne est donc mauvaise[3]. Il envisage alors une conception dynamique de la matérialité, un mécanisme supérieur irréductible au géométrisme et dont le fondement est le *conatus*. La théorie des notions

1. R. Böhm et A. de Waehlens traduisent le terme *Bewandnis* par finalité. Cette traduction a sa légitimité à condition de faire abstraction de toute connotation téléologique.
2. *S. u. Z.*, p. 87.
3. *Lettre* LXXXI et *Lettre* LXXXIII.

communes, dont le sens est plus biologique que mathématique, constitue une théorie de la composition des corps conçus comme un certain rapport de mouvement et de repos, de vitesse et de lenteur. Si, du point de vue de la *facies totius universi*, tous les corps peuvent se composer dans l'étendue, il existe une unité de composition non seulement de la nature entière, mais aussi de tous ses modes de variations. La théorie des notions communes fonde une logique des rencontres selon un ordre de l'utile, qui fait que, à la différence de la géométrie qui ne nous fait saisir que des relations abstraites désincarnées, nous pouvons saisir des relations réelles incarnées dans des individus. A l'outil heideggérien fait alors écho l'utile spinoziste, l'enjeu étant dans les deux cas le phénomène du monde.

La notion d'utilité joue dans le spinozisme un rôle aussi central que paradoxal : si elle est un critère axiologique majeur permettant de dévaluer toute valeur transcendante, la finalité est elle-même une utilité hypostasiée. L'illusion finaliste, consistant à croire que les choses seraient faites pour nous, est aussi tenace, parce qu'elle est naturelle, inévitable, coextensive à l'existence humaine : avant de rechercher des causes, les hommes aspirent à des fins, visant d'abord ce qui est utile à leur existence et dont ils sont conscients dans le monde de la préoccupation quotidienne. Les fins sont d'abord une projection du *conatus*, finissant par revêtir un caractère fétiche où elles semblent valoir en elles-mêmes. La finalité est donc une interprétation théologique de l'utilité, laquelle n'est en rien illusoire au niveau de l'existence concrète, où l'homme vise comme une fin des objets utiles, indépendamment de toute interprétation fantasmatique.

Le désir se ramenant au *conatus* et la volonté libre étant illusoire, l'homme n'est jamais qu'une partie de la nature, et nous sommes, selon les termes du *Court Traité*, « esclaves de Dieu », ce qui est là « notre plus grande perfection »[1]. Les fins n'étant pas des principes explicatifs, il n'existe pas de monde humain indépendant du reste de la nature et l'on peut considérer l'homme comme un instrument au service de Dieu. La seule fin d'un esclave ou d'un artisan est d'accomplir le service qui lui revient : si « un charpentier dans l'exécution de son travail se trouve pour le mieux servi par sa hache, cette hache est par là parvenue à sa fin et à sa perfection », et s'il ne se sert plus de cette hache, « alors cette hache serait éloignée de sa fin et ne serait même plus une hache »[2]. Servir à quelque chose c'est répondre à une fin précise et déterminée et, à ce niveau, l'homme ne se distingue pas d'un outil. Réalité et perfection sont identiques, la réalité

1. *Op. cit.*, II, XVIII, p. 129.
2. *Ibid.*, p. 130.

n'étant jamais normée par un idéal et les notions de perfection et d'imperfection étant relatives.

Ainsi « quand quelqu'un a fait avec exactitude une montre, pour qu'elle sonne et indique les heures, si cet ouvrage s'accorde bien avec la dessein de l'artisan, on dit qu'il est bon, et s'il n'est point conforme on dit alors qu'il est mauvais »[1]. Il en résulte que « Pierre doit s'accorder avec l'idée de Pierre comme il est nécessaire et non avec l'idée de l'homme, et que bien et mal ou péché ne sont pas autre chose que des modes de penser et non du tout des choses ou quoi que ce soit qui possède l'existence »[2]. Cette instrumentalisation et relativisation de la finalité réduite à l'utile permet de destituer l'homme de tout privilège dans la nature. Néanmoins, l'utilité émancipée de la finalité est au centre du projet éthique, où le monde apparaît comme un réseau de renvois dans lequel l'homme peut disposer d'objets d'usage. L'utilité caractérise la philosophie elle-même, Spinoza ne cessant d'insister sur l'utilité de sa doctrine. Il n'est donc pas de connaissance pure séparée de la vie concrète, car la pensée est une manière d'exister, d'être au monde de manière authentique, c'est-à-dire de penser en homme libre et non en esclave. L'utilité fonde ainsi l'intersubjectivité et la socialité est sa forme la plus élevée, rien n'étant plus utile à l'homme que l'homme.

Le bon est « ce que nous savons avec certitude nous être utile »[3], les valeurs étant inscrites dans un champ pragmatique qui commande l'entreprise éthique. Encore faut-il savoir ce qu'est l'utile, pouvoir le discerner. Chacun détermine l'utile en fonction de ses affects et de la contingence des rencontres, le problème étant de savoir comment on peut, tout en conservant la relativité des critères du bien et du mal, en produire une détermination rationnelle dans un monde ouvert sur un champ de possibles. Cela exige de redéfinir la notion de fin en disant que l'appétit est la seule fin pour laquelle nous faisons quelque chose[4]. Si le désir en tant que forme primordiale de l'affectivité détermine l'utile, il est aussi au principe de l'illusion téléologique dont la nécessité existentielle a été établie. Parce que l'homme est l'animal évaluateur agissant selon des fins, celles-ci sont dépendantes d'une situation affective dont il faut saisir les mécanismes, de façon à passer de l'état de servitude à celui de liberté. Si l'essence du désir est le *conatus* comme degré de puissance, on peut identifier la vertu et la puissance et dire que, en tant qu'elle se rapporte à l'homme, elle est « l'essence même ou la nature de l'homme en tant qu'il a le pouvoir de faire certaines

1. *Ibid.*, I, VI, p. 75.
2. *Ibid.*
3. *Éthique* IV, déf. 1.
4. *Ibid.*, déf. 7.

choses se pouvant connaître par les seules lois de sa nature »[1]. La vertu est le projet existentiel d'une essence singulière, projet qui est un projet jeté, un possible inscrit dans un réseau de déterminisme dont l'homme n'est pas le maître, mais dans lequel il existe et à partir duquel il a à être.

Le scolie de la proposition XVIII du *De Servitute* précise en quoi consiste la vertu et l'existence vertueuse ordonnée à l'utilité. Le fondement de la vertu est le *conatus*, qui fait que la vertu doit être désirée pour elle-même comme ce qu'il a de plus utile. Il faut donc raisonner en termes de possibilité, et c'est le sens de la réhabilitation de cette notion : chaque individu cherchant à réaliser au maximum ses possibilités agit selon sa propre nature, de façon à devenir cause adéquate de ses actes. Or, l'utile se présente comme une fin extérieure, alors que la vertu doit être recherchée pour elle-même et non en vue d'obtenir des avantages extérieurs qui seraient comme récompenses d'un contenu vertueux. La vertu doit être à elle-même sa propre fin frappant de relativité l'ensemble des fins extérieures. On peut alors déterminer ce qui est réellement utile, même si toute utilité demeure relative et dépend de conditions d'existence qui échappent à l'homme. Sa vie dépendant d'une multitude de choses extérieures dont il doit pouvoir disposer, il doit pouvoir organiser les rencontres avec ces choses de sorte qu'elles accroissent sa puissance. Sont donc véritablement utiles les choses qui s'accordent avec notre nature, du fait qu'elles sont semblables à nous. Aussi rien n'est-il plus utile à l'homme que l'homme dans l'existence communautaire.

Si donc l'homme n'est eu égard à la totalité qu'un instrument ou un « esclave » de Dieu, la doctrine de la vertu est une doctrine de l'utile, et c'est en disposant de la nature que l'homme la sert le mieux, car il est alors en accord avec sa propre nature qui n'est pas une norme idéale, mais un degré de puissance. En se servant de la nature pour servir sa nature l'homme sert la nature. Telle est la circularité propre à la vertu déterminant la rationalité comme convergence de l'utile propre et de l'utile commun.

L'existence quotidienne

Les choses et les hommes s'inscrivent donc dans l'horizon pragmatique de l'ustensilité qui est l'élément génétique d'une rationalité foncièrement collective. La situation semble alors être à l'inverse de ce qui se passe chez Heidegger, car ce sont les dysfonctionnements de l'ordre utilitaire qui engendrent les délires finalistes, les superstitions et les formes mortifères de l'existence politique qui leur correspondent. Pour Heidegger, c'est

1. *Éthique* IV, déf. 8.

lorsque les ustensiles ne fonctionnent plus que le phénomène du monde se dévoile. Spinoza montre comment l'interprétation téléologique de la réalité se ramène au désir humain. Heidegger dénonce l'illusion substantialiste de la métaphysique qui consiste à interpréter comme étant là-devant ce qui est disponible, à porté de main. Alors que la déconstruction heideggérienne vise la métaphysique comme métaphysique de la présence et oubli de l'être, Spinoza s'en prend à un préjugé commun aux philosophes et au vulgaire. Or, il s'agit dans les deux cas de démonter une métaphysique ordonnée à une transcendance substantielle. Là où Spinoza entreprend une généalogie du processus religieux débouchant sur l'érection d'une transcendance et l'hypostase d'une système de valeurs binaires, en démontant le mécanisme qui substitue à la relation cause – effet la relation moyen – fin, Heidegger entreprend une généalogie du privilège historial de la présence et de la constitution onto-théologique de la métaphysique. Si l'être n'est rien d'étant, il ne le surplombe pas comme une transcendance verticale, mais est ce par quoi de l'étant entre en présence. Si la substance est la totalité, elle n'est pas davantage quelque chose d'étant, mais ce qui inclut exclusivement tout étant, sans être rien d'étant. Il ne s'agit pas d'élaborer une anthropologie, mais de poser une question ontologique. Il n'y a pas non plus d'anthropologie spinoziste, car il n'est pas de nature humaine comme essence générique universelle. La question n'est pas celle de l'essence de l'homme, mais de sa situation et de sa possible destination, non pas « qu'est-ce que l'homme? », mais « qui est l'homme? ».

De même que de prime abord et le plus souvent le *Dasein* n'est pas lui-même mais le On, l'homme est d'abord sous l'emprise de la connaissance imaginative. La quotidienneté médiocre est le fil conducteur de l'analytique existentiale, et c'est à partir des existentiaux qu'elle permet de déterminer que l'on peut appréhender la concrétude existentielle du *Dasein*. La question est alors celle du statut ontologique du Je : détermination essentielle du *Dasein*, il doit être interprété ontologiquement. S'il est une légitimité ontique de l'identification du *Dasein* à un sujet du fait de sa mienneté existentielle, cette identification est ontologiquement inadéquate, l'ipséité étant indissociable de la mondanéité. Ainsi « la "substance" de l'homme n'est point l'esprit comme synthèse de l'âme et du corps, mais l'existence »[1]. Est remise en cause l'idée de l'homme comme composé substantiel et l'affirmation de l'éminence de l'âme sur le corps.

En montrant qu'il n'est pas de nature humaine isolable de l'ordre commun de la nature, Spinoza ne dit rien d'autre. L'incarnation n'étant qu'un cas particulier de la corrélation générale entre les modes de la pensée

1. *S. u. Z.*, p. 117.

et ceux de l'étendue, l'âme, humaine ou non, n'est que l'idée d'un corps, qui n'est à son tour que l'objet de cette idée. La critique de l'union substantielle cartésienne vise à rejeter l'idée d'une volonté conférant à l'âme humaine un statut d'exceptionnalité. Ce rejet de l'anthropocentrisme signifie qu'il n'est pas de nature humaine indépendante de la nature, d'essence ou de substance de l'homme, que « l'être de la substance n'appartient pas à l'essence de l'homme », et que « ce n'est pas une substance qui constitue la forme de l'homme »[1]. Ce rejet d'une substantialité humaine permet de spécifier l'être de l'homme comme celui d'une chose qui a à être en libérant la liberté en lui. Loin d'être une force d'inertie, le *conatus* est ouvert sur l'avenir, est projet, tel le souci qui caractérise le *Dasein* comme être-en-avant-de-soi.

Il existe alors un monde humain commun défini par des besoins spécifiques et, de même que le *Dasein* se caractérise par son ouverture, l'homme spinoziste est ouvert à l'ordre des rencontres et de l'extériorité. Le rejet de la substantialité et le caractère projectif de l'existence marquent la spécificité d'un monde humain comme monde commun. Or, l'homme n'est pas d'emblée lui-même, n'ayant pas accès à son existence propre ou à son essence singulière. Tel est le site d'une problématique de la subjectivité légiférante et de l'illusion psychologique de liberté qui en résulte : l'homme se pose d'abord comme un sujet souverain. Dans les termes de l'analytique existentiale il s'agit de la dictature du On, qui est tout aussi bien le sujet de la quotidienneté médiocre que celui de la métaphysique. L'illusion de souveraineté du sujet moderne renvoie à l'explicitation qui « comprend le *Dasein* à partir du monde et le trouve comme un étant intramondain »[2]. Dans tous les cas, l'être de l'étant est compris à partir de la *Vorhandenheit* et le *Dasein* est conçu comme une substance, ou comme l'union de deux substances, âme et corps. L'ipséité n'est donc pas une substance et n'a aucun statut transcendant ou exceptionnel. C'est pourquoi « l'être soi-même authentique ne repose pas sur un état d'exception du sujet dégagé du On, mais est une modification existentielle du On comme existential essentiel »[3]. Si l'identité du Soi authentique n'est pas une substance égologique, il faut envisager une forme asubjective d'individuation, une singularité asubjective proche de ce qui se produit dans le troisième genre de connaissance. Cette individuation authentique ne s'inscrit pas dans une procédure téléologique, mais se joue dans l'immanence du On, tout comme la science intuitive, qui n'est pas l'aboutissement d'un proces-

1. *Éthique* II, prop. X.
2. *S. u. Z.*, p. 130.
3. *Ibid.*

sus finalisé et n'exclut pas l'ordre de l'imaginaire. On ne part donc pas d'un ordre théorétique prétendument autonome, mais on assume l'existence dans sa concrétude qui fait que l'être-au-monde est toujours disposé d'une certaine manière.

Affectivité et disposition

Il n'est pas de pur sujet souverain tel un empire dans un empire, car l'existence est foncièrement disposée selon certaines tonalités affectives. Tel est l'objet de ce que l'on appelle communément la théorie de passions et qu'il convient alors de reconsidérer, cette théorie étant une herméneutique de l'être en commun, où l'être-là-avec est disposé en une tonalité affective.

Affects et tonalité

La théorie classique des passions ne permet pas, selon Heidegger, une compréhension adéquate du phénomène de l'affectivité, car elle conçoit les affects comme des états d'âme, des vécus d'un sujet. On peut rapprocher cette critique de la critique spinoziste de la théorie cartésienne. Affirmant que « ni le corps ne peut déterminer l'âme à penser, ni l'âme le corps au mouvement ou au repos ou à quelque autre manière d'être que ce soit »[1], Spinoza vise Descartes pour qui l'âme est passive quand le corps est actif et vice-versa. L'âme et le corps expriment, chacun selon son attribut propre, une même détermination, et le corps ne détermine pas l'âme à penser, pas plus que l'âme ne détermine le corps au mouvement ou au repos. Il n'y a donc pas de pouvoir de l'âme sur le corps et sur les passions. La naturalisation des affects implique une rupture avec la problématique traditionnelle qui n'élève l'homme comme souverain de ses passions que pour mieux le rabaisser en en faisant en même temps le jouet : on ne fait de l'homme un être exceptionnel que pour mieux se lamenter sur sa misère. Aussi à une théorie des passions faut-il substituer une théorie des affects.

Si toutes les passions sont des affects, tous les affects ne sont pas des passions, qui ne sont que les affects passifs à côté desquels existent des affects actifs ou actions. Loin de perturber notre existence, l'affectivité doit être considérée positivement, car l'on ne peut séparer sensibilité et intellect comme s'il s'agissait de deux facultés distinctes. On entendra donc par affect « les affections du corps par lesquelles la puissance d'agir de ce corps est accrue ou diminuée, secondée ou réduite, et en même temps les idées de

1. *Éthique* III, prop. II.

ces affections »[1]. Les affections étant à la fois les modes de la substance et les modifications de ces modes, l'affect est corrélation d'une affection du corps et d'une idée de cette affection en l'âme. Dès qu'un événement advient au corps une idée s'en forme en l'âme. L'affect permet de déterminer une variation de la puissance d'agir du corps susceptible de croître ou de diminuer. Exprimant des conditions de notre existence comme activité, il est une réaction à une rencontre extérieure, manifestant l'ouverture de l'exister.

Un affect est toujours subi dans un jeu où passivité et activité s'impliquent réciproquement, renvoyant à la facticité de l'existence. C'est ainsi que « l'affection ouvre le *Dasein* en son être-jeté, et cela de prime abord et le plus souvent selon la guise d'un détournement qui l'esquive »[2]. Irréductible à l'acte réfléchi d'un sujet, l'affection assaille le *Dasein*, de sorte qu'on ne saurait la mesurer à la certitude apodictique que livre la connaissance théorique, ni davantage la rejeter dans l'irrationnel, car « l'irrationalisme, simple contre-jeu du rationalisme, ne fait que parler en borgne de ce à quoi celui-ci est aveugle »[3]. C'est pourquoi « nous ne nous rendons jamais maître de la tonalité sans tonalité, mais toujours à partir d'une contre-tonalité »[4]. Il n'est donc pas une raison maîtresse des passions et l'ordre affectif a sa vérité propre, qui fait que la connaissance vraie demeure impuissante devant la force des affects. En effet, « un désir qui naît de la connaissance vraie du bon et du mauvais, en tant qu'elle a trait à des choses contingentes, peut encore bien plus facilement être réduit par le désir des choses qui sont présentes ». *Video meliora proboque deteriora sequor!* A la sagesse d'Ovide fait écho celle de l'Ecclésiaste : *qui auget scientiam auget dolorem*[5]. Le désir est d'abord ordonné à la contingence et à la présence, et on ne peut lutter contre une affection qu'au moyen d'une affection contraire. Loin d'assurer le salut la connaissance ne fait ici qu'enfoncer l'homme dans sa servitude, car il se comprend d'abord à partir du monde ambiant de sa préoccupation médiocre pour l'étant disponible.

Un affect ne se réduit donc pas à un état psychique. Contrairement à Descartes, une passion de l'âme ne résulte pas d'une action du corps, le corps n'est pas davantage soumis aux décrets de l'âme et « une affection, en tant qu'elle se rapporte à l'âme, ne peut être réduite ni ôtée sinon par l'idée d'une affection du corps contraire à celle que nous éprouvons et plus forte

1. *Éthique* III, déf. 3.
2. *S. u. Z.*, p. 136.
3. *Ibid.*
4. *Ibid.*
5. *Éthique* IV, prop. XVII et scolie.

qu'elle »[1]. L'affection est une guise de l'être-au-monde, un mode d'ouverture qui lui confère une positivité intrinsèque et qui permet de dire qu'elle est « un mode existential fondamental de l'ouverture cooriginaire du monde, de l'être-Là-avec et de l'existence », que donc « elle inclut existentialement une assignation ouvrante au monde à partir duquel de l'étant abordant peut faire encontre »[2]. Loin de renvoyer à un sujet et à ses vécus intimes, l'affection est condition existentiale de l'être-au-monde, le commerce avec le monde ambiant impliquant une dimension irréductible de pâtir ou de passivité rendant possibles les différents affects. Le regard théorique, qui uniformise le monde en convertissant l'étant disponible en étant subsistant, n'est pas lui-même exempt de cette dimension pathique. Loin de réduire la science à du sentiment, il s'agit de procéder à une « mise en lumière de la constitution ontologico-existentiale du déterminer cognitif dans l'affection de l'être-au-monde »[3].

Le fait que la rationalité ne soit pas dissociable de l'affectivité ne signifie pas une réduction du savoir au sentiment. En revanche, « la connaissance vraie du bon et du mauvais ne peut, en tant que vraie, réduire aucune affection, mais seulement en tant qu'elle est considérée comme une affection »[4]. C'est en effet un axiome de la finitude des choses singulières qui fait que celles-ci sont toujours un certain degré de puissance essentiellement finie et que « quelle que soit la chose donnée, il en est donnée une autre plus puissante par laquelle cette chose donnée puisse être détruite »[5]. Facticité et finitude de l'existence humaine font que celle-ci est assignée à un monde où elle rencontre passivement de l'étant qui fait encontre et est par là exposée à la mort selon des formes aussi graduées et variées que permanentes. Impuissant face à cette surpuissance de la totalité, l'homme ne peut d'abord que la vivre selon l'ordre contingent des rencontres qui l'affectent. Toutefois, le conflit immanent à l'ordre affectif peut se vivre autrement que comme un pur et simple mécanisme aveugle. L'existence n'est pas réductible à un simple jeu de forces mécaniques, mais l'affectivité ouvre un monde : seul un étant qui est au monde en tant qu'affecté peut être affecté par de l'étant. Par conséquent, quelque chose comme de l'affection sensible ne serait pas possible, « même sous l'effet de la pression et de la résistance la plus forte », car « cette résistance demeurerait essentiellement recouverte si l'être-au-monde affecté ne s'était assigné à une abordabilité

1. *Éthique* IV, prop. VII, corollaire.
2. *S. u. Z.*, p. 137.
3. *Ibid.*, p. 138.
4. *Éthique* IV, prop. XIV.
5. *Ibid.*, Axiome.

prédessinée par des tonalités – par l'étant intramondain »[1]. Le couple pression – résistance suppose l'ouverture d'un mondé intoné affectivement. L'affection ne renvoie pas seulement à la facticité de l'existence, mais en constitue aussi l'ouverture lui permettant de s'auto-expliciter. La connaissance s'intègre ainsi à une affectivité, dont elle est une variation, de façon à accéder à une compréhension de ses enjeux sans renoncer à son caractère de vérité. Si l'intellection rationnelle est incapable comme telle de dominer un affect en sa positivité immanente, elle peut cependant devenir une affection plus forte que l'affection qu'elle vise.

Aussi le désir propre à la connaissance n'est-il qu'un désir comme les autres qui doit jouer le jeu de la compétition avec les autres, s'il veut finir par triompher. Spinoza pense en termes de stratégies du *conatus* et de compétition affective, car l'affectivité ne se rapporte pas à un état intérieur devant s'extérioriser, mais se joue d'emblée dans l'ouverture à l'extériorité des rencontres. Heidegger souligne l'intentionnalité de l'affection et dit que la tonalité comme expression ontique de l'affection « a à chaque fois déjà ouvert l'être-au-monde en tant que totalité », et que « c'est elle qui pour la première fois permet de se tourner vers… »[2]. Ce qui m'affecte a ainsi le pouvoir de me toucher selon différentes guises et « le laisser-faire-encontre circonspect et préoccupé présente […] le caractère du concernement »[3]. Des phénomènes comme l'inutilité, la résistance, la menace de l'étant disponible ne sont possibles que dans la mesure où l'être-à est abordable par l'étant rencontrable à l'intérieur du monde. Cette abordabilité repose sur l'affection ouvrant un monde comme menaçant, rassurant, etc.

Peur et passions tristes

Si le *De Affectibus* procède à une analyse détaillée et systématique de la vie affective, de ses variations et conflits, Heidegger ne retient que le phénomène de la peur. Si on ne craint que les maux imminents pouvant entraîner peine ou destruction, l'objet de la peur est toujours visé comme s'approchant, la peur renvoyant à la circonspection et le *Dasein* craignant pour son ipséité : « l'avoir-peur ouvre cet étant dans sa précarité, dans son abandon à lui-même »[4]. L'avoir peur est une possibilité de l'être-au-monde affecté, comprise comme « timidité » (*Furchtsamkeit*) ouvrant le monde de sorte que du redoutable puisse faire approche. L'affection se temporalisant à partir de l'être-été, la temporalité de la peur n'est pas l'attente d'un mal

1. *S. u. Z.*, p. 137.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*
4. *Ibid.*, p. 141.

futur, mais un « un oubli attentif-présentifiant »[1]. Dès lors, « la peur naît du présent perdu, dont la peur prend timidement peur pour y succomber d'autant plus décidément »[2]. Si l'analyse de la peur prépare l'élucidation de l'angoisse, elle permet aussi de dévoiler une caractéristique de ce que l'on nomme communément les passions, à savoir qu'elles se temporalisent selon l'être-été et que leur objet est toujours un étant intramondain. Même un phénomène comme l'espoir, qui semble fondé sur l'avenir, doit être compris selon la même temporalité que la peur. Ce qui est décisif en effet dans l'espoir « ce n'est pas tant le caractère avenant de ce à quoi l'espoir se rapporte que bien plutôt le sens existential de l'espérer lui-même », dont la tonalité « réside en ce qu'il est un espérer-pour-soi »[3]. L'espoir soulage, car il se temporalise à partir de l'être-été et, de manière générale, une tonalité exaltante « n'est possible ontologiquement qu'en un rapport temporalo-ekstatique du *Dasein* au fondement jeté de lui-même »[4]. La présentification propre à l'affection implique le report du *Dasein* vers l'être-été et toute tonalité est ainsi un reporter-vers. La passivité de la passion tient donc à un retour vers soi fondant la possibilité d'une intériorité affective. La peur jouit d'un privilège insigne, car elle met en évidence l'intimidation comme structure fondamentale de l'affectivité, nous livrant la clé de l'anatomie de la vie affective et de sa temporalité propre. Tel est le fond de tristesse inexpugnable propre à la vie affective qui, se temporalisant selon le passé, nous oblige à nous pencher sur lui et nous rend nécessairement nostalgique.

Chez Spinoza l'affectivité est un jeu de variations continues oscillant entre joie et tristesse, se ramenant à ces trois éléments que sont le désir, la tristesse et la joie. L'affectivité étant la dynamique immanente au *conatus*, l'homme est conçu comme un être de désir, en tant qu'il est une partie de la nature. Ce désir n'est pas ordonné à une finalité et n'a pas d'objet spécifique : foncièrement nomade, il peut se sédentariser ou se fixer sur n'importe quel objet, toujours ouvert à la contingence de son effectuation selon le hasard des rencontres. Nomades les désirs sont par là instables et versatiles : la constance du *conatus* implique la variabilité des désirs et l'historicité de leur réalisation. Aussi la vie affective est-elle conflictuelle, se ramenant à cette matrice pathique qu'est l'oscillation entre tristesse et joie, exprimant la diminution ou l'accroissement du *conatus*. Celui-ci constituant le processus primaire de l'activité désirante, elles fondent le processus secondaire d'historicisation et de devenir-conscient de l'affectivité désirante. La

1. *S. u. Z.*, p. 342.
2. *Ibid.*, p. 344.
3. *Ibid.*, p. 345.
4. *Ibid.*

notion essentielle est alors celle de *transitio*, de passage à une perfection plus grande ou à une perfection moindre. Parce qu'elle n'est que *transitio*, la joie n'est pas une perfection et peut être l'ingrédient de nombreuses passions tristes. Être joyeux c'est encore être passif, et notre existence est de fait condamnée à osciller entres des variations continues de tristesse et de joie. Composant joie et tristesse la passion est donc foncièrement passage.

Ce caractère conflictuel de la vie passionnelle culmine dans la *fluctuatio animi*, qui fait qu'un seul et même objet puisse être cause d'affects contradictoires, révélant l'incertitude propre à l'affectivité. Il est ainsi un lien entre affectivité et temporalité, car la vie affective est soumise aux aléas de l'existence. C'est pourquoi « l'homme éprouve par l'image d'une chose passée ou future la même affection de joie ou de tristesse que par l'image d'une chose présente »[1]. Passé, présent et futur sont ici assimilés, la représentation de la chose étant indépendante de sa présence. Toutefois, la représentation des choses passées ou futures implique un élément d'incertitude et d'instabilité des affects correspondants, espoir, crainte, sécurité, désespoir, épanouissement et resserrement de conscience définissant les manières dont joie et tristesse peuvent se composer en étant liées à la représentation de choses passées ou futures. Nous avons affaire à des passions tristes, et bien que « la sécurité et l'épanouissement soient des affections de joie, ils supposent cependant une tristesse antécédente, à savoir l'espoir et la crainte »[2]. Si l'espoir est « une joie inconstante née de l'idée d'une chose future ou passée de l'issue de laquelle nous doutons » et si la crainte est « une tristesse inconstante née de l'idée d'une chose future ou passée de l'issue de laquelle nous doutons », on peut dire que « il n'y a pas d'espoir sans crainte ni de crainte sans espoir »[3]. Cette co-implication et dévaluation de la crainte et de l'espoir rejoint la phénoménologie heideggérienne qui met l'accent sur l'inauthenticité de ces affects. En établissant une équivalence entre passé et futur, Spinoza indique que toute représentation d'une chose à venir est tributaire de la représentation d'une chose passée, car il n'est pas possible d'envisager l'avenir sans puiser dans le passé les éléments de sa représentation. C'est ainsi que se forgent utopies et visions eschatologiques. L'affectivité est donc, comme chez Heidegger, ordonnée au passé.

Si l'amour et la haine structurent la relation objectale et constituent l'assise de la connaissance, nos espoirs et nos craintes consistent en ceci seulement que les objets que nous aimons soient conservés et que ceux que nous haïssons soient détruits. Or, puisque nous aimons et haïssons au gré

1. *Éthique* III, prop. XVIII.
2. *Éthique* IV, prop. XLVII, scolie.
3. *Éthique* III, Définition des affections, 12-13.

des contingences, la vie affective est ballottée entre espoir et crainte, donnant lieu à des conflits affectifs complexes qui structurent le monde commun de la vie sociale. La projection temporelle des affects explique leur caractère conflictuel, faisant que l'âme est tiraillée dans des directions opposées et que « l'homme est disposé de telle sorte qu'il ne veut pas ce qu'il veut, ou veut ce qu'il ne veut pas »[1]. Spinoza appelle peur (*timor*) une telle affection. Il s'agit d'une modification de la crainte (*metus*), à savoir la crainte telle qu'elle « dispose un homme à éviter un mal qu'il juge devoir venir par un mal moindre »[2]. L'introduction de cette notion repose sur le principe selon lequel, lorsqu'on hait quelqu'un, on tend à lui faire tout le mal possible, alors que, lorsqu'on l'aime, on tend à lui faire tout le bien possible. Le bien est donc toute joie remplissant une attente et le mal toute tristesse qui frustre cette attente. Puisque nous ne tendons pas vers une chose parce que nous la jugeons bonne, mais que nous la jugeons telle parce que nous tendons vers elle, est mauvais ce qui déçoit notre attente et bon ce qui la satisfait.

Dérivé de la division joie – tristesse, le complexe espoir – crainte structure l'ensemble de la vie passionnelle qui, du fait de la projection temporelle des affects, est ordonnée au phénomène de l'attente : s'attendre à… c'est toujours être soumis à la fluctuation de la crainte et de l'espoir. Espoir et crainte se rapportent ainsi en dernière instance au soi : comme le dit Heidegger, craindre ou espérer c'est toujours craindre ou espérer pour soi, selon un mode de compréhension qui renvoie au phénomène de l'attente, puisqu'on s'attend à quelque chose de bien ou de mal, bien et mal étant des valeurs relatives, puisqu'ils sont liés à des occasions et que la certitude que nous avons demeure subjective. L'attente est toujours un retour vers soi et, plus que la crainte, la peur permet de le comprendre, car ce que nous redoutons alors le plus ce sont les conséquences pour nous-mêmes, qui nous retiennent de faire certaines choses. Aussi la peur peut-elle se prolonger en *consternatio*, consternation ou plutôt affolement, qui fait que « le désir d'éviter un mal futur est réduit par la peur d'un autre mal, de sorte que l'on ne sache plus ce qu'on veut »[3]. La peur devient alors cet égarement dont parle Heidegger, donnant lieu à un affolement, un s'oublier spécifique expliquant, par exemple, que les habitants d'une maison en flamme puisse sauver les choses les plus indifférentes. Ainsi « l'être-oppressé ramène de force le *Dasein* à son être-jeté, mais de telle manière que celui-ci soit

1. *Éthique* III, prop. XXXIX, scolie.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*

précisément refermé »[1]. L'affolement repose sur un oubli, s'en tenant aux possibilités de salut déjà dégagées dans la préoccupation circonspecte, sans parvenir à s'emparer d'une possibilité déterminée. Pour Heidegger, toutes les tonalités – hormis l'angoisse – sont inauthentiques. Elles renvoient à l'attendre, conçu comme une compréhension inauthentique de l'avenir impliquant un présentifier et un oubli. C'est ainsi que « le s'attendre oublieux-présentifiant est une unité ekstatique propre, conformément à laquelle le comprendre inauthentique se temporalise quant à sa temporalité »[2]. Telle est la condition de possibilité de l'irrésolution caractérisant l'existence passionnelle. Constituant l'unité des existentiaux de la quotidienneté, la déchéance est ordonnée au présent. Telle est la sphère du On, manière dont de prime abord et le plus souvent le *Dasein* se comprend fuyant devant la finitude et la facticité.

On, multitude, imagination

La déchéance n'a pas le sens d'une chute, mais a une positivité foncière, celle du On, car c'est à même le On que se gagne l'exister authentique. L'explicitation des modes quotidiens du parler, de la vue et de l'explication font voir l'ouverture du On comme mode de l'être-au-monde quotidien. De même, l'élucidation des mécanismes du premier genre de connaissance élucident le mode d'existence quotidien en sa positivité propre.

On et premier genre de connaissance

La quotidienneté est donc une structure originaire de l'être-au-monde qui fait que « de prime abord, "je" ne "suis" pas au sens du Soi-même propre, mais je suis les autres selon la guise du On »[3]. Le On constitue une structure existentiale indépassable et les illusions qu'il génère sont des conditions existentielles de la vie. C'est pourquoi « la quotidienneté détermine le *Dasein* même lorsqu'il ne s'est pas choisi le On pour "héros" »[4]. Même lorsqu'il refuse la quotidienneté le *Dasein* ne lui échappe pas, car ce refus est constitutif de la quotidienneté, donnant lieu à une illusion de liberté, qui fait que nous croyons agir librement, alors que nous sommes sous l'emprise du On. Toute contestation des normes du On continue à procéder de lui, et c'est par son aspect imperceptible et non contraignant

1. *S. u. Z.*, p. 342.
2. *Ibid.*, p. 339.
3. *Ibid.*, p. 129.
4. *Ibid.*, p. 371.

qu'il impose le mieux possible sa dictature. Il ressemble ainsi à un sujet à la fois individuel et collectif, d'autant plus individuel qu'il est grégaire, que l'individuation qu'il autorise n'est jamais qu'une forme de grégarité. C'est à l'intérieur de ce monde que l'illusion d'une subjectivité souveraine devient possible, par où il apparaît que le On est aussi le sujet de la métaphysique. En rendant toute chose bien connue et accessible à tous, la publicité entretient l'illusion selon laquelle le sujet décide et dispose de tout, alors que, parce que le On « pré-donne tout jugement et toute décision, il ôte à chaque fois au *Dasein* la responsabilité »[1]. N'étant personne le On peut d'autant mieux revêtir l'aspect d'une autorité transcendante, qu'il s'agisse du Moi ou du Dieu de la métaphysique. Il peut en effet, à partir de son propre plan d'immanence, autoriser toutes les formes de transcendances ontiques. Le caractère d'anhistoricité ou de transhistoricité de ces analyses n'est pas sans ressemblance avec la démarche de Spinoza, concevant la nature non comme une nature humaine immuable, mais comme ce qui permet de penser l'histoire en tant qu'elle est intelligible selon un ordre des causes permettant d'élucider les mécanismes de l'imaginaire en leur positivité.

Spinoza rompt avec les problématiques classiques assimilant l'imagination à une puissance trompeuse et l'imaginaire à un leurre, pour élucider l'institution d'un monde commun où certains préjugés et passions tristes ont leur pertinence propre. A la différence de Heidegger, le problème spinoziste est directement politique. Il s'agit de montrer comment la nature est histoire et comment la multitude, qui définit le comportement collectif de tous les individus, peut réaliser sa puissance en tant qu'elle est tant principe de concorde que de discorde[2]. Or, si la multitude désigne un sujet collectif, le On est également un tel sujet collectif. De même que la libération ne peut pas s'effectuer indépendamment des conditions de la multitude, dont nous faisons tous partie d'une manière ou d'une autre, l'accès au propre n'est possible qu'à partir du On et de son effectuation ontico-existentielle, qui peut se spécifier selon des conditions historiques particulières. Il y a en ce sens chez Heidegger et chez Spinoza un même parti pris « démocratique » consistant dans le rejet d'une problématique de l'exceptionnalité. Toutefois, la démocratie demeure pour eux problématique, voire aporétique. Pour Spinoza, plus que d'un régime politique spécifique, il s'agit d'un processus de démocratisation immanent au politique. Pour Heidegger, la démocratie comme régime reste liée à l'épochalité de la métaphysique moderne. Si l'horizon de l'État moderne peut être le

1. *S. u. Z.*, p. 127.
2. Voir É. Balibar, *Spinoza et la politique*. Paris, P.U.F., 1985.

totalitarisme, la question n'est posable que dans le cadre général de la technique moderne comme *Gestell*. Mais rien n'interdit de penser qu'un processus de démocratisation passant par une reprise de la technique ne soit pas envisageable. Heidegger n'a jamais cautionné le totalitarisme, mais a toujours dénoncé les dangers des procédures d'assujettissement et de normalisation propres à l'époque de l'hégémonie planétaire de la technique. Cette question trouve son assise ontologique dans l'élucidation du On, comme elle a son fondement chez Spinoza dans une prise en compte du premier genre de connaissance et de sa positivité intrinsèque.

A l'instar de la connaissance imaginative, le On est le mode premier et essentiel de l'existence donnant une impression de chute ou d'aliénation, propre à l'existence inauthentique : l'homme vit sous l'emprise du On ou de l'imagination. Il est une originarité de cette situation, qui fait que l'on ne dépasse ni le On ni le premier genre de connaissance pour accéder à la sublimité noétique d'un pur penser, d'un pur voir théorétique. Les genres de connaissances spinozistes n'on rien à voir avec une ascension gnoséologique de type platonicien et l'accès heideggérien au propre n'est pas une simple rupture avec le On. On trouve ainsi chez Heidegger et Spinoza une apparente contradiction entre la dévaluation de la quotidienneté et sa promotion ontologique. Aussi assistons-nous dans *Sein und Zeit* et dans l'*Éthique* à deux coups de théâtre similaires.

Si le § 27 de *Sein und Zeit* affirme que l'être-soi-même authentique n'est qu'une modification existentielle du On, le § 64 dit que le On est « une modification existentielle du Soi-même authentique »[1]. La question est alors celle du mode d'existence unitaire du *Dasein* nous obligeant à concevoir l'égoïté et l'ipséité existentialement, car le *Dasein* doit bien avoir une certaine consistance égologique, même si le Moi est d'abord le On. Comment donc émanciper la mienneté de l'hégémonie de la *Vorhandenheit* ? Si dans le dire-Je le *Dasein* s'exprime comme être-au-monde et si ce dire-Je est motivé par la déchéance du *Dasein* fuyant devant lui-même dans le On, on peut dire que « le dire-Je "naturel" accomplit le On-même »[2]. L'être du *Dasein* doit se conquérir contre sa propre tendance au recouvrement et un *Dasein* factice ne peut se comprendre que selon des possibilités existentielles déterminées. Nous retrouvons le problème du cercle herméneutique : une analytique de l'existentialité requiert comme sol phénoménal une compréhension existentielle qui est d'abord donnée à partir du On, l'analytique devant remonter en amont de la déchéance. Ce cercle est la structure du souci, qui fait que la réalité du *Dasein* ne se fonde pas sur la

1. *S. u. Z.*, p. 317.
2. *Ibid.*, p. 322.

substantialité d'un étant *vorhanden*, mais sur l'autonomie d'une ipséité existante dont le sens ontologique est le souci. Si donc nous assistons à un renversement permettant de dire à présent que le On est une modification existentielle de l'ipséité, cela ne signifie pas que d'originaire le On deviendrait dérivé, mais ne fait que confirmer ce que disait le § 27. En effet, le On n'est qu'en apparence le sujet le plus réel et le propre est en fait ce que le On a recouvert. Or, ce que le On recouvre ainsi n'est pas un sens caché ou une réalité par rapport à quoi il ne serait qu'une apparence. Il faut comprendre le dire-Je quotidien à partir du pouvoir-être authentique, de sorte que le Soi ne soit pas un fondement subsistant du souci. Il faut donc comprendre la constance de soi à partir du souci : ce n'est pas le Soi qui fonde le souci, mais c'est l'existentialité du souci qui livre la constitution ontologique du maintien du Soi du *Dasein*, à qui appartient en même temps l'être-déchu factice comme absence de maintien du Soi. Si tout continue à se jouer dans l'immanence du On, il faut cependant réévaluer le On et montrer qu'il suppose l'ipséité authentique dont il est une variation. L'authenticité est une effectuation du On, passant par le dire-Je en sa trivialité naturelle.

On assiste chez Spinoza à un semblable renversement, puisque l'imagination apparaît comme une vertu et que son perfectionnement est envisageable, lui permettant de collaborer au troisième genre de connaissance. L'imagination est la source de toutes les activités de l'âme humaine en tant que celle-ci est l'idée d'un corps existant en acte. Si on ne peut pas plus l'éliminer que le On, on peut en améliorer le processus de fonctionnement car, la rationalité n'étant pas dissociable de l'affectivité, on peut réguler les mécanismes de l'imagination en lui donnant son amplitude maximale débouchant sur l'*amor erga Deum*. C'est ainsi que « l'âme peut faire en sorte que toutes les affections du corps, c'est-à-dire toutes les images des choses se rapportent à l'idée de Dieu »[1]. Foncièrement l'imagination est perception et on appelle « images des choses les affections du corps humain dont les idées nous représentent les choses extérieures, comme nous étant présentes, même si elles ne reproduisent pas les figures des choses »[2]. L'imagination est le mode de présentification de l'étant tel qu'il fait communément encontre dans la perception, affectant le corps et donnant lieu dans l'âme à un affect spécifique.

La connaissance imaginative constitue la vie quotidienne de l'âme qui perçoit « un grand nombre de choses ». Cette richesse de la perception immédiate est le mode premier d'ouverture au monde, caractérisant le

1. *Éthique* V, prop. XIV.
2. *Éthique* II, prop. XVII, scolie.

corps humain en tant qu'il est apte à être affecté d'une infinité de manières, alors que d'autres corps n'ont pas cette aptitude. Si l'homme se caractérise par sa puissance perceptive comme capacité de configurer un monde, il ne s'agit pas de dévaluer ce genre de connaissance et d'en tirer argument pour stigmatiser la misère de l'homme, mais d'en souligner la richesse et la positivité. Cette richesse traduit l'extrême complexité du corps humain et de l'âme humaine, l'un et l'autre étant composés d'un très grand nombre de corps et d'idées. Or, l'âme ne perçoit pas le corps en tant que tel, pas plus qu'elle ne perçoit les corps extérieurs comme tels. Nous ne percevons notre corps qu'en tant qu'il est affecté par des corps extérieurs, et nous ne percevons les corps extérieurs que par l'intermédiaire de notre corps, lui-même toujours perçu tel qu'il est affecté par ces corps. C'est pourquoi la perception indique d'abord la constitution de notre corps, de sorte que considérer l'affection de son corps soit pour l'âme la même chose que contempler l'existence du corps extérieur. Il en résulte que « si le corps humain a été affecté une fois par des corps extérieurs, l'âme pourra considérer ces corps, bien qu'ils n'existent pas et ne soient pas présents, comme s'ils étaient présents »[1]. L'affirmation de la présence d'une chose ne dépend pas de sa présence effective, mais tient au pouvoir présentifiant de l'imagination qui dépend lui-même de la présence d'une affection du corps. Que l'âme puisse percevoir un corps extérieur comme existant, même s'il n'existe pas, pourvu que dure l'affection enveloppant la nature du corps extérieur, signifie que la perception a un caractère hallucinatoire. Si l'on peut dire que l'imagination se trompe quand elle se représente comme existantes des choses qui n'existent pas, on ne saurait dire que l'imagination est errance car, du fait de sa fonction présentifiante, elle se borne à percevoir les modifications du corps, telles qu'elles sont effectivement selon la confusion de la nature du corps humain et du corps extérieur. Il s'agit là d'un simple rapport de forces psychiques reposant sur un conflit mécanique de forces physiques, et qu'elle soit dans le vrai ou dans l'hallucination, l'imagination fonctionne à l'identique.

L'opposition du vrai et du faux n'a donc pas de sens au niveau de l'imagination, dont la fonction est non de vérité mais de présentification. Aussi est-il une vérité phénoménologique de la connaissance imaginative traduisant un état du corps. La fonction de l'imagination n'étant pas de connaître le vrai, mais de traduire en images les affections du corps, elle exprime l'effort de l'âme pour affirmer son corps, donnant à l'âme les choses qui existent dans la durée. Les choses n'ont pas d'autre présence que celle que leur confère la présentification que l'imagination en produit. Cela n'a nullement

1. *Éthique* II, prop. XVII, corollaire.

un sens idéaliste et ne signifie pas que le réel dépendrait du sujet qui le construit, car l'image n'est pas un reflet mais un mode de l'étendue et n'a de réalité que physique. La représentation commune des choses peut être qualifiée d'imaginaire car, loin de dépendre de la nature des choses, elle se borne à indiquer la nature d'un corps dont l'âme, en tant que support de cette représentation, est l'idée. L'imagination confirme ainsi un privilège massif de la présence et de la représentation, propre à la perception.

Imagination et déchéance

L'imagination est, comme le On, soumise au régime de la présence. Le *Dasein* quotidien puise l'explicitation de son être dans le On, se comprenant comme un étant intra-mondain. Dès lors, « que le *Dasein* soit familier de lui-même comme On-même, cela signifie en même temps que le On prédessine l'explicitation prochaine du monde et de l'être-au-monde »[1]. Le langage de la présence est ce langage du On qui est univoquement celui de la quotidienneté et celui de la métaphysique. On peut donc rapprocher le présentifier propre à l'imagination de la déchéance, dont Heidegger nous dit qu'elle se temporalise selon le présent. Parce que de prime abord et le plus souvent le *Dasein* est auprès du monde dont il se préoccupe et que cette identification signifie une perte dans la publicité du On, le *Dasein* est déchu dans le monde, conduit par le bavardage, la curiosité et l'équivoque.

Loin d'être une chute ou une face nocturne du *Dasein*, la déchéance « dévoile une structure ontologique essentielle du *Dasein* lui-même, qui en détermine si peu une face nocturne qu'elle constitue au contraire tous ses jours dans la quotidienneté »[2]. Aussi détermine-t-elle le pouvoir-être-au-monde, de sorte que l'existence authentique ne soit pas quelque chose qui flotterait au-dessus de la quotidienneté déchue. Bien au contraire, « existentialement, elle n'est qu'une saisie modifiée de celle-ci »[3]. La déchéance est en corrélation avec l'être-jeté car, du fait de sa facticité, le *Dasein* est entraîné dans l'inauthenticité du On. L'être-jeté procède d'une mobilité essentielle et la déchéance est un concept ontologique du mouvement, tourbillon qui rejette constamment le *Dasein* hors de l'authenticité pour le projeter vers le On, tout en exprimant la mobilité propre à l'être-jeté. Ni la facticité ni la déchéance ne sont des états ou des événements qu'il suffirait de constater comme des faits subsistants donnés, mais ils expriment au contraire un pouvoir-être mobile. La déchéance est la mobilité par laquelle le *Dasein* fuit son ipséité pour se tourner vers le monde et se comprendre à

1. *S. u. Z.*, p. 129.
2. *Ibid.*, p. 179.
3. *Ibid.*

partir de lui tel qu'il est ordonné à la *Vorhandenheit* comme modification de la *Zuhandenheit*. La déchéance est une constante tentation, car « l'être-au-monde est en lui-même tentateur »[1]. Étrangère à toute connotation théologique, la tentation exprime la fascination propre à la présence, le caractère rassurant de la subsistance faisant du rassurement un trait de la déchéance, désignant l'auto-certitude du On qui guide la vie et décide de toutes choses. Bavardage, curiosité et équivoque ne tentent et ne rassurent le *Dasein* que pour mieux l'aliéner : devenu étranger à soi selon la guise du On le *Dasein* se méprend sur ses possibilités. Tentation, rassurement, aliénation et méprise caractérisent ainsi la précipitation comme mobilité spécifique de la déchéance immergée dans la quotidienneté. Cette précipitation n'est pas en elle-même visible, car elle est voilée par l'être-explicité public qui la donne comme progrès et existence concrète.

Le *Dasein* ainsi déchu peut-il encore accéder à une existentialité authentique? La réponse est claire : la déchéance ne pourrait être une preuve contre l'existentialité que si le *Dasein* était posé comme un sujet, le monde étant alors un objet. En revanche, si « nous maintenons l'être du *Dasein* dans sa constitution d'être-au-monde, il devient manifeste que la déchéance, comme mode d'être de cet être-au, apporte bien plutôt la preuve la plus élémentaire à l'appui de l'existentialité du *Dasein* ». La déchéance a sa vérité propre en tant qu'elle est une guise de l'être-au-monde et que, d'un certain point de vue, il n'y en a pas d'autres. Elle a donc sa légitimité ontologique tout comme le sujet a sa légitimité ontique. L'accès au propre ne rompt pas plus avec l'inauthentique que le troisième genre ne rompt avec l'imagination. Il en permet au contraire la promotion et la transformation. D'une certaine manière, nous sommes toujours déjà dans l'authentique, comme dès le départ nous sommes dans la science intuitive.

Il est donc une circularité des deux termes qui ne s'opposent pas de manière duelle, car il n'est pas de position de maîtrise ou de souveraineté philosophique à tout jamais retirée de la *doxa*. Il n'y a pas plus de modèle d'existence authentique qu'il n'y a de modèle éthique. Il n'y a pas de sage ou de sagesse incarnée dans une individualité exceptionnelle et paradigmatique, et si liberté il y a, il s'agit d'une libération au jour le jour. La liberté ou l'authenticité ne peuvent se jouer qu'à même la quotidienneté selon la guise temporelle du présent, tel qu'il peut être authentiquement compris. L'hégémonie de la *Vorhandenheit* ne disparaît donc jamais, pas plus que la connaissance imaginative. Il s'agit de figures inexpugnables de l'être au monde. L'imagination nous fait connaître les choses en tant qu'elles durent, et la déchéance ouvre le monde tel que nous le vivons nécessairement.

1. *S. u. Z.*, p. 177.

L'ontologie de la subsistance est tout aussi incontournable que les préjugés de l'imagination, car il s'agit d'exigences proprement existentielles.

Le dénominateur commun tient à l'hégémonie de la présence, qui fait du présent la temporalité de la déchéance et de la quotidienneté, tout comme il est l'élément de la connaissance imaginative. Si la déchéance a son sens existential dans le présent, cela tient à ce que « tentation, rassurement, extranéation, et auto-captation signifient, quant à leur sens temporel, que le présentifier "ré-sultant", conformément à sa tendance ekstatique, cherche à se temporaliser à partir de lui-même »[1]. Le présent acquiert ainsi la consistance d'un présent permanent assimilé à l'éternité. Cette hégémonie de la présence tient à ce que « la compréhension circon-spectivement compréhensive se fonde sur la temporalité, et cela sur le mode du présentifier qui s'attend et conserve »[2]. Le dire-Je comme accomplissement du On a pour corrélat un dire-maintenant, à la subordination du *Dasein* au sujet faisant écho une subordination du temps à la présence. Présentifiant le maintenant la préoccupation s'attend au futur et conserve un passé. La préoccupation attentive-conservante-présentifiante se donne ainsi un temps public ordonné à la présence et appartenant au monde. Le temps se donne alors comme une séquence ininterrompue de maintenant, dans un nivellement reposant sur l'être du *Dasein* fuyant devant son existence authentique dans le On : le On, qui ne meurt jamais, explicite le temps comme suite infinie de maintenant.

Selon cette acception vulgaire du temps tout est compris comme un étant subsistant, une certaine continuation indéfinie de l'existence. Du point de vue du On tout comme du point de vue de la connaissance imaginative, les choses paraissent à la fois contingentes et sempiternelles, semblant durer sans fin et subsister selon une factualité qui leur confère une apparence d'autonomie. La connaissance du On, comme celle de l'imagination, confère au réel une consistance qui permet à l'homme de mener sa vie quotidienne en toute assurance en se croyant souverain dans le monde qu'il présentifie. Si cette existence a sa positivité vitale et nécessaire, elle reste inauthentique, et il faut envisager un autre type d'existence en relation à la vérité.

EXISTENCE ET VÉRITÉ

Le rapport au vrai implique en effet un nouveau type d'existence. Exister c'est toujours d'une certaine façon être dans la vérité, et il n'y a pas d'opposition stricte entre la connaissance imaginative et la connaissance

1. *S. u. Z.*, p. 348.
2. *Ibid.*, p. 406.

vraie, pas plus qu'entre le On et le propre. Être dans la vérité c'est aussi être dans la non-vérité, selon une détermination existentiale de la vérité supposant le concept d'ouverture. Or, la conception heideggérienne de la vérité comme dévoilement n'est pas aussi éloignée qu'il y paraît de la conception spinoziste de la vérité comme idée adéquate. Dans les deux cas, il s'agit de remonter vers une conception de la vérité plus originaire que la conception traditionnelle comme adéquation.

Adéquat et adéquation

Si, dans les conditions de la connaissance imaginative, nos idées sont les représentations des événements advenant à notre corps, en tant qu'idées d'images ou d'affections, elles sont inadéquates, car elles se contentent d'indiquer un état de notre corps tel qu'il est affecté par un autre corps. S'enchaînant selon l'ordre contingent de la mémoire et de l'habitude, elles se contentent de représenter ce qui nous arrive et un état donné des choses, sans nous dire ni ce que nous sommes ni ce que les choses sont. Indiquant des effets, dont elles ne nous font pas connaître les causes, elles sont comme « des conséquences sans prémisses »[1]. Si la connaissance que me donne la perception est inadéquate, il s'agit cependant d'une connaissance qui, aussi incomplète soit-elle, n'est pas une ignorance totale et nous situe dans un certain régime phénoménologique du vrai. Cette non-vérité propre à la connaissance imaginative, avec ses modes de dissimulation et de fermeture, n'exclut donc pas tout rapport à la vérité. Puisqu'il s'agit là de notre condition première et naturelle, l'accès au vrai suppose et exige ce passage par l'erreur, le faux n'étant qu'une modalité du vrai. C'est pourquoi « toutes les idées, considérées dans leur rapport avec Dieu, sont vraies », de sorte que « il n'y a dans les idées rien de positif à cause de quoi elles sont dites fausses »[2]. L'idée que nous sommes, idée adéquate aussi bien en Dieu qu'en nous, n'étant pas d'abord l'idée que nous avons, l'adéquat doit être gagné sur l'inadéquat, et aucune idée n'est véritablement fausse en elle-même, eu égard à son être formel, telle qu'elle se produit dans l'entendement infini. Les idées fausses demeurent de vraies idées produites en fonction de déterminations expliquant leur existence effective.

Se tromper c'est donc connaître selon les conditions minimales de l'exercice de la puissance de penser, alors que former des idées adéquates ce sera penser les choses selon leurs causes telles qu'elles sont pensées en Dieu. C'est pourquoi « 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

1. *Éthique* II, prop. XXVIII, scolie.
2. *Éthique* II, prop. XXXII. XXXIII.

d'une idée qui exclut l'existence de ces choses qu'elle imagine comme lui étant présentes ». Par conséquent, si l'âme, « durant qu'elle imagine comme lui étant présentes des choses n'existant pas, savait en même temps que ces choses n'existent pas en réalité, elle attribuerait certes cette puissance d'imaginer à une vertu de sa nature, non à une vice, [...] surtout si cette faculté qu'a l'âme d'imaginer était libre »[1]. Libérer l'imagination ce sera l'émanciper de sa dépendance de l'ordre des rencontres contingentes, pour qu'elle exerce sa créativité en un point où l'ordre cognitif et l'ordre affectif interfèrent dans la plénitude de leurs puissances respectives.

La théorie des notions communes livre le principe de la production des idées adéquates. En tant qu'elles s'appliquent aux corps existants, dont elles définissent les rapports de composition, les notions communes concernent les choses qui peuvent être imaginées, sans être des images. Ce que l'imagination perçoit comme une relation extrinsèque des corps les uns sur les autres, les notions communes permettent de l'appréhender comme une relation intrinsèque. Les idées adéquates ainsi produites conduisent à l'idée de Dieu exprimant ce qu'il y a de plus commun à tous les modes, puisqu'ils sont tous en Dieu. Puissance de former des notions communes la raison est une médiation entre l'imagination et l'entendement comme science intuitive. Cette conception inédite de la rationalité en élargit le champ et en limite la portée. Elle en élargit le champ, car elle articule la raison au corps et ne la réduit pas à un faculté intellectuelle : à l'instar des représentations de l'imagination, les notions communes ont leur source dans les affections du corps, à cette différence près que, alors que pour les premières l'affection est considérée comme produite par ce qu'il y a de singulier dans le corps affectant, pour les secondes l'affection est considérée comme causée par ce qu'il y a en lui de commun avec le corps affecté. Elle en limite la portée, car la raison ne connaît des choses que leur propriétés communes sans livrer leur essence singulière. En trouvant dans l'imagination les conditions de leur genèse et en ne s'appliquant qu'à des choses imaginables, les notions communes fondent une harmonie de la raison et de l'imagination[2]. La raison joue avec le pouvoir de présentification de l'imagination en stabilisant son objet et en concevant sa présence nécessaire, l'omnitemporalité du nécessaire devenant l'antichambre de l'éternité au sens où l'*amor erga Deum* prépare à l'*amor intellectualis Dei*.

La connaissance vraie est alors comprise comme connaissance adéquate et correspond à un certain style d'existence. Dès lors que les notions communes permettent de former des idées adéquates, nos affects ne sont

1. *Éthique* II, prop. XVII, scolie.
2. Voir G. Deleuze, *Spinoza et le problème...*, p. 274.

plus des passions mais des actions. Nous passons d'une vérité formelle comme adéquation à une vérité matérielle comme connaissance adéquate. Alors que l'idée vraie n'est que la vérité judicative, livrée dans l'énoncé, ne retenant que l'adéquation à l'objet, l'idée adéquate révèle la vérité par son caractère intrinsèque, dévoilant la plénitude et la perfection de sa réalité. La vérité devient la vue de la genèse de l'idée qui s'auto-affirme en apercevant sa cause infinie. La connaissance n'est donc pas l'activité d'un sujet connaissant, et l'ignorance aussi bien que les diverses manières de connaître ne sont que les manières dont Dieu connaît. En effet, lorsque l'âme ignore c'est en fait Dieu qui perçoit la chose en tant qu'il ne constitue pas l'âme, alors qu'elle connaît lorsque Dieu perçoit la chose en tant qu'il la constitue. L'ignorance n'est que la part cachée de la vérité, la dimension d'occultation propre à tout dévoilement, qui fait que l'idée inadéquate pour moi est adéquate pour Dieu. Si Spinoza emploie un langage classique, opposant entendement infini et entendement fini, il ne faut pas oublier que Dieu n'est pas un sujet connaissant et que l'entendement infini n'est pas un de ses attributs, mais une modification de la pensée. C'est pourquoi « la fausseté consiste dans une privation de connaissance qu'enveloppent les idées inadéquates, c'est-à-dire mutilées et confuses »[1]. La fausseté n'est pas privation absolue de connaissance, car seul un être qui connaît peut se tromper Aussi n'est-elle pas dans les idées rapportées à Dieu, mais rapportées à l'âme. Il ne faut pas se méprendre sur l'apparente reprise d'une thèse cartésienne selon laquelle l'erreur n'est rien en soi, mais n'est que privation pour l'homme, imputable à son libre arbitre. L'âme ne se trompe pas du fait du mauvais usage d'un libre arbitre qui n'existe pas, mais parce qu'elle ne se sert pas de son entendement. La connaissance fausse n'est pas simplement le contraire de la connaissance vraie, car l'erreur est un degré moindre de vérité, une vérité incomplète, bien que la vérité ne soit pas une erreur moindre, mais présente un caractère d'absoluité intrinsèque. Si se tromper est toujours une manière de connaître, l'homme est foncièrement dans la vérité et l'essence de la vérité enveloppe la non-vérité.

Adéquation et dévoilement

Or, chez Heidegger « le *Dasein* est co-originairement dans la vérité et dans la non-vérité »[2]. Éclairci comme être-au-monde, le *Dasein* est son ouverture : tel est ce que la tradition a conçu comme *lumen naturale*, à savoir la structure qui fait que cet étant est son Là[3]. Outre l'affection le Là

1. *Éthique* II, prop. XXXV.
2. *S. u. Z.*, p. 223.
3. *Ibid.*, p. 133.

est existentialement déterminé par le comprendre dévoilant le *Dasein* comme un projet jeté. Dans ce projet de l'étant intramondain est dévoilé, le comprendre s'appropriant ce qu'il comprend dans l'explicitation ouvrant l'horizon du sens, qui trouve son séjour dans l'énoncé. Or, l'être du *Dasein* étant le souci, le phénomène de la vérité exige une reprise permettant de passer du concept logique de la vérité à un concept existential. Si la conception classique loge celle-ci dans l'énoncé et la conçoit comme adéquation, cette conception présuppose celle de l'être-vrai comme être-découvrant, qui n'est possible qu'à partir du phénomène de l'être-au-monde.

Ce qui est donc primairement vrai en tant que découvrant est le *Dasein*. Plus originaire que l'adéquation propre à l'énoncé est l'ouverture du projet jeté déchu qui fait que le *Dasein* est à chaque fois co-originairement dans la vérité et la non-vérité. Comme chez Spinoza, il n'y a pas d'opposition stricte du vrai et du faux et la vérité judicative n'est qu'une retombée d'un mode de dévoilement plus originaire incluant le non-vrai. Toutefois, que la vérité soit à la mesure du *Dasein* et de l'existence, ne signifie pas que la vérité soit subjective ou relative, car « c'est seulement parce que la vérité comme découvrir est un mode d'être du *Dasein* qu'elle peut être soustraite à son arbitraire »[1]. Il s'agit alors de repenser le statut ontologique de l'éternité, de l'idéalité, et des vérités dites « éternelles » présupposant un sujet idéalisé, dépositaire d'un vrai en soi qui en constituerait l'objectivité.

Pour que de telles vérités existent il faudrait que le *Dasein* soit éternel, car la vérité n'est qu'eu égard à lui. Or, puisque la temporalité finie est le sens ontologique du *Dasein*, ces vérités ne sont pas concevables. En affirmant, pour échapper au relativisme, l'existence d'une vérité en soi intemporelle, la tradition a fait de la vérité l'hypothèse préalable à toute science et connaissance. Dire qu'il n'y a de vérité que pour autant qu'il est un *Dasein* dévoilant existant dans la vérité rend cette hypothèse superflue. Les lois de Newton ne sont pas vraies de toute éternité et n'étaient pas vraies avant d'avoir été découvertes par Newton. Non que le système solaire n'obéissait pas à ces lois avant leur découverte ou qu'elles étaient fausses, mais que « l'être-découvert, c'est-à-dire la vérité, dévoile précisément l'étant comme ce qu'il était déjà auparavant, indépendamment de son être-découvert »[2]. Dès que nous existons nous sommes dévoilés à nous-mêmes et de l'étant intramondain est découvert. Nous n'avons pas à présupposer, flottant quelque part, une vérité en soi transcendante, car c'est la vérité comme constitution du *Dasein* qui nous présuppose. La vérité est ainsi

1. *S. u. Z.*, p. 277.

2. G A 24, p. 314, *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. J.-F. Courtine, Paris, Gallimard, 1985, p. 265.

renvoyée à la facticité et à l'être-jeté du projet jeté, qui fait que le vrai est *index sui*. Le caractère existential de la vérité permet de récuser le subjectivisme, car la vérité précède tout sujet humain et l'être-en-avant-de-soi constitutif du souci inclut le présupposer le plus originaire.

« Qui a une idée vraie sait en même temps qu'il a une idée vraie et ne peut douter de la vérité de sa connaissance ». La proposition XLIII du *De Mente* affirme que la vérité ne requiert aucune présupposition externe, la formation de l'idée de l'idée n'exigeant pas la réflexion d'un sujet conscient et l'idée vraie se donnant à connaître dans les conditions de sa production. Il n'y a pas de théorie du vrai préalable à la pratique de la vérité et indépendante d'elle. La certitude, qui permet de reconnaître la vérité, n'est plus la *certitudo* cartésienne, mais exprime la nature de l'idée imposant sa vérité indépendamment de toute fondation théologique. Il n'y a pas d'écart entre vérité et certitude de la vérité, car la certitude est le fonctionnement de la pensée. L'idée est donc un mode de penser, l'acte de connaître même, et non « quelque chose de muet comme une peinture sur un panneau »[1]. Elle n'est pas une représentation de la vérité, un signe renvoyant à une réalité en soi, mais la vérité même. A A. Burgh Spinoza dit que « *verum index sui et falsi* », que le vrai s'effectue dans la pratique concrète de la connaissance. Si le vrai est en situation, inséparable d'une pratique cognitive, il ne relève pas de l'arbitraire d'un choix, car il est l'éclaircie dans laquelle se tient l'homme, lumière qui, en s'éclairant elle-même, éclaire aussi les ténèbres. Norme d'elle-même la vérité est aussi norme du faux car, si la convenance de l'idée avec son idéat ne donne qu'une dénomination extrinsèque et dérivée de la vérité et si la vérité ne procède pas d'un constat empirique extérieur à la nature de l'idée, l'idée vraie exprime sa nature propre en vertu de sa cause. On peut parler avec P. Macherey d'un « poids idéel » de l'idée adéquate, expliquant qu'il est des idées plus vraies que d'autres, puisque l'opposition du vrai et du faux n'est pas une opposition figée, mais que l'âme peut recevoir dans certaines conditions des idées dites fausses qui, en fait, peuvent être vraies d'une vérité qui passe inaperçue. Le vrai est donc lié à une détermination d'existentialité, renvoyant à des variations continues de passivité et d'activité qui instituent la vérité comme étant en situation et l'homme comme étant co-originairement dans la vérité et la non-vérité.

1. *Éthique* II, prop. XLIII, scolie.

CHAPITRE III

ÉTERNITÉ ET TEMPORALITÉ

Si tout semble opposer Heidegger affirmant que l'essence de la vérité doit être comprise à partir de la temporalité originaire du *Dasein*, et Spinoza posant l'éternité du vrai, en fait nous venons de voir comment la conception spinoziste de la vérité n'a rien à voir avec la conception traditionnelle. On peut donc s'interroger sur un possible rapport entre l'éternité spinoziste et la temporalité originaire heideggérienne.

CONNAISSANCE ET ÉTERNITÉ

Dire, en la proposition XLIV du *De Mente*, qu'il est « de la nature de la raison de considérer les choses non pas comme contingentes mais comme nécessaires » semble confirmer le discours le plus traditionnel. Or, la raison spinoziste n'est pas une faculté théorétique, mais la puissance de former des notions communes, susceptible de s'harmoniser avec l'imagination tout en appelant un dépassement dans une science intuitive. Le passage du deuxième au troisième genre est passage du contingent au nécessaire, car les choses n'y sont plus perçues au hasard des rencontres mais conçues selon l'ordre de la nécessité. La raison considère les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes et non telles qu'elles sont perçues par l'imagination comme effets séparés de leurs causes. Si l'imagination perçoit les choses eu égard à la temporalité, « il est de la nature de la raison de percevoir les choses comme possédant une certaine espèce d'éternité »[1]. Si l'imagination dispose des choses dans un cadre temporel, la raison considère une

1. *Éthique* II, prop. XLIV, corollaire 2.

présence absolue qui est une certaine espèce d'éternité. A quel type de temporalité et de présence avons-nous affaire ? Le scolie de la proposition XVIII du *De Mente* examine les conditions de production de la représentation temporelle des choses. Il a été établi que l'imagination peut considérer les choses absentes comme si elles étaient présentes, à condition que ne soient pas données en même temps les idées d'autres choses empêchant que les premières soient présentifiées[1].

De ce mécanisme a été déduit l'opération de la mémoire montrant comment l'imagination établit des rapports entre les choses[2]. La mémoire est la traduction psychique de configurations spatio-somatiques, résultant de l'assimilation par le corps des vestiges de son passé affectif. La mémorisation du présent consécutive à la perception permet d'expliquer la construction de la durée conservant les choses passées ainsi que de celle qui représente les choses futures, résultant d'automatismes associatifs fondant à partir du présent une anticipation. Les représentations ainsi produites sont contingentes, et « nous imaginons le temps » à partir de la représentation imaginaire des relations entre les choses, « cela parce que nous imaginons des corps se mouvant les uns plus lentement que les autres, ou avec une vitesse égale »[3]. Un enfant qui, plusieurs fois de suite, voit Pierre le matin, Paul à midi et Siméon le soir imaginera la journée à ce rythme. Mais, s'il voit le soir tantôt Siméon, tantôt Jacob, son imagination sera flottante, représentant tantôt l'un tantôt l'autre. En conséquence, nous « imaginerons comme contingentes les choses rapportées tant au présent temps qu'au passé et au futur »[4]. La contingence, ressort de toutes les représentations temporelles, est l'attente déçue de l'imagination, résidant dans la manière dont elle opère une connexion temporelle des événements : ce n'est pas tant l'événement en lui-même qui est contingent que le cadre temporel dans lequel nous l'appréhendons.

Aussi avons-nous tendance à objectiver la temporalité et à présenter la liaison subjective des choses comme un ordre temporel objectif antérieur à notre perception. Du fait de la fonction présentifiante de l'imagination nos concepts du passé et du futur sont ordonnés à la présence, de sorte que nous les présentifions en leur absence, faisant du passé un présent qui n'est plus et du futur un présent qui n'est pas encore. En revanche, la raison nous présente les choses *sub quadam specie æternitatis*, en les concevant à partir des notions communes. Cette éternité n'est qu'une sempiternité ou

1. *Éthique* II, prop. XVII.
2. *Ibid.*, prop. XVIII.
3. *Ibid.*, scolie.
4. *Ibid.*

omnitemporalité procédant encore de la temporalité, une éternité négative résultant de l'abolition de la temporalité, lorsque nous considérons les choses comme nécessaires. Cette connaissance rationnelle ne nous donne qu'une nécessité physique extérieure sans nous livrer l'essence des choses singulières, et la sempiternité définit le régime des objectités idéales auxquelles a affaire la science en tant qu'intellection de la nécessité rationnelle à quoi les choses sont soumises. La temporalité des objets de la connaissance imaginative et l'omnitemporalité des objets de la connaissance rationnelle définissent ainsi le concept métaphysique du temps.

D'Aristote à Hegel, la métaphysique n'a cessé d'osciller entre le temps subjectif de l'âme et le temps objectif du monde, en faisant du temps un mode d'imaginer. Semblant prendre parti pour le temps psychologique, Spinoza conçoit en fait le temps objectif comme omnitemporalité propre à l'objet de la connaissance rationnelle et comme procédant d'une dénégation de la connaissance imaginative. Il circonscrit ainsi le « concept vulgaire » du temps. La temporalité procède d'un présentifier qui est, d'une part, le présentifier propre à la connaissance imaginative, ce que Heidegger nomme préoccupation circonspecte, d'autre part, le présentifier propre à l'attitude théorique qui considère l'étant comme purement subsistant, le second étant une modification du premier. Dire qu'il appartient à la raison de considérer les choses sous une certaine espèce d'éternité revient à dire que le connaître est un mode spécifique de présentifier qui ne retient des choses que leur détermination objective, abstraction faite de l'épaisseur et de la couleur que leur confère l'imagination dans la préoccupation quotidienne, opérant en termes heideggériens un virage de la *Zuhandenheit* vers la *Vorhandenheit*. Cette conception de l'éternité n'en épuise pas le concept comme en témoigne la distinction entre *sub quadam specie æternitatis* et *sub specie æternitatis*. Le concept de l'éternité comme omnitemporalité n'est jamais que le concept vulgaire ou inauthentique de l'éternité.

Le paradoxe de la présence est que, en se donnant comme permanence stable, elle vise une extratemporalité qui ne peut se formuler que dans le registre de la temporalité selon un jeu de dénégation de celle-ci. L'éternité ce serait toujours la présence constante et permanente, cette consistance par rapport à quoi le temps serait un moindre être. Or, étant un mode du temps, la présence ne peut se déprendre de cette temporalité qui lui est cosubstantielle qu'en s'opposant non au temps mais au devenir, se distinguant de ce qui est périssable et éphémère en se posant comme positivité et plénitude immuables. Relève alors du devenir ce qui est objet de changement, soumis au mouvement et périssable, alors que sera dit véritablement présent ce qui ne change pas, est immuable et donc éternel. La présence dénie sa temporalité en se concevant comme immutabilité et en s'opposant le temps comme

devenir éphémère. Le temps est à la fois ce qui passe, périt, relevant de la finitude et de la mort, et ce qui reste subrepticement éternel, l'éternité étant sa forme. Cette compréhension du temps comme devenir et mortalité appelle la détermination corrélative de l'éternité comme immortalité. L'équation éternité – immortalité présuppose le subreptice schéma temporel de la sempiternité, d'une compréhension de l'éternité non dans le registre de l'essence, mais de l'existence et de la durée.

L'audace de Spinoza fut de briser l'alliance de l'éternité et de l'immortalité, en montrant comment la réduction de la première à la seconde impliquait sa traduction dans l'ordre existentiel de la durée comme « continuation indéfinie de l'existence ». Il faut alors rabattre l'éternité dans l'ordre de l'essence, en concevant la temporalité comme durée existentielle et en faisant du temps un auxiliaire de l'imagination. Aussi l'existence authentique, la sagesse, devient-elle conquête de l'essence, compréhension de toutes choses *sub specie æternitatis*. Si Spinoza subvertit la logique de l'onto-théologie et la dogmatique de la création, il semble cependant qu'il ne permette pas de penser la finitude autrement que comme résiduelle, rejoignant la tradition qu'il s'emploie à détruire. L'éternité demeurerait positivité et plénitude, la temporalité restant de l'ordre de la chute et de la négativité. Les difficultés soulevées par le spinozisme tiennent à son rapport sauvage à la tradition, expliquant un certain parti pris nominaliste résultant de ce qu'échapper au temps c'est laisser être l'ordre du discours en devenant indifférent à sa structure temporelle. Éluder le problème de la temporalité c'est à la fois dénier la finitude essentielle et laisser en suspens la question du statut du discours pour un livre qui semble occuper le point de vue de Dieu et se laisser lire *sub specie æternitatis*. Dans une ontologie sans théologie la parole du Sage risque d'occuper la place de la parole de Dieu, et l'évacuation de la notion de création interdire toute problématisation de la temporalité, de la diachronie du discours et de la discursivité. La forclusion des droits de la temporalité procède alors de l'essentialisation de l'éternité qui a pour corrélat l'existentialisation de la durée. Celle-ci est une détermination du corps et non une conscience intime du temps, laquelle n'est rien d'autre que l'imagination. La somatisation et existentialisation de la durée reviennent alors à l'assimiler au contingent, au sens où les choses singulières sont contingentes, « en tant qu'ayant égard aux causes par où elles doivent être produites, nous ne savons si ces causes sont déterminées de façon à les produire »[1].

La durée définit ainsi le principe d'effectuation des relations de composition et de décomposition fondant la possibilité de la naissance et de la

1. *Éthique* IV, déf. IV.

mort des choses singulières, ces rapports étant eux-mêmes éternels. Ce qui est éternel est ce qui ne dure pas, parce que cela est de l'ordre de l'essence qui n'est objet ni de mémoire, ni de prévision, mais d'une expérience actuelle. Si « nous sentons et expérimentons que nous sommes éternels », c'est que « les yeux de l'âme par lesquels elle voit et observe les choses, sont les démonstrations elles-mêmes »[1]. La discursivité donne accès à l'éternité, car l'esprit peut comprendre les choses comme nécessaires. La nécessité est l'éternité comprise selon le mode rationnel, et « l'âme donc ne peut être dite durer, et son existence ne peut se définir par un temps déterminé qu'en tant qu'elle enveloppe l'existence actuelle du corps et, dans cette mesure seulement, elle a la puissance de déterminer temporellement l'existence des choses et de les concevoir dans la durée »[2]. La rationalité du troisième genre de connaissance est donc intuitive, semblant échapper à la temporalité immanente à la discursivité. Si la discursivité est voie d'accès à l'éternité, celle-ci se livre dans une intuition, ordre intensif et essentiel dévaluant le registre de la temporalité.

La lettre à Meyer montre le lien que le temps, à l'instar du nombre et de la mesure, entretient avec l'imagination. Tous trois sont des productions de l'imagination : alors que la mesure est connaissance abstraite de l'étendue et le nombre connaissance confuse de la multiplicité, le temps est connaissance confuse de la durée des modes. Ce sont des néants de connaissance, car ce ne sont pas des idées représentant des objets réels hors de nous, et ils ne présentent aucun caractère de vérité, car celle-ci implique l'adéquation de l'idée à son idéat. Ce ne sont que des auxiliaires de l'imagination, introduisant de l'homogène et du discret dans une perception hétérogène, permettant de nous repérer dans le sensible. Le temps a une fonction pragmatique et vitale, exprimant d'abord notre dépendance à l'égard des valeurs du corps. Réduit à une simple expression mathématique, il perd tout statut ontologique. Par là, il demeure l'indice d'une aliénation existentielle, la sagesse éthique étant ce point de vue où il n'y a peut-être plus rien à dire, mais tout à vivre, le discours et le temps étant simultanément dévalués. De surcroît, l'évacuation de la création au profit de l'univocité et de l'immanence ne peut que renforcer le rejet de la temporalité. Le dogme de la création articule en effet la question du temps à celle de la Parole divine et conçoit le temps comme chute hors de l'éternité. Or, en affirmant la possible coexistence de l'éternité et de la mortalité, Spinoza permet de relancer à nouveau frais les questions de la temporalité et de la finitude?

1. *Éthique* V, prop. XXIII, scolie.
2. *Ibid.*

De la durée à l'éternité

Ces problèmes, posés dès les premiers écrits, sont des questions ontologiques fondamentales aboutissant à la notion d'éternité mise en œuvre dans l'*Éthique*[1].

Durée et être

Les *Pensées métaphysiques* distinguent durée et éternité à partir de la division ontologique entre l'être dont l'essence enveloppe l'existence et celui dont l'essence n'enveloppe pas l'existence. Si l'éternité est « l'attribut sous lequel nous concevons l'existence infinie de Dieu », la durée est « l'attribut sous lequel nous concevons l'existence des choses créées en tant qu'elles persévèrent dans leur existence actuelle »[2]. Spinoza utilise alors le langage de la création, le partage Dieu et choses créées recoupant le partage entre éternité et durée. A la différence du temps éternité et durée sont des affections des choses et non de simples modes de penser. Or, si toutes deux sont des attributs de l'existence, la durée ne peut être attribuée à l'essence, car elle ne fait pas connaître l'essence des choses qui ne se mesure pas selon une période de temps. En Dieu, où l'existence est identique à l'essence, l'éternité concerne aussi bien l'essence que l'existence, et on ne peut lui attribuer la durée impliquant la distinction des deux termes. La durée étant divisible à l'infini l'attribuer à Dieu reviendrait à le concevoir comme divisible. Délimitant les deux domaines ontologiques de l'éternité et de la durée à partir de Dieu et des créatures, Spinoza veut dissiper toute équivocité entre ces termes, réfutant trois erreurs aboutissant à l'attribution de la durée à Dieu. La première considère l'éternité comme une espèce particulière de durée qui n'a ni commencement ni fin. La deuxième attribue la durée aux choses en tant qu'elles sont soumises au changement et non en tant que leur essence est distincte de leur existence : on confond la durée des créatures avec l'éternité de Dieu. La troisième, conséquence des précédentes, conçoit Dieu comme une chose créée et à ne voit pas que son existence est identique à son essence.

Dieu étant le seul être qui n'a besoin de rien hors de lui pour exister, les choses créées n'existent que par sa seule force et leur durée provient de la puissance divine. Or, la durée commence avec les choses et cesse avec elles et le temps en tant que mode de penser doit être rapporté aux seuls hommes

1. Voir l'étude de Y. Prelorentzos, *Temps, durée et éternité dans les* Principes de la philosophie *de Descartes*, Paris, Presses Universitaires de la Sorbonne, 1996. On se reportera également à C. Jaquet, *Sub specie æternitatis*, Paris, Kimé, 1997.
2. *Pensées métaphysiques* I, 4, *op. cit.*, p. 349.

comme êtres pensants. Le temps présuppose donc la seule pensée humaine, permettant d'affirmer une relative immortalité de l'âme humaine, puisque, l'âme étant une substance, on peut considérer qu'elle est indestructible. Toutefois, cette immortalité reste comprise en termes de durée et n'est pas assimilable à l'éternité. Aussi Spinoza prend-il soin de distinguer l'éternité de Dieu et l'expression « de toute éternité », par laquelle il faut entendre « la durée, sans commencement de la durée, ou une durée telle qu'encore bien que nous la voudrions multiplier par beaucoup d'années ou de myriades d'années et ce produit à son tour par d'autres myriades, nous ne pourrions jamais l'exprimer par aucun nombre, si grand qu'il fût »[1].

S'il reste à cette époque inspiré de Descartes, Spinoza s'en démarque sur nombre de points essentiels. Alors que Descartes s'emploie surtout à définir la durée et le temps, il met l'accent sur l'éternité. Pour Descartes « la durée de chaque chose est un mode ou une façon dont nous considérons cette chose en tant qu'elle continue d'être ». S'il faut distinguer les attributs dans la chose de ceux qui ne sont que dans notre pensée, le temps, distinct de la durée, « n'est rien qu'une certaine façon dont nous pensons à cette durée ; parce que nous ne concevons point que la durée des choses qui sont mues soient autre que celles des choses qui ne le sont point »[2]. La conception cartésienne de la durée permet de l'attribuer à toute substance, y compris à Dieu. Pour Spinoza, elle ne concerne que les choses créées. Descartes distingue bien la durée de Dieu de celle des créatures, la première étant simultanée et la seconde successive. Or, si Descartes pense l'éternité en référence à des catégories temporelles, Spinoza, en introduisant une différence ontologique entre l'être, dont l'essence enveloppe l'existence, et les êtres, dont l'essence n'implique pas nécessairement l'existence, cerne l'aporie de la métaphysique déniant la subreptice détermination temporelle des catégories ontologiques. Concevant l'être dans l'horizon de la présence subsistante, la métaphysique est incapable de penser l'éternité.

Éternité et être

« J'entends par éternité l'existence elle-même en tant qu'elle est conçue comme suivant nécessairement de la seule définition d'une chose éternelle ». La définition 8 du *De Deo* fait de l'éternité une existence indépendante de toute référence à la durée. Il s'agit de l'existence conçue comme nécessaire et infinie en tant qu'elle est déductible de l'essence de la chose. Cette définition fait de l'éternité une vérité éternelle inassimilable à la durée, car une vérité ne saurait être dite durer. L'éternité est celle de

1. *Pensées...*, II, 10, *op. cit.*, p. 380.
2. *Principes de la philosophie* I, 55, 57.

l'essence et il y a convertibilité entre l'éternel et le vrai, au sens où connaître les choses comme vraies revient à les connaître *sub specie æternitatis*. L'éternité est liée à l'infinité et à la nécessité, renvoyant à la *causa sui*. Propriété de Dieu, elle est aussi une notion commune, pouvant également appartenir aux modes. En effet, « l'âme humaine a une connaissance adéquate de l'essence éternelle et infinie de Dieu » et il en résulte que « l'essence infinie de Dieu est connue de tous » [1]. Cette connaissance est le fondement de toute cognoscibilité, le troisième genre de connaissance étant condition de possibilité de toute connaissance. Puisque Dieu contient toutes choses et que toutes choses dépendent de lui, la connaissance de Dieu est cette connaissance dont dépendent toutes les autres connaissances. Spinoza ajoute alors que « les hommes n'ont pas une connaissance de Dieu aussi claire que des notions communes », car « les hommes ont associé le mot "Dieu" aux images des choses qu'ils ont l'habitude de voir », de sorte que Dieu soit représenté comme une chose extérieure et que le langage puisse associer Dieu à des choses différentes et confuses. Reposant sur l'imagination, le langage dévoie la connaissance en nous renvoyant des images troubles de la vérité. Or, si l'éternité fait fonctionner Dieu comme une notion commune, l'idée de Dieu n'en est pas une. On peut ainsi passer du deuxième au troisième genre de connaissance où s'établit un lien entre l'essence de Dieu et les essences singulières des choses. Nous passons de la raison à l'entendement intuitif, et l'on peut alors envisager une éternité au niveau modal.

Bien que n'existant pas nécessairement, les modes existent selon une nécessité. Participant de Dieu, ils peuvent être dits éternels, d'une éternité qui n'est pas dérivée, qui n'est pas une simple copie de l'éternité substantielle. Ce qui fait problème est alors la durée, car le partage éternité – durée semble ne plus être un partage strict et l'on se heurte au paradoxe d'une temporalisation de l'éternité. Tel est le problème classique résolu, depuis Platon, en termes de participation. Spinoza emprunte au lexique de la temporalité pour parler de l'éternité, concevant celle-ci comme une temporalité permanente. Les *Pensées métaphysiques* notent que « nous avons accoutumé, à cause de l'insuffisance du vocabulaire, d'attribuer l'éternité même aux choses dont l'essence est distincte de l'existence » [2]. Relevant de l'imagination et ordonné à la temporalité le langage n'est pas adéquat pour dire l'éternité qu'il ne peut que retraduire temporellement. Aussi Spinoza utilise-t-il fréquemment des expressions à connotation temporelle pour parler de l'éternité. De telles références traduisent la possibilité de

1. *Éthique* II, prop. XLVII, scolie.
2. II, 1, *op. cit.*, p. 358.

concevoir les choses à la fois *sub specie æternitatis* et selon la durée, ce vocabulaire temporel ayant souvent une fonction pédagogique [1].

L'essentiel est alors la manière dont Spinoza réélabore le concept de durée. Pour la pensée traditionnelle l'éternité s'oppose à la temporalité et non à la durée dont elle est une modalité. C'est pourquoi on peut attribuer à Dieu une durée éternelle, l'éternité étant une durée parfaite qui ne cesse de durer et qui est immuable. Or, Spinoza dissocie la durée de l'éternité et refuse de faire de la durée un genre, l'éternité devant être conçue indépendamment de toute détermination temporelle. Dans l'*Éthique*, il brise la dualité qui permettait de réserver l'éternité à la substance et la durée aux modes. Or, la durée n'est pas l'élément caractéristique des modes, qui consiste plutôt dans le fait d'être causés par la substance. La différence ontologique substance – mode ne recoupe donc plus la distinction éternité – durée. Dès les *Pensées métaphysiques*, la durée traduit la persévérance dans l'être et caractérise non l'essence mais l'existence des choses, au point qu'existence et durée semblent devenir convertibles. La durée est le sentiment de notre existence actuelle, son révélateur immanent, montrant que notre existence n'enveloppe pas l'existence nécessaire : nous savons spontanément que nous ne faisons que durer et que nous durerons pas indéfiniment. Il semble qu'il y ait un « platonisme » du premier Spinoza avec lequel l'*Éthique* va rompre en brisant le parallélisme substance – modes / éternité – durée. Dès lors comment les modes peuvent-ils relever de l'éternité ? comment la durée peut-elle procéder de l'éternité ? La durée ne doit plus être conçue à partir du devenir, au sens où ce qui dure est ce qui se conserve indéfiniment selon une subordination du devenir au *conatus*. Spinoza rompt avec une tradition reliant la durée à la mobilité des choses et l'assimilant à un ordre de succession. Celle-ci ne permet pas de définir la durée qui, dès qu'elle est adéquatement conçue par l'entendement à partir du mode infini médiat, est indivisible et n'est que la continuation indéfinie de l'existence [2]. Seul le temps comme être de raison et mode d'imaginer introduit en elle de la divisibilité et de la succession.

Détermination de l'existence la durée résulte des choses éternelles, de sorte que Dieu en soit cause efficiente sans en être cause prochaine. En effet, la nature naturée ne succède pas à la nature naturante, et il n'y a pas de passage de l'infini au fini. La négation d'un tel passage n'implique pas à la manière de la métaphysique, de Platon comme de Descartes, un dualisme et une scission entre deux ordres, une opposition du type intelligible – sensible ou infini – fini. La nature naturée est tout aussi infinie que la nature

1. Voir C. Jaquet, *op. cit.*, p. 136.
2. *Ibid.*, p. 164.

naturante, à cette différence près qu'il s'agit d'une infinité générique et non d'une infinité absolue. Si, du point de vue de Dieu, qui n'est rien d'étant et n'est pas un genre particulier subsistant parmi d'autres étants, on ne doit pas considérer la diversité générique, du point de vue modal il convient de la prendre en compte. Le fini ne succède pas à l'infini, mais Dieu les détermine tous deux indépendamment de toute loi de succession. L'infini ne caractérise donc pas seulement la substance, mais aussi certains modes. Si Dieu est cause prochaine absolument des choses qu'il produit immédiatement, il « ne peut être dit proprement cause éloignée des choses singulières, si ce n'est peut-être afin de les distinguer de celles qu'il a produites immédiatement ou plutôt qui suivent de sa nature prise absolument ». En effet, puisque tout ce qui est est en Dieu et dépend de lui, on ne saurait entendre par cause éloignée « une cause telle qu'elle ne soit en aucune façon liée à son effet »[1].

Les choses singulières sont donc comprises dans la nature naturante de toute éternité. La théorie des modes infinis immédiats est alors décisive. En effet, « tout mode, qui existe nécessairement et est infini, a dû suivre nécessairement ou bien de la nature d'un attribut de Dieu pris absolument, ou bien d'un attribut affecté d'une modification qui elle-même existe nécessairement et est infinie »[2]. Bien que tout soit déterminé par Dieu à exister et à agir, le fini ne saurait être produit par la nature absolue d'un attribut, car ce qui suit d'une telle nature est infini et éternel. Le fini ne peut donc suivre d'un attribut qu'en tant que celui-ci est affecté d'un mode, bien qu'il ne puisse découler de cet attribut en tant qu'affecté d'une modification éternelle et infinie. Par conséquent, le fini ne peut être déterminé à exister et à agir que par Dieu en tant que quelque attribut de Dieu est affecté d'une modification finie. Ainsi s'explique le passage de l'éternité à la durée, qui n'a rien de temporel : la durée ne procède pas des choses éternelles en vertu de leur causalité infinie, mais en tant qu'elles sont affectées de modifications déterminées et finies. La durée concernant la nature naturée, il s'agit de savoir sous quelles conditions on peut l'attribuer aux modes infinis, pour fonder la possibilité d'une éternité modale.

Si, puisque la réalité modale relève de la durée, il faut l'attribuer aux modes infinis, on risque alors d'assimiler l'infini au faux infini de l'imagination. Or, les modes infinis sont éternels, puisqu'ils définissent l'ordre des vérités éternelles. Ils ont aussi une fonction de médiation entre la substance et la réalité finie, permettant de comprendre comment l'éternité peut s'exprimer dans la durée. L'éternité n'est plus ici « nécessité absolue d'exister

1. *Éthique* I, prop. XXVIII, scolie.
2. *Ibid.*, prop. XXIII.

par soi, mais seulement nécessité d'exister par un autre, d'une existence absolue et sans limites », et cette éternité, « que la chose tient non d'elle-même, mais de sa cause, éternité d'emprunt, propre à ce qui est toujours sans se soutenir soi-même, simple durée infinie, coextensive à l'éternité de sa cause n'est à la rigueur que perpétuité ou sempiternité »[1]. Or, s'il faut accorder l'éternité aux modes infinis immédiats, il vaut mieux, à propos des modes infinis médiats, parler de sempiternité : alors que les premiers concernent des essences éternelles, les seconds concernent des existences changeantes, à savoir l'infinité variables des modes finis, tels qu'ils sont enchaînés selon le jeu infini des causes finies. Est ainsi défini l'ordre du devenir, d'apparition et de disparition des choses existantes, qui lui-même ne naît ni ne périt. La question est en fait celle du statut des vérités éternelles. Non seulement Spinoza rejette la théorie cartésienne de la création de ces vérités, mais également la théorie qui rend ces vérités coextensives à un entendement conçu comme attribut de Dieu ou *intellectus archetypus*. Si « tout ce qui suit formellement de la nature infinie de Dieu suit aussi en Dieu objectivement dans le même ordre et avec la même connexion de l'idée de Dieu »[2], l'idée de Dieu a une puissance identique à ce qu'elle représente, bien que cette puissance ne soit pas une virtualité, mais soit en acte, ayant un être formel qui est l'entendement infini. Si l'entendement divin est l'idée de Dieu considérée en son être formel, il est une éternité du mode infini immédiat, qui est déductible de la nature de l'attribut. L'entendement infini découle de la pensée tout comme les lois éternelles du mouvement et du repos découlent de l'étendue. Or, si ce sont là des vérités éternelles donnant lieu à une existence, ni l'une ni l'autre ne relèvent d'une création et le monde n'est pas donné comme éternel et immuable, car il est régi par des lois de composition, sans être cosubstantiel à la nature de l'attribut dont il procède et dont il n'est qu'un mode. Si donc l'éternité des modes infinis immédiats définit une nécessité d'essence, celle des modes infinis médiats fonde un ordre pré-individuel des existences considérées en bloc en non en détail, rendant possible leur individuation dans le mode fini. La *facies totius universi*, comme individu immuable dont les parties varient, définit un ensemble de variations existentielles indéfini, dont on peut dire avec G. Deleuze que les parties « constituent la matière modale infiniment variée de l'existence »[3]. Tel est l'infini variable ou indéfini, dont parle la lettre à Meyer, concernant tant les modes infinis médiats que les modes finis[4].

1. M. Gueroult, *Spinoza* I, Paris, Aubier, 1968, p. 309.
2. *Éthique* II, prop. VII.
3. *Spinoza*, Paris, P.U.F., 1970, p. 71.
4. G. Deleuze dit que « la spécificité du mode repose moins sur sa finitude que sur le type d'infini qui lui revient », *ibid.*, p. 78.

En concevant l'éternité comme une existence nécessaire, Spinoza rompt aussi bien avec la conception métaphysique de l'éternité comme omnitemporalité qu'avec l'idée selon laquelle il y aurait des temporalités génériques correspondant à chaque genre d'être (éternité divine, éviternité angélique, durée humaine), ainsi qu'avec l'idée platonicienne selon laquelle l'immutabilité serait le critère séparant la durée de l'éternité. Si l'éternité n'est pas une durée éternelle, elle n'est pas non plus la propriété des êtres immobiles. S'il en résulte une séparation rigoureuse entre durée et éternité, on peut néanmoins envisager la possibilité de leur coexistence. En concevant à partir de la suicausalité l'éternité comme existence nécessaire, on fait de l'existence une vérité éternelle tout en concevant une simple distinction de raison entre l'essence et l'existence, de sorte que les modes, même s'ils sont soumis à la durée, sont susceptibles d'éternité. Le mode tient son éternité non de lui-même, mais de Dieu comme sa cause prochaine. C'est ainsi que « notre âme, en tant qu'elle connaît, est un mode éternel du penser, qui est déterminé par un autre mode éternel et ainsi à l'infini, de façon que toutes ensemble constituent l'entendement éternel et infini de Dieu »[1]. Spinoza s'appuie sur la proposition XXI du *De Deo* qui établit à partir des modes infinis comment l'ensemble de la nature naturée participe de l'éternité et infinité de la nature naturante. Toutes les choses singulières sont donc, quant à leur essence et leur existence, déterminées par la substance et ses attributs. L'âme humaine peut donc se comprendre comme une partie de l'intellect divin, l'entendement étant cette partie de l'âme qui est éternelle, alors que l'imagination, partie par laquelle nous sommes passifs, est périssable. Nous sommes ainsi à la fois finis et éternels. Seul ce qui dure a une fin, c'est-à-dire meurt, et cela seul est mortel qui relève de l'imagination, c'est-à-dire aussi, puisque l'imagination est pouvoir de présentification, de la présence subsistante. N'étant donc ni immortalité ni sempiternité, l'éternité excède le registre de la présence métaphysique et permet d'envisager un lien d'immanence entre totalité et finitude. Ne peut-on pas alors concevoir un rapport entre l'éternité spinoziste et la temporalité originaire de Heidegger ?

ÉTERNITÉ, DURÉE ET TEMPORALITÉ

Ekstatique et finie la temporalité originaire de Heidegger se temporalise vers l'avenir, se distinguant du concept vulgaire du temps comme suite de maintenant qui fait de l'éternité une durée infinie, un maintenant

1. *Éthique* V, prop. XL, scolie.

éternel. C'est ainsi que « le concept traditionnel de l'éternité prise au sens du "maintenant" (*nunc stans*) est puisé dans la compréhension vulgaire du temps et dans une orientation sur l'idée de l'être-subsistant "constant » et que « si l'éternité de Dieu devait se laisser construire philosophiquement, elle ne pourrait être comprise que comme une temporalité plus originaire et infinie »[1]. De même que le point de vue de la durée interdit de comprendre l'éternité spinoziste, la compréhension vulgaire du temps rend inaccessible la temporalité originaire et avec elle l'éternité.

Durée et concept vulgaire du temps

Peut-on alors assimiler durée et concept vulgaire du temps ? Ce dernier est ordonné au présent compris comme suite de maintenant, dérivant de l'intratemporalité du temps de la préoccupation quotidienne. Le *Dasein* élaborant un compte du temps, l'étant intramondain est appréhendé comme intratemporel et le temps est soumis à l'empire de la présence, car « la préoccupation circonspectivement compréhensive se fonde dans la temporalité, et cela sur le mode du présentifier qui s'attend et conserve » et « la préoccupation s'ex-prime dans le "alors" (futur) comme s'attendant, dans le "alors" (passé) comme conservant, dans le "maintenant" comme présentifiant »[2]. Cette structure constitue la databilité fondant les diverses mesures du temps, le temps calendaire donnant lieu à un temps nivelé. La databilité est une figure de l'explicitation propre au comprendre à partir de laquelle une datation opère un nivellement de la temporalité ekstatique. Dès lors, si l'existence inauthentique irrésolue « se temporalise selon le mode d'un présentifier in-attentif oublieux », être irrésolu consiste à se comprendre « à partir des événements et des accidents qui font encontre et se pressent alternativement dans ce type de présentifier »[3]. Nous retrouvons l'existence selon la durée du premier genre de connaissance se déployant au hasard des rencontres et consistant en ce « présentifier in-attentif oublieux » que sont les idées inadéquates. L'intratemporalité est la durée comme continuation indéfinie de l'existence, qui structure la connaissance imaginative présentifiante. La définition spinoziste de la durée ne met pas l'accent sur le caractère de limitation propre aux choses singulières, mais sur l'illimitation de la durée. La continuation de l'existence est dite indéfinie, car « elle ne peut jamais être déterminée par la nature même de la chose existante non plus que par sa cause efficiente, laquelle en effet

1. *S. u. Z.*, p. 427, note 1.
2. *Ibid.*, p. 406-407.
3. *Ibid.*, p. 410.

pose nécessairement l'existence de la chose, mais ne l'ôte pas »[1]. L'essence et l'existence étant dissociées, l'essence ne contient aucun principe de limitation ou de destruction. La chose existe en vertu d'une cause efficiente qui lui est extérieure, cause qui ne saurait abolir l'existence de la chose qu'elle a posée, puisqu'une même cause ne peut pas faire qu'une chose existe et n'existe pas. La durée implique donc l'extériorité radicale de la finitude.

Principe de finitude de la chose existante, la durée n'en enveloppe pas pour autant la fin, mais seulement le commencement. La mort résulte de l'extériorité d'une rencontre, car ni l'essence de la chose, ni la cause qui en pose l'existence ne permettent d'assigner une limite à la durée. Celle-ci renvoie à la contingence des choses existantes, qui n'ont pas en leur essence le principe de leur existence nécessaire. Toute chose singulière existe indéfiniment, mais non selon une puissance infinie absolue et, si elle n'a pas en elle-même de limite, il n'est pas exclu qu'une telle limite lui advienne de l'extérieur. N'étant pas tant limitation que facticité, la finitude explicite sa durée dans le temps comme mesure que l'imagination applique à la durée conçue abstraitement comme quantité. A l'instar de la préoccupation quotidienne l'imagination nombre la durée. C'est « parce que le *Dasein*, par essence, existe en tant que jeté de manière déchéante, qu'il explicite son temps, en s'en préoccupant, selon la guise d'un calcul du temps ». En celui-ci « se temporalise la "véritable" publication du temps, de telle sorte qu'il faut dire que l'être-jeté du *Dasein* est le fondement permettant qu'"il y ait" publiquement du temps »[2]. Le compte du temps et la genèse du temps public se font à partir du *Dasein* préoccupé, découvrant dans le monde tournure et significativité. C'est ainsi qu'avec « la temporalité du *Dasein* jeté, abandonné au monde, qui se donne le temps est aussi découvert quelque chose comme une "horloge", c'est-à-dire un étant disponible qui est devenu accessible en son retour régulier dans le présentifier qui s'attend »[3]. Le soleil est cet outil qui permet de dater le temps explicité dans la préoccupation. Nos jours apparaissent donc comme comptés dans une existence quotidienne se vivant au jour le jour, *sub duratione*. Le temps est dévoilé comme temps du monde et la significativité constitue ce temps public comme temps pour... ou temps de..., lisible sur une horloge, de sorte que « l'orientation sur le temps qui voit sur l'horloge est essentiellement un *dire maintenant* », articulant dans la parole « un présentifier qui se temporalise en unité avec un s'attendre qui conserve »[4]. La datation

1. *Éthique* II, déf. V.
2. *S. u. Z.*, p. 411-412.
3. *Ibid.*, p. 413.
4. *Ibid.*, p. 416.

présentifie un étant subsistant et ce présentifier est une mesure. Si la mesure du temps et la publication du temps de la préoccupation quotidienne se fondent sur cette temporalisation spécifique d'un présentifier, le *Dasein* doit compter avec le temps, en le comptant et le mesurant. Tel est le principe d'une genèse du concept vulgaire de temps qui est aussi bien le temps du On que celui de la métaphysique, résultant d'un nivellement du temps conçu comme suite de maintenant, qui est, selon la formule platonicienne, « image mobile de l'éternité ».

Tel est aussi le temps que la lettre à Meyer présente comme être de raison et auxiliaire de l'imagination, se donnant comme un faux infini ou indéfini qui n'en finit pas. En effet, si nous considérons abstraitement l'essence du mode, indépendamment des autres modes et de la substance qui les produit, nous l'appréhendons comme illimité et concevons la durée comme plus ou moins longue et composée de parties. Si, conçu adéquatement comme ensemble des modes existants, cet infini variable constitue le mode infini médiat, procédant du mode infini immédiat où les attributs s'expriment comme infinité actuelle de parties indivisibles, il reste que, lorsque nous concevons l'essence abstraitement, nous concevons l'existence de manière tout aussi abstraite comme mesurable à l'aide du temps compris comme nombre du mouvement. Si l'analyse spinoziste retrouve l'interprétation aristotélicienne du temps comme nombre du mouvement, centrant la problématique de la temporalité sur le primat du maintenant, elle prend soin de distinguer mesure, temps et nombre[1]. Si la mesure est connaissance abstraite de l'étendue, le temps est connaissance abstraite de la durée qui, conçue indépendamment des choses éternelles dont elle dérive, est comprise comme contingente et variable, le nombre n'étant alors qu'une saisie confuse de la multiplicité des choses. Aussi temps, mesure et nombre ne nous font-ils rien connaître, mais ne sont que des outils permettant de se repérer dans la quotidienneté.

A cette dévaluation du temps et du nombre fait écho l'affirmation selon laquelle « la thèse capitale de l'interprétation vulgaire du temps, selon laquelle le temps est "infini", manifeste de la façon la plus saisissante le nivellement et le recouvrement du temps du monde – et ainsi de la temporalité en général – contenue dans une telle explicitation »[2]. Le temps vulgaire est conçu comme infini et si, pour Spinoza, il s'agit d'une mécompréhension de l'éternité, pour Heidegger il s'agit d'une mécompréhension de la temporalité originaire. Si ces deux positions semblent antagonistes, en fait l'éternité spinoziste n'est pas l'éternité métaphysique et, dans les deux

1. Voir Gueroult, *op. cit.*, p. 515 *sq.*
2. *S. u. Z.*, p. 424.

cas, l'infinité du temps procède d'une dénégation et nous renvoie à la quotidienneté. Pour Heidegger il s'agit d'une dénégation de la finitude de l'existence authentique comprise à partir de la résolution devançante. En effet, « le On ne meurt jamais » au sens où « la mort n'est existentiellement comprise de manière authentique que dans la résolution devançante »[1]. L'affirmation de l'infinité du temps n'est donc qu'une stratégie de fuite du On, et « le *Dasein* connaît le temps qui fuit à partir du savoir "fuyant" de sa mort »[2]. Dire avec le On que le temps passe, c'est reconnaître la finitude de la temporalité, son avenance finie et, même si le temps se montre comme un passage en recouvrant la mort, ce recouvrement de la finitude continue à manifester le temps originaire, ne serait-ce que dans la simple reconnaissance de son irréversibilité. Si la temporalité originaire est donc *ratio essendi* de la temporalité vulgaire, celle-ci est *ratio cognoscendi* de la première. Ainsi « la représentation vulgaire du temps a son droit naturel »[3], tout comme la connaissance imaginative spinoziste a sa légitimité : légitimité de la présence et du nivellement de la temporalité, dans un cas, légitimité pragmatique de la mesure de la durée, dans l'autre, oubli de la finitude dans un cas, oubli de l'infinité dans l'autre. Or, les choses sont loin d'être aussi simples, et il convient, avant de s'interroger sur la possible relation entre la temporalité ekstatico-horizontale heideggerienne et l'éternité spinoziste, de cerner les rapports entre durée et existence.

Durée et existence

La durée ne se réduit cependant pas au concept vulgaire de temps. Spinoza la distingue de sa représentation imaginative, qui est le temps, et la conçoit comme existence à partir du *conatus*. L'homme est un être inachevé du fait de la finitude de sa puissance toujours confrontée à une puissance plus grande. Cette relativisation de la finitude nous fait passer du plan de l'essence à celui de l'existence. S'il ne peut y avoir dans l'essence d'une chose quelque chose niant son existence, il peut très bien y avoir en dehors de cette essence quelque chose niant l'existence de cette chose. L'existence particulière de la chose peut être détruite par l'intervention d'une cause extérieure, bien que l'être de la chose persévère en lui-même. Le *conatus* permet de repenser le principe de non-contradiction comme principe de disconvenance des choses réelles : de principe formel de compatibilité des essences il devient principe réel de convenance des existences. En effet, « des choses sont d'une nature contraire, c'est-à-dire

1. *S. u. Z.*, p. 425.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*, p. 426.

ne peuvent être dans le même sujet, dans la mesure où l'une peut détruire l'autre »[1]. Simple substrat comme condition de possibilité de convenance des choses réelles, le sujet demeure relatif n'ayant pas de consistance ou de subsistance en soi et n'étant que le substrat logique exprimant le *conatus* lorsque des choses incompatibles se rencontrent.

Le *conatus* n'est donc pas une intériorité ni une réalité substantielle fixe, mais une impulsion, une force. En sa plus simple expression il est le principe d'inertie. Principe de conservation il marque la finitude essentielle du singulier. Cet effort peut être dit infini tant que rien de contraire ne s'oppose à lui, l'infinité désignant le caractère intrinsèquement affirmatif du *conatus*. C'est pourquoi « l'effort par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans son être n'est rien en dehors de l'essence actuelle de cette chose »[2]. Le *conatus* n'est rien d'autre que l'essence de la chose et ne saurait être une force extérieure venant mettre la chose en mouvement. En effet, l'essence actuelle de la chose ne fait qu'exprimer la puissance de Dieu qui la fait persévérer dans son être. Essence et puissance sont identiques, et « dans la mesure où l'homme se connaît par sa vraie raison, il est supposé avoir une idée claire de son essence, c'est-à-dire de sa puissance »[3]. Or, le *conatus* présente cette particularité que « l'effort par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans son être n'enveloppe aucun temps fini, mais un temps infini »[4]. Si la durée est continuation indéfinie de l'existence, la durée d'une chose est illimitée et, tant qu'elle ne sera pas détruite par une cause extérieure, elle continuera à exister avec le même degré de puissance. La mort n'est donc pas une fin et, comme telle, n'est pas expérimentable ; tout au plus peut-on se savoir mortel dans ce que Heidegger nommera le « devancement vers la mort ». On ne peut donc pas littéralement se donner la mort, une existence ne pouvant se nier sans faire disparaître son essence. L'extériorité radicale de la mort la constitue comme « la possibilité de ma propre impossibilité ». Il s'agit là d'une expérience de pensée fantasmagorique qui ne peut pas s'effectuer, même dans le suicide.

Cela ne veut pas dire que l'homme porterait par là la possibilité d'être éternel, car l'illimitation de la durée n'a rien à voir avec l'éternité. Le *conatus* est expérience existentielle d'une durée illimitée ou indéfinie, indéterminable. Toute chose singulière est intratemporelle et ce qui pose l'existence ne saurait l'ôter. Le temps de l'existence est indéfini et d'une

1. *Éthique* III, prop. V.
2. *Ibid.*, prop. VII.
3. *Éthique* IV, prop. LIII.
4. *Éthique* III, prop. VIII.

durée dont nous n'avons qu'une connaissance extrêmement inadéquate. Cette infinité de ma durée constitue ma finitude, et c'est ce qui va, paradoxalement, me permettre de me penser comme éternel. En effet, la durée effective des choses dépend de l'exercice de leur puissance, qui n'est que leur essence en tant qu'elle n'enveloppe pas l'existence nécessaire. Le fait que cette durée ne soit pas déterminable signifie qu'elle ne dure pas, au sens où seul ce qui dure peut cesser de durer, alors que, par définition, ce qui est éternel ne dure pas. La finitude de l'existence n'exclut pas l'éternité de l'essence, qui n'est pas une immortalité. Nous sommes donc éternels parce que nous sommes mortels. L'existence enveloppe l'éternité en tant qu'elle ne dure pas et appartient à la seule affirmation de l'essence. Si la durée est un temps indéfini, renvoyant à l'infinité propre au concept vulgaire du temps, l'éternité se conçoit à partir de la finitude essentielle. Exister pour un mode fini c'est avoir des causes extérieures, procéder du mode infini médiat en tant qu'il détermine la totalité infinie des existences, à savoir une infinité actuelle des parties extensives déterminées à entrer dans des rapports de composition, et durer, c'est-à-dire persévérer dans son être en maintenant son rapport de composition caractéristique. Or, l'essence du mode fini a aussi une essence propre, existant non par soi, mais en vertu de Dieu comme sa cause prochaine en tant qu'elle est contenue dans l'attribut. Si l'âme ne peut imaginer et se souvenir que pendant la durée de son corps, « une idée est toutefois nécessairement donnée en Dieu, qui exprime l'essence de tel ou tel corps humain avec une sorte d'éternité »[1], car Dieu n'est pas seulement cause de l'existence de ce corps, mais aussi de son essence conçue au moyen de l'essence de Dieu avec une nécessité éternelle.

Or, « le désir est l'essence même de l'homme en tant qu'elle est conçue comme déterminée à faire quelque chose par une affection quelconque donnée en elle »[2]. Même si le désir est l'appétit conscient de soi, il n'y a entre l'appétit ou *conatus* et le désir qu'une distinction de raison, la conscience ne constituant pas l'essence du désir, mais n'étant que la propriété de réflexivité des idées des affections du corps. L'homme est un être de désir, parce que tous ses comportements procèdent du *conatus*. Il est donc projet d'exister : il est cet étant qui a à être. Cela ne le met pas pour autant à part du reste de la nature, mais fait de lui un être naturel participant de la puissance de la totalité. L'homme est un processus qui ne se rapporte à aucun sujet spécifique, il est « un désir sans sujet »[3]. Le désir désigne une

1. *Éthique* V, prop. XXII.

2. *Éthique* III, définition des affects 1.

3. Nous empruntons cette expression à P. Macherey, dans *Introduction à l'*Éthique *de Spinoza. La troisième partie*, Paris, P.U.F, 1995, p. 103.

dynamique désirante qui permet d'identifier existence et action et qui fait que l'homme est toujours en avant de soi. Il est proche du souci qui, comme être-en-avant-de soi, constitue l'être du *Dasein*. Le désir spinoziste est un projet d'être renvoyant par sa naturalité à une facticité foncière, d'abord soumis à l'empire des passions tristes et des idées inadéquates. Il n'a pas de buts spécifiques, demeure atéléologique, errant, ouvert à des possibilités qui peuvent s'effectuer dans une existence authentique ou inauthentique qui lui donnera à chaque fois un contenu. A l'instar du souci il présente un caractère d'unité structurelle permettant de déterminer l'ensemble de l'existentialité. Il procède du *conatus* comme le souci procède de la mobilité propre au *Dasein*. En aucun cas nous n'avons affaire à une substance immuable et prédéterminée. Si le désir dérive du *conatus* qui lui confère sa puissance, celle-ci s'actualise dans des conditions particulières en fonction de l'affection donnée de l'étant qui fait encontre. La conscience ne nous fait donc connaître que les circonstances contingentes dans lesquelles nous désirons. Spinoza entend ainsi « par le mot de désir tous les efforts, impulsions, appétits et volitions de l'homme, lesquels varient suivant la disposition variable d'un même homme et s'opposent si bien les unes aux autres que l'homme est traîné en divers sens et ne sait où se tourner »[1]. L'instabilité des désirs exprime la dynamique du *conatus*, d'abord soumis à l'aliénation passionnelle, comme le souci est d'abord préoccupation quotidienne pour le monde ambiant.

Éternité et temporalité originaire

Or, durée et éternité coexistent en l'homme, l'une enveloppant l'existence du corps, l'autre exprimant son essence[2]. De même l'existence authentique se joue dans l'immanence du On et la temporalité originaire ne délégitime pas la temporalité dérivée. Or, si l'éternité spinoziste n'est pas l'omnitemporalité ou la sempiternité métaphysique ne rejoint-elle pas ce que Heidegger conçoit comme temporalité originaire ? Si le temps n'est rien d'étant, s'il est une guise du rien, s'il est le nom de l'être irréductible à une présence subsistante, il faut élaborer un nouveau concept du temps à partir de l'élucidation de l'être du *Dasein* comme être-en-avant-de soi. Or, au moment de l'élucidation de la temporalité comme sens ontologique du souci, au § 65 de *Sein und Zeit*, les mots semblent faire défaut pour dire ce sens nouveau du temps. La temporalité ne se laissant plus réduire à la subjectivité et au maintenant de la présence subsistante, la formulation de la

1. *Éthique* III, définition des affects 1.

2. Comme le dit excellemment C. Jaquet, si « pour l'ignorant elles forment un duel, pour le sage elles forment un duo », *op. cit.*, p. 205.

structure ekstatico-horizontale exige de faire violence à la langue. Le déchiffrage existentiel de l'ipséité doit se faire à partir du souci, qui permet de comprendre la constance de soi, mécomprise comme permanence d'un sujet subsistant. Seule la résolution devançante peut dévoiler l'existentialité de l'ipséité : le *Dasein* est proprement lui-même dans la résolution s'intimant l'angoisse, et c'est dans le soi silencieux de l'existence résolue, dans le soi qui ne dit plus « Je », que se trouve le sol phénoménal d'élucidation de l'ipséité. A partir de l'inclusion du phénomène de l'ipséité dans la structure du souci on peut saisir la temporalité comme sens ontologique du *Dasein*. Si sa connexion avec l'ipséité permet de saisir le projet qui le constitue, ce dernier n'est intelligible qu'à partir du vers-quoi, du *Woraufhin* qui lui est immanent.

Seul le projet du comprendre peut constituer le sens d'être du *Dasein*, dont le projeté est la résolution devançante selon le pouvoir-être le plus propre. Il faut que le *Dasein* advienne à soi dans sa possibilité la plus propre et soutienne cette possibilité vers l'avenir. L'être pour la mort n'est en effet possible que comme avenant, l'avenir ne désignant pas un maintenant qui n'est pas encore effectif, mais la venue selon laquelle le *Dasein* advient à soi en son pouvoir-être le plus propre. Le *Dasein* étant compris par la résolution devançante en son être-en-dette, le devancement le rend avenant et n'est possible que pour autant qu'il est avenant en son être. En effet, le sens du souci implique le *Woraufhin*, le vers-quoi, cette dimension de projection étant la résolution devançante, qui ouvre le *Dasein* dans sa décision sur la possibilité extrême de sa propre impossibilité qu'est la mort. L'anticipation de la mort lui permet de recevoir son fondement comme nul, devenant ainsi lui-même selon un devenir accompli dans l'anticipation de l'avenir. Dire du *Dasein* qu'il est *zukünftig*, avenant ou à venir, c'est comprendre l'avenir comme le processus à partir duquel le *Dasein* advient à soi comme le mortel nul et jeté, ce comprendre consistant à assumer l'être-en-dette en existant, à être en tant que fondement jeté de sa nullité existentiale.

Cette assomption de l'être-jeté n'est possible que si le *Dasein* avenant peut être comme son « été », de sorte que l'on puisse dire que « c'est seulement pour autant que le *Dasein* est comme je suis-été qu'il peut advenir de manière avenante à soi-même, en revenant » et que « authentiquement avenant le *Dasein* est authentiquement été »[1]. La *Gewesenheit*, l'être-été, jaillit de l'avenir, car le *Dasein* ne peut anticiper sa mort que pour autant qu'il est déjà là comme jeté. L'anticipation de l'avenir et le retour vers l'être-été vont requérir le présentifier, *Gegenwärtigen*, de l'étant, la *Gewesenheit* jaillissant de l'avenir de sorte que l'avenir délaisse de soi le

1. *S. u. Z.*, p. 326.

présent. La temporalité originaire est ainsi le phénomène unitaire « d'avenir-étant-été-présentifiant ». Il faut faire violence à la langue et renoncer au lexique traditionnel pour énoncer la temporalité en référant l'avenir à l'existentialité du projet, le passé à la facticité de l'être-jeté, le présent à la déchéance, la temporalité fondant l'unité des existentiaux dans la structure du souci. Heidegger dit que « l'avenir, l'être-été et le présent manifestent les caractères phénoménaux du "à soi" (*Auf-sich-zu*), du "en-retour-vers" (*Zurück-zu*), du "laisser-faire-encontre (*Begegnen-lassen-von*) »[1].

Si les mots abondent pour dire la temporalité quotidienne, dont le langage est pétri, ils font défaut pour dire la temporalité originaire comme pour dire l'éternité spinoziste. Du point de vue de l'intratemporalité, la thèse augustinienne du triple présent reste légitime, car le *Dasein* quotidien s'exprime en disant du temps et en comptant avec lui, comme en témoigne la profusion des termes du langage courant exprimant la façon dont la préoccupation circonspecte se déploie sur le mode du présentifier attendant et conservant. En revanche, les verbes et particules mis en œuvre pour dire la temporalité originaire prouvent qu'il faut arracher à la langue les mots du temps, le seul langage adéquat étant un langage indicatif-herméneutique. La structure ekstatico-horizontale de la temporalité nous renvoie à la notion de sens, articulant le comprendre et l'explicitation. Si le comprendre a une dimension projective, car comprendre c'est « projeter un être vers ses possibilités »[2], et si l'explicitation est une élaboration des possibilités incluses dans le comprendre selon la structure du « en tant que », celle-ci a une dimension herméneutico-existentiale antéprédicative, déployant le sens comme « le vers-quoi du projet à partir duquel quelque chose devient compréhensible comme quelque chose »[3]. L'énoncé n'étant qu'un mode dérivé de l'explicitation, les énoncés sur le temps sont tels que la copule renvoie au comprendre projectif selon la dimension du *Woraufhin*, indiquant le *Dasein* qui est seul sensé, alors qu'ils visent un étant subsistant insensé. Tout discours sur le temps renvoie au cercle herméneutique, à la structure circulaire du comprendre exprimant la structure existentiale du *Dasein*, de cet étant pour qui il y va de son être. La difficulté à trouver des mots pour dire le temps tient à ce que le langage de la présence subsistante recouvre l'existence propre du *Dasein*. De même la difficulté à appréhender l'éternité spinoziste tient à ce qu'elle ne peut s'énoncer que selon le lexique de la durée, Spinoza usant du vocabulaire scolastique pour lui

1. *S. u. Z.*, p. 326.
2. *Ibid.*, p. 148.
3. *Ibid.*, p. 151.

arracher un sens inédit de l'éternité qui, irréductible à la sempiternité métaphysique, est proche de l'instant comme présent authentique.

N'étant pas plus que l'être, dont elle est le sens, un étant, la temporalité n'est pas, mais se temporalise. Le présent n'est plus le principe d'intellection ni du passé ni de l'avenir, mais ce mode de la temporalité caractérisant la préoccupation dans laquelle le souci est impliqué et qui confère son sens existential à la déchéance. Le mode de temporalité qui, traditionnellement, constituait la matrice de la temporalité et de l'ipséité, renvoie désormais à l'immersion dans le monde et fait ressortir la subjectivité métaphysique comme relevant du On. Le présent constitue le sens existential de la perte de l'ipséité en laquelle s'occulte le souci comme être du *Dasein*. Il a, en tant que présentifier propre à la préoccupation, une fonction constitutive essentielle dans la temporalité du parler, du discours. C'est à partir d'une même difficulté que les mots pour dire le temps se dérobent et que le présent authentique est le plus dissimulé. Ce présent authentique est l'instant qui maintient le présent dans l'avenir et dans l'être-été. Il est d'autant plus rare qu'il est la sceau de la finitude, alors que le présentifier propre à la déchéance est fuite devant la finitude de la temporalité, car « le recouvrement de son origine temporelle, ainsi que le recouvrement de cette temporalité, a lui-même pour fondement ce mode d'être du *Dasein* que nous nommons déchéance »[1]. S'orientant de prime abord sur l'étant subsistant et déterminant son être propre et le sens de l'être en général à partir de celui-ci, le *Dasein* interprète le temps dans l'horizon de la subsistance comme flux infini de mouvements successifs. Seul l'instant, comme présent de la décision résolue, permet d'échapper à ce faux infini. Cette existence dans la décision résolue nous renvoie à l'être-dans-la-vérité du *Dasein* et fait ressortir la vérité dans son articulation à la temporalité finie, et « de ce que le temps est le *prius* absolu, au sens de la possibilité de toute priorité et de toute relation de fondation apriorique, il ne s'ensuit pas que le temps soit toujours ni éternellement, pour laisser entièrement de côté le fait que le temps ne saurait en aucune façon être nommé un étant »[2]. Dire qu'il n'existe de vérité que pour autant qu'existe un *Dasein* dévoilant, existant dans la vérité, affirmer qu'il n'est pas de vérités éternelles, implique la nécessaire conjonction du vrai et de la temporalité finie, les énoncés de vérité présupposant la temporalité de l'être.

Dissocier la temporalité de la subjectivité sans en faire ni un temps objectif, ni un mode d'imaginer, et dire que la temporalité ekstatico-horizontale finie se temporalise vers l'avenir implique de repenser le registre de

1. G A 24, p. 384.
2. *Ibid.*, p. 463.

la présence. Tous les vocables de l'ontologie ayant une signification temporale et l'instant étant le mode de temporalisation de l'être-dans-la-vérité, la présence doit être conçue à partir d'un concept de la vérité plus originaire, propre au *Dasein* dévoilant. Celui-ci en tant que configurateur d'un monde ouvre ce que *Zeit und Sein* appellera un *Zeit-Raum*, un « espacement de temps », où « laisser être le déploiement dans la présence veut dire : libérer du retrait, porter à l'Ouvert »[1]. Le dernier Heidegger réhabilite ainsi une présence articulée à l'Ouvert et à la sérénité. Une fois la métaphysique comprise comme ordonnée à la subsistance, se pose la question d'une présence hors représentation. Tel est ce qui s'ouvre dans une angoisse dont l'autre nom est sérénité. N'était-ce pas aussi cette fulguration de présence que Proust, à la même époque que *Sein und Zeit*, appelait « un peu de temps à l'état pur » ? Le narrateur du *Temps retrouvé* voit se dissiper ses inquiétudes au moment où il reconnaît Combray et la petite madeleine, car le temps ainsi retrouvé s'oppose au temps successif qui passe et se perd, de sorte que « mes inquiétudes au sujet de ma mort eussent cessé au moment où j'avais reconnu inconsciemment le goût de la petite madeleine, puisqu'à ce moment là l'être que j'avais été était un être extra-temporel, par conséquent insoucieux des vicissitudes de l'avenir. Cet *être-là* n'était jamais venu à moi, ne s'était jamais manifesté, qu'en dehors de l'action, de la jouissance immédiate, chaque fois que le miracle d'une analogie m'avait fait échapper au présent. Seul il avait le pouvoir de me faire retrouver les jours anciens, le temps perdu, devant quoi les efforts de mon intelligence et de ma mémoire échouaient toujours »[2]. Proust nomme « être-là » ce temps retrouvé qui dit l'énigme de la présence, qui apporte la sérénité et ne se réduit pas à un moment du passé, mais est dans le langage proustien une essence intemporelle. Autant la réalité est décevante, qui ne permet pas d'exercer l'imagination du fait de cette loi qui veut que l'on ne puisse imaginer que ce qui est absent, autant cette dure loi est suspendue lorsqu'il est « permis à mon être d'obtenir, d'isoler, d'immobiliser – la durée d'un éclair – ce qu'il n'appréhende jamais : un peu de temps à l'état pur »[3]. Dans la fulguration de l'instant le temps livre son être et on peut « jouir de l'essence des choses, c'est-à-dire en dehors du temps »[4]. Cette jouissance de l'extra-temporel du temps procède autant de la béatitude spinoziste que de l'angoisse-sérénité heideggérienne, nouant l'amitié stellaire de Spinoza, Proust et Heidegger.

1. *Temps et Être*, trad. F. Fédier, dans *Questions* IV, Paris, Gallimard, 1976, p. 19.
2. *Le temps retrouvé*, Paris, Livre de Poche, 1954, p. 227.
3. *Ibid.*
4. *Ibid.*

MORT, JOIE ET ANGOISSE

On peut alors se tourner à nouveau vers la théorie de l'affectivité, pour articuler la joie spinoziste et l'angoisse heideggérienne. Si la joie est une médiation entre passion et action, expliquant l'ambiguïté de cette passion susceptible de donner lieu à une action, en quel sens peut-on appeler joie ce que le *De libertate* nomme béatitude ?

Si la joie (*laetitia*) est le terme générique désignant une passion par laquelle l'âme passe à une perfection plus grande, rapportée à l'âme et au corps elle est ou allégresse (*hilaritas*) ou chatouillement (*titillatio*). La *titillatio* ne concerne qu'une partie de l'homme, alors que l'*hilaritas* concerne toute les parties. Il s'agit d'un plaisir local opposé à la douleur, alors que l'allégresse est une joie de l'être entier opposée à la mélancolie. L'allégresse est toujours bonne, alors que le chatouillement peut avoir de l'excès. Or, au commencement est la *titillatio*, car la *laetitia* n'est pas d'abord *hilaritas*, bien-être concernant la totalité du corps et provoquant une augmentation de la puissance d'agir, mais excitation locale. L'excès réside dans un déséquilibre, venant de ce que l'individu est d'abord l'esclave d'excitations partielles, soumis à un conditionnement externe de plus en plus complexe. La *titillatio* peut alors mobiliser à son profit l'ensemble de la puissance d'agir, le corps cessant de développer ses aptitudes et la puissance de penser cessant de s'accroître, l'excès ne provenant pas tant de la jouissance que de l'idée fixe que s'en fait l'imagination. Telle est la situation affective qui nous domine le plus souvent, engendrant la tristesse, l'allégresse se concevant plus facilement qu'on ne l'observe[1]. Le drame éthique est donc que la joie ne se rapporte le plus souvent qu'à une partie du corps, le monocentrage affectif dont procède le devenir-hégémonique de la *titillatio* concernant des objets partiels comme l'argent, la gloire, le sexe, la boisson et la nourriture[2].

Cette logique mortifère du chatouillement nous conduit aux passions tristes selon le jeu de l'amour et de la haine. Le nomadisme de l'affectivité primaire fait que nous aimons ou haïssons ce que l'imagination nous présente comme bon ou mauvais. Tous nos objets d'amour et de haine étant imaginaires et chacun aimant ce qu'il juge bon sans que cela ait une valeur objective, il s'ensuit la peur (*timor*) comme « désir d'éviter un mal plus grand, que nous craignons, par un moindre »[3]. Structurant la tristesse d'une existence ordonnée au chatouillement la peur est une forme de la crainte

1. *Éthique* IV, prop. XLIV, scolie.
2. Voir la *Définition générale des affections* du livre III.
3. *Éthique* III, Définition des sentiments, XXXIX.

(*metus*) comme « tristesse inconstante née de l'idée d'une chose future ou passée de l'issue de laquelle nous doutons en quelque mesure »[1], se caractérisant par sa connexion au passé et au futur. S'opposant à l'espoir comme joie susceptible de se stabiliser dans la sécurité ou confiance (*securitas*), elle se stabilise dans le désespoir. Or, il y a entre ces deux affects une dissymétrie dans leur rapport à la temporalité : alors que la confiance fait que l'on s'attend à quelque chose de bien ou de relativement mieux, avec le désespoir on n'attend plus rien, si ce n'est la mort, de sorte que, eu égard au passé, on ne puisse plus regretter que d'être né. Si, dans tous les cas, nous ne doutons pas, comme l'établit la proposition XLIX du *De Mente*, autre chose est de ne pas douter, autre chose est d'avoir une certitude. Si nous n'avons pas ici de certitude, cela tient à ce que nous ne pouvons pas avoir de certitude concernant l'issue des choses singulières. Puisque « nous ne pouvons avoir de la durée des choses singulières qui sont hors de nous qu'une connaissance extrêmement inadéquate »[2], il suit que « toutes les choses particulières sont contingentes et corruptibles », et que la contingence des choses et leur possible corruption se ramène à l'ignorance de leur durée. De ce que nous connaissons sur fond de durée nous ignorons donc la durée, et de celle-ci il n'en est pas plus une idée en notre âme qu'en l'entendement infini.

La facticité de notre existence tient donc à ce que « la durée de notre corps dépend de l'ordre commun de la nature et de la constitution des choses »[3], qu'elle est liée à des circonstances se diluant dans l'enchaînement indéfini des causes dont la raison nous échappe, parce qu'en fait elle n'existe pas. En effet, si « de tout ce qui arrive dans l'objet singulier d'une idée quelconque, la connaissance est donnée en Dieu, en tant seulement qu'il a eu l'idée de cet objet »[4], du corps humain, en tant que chose singulière donnant son objet à cette idée qu'est l'âme unie à ce corps, il n'y a de connaissance adéquate en Dieu qu'en tant qu'il a les idées de toutes les choses de l'état desquelles dépend la durée du corps et non en tant qu'il a simplement l'idée du corps humain. S'il est dans l'entendement infini une connaissance de la totalité des enchaînements des causes et des effets fondant la possibilité de l'existence du corps singulier, cette connaissance n'est adéquate qu'en tant qu'elle n'entre pas dans le détail des événements particuliers qui ne font sens que du point de vue de la chose singulière. Le désespoir provient de ce que l'on s'épuise à établir la nécessité de ces

1. *Éthique* III, Définition des sentiments, XIII.
2. *Éthique* II, prop. XXXI.
3. *Éthique* II, prop. XXX, démonstration.
4. *Éthique* II, prop. IX, corollaire.

événements qui, en leur particularité, sont privés de nécessité et sont des accidents. Le désespoir est un regret de tout le passé, regret d'être né, doublé d'un savoir indubitable de la nécessité de la mort sans qu'aucune certitude nous soit donnée quant à cette échéance. Il s'agit d'une tentative désespérée de connaître adéquatement notre durée, en se condamnant à méconnaître ce que l'on connaît dans la durée du point de vue de la durée. Cette philosophie du désespoir est une philosophie existentialiste de l'absurde, la crainte se focalisant sur la mort. Or, la crainte, foncièrement mauvaise, doit être éliminée, notamment comme crainte de la mort.

La mort du corps est en effet un événement relatif et progressif, car le corps ne cesse de subir des modifications dans les rapports de composition de ses parties[1]. Tant que nous durons, notre existence n'est qu'une succession de morts partielles détruisant nos rapports de composition antérieurs : il n'est, eu égard à la totalité, de mort que locale ou partielle. La pensée de la mort est ainsi toujours visée de quelque chose de partiel, revêtant le même caractère obsessionnel, métaphorique et métonymique – donc théologique – que celui des objets de la *titillatio*. Inessentielle la mort ne concerne que le premier genre de connaissance, qui nous représente comme contingents et inscrits dans des limites temporelles. Or, si la mort n'est que l'altération d'un rapport de composition des parties de l'individu qui n'est rien eu égard à la totalité, elle structure cependant l'imaginaire, même si elle défie la représentation, puisque « une idée qui exclut l'existence de notre corps ne peut être donnée dans l'âme, mais lui est contraire »[2]. La difficulté tient à ce que le désir, qui constitue notre essence et régit notre imaginaire, exclut la mort, bien que celle-ci le structure. Si « nulle chose ne peut être détruite sinon par une cause extérieure »[3] et si « chaque chose, autant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer dans son être »[4], la mort est pure extériorité par rapport au désir. Le suicide n'est jamais que le triomphe des causes extérieures résultant de mauvaises rencontres et, même si le désir est susceptible de fixation morbide sur des objets tels que la boisson, le sexe ou l'argent, un désir de mort n'a pas de sens comme tel, ou il est désir de survie et illusion téléologique négative. Faire de la mort l'objet du désir c'est soit essayer de détruire ce qui nous fait souffrir, soit imaginer une survie, assimilant l'éternité à l'immortalité.

Ne visant qu'à persévérer dans l'être, le désir ne connaît pas de fin, tout en étant limité par la surpuissance des causes extérieures. Dès lors, « une

1. *Éthique* IV, prop. XXXIX, scolie.
2. *Éthique* IV, prop. X.
3. *Éthique* III, prop. IV.
4. *Éthique* III, prop. VI.

idée qui nie l'existence de notre corps est contraire à notre âme »[1]. L'idée de la mort n'a aucun contenu représentatif, la seule idée adéquate de la mort que nous puissions former étant celle des morts infimes et continues qui se produisent en nous du fait de la variabilité indéfinie de notre structure individuelle. Si le corps est l'objet de l'idée constituant l'âme, celle-ci est « apte à percevoir un très grand nombre de choses et d'autant plus que son corps peut être disposé d'un plus grand nombre de manières »[2]. Dès lors, « l'idée qui constitue l'être formel de l'âme humaine n'est pas simple, mais composée d'un très grand nombre d'idées »[3] : de même que le corps est composé d'un grand nombre d'individus, l'âme est composée d'un grand nombre d'idées. Il est une loi d'ordonnancement des parties de l'âme et du corps qui fonde l'individualité et ne se réduit pas à la conscience. Nous ne vivons pas les métabolismes de notre individualité dans notre unité psychosomatique, car celle-ci résulte de ce que ces métabolismes composent, décomposent et recomposent. La mort ne nous affecte donc pas plus que la naissance. En revanche, la peur de la mort affecte notre imagination. Si imaginer c'est présentifier un objet partiel et si la mort se dérobe à une présentification, le seul mode de présentation possible est la dénégation[4]. Nous percevons notre existence comme contingente tout en niant cette contingence. La peur de la mort est ainsi au principe du délire finaliste et de l'illusion anthropocentrique : elle est le refus de se savoir mortel, savoir qui est celui de la science intuitive portée par une acceptation de la finitude. L'imaginaire est structuré par la dénégation de l'être-pour-la-mort, qui gouverne les logiques mortifères communes aux constructions théologiques et aux organisations despotiques reposant sur la peur et la haine.

La science intuitive ne concerne point tant de la mort que de sa crainte qu'elle est à même de conjurer, car elle permet de développer la part d'éternité qui est en nous. Le *De Libertate* ne s'achève sur l'éternité et la béatitude que pour mieux penser la mort. Le troisième genre de connaissance est prise de mesure de la dissymétrie entre totalité et finitude. Certes, « l'homme libre ne pense à rien moins qu'à la mort » et « sa sagesse est une méditation non de la mort mais de la vie »[5]. Liberté, la béatitude est activité et exclut la peur de la mort, l'intellect étant cette partie de l'âme qui demeure, alors que l'imagination périt[6]. Se savoir mortel c'est savoir que l'imagination dépendante de la durée est périssable, c'est laisser mourir en

1. *Éthique* III, prop. X, démonstration.
2. *Éthique* II, prop. XIV.
3. *Éthique* II, prop. XV.
4. Voir M. Bertrand, dans *Spinoza et l'imaginaire*, Paris, P.U.F., 1983, p. 96.
5. *Éthique* IV, prop. LXVII.
6. *Éthique* V, prop. XL. scolie.

nous l'imagination pour accéder à la vie comme activité de l'intellect en tant qu'affirmation de soi et de Dieu[1]. L'*Éthique* n'est pas une direction de conscience : chacun doit développer sa puissance pour parvenir à la perfection qui lui est adéquate. La béatitude est une libération au jour le jour et le troisième genre de connaissance n'est pas un lieu de souveraineté inébranlable, une position et un discours de maîtrise. Si la béatitude contrôle les appétits et comprend les choses à partir de Dieu comme leur cause, Dieu n'étant pas un individu, elle nous dispose à voir les choses *sub specie æternitatis*, à les voir telles que Dieu les voit, en ne subissant point les événements comme une fatalité aveugle et contingente, mais en concevant leur absolue nécessité. Loin de donner lieu à une attitude contemplative ou passive, elle permet l'épanouissement de la puissance singulière.

Dès lors si la joie est foncièrement ambiguë, du fait qu'elle est d'abord chatouillement et non allégresse, comment passer de l'allégresse à la béatitude, à une joie active non transitionnelle, fondant un régime de stabilité dont la passion est incapable ? L'*acquiescentia*, la sérénité, a alors une fonction de médiation. Cette notion apparaît dans le scolie de III, LV sous la forme de l'*acquiescentia in se ipso*, du contentement de soi, et est définie comme « une joie née de ce que l'homme se considère lui-même et sa puissance d'agir ». Il est dit en IV, LII que « le contentement de soi peut tirer son origine de la raison », et que « seul ce contentement qui tire son origine de la raison, est le plus grand possible ». L'*acquiescentia in se ipso* devient alors *acquiescentia* pure et simple, sérénité, celle-ci étant une allégresse émancipée de la tutelle du chatouillement. Si avec le désespoir nous touchions le fond de la servitude, avec l'*acquiescentia* nous parvenons à la libération de l'âme. Telle est cette béatitude ou liberté qui est à la fois amour envers Dieu et amour de Dieu envers les hommes. Cet amour, qu'il soit rapporté à Dieu ou à l'âme, peut être appelé *acquiescentia* et n'est rien d'autre que ce que les livres sacrés appellent gloire[2]. Sentiment d'une certitude se développant en l'âme comme en Dieu, la sérénité est la vérité de la gloire. Si nous ne doutons plus, à la différence de ce qui se passait avec le désespoir, nous avons à présent une certitude qui est une joie stable.

Cela implique alors un savoir de ma finitude essentielle, car plus nous connaissons de choses par le deuxième et le troisième genre de connaissance, moins nous craignons la mort, et la mort est d'autant moins nuisible qu'il y a dans l'âme plus de connaissance vraie et d'amour de Dieu, de sorte

1. On peut dire avec P. Macherey qu'« imaginer, c'est toujours d'une certaine façon mourir; alors que penser adéquatement, par l'action de l'intellect, c'est véritablement vivre, au sens le plus fort du terme » *Introduction à l'*Éthique *de Spinoza. La cinquième partie, op. cit.*

2. *Éthique* V, XXVI, scolie.

que, si du troisième genre résulte la sérénité, l'âme puisse être telle que la partie d'elle périssant avec le corps soit insignifiante par rapport à celle qui demeure. Nous ne craignons donc plus la mort, parce que nous nous savons adéquatement mortels. Or, Spinoza se demande si l'on peut encore parler de joie. Cet affect non transitionnel exclut tout espoir, toute crainte et n'est plus une passion mais une action. Pure joie d'exister selon une existence, cet affect ne sait pas de quoi il se réjouit, au sens où l'*amor intellectualis Dei*, à la différence de l'*amor erga Deum*, ne vise pas un objet et implique la dissolution de la relation sujet – objet. Dieu apparaît alors comme le nom de l'Être, comme ce qui n'est rien d'étant, rien de subsistant, la substance n'étant qu'un mot qui continue à ramener l'être à ce que *Sein und Zeit* subsume massivement sous le titre de *Vorhandenheit*.

Quel rapport l'*Éthique* peut-elle alors entretenir avec la mort, si celle-ci ne se ramène pas à sa simple expression biologique ? Si notre durée n'est qu'une succession de morts partielles, la béatitude, qui se produit *sub specie æternitatis*, n'est plus affectée par une telle succession, car elle n'est pas un état mais un projet d'existence, une action. A ce niveau la pensée de la nécessité est bien aussi pensée de la contingence, car il ne dépend pas de nous que nous venions au monde et que nous en mourions. Cette double limitation, qui n'est que l'autre nom de la finitude, articule nécessité et facticité et fait de la joie l'affect actif de la finitude, comprise entre ce que Heidegger nomme être-jeté et être pour la mort. La joie éthique n'est qu'un autre nom pour dire ce que *Sein und Zeit* appelle angoisse. De même que chez Heidegger l'angoisse est la seule tonalité affective authentique, la joie-béatitude est chez Spinoza le seul affect qui ne soit plus une passion. De même que l'angoisse est un contre-mouvement par rapport au *Verfallen*, qui peut se dire également comme *Gelassenheit*, de même la joie est un contre-mouvement par rapport aux passions tristes qui peut se dire aussi comme *aquiescentia*. C'est ainsi qu'il est dit au § 62 de *Sein und Zeit* que « avec l'angoisse dégrisée qui transporte devant le pouvoir-être isolé, s'accorde la joie vigoureuse de cette possibilité »[1].

Pour Spinoza comme pour Heidegger il s'agit de penser la positivité de la finitude essentielle. Or, tous deux réhabilitent ou remanient à un moment la conscience, qui n'est plus conçue comme le sujet métaphysique. Pour Heidegger, la conscience comme appel du souci permet de produire une attestation existentielle du pouvoir-être propre du *Dasein*, de façon à concevoir la coappartenance du devancement vers la mort et de la résolution selon un double mouvement de déploiement dans le premier et de repli dans la seconde. L'ouverture dans la décision résolue accorde ainsi

1. *S. u. Z.*, p. 310.

l'angoisse et la joie[1]. Chez Spinoza, le processus de désubjectivation propre au troisième genre de connaissance est aussi celui de l'extrême individuation, et pour décrire ce perfectionnement, Spinoza réhabilite la conscience, opposant à l'ignorant qui « est dans une inconscience presque complète des choses, de Dieu et de lui-même » le sage qui « ayant, par certaine nécessité éternelle conscience de lui-même, de Dieu et des choses, ne cesse jamais d'être et possède le vrai contentement »[2]. Cette conscience n'est plus une subjectivité constituante, mais un état de lucidité et de sérénité soutenu par la connaissance : être conscient, c'est se savoir comme une partie de la nature, se savoir comme essentiellement fini, l'existence véritable étant conquête de cette finitude essentielle. Tel est bien le point où la joie spinoziste rejoint l'angoisse-sérénité heideggérienne.

ÉTERNITÉ ET FINITUDE

Le troisième genre de connaissance est à la fois un savoir de la finitude essentielle et une expérience actuelle de l'éternité. Ce n'est que parce que je me pense comme mortel que je puis m'éprouver comme éternel. Cette expérience est liée à la tonalité de la joie, comme l'angoisse est la tonalité qui ouvre le *Dasein* à l'authenticité. De même que la joie procède d'une rupture avec la passivité passionnelle, l'angoisse émancipe le *Dasein* de l'hégémonie du On. S'opère ainsi un contre-mouvement ouvrant une existence authentique comme expérience de la liberté impliquant une relation de la totalité à la finitude.

La question de la totalité

Là encore tout semble opposer une démarche qui construit l'être-entier du *Dasein* en l'ordonnant à une finitude essentielle et une démarche qui part d'une totalité infinie dont l'homme est une modification finie. Si l'analyse fondamentale préparatoire du *Dasein* a dévoilé le souci comme être du *Dasein*, elle ne peut pourtant pas prétendre à l'originarité, car elle n'a pris en compte que l'être inauthentique du *Dasein* et considéré celui-ci comme non total. Accéder à l'authenticité n'est possible que si l'on prend en compte celui-ci comme totalité, déployer la question du pouvoir-être tout de cet étant étant considérer son être-en-fin dans la mort. Or, « la mort n'est

1. On peut dire avec J.-L. Nancy que cet accord désigne « la joie qui se libère dans l'existence qui existe exclusivement à même son exsister – c'est-à-dire à même la libre "nullité" de son fondement d'être ». *Une pensée finie*, Paris, Galilée, 1990.
2. *Éthique* V, prop. XLII, scolie.

selon la mesure du *Dasein* que dans un être pour la mort existentiel » et « la structure existentiale de cet être se révèle comme la constitution ontologique du pouvoir-être-tout du *Dasein* »[1]. La totalité n'est concevable qu'eu égard à la mortalité comme structure existentiale qui n'est pas existentiellement attestable car, si j'existe pour la mort, je n'existe jamais dans ma mort : un étant qui a à être de manière finie n'est plus quand il est fini. La question est de savoir si le *Dasein* peut exister totalement de manière authentique, étant admis qu'une fois qu'il est total il n'existe plus. En effet, « cet être existentialement possible pour la mort demeure existentiellement une suggestion fantastique »[2]. Comment donc accéder à un être-tout effectif ?

Si « la proximité la plus proche de l'être pour la mort comme possibilité est aussi éloignée que possible d'un effectif »[3], si la simple attente de la mort procède de l'emprise du On, l'élucidation de l'être pour la mort n'est existentialement concevable que comme devancement dans la possibilité. Celui-ci, comme possibilité absolue la plus propre, est indépassable et se caractérise par une certitude tout aussi assurée qu'indéterminée. Ainsi « le devancement dévoile au *Dasein* sa perte dans le On-même et le transporte devant la possibilité primairement dépourvue de la protection de la sollicitude préoccupée d'être lui-même – mais lui-même dans la liberté pour la mort passionnée, déliée des illusions du On, factice, certaine d'elle-même et angoissée »[4]. Le devancement vers la mort intoné dans l'angoisse révèle l'authenticité comme liberté finie. Si le *Dasein* accède alors à la transparence de sa propre existence, cette possibilité ontologique exige l'attestation ontique donnée dans l'appel du souci. Celui-ci brise l'entente du On, le *Dasein* déchu étant interpellé en son être-jeté selon l'être-été en vue d'une authenticité se projetant vers l'avenir. Le *Dasein* se comprend alors comme être-en-dette, la dette renvoyant à la facticité qui le constitue en sa nullité existentiale. De même que chez Spinoza l'homme, en tant que modification finie de la substance, est déterminé à agir en étant d'abord voué à l'errance passionnelle, de même le *Dasein* comme projet jeté est confronté à la négativité d'une dette en tant qu'il est nul et jeté, sans être ni fondement de soi ou *causa sui*, ni créature au sens traditionnel. Dire que le *Dasein* en tant que projet jeté est essentiellement nul revient à dire que la nullité « appartient à l'être du *Dasein* pour ses possibilité existentielles », et que « la liberté n'est que dans le choix de l'une, autrement dit dans

1. *S. u. Z.*, p. 234.
2. *Ibid.*, p. 266.
3. *Ibid.*, p. 262.
4. *Ibid.*, p. 266.

l'assomption du n'avoir-pas-choisi et du ne-pas-non-plus-pouvoir-avoir-choisi l'autre »[1]. Cette nullité n'est ni un manque ni un défaut, mais une positivité foncière. L'appel est rappel à l'être-jeté, nous appelant à prendre en charge en existant l'étant jeté que nous sommes et à comprendre l'être-jeté comme ce fondement nul à partir duquel nous pouvons exister authentiquement. Ce comprendre est un vouloir-avoir-conscience, le vouloir ne désignant plus la volonté métaphysique, mais la réceptivité à l'appel dans la tonalité de l'angoisse.

On peut ainsi rapprocher le statut du néant et de la négation chez Spinoza et Heidegger. Chez le premier la négation est rejetée comme une abstraction procédant de l'opération de détermination, opposée à la distinction réelle et positive. Si la théorie des attributs suppose une distinction réelle entre eux, le mode fini considéré en lui-même et séparé de sa cause est limité dans son essence et déterminé dans son existence. Or, tous les modes finis conviennent entre eux positivement dans le mode infini conformément à leur cause commune et, puisque toute essence de mode fini est un certain degré de puissance, de même que tout mode existant affirme une force d'exister, on peut dire avec G. Deleuze que « la logique de la distinction réelle est une logique des positivité coessentielles et des affirmations coexistantes », alors que « l'existence des modes est un système d'affirmations variables, et l'essence des modes, un système de positivités multiples »[2]. La négation est donc un être de raison, et il n'y a pas plus de sens à dire que l'attribut pensée manque d'étendue qu'il n'y en a à dire que l'homme, qui n'est pas un chien, manque de chien. Spinoza reprend la thèse classique, selon laquelle le néant n'est rien car il n'a pas de propriétés, pour lui donner un sens nouveau, en récusant la création *ex nihilo* et en affirmant que rien ne manque jamais de rien, montrant que le néant ne participe ni d'une existence ni d'une essence. La finitude peut être dite essentielle, ne s'inscrivant pas en négatif par rapport à l'infinité substantielle mais procédant d'une positivité intrinsèque. Heidegger, de son côté, conçoit la nullité existentiale à partir de la facticité du *Dasein*, disant qu'elle n'est pas un manque ou une imperfection. Il récuse toute réduction de la néantité à une opération logique de négation ou à un travail de négativité[3]. Il faut poser le problème à partir de l'être-jeté et de la déchéance en partant des phénomènes de la dette et du vouloir-avoir-conscience : l'attestation du pouvoir-être authentique doit prendre en charge la facticité, cette attestation

1. *S. u. Z.*, p. 285.
2. *Spinoza, op. cit.*, p. 81-82.
3. *S. u. Z.*, p. 286.

advenant dans la résolution comme le « se-projeter faisant silence et prêt à l'angoisse vers l'être-en-dette le plus propre »[1].

Pas plus que le troisième genre de connaissance n'implique une élimination de l'imagination, la résolution ne signifie la fin de l'hégémonie du On. Elle révèle sa dépendance à l'égard du On dans le phénomène de la résistance, et c'est sur le plan d'immanence du On qu'advient l'authenticité. Le *Dasein* n'entreprend pas des exploits, mais ne fait que se décider pour ce qu'il est en fait, de même que la science intuitive n'a rien d'extraordinaire, mais n'est que le savoir vrai de ce que l'on sait depuis toujours. En aucun cas, on n'est coupé du monde ni maître de son existence. La résolution permet simplement de rapporter l'ouverture du *Dasein* à cette clôture qu'est la mort fondant la résolution devançante qui constitue le pouvoir-être tout du *Dasein*. L'être-en-dette comme finitude essentielle s'articule ainsi à la totalité. Le *Dasein* s'ouvrant à la nullité constitutive de son être, qui est la vérité de l'existence, la résolution accède à son authenticité en incluant le devancement manifestant l'être-en-dette à partir de la totalité finie. Dès lors « la question du pouvoir-être-tout du *Dasein* est une question factice existentielle » et « le *Dasein* y répond en tant que résolu »[2]. La connexion du devancement et de la résolution permet de dégager le pouvoir-être-tout du *Dasein*, et on peut s'emparer de l'existence au lieu de fuir le monde, à savoir le seul monde réel qui est celui de la quotidienneté. Le vouloir-avoir-conscience nous renvoie à la question de l'agir, et il est ici, comme chez Spinoza, un primat de l'agir. C'est pourquoi Heidegger demeure réservé sur la question d'une éthique ou d'une pensée de l'action refusant toute vision morale du monde, toute fondation d'une morale ou tout activisme. La question de la totalité n'est pas une question théorique, parce qu'elle est foncièrement liée à la question de l'ouverture et de cette figure éminente qu'en est la résolution devançante. Ce qui est alors révélé est la temporalité comme sens ontologique du souci : en se comprenant à partir de sa possibilité la plus haute qui est la mort, le *Dasein* est à venir. L'avenir advient dans le devancement vers la mort et « le devancement vers la possibilité extrême et la plus propre est le revenir compréhensif vers l'été le plus propre », le passé authentique jaillissant de l'avenir[3].

Éternité et avenir

Peut-on alors concevoir l'éternité spinoziste à partir de l'avenir ? Si le projet éthique est un projet pratique de libération, il ne laisse pas de place

1. *S. u. Z.*, p. 297.
2. *Ibid.*, p. 309.
3. *Ibid.*, p. 326.

pour une attitude purement contemplative ou théorétique : la béatitude est foncièrement activité. De même que la résolution devançante repose sur une temporalité originaire irréductible à une présence subsistante, la béatitude repose sur une éternité irréductible à une sempiternité ou une subsistance. Elle entretient un rapport essentiel à la mort, car plus l'âme est active, moins elle craint la mort. Se sentir et s'expérimenter comme éternel n'est pas se vouloir immortel, mais se savoir comme mode fini. Heidegger distingue l'existence authentique de l'existence inauthentique à partir de la résolution devançante ancrée dans le vouloir-avoir-conscience, tout comme Spinoza distingue le sage conscient de soi-même, de toutes choses et de Dieu de l'ignorant inconscient. Mais de quoi est-on alors conscient et selon quel critère se détermine le partage entre l'authentique et l'inauthentique, le sage et l'ignorant ? Ne risque-t-on pas de reconduire l'idéal d'une sagesse ? Se demandant si « l'interprétation ontologique de l'existence du *Dasein* » ne repose pas « sur une conception ontique déterminée de l'existence authentique, sur un idéal factice du *Dasein* », Heidegger répond par l'affirmative, à cette réserve près qu'il faut élucider le sens de la situation herméneutique ainsi conquise pour déterminer le sens ontologique du souci. Il faut prendre en compte le cercle herméneutique que suppose l'analytique existentiale. En effet, « la vérité ontologique de l'analyse existentiale se configure sur le fondement de la vérité existentielle originaire », même si celle-ci n'a pas forcément besoin de la première [1]. L'étant que nous sommes à chaque fois nous-mêmes est ontologiquement le plus lointain, parce que le souci est d'abord préoccupation immergée dans la déchéance, de sorte que l'accès à l'authenticité exige une violence herméneutique résultant de la projection du comprendre et du dépaysement que cela implique par rapport à la quotidienneté. De même, l'accès au troisième de connaissance implique cette rupture qu'est le passage de l'*amor erga Deum* à l'*amor intellectualis Dei*. Or, le paradoxe est que, dans les deux cas, il ne se passe rien ! En effet, l'authenticité n'est pas un état d'exceptionnalité ontique et le troisième genre n'est pas un événement qui arrive, car il est éternel.

Que veut donc dire Spinoza lorsqu'il affirme que « l'amour intellectuel de Dieu, qui naît du troisième genre de connaissance est éternel » [2] ? Le scolie précise que, même si cet amour n'a pas eu de commencement, on peut cependant faire comme s'il avait pris naissance, bien que la béatitude, à la différence de la joie qui est « un passage à une perfection plus grande », consiste « en ce que l'âme est douée de la perfection elle-même ». En effet, l'amour intellectuel résulte de la pratique du troisième genre de connaissance selon une expérience concrète et singulière, mais cet amour est éternel. C'est donc pour des raisons de commodités didactiques que Spinoza présente une exposition génétique de l'éternité en fonction d'une progression gnoséologique et des dispositions affectives qu'elle implique. En fait, la connaissance du troisième genre n'est pas quelque chose d'acquis, mais elle est cet élément d'éternité de l'âme qui n'a ni commencement ni fin. Spinoza parle de « la durée de l'âme sans relation au corps » [1]. Cette durée ne se laisse plus définir par le temps, car ce que l'âme connaît comme ayant une certaine sorte d'éternité, « elle le connaît non pas parce qu'elle conçoit l'existence actuelle présente du corps, mais parce qu'elle conçoit l'essence du corps avec une certaine sorte d'éternité » [2]. L'âme étant à la fois idée de l'existence actuelle et de l'essence de son corps, elle peut ou bien concevoir les choses eu égard à l'existence du corps en relation avec le temps, ou bien les concevoir telles qu'elles sont déterminées en Dieu, telles qu'elle les conçoit lorsqu'elle affirme l'essence du corps. Les choses sont alors conçues comme actuelles sous l'aspect de l'éternité et ne sont pas seulement telles qu'elles sont représentées par nous en relation avec le temps et l'imagination, mais aussi telles qu'elles existent en Dieu. En affirmant l'essence de son corps, l'âme conçoit les choses telles qu'elles sont en Dieu. Dès lors, « concevoir les choses avec une sorte d'éternité, c'est donc concevoir les choses en tant qu'elles se conçoivent comme êtres réels par l'essence de Dieu, c'est-à-dire en tant qu'en vertu de l'essence de Dieu, elles enveloppent l'existence », de sorte que « notre âme en tant qu'elle se conçoit elle-même et conçoit les choses avec une sorte d'éternité, a nécessairement la connaissance de Dieu » [3]. En concevant soi-même, son corps et les choses comme éternels, l'âme devient éternelle. Plus chacun s'élève à ce devenir-éternel, « mieux il est conscient de lui-même et de Dieu » [4]. La conscience est identique à la connaissance vraie et, à l'instar du vouloir-avoir-conscience, se caractérise par une réceptivité qui est celle de notre propre activité. C'est alors que « nous sentons et expérimentons que nous sommes éternels » car, nous sachant dans l'élément de notre finitude essentielle, nous nous concevons en relation à la totalité, l'éternité étant le savoir de notre finitude eu égard à la totalité dont nous sommes partie prenante sans être pour autant comme un empire dans un empire. A la différence de la transcendance divine de l'onto-théologie, la totalité infinie rend ici notre finitude essentielle. Il faut se savoir mortel pour se savoir

1. *S. u. Z.*, p. 316.
2. *Éthique* V, prop. XXXIII.

1. *Éthique* V, prop. XX, scolie. Voir à ce propos le commentaire de P. Macherey, *op. cit.*, p. 120.
2. *Ibid.*, prop. XXIX.
3. *Ibid.*, prop. XXX, démonstration.
4. *Ibid.*, XXI, scolie.

éternel, notre mortalité étant la condition de possibilité de notre éternité. Se savoir tel sans relation aucune au temps a pour corrélat affectif l'*aquiescentia* comme sentiment correspondant à « une durée de l'âme sans relation au corps ». Si toutes les procédures de présentification propres à l'imagination sont en rapport avec le temps, c'est qu'elles sont liées à l'affirmation de l'existence actuelle du corps. En revanche, l'éternité de l'âme est purement mentale, indépendante de l'existence du corps, et n'est pas représentable à l'aide de la durée et du temps. Celui-ci est le temps que Heidegger qualifie de vulgaire, alors que l'éternité comme durée séparée du temps se rapproche de la temporalité originaire.

Spinoza affirme qu'il ne saurait y avoir d'éternité en dehors de la puissance du corps. D'un côté, « l'âme n'est soumise que pendant la durée du corps aux affections qui sont des passions », mais de l'autre côté « qui a un corps possédant un très grand nombre d'aptitudes, la plus grande partie de son âme est éternelle »[1]. L'*amor intellectualis Dei* concerne aussi les corps, et il n'y a pas de rupture entre la vie durant le corps et l'éternité. L'existence inauthentique de l'ignorant est celle qui oppose ces deux éléments, comme si l'obtention de l'éternité dépendait du renoncement et de la dévaluation de la vie selon le corps. L'ignorant vivra dans la crainte du châtiment et dans l'espoir de la vie éternelle, alors que le sage vit sous la conduite de la raison l'éternité comme actuelle. Si l'éternité n'a rien à voir avec la temporalité de l'imagination, elle est néanmoins immanente à une durée émancipée de cette temporalité. Aussi est-elle proche de la temporalité ekstatico-horizontale et finie. Le souci est l'être du *Dasein* comme, pour Spinoza, l'homme est un être de désir. Dans tous les cas, l'homme est un projet d'exister en avant de soi, et l'éternité n'est actuelle et dissociée de l'au-delà que pour mieux être connecté sur l'avenir. Le sage spinoziste a foncièrement à être, mais ne peut être ainsi avenant que parce qu'il est capable de vivre l'éternité dans le présent véritable de l'instant et de répéter le passé en reprenant l'ensemble de sa passivité native. La béatitude est alors cette joie qui se rapporte à l'âme en tant qu'elle est active, tout comme l'angoisse est la tonalité de la résolution devançante. En tant que projet jeté le *Dasein* se comprend comme un pouvoir-être dont l'avenir est clos et le fondement nul. Comprendre toutes choses *sub specie æternitatis* c'est considérer les choses du point de vue de la totalité selon la nécessité de leur essence, en se sachant par là-même essentiellement fini. Pas plus chez Spinoza que chez Heidegger une telle attitude ne se laisse ramener à une attitude théorique. De même que l'existence authentique, bien qu'elle soit rare, n'est pas un état d'exception, de même le troisième genre de

1. *Éthique* V, prop. XXXI, scolie.

connaissance ne nous fait pas connaître quelque chose de plus, mais nous permet d'appréhender les choses que nous connaissons d'un point de vue éthique, qui n'est pas seulement théorique. Dans les deux cas, l'enjeu est l'expérience de la liberté.

Spinoza conçoit cette tâche comme une éthique et une entreprise de libération opposées tant à la pure spéculation qu'à une morale comme système de normes transcendantes. Heidegger s'est toujours refusé à envisager une éthique, renvoyant dos-à-dos théorie et pratique comme relevant de la métaphysique, tout en développant une pensée du salut et de la promesse. En ce sens, tout souci « éthique » n'est pas étranger à sa pensée. Il affirme que « jamais l'interprétation existentiale ne prétend faire acte d'autorité sur des possibilités et des obligations existentielles »[1]. S'il n'est pas question d'une pensée énonçant les principes de la vie bonne à la manière des morales antiques ou des sagesses et arts de vivre divers, néanmoins il ne s'agit pas de renoncer purement et simplement à la question de cet *ars existendi* dont parle le dernier cours de Marburg[2], la philosophie restant conçue comme un style de vie propre. Cette apparente aporie doit se comprendre encore une fois à partir de la structure du cercle herméneutique déterminant les relations entre l'existential et l'existentiel. Ainsi « le regard porte trop court lorsque c'est la "vie" qui est prise pour problème, dût la mort, à l'occasion, être elle aussi prise en considération ». De même, « l'objet thématique est découpé de manière artificiellement dogmatique lorsqu'on commence par se restreindre à un "sujet théorique" en se réservant ensuite de le compléter du "côté pratique" par une "éthique" surajoutée »[3]. Si l'analytique existentiale est enracinée ontiquement et suppose l'existentiel, ce dernier peut très bien se passer de la première. Heidegger ne cesse de répéter dans ses cours que la philosophie est le choix d'un certain type d'existence dans la vérité, cette « décision d'existence » étant une expérience de libération de la liberté en l'homme et non un programme d'action ou un ensemble de préceptes. La pensée n'a donc pas à occuper une position de maîtrise, mais à remettre chacun à son souci. De même, l'*Éthique* ne nous donne pas une « éthique », n'est pas un discours du maître. Dans tous les cas, la tâche singulière de la pensée met en jeu l'essence de la liberté.

1. *S. u. Z.*, p. 312.
2. Voir chap. I.
3. *Ibid.*, p. 316.

CHAPITRE IV

LA LIBÉRATION DE LA LIBERTÉ

Des pensées, qui ne sont ni des spéculations ni des morales, sont conduite à remanier la question de la liberté, qui n'est plus propriété d'un sujet ou décret d'une volonté souveraine, mais ce qui doit se libérer en l'homme.

LIBERTÉ ET NÉCESSITÉ

Identifiant la liberté à une nécessité Spinoza l'oppose à la contrainte. Le partage *res libera – res coacta* recoupe le partage entre *natura naturans* et *natura naturata*, entre ce qui existe « par soi » (*a se*) et ce qui existe « par autre chose » (*in alio*). L'élaboration du concept de liberté repose ainsi sur une théorie de la nécessité, supposant le remaniement de la notion de causalité.

Causalité et liberté

Ce qui est libre n'est pas nécessité de la même façon que ce qui est contraint : si la nécessité est commune à la chose libre et à la chose contrainte, dans un cas nous avons une nécessité d'essence, dans l'autre une nécessité extérieure. Ce qui est libre est déterminé *in se*, ce qui est contraint est déterminé *ab alio*. La chose contrainte est doublement déterminée ou surdéterminée[1], et cette double détermination de la chose singulière fait qu'elle n'existe pas absolument, mais relativement à autre chose. A ce

1. Ici et pour ce qui suit nous renvoyons à l'étude de P. Macherey, *Sur la signification éthique du* De Deo, dans *Avec Spinoza*, Paris, P.U.F., 1992.

double régime de l'existence correspond un double régime d'activité : la chose libre agit, la chose contrainte opère. Si l'action libre est absolue, l'opération est relative à un ordre de détermination précis. La liberté et l'action concernent la substance en tant qu'elle est *in se* et existe *a se*, l'aséité étant déductible de l'inséité. L'*in se* ne signifie plus comme pour les scolastiques la non-inhérence faisant de la substance le support inconnu des accidents, mais il est conçu *per se*, l'essence de la substance étant l'attribut. Aussi la *causa sui*, loin de constituer l'essence de la substance, n'en est-elle qu'une propriété, dérivant de l'inséité. Il faut alors démontrer que la substance, en tant qu'elle est *in se*, est libre du fait de la suicausalité : une substance, ne pouvant être produite par autre chose, est cause de soi et existe nécessairement.

Or, si une chose libre existe par la seule nécessité de sa nature et non par autre chose, la liberté ne concerne point l'essence d'une chose, mais ce qui détermine son existence, car l'existence peut dépendre de soi ou d'autre chose. Aussi faut-il distinguer entre le fait d'exister *ab alio*, par autre chose, et le fait d'être *in alio*, dans autre chose. Si le mode est *in alio* il n'existe pas *ab alio*, la théorie des modes infinis fondant cette différence, car ils ne sont pas extérieurs à la substance. On peut ainsi remanier la causalité, dont la suicausalité est le modèle d'intelligibilité. La causalité n'est pas un simple mécanisme contraignant s'exerçant sur les modes, mais les relie à la substance, chacun d'eux en exprimant la puissance. La liberté n'appartient donc pas à la seule substance, et il y a une liberté modale. Le partage liberté – contrainte renvoyant à la distinction entre auto-détermination et détermination externe, le fait d'exister par autre chose n'exclut pas le fait d'exister par soi. La contrainte est une détermination seconde, elle n'exclut pas une détermination première et intrinsèque de la chose singulière qui permet à celle-ci d'exister selon sa nécessité propre, même si elle est *in alio*. La contrainte n'abolit donc pas forcément la liberté. S'il y a là deux régimes d'existence, néanmoins la contrainte résulte d'une métamorphose de la liberté. Une même existence pourra être déterminée par une cause interne ou soumise à la logique d'une opération extérieure. Spinoza pose ainsi le problème de la liberté en termes de causalité pour montrer en quoi la causalité est un problème de liberté.

Heidegger dit que Kant, le premier, a fait de la question de la liberté humaine le problème de fond de la philosophie, en concevant la liberté transcendantale comme causalité absolument pensée et la liberté pratique comme autonomie de la volonté[1]. Il a ainsi rompu avec la tradition en concevant la liberté non plus comme une Idée théologique mais comme une

1. *De l'essence de la liberté humaine*, GA 31, trad. E. Martineau, Paris, Gallimard, 1987.

Idée cosmologique, la déplaçant du plan de Dieu vers le plan de l'homme. Mais, dès lors que la causalité naturelle sert de modèle pour penser la causalité libre et une fois établie la possibilité d'une liberté cosmo-transcendantale, il faut exhiber l'homme comme cet étant exemplaire en lequel advient l'effectivité d'une liberté pratique comme législation de la volonté pure. Ordonnée à la volonté la *praxis* retrouve ses droits par rapport à l'ordre la production : Kant accomplit le destin des philosophies du sujet émancipant la volonté de sa tutelle théologique. Il achève ainsi le projet moderne que Spinoza s'est déjà employé à déconstruire à son départ, et ce n'est pas la moindre ironie de l'histoire de la philosophie si les successeurs de Kant vont s'employer à réfuter l'auteur de l'*Éthique* au nom de la liberté du sujet tout en s'efforçant de dépasser le dualisme, qui avait précisément permis à Kant de sauver la liberté, se retrouvant contraints d'utiliser Spinoza pour dépasser Kant. Ces difficultés résultent d'une mécompréhension foncière des enjeux du spinozisme. Loin de résorber toute *praxis* dans la *poiésis*, celui-ci remanie la causalité pour penser une liberté originaire à partir de laquelle toute causalité productive doit être conçue. Spinoza répond d'avance à l'objection que Heidegger fera à Kant : au lieu de poser le problème de la liberté en termes de causalité et de concevoir la liberté comme une espèce particulière de causalité ne convient-il pas à l'inverse de comprendre la causalité à partir de la liberté ?

Action et production

La chose libre existant pas sa nécessité d'essence est également déterminée par cette même nécessité à agir (*agere*), alors que la chose contrainte est déterminée *ab alio* à exister et à opérer (*operare*). Cette distinction entre *agere* et *operare* recoupe la distinction entre *praxis* et *poiésis*, entre une activité dont la fin est immanente et une activité transitive qui n'a pas en elle-même sa propre fin, entre une action absolue et une production relative[1]. Tel est le sens de la proposition 18 du *De Deo* selon laquelle « Dieu est cause immanente et non transitive de toute chose ». Récusant le modèle cartésien de la cause efficiente et transitive, Spinoza ne réintroduit pas pour autant le schéma aristotélicien des causalités hiérarchisées, mais unifie toutes les causes sous le paradigme de la *causa sui*. Ainsi « Dieu agit par les seules lois de sa nature et sans subir aucune contrainte »[2], car être libre c'est agir par soi-même. Il n'existe en dehors de Dieu ou en lui aucune cause l'incitant à agir, car il est seul cause libre. L'action divine est libre en vertu de la suicausalité exprimant Dieu comme pure activité.

1. Voir sur ce point P. Macherey, *op. cit.*, p. 80 *sq.*
2. *Éthique* I, prop. XVII.

Résultant de l'être divin l'agir divin implique une équivalence entre la raison comme principe d'intelligibilité et la cause comme principe de la réalité. L'action divine n'est pas une création, parce que « tout ce qui est, est en Dieu » et que « rien ne peut sans Dieu être ni être conçu », de sorte que « de la nécessité de la nature divine doivent suivre en une infinité de modes une infinité de choses, c'est-à-dire tout ce qui peut tomber sous un entendement infini »[1]. Loin d'être une omnipotence échappant à toute détermination, l'action divine est une activité nécessaire d'où dérive une production infinie. Il ne s'agit pas d'une productivité aveugle, Spinoza rejetant aussi bien l'idée d'une intentionnalité providentielle que celle d'un déterminisme aveugle qui ne peut que finir par fonctionner comme un destin et un substitut de Providence. Il y a donc place pour un agir libre en dehors de l'activité divine.

Loin de nier la liberté, comme le lui reprochent ses adversaires, Spinoza commence par en poser l'absoluité. Or, il ne pose le problème de la liberté en termes théologiques que pour mieux l'émanciper des problématiques volontaristes et onto-théologiques. Il n'y a pas de place pour la liberté en dehors de Dieu, car être libre c'est agir en Dieu. Pour un mode être libre sera bien être *in alio* sans être pour autant strictement *ab alio*. Si on ne peut s'émanciper de la totalité dont on est une partie, sous peine de se condamner à se rêver comme un empire dans un empire – ce qui aboutit à la pire des servitudes –, on peut éviter de subir l'extériorité de certaines contraintes. Si Dieu agit et ne fait même que çà, il faut que ce qui est en Dieu agisse avec et en lui. Si par essence Dieu est cause de soi et de toutes choses, « la puissance de Dieu par laquelle lui-même et toutes choses sont et agissent est son essence même »[2]. Les choses ne se contentent donc plus d'opérer, mais agissent en collaborant à l'action divine. Ainsi « la volonté ne peut pas être appelée cause libre, mais seulement cause nécessaire » et « Dieu ne produit pas ses effets par la liberté de la volonté »[3]. Une volition n'est qu'une opération, et Dieu n'opère pas, car son activité ne consiste pas à produire le monde comme un artisan produit une horloge. L'illusion téléologique consiste à comprendre l'action comme une opération, à attribuer à Dieu des opérations, en le soumettant à l'ordre de la *poiésis*. De même, les hommes croient agir alors qu'ils ne font que produire, s'imaginant que leur liberté est une action de la volonté, alors que la volonté est incapable d'agir et ne peut que produire.

1. *Éthique* I, prop. XV, XVI.
2. *Éthique* I, prop. XXXIV, démonstration.
3. *Éthique* I, prop. XXXII, corollaire.

Les hommes se représentent ainsi des fins, car ils sont effectivement contraints et qu'une chose contrainte est déterminée à exister et à opérer par autre chose. Le fait qu'une chose singulière soit déterminée par Dieu ne signifie pas que la contrainte à laquelle elle est soumise vienne de Dieu, puisque celui-ci lui communique son activité comme libre nécessité, dont cette chose demeure l'expression. N'étant pas contrainte l'activité divine n'est pas davantage contraignante en elle-même en tant que cause immanente. Spinoza liquide ainsi le vieux débat sur le rapport entre liberté divine et liberté humaine, qui ne trouvait d'issue que dans les querelles sur la grâce et la prédestination.

Il faut alors distinguer la causalité immanente, comme principe de l'action, de la causalité efficiente, comme principe de la production ou de l'opération : produire un effet c'est opérer, agir c'est s'effectuer dans l'immanence de la suicausalité. Or, les choses étant déterminées à produire un effet par quelque chose de positif, une chose ne produit un effet que si une cause immanente agit en elle qui l'inscrit dans un réseau de production. Si l'activité est absolue, la production est doublement relative : relative à la série des choses produites dans le processus de production (au sens où le marteau est relatif au matériau dont il est fait, et les choses produites par le marteau relatives à lui, etc.), et relative à une action dont le principe est en Dieu. Ce qui est production eu égard à la réalité finie et à l'enchaînement des causes efficientes dans l'ordre indéfini de la production est action eu égard à Dieu comme cause prochaine. La production est immanente à l'action, car la production et le réseau de causes efficientes qu'elle implique sont des effets de l'action immanente de Dieu. L'identification de la cause à la raison est la relation de l'action à la production, celle-ci dépendant de la première. Le problème de la liberté se pose alors au niveau du mode fini : comment peut-on remonter d'une production vers l'action qui en est la cause immanente ? comment pouvons-nous devenir actifs, si la liberté ne procède pas d'une volition ? L'agir libre n'advient pas indépendamment de l'ordre de la production, même s'il peut s'en émanciper : il advient dans l'immanence de la production comme un devenir-divin.

Pour toute chose opérer, produire des effets c'est agir en exprimant sa puissance comme un degré de la puissance divine dans des conditions précises et déterminées. Or, la logique de la production est une logique du faux infini, proposant un enchaînement indéfini de causes finies qui ne sont à chaque fois que des effets nous vouant à cette régression à l'infini, où comme le montre Kant il n'y a pas de place pour la liberté. Cette logique du déterminisme, fonctionnant comme un mécanisme aveugle, ne nous livre jamais de cause véritable. Une cause efficiente finie ne me livrera pas la rationalité infinie. Les conclusions de Spinoza sont opposées à celles de

Kant : il ne s'agit pas de distinguer deux types de causalité pour sauver la liberté, mais d'unifier la causalité et de dire que Dieu est cause de toute chose au même sens que cause de soi, de façon à remonter de la causalité efficiente vers la causalité immanente. Le fini n'est pas soumis à une causalité, dont le modèle serait la causalité naturelle efficiente telle qu'elle est opératoire dans la science de la nature, mais renvoie à Dieu comme cause prochaine, dont le fondement est un agir libre. La causalité est dérivée par rapport à la liberté divine et il ne faut pas penser la liberté en termes de causalité, mais la causalité comme un cas de la liberté, de l'agir divin. Celui-ci n'est plus référé à une volonté transcendante, mais est une rationalité émancipée du principe de raison.

L'antinomie du mécanisme et de la finalité exprime l'envers et l'endroit d'un faux problème, la cause efficiente pouvant vite dégénérer en cause finale, la série des causes finies laissant un vide que l'illusion téléologique peut toujours combler. La causalité transitive est l'antichambre de la cause finale, la croyance en ce type de causalité faisant que nous demeurons pieux. La manière dont les choses finies produisent des effets dans des conditions contraignantes ne font qu'exprimer l'activité divine. La contrainte est le mode de manifestation de l'action de la nature, telle qu'elle est déterminée au niveau des modes infinis. Il n'y a pas de dualité et de scission entre nature naturante et nature naturée, la question étant alors de savoir comment la liberté divine s'effectue au niveau de l'homme.

La liberté humaine

Comment donc articuler la liberté humaine à la liberté divine, de façon à concevoir le projet éthique comme un projet de libération ?

L'action de l'âme

La définition 3 du *De Mente* dit que l'idée est un concept que l'âme forme en tant que chose pensante, Spinoza précisant qu'il parle de concept plutôt que de perception pour indiquer le caractère actif de l'âme. L'âme est active et non productive, car elle ne forme pas ses idées comme on produirait quelque chose, mais agit à la manière de l'automate spirituel du *De intellectus emendatione*, cette action étant déterminée par des lois. Elle n'est pas le support d'une action volontaire dont les idées seraient des effets, celles-ci n'étant pas comme des peintures muettes ou des images des choses, mais des modes de penser actifs. Aussi n'est-il pas de volonté

comme faculté absolue de vouloir, mais simplement comme « faculté d'affirmer et de nier »[1]. Rattachées à l'activité cognitive de l'esprit, les volitions sont liées à la capacité qu'a l'âme de former des idées, qui sont des actes de la pensée. Ainsi « il n'y a dans l'âme aucune volition, c'est-à-dire aucune affirmation et aucune négation, en dehors de celle qu'enveloppe l'idée en tant qu'elle est idée » et « la volonté et l'entendement sont une seule et même chose »[2]. Entendement et volonté sont l'activité de la pensée constituant l'âme humaine comme partie de l'entendement divin, mode infini où est déterminé l'ensemble des activités de la pensée. La volonté n'est pas une cause libre et « une volonté, finie ou infinie, requiert une cause par où elle soit déterminée à exister et à produire quelque effet »[3].

Or, les idées que nous formons de prime abord et le plus souvent représentent ce qui arrive à notre corps, sont inadéquates et ne sont donc pas des actions : elles expriment des opérations se produisant en nous, dont nous percevons l'effet en en ignorant la cause. L'activité intellectuelle se situe ainsi à la croisée de l'action et de la production. Les idées sont d'abord produites indépendamment de nous, obéissant à un mécanisme que nous ne maîtrisons pas : ces idées ne font qu'indiquer un état du corps, sans exprimer son essence, s'enchaînant selon l'ordre de la mémoire et de l'habitude. A l'opposé, les idées adéquates, qui sont en nous comme elles sont en Dieu, expriment notre essence et celle des corps. Or, si les idées inadéquates font de nous des causes inadéquates et nous rendent passifs, les idées adéquates font de nous des causes adéquates et nous rendent actifs, car « il suit de notre nature quelque chose qui se peut par elle seule connaître clairement et distinctement »[4].

Lorsque nous sommes actifs nous remontons de l'ordre des opérations que nous subissons à l'ordre de l'action libre. L'action de l'âme s'effectue alors en elle en vertu de l'activité de la pensée qui produit des idées, l'âme n'étant pleinement elle-même que lorsqu'elle ne subit pas cette production, mais peut appréhender activement l'action qui est à son principe. Ce qui est donc production du point de vue des effets est action du point de vue de la cause. Or, cette action, comprise en termes d'automatisme spirituel, s'intègre dans la libre nécessité divine telle qu'elle se forme comme mode infini immédiat dans l'attribut pensée. Les productions s'enchaînant au niveau de la nature naturée expriment un ordre identique à celui qui détermine l'agir divin de la nature naturante. La puissance de Dieu étant son essence active,

1. *Éthique* II, prop. XLVIII, scolie.
2. *Éthique* II, prop. XLIX, corollaire.
3. *Éthique* I, prop. XXXII, démonstration.
4. *Éthique* III, déf. 2.

être et agir sont en lui identiques, cette puissance faisant que lui-même et toutes choses agissent en lui. Les choses singulières sont donc capables d'action, il n'y a pas d'écart entre action et production, comme si une volonté transcendante demeurait une action extérieure à des productions marquées du sceau de la contingence.

Liberté divine et liberté humaine

La liberté humaine étant conçue à partir de la libre nécessité divine, agir ou être libre ne signifie pas échapper à l'ordre de la nature, et il n'y a pas de césure ou de médiation entre la cause et l'effet, la cause efficiente étant cause immanente et toutes deux étant pensées sur le modèle de la suicausalité. Alors que, traditionnellement, la liberté est ou bien ce qui échappe à la causalité ou bien ce qui, avec Kant, est conçu en termes de causalité, ici la liberté n'est ni absence de raison ni causalité d'une volonté. Spinoza récuse d'avance l'antinomie kantienne du déterminisme et de la liberté, dévaluant ainsi le langage de l'origine, car éliminer la causalité transcendante revient à mettre en crise la question de l'origine, à rejeter la question : à partir de quand et comment les choses ont-elles commencé à être ? Pour la tradition la cause première livre l'origine, devant maintenir une distance par rapport à ses effets. Pour éviter une régression à l'infini, il faut trouver une origine conçue comme un être absolument nécessaire par rapport à quoi toute production est dérivée, en remontant du fini vers l'infini, de l'effet vers une cause absolue. Spinoza rejette cette démarche régressive : il n'y a pas à remonter du contingent au nécessaire, et on n'a pas à construire la totalité par sommation des parties. Il faut partir de la totalité pour montrer que les parties n'en sont pas séparables et que la position nécessitée du tout implique celle des parties et exclut toute contingence.

A Oldenbourg qui ne cesse de lui poser la question de la cause première et de l'origine radicale, Spinoza répond que, pour ce qui est de savoir comment les parties conviennent avec le tout, on ne le peut, car il faudrait connaître la nature entière et l'ensemble de ses parties[1]. Si la chose finie est déterminée réciproquement, on ne peut remonter des effets à une première cause qui serait cause absolue. Dieu ne peut être dit cause première qu'au sens où la substance est par nature antérieure à ses affections. Aussi faut-il partir de l'absolu et penser les choses en totalité, car la substance ne conditionne pas transitivement le déroulement de ses modifications dans la durée. Si rien ne peut être donné en dehors de Dieu, les choses ne sont en elles-mêmes qu'en tant qu'elles sont en Dieu. Tel est le sens de l'unicité

1. *Lettre* XXII.

non numérique de la substance, qui n'a de rapport qu'avec elle-même, qui n'est pas une intériorité, mais constitue un hors de soi ou un *ekstatikon* originaire. L'infinité de la substance n'est que son rapport exclusif à soi incluant toute chose. La *poiésis* modale n'est que le jeu des infinies affections de la *praxis* divine. Le déterminisme qui enchaîne les causes et les effets selon le mécanisme de la cause efficiente n'est que l'épiphénomène d'une cause immanente identifiable à la libre activité divine.

L'ordre de la nature peut donc être considéré soit en lui-même comme agissant, soit dans le détail de ses particularités comme production contrainte. Si la liberté est le point de vue de la totalité, la contrainte est le point de vue de la partialité, cette distinction fondant la liberté du fini. Si une chose singulière n échappe pas au réseau de déterminismes dans laquelle elle est inscrite, elle peut cependant se libérer en rapportant cette contrainte à la totalité pour en concevoir la nécessité immanente. Soumis à la contrainte de l'ordre de la production, l'homme peut accéder à l'agir en formant des idées adéquates. Si on subit la contrainte propre à la logique de la production lorsqu'on en ignore le principe global, on s'y accomplit lorsqu'on y appréhende la condition positive de sa propre effectuation. La raison considérant les choses non comme contingentes mais comme nécessaires, la contrainte procède d'une incomplétude et d'une partialité, alors que la liberté procède de la complétude et de la totalité. Il est donc illusoire de remonter de l'effet vers la cause pour trouver l'absolu d'une cause transitive qui ne peut qu'être marquée du sceau de la relativité propre à toute démarche régressive et analytique. Il faut donc aller synthétiquement de la cause vers ses effets pour découvrir que les modes ne sont pas comme des phénomènes par rapport à une substance qui serait une chose en soi, mais qu'ils participent de l'absoluité et de la liberté de la cause immanente. Celle-ci n'agit pas de l'extérieur sur son effet, car elle se ramènerait à une production. Elle agit dans l'effet pour lui permettre d'agir à l'intérieur de l'ordre de production où il est inséré. Agir librement pour une chose singulière, ce sera donc effectuer l'intégralité de sa puissance, produire tous les effets dont elle est capable du fait de sa cause. S'« il n'existe rien dans la nature de quoi ne suive aucun effet »[1], ces effets ne procèdent pas de la seule logique de la production, mais cette production est l'effet de l'agir immanent de la totalité. Puisque les parties sont des parties du tout et ne peuvent être considérées en elles-mêmes qu'abstraitement, la *poiésis* est en dernière instance immanente à la *praxis*, la contrainte à la liberté. L'effectuation de l'agir substantiel dans la production modale fait que nous pouvons être libres, à condition d'être capables de reconnaître un tel agir au

1. *Éthique* I, prop. XXXVI.

sein de l'ordre productif. Il ne suffit donc pas de rechercher pour un effet donné une cause antécédente, cette démarche nous vouant à l'incomplétude de la connaissance inadéquate, mais il faut partir de la cause synthétique immanente pour en considérer l'ensemble de la puissance d'effectuation à laquelle nous participons comme degré de puissance.

La doctrine de l'immanence suppose donc une théorie de la puissance. Irréductible à l'exercice d'un pouvoir transcendant, celle-ci est identique à la libre activité de la totalité. La libre activité divine est la force productive de la vie, qu'il faut comprendre rationnellement et non comme un élan vital obscur. L'affirmation absolue de l'existence implique donc la production des choses particulières : tout est déterminé et il n'y a pas de hasard. Cette notion est solidaire d'une conception téléologique, n'exprimant qu'un échec de la visée téléologique : négatif de la finalité le hasard présuppose une libre volonté dont il exprime l'échec. On a souligné le paradoxe de la lettre LIV à H. Boxel qui, tout en critiquant la notion de hasard, s'achève sur un éloge d'Epicure, de Démocrite et Lucrèce[1]. Spinoza n'assimile pas ces philosophes à des partisans du hasard, mais retient du matérialisme antique son rejet de la finalité.

Il faut rejeter l'idée d'une explication exhaustive de la nécessité constitutive de l'ordre de la nature et se contenter d'une explication globale en renonçant à entrer dans le détail des particularités sous peine de se vouer à la régression à l'infini. Vouloir donner une explication exhaustive relève d'une illusion métaphysique subordonnant la nature à une surnature transcendante. Il est donc une multiplicité irréductible de causes que l'on ne peut pas subsumer sous l'unité d'une cause transitive originaire. Telle est la façon dont Spinoza a compris le hasard des Épicuriens, le *clinamen* comme une sorte de *conatus*[2]. N'étant pas une totalisation ou sommation, la substance permet de concevoir des multiplicités aléatoires, qui ne peuvent être qualifiées d'hasardeuses que du point d'une volonté transcendante agissant en vue d'une fin. Refuser l'idée de Providence et de destin c'est repenser le lien de la liberté et de la nécessité, la totalité devenant une libre activité différentielle sans *arché* ni *télos*. Sa nécessité est l'innocence du devenir comme durée intemporelle de l'éternité qui revient éternellement. A l'idée stoïcienne d'un destin comme principe d'unification des multiplicités causales les Épicuriens opposent le hasard comme nécessité immanente et différenciée de ces multiplicités. Reprenant cette thèse, Spinoza conçoit positivement ce que les Épicuriens appellent hasard, identifiant l'indétermination substantielle à une infinité actuelle. La notion de hasard conserve

1. Voir L. Bove, dans *La stratégie du* conatus, Paris, Vrin, 1996, p. 147 *sq.*
2. Voir G. Deleuze « Lucrèce et le simulacre », dans *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969.

en effet un arrière-goût de Providence ou de destin, dont elle n'en est que l'envers négatif.

Hasard et nécessité ne sont que des mots pour désigner une même nature, permettant de concilier l'idée d'un ordre et celle d'un devenir comme processus intemporel d'effectuation immanente du premier. Si l'ordre de la nature n'est que l'affirmation de sa puissance absolue d'exister, il est l'innocence du devenir, éternel retour du nécessaire comme mouvement éternel mais sans cesse différent, exprimé par la *facies totius universi*. Aussi la causalité immanente n'a-t-elle plus rien à voir avec l'outre-monde de la cause transitive, mais est le développement de ce monde comme libre nécessité d'une puissance infinie dont les choses singulières sont des effets nécessaires. Libre activité substantielle, la nécessité universelle définit en même temps l'ordre modal de la production. N'étant ni un sujet, ni une totalisation, la substance n'est partout que parce qu'elle n'est nulle part, ne se montrant jamais en tant que telle, mais toujours dans l'infinité de ses expressions. Il n'y a aucune hiérarchie ontologique, mais une circularité nécessaire entre la libre activité de la substance et la production modale. Cette circularité de la *praxis* et de la *poiésis* constitue l'ontologie comme éthique, lui donnant sa dimension pratique.

La chose contrainte fait ainsi l'objet d'une double détermination, car elle peut parcourir cette circularité et reprendre l'action au sein de la production. Si la liberté est le développement de la puissance causale d'une chose, une chose singulière pourra se libérer en développant la part de causalité qui est en elle. Une telle chose n'est jamais contrainte en elle même, mais relativement au réseau relationnel dans lequel elle est inscrite. Cette contrainte doit se comprendre comme facticité, et au sein de cet exister factice une liberté est possible comme liberté en situation. Cette facticité rend possible aussi bien l'existence inauthentique ou servitude comme production d'idées inadéquates que l'existence authentique ou liberté comme résolution à l'agir propre dans une situation factice. Être libre n'est pas échapper à la causalité déterminée par l'accès à une causalité libre, mais se libérer en poussant le principe de raison jusqu'à ses conséquences ultimes, la causalité trouvant en dernière instance son fondement dans la liberté divine.

Liberté et vérité

Seule la connaissance vraie donne donc accès donc à la liberté véritable. Celle-ci est l'essence de la vérité, et n'est pas prioritairement rapportée à l'homme mais lui advient sur fond de facticité. L'originalité de Spinoza n'est pas de dire que la liberté n'est pas une simple absence de contrainte, ni qu'elle est la nécessité comprise. Toutes les grandes philosophies ont conçu

la liberté comme une nécessité. Son originalité est de refuser d'en faire une causalité du vouloir, rejoignant Heidegger qui dit que « l'homme ne possède pas la liberté comme une propriété, mais tout au contraire : la liberté, le *Dasein* ek-sistant et dévoilant possède l'homme, et cela si originairement qu'elle seule permet à une humanité d'engendrer la relation à l'étant en totalité sur quoi se fonde et se dessine toute histoire »[1]. Là où Spinoza parle de nécessité, Heidegger parle d'un destin conçu non comme prédestination, mais comme destination renvoyant au *Dasein* comme projet nul et jeté. Dans tous les cas, la liberté est ce qui se libère en l'homme sur un fond de facticité irréductible. Être c'est avoir à être tout en étant déjà. La liberté est une manière d'exister, d'être-au-monde rare et difficile, montrant que la question de la vérité n'est pas une simple affaire théorique, mais un mode d'exister dont l'autre nom est la philosophie.

Accomplissant l'essence de la vérité la liberté est « liberté à l'égard de ce qui est manifeste au sein de l'ouvert », « ce qui laisse-être l'étant », ou « l'ex-position à l'étant en tant qu'il a le caractère d'être dévoilé »[2]. La liberté est ainsi comprise à partir du *Dasein* comme être-au-monde. Dépassement s'effectuant vers le monde elle se présente comme un *Umvillen,* un en vue de..., reposant sur un pouvoir-être que l'on peut nommer *Wille*, volonté. Il ne s'agit pas ici du concept traditionnel de la volonté, mais d'une intentionnalité se projetant vers des possibles. Heidegger précise que « cette volonté, qui essentiellement pro-jette devant le *Dasein* par-delà elle-même son propre "dessein", ne peut être par conséquent un vouloir déterminé, un "acte de volition" qui s'opposerait à d'autres comportements », et que la liberté est « ce qui par son essence projette en ébauchant, quelque chose de tel qu'un "dessein", et ne le produit pas comme un simple fruit occasionnel »[3]. La liberté est la transcendance s'effectuant vers le monde, ne visant pas le dessein, l'*Umwillen*, comme un but, mais étant la réalisation du *Dasein* en l'homme, de sorte que celui-ci devienne une libre ipséité responsable de soi. La liberté « se révèle comme ce qui rend possible à la fois d'imposer et de subir une obligation »[4], se concevant comme une libre nécessité d'essence, un déploiement de l'existence authentique, obéissant à l'appel du souci dans la résolution devançante.

Le concept heideggérien de transcendance permet ainsi une conception de la liberté plus radicale que celle qui fait de la liberté une spontanéité ou

1. *De l'essence de la vérité*, dans *Questions* I, trad. A. de Waehlens, W. Biemel, Paris, Gallimard, 1968, p. 178.
2. *Ibid.*, p. 175-176.
3. *Ce qui fait l'être essentiel d'un fondement ou « raison »*, dans *Questions* I, trad. H. Corbin, *op. cit.*, p. 142.
4. *Ibid.*, p. 142.

une causalité. En posant le problème de la liberté en termes de causalité, on omet de s'interroger sur le mode d'être spécifique du *Dasein*, car on ne voit pas que c'est « dans la transcendance que consiste l'être propre du soi-même, l'ipséité de ce Soi qui est d'ores et déjà à la base de toute spontanéité »[1]. La liberté n'est pas une espèce de causalité ou de fondement, mais l'origine de tout fondement, liberté pour fonder qui est « l'origine du principe de raison déterminante »[2]. Fondement de tout fondement, elle n'est point tant fondement qu'abîme, et nous n'en décidons pas par un libre décret. Si nous ne sommes pas maîtres de notre existence, nous ne sommes pas non plus maîtres de notre liberté.

Or, pas plus que le jugement ne nous livre l'essence de la vérité, la volonté ne nous livre l'essence de la liberté. Vérité et liberté renvoient à l'ouverture du *Dasein* et, si la vérité est dévoilement, la liberté est corrélativement laisser-être de l'étant et exposition à l'ouverture. C'est comme projet jeté que le *Dasein* est cet étant qui a à être, capable d'une authenticité reliée à la décision philosophique, car « l'ek-sistence de l'homme historique commence à l'instant où le premier penseur est touché par le non-voilement de l'étant et se demande ce que l'étant est ». Dès lors, « l'étant en totalité se découvre comme *physis*, "nature", terme qui ne vise pas encore un domaine particulier de l'étant, mais l'étant comme tel en sa totalité, perçu sous la forme d'une présence en éclosion »[3]. L'enjeu est le dévoilement de l'étant en totalité comme nature, dévoilement qui est un laisser être de l'étant à partir duquel peut se libérer la liberté en l'homme. Or, si la vérité est en son essence liberté, l'homme peut ne pas laisser être l'étant en ce qu'il est. Il est ainsi une non-essence de la vérité procédant de la vérité, et il convient de renoncer à l'opposition unilatérale du vrai et du faux car, si tout comportement de l'homme est porté par une relation à la totalité, celle-ci est occultée dans une approche mutilée, inadéquate. La théorie spinoziste de l'adéquat, rejetant la conception de la vérité comme adéquation, rejoint ainsi la conception heideggérienne de la vérité comme dévoilement. Ce qui est en question n'est pas seulement la connaissance commune mais aussi la connaissance scientifique, qui ne dévoilent l'étant que sous un aspect partiel et non du point de vue de la totalité. Telle est la différence entre le deuxième genre et le troisième genre de connaissance et, de même que la connaissance du deuxième genre dépend d'une rationalité extérieure, pour Heidegger le regard théorique produit une nivellement de l'étant.

1. *Ce qui fait l'être essentiel d'un fondement ou « raison »*, dans *Questions* I, trad. H. Corbin, *op. cit.*, p. 143.
2. *Ibid.*, p. 154.
3. *De l'essence de la vérité*, *op. cit.*, p. 177.

Le dévoilement de l'étant à partir d'un comportement particulier le dissimule ainsi en sa totalité, et « en soi, le laisser-être est donc du même coup une dissimulation »[1]. Heidegger appelle obnubilation la non-vérité propre à l'essence de la vérité, qui refuse le dévoilement à l'*aléthéia*. Cette obnubilation de la totalité est plus originelle que toute révélation de tel ou tel étant, et cette non-essence originelle de la vérité se nomme mystère. Il ne s'agit pas de lever ce mystère, eu égard auquel toute volonté de transparence relèverait de la mystification. *Physis philein krupesthai* : la nature aime à se montrer cacher et, en tant que laisser-être de l'étant, la liberté est aussi relation à la dissimulation de l'étant car, si l'homme se rapporte à l'étant, il s'en tient au dévoilement de tel ou tel étant en particulier et se refuse, dans la quotidienneté, oublieux qu'il est de l'étant en sa totalité, à reconnaître la dissimulation qui appartient à l'essence de la vérité. Dès lors, « l'agitation qui fuit le mystère pour se réfugier dans la réalité courante, et pousse l'homme d'un objet quotidien vers l'autre, en lui faisant manquer le mystère, est l'errer »[2]. Faisant partie de la constitution du *Dasein*, l'errance est un autre nom pour la facticité déchue qui désigne la contre-essence de l'essence de la vérité. En ce sens, « tout comportement possède sa manière d'errer, correspondant à son apérité et à son rapport à l'étant en totalité »[3]. Aussi l'errance est-elle ce mode d'ouverture du *Dasein*, qui le détermine à exister de prime abord et le plus souvent. Mystère et errance ne s'opposent pas comme le vrai et le faux, mais le *Dasein* est assujetti simultanément à l'emprise du mystère et au péril de l'errance, de sorte que, jouant avec sa non-essence, l'essence pleine de la vérité implique sa contre-essence.

Que la totalité ne se donne jamais comme telle et que l'erreur soit d'abord errance, voilà autant de thèses spinozistes. On peut certes opposer une démarche qui conçoit positivement l'être sans médiation et celle qui le conçoit à partir de son retrait essentiel[4]. Si, pour Spinoza l'être se livre à l'*intellectio* et si la connaissance du troisième genre pour être intuitive n'en est pas moins rationnelle, néanmoins le Dieu de Spinoza n'est rien d'étant et la science intuitive est l'expérience privilégiée de ce qui ne se donne pas comme un étant. Dans les deux cas l'enjeu est la notion d'une totalité qui ne se donne qu'en se retirant, car ni la substance ni l'être ne sont des étants subsistants. Se démarquant de la métaphysique, Spinoza et Heidegger articulent la totalité à la liberté dans l'expérience d'une liberté finie. Pour Heidegger, la liberté comme laisser être de l'étant en totalité advient lorsque

1. *De l'essence de la vérité, op. cit.*, p. 182.
2. *Ibid.*, p. 186.
3. *Ibid.*, p. 187.
4. Voir P. Macherey, *Avec Spinoza, op. cit.*, p. 229.

ce laisser-être est assumé, de sorte que dans « l'acceptation ré-solue du mystère », la question de l'essence de la vérité soit déployée dans son originarité. Dès lors, « la vue du mystère à partir de l'errance pose le problème de la question unique : qu'est-ce que l'étant comme tel en sa totalité ? »[1].

Le fil conducteur de Heidegger est la question de l'essence de la vérité, dont l'élaboration passe par une destruction du concept de vérité comme conformité de la chose et de la pensée dans le jugement, et par la conquête d'un concept phénoménologique de la vérité comme non-voilement incluant le voilement et l'errance sur le fond du mystère de la co-appartenance de la vérité et de la non vérité. Ce passage d'une conception apophantique à une conception épiphanique révèle la liberté en tant que laisser-être de l'étant, comme essence de la vérité. Cette pensée matinale de l'être s'est transformée en la forme métaphysique comprenant la vérité comme *homoiosis* et *adequatio*. Il s'agit de conduire la question de l'essence de la vérité au-delà des bornes traditionnelles en la reconduisant vers celle de la vérité de l'essence. Si celle-ci est conçue comme être de l'étant, il est possible en reconduisant « la possibilité interne de la conformité du jugement à la liberté ek-sistante du laisser-être reconnu comme son "fondement", en situant d'emblée l'origine de l'essence de ce fondement dans la dissimulation et l'errance », de montrer que l'essence de la vérité « n'est point la "généralité" vide d'une universalité "abstraite" mais, au contraire, l'Unique dissimulé de l'histoire, unique elle-même, qui dévoile le "sens" de ce que nous appelons l'Être et de ce que nous sommes accoutumés depuis longtemps à penser comme l'étant dans sa totalité »[2]. La pensée de l'étant en totalité en relation à la vérité, de la *physis* et de l'*aléthéia*, présente chez les Présocratiques, est ainsi une pensée plus vieille que l'abstraction métaphysique

On trouve cette pensée de l'étant en sa totalité chez Spinoza, où l'Unique prend le nom de Dieu pour nous faire entendre l'inouï de l'onto-théologie. La discursivité s'achève ainsi dans la science intuitive comme laisser-être de l'étant en totalité. La vérité enveloppe la non-vérité, l'erreur procédant de leur jeu. Parce qu'il n'est pas d'opposition unilatérale du vrai et du faux, le faux est une modalité du vrai. Ainsi « toutes les idées, considérées dans leur rapport avec Dieu, sont vraies »[3]. Une idée ne saurait être fausse en elle-même, car elle ne contient rien de négatif. Même si elles ne sont pas vraies, les idées fausses sont des idées réelles qui, en leur être formel, contiennent une vérité, si l'on considère qu'elles sont produites

1. *De l'essence de la vérité, op. cit.*, p. 191.
2. *Ibid.*, p. 192.
3. *Éthique* II, prop. XXII.

dans certaines conditions et selon certaines déterminations. Les idées inadéquates sont dites fausses, non parce qu'elles ne sont pas réelles, mais parce que leur essence objective n'est pas la même en Dieu et en nous. S'il n'est pas d'affection de l'âme sans une idée de la chose affectante, il peut très bien y avoir une idée sans affection. Si l'essence n'est pas seulement ce sans quoi une chose ne peut être, mais ce qui étant posé pose la chose nécessairement, il en résulte un primat de l'idée qui doit être donnée pour que les autres affections le soient. L'idée est donc condition nécessaire et suffisante des autres modes dont elle constitue l'essence. Aussi en Dieu toutes les idées sont-elles nécessairement vraies car, « Dieu n'a point de passions et n'éprouve aucune affection de joie ou de tristesse ». Si l'existence des idées fausses en l'homme est liée à sa condition première, il faut passer par le faux pour arriver au vrai. La vie affective explique ainsi l'existence d'un décalage dans l'effectuation de l'idée entre l'homme et Dieu. Si certaines idées sont vraies en Dieu comme elles le sont pour nous, il en est d'autres qui, tout en étant vraies en Dieu, sont fausses pour nous. L'indissociabilité de l'ordre affectif et de l'ordre cognitif fait que nous n'avons accès à des idées adéquates que par la médiation de passions susceptibles d'accroître notre perfection, se tromper revenant à connaître dans les conditions minimales de notre puissance de penser.

Servitude et inauthenticité

Or, si la connaissance adéquate invalide la connaissance imaginative, elle n'en abolit pas le mécanisme, et c'est pourquoi l'imagination est une vertu. Déterminée par l'aliénation passionnelle, la connaissance imaginative est la forme première de notre rapport à la réalité, tout comme le *Dasein* de la préoccupation quotidienne est déchu dans le monde du On. Dans les deux cas, il ne suffit pas de concevoir ce processus comme une chute, mais comme une condition existentielle incontournable en laquelle la liberté ou l'authenticité peuvent être conquises.

Philosophie pratique et analytique existentiale

Le spinozisme est une philosophie pratique, exposant un projet de libération. Rien de tel apparemment dans *Sein und Zeit* dont l'objectif est l'élucidation de la question du sens de l'être. Or, cette question requiert une détermination de la structure ontologique de l'étant que nous sommes, qui débouche sur le problème de l'existence propre. Si la pensée ne commence pas avec l'homme mais avec l'être, elle est contrainte de passer par l'homme. De même, Spinoza ne part pas de l'homme, mais de la nature, il

parle d'abord de toute chose en général et il n'est question de l'homme, de sa servitude et de sa libération que dans les quatrième et cinquième parties de l'*Éthique*.

La question de l'agir suppose ainsi un travail d'ontologie fondamentale. Spinoza et Heidegger rejettent l'anthropocentrisme pour repenser les questions de l'agir et de la liberté. La *Lettre sur l'humanisme* affirme que « nous ne pensons pas de façon assez décisive l'essence de l'agir » en se bornant à le concevoir comme la production d'un effet appréciable selon son utilité, car « l'essence de l'agir est l'accomplir (*Vollbringen*) », qui signifie « déployer une chose dans la plénitude de son essence, atteindre à cette plénitude »[1]. Si Heidegger récuse l'opposition de la théorie et de la pratique, ce n'est pas pour rejeter toute dimension de l'agir et, comme le montre R. Schürmann, il s'agit de déconstruire l'agir, de « l'arracher à la domination par l'idée de finalité, à la téléocratie où il a été tenu depuis Aristote »[2]. Il s'agit de déconstruire la dualité théorie – pratique, la première n'ayant plus à donner son principe à la seconde, la pensée et l'agir devenant « an-archiques ». La pensée de l'être est donc plus originaire que toute opposition de la théorie et de la pratique, opposition qui repose sur l'interprétation technique de la pensée trouvant son origine chez Platon et Aristote, qui ont compris la pensée comme *techné* au service du faire et du produire. Ce n'est qu'à l'intérieur de cette interprétation technique que la pensée peut être conçue comme une *théoria* dont la *praxis* serait l'effectuation.

Heidegger retraduit le fragment 119 d'Héraclite – *éthos anthropo daimon* – comme suit : « le séjour (accoutumé) est pour l'homme le domaine ouvert à la présence du dieu (de l'in-solite) »[3]. Si *éthos* signifie d'abord séjour, « le terme d'éthique doit indiquer que cette discipline pense le séjour de l'homme », et « cette pensée qui pense la vérité de l'être comme l'élément originel de l'homme en tant qu'ek-sistant est déjà en elle-même l'éthique originelle »[4]. L'éthique est donc une ontologie qui repose sur une pensée de la vérité de l'être, impliquant une nouvelle définition de l'homme comme *Dasein*. L'ontologie fondamentale est une pensée qui « détermine le séjour essentiel de l'homme à partir de l'Être et vers lui » et qui « n'est ni éthique ni ontologie »[5]. La question d'une éthique n'est donc pas dépourvue de fondement, puisque la pensée de la vérité de l'être « détermine

1. Trad. R. Munier, dans *Questions* III, Paris, Gallimard, 1966, p. 73.
2. *Le principe d'anarchie*, Paris, Seuil, 1982, p. 20.
3. *Lettre sur l'humanisme*, trad. cit., p. 141.
4. *Ibid.*
5. *Ibid.*, p. 143.

l'essence de l'*humanitas* comme ek-sistence à partir de l'appartenance de l'ek-sistence à l'Être »[1].

La détermination de l'essence de l'homme comme ek-sistence signifie que ce qui fonde cette essence est l'être comme dimension extatique de l'ek-sistence. Cette dimension est nommée « plan », et à la formule de Sartre selon laquelle « nous sommes sur un plan où il y a seulement des hommes », Heidegger rétorque en disant que « nous sommes sur un plan où il y a principalement l'Être », de sorte que « l'Être et le plan se confondent »[2]. *Sein und Zeit* dit ainsi que « c'est seulement aussi longtemps que le *Dasein* est, autrement dit aussi longtemps qu'est la possibilité ontique de la compréhension d'être, qu'"il y a" de l'être »[3]. Dans le « *es gibt* » le « *es* » désigne l'être et le « *gibt* » la vérité de l'être comme donation, de sorte que « le don de soi dans l'ouvert au moyen de cet ouvert est l'Être même »[4]. Se donnant dans l'immanence du plan, l'être est « plan d'immanence », sa donation advenant dans le *Dasein*. Seul l'étant est quelque chose qui est, et dire de l'être qu'il est revient à se le représenter comme un étant. Pourtant la parole de Parménide « *estin gar einai* », « il est en effet être », « cache le mystère originel de toute pensée »[5]. Or, la substance spinoziste, comme le verra Hegel, en est la répétition. Tel est le coup d'envoi à partir duquel la demeure, l'*éthos*, devient pensable.

Cette demeure est pour Heidegger le langage qui est « la maison de l'Être en laquelle l'homme habite et de la sorte ek-siste, en appartenant à la vérité de l'Être sur laquelle il veille »[6]. Si ce privilège accordé à la langue reste étranger à Spinoza, en fait Heidegger vise la remise en question de la définition traditionnelle de l'essence de l'homme comme animal doué de parole et de raison. Le *Logos* n'est pas une propriété de l'homme, mais la localité en laquelle il séjourne et est assigné à l'être, de sorte que « de l'Être lui-même peut venir l'assignation de ces consignes qui doivent devenir pour l'homme normes et lois », au sens du *neméin*, qui fait que « le *nomos* n'est pas seulement la loi, mais plus originellement l'assignation cachée dans le décret de l'Être »[7]. Cette assignation comme injonction de l'Être permet l'exercice du *Logos* comme *légein*, lier, car sinon « toute loi n'est que le produit de la raison humaine »[8]. Il est donc une légalité de l'Être qui

1. *Lettre sur l'humanisme*, trad. cit., p. 143.
2. *Ibid.*, p. 106-107.
3. *S. u. Z.*, p. 212.
4. *Lettre sur l'humanisme*, trad. cit., p. 107.
5. *Ibid.*
6. *Ibid.*, p. 106.
7. *Ibid.*, p. 148.
8. *Ibid.*

fonde tout *logos* et tout *éthos*, plus vieille que toute institution de normes. Tel est le point où une éthique devient pensable. La pensée de l'Être dépasse ainsi toute attitude théorétique, car elle en établit la possibilité à partir de l'éclaircie de l'être par où tout étant entre en présence pour un *Dasein* ek-sistant. Elle est ainsi un faire qui surpasse toute *praxis*, car elle ne vise pas à produire des effets, mais « ne porte au langage, dans son dire, que la parole inexprimée de l'Être »[1]. Tel est le point où la pensée rencontre la poésie, où « la création poétique est plus vraie que l'exploration méthodique de l'étant »[2]. La pensée à venir ne serait donc ni amour de la sagesse, ni savoir absolu, mais « le langage sera le langage de l'Être, comme les nuages sont les nuages du ciel »[3]. Pensée donc de la pure immanence, proche du troisième genre de connaissance spinoziste. Il ne s'agit pas de renoncer à la rationalité au nom d'une vague mystique, mais de remonter vers une entente plus matinale de la vérité de l'Être que Spinoza appelle Dieu. Ce que *Sein und Zeit* appelle déchéance est ainsi l'oubli de l'être au profit de l'étant, dont l'essence demeure non-pensée. Ce que l'*Éthique* nomme premier genre de connaissance est oubli du rapport du mode fini à la totalité et élévation de la subjectivité à une pseudo-transcendance. En aucun cas, il n'est question de faute, de péché ou d'une attitude morale, mais d'un rapport extatique de l'homme à l'être, à une instance qui n'est pas une transcendance verticale et permet de rapprocher ce que Heidegger nomme être et ce que Spinoza nomme substance. Or, de même que l'analytique existentiale institue un partage entre propre et l'impropre, l'éthique spinoziste institue un partage entre servitude et liberté.

Servitude et finitude

La Préface du *De Servitute* définit la servitude comme « impuissance humaine à réguler et à contrôler les affects ». Celle-ci n'est pas un absolu, car elle serait la négation pure et simple de l'être humain comme degré déterminé de puissance. Toute impuissance est l'expression dégradée d'une puissance et toute affirmation de puissance implique un reste d'impuissance. Aussi faut-il concevoir la servitude à partir d'une finitude essentielle, qui n'est pas synonyme de servitude, même si elle entretient avec elle un rapport nécessaire, car il s'agit de la condition native de l'homme. La libération se joue alors dans l'immanence de la servitude comme l'authenticité se joue dans celle du On.

1. *Lettre sur l'humanisme*, trad. cit., p. 150.
2. *Ibid.*, p. 152.
3. *Ibid.*, p. 154.

Or, s'il y a des affects meilleurs que d'autres, on ne peut évacuer toute perspective axiologique. Tout au plus doit-on en relativiser le sens et la portée, en déterminant des critères d'évaluation. Si les hommes pensent en termes de bien et de mal et tendent à absolutiser ces valeurs, c'est que ces notions renvoient au domaine de la production. Spinoza fait implicitement référence au concept aristotélicien de *poiésis*, prenant comme exemple la construction d'une maison pour expliquer comment cela implique l'intervention d'une considération téléologique [1]. La maison sera dite parfaite si elle est conforme au plan projeté, et imparfaite si elle est en défaut par rapport au modèle. De même, tout individu conscient d'un but qu'il poursuit pourra juger la conformité ou non de la réalisation par rapport au projet. Ces jugements de valeurs sont relatifs, concernant le rapport de la chose évaluée avec un projet qui lui est extérieur. Or, l'on en vient à appliquer ces critères concernant les activités poiétiques aussi bien à des choses naturelles qu'à des choses relevant de la *praxis*. Le modèle de la *poiésis* régit par là la conception de l'ontologie et de l'éthique.

Ainsi Heidegger conçoit l'ontologie grecque comme dépendante du domaine de la *poiésis*, tout en affirmant que les Grecs ont perçu le phénomène du *Dasein* dans ce qu'ils ont nommé *praxis*, l'opposition authenticité – inauthenticité recoupant celle de la *praxis* et de la *poiésis*. Des termes comme *eidos*, *morphé*, *entéléchéia* dérivent en effet des schèmes de la production artisanale, l'ontologie grecque restant ordonnée au comportement producteur. La logique de la *poiésis* gouverne donc la compréhension du sens de l'être comme *Vorhandenheit*, la *poiésis* jouant un rôle essentiel dans la déconstruction de la *Vorhandenheit* et dans la généalogie des concepts ontologiques fondamentaux. L'ontologie a ainsi élaboré ses concepts fondamentaux en se référant au comportement quotidien du *Dasein* et, de surcroît, le schéma de la production implique la préséance du comportement intuitif. Compris à partir du comportement productif, l'être est éminemment « l'être-en-soi de ce qui est achevé » [2]. En tant qu'achevé, le produit est alors émancipé de l'opération de production et peut être considéré en lui-même, comme valant par lui-même et se donnant dans l'intuitionner. Le couple essence – existence a ainsi joué un rôle décisif dans la métaphysique, l'existence étant le produit d'une essence se donnant à voir comme un présent subsistant.

Ce n'est pas un hasard si l'ontologie antique a interprété le *Dasein* dans cette perspective. La pertinence de l'interprétation de l'étant dans la

1. *Éthique* IV, Préface. Voir le commentaire de P. Macherey, *Introduction à l'*Éthique *de Spinoza. La quatrième partie*, Paris, P.U.F., 1997, p. 17 *sq.*
2. *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 160, trad. cit., p. 144.

perspective de l'*essentia* et de l'*existentia* tient à « la constitution ontologique qui appartient en propre au *Dasein* », qui « doit de prime abord et le plus souvent comprendre l'étant dans l'horizon du comportement intuitif-productif » [1]. L'ensemble de la métaphysique privilégie cette perspective et l'intuition constitue l'idéal de la connaissance, la création divine étant interprétée comme un produire, car « l'ontologie antique, dans ses fondations comme dans ses concepts fondamentaux, était pour ainsi dire taillée sur mesure pour la conception chrétienne du monde et l'interprétation de l'étant comme *ens creatum* » [2]. Or, le domaine du subsistant ne saurait coïncider avec celui de l'étant en général, car le *Dasein* est cet étant qui ne peut être compris comme subsistant. Si, de prime abord et le plus souvent, le *Dasein* comprend l'étant comme subsistant en se comprenant lui-même comme tel, c'est que, dans son commerce quotidien avec les objets d'usages, il vise une fin, une utilité et que la fin ultime, le *Worumwillen*, est le *Dasein* lui-même, qui se meut d'emblée dans une dimension poiétique accréditant la notion de finalité, état qui est aussi celui que décrit l'Appendice du *De Deo*.

Dérivant de la *Zuhandenheit*, la *Vorhandenheit* en est la fétichisation, la chose semblant alors valoir d'elle-même en étant déconnectée du réseau de renvois où elle était inscrite en tant qu'outil. Cette démondanéisation de l'étant fonde la possibilité du projet mathématique de la science moderne, culminant dans la métaphysique moderne du sujet lui-même compris comme un étant subsistant. Cette reconduction de l'existence à la subsistance tient à ce que l'être des réalités finies, qu'il s'agisse de choses ou de personnes, est compris comme être-produit. La finitude est alors une assignation à la réceptivité, désignant « l'impossibilité d'être par soi-même producteur et créateur d'un autre étant » [3]. Être fini signifie ainsi être créé, la création étant identifiée à une production renvoyant à l'activité divine.

Or, Spinoza dissocie la production de la création, en comprenant l'activité divine comme une libre nécessité, qui ne saurait être assimilée à une production-création, et en concevant la création comme une production contrainte, à l'intérieur de laquelle il est possible de récupérer la liberté propre à l'agir divin. Spinoza transfère alors à l'homme le savoir intuitif que la tradition réservait à Dieu, l'intuition étant émancipée de sa dépendance à l'égard de la production. Il ne se borne pas à montrer, en démontant le mécanisme de l'onto-théologie, comment les schèmes de la production régissent la métaphysique, mais explique comment il est

1. *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 165, trad. cit., p. 148.
2. *Ibid.*, p. 168, trad. cit., p. 150.
3. *Ibid.*, p. 214, trad. cit., p. 187.

illégitime d'en donner une version axiologique. Si la généalogie des notions de perfection, imperfection, bien, mal prouve qu'elles trouvent leur origine dans le comportement producteur, il faut expliquer comment on a pu hypostasier ces termes en les appliquant à des choses naturelles qui ne sont pas des produits de l'art humain. La métamorphose axiologique de ces notions consiste en leur absolutisation où elles sont tenues comme valant en soi. Interpréter les choses naturelles comme si elles étaient des produits de l'artifice humain, tel est le ressort non seulement de l'illusion téléologique, mais aussi de l'illusion psychologique d'une liberté de la volonté. Tel est également le principe de tout idéalisme, de tout platonisme faisant de la réalité la copie d'un modèle idéal.

Ce que Heidegger comprend à partir du phénomène de la déchéance du *Dasein* immergé dans la préoccupation circonspecte propre à la quotidienneté est compris par Spinoza comme un mode d'imaginer. L'absolutisation et substantialisation des valeurs pragmatiques procèdent d'une interprétation métaphysique de la finalité, au lieu de la concevoir comme une tournure technique inscrite dans un complexe ustensilier de renvois. Sur le modèle des fins pragmatiques on attribue une finalité à la nature et l'on s'enferme dans le système d'une alternative absolue entre bien et mal. Ce procédé a un soubassement désirant : on projette sur le réel le désir, en croyant que le réel doit s'adapter aux désirs et aux fins qu'ils se donnent et que ces désirs sont l'effet d'une libre volonté. Cette démarche permet une généalogie de l'abstraction car, au lieu de considérer des réalités singulières et les déterminismes spécifiques qui les régissent, on hypostasie des principes généraux qui n'ont de sens que dans certaines conditions. Toutes les réalités singulières sont alors soumises à un nivellement explicatif fondant une hiérarchisation de valeurs absolutisées. Nous sommes ainsi accoutumés à « ramener tous les individus de la Nature à un genre unique, appelé généralissime, autrement dit, à la notion de l'Être qui appartient à tous les individus de la Nature absolument » [1]. L'*Ens generalissum* est une abstraction vide qui semble aller de soi, faute d'un questionnement sur ce sens de l'Être que Spinoza nomme Dieu. Cette abstraction conduit à imaginer une échelle de degrés de perfection, une hiérarchie de valeurs, supposant que chaque chose ne possède pas la réalité correspondant à son essence déterminée par sa cause efficiente, mais doit être évaluée *via negationis* à partir d'un principe transcendant.

Si notre servitude native explique que nous puissions former de tels concepts, la libération consistera à s'affranchir de ces formations axiologiques transcendantes. Or, de prime abord et le plus souvent, c'est ainsi

1. *Éthique* IV, Préface.

que nous interprétons le monde, qui est celui d'une quotidienneté dont nous absolutisons les événements et occurrences tout en en ignorant les causes. Or, la servitude n'est pas plus une chute que la déchéance du *Dasein*, et l'on ne doit pas éliminer les critères axiologiques de la quotidienneté, qu'il convient plutôt de relativiser. Si en effet, nous désirons « former une idée de l'homme qui soit comme un modèle de la nature humaine placé devant nos yeux, il nous sera utile de conserver ces vocables » [1]. Le concept de modèle n'a qu'une fonction opératoire, car il ne s'agit pas d'hypostasier une essence de l'homme. Il faut partir de l'existence effective des hommes tels qu'ils sont, le *conatus* servant de principe explicatif. Sera dit bon ce qui correspond à la puissance d'effectuation du *conatus* et permet un accroissement de la perfection. Cet accroissement n'est pas une mutation d'essence, au sens où un cheval « est détruit aussi bien s'il se mue en homme que s'il se mue en insecte », de sorte que c'est seulement sa puissance d'agir, à savoir son essence, qui est accrue ou diminuée. On entendra par perfection « la réalité, c'est-à-dire l'essence d'une chose quelconque en tant qu'elle existe et produit quelque effet en une certaine manière, n'ayant nul égard à sa durée » [2]. Une chose n'est pas plus parfaite parce qu'elle dure plus longtemps, car l'essence d'une chose singulière n'enveloppe pas la durée de son existence, mais toute chose persévère dans son être avec la même force qui fait qu'elle a commencé à exister. Il est, par exemple, illusoire de croire qu'une longue vie d'esclave est plus parfaite qu'une vie brève d'homme libre.

Or, si la puissance du *conatus* n'implique pas la durée, elle implique la finitude essentielle de la chose singulière en tant que modification de la totalité. Élan affirmatif et force d'exister le *conatus* est au principe d'un être-en-avant-de-soi projeté vers l'avenir. Il ne saurait donc être mesuré par le temps, car il n'est pas une série de maintenant, puisque « l'effort par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans son être n'enveloppe aucun temps fini, mais un temps indéfini ». La proposition VIII du *De Affectibus* montre que l'illimitation de la durée est synonyme d'une finitude essentielle, puisqu'il n'est pas de durée objective commune à toute chose, si ce n'est du point de vue d'un temps abstrait qui n'est qu'un mode d'imaginer. La force du *conatus* n'inscrit pas ses effets dans un temps objectif, mais produit la durée comme ce qui se temporalise vers l'avenir de manière finie, déterminant l'homme comme projet fini. L'essence de la chose n'enveloppant pas sa durée, sa perfection réside dans l'adéquation de son existence à son essence. Faire ainsi de l'existence authentique une

1. *Éthique* IV, Préface.
2. *Ibid.*

entreprise de conquête de l'essence suppose un travail pratique de perfectionnement, car l'existence du mode fini n'est que médiatement déductible de l'essence. Toute chose finie, qu'il s'agisse d'un insecte ou d'un homme, tend vers la perfection de son essence, cette perfection étant relative à l'essence de la chose selon la puissance spécifique de son *conatus*. L'homme ne peut qu'accomplir plus ou moins bien son humanité, et s'il n'est pas de différence entre un homme et une autre chose singulière finie, il reste que l'homme jouit d'un privilège insigne : il est ce mode fini qui, doté d'un pouvoir maximal d'être affecté le rendant d'autant plus complexe, peut accéder à une liberté qui rejoint la libre nécessité de la totalité.

L'axiome initial du *De Servitute* affirme que « il n'est donné dans la nature aucune chose singulière qu'il n'en soit donné une autre plus puissante et plus forte » et que « si une chose quelconque est donnée, une autre plus puissante, par laquelle la première peut être détruite, est donnée ». Il s'agit d'une loi de la nature qui fait que les choses singulières sont régies par des rapports de force et sont en conséquence périssables. Toute chose singulière n'existe que comme partie de la nature, dépendant d'une cause efficiente qui n'est pas incluse en son essence et qui implique la mortalité, qui est l'horizon d'existence du singulier. Or, la finitude essentielle ne signifie pas que la servitude soit essentielle, la libération étant ce mouvement qui nous conduit de la servitude vers la finitude. Notre servitude n'est en rien un absolu, le *conatus* portant en lui la possibilité du dépassement de notre condition native, à qui il faut reconnaître une positivité semblable à celle de la déchéance heideggérienne.

L'idée fausse a une positivité intrinsèque que l'idée vraie ne saurait lui ôter, car il est une prégnance de l'imaginaire qui fonde l'état de servitude et contre quoi la connaissance vraie est impuissante. Nous formons des idées qui, bien que fausses, ont une réalité positive, parce que l'âme est idée d'un corps qui, pour survivre, doit entretenir des rapports avec d'autres corps venant limiter sa puissance par leur puissance propre. C'est pourquoi « nous pâtissons en tant que nous sommes une partie de la nature qui ne peut se concevoir par soi sans les autres » [1]. Régie par l'axiomatique des rapports de forces l'existence humaine ne peut pas ne pas être dominée par la surpuissance de la nature, où elle entretient des relations d'échange avec les autres parties. Une économie des relations intermodales définit l'état de servitude qui est d'abord un état de dépendance par rapport à l'extériorité. Cette dépendance naturelle n'est pas pour autant essentielle, car elle procède d'une extériorité factuelle qui n'est pas une nécessité absolue.

1. *Éthique* IV, prop. II.

N'étant qu'une partie de la totalité, l'homme ne jouit d'aucun privilège ontique, ce qui explique sa passivité première corrélative de sa mortalité. En tant que mortel il est soumis aux passions et suit l'ordre commun de la nature. Aussi la pensée de la mort est-elle marque de servitude et d'impuissance, l'affirmation de son extériorité signifiant qu'elle ne revêt aucun caractère essentiel. Les choses singulières et finies sont vouées à disparaître pour des raisons qui ne procèdent pas de leur essence. Celle-ci n'enveloppant pas l'existence nécessaire, on ne peut en déduire ce qui abolit cette existence. Naître et mourir ne présentent aucun caractère de nécessité absolue, mais résultent de l'interférence de séries causales indépendantes. Or, cette facticité de l'exister ne pose l'inessentialité de la mort que pour souligner la finitude essentielle du mode fini.

L'extériorité spinoziste de la mort ne s'oppose pas à la conception de l'être pour la mort, car Heidegger lui aussi affirme que la mort comme événement biologique et anthropologique procède d'une extériorité radicale. La crainte de la mort, le désespoir ou la mélancolie ne sont que des manières de fuir devant la finitude essentielle, relevant de l'imagination ou du On en tant qu'ils nous représentent la mort à partir de la mort d'autrui. Pour Heidegger la pensée véritable est également pensée de la vie et non méditation de la mort. L'inachèvement du *Dasein* permet de le définir comme fini, en concevant la possibilité de sa propre impossibilité comme ce seuil qui ne peut être expérimenté et confère à la mort un caractère d'extériorité. Aussi longtemps qu'il est le *Dasein* a à être et n'a pas atteint sa totalité, et la finitude est incommensurable à la totalité, bien que celle-ci en soit le fondement. Ces pages célèbres de Heidegger ont été souvent mécomprises. Nulle exaltation de la mort, nulle vision du monde pessimiste, mais la position d'un problème ontologique : penser de manière originaire la finitude exige de concevoir la finitude du *Dasein* à partir de sa totalité structurelle. Il faut distinguer entre les prises de position existentielles sur la mort et l'analytique existentiale proposant une interprétation immanente de la mort hors de toute spéculation sur l'immortalité, car « l'interprétation ontologique immanente de la mort précède toute spéculation ontico-transcendante sur celle-ci » [1]. La possibilité existentiale du mourir se fonde sur le souci comme être-en-avant-de soi, comme la mort se fonde chez Spinoza sur le *conatus* comme être-en-avant-de-soi.

La quotidienneté sert de fil conducteur, nivelant le mourir dans l'événementialité de la mort que le bavardage présente comme une fatalité. Celui-ci refoule l'angoisse au profit d'un rassurement qui n'est que dénégation de la finitude, à l'instar du discours spinoziste de l'imagination.

1. *S. u. Z.*, p. 248.

Refoulant l'angoisse, que Heidegger rapproche de la joie, le On promeut la tristesse et la peur. Du fait de l'expérience de la mort d'autrui, le On est convaincu qu'il faudra mourir un jour, mais cette certitude alimente l'incertitude qui est au principe de toutes les craintes et de toutes les illusions, alors que la véritable certitude existentiale caractérisant l'être-pour-la mort est que la mort est possible à tout instant. Ainsi « la mort comme fin du *Dasein* est la possibilité la plus propre, absolue, certaine et comme telle indéterminée, indépassable du *Dasein* »[1]. Le sens temporel de l'indétermination n'est pas un « je ne sais quand » à venir comme un présent qui sera un jour, mais ce qui est à tout instant projeté vers l'avenir. Si la détermination existentiale de l'être-pour-la mort est un être pour une possibilité, cela ne signifie pas la réalisation d'un projet, au sens où la mort serait un étant subsistant ou disponible réalisable, de sorte que « la préoccupation pour la réalisation de ce possible devrait signifier une provocation du décès ». Le suicide ne peut nous révéler l'être-pour-la mort authentique, car « par là, le *Dasein* s'ôterait justement le sol nécessaire à un être existant pour la mort »[2].

Heidegger rejoint Spinoza affirmant que celui qui se donne la mort le fait toujours sous l'effet de causes extérieures. De même que l'impossibilité du suicide tient au fait que celui-ci contredit le *conatus* comme puissance expansive, de même la structure ek-statique du souci rend absurde l'idée d'une effectuation ontique de l'être-pour-la mort. L'appréhension authentique de la mort ne consiste pas en une méditation de la mort au sens du *méleté tou thanatou* des sagesses antiques. Cette entreprise n'aboutit qu'à un ressassement obsessionnel du thème de la mortalité, se ramenant à une attente plus ou moins sereine qui nous fait retomber dans l'inauthenticité. C'est pourquoi « un être-pour-la mort authentique ne peut pas reculer devant la possibilité la plus propre, absolue, ni la recouvrir dans cette fuite, ni la réinterpréter dans le sens de la compréhensivité du On »[3]. Laisser être la possibilité c'est ne pas la réaliser pour mieux en saisir l'absoluité propre et indépassable qui en fait le principe d'individuation du *Dasein*, selon la certitude existentiale d'un *sum moribundus* plus originaire que tout *sum, existo*, certitude indéterminée, non comme échéance sans cesse différée, mais comme possibilité constante révèlée dans l'angoisse.

C'est ainsi que « le devancement dévoile au *Dasein* sa perte dans le On-même et le transporte devant la possibilité, primairement dépourvue de la protection de la sollicitude préoccupée, d'être lui-même – mais lui-même

1. *S. u. Z.*, p. 258-259.
2. *Ibid.*, p. 261.
3. *Ibid.*, p. 260.

dans la liberté pour la mort passionnée, déliée des illusions du On, factice, certaine d'elle-même et angoissée »[1]. Que l'être-pour-la mort soit essentiellement angoisse signifie que celle-ci s'angoisse pour le pouvoir-être du *Dasein* en sa totalité comme possibilité extrême de sa propre impossibilité. En isolant le *Dasein* le devancement le rend certain de la totalité de son pouvoir être, articulant totalité et finitude. Cette auto-compréhension de la totalité comme finie est donnée dans l'affection de l'angoisse, car la peur de la mort n'est que perversion de l'angoisse ou « lâcheté devant l'angoisse »[2]. Est ainsi fondée la possibilité de la liberté finie en tant que « passionnée » et « angoissée ». L'être-pour-la mort est dans l'angoisse ouverture du *Dasein* à l'être, destituant toute souveraineté de la subjectivité. Indépassable, la finitude rend possible tout dépassement, fonde le sens de toute transcendance dans l'immanence de la mort. Le devancement libère le sens authentique de l'être-pour-la mort, en effectuant la saisie de cette possibilité extrême qui rend le *Dasein* libre pour sa fin. La liberté est alors l'ouverture de la finitude vers son possible être-tout, la connexion de la totalité et de la finitude dans un jeu de possibilités finies. Nul pathos psychologique dans cette analyse, l'angoisse pouvant aussi se dire comme sérénité ou joie.

AUTHENTICITÉ ET LIBERTÉ

La liberté est la servitude continuée par d'autres moyens tout comme l'authenticité est l'inauthenticité continuée autrement. La liberté est prolongement de la servitude dans des conditions différentes. La première de ces conditions est l'évacuation de la crainte de la mort qui est suppression de la dénégation de la mortalité.

Existence politique et monde commun

Toutefois, Spinoza élabore une théorie politique spécifique, le chemin de la libération, esquissé à partir de la proposition LXVII du *De Servitute*, se présentant comme un programme pratique d'éthique et de politique concrètes. Il dit que « si les hommes naissaient libres, ils ne formeraient aucun concept de chose bonne ou mauvaise aussi longtemps qu'ils seraient libres »[3]. Pour devenir libres, ils doivent élaborer un système de valeurs rendant la vie commune possible. L'homme libre vit par-delà le bien et le mal, lorsqu'il est conduit par la raison : il s'agit en fait là d'une supposition

1. *S. u. Z.*, p. 266.
2. *Ibid.*
3. *Éthique* IV, prop. LXVIII.

idéale, car l'homme forme d'abord des idées inadéquates. On ne peut pas abstraire une essence de l'homme indépendante de ses conditions d'existence et d'effectuation. Le privilège insigne de ce mode fini qu'est l'homme est de ne pas être seulement une partie de la nature. Si Dieu est cause de l'essence et de l'existence des choses finies, l'existence est d'abord affirmation de l'essence et les aléas, qui lui sont inhérents, relèvent de l'extériorité des rapports de forces et ne sont pas des déterminations d'essence, au sens où celle-ci se réciproque avec la chose dont elle est l'essence. Si le fait d'être partie de la nature affecte l'homme au plus haut point, cela ne constitue pas son essence qui participe de l'essence de Dieu, non seulement en tant qu'il est cause médiate du déterminisme naturel mais aussi en tant qu'il est cause prochaine de l'essence humaine. L'homme est ce mode fini qui a à être pour la liberté, dont l'existence est conquête d'une essence singulière passant par l'épreuve de la libération comme savoir d'une finitude essentielle.

La légende du jardin de l'Eden, du fruit défendu et de la chute suppose un Dieu créateur d'un seul homme, être élu et parfait qui, à un moment, aurait chuté par sa faute. La condition d'existence d'un tel être est un interdit, relevant d'une loi dont la transgression ouvre l'horizon de la crainte de la mort en enchaînant une série de servitudes. La thanatologique postlapsaire implique la perte d'une liberté initiale qui apparaît rétrospectivement comme un état d'innocence et d'ignorance semblable à celui de l'enfance. Cette utopie de l'origine n'est qu'une manière de dire que l'état premier de l'homme est un état de servitude et de tristesse. Or, l'homme ne doit pas être considéré comme isolé, car il a le privilège d'être avec d'autres hommes. En effet, « le bien qu'appète pour lui-même quiconque est un suivant de la vertu, il le désirera aussi pour les autres hommes, et cela d'autant plus qu'il aura acquis une connaissance plus grande de Dieu »[1]. Est alors possible une typologie de l'homme libre, qui est aussi un homme prudent, montrant autant de vertu à éviter le danger qu'à en triompher[2]. Cette vertu doit régir le rapport avec les autres hommes : si l'homme libre doit autant qu'il le peut se passer des ignorants, il ne repoussera pas les autres homme libres. Dans un cas, il s'agit d'échapper à la logique imaginaire de la dépendance affective, dans l'autre d'établir des liens susceptibles d'accroître la puissance d'agir et ne relevant plus des procédures agonistiques propres à la servitude passionnelle.

La prudence conduit ainsi à la *philia*, et la vie en société est une condition nécessaire à l'existence authentiquement libre, car « l'homme

1. *Éthique* IV, prop. XXXVII.
2. *Éthique* IV, prop. LXIX.

qui est dirigé par la raison, est plus libre dans la cité où il vit selon le décret commun, que dans la solitude où il n'obéit qu'à lui-même »[1]. La raison commande l'engagement dans la vie sociale, car elle est une *praxis* rationnelle permettant de maîtriser les déterminismes poiétiques pour accéder à la liberté. Spinoza déplace les termes de l'opposition entre sociabilité naturelle et sociabilité artificielle, partant de l'idée que la sociabilité est participation au bien que définit la raison. Loin d'être une instance transcendante la raison exprime la puissance du *conatus*. Il ne s'agit pas de savoir si l'homme est un animal politique par nature ou par convention, mais de comprendre comment le *bios politikos* est une métamorphose du *conatus*, un développement immanent de la *poiésis* susceptible de générer une *praxis* rationnelle. La rationalité est continuation de la nature par d'autres moyens dans un monde commun. Considérer l'homme comme un être isolé revient à le ramener à une idée abstraite, à un sujet opposé à un monde. L'homme est foncièrement être-au-monde dans un monde commun, l'*In-der-Welt-sein* est *Mit-Dasein*.

Il n'y a donc pas de sujet coupé du monde et isolé des autres, et la vie communautaire suppose une certaine spatialité irréductible à l'espace géométrique homogène de la *res extensa*. Si l'analytique existentiale dégage une spatialité existentiale qui fonde la possibilité de l'être-avec-autrui, chez Spinoza il est un espace affectif, tissé de conflits, d'attractions et de répulsions selon le jeu des *conatus*, fondant le monde commun ou la mondanéité comme socialité. De même que l'être avec autrui de la quotidienneté est régi par la dictature du On, l'intersubjectivité quotidienne est régie par les mécanismes de l'imagination. Il y a ainsi deux types de rapport à autrui selon leur caractère d'authenticité ou non. Expression de l'être-avec la sollicitude peut soit prendre en charge l'autre en son souci, soit le remettre à son souci. Nous avons soit une relation de dépendance, voire d'assujettissement, soit un libre rapport à autrui. Cette alternative n'est pas un simple dualisme, car c'est à même la quotidienneté que devient possible la relation authentique. De même, Spinoza n'oppose pas la communauté des ignorants et celle des sages, existant indépendamment l'une de l'autre. Cette séparation relève en effet de l'utopie et la sagesse n'est pas une position inexpugnable, le sage continuant à être exposé aux risques de la servitude qui ne peuvent jamais être totalement éliminés. Même si l'homme libre s'efforce d'éviter les bienfaits des ignorants, il ne peut vivre à leur écart dans un autre monde, et il n'y a pas d'exceptionnalité ontique, car la liberté est une continuation de la servitude par d'autres moyens, la rationalité une métamorphose de l'ordre désirant, tout comme l'existence

1. *Éthique* IV, prop. LXXIII.

authentique n'est pas un existence exceptionnelle ou héroïque, mais une modification du On.

Condition nécessaire de la liberté, la vie sociale ne suffit pourtant pas, et le salut reste une chose privée d'ordre extra-politique. Cette relativisation du politique fait qu'il n'y a pas de régime politique idéal et qu'il faut renoncer à poser la question du meilleur régime. Spinoza ne conçoit point tant la démocratie comme un état que comme un processus immanent de démocratisation où une stratégie d'émancipation collective est possible, cette démarche consistant à remettre chacun à son souci. La sécurité et l'assistance, que l'État peut garantir dans des conditions plus ou moins précaires, ne suffisent pas à assurer le salut, l'existence politique continuant à reposer sur des passions tristes. De même qu'il est un isolement du *Dasein* qui n'est pas la solitude, puisque le *Mit-Dasein* est un existential, il est un isolement propre à la science intuitive qui n'est pas un rejet de la vie sociale. L'homme est remis à la facticité d'une finitude qui, chez Spinoza, est la science intuitive et qui, chez Heidegger, est la possibilité de l'existence authentique. Tel est le point où se modifient les rapports *praxis – poiésis*.

Poiésis *et* praxis, *intuition et sérénité*

Après avoir, dans les vingt premières propositions du *De Libertate*, exposé les procédures de maîtrise de l'affectivité culminant dans l'*amor erga Deum* comme principe de dépassionnalisation de l'existence, s'opère une rupture qui permet le passage à la science intuitive. A la fin du scolie de la proposition XX il est dit que nous avons « terminé ce qui concerne la vie présente » et que, puisque nous disposons de « tous les remèdes aux affections », on peut passer du plan temporel à celui de l'éternité. Il n'est pas question d'une autre vie, d'une immortalité à venir, mais de la vie présente soumise aux aléas de l'extériorité et ordonnée aux procédures de présentification de l'imagination. Il s'agit de deux plans d'une même vie, mais « entre ces deux plans de vie, il y a toute la distance qui sépare la prose de la poésie, ou une simple thérapie médicale des visions exaltées de certains grands mystiques »[1], bien que cette rupture ne soit pas un saut au sens pascalien ni un renoncement aux droits de la rationalité.

La fin du *de Mente* établit que la présence en l'âme d'idées adéquates permet un développement immanent de la rationalité, l'âme pouvant retrouver l'entendement infini dont elle est une partie. Les notions communes fondant la connaissance rationnelle, celle-ci n'en demeure pas

1. P. Macherey, *op. cit.*, p. 42.

moins abstraite parce qu'universelle. Aussi voit-on apparaître l'idée d'un troisième genre de connaissance, de manière tout à fait inattendue, dans le second scolie de la proposition X, défini de manière énigmatique comme procédant « de l'idée adéquate de l'essence formelle de certains attributs de Dieu à la connaissance adéquate de l'essence des choses ». Il y a là un savoir immédiat allant de la connaissance des causes à celle des effets, les essences des choses étant conclues directement de la puissance de l'attribut dont elles sont les modes, de sorte que nous passions d'une connaissance universelle à une connaissance singulière. La raison ne fait ainsi que nous préparer à la connaissance intuitive en montrant d'elle-même ses propres limites. Point n'est besoin d'une critique de la raison au sens kantien pour évaluer son pouvoir. Spinoza limite la raison en montrant comment, en reposant sur des notions communes, elle persiste à ne nous faire percevoir que des abstractions, là où le véritable savoir nous livre la chose en sa concrétude. Mais l'intuition intellectuelle n'est pas la langue de Dieu que l'on opposerait à celle du fils de la terre, elle est le développement immanent de la raison, à qui il appartient de considérer les choses comme nécessaires en les percevant d'un certain point de vue d'éternité. La limite de la raison est que l'éternité reste pour elle un point de vue, une perspective. C'est ce qui permet de la qualifier d'humaine en sa dissymétrie avec l'entendement infini : elle ne voit pas les choses telles qu'elles sont en soi. Connaître les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, c'est connaître l'essence de Dieu et disposer du savoir absolu que celle-ci implique, en un point où l'absolutisation de la rationalité débouche sur l'intuition.

On peut donc considérer l'existence d'une chose du double point de vue de la durée et de l'éternité, car cette existence n'est pas seulement dépendante de conditions externes selon l'enchaînement propre au déterminisme, mais est aussi déterminée par la nature divine. Ainsi « que l'on considère une chose comme une partie ou comme un tout, son idée, que ce soit celle du tout ou de la partie, enveloppera l'essence éternelle et infinie de Dieu »[1]. Si, considérée comme partie, la chose est dépendante d'une série de déterminations extrinsèques lui confèrant une facticité temporelle, considérée comme un tout elle est auto-suffisante, non au sens de la substance, mais parce qu'en sa singularité elle exprime l'agir de la totalité, devenant par là concevable selon une certaine éternité, puisque son *conatus* lui permet de participer de la puissance du tout. Les choses singulières sont donc à la fois temporelles et éternelles. Elles le sont simultanément et non successivement[2]. Cela signifie d'abord que le troisième genre de

1. *Éthique* II, prop. XLVI, démonstration.
2. Voir sur ce point P. Macherey, *op. cit.*, p. 356.

connaissance n'est pas le *télos* du processus cognitif, qu'il n'est pas le terme d'un itinéraire que l'on atteindrait une fois pour toutes, nous donnant à connaître un absolu qui serait un objet transcendant. Cela signifie ensuite que durée et éternité sont des perspectives dépendant du type de connaissance adopté, exprimant le fait que les choses, selon qu'elles sont considérées comme des parties ou comme des totalités, relèvent soit médiatement soit immédiatement de la totalité. Cela signifie enfin qu'il est un double privilège de l'homme : un privilège ontique, car l'homme n'est pas un étant ou un mode parmi d'autres, mais peut être cause adéquate de ses actions, être libre ; un privilège ontologique, car la possible libération de cet étant lui permet d'articuler sa finitude à la totalité en devenant actif.

Dire que « l'âme humaine a la connaissance adéquate de l'essence éternelle et infinie de Dieu »[1] signifie que cette connaissance est actuelle, qu'elle n'est ni une virtualité, ni un avenir échappant à toute condition de durée et ne relevant pas d'un présent subsistant. La connaissance du troisième genre, aussi rare et difficile soit-elle, n'est pas un état exceptionnel, pas plus que l'authenticité heideggérienne. Et de même qu'à une certain moment de *Sein und Zeit* l'authentique apparaît comme le fondement de l'inauthentique, le troisième genre de connaissance est la *ratio essendi* des autres types de connaissance. Il ne nous fait rien connaître de plus mais, nous fait connaître ce que nous connaissons autrement. Aussi n'a-t-il pas d'objet privilégié, n'est-il pas connaissance d'un étant spécifique, nous faisant simplement connaître l'être par où chaque étant est ce qu'il est[2]. Cette connaissance est, d'une certaine façon, présente dès le départ comme condition de possibilité d'une connaissance en général, même si elle n'est pas véritablement consciente. Si cette connaissance, qui est en droit première, est en fait aussi difficile, cela tient au langage : l'âme ne connaissant d'abord que des idées d'affections du corps, elle représente Dieu comme une chose extérieure, au lieu d'en concevoir adéquatement l'essence.

Le langage est l'opérateur de cette réification de l'Absolu, car il dépend des procédés de l'imagination. Les automatismes langagiers sont de même nature que ceux liés à la mémoire : le corps mémorisant le lien entre une image visuelle et une image acoustique, l'âme enchaînera de même les idées de ces affections, chacun entendant les mots selon sa propre expérience. Aussi la plupart des querelles ne sont-elles que des querelles de mots. L'ordre intérieur de la pensée est donc inadéquat à l'expression de

1. *Éthique* II, prop. XLVII.

2. P. Macherey note à ce propos que « l'essence éternelle et infinie de Dieu, qui est la condition de toute chose, n'est pas une chose à côté ou au-dessus des autres, mais est, si l'on peut dire, la "choséité" qui est en toute chose et constitue en dernière instance leur cause », *op. cit.*, p. 360.

l'ordre extérieur de la parole. Est-ce à dire que nous ayons affaire à une philosophie de l'intuition et de l'ineffable ? Si, au niveau du troisième genre de connaissance, il n'y a plus rien à dire mais tout à faire, il ne s'agit pas d'un rejet de la rationalité au profit d'une intuition mystique. Il vaut mieux parler, avec Schelling, d'une extase de la raison. Avec le langage nous sommes tout au plus dans l'ordre discursif du deuxième genre de connaissance, une fois congédiés les équivocités langagières et les affolements polysémiques de la connaissance imaginative. Reposant sur des notions communes la connaissance rationnelle demeure abstraite et universelle ; c'est là la condition de sa communicabilité et de sa fiabilité, mais c'est aussi sa limite. La limitation spinoziste de la raison l'ouvre alors sur l'abîme de son débordement extatique, l'affranchissant des conditions de la durée qui sont aussi celles de la discursivité. Si la connaissance rationnelle trouve sa vérité dans la science intuitive, le langage trouve son sens dans un entendre et un faire-silence.

Aussi peut-on se tourner vers Heidegger disant que « à la parole en tant que parler appartiennent à titre de possibilités l'entendre et le faire-silence »[1]. L'entendre institue un rapport articulant le parler et le comprendre, constituant « l'être-ouvert primaire et authentique du *Dasein* pour son pouvoir-être le plus propre, en tant qu'entente de la voix de l'ami que tout *Dasein* porte avec soi »[2]. S'il y là une référence à la *philia* aristotélicienne, le thème de la voix nous renvoie à la voix de la conscience comme appel du souci, parlant sur le mode du faire-silence pour convoquer dans la résolution devançante le *Dasein* à son pouvoir-être le plus propre. L'amitié c'est l'écoute de soi qui fonde l'écoute de l'autre, la *philauthia* qui fonde la *philia*. Aussi le parler véritable est-il un faire-silence qui fait taire le bavardage du On, car le *Dasein* ne fuit plus l'inquiétante étrangeté révélée dans l'angoisse. La langue n'est pas d'abord pouvoir de communication, mais condition de possibilité de l'ouverture qui permet d'entendre sur fond de silence l'appel de l'être. La réponse à l'appel est alors comprise à partir de Hölderlin comme dialogue, et « la parole qui nomme les dieux est toujours une réponse à cette interpellation », car « cette réponse surgit chaque fois de la responsabilité d'un destin »[3]. Le destin comme prise en charge de l'appel dans un dialogue est lié à l'historialité du *Dasein* comme fondement d'un possible être-avec, le thème du combat articulant la *philia* au *polémos* dans la constitution d'un monde commun.

1. *S. u. Z.*, p. 161.

2. *Ibid.*, p. 163.

3. *Hölderlin et l'essence de la poésie*, dans *Approches de Hölderlin*, trad. H. Corbin, Paris, Gallimard, 1962, p. 51.

Allant au-delà du monde commun cette articulation est alors comprise comme philosophie[1]. Heidegger reprend l'acception héraclitéenne de l'*aner philosophos*, qui aime le *sophon*, au sens où aimer signifie correspondre au *logos* selon un accord nommé *armonia*. Cette *armonia* est condition de toute amitié affective au sein de la *polis*. Il a pour objet le *sophon*, le tout, la philosophie étant « un certain mode d'appartenance qui rend capable de prendre en vue l'étant en tournant le regard vers ce qu'il est, en tant qu'il est étant »[2]. La philosophie devient écoute de l'appel de l'être dans le faire-silence, subordonnant l'être en commun, à un *philein* qui, répondant à l'appel de l'être, excède toute amitié ontique.

On trouve chez Spinoza une perspective similaire allant de l'amitié à la science intuitive. Si au pouvoir de l'âme d'ordonner ses représentations correspond un pouvoir d'ordonner les affections du corps, une rationalisation progressive de l'âme et du corps est envisageable[3]. Un apaisement de l'esprit est possible fondant une vie en commun selon la concorde et l'amitié. On peut ainsi surmonter les maux de la vie quotidienne et les turbulences de la *fluctuatio animi* en ayant présente « la considération de notre intérêt véritable et du bien que produit une amitié mutuelle et une société commune »[4]. Conçue comme une passion l'amitié peut être nocive et se transformer en haine, conformément aux mécanismes de la jalousie reposant sur la *fluctuatio animi*. L'amour n'est jamais que « la joie accompagnée de l'idée d'une cause extérieure », pouvant comme tel avoir de l'excès[5]. Si nos amours semblent souvent vouées à l'échec, l'amour est néanmoins une joie qui, émancipée de l'aliénation passionnelle, peut être le commerce actif d'hommes libres unis par des liens d'amitiés. Par ailleurs, puisqu'il est utile aux hommes d'avoir des relations, ils s'emploieront à faire « ce qui peut rendre les amitiés plus solides ». Même si les hommes se gouvernent d'abord suivant leurs appétits sensuels, « la vie sociale a cependant beaucoup plus de conséquences avantageuses que de dommageables » et, par conséquent, mieux vaut supporter les « offenses d'une âme égale et travailler avec zèle à établir la concorde et l'amitié »[6].

Telle est la thérapeutique qui prépare à la science intuitive et aboutit à l'*amor erga Deum*, préalable à l'*amor intellectualis Dei*. Le premier permet d'établir un régime de stabilité passionnelle, car il est un affect

1. Voir plus particulièrement *Qu'est-ce que la philosophie ?* trad. K. Axelos, J. Beaufret, dans *Question* II, Paris, Gallimard, 1968.
2. *Ibid.*, p. 25.
3. *Éthique* V, prop. X.
4. *Ibid.*, scolie.
5. *Éthique* III, Définitions des affects, 3.
6. *Éthique* IV, Appendice, chap. XII, XIV.

dépassionnalisé, un amour qui, ne visant pas un individu mais une nécessité rationnelle, ne suscite aucune jalousie et qui, à la différences d'amours nécessairement exclusives, peut être commun à tous les hommes qui peuvent en revendiquer également la possession. S'il ressemble à un amour de la sagesse, à la philosophie, toutefois, de même qu'il s'agit pour Heidegger de remonter vers un *philein* plus originaire que la philosophie, il est ici un amour plus radical que l'*amor erga Deum*, à savoir l'*amor intellectualis Dei* en quoi consiste la science intuitive. Il s'agit de rejoindre un ordre poiétique, une *poiésis* plus radicale que toute production[1]. La *physis* est une telles *poiésis*, Spinoza et Heidegger retrouvant alors Héraclite : *physis philein krupesthai*. La question de la liberté devient ainsi celle du salut.

Salut et liberté

Il s'agit alors de remonter en-deçà la philosophie vers une « expérience du *philein* plus originaire que que celle de la *philia* platonico-aristotélicienne »[2], prenant avec Spinoza la forme d'un savoir intuitif et se formulant chez Heidegger comme pensée sotério-eschatologique.

Péril et salut

La question du salut est chez Heidegger liée à celle d'un péril et d'une promesse. Le salut se dit de fait de multiples manières : il peut saluer, congédier ou préserver un possible, dire « au revoir » selon la promesse d'un retour au même, ou « adieu » selon l'espoir d'une salvation dans la différence. Il concerne toujours la santé ou une certaine forme de sauvegarde : il la souhaite en saluant et en s'en souciant, il la sauve en promettant un retour ou en assurant un rendez-vous chez un Dieu. Rappel et souvenance il sauve de l'oubli celui qui est salué (« au revoir et à bientôt »), s'enquiert d'une devenir (« salut, comment vas-tu ? »), promet une préservation à venir (« adieu »). Il a donc rapport au temps, à un temps qui ne se temporalise pas selon la simple présence. Saluer quelqu'un c'est lui donner un signe qui donne à penser que demain il ne sera pas oublié; assurer quelqu'un du salut c'est le sauver aujourd'hui quant à un possible futur. Heidegger est ainsi confronté à la question d'une eschatologie qui ne se laisserait pas subordonner à une ontologie de la *Vorhandenheit*, tout comme Spinoza conçoit une éternité irréductible à l'immortalité. Laissant une trace se tempora-

1. Gœthe et les Romantiques allemands avaient déjà vu en l'*Éthique* un poème.
2. J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée, 1994, p. 355.

lisant vers l'avenir, le salut doit se penser à partir de l'être-pour-la-mort : il sauve d'une disparition, mais préserve la mortalité.

Heidegger est alors confronté à l'ambivalence du *heilen* et du *retten*. Les conférences sur Hölderlin se rapportent au *heilen* articulé au *heim* et à *das Heilige* selon le jeu d'une sérénité et santé du *Wesen* en sa demeure, en son *éthos*[1]. Le *heil* est lié au *heim* selon une indécision de la santé et de la sainteté quant au natal. Dans les derniers textes on voit apparaître la *Rettung*, articulée, dans la lecture de l'hymne *Patmos* de Hölderlin, au péril, *Gefahr*. La conférence *Die Kehre* dit que *retten* signifie « délier, délivrer, libérer, épargner, mettre à l'abri, prendre dans sa garde »[2]. Le tournant va du *heilen* au *retten*, du salut comme sainteté et santé du natal au salut comme salvation et garde d'un péril. Entre la *Heilung* et la *Rettung* se trame un labyrinthe dont le fil d'Ariane est la poésie de Hölderlin. Doit-on alors enfermer la question du salut dans l'alternative sémantique du *heilen* et du *retten*, dont nous savons les apories politiques en ce qui concernent l'un et les connotations théologiques pour ce qui est de l'autre ?

Le salut est d'abord une réminiscence qui salue la métaphysique pour sauver la tâche de la pensée. L'ontologie fondamentale soigne ainsi un oubli, appelant un travail de destruction, une anamnèse psychagogique saluant la métaphysique afin de pouvoir en prendre congé. Saluer la métaphysique c'est lui demander comment elle va pour à la fois en sauver un possible et lui dire « au revoir » en faisant l'économie d'un adieu qui ne serait qu'un « *Grüss Gott* » lourd de l'onto-théologie qu'il prétendrait imprudemment déserter. La question du salut se joue entre oubli et anamnèse, pour mieux penser un péril. Il y va alors de l'*eschaton* et de l'eschatologie de l'être, explicitée dans *La parole d'Anaximandre*. A la différence du *télos* qui fait de la fin un achèvement, l'*eschaton* en fait un rassemblement à partir de ce *topos*, de cet *ethos* qui a nom *Abendland*, Hespérie. Excluant toute théologie ou téléologie, l'eschatologie de l'être est une topologie. Ainsi « l'être même, en tant que destinal, est en lui-même eschatologique » et « si nous pensons à partir de l'eschatologie de l'être, il nous faut attendre un jour le jadis de l'aurore dans le futur de l'à-venir, et apprendre aujourd'hui à méditer le jadis à partir de là »[3]. La pensée de l'*eschaton* est

1. « *Was heil bewahrt bleibt, ist "heimisch" in seinem Wesen* » « Ce qui est gardé sain et sauf est natal en son essence » ; « *Die Heitere heilt ursprünglich. Sie ist das Heilige* » « La sérénité sauve originairement. Elle est le sacré ». *Approches de Hölderlin*, trad. M. Deguy, *op. cit.*, p. 21, 23.

2. *Le Tournant*, trad J. Lauxerois, C. Roels, dans *Questions* IV, Paris, Gallimard, 1976, p. 148.

3. *La parole d'Anaximandre*, dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. W. Brokmeier, Paris, Gallimard, 1962, p. 267.

une pensée de l'extrême comme adieu à l'histoire d'un être dont l'eschatologie est aussi apocalypse, dévoilement du non-dit de cette histoire. Avènement à venir d'un jadis jamais dit, l'*eschaton* est le surgissement simultané d'une attente et d'un adieu, c'est-à-dire le salut au plein sens du terme. L'eschatologie fait advenir l'extrême de l'aurore comme l'au-delà du crépuscule à l'extrémité périlleuse duquel peut croître un salut comme *apocalypsis* d'un initial, qui demeure à transmettre en tant que prétérit sauvegardé d'une possible futurition.

Saluer la métaphysique c'est y discerner le plus extrême péril, jusques et y compris dans la forme extrême de l'oubli – oubli de l'oubli même de l'être conformément au déploiement planétaire de la technique comme accomplissement de la métaphysique imposant son *télos* sous la forme de la dénégation de l'*eschaton*, voulue à partir de l'auto-imposition frénétique de la volonté de puissance. Qu'il s'agisse de la parousie hégélienne de l'Absolu ou du grand espoir de Zarathoustra, l'eschatologie de l'être demeure impensable, car l'histoire reste prise dans les mailles d'une téléo-sotériologie qui interdit de penser la co-appartenance du péril et du salut. Le salut ne peut donc briller que par son absence qui est le péril. N'étant rien d'ontique et excluant toute sotériologie ou téléologie, il n'est pensable qu'en son retrait à partir d'un péril par lequel l'être se manifeste comme détresse au sein de l'absence de détresse. Tel est le lieu de ce que l'on peut appeler une espérance heideggérienne, à condition de n'y voir ni nostalgie de l'origine, ni espoir en un progrès, mais cette nécessité qui est « tournant de la détresse » au sens où « *die Notwendigkeit ist zu verstehen... als Wende der Not* »[1].

Le salut n'est donc pas un au-delà du péril, mais son risque relancé et repris, et cette pensée du salut rejoint les perspectives spinozistes du salut dans son rejet de la finalité et de l'immortalité. Ce que Heidegger pense en termes de temporalité de l'être, Spinoza le conçoit en termes d'éternité. En aucun cas, les droits de la rationalité ne sont rejetés, les deux penseurs s'orientant vers une pensée de l'abîme irréductible à la logique du fondement subsistant. Il en résulte une « réhabilitation » de la *poiésis* et du poiétique. La position de la question de l'essence de la technique, contemporaine de la lecture de Hölderlin, conduit en effet Heidegger à se tourner vers l'œuvre d'art. Il reprend le *Banquet* 205 b, qui nous dit que « tout faire-venir pour ce – quel qu'il soit – qui passe et s'avance du non-présent dans le présence, est *poiésis*, est pro-duction »[2]. Il s'agit de généraliser la *poiésis* à la *physis*, car elle désigne la souche commune à la *techné* et à la *physis*,

1. *Nietzsche* II, trad. Klossowski, Paris, Gallimard, 1971, p. 470.

2. *La question de la technique*, dans *Essais et conférences*, trad. A. Préau, Paris, Gallimard, 1958, p. 16.

mettant en jeu tout faire-venir à la présence, c'est-à-dire l'essence de l'*aléthéia* comme dévoilement.

Le dévoilement s'articule alors à l'essence de la liberté, car « l'essence de la liberté n'est pas ordonnée originellement à la volonté, encore moins à la seule causalité du vouloir humain », et « la liberté régit ce qui est libre au sens de ce qui est éclairé, c'est-à-dire dévoilé »[1]. Voilant en éclairant, la liberté est l'essence de la vérité s'accomplissant comme un destin qui est une menace, l'homme y étant exposé comme destinataire de la liberté qui se libère en son *Dasein*. Le langage de la causalité et du principe de raison n'est alors que cette procédure onto-théo-logique qui fait que Dieu peut « tomber au rang d'une cause, de la *causa efficiens* », devenir le Dieu des philosophes, « à savoir de ceux qui déterminent le non-caché et le caché suivant la causalité du "faire", sans jamais considérer l'origine essentielle de cette causalité »[2]. Or, dans le même mouvement se développe le projet mathématique de la science de la nature, qui rend possible le *Gestell*. Celui-ci « cache surtout cet autre dévoilement qui, au sens de la *poiésis*, pro-duit et fait paraître la chose présente »[3], masquant la vérité de l'être comme jeu de parution et de réserve. La technique moderne est donc occultation d'un sens originaire de la *poiésis* dont l'art est l'anamnèse. L'art a pu commencer par porter « l'humble nom de *techné* », parce qu'il était « un dévoilement pro-ducteur et qu'ainsi il faisait partie de la *poiésis* », ce vocable finissant par désigner « ce dévoilement qui pénètre et qui régit tout l'art du beau : la poésie, la chose poétique »[4].

Avec Hölderlin Heidegger pense la poésie comme prise de mesure du rapport entre totalité et finitude. Comment penser l'habitation de la terre en mode poétique dans l'entre-deux du ciel et de la terre ? Telle est la question de Hölderlin, pour qui « la poésie est la prise de mesure entendue en son sens rigoureux, prise par laquelle seulement l'homme reçoit la mesure convenant à toute l'étendue de son être », car « l'homme déploie son être en tant que mortel »[5]. La mesure est le Dieu auquel l'homme se mesure, qui n'est plus le Dieu des philosophes, la cause transitive, et qui demeure inconnu tout en étant aussi familier que le ciel. Il est ainsi proche du Dieu de Spinoza, dont la présence ne se montre jamais sous forme individuée, se laissant seulement percevoir en ses effets, indépendamment de toute création. Le *De Libertate* autorise ainsi une nouvelle pensée du divin.

1. *La question de la technique*, dans *Essais et conférences*, *op. cit.*, p. 33-34.
2. *Ibid.*, p. 35.
3. *Ibid.*, p. 37.
4. *Ibid.*, p. 46.
5. « *L'homme habite en poète…* », dans *Essais et conférences*, *op. cit.*, p. 235.

Le salut et le divin

Lorsque Spinoza nous dit qu'il en a terminé en ce qui concerne la vie présente[1], il veut signifier non un passage vers un autre vie, mais un changement de terrain, un passage de l'*amor erga Deum* à l'*amor intellectualis Dei*. Or, il ne s'agit pas de laisser de côté le corps au profit d'une pure vision béatifique, mais d'en rejouer un certain nombre de possibles. Ce passage de la prose de la quotidienneté à la poésie de la science intuitive est ordonné à l'éternité. Si le problème est posé dans les termes classiques des conditions d'une vie éternelle de l'âme, permettant de dire que « l'âme humaine ne peut être entièrement détruite avec le corps », mais qu'il « reste d'elle quelque chose qui est éternel », il est dit aussi que « nous n'attribuons à l'âme humaine aucune durée pouvant se définir par le temps, sinon en tant qu'elle exprime l'essence actuelle du corps, laquelle s'explique par la durée et peut se définir pas le temps »[2]. Cette durée extra-temporelle est l'éternité qui, même si elle demeure étrangère au temps abstrait arithmétique, n'est pas étrangère à toute forme de temporalité. L'éternité est cette durée intensive qui ne se laisse pas plus mesurer que la temporalité originaire de Heidegger. Elle est foncièrement ek-statique, car elle ne se laisse pas spatialiser, au sens où le temps comme mode d'imaginer se laisse toujours présentifier dans l'espace. Si Spinoza parle d'une « durée de l'âme sans relation avec l'existence du corps »[3], il ne s'agit pas ici d'une succession qualitative au sens bergsonien. La science intuitive ne renvoie à aucune intériorité, supposant une conscience intime du temps, et l'éternité ne relève pas du *Présent Vivant* se déployant dans la métaphysique du *Phédon* de Platon jusqu'à Husserl et Bergson. Il n'y a pas une durée de l'âme qui suivrait celle du corps. Ce qui de l'âme demeure est l'idée que quelque chose du corps demeure également, à savoir l'idée du corps qui reste lorsque le corps est détruit. Ce qui demeure de l'âme est donc l'idée telle qu'elle est donnée en Dieu et qui exprime l'essence singulière d'un corps. La durée de l'âme telle qu'elle existe sans relation au corps est donc l'âme comme idée de l'essence du corps.

L'éternité se distingue alors d'autant mieux de l'immortalité qu'elle met en jeu l'essence du corps. On peut alors parler d'une expérience de l'éternité comme d'une existence authentique qui n'a plus rien à voir avec « la vie présente », c'est-à-dire avec l'imagination et la quotidienneté. Cette éternité, qui est comme la fulguration d'une *kairos*, n'est objet ni de

1. *Éthique* V, prop. XX.
2. *Éthique* V, prop. XXIII, démonstration.
3. *Éthique* V, prop. XX, scolie. Sur le rapprochement avec Bergson, voir P. Macherey, *op. cit.*, p. 120.

réminiscence, ni d'attente eschatologique, car elle se dérobe à l'empire de la présence subsistante. Nous voyons alors, dit Spinoza, avec les yeux de l'âme. Il s'agit de comprendre (*intelligere*) et non de connaître, car le troisième genre de connaissance n'est pas une connaissance spécifique, ni un état particulier, mais un mode de compréhension qui est aussi un amour. Cette compréhension concerne les choses singulières et consiste à les appréhender telles qu'elles sont en Dieu en tant qu'il est leur cause absolue et prochaine. La compréhension est une identification à Dieu en tant que toutes choses procèdent de lui, l'essence des choses étant déduite de l'essence de Dieu, s'exprimant en ses attributs. Nous passons du plan de la raison à celui de l'intellect, sans que celui-ci nous fasse connaître quelque chose de plus, mais comprendre et aimer ce que nous connaissons en le rapportant à Dieu comme à sa cause prochaine. Chaque idée d'une chose singulière existant en acte enveloppe l'essence de Dieu, l'idée de Dieu est à la science intuitive ce que les notions communes sont à la raison. Alors que celle-ci aboutit à Dieu comme libre nécessité unifiant les choses, la science intuitive part de Dieu pour en déduire les choses multiples.

Au lieu d'aller médiatement du multiple à l'Un on part de l'Un pour en déduire immédiatement le multiple, cette unité n'étant pas une individualité mais une totalité ontiquement inassignable. En vertu de l'axiome de causalité qui fait que « la connaissance de l'effet dépend de la connaissance de la cause et l'enveloppe », il est un lien direct entre Dieu et les choses, faisant ressortir la durée concrète de celles-ci, opposée à la succession abstraite dans laquelle se déploie la série des causes finies. Au niveau du troisième genre de connaissance, on ne continue à parler le langage de la causalité que pour en épuiser le sens en référant la cause à une Chose qui n'est jamais ontiquement donable. Dès que toute idée d'un corps existant en acte est considérée comme enveloppant l'idée de ce corps telle qu'elle est en Dieu, elle enveloppe la puissance divine comme *conatus* par lequel ce corps existe. L'existence n'est plus alors une durée mesurable par un temps abstrait, mais l'essence de l'existence en tant qu'attribuée aux choses singulières, existence singulière posée par Dieu et durant selon la nécessité éternelle de la nature de celui-ci. Reposant sur l'idée de Dieu la science intuitive explique le *conatus* des corps selon l'attribut perçu par l'entendement. L'éternité n'est que la durée propre au *conatus* contenu dans la puissance divine, telle qu'elle est perçue par l'entendement indépendamment de l'imagination et du temps. Seul en effet l'entendement peut percevoir Dieu comme cause interne de notre corps.

Si, dès la fin du *De Mente*, l'âme pouvait comprendre sa propre existence et celle du corps dont elle est l'idée comme procédant nécessairement de Dieu selon son *conatus* singulier comme puissance singulière

d'exister du corps, le *De Libertate* permet de saisir l'éternité de cette puissance. Comprendre que le corps dure selon une force interne qui est expression immédiate de la puissance divine, c'est comprendre sa durée à partir de l'éternité qui en fait ressortir la finitude essentielle. L'essence du corps est ainsi le principe éternel de son *conatus* et il en va de même pour l'âme. Celle-ci reconnaît Dieu comme sa cause prochaine dans une intuition immédiate où l'éternité devient objet d'une expérience intellectuelle qui est joie et amour. La science intuitive, traditionnellement réservée à Dieu et aux élus, devient une expérience actuelle selon le développement immanent de la connaissance adéquate. Comprendre de la sorte les choses que nous connaissons indépendamment de la tutelle de l'imagination, c'est aimer Dieu d'un amour qui se passe de toute relation objectale et ne renvoie pas davantage à un sujet aimant. Si l'amour est une joie accompagnée de l'idée d'une cause extérieure, lorsque l'idée de Dieu est une telle cause elle perd son caractère d'extériorité. Aimer Dieu c'est comprendre sa nature éternelle comme cause absolue sans extériorité. L'amour intellectuel de Dieu ne consiste pas à l'imaginer comme présent, mais à le concevoir comme éternel[1]. Si imaginer c'est toujours présentifier un étant, c'est-à-dire reconduire l'évidence de la présence subsistante qui, de prime abord, régit notre appréhension des choses, concevoir Dieu comme éternel revient à s'émanciper de ce régime. Avec l'amour intellectuel de Dieu, nous ne nous représentons plus celui-ci comme un étant subsistant, comme quelque chose de présent conformément aux procédures de l'imagination. En effet, « une imagination est une idée par laquelle l'âme considère une chose comme présente » indiquant « plutôt l'état présent du corps humain que la nature de la chose extérieure », et c'est pourquoi « l'âme n'est soumise que pendant la durée du corps aux affections qui sont des passions »[2]. Seul l'amour intellectuel est donc éternel, car il n'est plus passionnel, permettant de s'émanciper des procédures imaginatives par lesquelles l'âme considère les choses comme présentes en relation avec le temps.

Dans un tel amour l'âme ne risque pas de perdre son individualité, car elle ne peut accéder à l'éternité sans concevoir l'essence éternelle de son corps et, donc, sa propre essence éternelle, et Dieu, de son côté, ne produit que des choses singulières, produisant notre âme et notre corps comme modes déterminés. Toute fusion mystique absorbant l'individu dans la totalité ou toute intuition intellectuelle se perdant dans la nuit de l'identité sont exclues. Cet amour est une libération individuelle, canalisation de l'affectivité et principe immanent de développement des passions. C'est

1. *Éthique* V, prop. XXXII, démonstration.
2. *Éthique* V, prop. XXXIV, démonstration.

pourquoi « si nous avons égard à l'opinion commune des hommes, nous verrons qu'ils ont conscience, à la vérité, de l'éternité de leur âme, mais qu'ils la confondent avec la durée et l'attribuent à l'imagination ou à la mémoire qu'ils croient subsister après la mort »[1]. La représentation imaginative de l'éternité comme immortalité est déjà un savoir de l'éternité, mais celle-ci est interprétée en termes de présence subsistante comme continuation indéfinie de la durée. L'imagination représente alors le rapport âme – corps à partir de catégories de la durée, telle qu'elle se laisse mesurer par le temps. La temporalité étant ordonnée à la présence subsistante et à l'ordre de la succession qui en résulte, on considère ce qui demeure après la destruction du corps en termes de survie. Cette inféodation du *conatus* à une loi de succession temporelle revient à absolutiser le mode fini en le détachant de la puissance divine dont il est la modification. La confusion de l'éternité avec l'immortalité est ainsi une entrave à la libération, car elle est une compréhension inauthentique de la mort qui en promeut la crainte. Il y a là une dénégation de la finitude, sa mécompréhension comme inessentielle, détachée de son rapport d'inclusion à une totalité irréductible à une sommation ontique. L'infinité de la totalité désigne donc l'éternité dont la finitude est capable, éternité qui n'est pas un présent indéfini mais la conséquence de la suicausalité qui fait que Dieu n'est pas un étant présent.

Aimer Dieu n'est pas aimer un objet, et l'amour de Dieu définit un rapport de la finitude à la totalité, où il n'y a ni sujet ni objet. Si Spinoza affirme que « Dieu s'aime lui-même d'un amour intellectuel infini »[2], cet amour n'est que l'exercice de la causalité assurant une connexion de l'être et de la joie en conférant à cet affect une dimension ontologique spécifique. L'infini irréductible à un pouvoir ou à un *intellectus archetypus* devient le nom de l'auto-affection de la totalité telle qu'elle s'exprime dans la finitude. C'est ainsi que « l'amour intellectuel de l'âme envers Dieu est l'amour duquel Dieu s'aime lui-même, non en tant qu'il est infini, mais en tant qu'il peut s'expliquer par l'essence de l'âme humaine considérée comme ayant une sorte d'éternité; c'est-à-dire l'amour intellectuel de l'âme envers Dieu est une partie de l'amour infini duquel Dieu s'aime lui-même »[3]. L'identité de l'amour de l'âme envers Dieu et de l'amour de Dieu envers lui signifie que Dieu s'aime non en tant qu'infini mais dans les conditions de finitude de l'âme, le rapport de l'amour de l'âme à l'amour de Dieu étant un rapport de la partie au tout. L'éternité de l'âme exprime la

1. *Éthique* V, prop. XXXIV, scolie.
2. *Éthique* V, prop. XXV.
3. *Éthique* V, prop. XXVI.

finitude telle que la totalité l'explique comme essentielle, l'âme participant à l'infinité dans l'auto-affirmation de sa finitude.

Cet amour est une action où agir divin et agir humain se recoupent. Cette activité est le processus de production des idées adéquates, permettant de considérer les choses hors des conditions du temps. L'âme ne devient pas pour autant un sujet souverain, mais ne fait que confirmer le fait qu'elle est une affection de la pensée. En effet, l'âme humaine est une partie de l'entendement infini et « quand nous disons que l'âme humaine perçoit telle ou telle chose, nous ne disons rien d'autre sinon que Dieu, non en tant qu'il est infini, mais en tant qu'il s'explique par la nature de l'âme humaine, ou constitue l'essence de l'âme humaine, a telle ou telle idée »[1]. La pensée humaine exprime l'activité infinie de la pensée et n'a pas sa cause en elle-même : si elle explique la totalité, elle ne l'explique pas en totalité, mais en tant qu'elle constitue l'âme comme l'une de ses modifications particulières. La pensée est donc une activité de l'âme qui n'a pas son principe en l'âme, mais renvoie à la substance. L'intuition intellectuelle est donc le point de rencontre du cognitif et de l'affectif, où la compréhension de ce que nous connaissons donne lieu à une délectation, qui n'est pas l'amour d'une chose singulière, mais l'amour de Dieu comme cause de nos pensées. Cet amour est un affect ontologique et asubjectif, qui ne vient pas de nous mais de l'être. De même que l'angoisse heideggérienne ne sait pas de quoi elle s'angoisse, car son intentionnalité ne vise aucun étant particulier mais dévoile l'être dans sa relation au *Dasein*, de même la joie ne sait pas de quoi elle se réjouit, car cette jubilation de l'être ne vise pas un objet spécifique, mais Dieu en tant que totalité ontologique qui advient en une finitude essentielle comme lieu en lequel l'homme a son séjour. Cet amour sans passion est aussi, à l'instar de l'angoisse, la plus grande sérénité et l'étonnement suprême. Il est sérénité car il est indépendant de tout assujettissement objectal, et il est étonnement car il nous transporte de l'étant vers l'être.

Dès lors, « Dieu, en tant qu'il s'aime lui-même, aime les hommes, et conséquemment l'amour de Dieu envers les hommes et l'amour intellectuel de l'âme envers Dieu sont une seule et même chose ». Cette identité des deux amours fonde une réciprocité où l'amour que Dieu porte aux hommes est celui que les hommes peuvent se porter entre eux. De même que chez Heidegger, l'angoisse fonde la relation authentique à autrui, l'amour de Dieu au double sens du terme fonde le rapport authentique entre hommes libres. Tel est le salut comme béatitude et liberté, que le troisième genre de connaissance a libéré en l'homme. Si la science intuitive

1. *Éthique* II, prop. XI, corollaire.

n'est pas un isolement mystique, elle ne sépare pas davantage l'âme du corps, puisque « qui a un corps possédant un très grand nombre d'aptitudes, la plus grande partie de son âme est éternelle »[1]. Après avoir montré qu'au niveau du troisième genre la destruction de l'existence actuelle du corps n'effraie plus l'âme, Spinoza revient sur le corps : l'affirmation de la puissance du corps est condition de possibilité de l'éternité. Il ne s'agit nullement d'envisager une action du corps sur l'âme, puisque nous savons que « ni le corps ne peut déterminer l'âme à penser, ni l'âme le corps au mouvement ou au repos ou à quelque autre manière d'être que ce soit »[2]. Or, l'amour de Dieu implique le corps, il s'agit d'une certaine façon d'un amour physique, car le fait de ne plus craindre la mort ne doit pas impliquer un désintérêt à l'égard du corps, qui ne saurait être séparé de l'âme. C'est pourquoi « qui, comme un enfant ou un jeune garçon, a un corps possédant un très petit nombre d'aptitudes et dépendant au plus haut point de causes extérieures, a une âme qui, considérée en elle seule, n'a presque aucune conscience d'elle-même, ni de Dieu, ni des choses »[3].

Du point de vue qui reste celui de cette vie, « nous faisons effort avant tout pour que le corps de l'enfance se change autant que sa nature le souffre et qu'il lui convient, en un autre ayant un très grand nombre d'aptitudes et se rapportant à une âme consciente au plus haut point d'elle-même et de Dieu et des choses, et telle que tout ce qui se rapporte à sa mémoire ou à son imagination soit presque insignifiant par rapport à l'entendement »[4]. La question est celle du sens existentiel de l'incarnation, de l'être-au-monde, à partir du *conatus* comme mouvement d'expansion, être-en-avant-de-soi. Si être libre c'est aller jusqu'au bout de sa puissance, il faut distinguer l'entendement comme partie éternelle de l'âme, par laquelle nous sommes actifs, et l'imagination comme partie périssable, par laquelle nous sommes passifs[5]. L'intellect comme partie la plus réelle de l'âme n'est pas une lumière naturelle commune à toutes les âmes, mais une puissance singulière s'effectuant dans des conditions inséparables du développement de la puissance du corps.

On considère donc l'âme en dehors de sa relation à l'existence du corps pour montrer qu'elles est « un mode éternel du penser, qui est déterminé par un autre mode éternel du penser, ce dernier à son tour par un autre mode et ainsi à l'infini, de façon que toutes ensemble constituent l'entendement

1. *Éthique* V, prop. XXXIX.
2. *Éthique* III, prop. II.
3. *Éthique* V, prop. XXXIX, scolie.
4. *Ibid.*
5. *Éthique* V, prop. XL, scolie.

éternel et infini de Dieu »[1]. On ne fait pas abstraction du corps, mais on en envisage une nouvelle pratique émancipée des contingences de l'existence temporelle, l'intellect accédant ainsi à une incarnation dégagée des conditions de l'imagination. Notre âme en tant qu'elle comprend peut être conçue comme un mode de penser éternel, car elle est peut en sa singularité pétrie d'infinité affirmer sa finitude essentielle. L'entendement infini permet l'affirmation d'une finitude étrangère à toute négativité. La référence à la théorie des modes infinis immédiats rappelle que de l'infini on ne saurait tirer que de l'infini. Il suit donc de l'attribut pensée un entendement infini incluant la totalité du pensable et ne relevant pas de la durée. Les modes finis étant inclus dans le mode infini représentant la totalité de la production de l'attribut, toutes les âmes sont des parties de l'entendement, se traduisant au niveau du fini comme jeu de conditionnement mutuel. Le troisième genre est la compréhension de ce processus : il permet à l'âme de se saisir dans sa singularité comme partie éternelle de l'entendement divin. L'affirmation de la puissance infinie de penser est affirmation de soi en une béatitude qui est liberté.

Si on peut opposer le sage à l'ignorant comme l'existence authentique à l'existence inauthentique, toutefois ceux qui n'ont pas exploité la puissance de leur intellect et ne savent pas que leur âme est éternelle ne sont pas irrémédiablement coupés du salut, car la connaissance adéquate est présente en chacun, où la science intuitive existe à l'état virtuel. La connaissance du troisième genre est cette lumière immanente à toutes les âmes, mais que seuls quelques unes voient. D'où l'apparente contradiction entre l'exigence de suivre une voie difficile réservée à quelques uns et l'idée d'une connaissance éternelle étrangère à une évolution temporelle. Ce progrès est le développement d'une science intuitive, virtuelle dès le départ, et qui prend peu à peu le pas sur les autres modes de connaissance. L'âme n'a pas à se libérer du corps, mais à le vivre autrement et, pour une âme qui n'est que l'idée d'un corps existant dans la durée, la puissance de l'entendement demeure liée à la complexité du corps. L'affirmation de la puissance de l'intellect dépend de la complexité du corps, qui lui permet de s'affirmer en l'âme existant dans la durée. Si la science intuitive est éternelle en toute âme comme essence éternelle, elle ne devient consciente en l'âme existante qu'en fonction de la perfection du corps. Elle n'est pas une spiritualisation de la chair ou une évasion de l'âme vers un autre monde, mais une incarnation de l'intellect en ce monde, une manière d'être au monde. Ce progrès est solidaire d'un processus logique intemporel allant de l'essence de l'attribut à celle des choses singulières, de sorte que la

1. *Éthique* V, prop. XL, corollaire.

conséquence soit immédiatement visible dans les principes[1]. On passe alors du plan de l'âme existante, qui parcourt dans le temps propre à la discursivité l'enchaînement des causes et des effets, au plan de Dieu qui voit l'effet dans la cause indépendamment de toute consécution temporelle. Si la conscience du processus éternel se fait dans le temps, le processus logique est intemporel.

Si la connaissance du troisième genre est une compréhension immédiate des choses singulières et de leur nécessité interne, elle n'exclut pas les démonstrations qui sont « comme les yeux de l'âme ». Intuitive l'idée adéquate doit être néanmoins acquise par démonstration, la compréhension immédiate étant le résultat d'une médiation, qui va se dissoudre dans l'intelligibilité immanente de l'idée référée à Dieu. Aussi s'agit-il d'une pratique, d'une manière de vivre, où béatitude et liberté sont la vertu même, n'étant pas obtenue par réduction de nos appétits, mais rendant possible cette réduction[2]. La conscience de soi permet de ne pas se concevoir comme une individualité séparée de la totalité, mais comme une partie finie de celle-ci. L'ignorant est celui qui ne se sait pas tel et qui s'imagine comme un empire dans empire. Soumission aux appétits sensuels l'ignorance est un individualisme relevant de la métonymie qui conçoit une partie de la nature comme le tout. Ce n'est donc pas le sage qui est élitiste, mais l'ignorant se posant comme sujet souverain et se croyant toujours unique et exceptionnel, au sens où le On se caractérise par un souci de distanciation et de singularisation. Aussi le sage est-il serein, alors que l'ignorant est en proie au tourbillon de l'agitation qui caractérise la sphère du On. La sérénité n'est pas contemplation mais action, alors que l'ignorant est passif, subissant les aléas d'une quotidienneté dans laquelle il est immergé. Aussi la vertu n'est-elle pas renoncement, mais mouvement expansif du *conatus*. Délivré des servitudes de la préoccupation quotidienne, le sage ne les ignore pas, mais les vit autrement en les comprenant dans leur rapport à la totalité.

Le monde est ainsi éclairé sous un jour nouveau, et le *De Libertate* est le livre de la lumière, monde optique pur où les essences sont « de pures figures de lumière produites par le Lumineux substantiel »[3]. Cette lumière est comme la *Lichtung* de la liberté. A partir d'elle une vision devient possible, au sens où *Sein und Zeit* dit que le *Dasein* est « éclairé », qu'il est « en lui-même éclairci comme être-au-monde – non point par un autre

1. Deleuze note que les syllogismes deviennent des enthymèmes, car les essences dépassent l'ordre discursif. *Spinoza et les trois « Éthiques »*, dans *Critique et clinique*, Paris, Minuit, 1993, p. 185.

2. *Éthique* V, prop. XLII.

3. G. Deleuze, *op. cit.*, p. 183.

étant, mais de telle manière qu'il est lui-même l'éclaircie »[1]. C'est dans l'élément de l'éclaircie que la vérité de l'être peut être ce qu'elle est, la tâche de la pensée pouvant se dire : *Lichtung* et *Anwesenheit*, clairière et présence, dans le jeu desquels se libère la liberté et advient la sérénité. La liberté n'est pas la propriété d'un sujet, mais se pense à partir de l'Être en tant que tel. Être libre c'est être remis à soi ou, en langage spinoziste, exister par la seule nécessité de sa nature, se déterminer par soi seul à agir. Cette liberté est un trait de l'être qui requiert l'existence, au sens où l'être requiert le *Dasein*.

Spinoza se sert de la suicausalité pour parler d'une substance n'existant que par la nécessité de son essence, celle-ci n'étant que la réalisation de son existence. Loin de se borner à reprendre l'argument ontologique il vise un existant dont l'être n'est rien d'autre que l'exister : l'essence n'est pas ce qui contient l'existence, mais ce qui l'enveloppe dans le libre mouvement de l'exister. L'être de la substance n'est que son agir et c'est en cela que consiste la liberté, qui n'est jamais donnée comme une propriété, mais se libère en l'être comme ce qui n'est rien d'étant. L'être ou la substance se donnent à eux-mêmes selon une auto-donation où tout être donné se retire. Spinoza qualifie la substance d'infinie pour dire ce mouvement de libération de l'existence par lequel la liberté advient à cette *res* qu'est l'homme comme mode fini. L'infinité n'est que la liberté comme mouvement d'advenue de la totalité dans la finitude. Cette totalité, qui est l'Être comme fond abyssal en lequel se déploie l'existence qu'il enveloppe, n'est rien, au sens où l'être et la substance ne sont rien d'étant, mais la liberté qui fonde sans fond. Si Heidegger entend l'Être en un sens verbal et transitif et le conçoit comme un événement dont le sens advient à un étant exemplaire pour qui il y a va en son être de l'Être même, cette transitivité de l'être peut se dire également comme immanence de l'exister.

En l'homme comme mode fini ou *Dasein* la liberté se libère à la fois comme activité et réceptivité. La liberté n'est pas une propriété, mais l'appropriation du propre auquel nous sommes exposés, de notre ouverture au monde selon l'extension entre naissance et mort. Cette liberté est exposée à la rencontre de l'autre ou au *Mitdasein* co-constituant le *Dasein*, car il est un partage de l'ouverture qui fait que rien n'est plus utile à l'homme que l'homme, mais que rien n'est plus risqué que ce rapport. Se partageant, la liberté se dispense ou se libère comme partage de l'être-au-monde en son ouverture, sans jamais être donnée ou se retirant en son auto-donation. La question de la liberté n'est donc question politique que parce qu'elle est d'abord problème ontologique, et cette ontologie « se trouve en

1. *S. u. Z.*, p. 133.

état d'échanger son titre avec celui d'une éthique »[1]. Le livre de Spinoza est un traité d'ontologie et non une doctrine morale : il s'agit de poser la question du sens de l'être pour élaborer un *ethos*, un mode d'habiter et de penser, en affirmant que l'être est liberté.

L'ontologie fondamentale est également une éthique. L'existence définissant l'être-au-monde du *Dasein*, celui-ci se comprend comme possibilité d'être ou de ne pas être lui-même. S'il faut distinguer le niveau ontologico-existential du niveau ontico-existentiel, il reste que le *Dasein* a de lui-même une compréhension existentielle, au sens où l'existence est son affaire, la question de l'existence ne pouvant être réglée que par l'exister lui-même : tels sont aussi bien les grands choix de vie que les décisions anodines du quotidien, qui impliquent tous une compréhension de l'existence. Nous sommes ainsi renvoyés à l'être-en-dette et à l'être-jeté du *Dasein* dans une facticité dont il n'est pas le maître. Conçue au-delà de toute préoccupation calculante et de tout rapport à une loi et à un devoir, la dette constitue le *Dasein* comme fondement d'une nullité. Cette nullité existentiale n'est pas un défaut par rapport à un idéal. Convoquant le *Dasein* à son pouvoir-être le plus propre, l'appel du souci appelle celui-ci à prendre en charge sa facticité, à comprendre dans le vouloir-avoir-conscience l'être-jeté comme cette nullité inexpugnable que l'existence a à assumer. En comprenant l'appel de la conscience le *Dasein* choisit ce qu'il est comme son être-en-dette par rapport à sa facticité. Tel est le mode éminent de son ouverture qui le conduit à la résolution. L'appel de la conscience ne donne à comprendre aucun pouvoir-être idéal et universel, mais ouvre à chaque fois le pouvoir-être isolé d'un *Dasein* singulier. On peut ainsi donner un nouveau fondement à la responsabilité, consistant pour le *Dasein* à libérer son être authentique. Telle est l'éthique de la finitude mise en jeu par l'ontologie fondamentale.

1. J.-L. Nancy, « La liberté vient du dehors », dans *La pensée dérobée*, Paris, Galilée, 2001, p. 137.

DEUXIÈME PARTIE

LA FACE DE JANUS DE L'AUTRE COMMENCEMENT

CHAPITRE V

LES TRADITIONS BRISÉES

Si Heidegger privilégie la provenance grecque de la philosophie, chez Spinoza cartésianisme et scolastique interfèrent avec la tradition juive. Le peuple de l'Être et de Parménide d'un côté, celui de la Loi et d'Abraham de l'autre.

LA DOUBLE TRADITION SPINOZISTE

Spinoza se situe au carrefour de la tradition philosophique et de la tradition biblique, en remettant en question leur interférence et en déconstruisant parallèlement ces deux traditions.

Hellénité et cartésianisme

Revendiquant l'héritage cartésien, qui est aussi celui de la science moderne, Spinoza n'a que mépris pour Platon et Aristote, et n'accorde d'intérêt majeur qu'aux atomistes et épicuriens. Si, à l'instar de Descartes, il se place du point de vue d'un commencement radical, il ne s'agit pourtant pas de trouver dans la pensée un fondement certain et inébranlable, mais d'aller de l'être au connaître. En dépit de ses dénégations, il retrouve ainsi l'ontologie grecque de la présence hors subjectivité, de l'Absolu sans sujet ou de l'être sans *ego*. Si Descartes est plus dépendant de la tradition scolastique qu'il ne le croit, Spinoza, en continuant à s'exprimer dans le langage de l'École, en est beaucoup moins dépendant, développant une pensée bien plus audacieuse qui court-circuite la métaphysique moderne à sa naissance. Le cartésianisme n'est pour lui qu'une rhétorique et une machine de guerre contre l'aristotélisme scolastico-renaissant, commun

aux chrétiens et aux juifs. Renvoyant dos-à-dos cartésianisme et aristotélisme, il rejette ainsi ceux qu'il nomme les « philosophes ».

Si Brunschvicg parle d'un « platonisme » de Spinoza, substituant au mécanisme un mathématisme et une considération des essences, qui permet de prendre en charge la totalité du réel, y compris la fondation de la cité, la distinction des genres de connaissance rappelant celle de la *pistis*, de la *dianoia* et du *nous*[1], il s'agit en fait, comme en témoigne le statut des l'idéalités et des notions communes, d'un rejet général de la métaphysique associant platonisme, aristotélisme et cartésianisme. L'objection majeure adressée à Descartes concerne la méthode : celle-ci est contemporaine de la connaissance vraie et ne lui est pas extérieure, la vérité de l'idée n'ayant pas à être fondée, car il est une inhérence du vrai à l'idée rendant superflu le doute méthodique. Spinoza renvoie Descartes à la scolastique, dans son recours à la volonté divine et à la création pour fonder la vérité, maintenant le principe d'une activité mystérieuse et de desseins impénétrables et réintroduisant, avec l'union substantielle, les qualités occultes.

Il peut alors, non sans humour, rejouer Aristote contre Descartes, affirmant que la véritable connaissance est connaissance par la cause et soulignant l'importance d'une théorie de la définition englobant la cause formelle et la cause matérielle de l'idée vraie. Opposant à la méthode analytique une méthode synthétique, il retourne les objections de Descartes, prétendant que la méthode synthétique ne nous livre jamais des causes réelles, car elle part d'une connaissance confuse de l'effet pour s'élever à des abstractions assimilées à des causes. Le *Traité de la réforme* renvoie dos-à-dos la démarche analytique, inférant la cause à partir d'un effet clairement perçu, et la démarche synthétique, concluant à partir d'un universel. Aristote et Descartes sont ainsi réunis, car « il revient au même, à peu près, d'abstraire un universel à partir d'une connaissance confuse de l'effet, ou d'inférer une cause à partir d'une connaissance claire de l'effet »[2]. Aristote n'a pas vu que la pensée pouvait s'auto-déterminer par ses propres lois, que la cause d'une idée n'est pas un universel abstrait, mais notre propre puissance de comprendre. Descartes n'a pas vu que la méthode synthétique pouvait devenir réflexive et génétique. Les insuffisances gnoséologiques du cartésianisme expriment une carence ontologique : un idéalisme psychologique, enfermant la connaissance dans la sphère du sujet, ne peut élaborer une ontologie consistante. Accusant Descartes de psychologisme Spinoza semble bien alors procéder à une refondation

1. *Spinoza et ses contemporains*, Paris, P.U.F., 1951, p. 191 *sq.*
2. G. Deleuze, *Spinoza et le problème...*, *op. cit.*, p. 145.

platonicienne de l'idéalité comme idéalité mathématique, l'adéquation de l'idée et de la chose trouvant son assise dans un platonisme de l'objectivité.

Or, Spinoza ne connaît du platonisme que l'interprétation médiévale qui en fait une métaphysique de la transcendance. Il est alors assimilé, avec Aristote, au délire des Anciens. De plus, la médiation néo-platonicienne est déterminante. Dans sa généalogie du concept d'expression, G. Deleuze insiste sur sa provenance néo-platonicienne en partant du problème de la participation[1]. Alors que Platon posait le problème en en cherchant le principe du côté du participant, le néo-platonisme recherche ce principe du côté du participé. Ce n'est plus le participé qui subit la violence du participant comme condition de possibilité de la participation, mais il y a un principe interne de la participation, et à une violence se substitue un don, la participation devenant émanation et la causalité donation. Or, de l'émanation néo-platonicienne à l'immanence spinoziste toute hiérarchisation ontologique a disparu. A l'idée plotinienne d'une suite d'émanations selon un processus de dégradation se substitue la co-présence d'un mouvement de complication et d'explication : les choses ne font qu'expliquer Dieu qui, de son côté, les complique, car elles sont toutes présentes en lui. Or, si les choses sont inhérentes en Dieu de façon à en constituer l'implication, la hiérarchie des hypostases s'efface au profit d'une univocité ontologique et l'immanence devient possible selon le jeu de la complication – inhérence et de l'explication – implication. D'émanation processuelle à partir d'une transcendance la participation devient expression de l'Être. Le spinozisme procède donc d'une généralisation du concept d'expression, les attributs n'émanant pas d'une unité éminente, mais constituant l'essence d'une unique substance, de sorte que désormais « participer, c'est avoir part, être une part »[2]. Expression de l'essence de Dieu identique à sa puissance, les attributs se modifient selon des modes qui sont des degrés de cette puissance. L'immanence est utilisée pour déjouer la transcendance métaphysique, Spinoza retournant contre celle-ci ses propres armes. Il ne renoue donc avec le platonisme de l'idéalité mathématique que pour mieux déjouer la réinstitution cartésienne de la philosophie première telle qu'elle s'articule à la révélation chrétienne, utilisant la conceptualité scolastico-renaissante pour destituer la transcendance au profit de l'immanence expressive. Il peut alors nouer une explication avec la tradition juive, en articulant la question de l'être à celle de la loi.

1. G. Deleuze, *Spinoza et le problème...*, *op. cit.*, p. 153 *sq.*
2. *Ibid.*, p. 166.

La pensée juive et l'héritage biblique

Ce rapport à la pensée juive et à la Bible fait la singularité du spinozisme. Le Dieu à la conception duquel Spinoza adresse ses critiques n'est pas seulement le Dieu des philosophes, mais aussi le Dieu biblique, la critique de la conception anthropomorphique d'un tel Dieu soutenant la déconstruction du Dieu de l'onto-théologie. Spinoza prend au sérieux le texte biblique comme aucun autre philosophe classique, car il est le document à partir duquel se pose le problème du théologico-politique. Sa connaissance de l'hébreu, des Écritures, du Talmud, de la Kabbale et des philosophes juifs, dont au premier chef Maïmonide, est ici essentielle. Sa pensée s'est constituée en opposition constante au néo-platonisme et à l'aristotélisme juifs. Il ne perd jamais une occasion de signifier son mépris aussi bien aux philosophes juifs qu'à Platon et Aristote[1]. Il dénonce par dessus tout ceux qui ont voulu mêler l'Écriture avec la philosophie et qui font de l'Écriture un prétexte pour se livrer à des spéculations platoniciennes et aristotéliciennes, de sorte que « non content de déraisonner avec les Grecs, ils ont voulu faire délirer les prophètes avec eux ». Il faut alors distinguer entre la Bible et la philosophie, entre la Révélation et une raison qui seule est susceptible de déraisonner. De même que pour Heidegger une philosophie chrétienne est un cercle carré, une religion philosophique est un pur non sens. Maïmonide, qui a voulu concilier la Bible avec la philosophie grecque, est l'adversaire par excellence de Spinoza. On ne peut donc convertir l'hébreu en grec.

Si Spinoza, écrit en latin, langue qui semble être celle de la raison, il rédige un *Compendium grammatices hebraeae*, se tournant vers l'hébreu comme langue naturelle irréductible à la seule langue biblique, car « nombreux sont ceux qui ont écrit la Grammaire de l'Écriture, mais aucun n'a fait la Grammaire de la langue hébraïque »[2]. L'Écriture n'est qu'une partie de la littérature hébraïque, l'hébreu n'étant pas fait pour être chanté et psalmodié, mais pour être parlé[3]. Le *Traité théologico-politique* dit que, puisque l'Ancien et le Nouveau Testament ont été écrits par des Hébreux, « il est certain que la connaissance de la langue hébraïque est nécessaire non seulement pour entendre les livres de l'Ancien Testament écrit dans cette langue, mais aussi du Nouveau Testament », car « bien qu'ayant été répandus dans d'autres langues, ils sont cependant pleins d'hébraïsmes »[4].

1. Voir S. Zac, *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, Paris, 1963.
2. *Abrégé de grammaire hébraïque*, trad. J. Askénazi et J. Askénazi-Gerson, Paris, Vrin, 1968, p. 80. Voir également la *Préface* de F. Alquié et l'*Introduction* de J. Askénazi.
3. *Ibid.*, p. 60.
4. *Œuvres* II, *op. cit.*, p. 140.

Il faut alors distinguer le sens d'un discours et la vérité d'une chose. Le sens repose sur l'usage de la langue et l'on décide de la clarté ou de l'obscurité d'un énoncé selon son degré de perceptibilité par la raison aidée de la contextualisation du sens. L'interprétation de l'Écriture doit être immanente à celle-ci sans recours ni à la connaissance naturelle ni à la glose des philosophes. Des énoncés tels que « Dieu est un feu » ou « Dieu est jaloux » sont parfaitement sensés ou signifiants, même si, eu égard à la vérité, ils demeurent obscurs. Même s'il contredit la raison, le sens littéral ne contredit pas des données dans lesquelles on peut le contextualiser. Pour savoir si Moïse a cru que Dieu était un feu, il suffit de se référer au seul discours mosaïque. La règle d'observance du sens littéral oblige à demander s'il n'est pas un polysémie du terme « feu ». L'étude de la langue nous apprend que ce mot signifie aussi colère et jalousie. De surcroît, Moïse n'a enseigné nulle part que Dieu était exempt de passions, son enseignement étant sur ce point contraire à la raison. L'enquête doit également tenir compte du contexte historique des énoncés, distinguant entre enseignements éternels et énoncés de circonstance. De même que, dans l'étude de la nature, il faut s'attacher à la découverte des choses universelles et communes à la nature entière, comme le mouvement et le repos et leurs lois, « dans l'histoire de l'Écriture nous chercherons tout d'abord ce qui est le plus universel, ce qui est la base et le fondement de toute l'Écriture, ce qui enfin est recommandé par tous les Prophètes comme une doctrine éternelle et de la plus haute utilité pour tous les hommes »[1]. Si de tels enseignements se trouvent dans l'Écriture, elle n'enseigne rien sur la nature de Dieu, la lumière naturelle étant notre seul recours. L'enseignement des prophètes est un enseignement moral que l'on peut considérer comme une doctrine universelle et pragmatique sans portée philosophique.

La tradition du commentarisme et des pontifes usurpe ainsi l'autorité d'une pseudo-tradition sans légitimité. De même que chez Heidegger la tradition scolaire occulte et fige en une doctrine la pensée matinale des Grecs, la tradition herméneutico-pontificale des rabbins et des catholiques occulte les paroles de l'origine, se servant d'ailleurs de la tradition que récusera Heidegger. A cette tradition sclérosée s'oppose la véritable tradition des Juifs qui est celle de leur langue. Cette tradition n'est pas sujette à caution, car nul « n'a jamais pu avoir profit à changer le sens d'un mot, tandis qu'il y a souvent profit à changer le sens d'un texte »[2]. La langue est commune à un peuple qui la conserve, alors que le sens des textes n'est conservé que par les doctes pouvant le manipuler à loisir. L'Écriture est

1. *Œuvres* II, *op. cit.*, p. 143.
2. *Ibid.*, p. 146.

donc ancrée dans une langue naturelle, qui n'est pas une langue sacrée ou une langue savante réservée à des clercs, mais une langue populaire. Or, cette langue est morte et en partie détruite, et sa reconstitution donne lieu à de nombreuses ambiguïtés, tenant à la confusion possible des lettres, à la polysémie des adverbes et conjonctions, à l'absence des voyelles dont l'introduction fut tardive.

Cela légitime l'élaboration d'une grammaire hébraïque fondée sur l'entendement et déterminant les notions communes propres à l'hébreu en dégageant une morphologie et une syntaxe. Or, l'hébreu pose un problème structurel, car il distingue les lettres comme signes d'un mouvement buccal, variable selon l'organe d'émission (gosier, lèvres, dents, etc.), et les voyelles indiquant un son fixe et précis. Or, « les voyelles ne sont pas des lettres, mais sont comme l'âme des lettres » [1], n'étant pas exprimées graphiquement dans le texte. Les consonnes n'étant que le corps des mots, seules les voyelles rendent un texte expressif, qui demeure sans elle imprononçable, sans être pour autant dépourvu de sens, mais constituant une racine non vocalisée. Il est donc une tradition juive résidant en ces racines dans le sens des mots constituant une ossature fixe, tradition que l'on peut admettre comme pure de toute corruption. C'est une tradition orale tardivement fixée en un système de signes, indiquant par une ponctuation la vocalisation des consonnes, pour que la langue puisse être psalmodiée. La graphie de l'âme des lettres a ainsi permis la conservation de l'Écriture et de sa langue, tout en introduisant une limitation. Le sens que suppose la ponctuation vocalisante n'est pas sens absolu, et l'objectif d'une grammaire hébraïque est d'exposer les lois de vocalisation des mots, la langue étant invention d'une communauté et non d'un législateur. Il faut alors distinguer pour un mot l'état absolu et l'état de régime. Dans un énoncé du type « le monde est grand » le terme « monde » est exprimé à l'état absolu, alors que dans un énoncé du type « le monde de Dieu est grand » il est exprimé à l'état relatif, dit de régime. Celui-ci n'exprime qu'une connaissance relative des choses, alors que les substantifs ne connaissent d'abord que l'état absolu. Seules les actions, et non les choses, ont besoin pour être intelligibles, d'être mises en relation avec autre chose. Aussi les noms propres sont-ils toujours exprimés à l'état absolu. Or, puisque les mots se modifient selon les lois de transformation des voyelles et que le génitif ne se limite pas aux substantifs, tous les mots sont des noms. Alors que le latin distingue des parties du discours (noms, adjectifs, verbes, etc.), l'hébreu les ignore, tous les mots valant comme des noms. Un nom est « un mot par lequel nous signifions ou

1. *Abrégé...*, p. 43.

indiquons quelque choses qui tombe sous l'entendement » [1], la seule distinction fondée étant celle entre noms communs et noms propres, lesquels n'exige pas le génitif pour être compris et ne subissent aucune modification.

La question est alors celle du nom de Dieu. Dans le *Guide des égarés* I, LXI, Maïmonide présente une théorie des noms divins, distinguant 1) les noms désignant des attributs moraux semblables à ceux des hommes (juste, bon, sage, etc.), 2) le nom *Elohiym* désignant Dieu comme juge, 3) le nom Jéhovah, écrit *Yod*, *Hé*, *Waw*, *Hé*, exprimant l'incommensurabilité du créateur et de la créature et l'idée d'une existence nécessaire, 4) les noms dérivés de Jéhovah, tel *Saday*, signifiant ce qui est suffisant [2]. Le nom de Jéhovah viendrait du verbe *Hayah*, signifiant à la fois être et exister. Il s'agit de l'expression philosophique de l'être absolument nécessaire, de l'être dont l'essence implique l'existence. Or, Spinoza critique Maïmonide, reprenant *Exode* 6, 3 : « Je me suis révélé à Abraham, à Isaac et à Jacob en tant que Dieu Chadaï, mais ils ne m'ont pas connu sous mon nom de Jéhovah ». Si Jéhovah est le nom propre de Dieu, alors que les autres noms ne sont des noms communs énonçant des propriétés de Dieu, il n'exprime pas pour autant son essence. Moïse lui-même n'a pas eu connaissance de l'essence de Dieu, car « son opinion sur Dieu fut qu'il est un être qui a toujours existé, existe et existera toujours; et pour ce motif il le nomme Jéhovah, mot qui en hébreu exprime les trois parties de la durée » [3]. Ce mot n'exprime que les trois temps du verbe *hahah*, être, en hébreu. On doit séparer le nom propre de Dieu des autres noms qui ne sont que des propres, car le Nom divin par excellence, qui s'écrit sous la forme Y H W H, ne contient que des consonnes, les voyelles ayant été ajoutées par les rabbins. Or, Dieu ayant donné ce nom à Moïse comme celui qui vaut pour l'éternité, la tradition rabbinique en explique l'absence de vocalisation par le fait que la racine hébraïque du terme éternité signifie cacher. Le *Talmud* en conclut que le nom véritable de Dieu doit rester caché, et le *Midrache* que la prononciation du Tétragramme avec les voyelles doit rester cachée pour les hommes. Spinoza en conclut que les voyelles n'ajoutent rien à l'essence de Dieu et que, de même qu'en lui l'essence ne se distingue pas de l'existence, les voyelles ne se distinguent pas des consonnes [4].

Moïse n'a donc eu qu'une connaissance anthropomorphique de Dieu, car l'hébreu tend à attribuer aux choses des qualités humaines [5]. La *Bible* ne

1. *Abrégé...*, p. 66.
2. S. Zac, *Spinoza et le problème de l'interprétation de l'Écriture*, Paris, 1965.
3. *T.T.P.*, chap. II, *op. cit.*, p. 58-59.
4. Voir Askénazi, *op. cit.*, p. 25-27.
5. *Ibid.*, p. 67.

nous livre pas une connaissance vraie de Dieu, mais seulement des règles pratiques. La connaissance intuitive du prophète n'est pas la science intuitive, l'intuition prophétique reposant sur l'imagination. La grammaire devient ainsi un instrument de déconstruction du commentarisme juif de l'Écriture. Le texte biblique doit être désacralisé, et il faut le laisser être en tant que tel en l'interrogeant en son sens littéral, en le considérant comme un corps dont l'interprétation sera l'idée, tout comme les voyelles sont l'âme des consonnes. Or, si l'âme n'est que l'idée du corps, la vocalisation ou ponctuation exégétique ne cherchera pas un sens philosophique à ce qui par nature n'en a pas. Pas plus que l'homme en tant que composé psychosomatique n'est une réalité substantielle, tel un empire dans un empire, l'Écriture n'est un texte surplombant les autres, telle une parole surnaturelle dans la langue naturelle.

Lorsque des Hébreux, tel Maïmonide, se mettent à interpréter philosophiquement l'Écriture, ils ne font qu'occulter la tradition qu'ils prétendent dévoiler. Le rejet de l'autorité de l'Écriture est solidaire du rejet de la métaphysique. Si elles se jumellent dans la métaphysique moderne, l'opération spinoziste consiste à remonter jusqu'à la source juive de cette interférence, en articulant la question de l'Être à celle de la Loi. Le problème théologico-politique est ontologique : le monisme et l'univocité ontologique impliquent le rejet de la Loi et la critique de l'existence sous la Loi. C'est ce qui explique le rapport complexe de Spinoza au christianisme, sa valorisation extrême de la figure du Christ et son rejet du pontificat romano-chrétien. L'aberration c'est le dualisme, cartésien, qui reste platonicien et métaphysique, représenté dans le *Court Traité* comme discours de la Concupiscence. Si ce dualisme devient celui de la pensée et de l'étendue, le problème vient de l'étendue, car elle est au principe d'une séparation.

L'influence de la Kabbale joue ici un rôle important[1]. Si Spinoza a des propos très durs à l'égard des spéculations kabbalistiques, il n'est pas demeuré étranger à leur influence. Dans la lettre LXXIII à Oldenbourg il affirme que l'idée selon laquelle Dieu est cause immanente fut la pensée des anciens Hébreux. L'immanence s'exprime dans la notion de *Schekina* comme éclat de la divinité qui fait partout ressortir sa présence. La notion d'émanation se retrouve dans la Kabbale : les *Sephiroth*, en tant qu'émanation de l'*En Soph*, de l'infini, sont des expressions de Dieu se manifestant

1. Voir A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Minuit, 1969, p. 30. L'auteur souligne la parenté de structure entre l'État spinoziste et l'arbre séphirotique. Voir aussi G. Scholem, *Les grands courants de la mystique juive*, Paris, Payot, 1973.

dans la création[1]. Rationalisées, l'émanation et l'immanence permettent le rejet du dualisme. Si Spinoza fait de l'étendue un attribut de Dieu au même titre que la pensée, la Kabbale affirme que l'étendue est le processus par lequel l'infini en se dégradant aboutit à la pensée et à la matière. Si cette idée de dégradation est étrangère à Spinoza, concevant Dieu comme une productivité infinie, la pensée juive ne développe pas l'idée d'une pure spiritualité de Dieu et n'en exclut pas la corporéité. Elle ignore la dualité de l'âme et du corps : l'unicité de Dieu n'est pas sa pure spiritualité, et ce n'est que par le médiation de la pensée grecque que Philon le Juif reliera l'unicité divine à l'incorporéité.

Même si le Dieu biblique est un Dieu personnel, il a en commun avec celui de Spinoza son caractère irreprésentable. Le Dieu biblique est caché et inconnaissable, et la théologie juive en donne deux explications. D'une part, il s'agit de protéger son unité et sa simplicité car, si l'on énonce des jugements sur Dieu, on introduit en lui la pluralité. D'autre part, il faut éliminer l'anthropomorphisme inhérent aux représentations humaines. Maïmonide en conclut que la seule théologie possible est une théologie négative. Spinoza affirme le caractère irreprésentable de Dieu, car représenter c'est imaginer et sombrer dans l'anthropomorphisme. Or, le fait que Dieu soit irreprésentable, parce qu'inimaginable, ne signifie pas qu'il soit inconnaissable : l'entendement peut en produire une idée adéquate qui est aussi l'idée que Dieu a de lui-même. De plus, Dieu n'est pas caché, il est même omniprésent, même si, n'étant rien d'étant, il ne se donne qu'en se retirant. Par là il est plus près de ce que Heidegger pense comme l'Être que de ce que la Révélation conçoit comme un étant personnel. Dieu n'est cause prochaine que parce qu'il se retire sans être pour autant caché. Aussi ne parle-t-il pas : il n'y a pas de Parole divine, car les paroles sont des images. Si Spinoza rejette l'émanatisme de la Kabbale et du néo-platonisme, cependant l'un de ses maîtres, Rabbi Menasseh ben Israel, était un disciple d'Isaac Luria, kabbaliste du XVI^e siècle. Pour expliquer comment un monde est possible si Dieu est partout, celui-ci avait repris la doctrine du *Tsim Tsoum*, pour qui Dieu avait concentré sa puissance et sa *Chekhina* en un seul point, le Saint des Saints. Luria n'interprète pas le *Tsim Tsoum* comme concentration de Dieu en un point, mais comme sa retraite loin d'un point[2]. Si Dieu était partout au départ, pour rendre le monde possible il a dû se contracter, se retirer en lui-même, la théophanie devenant une théocryp-

1. On a pu soutenir que les modes infinis auraient la même fonction que les *Sephiroth* dans la Kabbale, servant de lien entre l'infini et le fini. Voir H. A. Wolfson, *La philosophie de Spinoza*, trad. A.-D. Balmès, Paris, Gallimard, 1999.

2. Voir G. Scholem, *op. cit.*, p. 278.

tique. Dieu n'est point tant caché dans le monde que replié sur soi, afin que le monde soit, le Dieu qui se manifeste supposant un Dieu qui se retire.

Il y a ainsi dans l'Absolu un mouvement de retrait ou de réserve, une part obscure qui en fonde la manifestation. L'articulation de la théophanie à une théocryptique explique que l'Absolu ne peut se manifester qu'en se distinguant de ses formes de phénoménalisation, et montre que le spinozisme n'est pas un panthéisme trivial, se contentant d'affirmer que tout est dans tout, car il est une différence réelle entre la nature naturante et la nature naturée. Est ainsi liquidé le problème d'une conciliation entre Dieu comme *omnitudo realitatis* avec les choses existant hors de lui : plus besoin ni de création ni d'émanation. L'unicité n'implique plus la simplicité, mais la complexité, la totalité exclusive incluant toutes choses. Pas plus que le monde chez Heidegger, Dieu n'est un contenant : dire que toutes choses sont en Dieu revient à dire qu'il est ce qui fait être toutes choses et qu'il n'est rien en dehors de la plénitude de ce qui est. Aussi peut-on dire « avec Paul, et peut-être avec tous les philosophes anciens, bien que d'une autre façon, que toutes choses sont et se meuvent en Dieu », et ajouter « que telle fut la pensée de tous les anciens Hébreux »[1]. Spinoza reprend les trois traditions grecques, juives et chrétiennes pour les unifier en sa doctrine de l'immanence, où Dieu n'est pas l'Un ineffable, mais l'infinité des attributs selon une unicité parfaitement intelligible[2]. Ses éléments simples sont les attributs et, contrairement à Descartes, c'est au niveau de l'Absolu que la question du multiple doit être posée et résolue. Du fait de la distinction entre les attributs, l'un et le multiple perdent leur qualité de déterminations arithmétiques, la monarchie substantielle impliquant une anarchie attributale. Spinoza dit alors qu'il faut entendre par attribut la même chose que la substance, « à cela près que le terme d'attribut s'emploie par rapport à l'entendement qui attribue à une substance telle nature déterminée », de même qu'il faut entendre « par Israël le troisième patriarche, et par Jacob le même personnage auquel le nom de Jacob a été donné parce qu'il avait saisi le talon de son frère », ou encore de même qu'il faut entendre « par plan ce qui réfléchit tous les rayons lumineux sans altération » et « par blanc la même chose à cela près que l'objet est dit blanc par un homme qui regarde le plan »[3]. L'union de la multiplicité hétérogène et innumérable des attributs les rend irréductibles à des noms divins et ils ne se distinguent pas de la substance comme Jéhovah se distingue des autres noms, car des noms

1. *Lettre* LXXIII à Oldenburg.

2. M. Gueroult dit que « Dieu est donc un *ens realissimum* bigarré, et non un *ens simplicissimum* pur, ineffable et inqualifiable, où toutes les différences s'évanouiraient » *Spinoza* I, *op. cit.*, p. 234.

3. *Lettre* IX à S. de Vries.

ne sont que des abstractions n'ayant aucune réalité. Rien n'est plus étranger à Spinoza que l'idée d'une substance comme chose en soi inaccessible ou fond indéterminé, dont les attributs seraient des déterminations. Si elle n'est pas un résidu subsistant par-delà les attributs et leur échappant, elle n'a pourtant pas le statut ontologique d'un étant subsistant, mais est ce qui se tient en réserve à la manière de l'Être au sens de Heidegger.

Si Spinoza reste cartésien, méprisant l'érudition et se fiant à la seule puissance de l'intellect, il réunit, non sans humour, les trois traditions grecques juives et chrétiennes, tout en refusant de faire de Dieu un pur esprit et en lui attribuant l'étendue. Le scolie de la proposition XV du *De Deo* laisse ainsi délibérément de côté l'anthropomorphisme vulgaire, qui donne à Dieu un corps et des passions, pour mieux s'attaquer à ceux qui refusent toute corporéité à Dieu en en donnant une compréhension purement spirituelle. Sont renvoyées dos-à-dos la conception qui attribue à Dieu la corporéité et celle qui lui refuse l'étendue. C'est la conception, intellectuelle et philosophique, qui est l'objet principal de son attaque. S'appuyant sur l'infinité et l'indivisibilité, les philosophes confondent le corps individué et l'étendue. Ils commettent l'erreur inverse du vulgaire : refusant à Dieu la corporéité, il en concluent qu'il est absolument incorporel. Cela suppose la réduction de l'étendue à l'étendue quantitative, modale et non substantielle. Au matérialisme vulgaire de l'anthropomorphisme naïf s'oppose donc un spiritualisme qui coupe Dieu de la réalité, et il en résulte une relation de causalité transitive entre la pensée créante et l'étendue créée.

Cette conception repose sur une mécompréhension de l'infinité que l'on s'efforce de concilier avec la divisibilité. Or, la notion de grandeur infinie est un non sens, et concevoir l'étendue comme constituée de parties, c'est la confondre avec un corps selon la démarche analytique de l'imagination allant des parties au tout et concevant celui-ci comme une sommation de parties. Seul l'entendement, procédant synthétiquement de la totalité aux parties, comprend que l'infini n'est pas une somme indéfinie de fini. Lorsqu'on va de la substance aux modes, on peut concevoir l'étendue comme une totalité indivisible et infinie. Même si l'Absolu n'est pas incarné dans un corps propre, il est matérialité ou corporéité, car son infinité irréductible à une somme de réalités finies implique l'étendue comme genre ontologique réellement distinct ne pouvant exister hors de lui. On peut donc avoir de l'étendue une conception indépendante de l'imagination, de sorte qu'il n'y ait pas de hiérarchie entre les divers attributs.

Matérialisme, interprétation et destruction de l'idéalité du sens

Il en résulte une déconstruction de l'idéalisme et la promotion d'une figure inédite de matérialisme. Renvoyant dos-à-dos le matérialisme

anthropomorphe et le spiritualisme philosophique, Spinoza montre qu'ils se ramènent à de l'animisme : croyance aux esprits incarnés d'un côté, hypostase d'un pur esprit dématérialisé de l'autre. Pour subvertir toutes les hiérarchies ontologiques, il ne suffit pas d'opposer à l'idéalisme un matérialisme qui ne serait qu'un idéalisme déguisé en hypostase de la matière. Aussi faut-il de remettre en cause la différence ontologique traversant la métaphysique et investissant les religions. Il ne suffit pas de rejeter simplement la métaphysique, et Spinoza pourrait faire sienne la formule de Heidegger selon laquelle on ne quitte pas la métaphysique comme on quitte une pièce. Il s'agit de la faire travailler de l'intérieur, de déplacer les philosophèmes, pour qu'ils échappent à la logique de la différence ontologique et de l'onto-théologie. Ce travail est indissociable d'une problématisation du phénomène religieux, en assumant la manière dont le Dieu de la Révélation a pu faire son entrée en régime onto-théologique, et cela de façon peut-être encore plus radicale que Heidegger, car il ne suffit pas de s'en tenir au seul christianisme, mais il faut prendre en charge le judaïsme comme origine du monothéisme et fondement du théologico-politique. Considéré en sa positivité intrinsèque l'imaginaire religieux est l'instituant du lien social et le lieu à partir duquel on peut développer une théorie de l'historicité. Or, à la différence de la philosophie, le phénomène religieux concerne la multitude, permettant d'expliquer la logique des formations de souveraineté à laquelle elle est assujettie. Aussi faut-il distinguer religion et superstition : la seconde, comme processus psychologique individuel, est une conséquence de la première comme processus collectif et organisé, qui n'est pas forcément mauvais.

Le *Traité théologico-politique* distingue deux formes de religions : l'une extérieure reposant sur la sacralisation de textes et de rites, procédant du processus passionnel qui préside à la croyance aux miracles et donne lieu à la guerre, l'autre intérieure, procédant de la liberté et de la vérité et donnant lieu à la paix [1]. L'interprétation de l'Écriture consiste à aller de la première vers la seconde, en désacralisant la lettre pour en exhiber le sens. Spinoza rejette le matérialisme de la lettre et de la loi propre aux prêtres et exégètes. S'il vise les talmudistes et kabbalistes, sa critique concerne aussi l'exégèse chrétienne ordonnée à un dogme préétabli : on interprète la Bible pour y retrouver par épuration la foi chrétienne, voire le seul dogme catholique. En désenchantant la lettre et en rejetant tout signifié ordonné à une finalité, l'interprétation spinoziste renvoie dos-à-dos les tenants du sens littéral et ceux du sens spirituel. Il y substitue le sens rationnel dont le fondement réside dans les notions communes, qui ne sont ni des idées

1. Voir H. Laux, *Imagination et religion chez Spinoza*, Paris, Vrin, 1993.

générales ni des abstractions, mais ce qui est commun aux corps et nous donne l'idée de Dieu. Ce n'est ni dans la lettre, ni dans un prétendu sens spirituel, mais dans le corps du texte qu'il faut chercher le sens rationnel consistant en l'idée adéquate. Le sens n'est jamais donné d'avance, mais doit se trouver dans l'analyse du texte et de son contexte.

L'herméneutique revêt ainsi un sens nouveau, rejetant le fétichisme de la lettre et le spiritualisme du signifié transcendant. Ce concept de l'interprétation est proche de celui qui est exposé dans *Sein und Zeit*. Alors que traditionnellement l'interprétation donne à la compréhension des outils adéquats, pour Heidegger la compréhension fonde l'interprétation comme explicitation de la situation propre au comprendre par élucidation de ses présuppositions. Le sens n'est pas donné mais produit, étant le vers-où, le *Woraufhin*, comme direction ou orientation qui n'est jamais prédéterminée. Dans les deux cas, le statut d'idéalité du sens est remis en cause. La question de l'herméneutique est centrale pour Heidegger et, dès son cours de 1923, il conçoit la question ontologique à partir d'une herméneutique de la facticité [1]. La situant dans la tradition philosophique et exégétique, il note la rupture introduite au XVII[e] siècle où « l'herméneutique n'est plus l'interprétation elle-même, mais le discours des conditions de possibilité, de l'objet, des moyens, de la communication et des applications pratiques, – de l'interprétation » [2]. C'est à partir de cette mutation, dont Spinoza est l'un des artisans, qu'il est possible de concevoir le comprendre comme un mode d'être du *Dasein*. L'herméneutique est un comportement du *Dasein* et la technique d'interprétation des textes est un mode dérivé du comprendre et de l'explicitation. Celle-ci est constituée par une pré-acquisition qui fait qu'il n'y a pas de degré zéro du comprendre, l'explicitation présupposant un acquis. Elle requiert une pré-vision, donnant une direction ou une perspective, et elle implique une anticipation, mettant en œuvre une conceptualité idoine. Ces trois éléments déterminent le sens non comme une entité cachée à rechercher derrière les étants, mais comme la direction à partir de laquelle un projet peut devenir compréhensif. Le sens n'est pas une signification linguistique et ne doit pas être compris de manière téléologique comme une visée. Le cercle herméneutique est cet ensemble de présupposition et d'anticipation où se meuvent le comprendre et l'explicitation, signifiant une antériorité du tout par rapport aux parties. Dans l'interprétation des textes il faut considérer les parties eu égard à un tout plus vaste fonctionnant comme principe de contextualisation. Un texte ne fait jamais sens en lui-même, indépendamment des données historiques,

1. GA 63, *Ontologie – Hermeneutik der Faktizität*.
2. *Ibid.*, p. 9.

politiques, etc. dans lesquelles il est inscrit. Le sens est inscrit dans un plan d'immanence et l'interprétation exige que l'on s'engage dans le cercle herméneutique, expliquant la violence de l'interprétation qui se heurte aux pseudo-évidences du sens commun. Cette violence consiste à s'engager dans la circularité du *Dasein*, car la mésinterprétation est première par rapport à la compréhension.

On retrouve cette violence dans l'interprétation spinoziste de l'Écriture. Il faut interpréter l'Écriture par elle-même, en se gardant de toute hypothèse métaphysique et de toute explication finaliste, liée à l'idée d'un Dieu transcendant. De même que le physicien part de l'observation et de l'expérimentation, on part de l'histoire et de la philologie. Si la physique détermine des concepts, l'exégèse part du texte en sa littéralité pour produire des concepts. Qu'est-ce par exemple que la Révélation, un prophète, etc. ? Si la méthode historique et philologique équivaut à la méthode expérimentale en physique, une différence majeure demeure : si la nature de la science de la nature se conforme au projet mathématique du savoir moderne et permet une intelligibilité absolue, ce n'est pas le cas de l'Écriture. Le texte se refuse à la transparence mathésique, car n'avons pas affaire à des relations de causalité, mais à des relations de significations. Si la notion de loi de la nature au sens galiléen peut s'appliquer à la vie affective et à l'existence politique pour les expliquer selon des causes naturelles, il n'en va pas ainsi avec l'interprétation des textes. On peut toutefois établir une méthode rigoureuse en ce domaine, où il ne s'agit pas tant d'expliquer que de comprendre, en interprétant l'Écriture par elle-même sans référence à des paramètres externes empruntés aux sciences ou à la philosophie [1].

L'Écriture n'a rien à voir avec la raison : raison et théologie sont deux domaines différents. Il ne faut ni rationaliser l'Écriture, ni soumettre la raison à l'Écriture. Si la raison est le système des idées adéquates procédant de la seule philosophie, elle est par extension le bon sens commun à tous les hommes, mais par lequel ils ne sont pas d'abord gouvernés, compte tenu de leur servitude native qui en fait les otages de la superstition. Expression des fluctuations de la vie affective les superstitions varient, mais convergent en l'illusion téléologique. Si l'Écriture enseigne que Dieu a donné aux hommes des lois auxquelles ils doivent obéir pour assurer leur salut, ils tendent à croire qu'il s'agit là de la parole de Dieu à respecter à la lettre, le culte de la tradition devenant la matrice de toutes les superstitions. Si nous avons là une connaissance par ouï-dire, il ne faut pas en conclure qu'elle est fausse et que toute tradition est mauvaise. Cette connaissance a une fonction pratique et fonde la connaissance historique, reposant sur des

1. Voir S. Zac, *op. cit.*

témoignages et sur un réseau de traditions. L'Écriture est donc une tradition fiable, car c'est une mémoire collective qui ne se réduit pas à une simple invention de prêtres, compte tenu de son impact et de sa puissance de transmission. Si la raison ne s'oppose pas systématiquement à la tradition, encore faut-il que celle-ci puisse faire l'objet d'une critique par la première. A l'instar de Heidegger Spinoza ne rejette pas tant la tradition que sa sclérose dans l'orthodoxie qui finit par en rendre le texte illisible au nom d'une prétendue fidélité. Par ailleurs, le simple accord d'une communauté sur un ensemble doctrinal ne saurait être un critère de vérité, et il n'y a pas une mais plusieurs traditions, l'histoire montrant qu'elles sont conflictuelles.

La raison s'oppose à ce que Spinoza nomme parfois la théologie. Sous ce terme, il entend alors non une partie de la métaphysique, mais la Révélation, c'est-à-dire la parole de Dieu ou la religion universelle, qui n'est pas canoniquement fixée dans des textes. Cette parole s'accorde avec la raison, même si elle ne donne aucune connaissance vraie sur la nature de Dieu. La théologie n'a rien à voir avec la vérité, mais concerne la piété et l'obéissance sans contredire en rien la raison. La parole de Dieu n'est pas le texte des Écritures comme l'affirment les théologiens, et il faut distinguer la théologie comme religion universelle des théologiens que l'on peut assimiler aux philosophes. Si les premiers font de la Bible le discours de la vérité, les seconds font de la métaphysique un texte intangible, les uns et les autres ne cessant d'entretenir de vaines querelles, faute de connaître la vraie nature de Dieu. L'*Éthique* les assimile souvent en les renvoyant vers les préjugés du vulgaire. A l'origine de ces représentations inadéquates de Dieu se trouve un fétichisme de la lettre, une confusion des choses avec les mots, alors que ces derniers ne sont que des images signifiant les pensées.

La parole de Dieu ne revêtant pas l'aspect d'un commandement, parce qu'elle est inscrite dans un texte, il faut épurer l'Écriture pour en éliminer ce qui relève de l'aspect historique et liturgique et ne retenir que l'aspect de prescription morale. Il n'y a rien dans ce texte relevant de la science ou de la philosophie, car il s'agit non de vérité mais d'obéissance. Pas plus qu'il n'y a de philosophie chrétienne, il n'y a de philosophie scripturaire. De même que, pour Heidegger, l'introduction du mode de penser philosophique altère l'authenticité de l'expérience chrétienne, pour Spinoza l'introduction de la spéculation détruit la vraie religion en la transformant en une pluralité de doctrines donnant lieu à des conflits et à l'intolérance, là où il n'était question que de concorde et de paix. Ramenant la foi à l'obéissance, il pose le principe de son hétéronomie, excluant toute possibilité de foi rationnelle. Cette théorie de l'obéissance s'accompagne d'une critique de l'existence sous la loi comme substitut de connaissance ne servant qu'à assurer le salut des ignorants. Cette critique de la loi permet de privilégier

les figures de Salomon, de Paul et du Christ comme expressions d'une religion universelle qui n'est ni celle des rabbins, ni celle des papistes. Les *Proverbes* contiennent ce que l'*Ancien Testament* a de mieux, car Salomon a enseigné le déterminisme universel, l'idée d'un salut par la connaissance et d'une supériorité de la sagesse sur la loi. Critiquant la loi juive, Paul a développé une conception de Dieu comme cause immanente. Or, à l'instar de Moïse, Salomon et Paul n'ont pas eu la connaissance de la nature de Dieu. Le cas du Christ est plus complexe : il est le Sage par excellence, l'analogon de l'entendement infini. Comprenant les commandements divins comme des vérités éternelles, il a d'emblée dépassé le stade de l'existence sous la loi. Or, le Christ apparaît dans une situation historique précise, qui est celle d'un sage s'adressant à des ignorants

Christianisme et logique de l'histoire

Spinoza pense l'histoire non à partir des Grecs ou des Romains mais des Hébreux, affirmant la supériorité éminente du message du Christ qui a marqué dans l'histoire une rupture radicale, à savoir l'avènement d'une religion universelle fondée sur l'amour et non sur des lois statutaires. Cet avènement est aussi un événement historique s'inscrivant dans le cours de l'histoire d'Israël. Le christianisme est une transformation du judaïsme, liée à la conjonction de la décomposition de la religion juive et de l'impérialisme romain[1]. La sortie des Hébreux d'Egypte, se retrouvant dans une situation d'état de nature, où ils doivent se constituer comme un peuple doté d'une religion, nous présente le cas exceptionnel d'un peuple qui peut tout reconstruire à son gré, la question étant non seulement historique, mais structurelle : compte tenu de l'état de misère qui caractérise l'homme à l'état de nature, comment parvenir à un état civil de concorde, alors que, même si les hommes sont doués de raison et aspirent à la connaissance du vrai comme connaissance des causes, ils n'ont pas d'abord une idée vraie de la nature de Dieu ? Le « miracle juif » tient à la rencontre d'un déterminisme historique renvoyant les Hébreux à un quasi état de nature et d'un déterminisme biologique qui leur donna Moïse. Moïse a réussi à politiser le sacré et à sacraliser le politique en transformant le polythéisme en un monothéisme pratique assurant l'unité de la religion et de l'État, de la célébration du culte et de l'obéissance aux lois[2]. Le miracle juif est ce miracle théologico-politique qui a permis aux Juifs de se dispenser de la spéculation et de la philosophie. Telle est la différence avec les Grecs,

1. Voir A. Matheron, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Paris, Aubier-Montaigne, 1971.
2. *Ibid.*, p. 22.

entre le peuple de la Loi et le peuple de l'Être. Or, cela n'empêcha pas la décadence de l'État hébreu causée par la caste sacerdotale. Des transformations politiques donnent alors lieu à des mutations spirituelles permettant l'apparition de la spéculation, telle la sagesse de Salomon. Mais, ces spéculations restèrent marginales, le peuple juif demeurant fermé à la philosophie. Les rites se détachant peu à peu des règles morales, les prophètes dénoncent cette rupture de l'unité et intériorisent la religion qui tend à s'universaliser. La dégénérescence des institutions ne put que continuer, et Rome sut en profiter. Il n'y a chez Spinoza nulle admiration pour Rome, placée sur le plan spirituel en dessous des Grecs et des Hébreux. Incapable d'assurer la sacralisation du politique et d'instaurer une théocratie, Rome fit reposer le pouvoir sur un mortel. Pour échapper à ses querelles intestines, elle développa son impérialisme et finit par jeter les bases d'une civilisation universelle, rencontrant la Grèce qui la colonisa culturellement. Spinoza dit peu de chose de la Grèce, la considèrant cependant comme une civilisation brillante où la prospérité permit le développement de la spéculation, présentant une vision unitaire du monde hiérarchisé selon des genres et des espèces et ordonné à des causes finales. S'il considère cette conception comme délirante, il admet cependant quelque lueur de vérité dans la philosophie grecque qui, par sa vaste audience, a pu exercer une influence durable sur la postérité.

Pas plus que Rome, la Grèce n'a su résoudre la question du rapport entre le religieux et le politique, du fait du polythéisme et de ses lacunes inévitables. On ne trouve donc nulle trace du phantasme de l'harmonic propre à la *polis*. L'analyse spinoziste est diamétralement opposée à celle de Hegel : à la différence d'Israël, la Grèce n'a jamais su réaliser une communauté éthique, ne pouvant qu'opposer une philosophie réservée à une élite et une religion populaire sans consistance. La pensée grecque a pu cependant se répandre dans la quasi totalité du monde, les Païens, contrairement aux Juifs, prenant le goût et l'habitude de la philosophie. Se développa ainsi dans les couches supérieures du monde romano-hellénistique l'idée d'une éthique rationnelle universelle, expliquant l'influence de l'aristotélisme. Celui-ci repose sur des idées générales abstraites et procède de l'illusion téléologique, d'où résulte son impact sur l'interprétation des Écritures au Moyen-âge tant chez les Juifs que chez les Chrétiens. Les idées inadéquates et la superstition ont ainsi trouvé un nouvel asile en se donnant l'alibi d'une spéculation philosophique, engendrant des querelles d'écoles au lieu de se soucier de la vérité, le monde entier se mettant alors à déraisonner avec les Grecs. Non seulement la philosophie est un système d'idées inadéquates, corrompant la véritable religion, mais elle est aussi responsable des haines et des discordes dans la société. En échappant à la

philosophie les Juifs ont rendu le christianisme possible, alors que l'impérialisme romain a rendu possible un État mondial, permettant l'universalisation du judaïsme sous la forme du christianisme. La doctrine du Christ a répondu à un besoin historique précis, correspondant à la débâcle de l'État hébreu, donnant à la question de la sacralisation du politique une solution inverse de celle de Moïse : il ne s'agit plus de diviniser une communauté, mais l'humanité en général, indépendamment des lois civiles propres aux États. Le polythéisme était liquidé et chaque État dut trouver les moyens institutionnels d'adopter la religion universelle, celle-ci risquant ainsi de se corrompre.

Le Christ n'enseigne pas une doctrine philosophique et s'adresse à des ignorants, parlant par métaphores et présentant la loi divine comme un commandement d'amour, ce qui, pour le sage, est contradictoire. Enseignant la vie éternelle il la présente non comme immortalité de l'âme, mais comme résurrection de la chair [1]. En ne se bornant pas, à l'instar de nombre de philosophes, à enseigner l'immortalité de l'âme, il a confirmé que l'âme n'est que l'idée du corps existant en acte. La science intuitive ne nous enseigne-t-elle pas que ce qui demeure de l'âme n'est pas étranger au corps, mais concerne aussi l'essence du corps ? Il en résulte pour les essences singulières éternelles la possibilité de s'actualiser plusieurs fois. Cette science fut celle du Christ qui, avant d'être connaissance de l'âme, est connaissance du corps et de son essence singulière. Outre cette science extrêmement poussée de l'organisation du corps et de sa puissance, le Christ a eu une science des affects de l'âme humaine comme idée du corps. Ce savoir était aussi un savoir politique : formant de l'homme une définition génétique à partir de l'idée de Dieu, il est parvenu à concevoir la solution au problème du « salut des ignorants ».

Or, la particularisation et institutionnalisation de cette religion universelle a impliqué sa dégénérescence, la foi se figeant en orthodoxie et l'observance du rite l'emportant sur la moralité. L'adaptation du message évangélique aux conditions historiques appelait la rencontre de la foi chrétienne et de la sagesse païenne. S'opéra ainsi une désastreuse confusion entre foi et raison, entre religion et philosophie, la première dégénérant en théologie. Foncièrement ambigu, le christianisme est la religion la plus proche de la raison et de la moralité, mais n'interdit pas les délires de la superstition et les a même accrus. Spinoza ne se contente pas de penser en rationaliste, retenant la valeur éthique d'une religion universelle, car il accorde un privilège insigne au christianisme primitif, considérant la théologie comme un facteur de dégénérescence de la pensée du Christ. La

1. A. Matheron a élucidé ce point avec beaucoup de finesse, *ibid.*, p. 227 *sq.*

rencontre de la Révélation évangélique et de la philosophie est la source d'une dogmatique intolérante génératrice de schismes et de superstitions avec toutes leurs conséquences éthico-politiques. Cette attitude rejoint celle de Heidegger, distinguant entre christianité et christianisme. Pour les deux penseurs, la religion et la philosophie n'ont rien à voir.

MÉTAPHYSIQUE ET THÉOLOGICO-POLITIQUE

S'il n'y a pas chez Spinoza d'interrogation sur l'essence de la philosophie, car elle est une démarche rationnelle auto-suffisante, excluant toute marge et tout impensé et se donnant comme le lieu exclusif de la vérité comprenant rationnellement tout ce qui lui est extérieur, il y a toutefois, comme chez Heidegger, une séparation radicale entre philosophie et théologie.

Philosophie et théologie

S'il faut distinguer religion et philosophie, la première n'ayant rien à voir avec la raison, il faut aussi distinguer la religion et la philosophie de la théologie des prêtres. Celle-ci est ce qui sème la discorde entre les deux premières, son trait essentiel étant « d'introduire le conflit dans la religion » [1]. Elle est cette pseudo-philosophie qui altère le sens authentique de la religion. Le problème est alors politique : le discours théologique est le discours d'une caste, sur lequel repose son pouvoir. L'imaginaire théologique est foncièrement monarchique, expliquant les représentations anthropomorphiques dénoncées dans l'*Éthique*. Soumise à la théologie, la religion devient un instrument de pouvoir monopolisé par une institution despotique, qu'il s'agisse d'une Église ou d'un État. Ce processus repose sur la médiation du prêtre se donnant comme intermédiaire entre Dieu et les hommes et comme interprète de la parole divine comprise comme volonté. Ce procédé d'assujettissement est d'autant plus fort et violent que le prêtre se présente comme serviteur d'un Maître, dont il dit la volonté.

Le spinozisme se situe dans le cadre des débats théologiques sur la liberté et la grâce, auxquels nul penseur de l'âge classique ne pouvait être étranger. Spinoza renvoie dos-à-dos libre-arbitre et prédestination : la liberté comme décret d'une volonté souveraine et la Providence sont des fictions. La grâce est identifiée à la nature, et si, en un sens, Dieu a tout prédéterminé, il s'agit des lois éternelles de la nature auxquelles nul n'échappe. L'illusion théologique consiste alors à ordonner le monde

1. Ét. Balibar, *Spinoza et la politique*, Paris, P.U.F., 1985, p. 1985.

naturel à un outre-monde spirituel, où la question de la liberté humaine fait l'objet d'une dramatisation morbide. Pour les uns, la grâce est ce miracle qui permet de triompher d'une volonté corrompue par le péché, alors que pour les autres la liberté humaine, par le miracle de ses bonnes actions, peut triompher de la nature. La stratégie du *Traité théologico-politique* consiste à utiliser le langage de la prédestination et de l'élection pour déjouer celui du libre-arbitre, tout en concevant la prédestination comme ne relevant pas de la grâce, mais de l'ordre commun de la nature. L'objectif est d'émanciper la religion de la théologie et de dénoncer la collusion des prêtres et des philosophes. Les premiers cherchent des alibis et des justifications philosophiques à leur entreprise de domination et les seconds s'emploient à transformer les objets religieux en objets spéculatifs, donnant ainsi des arguments aux premiers. Même lorsqu'ils entreprennent de soumettre la religion à une critique rationnelle, les philosophes ne font que reconstituer une nouvelle forme de théologie donnant lieu aux mêmes types de déviance et de fanatisme que leurs soi-disant adversaires. Spinoza opère donc une séparation radicale entre philosophie et théologie, la première pouvant valider la religion. Cela implique une séparation entre philosophie et religion, la théologie étant source de leur contamination réciproque. La religion n'est pas de l'ordre de la raison et ne vise qu'à l'obéissance. L'Écriture comporte des enseignements intelligibles à tout un chacun, même à l'esprit le plus obtus, et il n'y a pas de mystères en matière de religion, celle-ci condamnant la désobéissance et non l'ignorance. Le seul commandement de Dieu est alors l'amour du prochain.

Le problème est en fait celui de l'origine de la théologie. Comment se fait-il qu'un commandement aussi simple ait pu donner lieu à autant de spéculations et que l'Écriture ait pu faire l'objet d'exégèses aussi diverses? comment expliquer ce besoin de théologie et ce désir herméneutique? comment expliquer qu'une religion enseignant l'amour ait pu déboucher sur la haine et la violence? faut-il en attribuer la seule responsabilité à la volonté de puissance d'une caste sacerdotale ou faut-il admettre qu'il est jusque chez le vulgaire un besoin que cette caste s'emploie précisément à satisfaire? Pour répondre on peut partir de l'idée simple que le commandement originaire de la religion s'adresse au sage comme à l'ignorant, que la religion est ce qu'ils ont en commun. L'obéissance à une règle d'amour et de justice est requise pour tous, désobéir à cette règle revenant pour le sage à se nier comme tel. La différence est que ce que l'ignorant entend comme commandement, le sage le comprend comme loi universelle de la nature. Or, les lois de la nature n'ont rien à voir avec la religion, qui ne se soucie que de ce qui est utile aux hommes et à leur vie commune. Si l'on peut pécher contre les commandements de Dieu en manquant de justice et

de charité, on ne le peut contre les lois universelles de la nature. Si, pour le vrai philosophe, la notion de péché n'a pas de sens, la démarche théologique tente de donner un sens spéculatif à cette notion interprétée en termes de chute. Partant du constat de la disproportion entre la finitude humaine et la puissance de la totalité dont l'homme dépend, les théologiens interprètent cette finitude comme une chute résultant d'un péché originel par lequel l'homme aurait rompu son lien premier avec un Dieu conçu comme un monarque ou un législateur, distribuant récompenses et punitions. Ce qui sépare donc le vulgaire du philosophe et le relie au théologien c'est la superstition : tous deux imaginent « deux puissances numériquement distinctes l'une de l'autre : la puissance de Dieu et celle des choses naturelles, cette dernière déterminée cependant par Dieu en une certaine manière ou créée par Dieu », et l'on se représente « la puissance de Dieu semblable au pouvoir d'une majesté royale, celle de la nature semblable à une force déchaînée »[1]. Ces deux forces ont en commun d'être inintelligibles : l'une procède de l'arbitraire d'une volonté, l'autre ressemble à une fatalité aveugle. La notion de création permet de les relier, la deuxième force devenant un instrument aux mains de la première. Les œuvres de la nature sont interprétées comme des miracles et la puissance divine comme Providence. Telle est l'origine de la superstition, la question de l'origine de la théologie trouvant ainsi une première réponse : elle est une systématisation spéculative de la superstition. Ce que le vulgaire croit du fait de son ignorance, le théologien prétend le fonder en lui donnant la pseudo-forme rationnelle d'une science. L'ignorance est érigée en principe, prenant l'apparence de la vérité.

Or, il ne faut pas en conclure à une pure et simple manipulation des masses ignares, car il existe une logique pulsionnelle et des mécanismes passionnels. De prime abord et le plus souvent, les hommes ne recherchent pas à connaître les causes mais appètent ce qui leur paraît utile, ce dont ils ont un besoin immédiat pour se conserver. Ils sont victimes de la superstition, parce que la fortune ne leur est pas nécessairement favorable, étant balancés entre espoir et crainte. Ils forgent ainsi des fictions pour interpréter la nature, la crainte expliquant la superstition. La *Préface* du *Traité théologico-politique* explique comment « nul moyen de gouverner la multitude n'est plus efficace que la superstition », celle-ci étant renforcée par l'espoir, la haine, la colère et la fraude. Ce complexe passionnel peut être systématisé sur le plan spéculatif et sur le plan politique. Il faut alors distinguer la simple fiction, en laquelle croit le vulgaire, du miracle comme fiction théorisée, inscrite dans la théologie et ordonnée à une dogmatique

1. *Traité théologico-politique*, chap. VI, *op. cit.*, p. 117.

qui rend la croyance en la fiction obligatoire, faisant ainsi obstacle à la liberté de pensée. Alors que la croyance en un prodige est fluctuante et demeure souvent douteuse, la croyance au miracle s'impose avec la force d'une loi, car elle procède d'une révélation et s'enracine dans une tradition [1]. L'imaginaire acquiert ainsi une consistance et une cohérence qui le mettent au service d'un pouvoir despotique, le clerc ou le théologien décidant de la piété et de l'impiété, devenant les maîtres d'une orthodoxie. Se produit ainsi une connivence du vulgaire et du théologien opposés au philosophe. Le vulgaire vit en effet au hasard des rencontres, cela le conduisant à faire spontanément du hasard le principe de son existence. Asile de l'ignorance et résultat de la connaissance inadéquate, le hasard peut être interprété comme une instance transcendante, un dessein providentiel, une volonté divine. Il y a là un désir de conjurer l'absurde, et la théologie répond à ce besoin de trouver du sens en donnant un droit d'asile à l'ignorance, en créant un « asile pour l'ignorance » [2]. La Providence est le hasard promu à la dignité de cause transcendante et érigé en dogme. Il en résulte une plus-value de pouvoir pour le prêtre, expliquant la constitution d'une classe sacerdotale qui s'efforce de persévérer dans son être.

Se développe corrélativement un imaginaire monarchique qui fait que la racine du besoin théologique réside dans un style d'existence politique. Au lieu de se contenter de parler d'une manipulation du peuple par une caste sacerdotale, il faut s'interroger sur le processus impliquant la complicité des dominés et des dominants, résultant de l'incapacité des individus à organiser leur rapports sociaux. La question est celle de la servitude volontaire, car « le grand secret du régime monarchique et son intérêt majeur est de tromper les hommes et de colorer du nom de religion la crainte qui doit les maîtriser, afin qu'ils combattent pour leur servitude comme s'il s'agissait de leur salut, et croient non pas honteux, mais honorable de répandre leur sang et leur vie pour satisfaire la vanité d'un seul homme » [3]. La force de ce régime est, comme l'a vu Hobbes, de savoir gérer la crainte en générant un désir de servitude.

La question politique et l'histoire

Le ressort du régime monarchique est la servitude comme impuissance de l'homme à gouverner ses passions. Elle est la condition première de l'homme, comme le régime monarchique est la première forme historique

1. Ainsi « à la dispersion de l'extraordinaire, le miracle de l'histoire sacrée oppose le rassemblement des signes », H. Laux, *op. cit.*, p. 56.
2. Ét. Balibar, *op. cit.*, p. 25.
3. *T.T.P.*, *Préface*, *op. cit.*, p. 21.

d'existence politique. Or, si la servitude n'est pas coextensive à une nature de l'homme et peut être dépassée, le régime monarchique, même s'il semble inévitable, n'est pas incontournable. Le *Traité théologico-politique* substitue à la classification ordinaire des régimes politiques une trilogie inédite : théocratie – monarchie – démocratie. La théocratie repose sur la tradition biblique et le modèle de l'État hébreu. Si toute institution politique vise à conjurer la crainte provoquée par le hasard et la violence de l'extériorité, l'État hébreu est un mode de gouvernement singulier. La théocratie a fait de Dieu le roi des Hébreux : le génie de Moïse fut de ne remettre le pouvoir à aucun homme, la théocratie ressemblant à une démocratie et réalisant l'unité du politique et du religieux, les règles de la vie sociale devenant des obligations religieuses. Telle est la matrice commune à la monarchie et à la démocratie, puisque celle-ci vise un état où tous sont égaux devant la même loi et que toute monarchie ultérieure doit être légitimée par un élément théocratique.

Or, l'identification de la loi divine et de la loi politique a pour corollaire une théorie de l'élection qui débouche sur le nationalisme, sur une interprétation téléologique de la nature obéissant aux décrets de la volonté divine, ainsi que sur une ritualisation de l'obéissance génératrice de superstition. L'homme ne vit plus que dans la crainte de Dieu, produisant la haine de l'autre assimilé à un ennemi, ce qui entraîna la chute de l'État hébreu. Le Christ grava alors la loi au fond des cœurs, en l'intériorisant et en l'universalisant. Or, en s'insérant dans le jeu des forces historico-sociales, le christianisme n'a pas changé la logique théologico-politique. Il n'a pas fait disparaître les prêtres, le rôle de la théologie s'accentuant du fait de la rencontre de la dogmatique chrétienne avec la philosophie grecque. Le christianisme a même pu s'accorder avec la monarchie, la situation s'aggravant du fait de l'extension des querelles à de multiples nations, conséquence perverse de l'universalisme chrétien. Si donc la théocratie semble contenir virtuellement la possibilité simultanée de la démocratie et de la monarchie, elle s'actualise dans le sens de la monarchie tout en libérant la possibilité du christianisme. Ce dernier, en dépit de son contenu rationnel, n'a pas émancipé les hommes de leur servitude, mais l'a confortée en légitimant la monarchie. Il faut donc distinguer le message christique du christianisme institutionnalisé en l'Eglise comme appareil de pouvoir d'essence monarchique résultant de la rencontre de l'impérial et du curial et de celle de la philosophie et de la Révélation. Cette double rencontre a paralysé le développement du processus démocratique virtuel.

En effet, la démocratie n'est pas simplement un régime politique, à savoir « l'union des hommes en un tout qui a un droit souverain collectif sur

tout ce qui est en son pouvoir »[1]. Elle est aussi un processus immanent au politique[2]. Si tout État implique la domination, celle-ci n'a d'efficience qu'à condition de ne pas aboutir à l'esclavage mais de fonder la citoyenneté. Il ne s'agit pas d'un processus téléologique, compte tenu du rôle prépondérant de la fortune[3]. Cette notion, empruntée notamment à Quinte-Curce, rend compte de la trame de l'histoire en renvoyant à la puissance d'une extériorité sur laquelle les hommes n'ont pas de prise. S'il n'y a pas de place pour le contingent, la notion de fortune permet de conjurer la dérive téléologique tout en faisant une place au caractère aléatoire du singulier. Elle explique les aléas du déterminisme. Ne sont alors intelligibles dans l'histoire que ces formations structurelles que sont les États : il s'agit de savoir comment on peut organiser la vie sociale sur des bases rationnelles, étant admis qu'il existe des structures anthropologiques stables et intelligibles expliquant les variations historico sociales. Une phénoménologie des comportements humains est donc envisageable, la fortune ne signifiant pas le caractère insensé des actions humaines. Si les hommes recherchent la sécurité et si seul l'État est à même de l'assurer, il s'agit de déterminer la formation politique la plus rationnelle. Or, contrairement à tous ses contemporains, Spinoza dit que c'est la démocratie, dont la fin est « de soustraire les hommes à la domination absurde de l'appétit et à les maintenir, autant qu'il est possible, dans les limites de la raison, pour qu'ils vivent dans la concorde et la paix »[4]. Tel est le régime qui réalise l'adéquation de la passivité et de l'activité, de l'obéissance et de la liberté, que la théocratie mosaïque n'avait réalisée que de manière imparfaite.

Aussi le *Traité politique* va-t-il modifier la problématique du *Traité théologico-politique*. Le modèle théocratique et le thème de la religion disparaissent, et l'histoire n'est point tant un processus irréversible qu'un objet d'investigation où l'on peut repérer des types d'organisations sociales. La religion ne joue plus un rôle majeur et la Bible n'est plus une référence centrale. Les références sont à rechercher du côté des cités antiques et de l'histoire contemporaine, notamment celle des Pays-Bas. On ne considère plus un processus historique ordonné à une logique linéaire évolutive, mais des structures politiques, monarchie, aristocratie, démocratie, en admettant que, même si le mode de fonctionnement de ces régimes diffère, aucun d'eux n'exclut l'épanouissement de l'individualité. La démocratie

1. *T.T.P., op. cit.*, p. 266.
2. Voir Ét. Balibar, *op. cit.*, p. 45.
3. Voir P.-F. Moreau, dans *Spinoza. L'expérience de l'éternité*, Paris, P.U.F, 1994, p. 468.
4. *T. T. P., op. cit.*, p. 267.

est ainsi l'aboutissement du processus politique, sa loi tendancielle, car la monarchie tend à se muer en aristocratie et celle-ci à se démocratiser.

Le problème crucial devient celui des masses, de la multitude et de la façon de la contenir[1], car « la foule est terrible quand elle est sans crainte »[2]. Si la religion lui enseigne la crainte et l'humilité, le respect et le repentir, il y a là une dialectique dont les effets sont particulièrement pervers, la crainte pouvant rendre les masses encore plus redoutables. En effet, un pouvoir tyrannique, qui ne repose plus que sur cette seule affection, sera d'autant plus faible. Le problème n'est donc plus le problème classique du fondement de l'État, mais celui de logique de la mobilité des masses. Peut-on alors envisager le cas d'une situation politique ne reposant plus sur la *fluctuatio animi* et sur la crainte mutuelle du pouvoir et de la multitude? Comme le souligne E. Balibar, la nouveauté du *Traité politique*, est de faire du concept de *multitudo* le centre de la réflexion politique, le droit naturel n'étant que la puissance de la masse avec tous les risques que cela implique. La masse n'est pas une somme arithmétique, mais un jeu de forces, les différents régimes politiques devenant des figures de ce jeu, où un processus de démocratisation est toujours possible. A la problématique du contrat, qui persiste dans le *Traité théologico-politique*, se substitue la question de l'articulation de la *multitudo* et de l'*imperium*. La multitude définit la réalité historique comme mobilité propre au politique, éliminant la perspective métaphysique de la volonté générale. Spinoza invalide d'avance ce que Heidegger caractérise comme un trait essentiel des Temps Modernes, à savoir que, conformément au projet mathématique du savoir, la souveraineté de l'État soit l'expression du vouloir.

L'élimination de la perspective volontariste et l'élucidation de l'équivocité de la crainte des masses permet de poser le problème politique comme celui de la recherche d'un équilibre entre *multitudo* et *imperium*, tous deux étant conçus en termes de puissance : comment la masse et le pouvoir peuvent-ils parvenir à maîtriser la crainte qu'ils s'inspirent réciproquement?[3]. Il convient alors de légaliser au maximum la puissance que possède la masse en la convertissant en pouvoir politique, de sorte que multitude et pouvoir se rejoignent en neutralisant la crainte qu'ils s'inspirent réciproquement. L'idée est celle d'une assise populaire de la souveraineté, amenant à repenser le politique et la fonction de l'État. Si le droit est la traduction politique de la puissance et s'il faut entendre par droit de nature

1. Voir Ét. Balibar, « Spinoza, l'anti-Orwell », dans *La crainte des masses*, Paris, Galilée, 1997, p. 57 *sq.*
2. *Éthique* IV, LIV, scolie.
3. Voir Ét. Balibar, *op. cit.*, p. 78.

« les lois mêmes de la nature, ou les règles selon lesquelles toutes choses se produisent, c'est-à-dire la puissance même de la nature »[1], la démocratie n'est que la puissance d'effectuation du droit naturel comme partie de la puissance divine. Or, le droit se définit ici par l'affirmation de l'individualité, la nature étant un complexe de singularités et non une totalité uniforme et homogène.

Ainsi « chaque être fini doit être dit exprimer l'absolu, suivant la quantité intensive qui en constitue l'essence, c'est-à-dire suivant son degré de puissance » et l'individuation « n'est ni qualitative ni extrinsèque », mais « quantitative intrinsèque, intensive »[2]. La démocratie est ainsi la traduction politique d'une individuation asubjective et non volontariste. Dans le régime monarchique et, dans une certaine mesure, dans le régime aristocratique le principe d'individuation repose sur une subjectivité posée comme pouvoir transcendant. D'où sa connexion avec la théologie et l'idée d'un droit divin transcendant selon une organisation pyramidale de la société. Or, si le fini est foncièrement quantitatif, au sens où les modes sont les parties de l'attribut exprimant un degré de la puissance divine, l'individuation du fini ne va pas du genre à l'individu, du général au particulier, mais « de la qualité infinie à la quantité correspondante, qui se divise en parties irréductibles, intrinsèques ou intensives »[3]. Si l'on peut ramener cette quantité modale au nombre, la numération demeure un mode d'imaginer qui ne rend pas compte de la réalité modale qui, pour être quantitative, n'en est pas pour autant strictement numérique. Si le mode infini immédiat, ordre des essences, procède d'une infinité intensive indivisible et si le mode infini médiat, ordre des existences, procède d'une infinité extensive divisible mais inassignable à un nombre déterminé, au niveau du mode fini nous avons un indéfini, dont la lettre à Meyer dit qu'on « ne peut en déterminer les parties par aucun nombre ». Cet indéfini modal concerne l'existence du mode en tant qu'il est composé d'un « très grand nombre de parties », à savoir une multitude qui est comme telle innombrable. L'essence d'un mode fini étant un degré de puissance, son existence consiste en une infinité de parties constituant un indéfini actuel inassignable à un nombre, une multitude.

Or, cela vaut pour une formation sociale qui est aussi un individu. Spinoza reprend le concept de multitude, élaboré au niveau de l'ontologie du mode, sur le plan politique. Il faut se garder d'un concept arithmétique ou numérique de la multitude, tout individu existant étant actuellement

1. *Traité politique* II, 4.
2. G. Deleuze, *Spinoza et le problème...*, *op. cit.*, p. 180.
3. *Ibid.*, p. 182.

composé à l'infini. L'illusion d'une pensée théologico-monarchique est de concevoir l'individuation comme subjectivation et la masse comme multitude arithmétique ou multiplicité numérique, de confondre la masse comme multitude indéfinie avec un troupeau qui serait une simple somme quantifiable et subsumable sous une volonté souveraine. Le propre de la démocratie est de rompre avec ce processus, en repensant les rapports de l'individu et de l'État et en secondarisant la question du gouvernement. La multitude est le dénominateur commun à l'individu et à l'État qui sont des modes de sa puissance, de sorte qu'elle ait, outre son acception quantitative indéterminée, une acception qualitative déterminant l'agencement collectif d'individus qui sont déjà eux aussi une multitude.

L'État est la résultante d'un équilibre de forces, dont la force réside dans son autocontrôle. L'État faible est celui qui craint la multitude et doit se faire craindre d'elle, l'antagonisme entre les deux étant maximal. Poussé à sa limite cet État despotique n'est pas tenable, la destruction de l'individualité ne pouvant qu'avoir des conséquences explosives. Aussi l'État fort sera-t-il celui où l'antagonisme entre la multitude et l'État est minimale, la puissance d'individuation étant maximale. Ce régime est la démocratie comme processus immanent de démocratisation, où le droit naturel de l'individu est conservé et favorisé en son développement. Il n'y a donc jamais de monarchie absolue à l'état pur, car ce n'est jamais un seul qui gouverne, mais une caste, les monarchies étant des « aristocraties occultes »[1]. Par ailleurs, une monarchie doit, pour se conserver, dépasser les corporatismes et se donner une assise populaire, tout comme une aristocratie n'est viable qu'en s'élargissant. La démocratisation est donc une loi tendancielle du politique, selon un processus qui n'est pas une téléologie univoque, car la masse est indécidablement puissance de concorde et de discorde, caisse de résonance asubjective des affects, qui ne décide de rien. S'il n'y a ni volonté populaire ni de volonté générale, un intérêt commun est cependant déterminable à partir des notions communes, allant dans le sens d'un accroissement de l'égalité et de la liberté, et il est donc concevable que la multitude puisse se gouverner.

Démocratie et métaphysique

On peut donc récuser l'alternative absolutisme étatique – terrorisme des masses, totalitarisme – anarchie. Il s'agit de la double face de l'illusion de la subjectivité légiférante, et nous retrouvons ici Heidegger, pour qui individualisme et collectivisme sont les deux faces d'un processus conçu à partir

1. Ét. Balibar, *Spinoza et la politique*, *op. cit.*, p. 87.

de la frénésie du vouloir inconditionné et du déploiement planétaire de la technique. Masse et individu sont deux figures métaphysiques de la volonté comme trait essentiel des Temps modernes. Dans un texte de 1939 intitulé *Koinon. Aus der Geschichte des Seyns*, Heidegger nomme « communisme » l'accomplissement de ce processus historial [1]. Irréductible à l'idéologie communiste, ce terme désigne le processus dans lequel l'étant est conçu comme calculable et machinable, processus de domination où guerre et paix deviennent indistincts et indissociables et où le pouvoir est assuré par un État-parti aux mains d'une oligarchie. Cette configuration a son fondement historial dans l'interprétation de l'être comme « effectivité et efficacité » et, en dernière instance, comme « puissance » [2]. Dès lors, « l'hégémonie de la puissance dans l'inconditionné de la machination et à partir d'elle est l'essence du *communisme* » [3]. Ce n'est ni un régime politique ni une vision du monde, mais « la constitution métaphysique dans laquelle se trouve l'humanité moderne dès que l'accomplissement de la modernité entame sa phase terminale » [4]. Si cette ultime période correspond au devenir-monde de la métaphysique, Heidegger en assigne l'origine à la théorie politique anglaise : l'État anglais et l'État soviétique sont la même chose selon une logique instituant l'étatisme comme garant de la souveraineté et l'économisme comme garant du bonheur, et « la forme christo-bourgeoise du bolchevisme anglais est la plus dangereuse » [5].

Cette logique de la puissance est ordonnée à l'indistinction principielle de la guerre et de la paix selon la figure historiale de la « guerre totale », permettant de dire que, contrairement à ce que prétend Clausewitz, la guerre n'est pas la continuation de la politique par d'autres moyens, mais devient le déploiement de la machination en lequel l'étant devient calculable et panifiable. La guerre n'est pas la simple continuation du politique, mais sa métamorphose. Il n'y a donc plus ni vainqueurs de vaincus, car la paix n'est qu'un mode de perpétuation de la guerre sous d'autres formes, la guerre définissant l'essence du politique comme processus d'hégémonie planétaire aboutissant à une servitude généralisée. Si l'hégémonie de la puissance a pour corrélat la possession d'une puissance planétaire, celle-ci n'est pas un but en soi, car la puissance ne veut que son propre

1. G A 69, *Die Geschichte des Seyns.*
2. *Ibid.*, p. 183.
3. *Ibid.*, p. 191.
4. *Ibid.*, p. 206.
5. *Ibid.*, p. 209. On songe ici, même s'ils ne sont pas mentionnés, à Hobbes et à la doctrine du libéralisme économique, car il s'agit de renvoyer dos-à-dos totalitarisme et libéralisme, en montrant qu'un certain type de démocratie reposant sur le seul libéralisme économique porte en lui la possibilité du totalitarisme.

accroissement, et « la possession de la puissance planétaire demeure seulement un but jeté à une frénésie de puissance, par la satisfaction de laquelle l'hégémonie de la puissance s'accomplit de manière telle que la possession de la puissance planétaire ne parvienne jamais à la domination de la puissance, mais soit au contraire assujettie par elle » [1].

Le communisme est donc compris comme « fin du premier commencement de l'histoire de l'Être » : il est l'aboutissement du processus historial de la politique des Modernes, que Spinoza court-circuite dès le départ. La démocratie, dont parle Heidegger, est une résultante de la métaphysique de la volonté se déployant depuis la philosophie politique anglaise jusqu'à Rousseau et Hegel, oscillant entre autoritarisme étatique et libéralisme, et s'accomplissant dans la figure du communisme dont le libéralisme n'est jamais qu'une variation. Spinoza envisage en revanche la démocratie comme un processus immanent au champ du politique. Nous avons donc affaire à deux concepts différents de la puissance. Dans le sillage de Nietzsche Heidegger la conçoit à partir de la volonté de puissance comme ultime figure de la subjectivité, dont le devenir-monde est le déploiement planétaire de la technique. Spinoza conçoit la puissance comme actuelle et fait du mode existant un degré de la puissance infinie, en récusant toute subjectivité transcendante fondatrice. Opposant la puissance à la volonté, Spinoza déjoue d'avance le processus historial dans lequel Heidegger inscrit la métaphysique et développe une conception non métaphysique du politique, où la démocratie ne s'inscrit pas dans le processus historial décrit par Heidegger. Tel est le sens de l'opposition de Spinoza à Hobbes : la constitution d'une société civile n'implique pas le renoncement de l'individu à son droit naturel, mais permet son expansion. Le droit naturel n'est pas conçu à partir de l'affirmation de l'égoïté, mais à partir de la multitude comme multiplicité asubjective préindividuelle, où l'individuation procède d'un agencement collectif asubjectif. Alors que pour Hobbes l'égoïté se déploie dans l'horizon de la mort et que l'état civil de paix repose sur la crainte de la mort, pour Spinoza seul un État despotique repose sur une telle crainte selon la logique de l'imaginaire théologique. Il s'oppose ainsi à toutes les théories politiques contractuelles et idéalistes, reposant sur l'idée que l'état civil procède du décret d'une volonté, d'un décisionnisme initial et fondateur. La démocratie n'est pas un idéal, mais un processus ou, en termes deleuziens, un « devenir », ne s'intégrant pas dans une logique téléologique univoque et demeurant précaire et indécidable.

Lorsqu'au début du *Traité politique* il renvoie dos-à-dos l'idéalisme des philosophes et le réalisme des politiques, non seulement il refuse les

1. G A 69, *Die Geschichte des Seyns*, p. 188.

idéaux comme des fictions stériles, mais il dénonce le cynisme pragmatique des politiques. Cette dénonciation n'est pas une simple condamnation morale, car elle montre comment l'empirisme des politiques n'est guère plus probant que l'idéalisme des philosophes ou le moralisme des théologiens. La sagesse n'est pas une utopie, mais ne se réduit pas davantage à l'habileté. On ne peut donc pas « déterminer par la pensée un régime qui n'est pas encore été éprouvé et qui cependant puisse, mis à l'essai ou en pratique, ne pas échouer »[1]. La véritable théorie politique étudie les régimes qui existent en considérant les hommes tels qu'ils sont, indépendamment de toute attitude normative. Tous les régimes ont été testés et on ne peut inventer rien de nouveau. Il suffit d'acquérir une connaissance vraie des actions des hommes en partant de l'élucidation de la vie affective.

Le problème politique se pose donc à partir du *conatus*, de l'effort que font les hommes pour se conserver qu'ils soient sages ou insensés, car il n'y a pas de différence entre les désirs procédant de la raison et les autres, et « puisque le droit de chacun a pour mesure sa puissance, tout ce à quoi il s'efforce et tout ce qu'il fait, qu'il soit sage ou insensé, il le fait par un droit souverain de nature »[2]. La nature ne désigne pas ici une essence générique de l'homme, mais les déterminations de la vie en commun et de la logique de l'affectivité régissant des relations interhumaines, qui ne relèvent pas d'abord de la raison. Il ne s'agit plus de considérer l'ordre commun de la nature, mais d'en isoler un aspect consistant en des relations de dépendance vis-à-vis d'autrui. Si, selon le droit naturel, chacun est son propre maître, ce droit n'a aucune effectivité s'il n'est pas assuré d'être conservé. Il n'y a de droit naturel possible au niveau humain que si les hommes ont des droits communs et vivent selon une volonté commune. Or, cette volonté commune n'est pas une faculté subjective de décision, mais une expression de la puissance de la multitude, une modalisation de son *conatus*, et le « pouvoir public » est « ce droit que définit la puissance de la multitude »[3]. Il y a ainsi trois régimes politiques possibles selon que le soin de légiférer, d'assurer la paix et de décider de la guerre appartient à la masse, à quelques uns, où à un seul, qui sont la démocratie, l'aristocratie et la monarchie.

Le droit du souverain est le droit de nature conçu comme puissance non de l'individu mais de la multitude, le meilleur gouvernement permettant aux hommes de vivre selon des lois qui assurent la concorde. Or, il reste à définir la paix, qui n'est pas la simple absence de guerre, mais une vertu, une puissance permettant aux hommes de mener en commun une vie digne

1. *Traité politique*, I, 3.
2. *Ibid.*, II, 8.
3. *Ibid.*, II, 17.

de ce nom, définie par la raison. Or, les hommes n'étant pas, de prime abord, gouvernés par la raison, la solution la plus facile est la monarchie à la façon de Hobbes : les hommes renoncent à leur droit naturel et le remettent aux mains d'un seul. Telle est la leçon de l'expérience : pour assurer la paix, il vaut mieux que le pouvoir appartienne à un seul. En effet, si nul État ne fut plus solide que celui des Turcs, aucune cité démocratique n'a pu durer. Demeure alors la question du prix de la paix : une cité « où la paix est un effet de l'inertie des sujets conduits comme un troupeau, et formés uniquement à la servitude, mérite le nom de solitude plutôt que celui de cité » et « si la paix doit porter le nom de servitude, de barbarie et de solitude, il n'est rien pour les hommes de si lamentable que la paix »[1]. Seule la servitude et non la paix exige que le pouvoir soit aux mains d'un seul.

Telle est la logique de la paix impériale dont parle Heidegger, les extensions soi-disant démocratiques d'un tel pouvoir ne donnant lieu qu'à une oligarchie, dans une complicité des dominants et des dominés dans la servitude volontaire. Heidegger explicite les soubassements métaphysiques de cette logique de la terreur, pouvant revêtir différentes formes, allant de la domination guerrière à la domination économique, devenant d'autant plus insidieuse qu'elle se planétarise. La démocratie n'est alors qu'une guise de l'hégémonie impériale, permettant de renvoyer dos-à-dos démocratie libérale et totalitarisme et de dire que la première rend possible le second. Or, Spinoza produit un autre concept de la démocratie, disant que « l'État doit être réglé de telle sorte que tous, aussi bien ceux qui gouvernent que ceux qui sont gouvernés, fassent de bon ou de mauvais gré ce qui importe au salut commun, c'est-à-dire que tous, de leur propre volonté, par force ou par nécessité, soient contraints de vivre selon les préceptes de la raison ». Il ne pourra en être ainsi que « quand les affaires de l'État seront ordonnées de telle façon que rien de tout ce qui concerne le salut commun ne soit abandonné à la foi d'un seul »[2]. La disparition de la monarchie est donc la condition d'une politique vraiment rationnelle. Or, la masse fait preuve d'imprudence lorsqu'elle « supprime un tyran, tandis qu'elle ne peut supprimer les causes qui font qu'un Prince devient un tyran »[3]. Telle est la leçon de Machiavel : la multitude doit se garder de confier le pouvoir à un seul qui, s'il est lucide, craindra le peuple qui l'a plébiscité à l'issue d'un tyrannicide et sera d'autant plus apte à devenir lui-même un tyran. Le régime monarchique n'est donc pas mauvais en soi ; s'il n'est pas de critères absolus du bien et du mal, dans certaines conditions la monarchie peut être

1. *Traité politique*, V, 4, VI, 4.
2. *Ibid.*, VI, 3.
3. *Ibid.*, V, 7.

une solution viable, le problème étant non celui de la validité de ce régime, mais des conditions de sa production et de sa dégénérescence en tyrannie.

Or, les choses se compliquent du fait que Spinoza admet l'existence d'une démocratie primitive, disant que « la plupart des États aristocratiques on commencé par être des démocraties » et concevant le processus historique de manière telle que « les États démocratiques se changent en aristocraties, et ces dernières en monarchies »[1]. Si Spinoza songe aux hébreux avant Moïse et aux Pays-Bas après l'indépendance, il dégage aussi une structure logique. Que la démocratie soit au commencement n'est en rien contradictoire, car elle est la loi tendancielle de l'existence politique, existant à l'état virtuel dès le départ. Le paradoxe est qu'elle engendre d'elle-même son auto-négation. Elle est donc la vérité du politique au point d'être quasiment assimilée à l'état de nature, mais elle aboutit à la monarchie. Cette aporie peut être levé en distinguant le commencement de l'origine, et il faut alors procéder en histoire comme en physique[2]. De même que de l'attribut étendue on peut déduire le mouvement et le repos, puis la *facies totius universi*, en établissant qu'il est un univers immuable où se produisent de constants changements sans que l'on puisse déduire l'existence actuelle d'un mode fini des modes infinis, de même de l'état de nature relevant des structures de l'affectivité on peut déduire la structure politique sans que l'on puisse déduire l'existence effective de tout régime politique. Si les hommes doivent nécessairement mener une existence politique, on ne peut en déduire la réalité effective de tel régime particulier à tel moment, car il faudrait maîtriser la totalité de l'enchaînement du passé et remonter à l'infini. On ne peut considérer l'histoire que du point de vue du mode fini en partant d'un état de fait singulier qui est une hypothèse. On peut alors partir de l'hypothèse la plus simple possible, sans oublier qu'un tel commencement n'est pas une origine apodictique. De même qu'en physique on part de l'hypothèse d'un état initial de l'univers selon le modèle du pendule et de la théorie de *corpora simplicissima*, on peut faire l'hypothèse d'un état de nature. Cependant, l'histoire n'est pas la physique : le nombre des combinaisons possibles est fini, et nous disposons de renseignements sur le passé humain, l'expérience pouvant servir de fil conducteur.

Pour le *T.T.P.* la démocratie correspond à une sorte d'état de nature : « l'union des hommes en un tout qui a un droit collectif souverain sur tout ce qui est en son pouvoir » est l'État qui semble « le plus naturel » où « tous demeurent égaux »[3]. L'égalité constitue la naturalité de la démocratie car,

1. *Traité politique*, VIII, 12.
2. Voir A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza, op. cit.*, p. 358 *sq.*
3. *Op. cit.*, chap. XVI, p. 267-68.

même si l'état de nature est aussi l'état initial de servitude, où les hasards de la vie passionnelle font que les inégalités et les dépendances ne sont pas stables, ceux-ci peuvent constamment se renverser, puisque chacun, dépendant de tous, ne dépend de personne et que la démocratie en résulte naturellement[1]. La première forme d'état civil procède d'une neutralisation des antagonismes et d'une réduction des hasards, car nul ne se laisse asservir de plein gré et ne supporte de se laisser asservir par des égaux. Lorsque les hommes sont dans cet état de misère maximale et de dépendance optimale par rapport aux hasards, ils se retrouvent égaux, tels les Hébreux à la sortie d'Egypte ou les Pays-Bas à la fin de la domination espagnole. Le pouvoir devient collectif, car il n'y a pas plus de raison de le donner à l'un qu'à l'autre. La démocratie est donc « la forme d'équilibre la plus simple »[2], le passage à la société civile étant passage à la démocratie. Or, cette démocratie est précaire, car elle est une barbarie basée sur une économie de subsistance dont les institutions sont démocratiques et les mœurs barbares. Dans cette société rurale primitive et misérable, les hommes soumis aux aléas de l'existence sont superstitieux. Le monde est rempli de dieux et ordonné à un délire collectif, donnant lieu à un fanatisme générateur de guerre. La contradiction dans cette société primitive entre régime démocratique et mœurs barbares, aboutit à la dissolution rapide du premier et rend possible une confiscation du pouvoir collectif par un groupe ou un seul homme.

Si la monarchie est le point d'aboutissement logique du processus, il n'y a pourtant pas *stricto sensu* de monarchie absolue, toute monarchie étant une aristocratie subreptice, le monarque devant s'appuyer sur un groupe dominant. Hormis la solution théocratique qui requiert des conditions exceptionnelles, la monarchie n'est tenable que si elle neutralise les particularismes de castes en s'appuyant sur une assise populaire. Elle est alors menacée par la plèbe sur qui repose son pouvoir et, afin d'éviter les déchirements internes et le particularisme des castes, la classe patricienne doit assurer la promotion de l'individualisme. Nous avons alors un régime antidémocratique, où la majorité des hommes atomisés en individus n'a plus aucun pouvoir. Or, ce régime est amené à se démocratiser, la classe aristocratique ne pouvant se conserver qu'en s'élargissant selon une logique de démocratisation des privilèges. L'État démocratique est alors un État libéral où le citoyen doit dépasser les sphères de sa vie privée pour se conformer aux exigences de la raison. Toutefois, le bourgeois de l'État libéral demeure aliéné, même si les aliénations sont correctement gérées

1. A. Matheron, *Ibid.*, p. 362.
2. *Ibid.*, p. 363.

par une meilleure maîtrise des hasards et des aléas de la vie passionnelle. La démocratie ne parvient à sa plénitude que dans l'effectuation de la vie éternelle.

Telle est la singularité inouïe du spinozisme : articuler une forme d'existence politique à une dimension ontologique fondamentale et à une pensée du divin. Pour que les commandements de la raison soient compris comme étant les nôtres, il faut un type tout à fait nouveau de rapport au divin que seule la démocratie rend possible. Le *T.T.P.* développe un *credo* minimum reposant sur la foi en un Dieu bon, unique, omniprésent, ayant droit sur toutes choses, dont le culte consiste en la justice et la charité, de sorte que tous ceux qui suivent cette règle de vie soient sauvés, et que Dieu pardonne aux repentants[1]. Ce Dieu, qui ne correspond pas encore à l'idée vraie de Dieu, n'est pourtant plus le Dieu de la superstition, sur qui reposent la monarchie et l'aristocratie, mais le principe d'une religion universelle compatible avec la raison et dont l'expression philosophique est le Dieu de l'*amor erga Deum*, où Dieu est aimé comme nécessité rationnelle impersonnelle dans un affect stable fondant une communauté d'hommes libres. Or, cet amour ne fait que préparer à l'*amor intellecualis Dei*.

Si l'*amor erga Deum* est apte à réunir les hommes dans la concorde, son objet demeure abstrait, conservant un aspect de transcendance. Ce Dieu est un *Deus absconditus*[2]. La question est alors celle de l'individuation et d'une connaissance de l'individuel : comment à partir de la connaissance de l'universel impliqué dans l'idée que nous avons de la substance aboutir à une intellection du singulier ? Le passage de l'*amor erga Deum* à l'*amor intellectualis Dei* n'est pas un événement se produisant dans le temps. L'expérience que l'âme fait de l'éternité n'est pas la réminiscence d'un passé, ni l'espérance d'un futur, mais une expérience actuelle s'exprimant dans un état affectif qui n'est plus l'accroissement de la perfection, mais sa possession. Dans cet amour, qui ne donne pas lieu à une fixation objectale d'un sujet, « nous imaginons Dieu comme présent, mais en tant que nous concevons que Dieu est éternel »[3]. Cette expérience de l'éternité actuelle suspend l'hégémonie de la présence qui se dissocie de l'actualité. Une actualité hors présence n'est concevable que si l'on admet non seulement que le présent, à l'instar du passé et du futur, procède de la durée, mais aussi que le présent régit une conception du temps ordonné à la subsistance. De même qu'il est possible de concevoir une durée hors du temps, il faut concevoir une actualité hors présence.

1. *Op. cit.*, chap. XIV, p. 244.
2. Voir le commentaire de Macherey V, *op. cit.*, p. 100.
3. *Éthique* V, prop. XXXII. Voir Macherey, *ibid.*, p. 154.

L'*amor intellectualis Dei* est une partie de l'amour infini duquel Dieu s'aime, comme l'âme humaine est une partie de l'entendement infini. Nous n'aimons plus telle chose particulière, mais Dieu comme cause de tout ce que nous pensons, entrant en relation avec l'amour que Dieu se porte à lui-même. Comme nous l'avons vu au chapitre précédent, la relation de l'homme à Dieu n'est plus une relation intersubjective, car Dieu n'est ni un objet ni un individu. Anobjectal et dépassionné cet amour nous individue de manière asubjective dans une congruence de l'universalité et de la singularité excluant toute particularité et toute forme de narcissisme, puisque Dieu ne peut pas s'aimer comme un objet et que nous ne pouvons l'aimer comme un objet. Dans une telle expérience de penser nous rapportons toutes choses à la libre activité de la substance, de sorte que en s'aimant lui-même Dieu s'aime en nous. Si cette réciprocité a pour corollaire que « Dieu aime les hommes », en fait, il n'aime ni tel homme particulier existant en acte, ni l'humanité en général, car il aimerait soit un être élu par sa grâce, soit une abstraction. Il aime des essences singulières, l'amour devenant une *praxis* des essences. Cette réciprocité n'a pas le sens d'un échange : Dieu n'exige rien en retour et nous n'attendons pas davantage quelque récompense. La réciprocité exclut la logique marchande qui régit plus ou moins nos amours ordinaires et qui devient pathologique avec Dieu, car il ne s'agit pas d'une chose semblable à nous. Cela ne veut pas dire que nous n'ayons rien de commun avec lui, puisque nous sommes une partie de la totalité. Mais nous n'en sommes qu'une partie et il est une dissymétrie foncière entre totalité et finitude, qui permet de fonder une communauté excluant tout écart entre l'amour de Dieu et l'amour de l'âme et impliquant leur identité dans un commerce du tout et de la partie.

Si donc Dieu aime les hommes, en l'aimant j'aime aussi les hommes. Telle est la dimension politique de l'*amor intellectualis Dei*, qui n'est pas une pratique solitaire qui réintroduirait une problématique de l'élection. L'individuation asubjective implique un « communisme » qui fait que je ne puis me comprendre que comme inséré dans une réseau de déterminations exprimant la puissance divine. L'amour devenant *praxis* des essences, une politique des essences est concevable, trouvant son expression dans la démocratie qui est, selon la formule d'A. Tosel, un « communisme de la finitude », opposé au « communisme » métaphysique de Heidegger. Si l'entendement est la partie éternelle de l'âme par où elle est active, notre âme comme mode éternel du penser ne peut s'actualiser seule. Si un mode éternel et fini existe en relation avec d'autres modes éternels finis selon l'ordre de la *facies totius universi*, l'idée que nous sommes est solidaire de toutes les autres, cet ordre d'actualisation des essences selon le mode infini médiat étant déterminé par Dieu à partir du mode infini immédiat.

Chaque idée d'une essence singulière enveloppe donc toutes les autres, tout en étant concevable à partir de l'idée de Dieu, qui ne peut concevoir l'une d'elle sans concevoir toutes les autres dans l'ordre de leur détermination réciproque, ces idées constituant l'entendement infini. Tel est le « communisme » de la béatitude. Même si les âmes se concevant comme une partie de l'entendement infini sont rares, le mode infini immédiat définit un ordre des essences préindividuelles, où l'essence éternelle pensée par Dieu n'est pas encore un individu, ne pouvant s'individuer qu'à partir du mode infini médiat, qui détermine un ordre des existences en devenant l'idée d'une chose singulière existant en acte. Les essences sont des positivités multiples préindividuelles, s'effectuant dans des existences qui sont des affirmations individuelles variables. Aussi la plus grande partie des idées n'accèdent-elle qu'à une individuation minimale où la singularité demeure inconsciente. Si tel est le cas des *corpora simplicissima*, ne constituant qu'une matière modale de l'existence, et des corps composés *infra*-humains dont l'âme ignore en quel sens l'idée éternelle est en relation avec toutes les autres dans l'entendement infini, de même au niveau de l'homme toutes les idées ne sont pas conscientes, car il nous est impossible d'avoir une idée adéquate de tout. Si nous pouvons néanmoins prendre partiellement conscience de nos idées adéquates comme procédant de l'idée de Dieu, cette entreprise ne peut qu'être collective, accroître la partie éternelle de notre âme revenant à accroître la partie éternelle de tous les hommes.

De même que l'*amor erga Deum* exprime dans la durée l'*amor intellectualis Dei*, la démocratie exprime dans la durée la vie éternelle. Elle possède une puissance immanente où l'obéissance s'abolit dans ses propres effets et où la raison et l'amour se substituent à la crainte. Parce que, avant d'être un régime déterminé, la démocratie est un processus et parce que le troisième genre de connaissance n'est pas le résultat d'un développement téléologique, la libération et la béatitude se jouent au jour le jour dans un processus qui n'est infini que parce qu'il est foncièrement fini. En effet, si « la nature entière est un seul individu dont les parties, c'est-à-dire tous les corps varient d'une infinité de manières, sans aucun changement de l'individu total »[1], la *facies totius universi* est une totalité incluant un éternel retour de devenirs finis, de processus aussi déterminés qu'éphémères et essentiellement finis. Par là est conjuré le phantasme d'une clôture de l'histoire et d'un savoir absolu au profit d'une problématique de la finitude essentielle. Joie non transitionnelle purement active, la béatitude est l'affect propre à cette finitude dont la science intuitive est le savoir.

1. *Éthique* II, prop. XIII, scolie.

Si la finitude est conçue comme essentielle eu égard à la totalité, la réalité modale fonde sa spécificité sur le type d'infini qui lui revient. Infini est un autre nom de la communauté, et le mode fini n'est séparable ni de l'infinité des essences congruant dans le mode infini immédiat, ni de l'infinité des existences s'enchaînant dans le mode infini médiat, la communauté des modes finis étant l'expression essentielle de la finitude à l'infini. C'est le rapport de la finitude à la totalité qui la rend essentielle, en fondant un communisme de la finitude. Celui-ci est en même temps une expérience du divin, et Spinoza dit à J. Jelles en reprenant Thalès : « Toutes choses sont communes entre amis, les sages sont les amis des dieux, toutes choses appartiennent aux dieux, donc toutes appartiennent aux sages »[1]. Il traite alors du problème de la richesse, rappelant que Thalès, tout en méprisant la richesse avait su montrer à ses concitoyens qu'il était parfaitement capable de s'enrichir, en louant tous les pressoirs de la Grèce, car il avait prévu par son savoir astronomique une abondante récolte d'olives. Après avoir fait fortune il redistribua sa richesse. Tel est l'exemple de l'expérience du divin comme communisme de la finitude.

La pensée du divin

Cette articulation du politique et d'une expérience du divin fait l'originalité profonde du spinozisme, expliquant que son concept de la démocratie n'en recoupe pas le concept historial, tout comme son ontologie n'entre pas dans l'onto-théologie.

De la théologie à l'ontologie

S'interrogeant sur la scientificité de la théologie, le jeune Heidegger découvre comment elle a occulté l'authenticité du christianisme primitif. De même que plus tard il s'agira de trouver chez les Présocratiques une pensée plus radicale que la métaphysique, il s'agit alors de remonter en-deçà de la dogmatique vers le sens de la christianité. Se tournant vers la logique et se frayant un chemin avec Duns Scot, il rejette le primat de la subjectivité constituante et découvre l'univocité ontologique et l'immanence. Avec Duns Scot « le poids majeur de l'intérêt se trouve ainsi porté sur l'étude de la constitution catégoriale de la réalité, sensible ou trans-sensible, et ainsi accomplissons-nous un pas de plus dans l'intelligence de

1. *Lettre* XLIV.

la forme unitaire qui régit le monde réel »[1]. La détermination s'opérant par la forme, la logique suppose une ontologie affirmant l'univocité de l'être sur un plan d'immanence. Seule la forme de l'individuation ou haecceité permet « une détermination originaire de la réalité concrète » et « ce qui réellement existe, c'est un individuel », celui-ci signifiant « l'objet réel par excellence, pour autant qu'il inclut l'*existentiam et tempus* »[2], et le fondement de l'individuation étant l'univocité. La transcendance de l'*Unum* ressort dans la manière dont le Docteur subtil l'oppose à l'un comme nombre. En effet, « l'*Unum transcendens* est quelque chose qui affecte l'objet, quelque chose par quoi un objet est *un* objet, un facteur conditionnant de l'objectivité en général », alors que « l'*Unum* comme nombre est en revanche lui-même un objet, un cas tout à fait spécifique de l'objectivité »[3]. L'unité ontologique est une pure positivité par rapport à quoi toute multiplicité numérique est une privation. Nous retrouvons les arguments exposés par Spinoza à J. Jelles à propos de l'unicité de la substance irréductible à une unité numérique. A l'instar de Spinoza Heidegger retient de Scot le souci d'une intellection du singulier fondée sur une nouvelle problématique ontologique émancipée de l'*analogia entis*.

L'analogie est une notion scolaire sans vie, contenant « comme principe dominant, dans la sphère catégoriale de la réalité sensible et *supra*-sensible, l'expression conceptuelle du monde vécu par l'homme du Moyen Âge, un monde qualitativement rempli, attaché à des valeurs et rapporté à la Transcendance »[4]. En resituant la pensée médiévale dans le champ de son historicité, Heidegger rompt avec la tradition théologique pour déployer le concept de traditionnalité qui va dominer son travail ultérieur. La théologie catholique apparaît alors comme une procédure d'occultation discursive de l'expérience religieuse. Revenir à la primitivité luthérienne, à la folie paulinienne de la croix, à la facticité augustinienne c'est émanciper la foi de sa surdétermination gréco-scolastique et procéder déjà à un « *Schritt zurück* ». Cette démarche conduit à se détourner de la théologie au profit de l'ontologie. Le concept de transcendance doit alors être remanié : si l'être est le transcendant, il ne l'est qu'en tant qu'être de l'étant, dans son immanence à ce dernier, et nous passons de la transcendance verticale de la théologie à une transcendance horizontale. Le monde précède toute dualité idéaliste du sujet et de l'objet ; il est « le transcendant véritable » et seul « le *Dasein* transcende » en tant qu'il n'est pas un sujet qui devrait sortir de soi

1. *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot*, trad. F. Gaboriau, Paris, Gallimard, 1970, p. 77.
2. *Ibid.*, p. 76.
3. *Ibid.*, p. 54.
4. *Ibid.*, p. 229.

pour rejoindre l'objet, mais est foncièrement être-au-monde[1]. Une fois renvoyées dos-à-dos la transcendance théologique de Dieu et celle de l'idéalisme phénoménologique où le sujet constitue le transcendant comme son au-delà, la seule sphère d'immanence possible devient la transcendance de la temporalité ek-statico-horizontale. A partir de la détermination de la transcendance à même l'immanence de sa constitution ontologico-temporale, il s'agit de savoir comment le divin peut advenir.

Judaïsme impensé et paganisme retrouvé

Le rejet de la théologie chrétienne va rendre possible une nouvelle pensée du divin, où Nietzsche, Hölderlin et les Présocratiques jouent un rôle essentiel. En accomplissant le destin de l'onto-théologie en une théologie négative, la métaphysique de Nietzsche fait déjà signe vers un autre commencement. Métaphysique, théologie et christianisme sont alors assimilés, au point que Heidegger finit par concevoir la guerre mondiale comme n'étant rien d'autre que la banqueroute du christianisme en tant qu'il a fondé une civilisation techniciste. Le cours du semestre d'été 1944 affirme que le christianisme et l'idée judéo-chrétienne de création s'inscrivent dans la logique de la domination aboutissant à l'hégémonie de la technique[2]. Le désastre de l'arraisonnement technique de l'étant aboutissant à la guerre mondiale est concomitant au désastre d'une religion fondée sur l'idée de création et autorisant l'interprétation du *Logos* comme *ratio*. Un texte de 69 voit dans la dialectique « la dictature de l'absence de question » et se demande « si la société industrielle, qui vaut de nos jours comme la première et la dernière réalité – jadis nommée Dieu, se laisse suffisamment penser à l'aide de la dialectique marxiste, c'est-à-dire principiellement avec la métaphysique de Hegel »[3]. Le christianisme, l'onto-théologie hégélienne et sa version marxiste, s'accomplissant dans la mort nietzschéenne de Dieu, procèdent donc de la foi en l'omnipotence de la raison comme *ratio* calculante. La rupture avec la théologie, avec la métaphysique, mais aussi avec le national-socialisme, est alors totale, orientant Heidegger vers une autre pensée du divin.

La destruction de la métaphysique et du christianisme signifie qu'à partir de la question de l'être il est possible d'imputer à l'histoire de l'Occident un impensé. Ordonnant la métaphysique à l'histoire de l'Être, Heidegger assigne à son commencement grec une origine impensée qui déborde le grec vers l'oriental au sens de Hölderlin. On a pu ainsi établir

1. GA 24, p. 425, trad. cit., p. 359.
2. *Logik. Heraklits Lehre vom Logos*, GA 55, p. 209.
3. *Zeichen*, in *Denkerfahrungen*, GA 13, p. 152.

une connexion avec la pensée biblique car, en renouvelant l'entente grecque de manière radicale, par rapport à la fondation platonicienne, Heidegger fait signe vers d'autres formes de pensées. J. Derrida demande ainsi si le dépassement du *spiritus* latin vers le *pneuma* grec et l'entente du *Geist* comme flamme n'appelle pas la détermination hébraïque de la *ruah*, remontant vers une aube plus vieille que le matin grec[1]. De manière plus systématique, M. Zarader dit que Heidegger ne dénie l'héritage hébraïco-biblique que pour mieux le donner à penser comme ce qui excède la source grecque. Il serait par là « le penseur qui a, plus amplement que tout autre, restitué à la pensée occidentale des déterminations centrales de l'univers hébraïque », tout en étant « celui qui n'a jamais rien dit de l'hébraïque comme tel, qui l'a – plus massivement que tout autre – effacé de la pensée et, plus largement, de l'Occident »[2]. Heidegger récuse cependant la tradition judéo-chrétienne et le concept de création comme venant occulter l'initialité grecque. La rencontre du platonisme et de la pensée judéo-chrétienne rend possible la détermination de la rationalité calculante, culminant dans le *Gestell*, et au judaïsme impensé ferait écho un paganisme retrouvé à travers une nouvelle pensée du divin.

Si on peut rapprocher la pensée du retrait de nombreux thèmes théologiques juifs et chrétiens, Heidegger reste méfiant à l'égard de toute théologie et de la religion en général. Au début du cours du semestre d'été 1943 consacré à Héraclite il note : si la pensée d'Héraclite est dominée par une proximité avec les dieux, si « dans toute la métaphysique de Platon à Nietzsche domine un moment théologique, parce que le divin est pensé comme cause universelle du monde, – ce qui permet bien évidemment de comprendre le rapport entre la métaphysique et le christianisme », il convient « de tenir toutes les pensées théologiques à l'écart de la pensée du commencement », car « les dieux et le divin de la grécité ne se prêtent pas à une théologie ». En effet, « il n'y a pas de religion grecque » et « le mot et la chose sont d'essence romaine »[3]. En fait, « le rapport des Grecs aux dieux est avant tout un savoir et non une foi au sens d'un tenir-pour-vrai volontaire sur fond d'une révélation faisant autorité »[4]. Le rapport des Grecs au divin fut un savoir et non une foi procédant d'une détermination volontative et d'une autorité normative. Se dessine ainsi une opposition entre la figure impériale, romano-écclésiale de la vérité et du divin et sa figure grecque préplatonciennne, placée sous le signe d'Artémis, de ce

1. *De l'esprit*, Paris, Galilée, 1987.
2. *La dette impensée*, Paris, Seuil, 1990, p. 197.
3. *Heraklit. Der Anfang des abendländischen Denkens*, G A 55, p. 13.
4. *Ibid.*, p. 15.

temple où Héraclite joue avec des enfants. « Déesse de la naissance, de la lumière, du jeu », Artémis est aussi « déesse de la mort, comme si le lumineux et le ludique, l'apparaissant était également la mort »[1]. *Physis*, *aléthéia*, *logos* sont des mots pour dire ce savoir du divin qui n'est ni science ni foi, mais désigne la finitude comme co-appartenance du naître et du périr. *Physis kruptesthai philei*. Heidegger traduit : « Le se-dévoiler aime le se-cacher » ou bien « le naître accorde sa grâce au se cacher »[2]. Le divin doit se penser à partir de la lumière, et Artémis se montre avec deux torches dans les mains ; « elle se nomme *phosphoros* – la porteuse de lumière », car « l'essence de la lumière (*phaos*, *phos*) est la clarté, qui laisse avant tout paraître quelque chose, surgissant à partir de l'occulté dans le non-occulté »[3]. La lumière Héraclite la nomme également le feu, assimilé au *logos* compris comme rassemblement dans la présence. Si donc « s'évanouir dans l'occultation » c'est aussi « émerger perpétuellement hors du se-cacher », on peut dire que « l'événement (*Ereignis*) de la clarté qui libère s'appelle le monde »[4].

Cet avènement de la clarté dans le jeu du dévoiler – se cacher manifeste une dissymétrie entre l'humain et le divin, au sens du fragment 53 : « La guerre est le père de toutes choses, de toutes le roi ; et les uns elle les porte à la lumière comme dieux, les autres comme hommes ; les uns, elle les fait esclaves, les autre, libres », car « la clarté qui dure fait en sorte que dieux et hommes soient présents dans la non-occultation, de manière qu'aucun d'eux ne puissent demeurer caché », et cela non au sens où ils s'observeraient mutuellement, mais où ils séjournent ensemble dans l'octroi de la présence. Or, la présence des dieux diffère de celle des hommes, car « les dieux sont ceux qui regardent vers l'intérieur, dans l'éclaircie où sont les choses présentes, dont les mortels à leur manière s'approchent, les laissant étendues-devant dans leur état de choses présentes et les gardant sous leur attention »[5]. Les hommes et les dieux ne peuvent jamais rester cachés dans leur rapport à la clarté, car celle-ci rassemble les choses pour les abriter dans la présence. Les hommes sont alors tenus de répondre à l'injonction du *logos*[6], qui est le nom héraclitéen de l'être comme rassemblement dans la

1. *Heraklit. Der Anfang des abendländischen Denkens*, G A 55, p. 17.
2. Respectivement *Essais et conférences, Aléthéia*, trad. A. Préau, Paris, Gallimard, 1954, p. 327 et G A 55, p. 125.
3. G A 55, p. 17.
4. *Essais..., op. cit.*, p. 334
5. *Ibid.*, p. 335-6.
6. « Sans cesse, les mortels sont tournés vers le rassemblement qui dévoile et abrite et qui, éclairant toute chose présente, la fait entrer dans la présence. Pourtant ils se détournent de la clarté, ne regardant que les choses présentes qu'ils rencontrent directement dans leur commerce journalier avec toutes choses et chacune d'elles. Ils se figurent que ce commerce avec

présence, étant ce que les Mortels oublie, qui leur demeure caché, tant ils se tiennent dans le commerce quotidien avec l'étant. La présence en question n'a plus rien à voir avec ce que *Sein und Zeit* rejetait massivement comme *Vorhandenheit*. Il s'agit d'un nouveau régime de présence mettant en relation totalité et finitude.

Logos, totalité et finitude

Dans son commentaire du fragment 50 d'Héraclite Heidegger souligne le lien entre le *Logos* et le tout[1]. Penser le *Logos* comme Un-Tout c'est se déprendre de l'interprétation théologique qui le conçoit comme Verbe ou Providence pour le penser comme pose rassemblante. Il est le mode de déploiement de l'Un-Tout, nous faisant entrevoir le divin. Or, pouvons-nous sans plus « identifier *Logos*, *En Panta* et *Zeus* et affirmer qu'Héraclite enseigne le panthéisme » ?[2]. Le fragment 32 dit : « L'un, l'unique Sage, ne veut pas et veut pourtant être appelé Zeus ». L'Un n'est pas une unité transcendante, mais un processus d'unification. Unité cosmique il enveloppe le multiple à l'instar de la substance spinoziste. C'est pourquoi « à proprement parler, l'*En* n'accepte pas d'être appelé Zeus et d'être ainsi rabaissé au rang de l'être d'une chose présente parmi d'autres »[3], même s'il accepte aussi le nom de Zeus, car s'il « n'est pas perçu en lui-même, comme le *Logos*, s'il s'apparaît au contraire comme *Pante*, alors et alors seulement le Tout des choses présentes se manifeste sous le gouvernement de la Chose présente suprême, comme le Tout un sous cet Un »[4]. D'un côté, l'Un n'est pas un étant parmi les autres, de l'autre il est en tant que Zeus « le Tout des choses présentes sous la direction de sa Chose suprême »[5]. De même, Spinoza distingue la substance et les modes en affirmant que la substance est leur cause immanente sans être rien d'étant.

Le cours de l'été 44 pense l'originarité du *Logos*, en-deçà de la métaphysique et de la logique, comme l'unité inséparable des multiples qu'il unifie, « le rassemblement originaire qui préserve l'étant, qui préserve

les choses présentes leur procure, comme de soi, la familiarité qui est à la mesure des choses. Et pourtant celles-ci leur demeurent étrangères, car ils ne pressentent rien de ce à quoi ils sont confiés : rien de la présence qui, en éclairant, fait d'abord apparaître toute chose présente. Le *Logos*, dans la clarté duquel ils vont ou demeurent, leur reste caché, est pour eux oublié ». *Ibid.*, p. 340.

1. *Essais..., Logos, op. cit.*, « Si ce n'est pas moi, mais le Sens que vous avez entendu, il est sage alors de dire dans le même sens : Tout est Un ».
2. *Ibid.*, p. 269.
3. *Ibid.*, p. 271.
4. *Ibid.*, p. 272.
5. *Ibid.*

l'étant comme l'étant qu'il est », qui est « l'être lui-même en lequel se déploie tout étant »[1]. Quelle relation le *logos* humain peut-il alors entretenir avec le *Logos* ? Si Héraclite affirme dans le fragment 50 que l'homme peut se mettre à l'écoute du *Logos* dans un *homologein*, il dit dans le fragment 45 que l'homme ne saurait « trouver les limites de l'âme, même parcourant toutes les routes, tant elle tient un discours profond ». Dans sa relation au *Logos* le *logos* humain ne peut l'atteindre, car il y a une dissymétrie foncière entre totalité et finitude. Heidegger dit que « le *Logos* est pour le *logos* humain quelque chose comme un présent qui s'absente »[2], renvoyant au fragment 72 qui affirme que « ce avec quoi ils sont en relation le plus continûment, de cela ils s'écartent, et les choses qu'ils rencontrent chaque jour, ces choses-là semblent leur être étrangères ». Heidegger en propose l'interprétation suivante : « C'est dans l'écart que s'absente le présent, qui ne peut s'absenter qu'en tant que présent »[3]. La stratégie herméneutique consiste, par le biais du couple présence – absence, à conjurer un dualisme opposant deux instances hiérarchisées, en lui substituant le jeu d'immanence du voilement – dévoilement, de la présence – absence. L'écart n'est donc imputable ni à une responsabilité humaine ni à une fondation théologique de la vérité. Il est le jeu de déploiement du vrai au sens où le fragment 16 dit que « de ce qui jamais ne se couche, comment quelqu'un pourrait-il se cacher ? ». Le danger est en effet de concevoir le *Logos* comme une totalité transcendante par rapport à quoi la finitude humaine serait en défaut.

Heidegger n'élude pas cette lecture théologique d'Héraclite, autorisée par Clément d'Alexandrie. Certains textes s'y prêtent, notamment le fragment 108 qui dit : « De tous ceux dont j'ai entendu le discours, aucun ne parvient à ce point : connaître que la sagesse est séparée de tout ». Heidegger s'interroge sur le terme « séparé » qui traduit « *kéchorisménon* », interprété à partir de *korizein* et de *kora*, qui désigne la contrée comme cette apérité qui est condition de possibilité de tout lieu en général et qui advient par la suite comme scission de l'intelligible et du sensible. Méditant l'opposition de l'être et de l'apparence l'*Introduction à la métaphysique* note que ce n'est qu'à partir de Platon et de la sophistique que l'apparence peut être qualifiée de trompeuse et l'être élevé en tant qu'*idéa* vers un lieu *supra*-sensible, de sorte que soit marquée « un *korismos* [...] entre l'étant purement apparent ici-bas, et l'être réel quelque part là-haut »[4]. La doctrine chrétienne se logera dans cet écart, le christianisme devenant « platonisme

1. G A 55, p. 278.
2. *Ibid.*, p. 317.
3. *Ibid.*, p. 320. Voir D. Souche-Dagues, dans *Du* Logos *chez Heidegger*, Grenoble, Millon, 1999, p. 45.
4. *Introduction à la métaphysique*, trad. G. Kahn, Paris, Gallimard, 1967, p. 114.

pour le peuple ». L'Absolu est alors identifié à Dieu, compris comme *Logos* dès l'Evangile johannique. Celui-ci, conçu comme cause suprême, sera ensuite assimilé à la raison universelle, à l'Esprit absolu, détaché de tout, absout de toute condition, *ab-solutum*[1].

Or, en dépit de leur dissymétrie, la finitude en l'homme n'est pas isolée de la totalité, mais s'inscrit sur son plan d'immanence. En effet, « dans la mesure où le *logos* humain est appelé par le *Logos*, l'étant parle toujours en totalité et le présent du *Logos* domine toujours en totalité pour l'homme dans son rapport à l'étant en totalité ». C'est pourquoi « le *Logos* est le rassemblement préservant qui, en tant que l'Un, unifie l'étant en totalité et brille ainsi en tant qu'être à travers l'étant en totalité et le laisse paraître en sa lumière »[2]. A l'instar de la substance spinoziste il est plan d'immanence comme ouverture omni-englobante. Ainsi « le *Logos* est le rassemblement originairement préservant le présent qui fait encontre à la manière de la contrée, où le naître et le périr entrent en présence et s'absentent »[3]. Il est le jeu immanent en lequel s'espace présence et absence. A l'instar de la substance spinoziste l'être est omniprésent tout en n'étant aucun étant, n'entrant en présence qu'en s'absentant. Le rapport de l'homme à l'être et le rapport de l'homme à l'étant ne sont donc pas deux rapports séparés, mais un seul rapport, « qui est certes caractérisé par un pli spécifique qui fait que l'homme se trouvant dans le présent de l'être se rapporte à l'étant, que l'étant se rencontre dans la lumière de l'être », et que « un double pli caractérise le séjour de l'homme au sein de l'étant »[4]. L'Un s'explique dans la différence ontologique de l'être et de l'étant selon un jeu d'immanence qui n'exclut pas une transcendance horizontale de l'être. Le *logos* humain est donc en relation à l'être, et « dans le se-rassembler sur le *Logos* l'homme se rassemble dans son être propre »[5]. Rassemblement le *Logos* n'est pas un sommation ou entassement « dans la simple dispersion du disséminé », car « en tant que rétention, le *Logos* a le caractère de la per-dominance (*Durchwalten*), de la *physis* » et un tel recueil « ne dissout pas dans le vide d'une absence de contrastes ce qu'il perdomine, il le maintient, par l'unification des efforts antagonistes, dans la plus haute acuité de sa tension »[6]. *Logos sive physis* : le *Logos* n'est pas un étant suprême, mais l'être de l'étant. Il n'est pas le Dieu de l'onto-théologie, mais une expérience du divin identique à la *physis*.

1. G A 55, p. 332-3.
2. *Ibid.*, p. 333.
3. *Ibid.*, p. 338.
4. *Ibid.*, p. 343.
5. *Ibid.*, p. 357.
6. *Ibid.*

A partir de cette identité surgit « l'opposition entre le *logos* comme penser et l'être »[1], qui n'est pas celle du sujet et de l'objet. Il faut alors se tourner vers Parménide, car il est erroné d'opposer l'immobilisme parménidien au mobilisme héraclitéen : le mouvement n'apparaît à Héraclite que sur fond de permanence, et Parménide pense face au non-être la permanence de l'être comme horizon immuable de la présence-absence qui est l'essence du changement. Être et pensée ne se scindent que sur le fond de cette mêmeté affirmée dans le Fragment V de Parménide : « Être et penser sont le même ». Or, l'être et le penser ne se distinguent qu'au sein de l'unité qui rassemble les opposés, et loin d'être un fondement l'unité est différence au sens de « l'Un se différenciant de soi ». L'être et le penser ne s'affrontent que sur le fond de leur co-appartenance, le *noien* étant l'accueil de l'être compris comme *physis*. Parménide ne parle pas de l'homme comme sujet : être et pensée s'entr'appartiennent, en ce sens où l'être n'entre dans la non-latence que lorsqu'un se-découvrir provient. Il appartient à la *physis* en sa per-dominance d'entrer dans l'appréhension en mettant en jeu l'homme dans sa relation à l'être. Ce qui deviendra ultérieurement la question de l'essence de l'homme, constituant celui-ci comme sujet souverain, est ici pensé comme question du lieu d'apparition de la *physis* selon la co-appartenance de l'appréhension et de l'être. En effet, « si à l'être comme *physis* appartient l'apparaître, il faut que l'homme, comme étant, appartienne à cet apparaître »[2]. La question originaire n'est donc pas de savoir ce qu'est l'homme, mais qui il est, question en rapport avec une autre : « qu'en est-il de l'être ? ». Pour retrouver la vérité conjointement énoncée par l'Ephésien et l'Eléate, il faut alors se tourner vers la tragédie, mettant en scène l'*hybris* l'homme s'imaginant « comme un empire dans un empire ». Elle nous apprend que l'homme est le plus inquiétant, car « en tant que brèche où l'être est mis en œuvre, s'ouvre dans l'étant, le *Dasein* de l'homme proventuel est un in-cident (*Zwischen-fall*), l'incident dans lequel, soudain, les puissances déchaînées de la pré-potence de l'être libérée s'épanouissent et, en tant qu'histoire, deviennent œuvres ». Telle est la « soudaineté » ressentie par les Grecs « y étant nécessités par l'être même, qui s'ouvrait à eux comme *physis, logos*, et *diké* »[3]. Nature, raison et nécessité disent ainsi le sens de l'être

Or, c'est aussi vers une telle initialité antérieure à la décision métaphysique que fait signe Spinoza, proche à son insu des penseurs matinaux. Ce que Heidegger rejoint par une lecture historiale de la métaphysique qui

1. G A 55, p. 143.
2. *Introduction à la métaphysique*, p. 147.
3. *Ibid.*

lui permet de remonter vers sa provenance impensée, Spinoza le découvre intempestivement. Tous deux déconstruisent, à des époques différentes, une tradition, l'un ne pouvant le faire qu'en assumant un destin de la pensée se déployant de Platon à Nietzsche, l'autre entreprenant une destruction – construction sauvage. En fait il n'y a pas de métaphysique de Spinoza dans l'acception heideggérienne du terme. Le spinozisme est mémoire de l'être, qu'il pose dans sa différence avec l'étant sans le rabattre sur un étant subsistant transcendant. Parce que sa démarche n'entre pas dans le cadre de ce qui peut se caractériser comme métaphysique, parce qu'il déploie une ontologie fondamentale, le spinozisme réalise avant la lettre le projet heideggérien sans avoir besoin de la déconstruction de la métaphysique. Cette démarche, unique dans l'histoire de l'Occident, consiste à court-circuiter le processus métaphysique en posant une différence ontologique hors transcendance. Si transgression de l'étant vers l'être il y a, elle exclut un rabattement de l'être sur une transcendance ontique verticale, geste en quoi consiste la métaphysique en tant qu'oubli de l'être. De ce point de vue, Spinoza précède Platon. C'est ce qui explique son incongruité : il n'y a pas sa place dans la métaphysique, qu'il ébranle d'avance, faisant signe vers une pensée plus matinale de l'Être que Heidegger cherche dans un rapport de l'Être et du divin.

On lit dans les *Beiträge zur Philosophie* : « Si l'être est posé comme infini, alors il est précisément déterminé. S'il est posé comme fini, alors son abyssalité est affirmée »[1]. Savoir si l'être est infini ou fini n'a guère de sens, tant que l'essence de l'être n'est pas mise en question et que l'on persiste à concevoir la finité et l'infinité comme des déterminations quantitatives. La finitude n'est pas une propriété de l'être et ne doit pas « être rapportée à l'infinité de l'être, mais à l'infinité, c'est-à-dire à l'inconditionnalité de l'étant [...], à la préséance de l'étant sur l'être »[2]. Tel est « l'autre commencement » pensant l'Être (*Seyn*) à partir de l'*Ereignis* comme abîme de la liberté. Cela ne veut pas dire que la liberté est l'essence de l'être, « comme si l'être était ordonné et subordonné à la liberté », car c'est « dans l'être et en tant qu'être que la liberté se déploie, laquelle est conçue de façon plus originaire que la liberté métaphysique et la liberté morale »[3]. Que l'être soit en son fond l'abîme de la liberté, hors de toute détermination volontative, c'est ce que Spinoza affirme, « l'autre commencement » animant ainsi le spinozisme. Si l'être s'est initialement déployé comme *physis*, le *Deus sive natura* est remémoration du matinal, revenant à l'aube de la métaphysique

1. GA 65, § 147, p. 268-269.
2. *Besinnung*, GA 66, § 20, p. 88.
3. *Ibid.*, § 30, p. 101.

moderne. Cette pensée a pu être qualifiée d'athée, car elle rompt avec la compréhension judéo-chrétienne du divin pour en libérer une nouvelle pensée.

Dans les *Beiträge* et les textes qui suivent, il s'agit de penser l'articulation de la question de l'être à celle du divin en dehors de l'onto-théologie et de la foi ecclésiale. Dès lors, « les "dieux" ne sont plus pensés comme le Plus Haut au sens du penser et du poématiser jusqu'alors de mise, mais comme appartenant à la nécessité de l'être, qui traverse tout, parce qu'il peut cependant endurer sur soi le rien comme la plus pure pureté de l'aménagement de l'instant de l'origine »[1]. Ce n'est ni le Dieu qui crée l'homme, ni l'homme qui invente le Dieu, car le Dieu n'est pas un étant, mais procède de la vérité de l'Être comme liberté, qui est « cet abîme qui correspond à l'Être et qui se détermine à la fondation de la vérité de l'Être au sens de la garde de celui-ci dans l'étant »[2]. La métaphysique a recouvert cet abîme d'un fondement, christianisme et paganisme demeurant inclus « dans le domaine de souveraineté historial de la métaphysique » qui rend possible la fuite des dieux. En effet, « l'absence de Dieu ne consiste pas en un reniement et en une perte d'un Dieu, mais dans l'absence de fond pour la divinité du divin »[3]. Cette *Grundlosigkeit* advient lorsque le Dieu est posé comme un *Grund* compris comme cause. Le Dieu judéo-chrétien n'est que la divinisation de l'être cause comme fondement de tout représenter explicatif, ce processus de divinisation rendant possible l'*Entgötterung*, la dédivinisation ou retrait du divin. Divinisation et dédivinisation sont la face de Janus d'un processus ontologico-historial déterminant cette appartenance singulière de l'homme à l'Être qui se nomme également oubli de l'Être. Par là, « le divin n'est que le Surhumain, par lequel cette hauteur et ce surplomb sont produits et représentés au moyen du re-présenter de l'étant à partir de l'oubli de l'Être »[4]. Telle est ce que la métaphysique nomme transcendance.

Or, la pensée du divin propre à l'autre commencement n'a rien à voir ni avec une religion, ni avec un athéisme ou un panthéisme[5]. La pensée de l'Être implique ainsi le dépassement de tout dualisme onto-théologique, justifiant la référence à la *physis* des Présocratiques et à Hölderlin. Dans l'hymne *Comme au jour de fête*... Hölderlin célèbre la « merveilleusement toute présente / La puissante, belle divinement, la Nature ». L'omniprésence de la nature est identique à sa puissance, et Heidegger dit que la Nature ne tient pas sa puissance d'ailleurs que d'elle-même et que « l'essence de la

1. *Besinnung*, GA 66, § 70, p. 231.
2. *Ibid.*, § 71, p. 236.
3. *Ibid.*, p. 237-8.
4. *Ibid.*, p. 241.
5. *Ibid.*, p. 249.

puissance se détermine à partir de l'omniprésence de la Nature », étant puissance parce que « divine et belle »[1]. Cette omniprésence excède le registre de la *Vorhandenheit*, car elle « tient en balance l'opposition des contraires extrêmes, du ciel le plus haut et de l'abîme le plus profond »[2]. Il faut entendre la Nature comme *physis* au sens où ce mot « nomme le déploiement en présence de ce qui séjourne dans le règne du jour qui se lève ainsi comme l'Ouvert »[3]. Non point objet de maîtrise mais source de toute présence, la *physis* désigne la naissance de tout ce qui vient au monde, le devenir-monde du monde comme divin. La mort du Dieu de la métaphysique et de la foi laisse l'espace libre pour une nouvelle expérience du divin, et Spinoza n'est pas exclu de cette pensée, dont il est peut-être l'initiateur moderne.

La question n'est pas tant de savoir si le Dieu peut être, mais si l'être est capable d'un Dieu, car « les Dieux n'ont pas besoin de l'homme, mais ils nécessitent l'être, dont la vérité doit être fondée dans le *Da-sein* – tel que l'homme ad-vient en lui »[4]. Il s'agit donc de repenser la transcendance hors de sa détermination métaphysico-chrétienne et de tous les substituts théologiques, dont Nietzsche nous dit qu'ils sont les *credo* du dernier homme. La condition en est une pensée de l'entre-deux, du *Zwischen*, qui « n'est pas une "transcendance" en relation à l'homme, mais au contraire cet ouvert auquel l'homme appartient en tant que fondateur et gardien, en ad-venant comme *Da-sein* par l'Être même, lequel ne se déploie pas autrement que comme *Ereignis* »[5]. Seul l'*Ereignis* rend possible une relation de l'homme au divin, opèrant un saut qui n'est possible qu'à partir de la temporalité de l'Être, orthographié par Heidegger « *Seyn* » pour marquer la différence avec l'ontologie traditionnelle : « le *Seyn* n'est pas un pouvoir du sujet, mais le *Da-sein* comme dépassement de toute subjectivité prend sa source dans le déploiement du *Seyn* »[6].

Heidegger parle alors du « dernier Dieu », qui n'est pas une nouvelle divinité succédant aux anciennes, ni un terme final, un *télos*, mais « la décision sur les dieux qui élève à son sommet l'essence de l'unicité du divin »[7]. Ce Dieu ne peut advenir dans aucun vécu individuel ou collectif, « mais uniquement dans l'"espace" abyssal de l'Être même ». Il n'a rien à voir ni avec les cultes ni avec les églises, car « la vérité de l'Être même doit

1. *Approche de Hölderlin*, trad. M. Deguy, F. Fédier, Paris, Gallimard, 1962, p. 70.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*, p. 74.
4. G A 66, § 71, p. 255.
5. G A 65, § 7, p. 26.
6. *Ibid.*, § 180, p. 303.
7. *Ibid.*, § 254, p. 406.

être fondée » selon un autre commencement[1]. Dieu étant entré en métaphysique sous le nom de *causa sui*, il ne s'agit plus de savoir comment Dieu vient à l'être comme étant suprême, mais de savoir comment l'Être possibilise le divin. Il s'agit donc de refuser l'être à Dieu, un athéisme préalable étant la condition d'une pensée du divin. Or, « le refus de l'être à Dieu ne signifie d'abord rien d'autre que ceci : l'être ne se tient pas au-dessus des dieux ; mais ceux-ci ne se tiennent pas non plus au-dessus de l'être », bien que « les dieux aient besoin de l'Être (*Seyn*), dans l'injonction selon laquelle l'essence de l'Être est pensée ». Ils n'ont pas besoin de l'Être « comme de leur propriété, mais en lui-même ils trouvent un état ». Ils ont donc besoin de l'Être « pour, à travers lui, qui ne leur appartient pas, s'appartenir à eux-mêmes ». En conséquence, « le fait que les dieux aient besoin de l'Être les renvoie eux-mêmes dans l'abîme (la liberté) et exprime le refus de toute fondation et démonstration »[2]. La distinction entre l'être (*Sein*) et l'Être (*Seyn*) est essentielle, car nous passons du plan classique des preuves de l'existence de Dieu au plan de l'*Ereignis*. Or, si les dieux n'ont plus besoin de la théologie ni de la religion, ils ont besoin de la philosophie comme mode de penser ontologico-historial, « non pas comme s'ils devaient eux-mêmes philosopher à cause de leur divinité, mais la philosophie doit être, lorsque les dieux doivent encore une fois venir dans la décision et doivent parvenir à l'histoire de leur fond essentiel ». La philosophie en tant que penser ontologico-historial (*seyngechichtlich*) « se tient hors de toute théologie et ne connaît pas davantage l'athéisme au sens d'une vision du monde ou d'une autre doctrine »[3].

La philosophie rend donc possible le dernier Dieu à partir d'une compréhension ontologico-historiale de la métaphysique. Il a ainsi « sa plus singulière unicité et se tient en dehors de toute détermination calculante visée par des appellations comme "monothéisme", "panthéisme", "athéisme" ». En effet, « il n'y a de "monothéisme" et autre formes de "théisme" que depuis l'"apologétique" judéo-chrétienne qui a fait de la métaphysique son présupposé spéculatif ». Avec la mort de ce Dieu « tous les théismes s'effondrent » et « la multiplicité des dieux n'est soumise à aucun nombre, mais à la richesse interne des fonds et abîmes dans l'instant de l'éclaircie et de l'occultation du signe du dernier dieu ». Ainsi « le dernier Dieu n'est pas la fin, mais l'autre commencement de possibilités incommensurables de notre histoire »[4]. S'il n'est l'objet d'aucune révé-

1. G A 65, § 256, p. 416.
2. *Ibid.*, § 259, p. 438.
3. *Ibid.*, p. 439.
4. *Ibid.*, § 256, p. 411.

lation, s'il n'a plus rien à voir avec la transcendance métaphysique, rendant caduques tous les vocables identifiant les dieux anciens, si son unicité n'est ni l'unité du monothéisme ni la multiplicité du polythéisme, c'est qu'il s'agit d'un singulier pluriel nous renvoyant à la nature comme *physis*. *Deus sive natura* : ce Dieu requiert le *Seyn* pour advenir au *Dasein* en sa finitude. Si le *Seyn* désigne l'*Ereignis* comme liberté abyssale, le divin n'est pas un fondement mais ce qui articule la totalité à la finitude.

Cette pensée du divin, que Heidegger retrouve chez les Présocratiques, se trouve aussi chez Spinoza. Le spinozisme est en effet un autre commencement de la pensée. La science intuitive est une pensée du divin indépendante de l'onto-théologie et de toute religion. Le divin y est la même chose que ce que les Présocratiques ont pensé comme *physis*. Il y a chez Spinoza une expérience du divin conçu comme nature qui, en passant par la rationalisation de l'Absolu et en évacuant toute transcendance et toute incompréhensibilité, pose une libre nécessité comme sens de l'être. L'être est en son fond liberté, abîme de la liberté. Il ne s'agit pas de diviniser la nature, mais de la penser comme cette totalité à l'intérieur de laquelle la finitude en l'homme peut exister pour conquérir son essence singulière. Si Spinoza croise à un moment la Kabbale, comme Heidegger a croisé la mystique spéculative, il s'agit dans tous les cas de penser un abîme plus vieux que toute fondation, un retrait par où la présence peut advenir, un être qui n'est rien d'étant. Dire que Dieu seul est chose libre revient à penser la liberté dans son rapport essentiel à l'être qui seul permet de libérer la liberté en l'homme. Cette démarche ouvre une nouvelle pensée du divin à partir de la divinité même de l'exister. Non point un humanisme et encore moins un anthropocentrisme, mais une pensée du jeu au sens où le fragment 52 d'Héraclite dit : « Le temps (*aion*) est un enfant qui joue en déplaçant les pions : la royauté d'un enfant ». Heidegger interprète comme suit : « La dispensation de l'être est un enfant qui joue, qui pousse ses pions sur un damier ; c'est à un enfant qu'appartient la royauté – c'est-à-dire l'*arché*, ce qui fonde, consitue et gouverne : l'être pour l'étant »[1]. *Aion*, qui désigne chez Homère la force vitale, désigne aussi le temps, renvoyant à *logos*, *physis* et *cosmos*. Ce jeu est divin, car il sans pourquoi, est l'Un, l'Unique. Ainsi « l'être en tant qu'il fonde n'a pas de fond » et « c'est comme sans-fond qu'il joue ce jeu qui nous dispense en jouant l'être et la raison »[2].

1. *Le principe de raison*, trad. A. Préau, Paris, Gallimard, 1962, p. 243.
2. *Ibid.*

CHAPITRE VI

SPINOZA OU HEIDEGGER

Deux pensées ont pu être ainsi être mises en dialogue, faisant ressortir la problématicité de la métaphysique à l'époque de son recommencement moderne et à l'époque de son accomplissement destinal. Est-ce à dire que Spinoza et Heidegger disent la même chose en deux moments différents ? Deux écueils sont à éviter : l'historicisme et la *philosophia perennis*. Deux pensées foncièrement différentes aboutissent à une même affirmation de la finitude essentielle articulée à une pensée du divin excluant toute théologie et tout rapport à la Révélation. Heidegger interprète l'histoire de la métaphysique comme un déclin, un retrait, obligeant à remonter vers une origine plus matinale Rien de tel chez Spinoza, qui reste illocalisable dans l'histoire de l'Être. Heidegger et Spinoza se retrouvent cependant dans une entreprise commune : penser ce qui résiste à la métaphysique et s'y dérobe tout en étant ce qu'elle donne à penser. Pour l'un, il s'agit d'assumer la métaphysique dans sa globalité afin d'en saisir le sens impensé. Pour l'autre, il s'agit de l'investir pour mieux la subvertir. Dans les deux cas, se produit un coup de force : violence ontologique ou violence éthique. Heidegger reconduit la métaphysique à une histoire de l'Être, alors que Spinoza la prend dans l'état où il la trouve pour la métamorphoser en une éthique.

L'ACTUALITÉ DE SPINOZA

L'inactualité du spinozisme, son caractère sauvage font son actualité, non comme doctrine, mais comme événement de pensée. Nul philosophe n'a été autant réfuté et adulé à la fois, son apparition constituant un événement singulier qui donne une inflexion originale au cours destinal de

la pensée. Platon marque un coup d'envoi, Descartes ouvre la Modernité, Hegel et Nietzsche épuisent ce processus nommé métaphysique. Si à chaque fois, qu'il s'agisse d'une ouverture ou d'un accomplissement, ces penseurs surgissent comme des moments incontournables, avec Spinoza il se produit quelque chose d'inédit. A chaque époque, chaque penseur prétend occuper la totalité du champ spéculatif. Cela n'est pas propre à Spinoza, mais vaut pour ce que l'on appelle communément les « grands philosophes ». La singularité de Spinoza tient à ce que l'on peut appeler l'effet-Spinoza, effet produit non seulement en philosophie, mais aussi en tout ce qui ne relève pas strictement d'elle, concernant ses marges politiques et religieuses.

De la malédiction à la réhabilitation

Il y a d'abord le rejet et le dégoût inspiré par le « chien crevé ». Certes, il n'est pas le seul à avoir été rejeté ou persécuté et, dans un martyrologue que l'on pourrait faire commencer avec Socrate, nombreux sont ceux qui, tels Abélard, Siger de Brabant, Bruno, Vanini, ont eu à souffrir des puissances établies. Néanmoins, aucun, en dépit des persécutions qu'ils ont pu subir, n'a été élevé à ce point à la dignité de symbole de l'athéisme spéculatif qu'il faut combattre. Comme si la censure ne suffisait pas, comme si le bûcher ne parvenait à purifier de ses flammes quelque souillure tellement indélébile qu'elle en devient fascinante. Spinoza se lit en cachette, devenant sans doute objet d'une jouissance toute perverse. Peut-être fut-il avec Sade le seul à jouir aussi longtemps d'un tel privilège; à cette seule différence que l'on voit bien en quoi Juliette peut choquer, alors que l'on voit moins comment le *De Deo* ou la théorie de modes infinis peut inspirer de la répulsion. Spinoza inquiète et fascine à la fois : ce n'est plus le philosophe qui avance masqué, ce sont les autres qui se cachent pour le lire. A l'instar de la charogne, il dégoûte, car il traîne avec lui le cadavre putréfié d'un Dieu en qui personne n'a le courage de ne pas croire, d'un Dieu qui est autant celui de l'onto-théologie que de la Révélation. Mais, annonçant aussi un Dieu nouveau, il fascine, il brouille les repères, Juifs et Chrétiens se retrouvant alors pour le condamner, les uns lui reprochant même, et cela jusqu'à Lévinas, d'être chrétien, les autres d'être un Juif athée.

Vient ensuite le moment où il faut l'affronter. Le *Pantheismusstreit* est, selon le mot de Dilthey, ce moment où Spinoza sembla se lever de sa tombe pour se dresser face à la philosophie transcendantale. La statue du commandeur à la fois oblige et empêche de penser. Il faut réfuter Spinoza, mais ce n'est pas une mince affaire. Comment concilier l'exigence de systématicité avec celle de liberté? Hegel a résumé le problème, l'alternative est: Spinoza ou pas de philosophie. Il représente en effet le commencement et

l'accomplissement de toute philosophie : avant Platon il nous renvoie à Parménide et, après Kant, au système. Bref, il est le penseur de l'Être et de la Totalité qui hante notre inconscient spéculatif, il est l'impensé de la métaphysique. Nul mieux que Bergson n'a su thématiser sous le titre d'« intuition philosophique » ce que Spinoza représente. « Derrière la lourde masse des concepts apparentés au cartésianisme et à l'aristotélisme » on trouve « le sentiment d'une coïncidence entre l'acte par lequel notre esprit connaît parfaitement la vérité et l'opération par laquelle Dieu l'engendre ». Dès lors, « plus nous remontons vers cette intuition originelle, mieux nous comprenons que, si Spinoza avait vécu avant Descartes, il aurait sans doute écrit autre chose que ce qu'il a écrit, mais que, Spinoza vivant et écrivant, nous étions sûrs d'avoir le spinozisme tout de même »[1]. Le spinozisme est donc quelque chose de quasiment inévitable, et Bergson affirme que tout philosophe a deux philosophies, la sienne et celle de Spinoza. Le spinozisme aurait pu se formuler autrement qu'il ne l'a fait, indépendamment de sa relation circonstancielle à la tradition cartésienne. Il est aussi aléatoire que nécessaire, puisqu'il tient à l'existence empirique d'un individu à un moment donné dans certaines circonstances historiques, mais se produit selon une nécessité transversale par rapport à l'histoire de la pensée qui donne une image de l'éternité. Loin d'être figée et close dans un système, cette éternité est une dynamique qui fonde son actualité sans cesse recommencée. Aussi plus que d'éternité au sens d'une *philosophia perennis* convient-il de parler de transhistorialité, car le spinozisme traverse tel un aérolithe la pensée de l'Occident, non seulement pour en remettre en question le présupposé onto-théologique, mais aussi pour accomplir ce que la philosophie comme recherche de la sagesse présente d'inachevé.

La réhabilitation de Spinoza à la fin du XVIII^e siècle répond ainsi à une urgence historiale majeure. Il s'agit de dépasser Kant tout en sauvant la liberté conçue comme liberté de la volonté. Il ne s'agit plus de condamner Spinoza mais de le réfuter, et cela sur le fond d'une mécompréhension foncière de sa pensée : il aurait réifié l'Absolu et invalidé la possibilité de la liberté humaine. S'il s'agit toujours de conjurer le spectre de l'athéisme et de l'immoralisme auxquels conduirait l'affirmation de l'immanence et d'un déterminisme universel, le passage par Spinoza s'avère nécessaire pour dépasser la scission et la finitude kantiennes. Or, l'Idéalisme allemand ne veut ou ne peut voir que le spinozisme est une pensée de la finitude essentielle, question laissée en jachère par Kant et recouverte par ses compromis avec la métaphysique traditionnelle.

1. *L'intuition philosophique*, dans *La pensée et le mouvant*, Paris, P.U.F., 1975, p. 124.

Curieusement, chez des penseurs fascinés par la Révolution française, pour qui la question juridico-politique est un souci majeur, la dimension politique du spinozisme est totalement ignorée. Ils ne retiennent que le côté spéculatif d'une ontologie qui part de la position de l'Absolu et finit par perdre la subjectivité et nier la volonté. Prendre Spinoza au sérieux pour le réfuter, sans pour autant le condamner : tel semble être le mot d'ordre de l'idéalisme allemand. On s'aperçoit alors de l'utilité du spinozisme, et c'est ainsi que Hegel va s'en servir magistralement pour dépasser la finitude kantienne et passer de la Logique objective à la Logique subjective. S'il s'agit de reprendre Spinoza et de le corriger, cela ne peut se faire que sur fond d'une falsification. Depuis le matérialisme athée des Lumières jusqu'à l'idéalisme spéculatif, un certain rationalisme ne peut se reconnaître en Spinoza qu'en s'y opposant ou en le transformant, et cela jusqu'à l'ultime canonisation romantique de *Sankt Spinoza*. Celle-ci ne réhabilite notre auteur qu'au prix d'une nouvelle falsification qui en fait un mystique, « le philosophe ivre de Dieu ». Il est significatif que ce soit dans une démarche para-philosophique remettant en question l'idéalisme et la souveraineté du sujet métaphysique au nom d'une pensée de la *poiésis* comme infinie productivité et absolu littéraire que Spinoza soit repris. Contrairement à ce que dit Hegel le romantisme n'est point tant exarcerbation d'un subjectivité narcissique que recherche d'une procès poiétique sans sujet visant à déjouer la subjectivité de l'idéalisme philosophique. Spinoza sera ainsi une référence tant pour Gœthe que pour les Romantiques.

Spinoza apparaît alors comme une sorte de double inversé de la métaphysique. N'étant plus dénoncé comme un mécréant, il est reconnu comme un philosophe à part entière, mais se tient dans une relation d'extériorité par rapport au mouvement de la pensée, persistant à en perturber l'effectuation. Étrangement, ce sont des penseurs qui ne s'inscrivent plus dans le cours de la métaphysique moderne, qui en remettent même les fondements en question, qui se tournent vers Spinoza. Adversaire de Hegel, le dernier Schelling découvre le caractère extatique du spinozisme. Fasciné, dès le début, par cette doctrine il est, parmi les penseurs de l'idéalisme allemand, celui qui a le mieux lu et compris Spinoza. Dans la *Spätphilosophie*, il représente, à la différence de Hegel, la forme la plus parfaite de la philosophie négative posant de façon rigoureuse un principe de connexion logique entre toutes choses. S'il est le penseur le plus rigoureux du *quid*, il est aussi le penseur qui découvre le *quod* comme l'*Unvordenkliche*, l'Immémorial ou l'Imprésentable qui précède toute pensée, faisant signe vers la philosophie positive et la remise en question de la métaphysique moderne. Aussi est-il à l'histoire de la philosophie ce que l'Ancien Testament est à l'histoire de la religion : à l'instar de l'hébreu son système ignore les voyelles que la philosophie positive lui donne, rendant le spinozisme proférable comme la *Naturphilosophie* était déjà un spinozisme de la physique. Dès lors, « qui n'aurait pas senti tout ce qu'il y a d'extatique aussi dans le spinozisme et dans toutes les doctrines qui partent de l'existant nécessaire » [1], s'exclame Schelling, faisant référence à l'abîme de la raison humaine dont parle Kant. En deçà du terrorisme logiciste de Hegel Spinoza a aperçu la facticité de l'exister, cet *Abgrund* qui précède toute démarche de fondation et qui renvoie la métaphysique moderne vers son dehors. Le spinozisme accompagne ainsi le déroulement de l'histoire de la philosophie, lui est parallèle en la connectant vers son extériorité. Feuerbach y verra ainsi « le Moïse des libres penseurs et matérialistes » et le jeune Marx s'intéresse de près au *Traité théologico-politique* et à la conception spinoziste de la démocratie [2]. Nous savons aussi l'intérêt que les philosophes contemporains marxistes ou proches du marxisme portent à Spinoza. Néanmoins, le seul philosophe contemporain qui a repris cette pensée dans toute son ampleur est G. Deleuze

Deleuze

Deleuze ne se fait pas historien simplement pour commenter l'auteur mais pour en rejouer la dynamique immanente, et « Deleuze dans Spinoza, c'est aussi Spinoza dans Deleuze » [3]. *Différence et répétition* oppose l'analogie et la représentation à l'univocité et à la répétition. Duns Scot, Heidegger et Spinoza sont convoqués comme penseurs de l'univocité contre l'analogie. Penseur du Pli de l'être et de l'étant, Heidegger conçoit le « ne pas » non comme le négatif dans l'être, mais comme l'être en tant que différence irréductible à la représentation. Alors que la représentation subordonne la différence à l'identité et rabat l'être sur l'étant, il s'agit de penser la différence en tant qu'elle « ne se laisse pas subordonner à l'Identique ou à l'Egal, mais doit être pensée dans le Même et comme le Même ». Renvoyant à la lecture heideggérienne de Nietzsche, Deleuze se demande si Heidegger « opère la conversion d'après laquelle l'être univoque doit se dire seulement de la différence, et, en ce sens, tourner autour de l'étant » [4]. Il adresse alors le même reproche au spinozisme à qui il manque « pour que l'univoque devînt objet d'affirmation pure, de faire tourner la substance autour des modes, c'est-à-dire de réaliser l'univocité comme répétition

1. S W XIII, 163.
2. Voir les notes de Marx de 1841 publiées dans *Cahiers Spinoza* 1, Réplique, Paris, 1977.
3. P. Macherey, *Avec Spinoza, op. cit.*, p. 238.
4. *Différence et répétition*, Paris, P.U.F, 1968, p. 90-1.

dans l'éternel retour »[1]. Si l'histoire de la métaphysique est l'histoire de cette erreur nommée représentation impliquant l'analogie, la seule ontologie réalisée est la répétition comme univocité. Celle-ci signifie que les formes ontologiques n'impliquent aucune équivocité de sens et que l'être se prédique d'une pluralité de significations modales. Tel est le travail réalisé dans l'*Éthique* où des attributs formellement distincts et ontologiquement égaux n'impliquent aucune division de la substance et où les modes, irréductibles à des espèces, se distribuent comme des différences individuantes exprimant des degrés de puissance de l'être univoque. A l'instar de Heidegger Spinoza ne serait pas allé jusqu'au bout, car l'être doit se prédiquer de la différence. Ainsi « l'ouverture appartient essentiellement à l'univocité » et « aux distributions sédentaires de l'analogie, s'opposent les distributions nomades ou les anarchies couronnées dans l'univoque », dans « une seule clameur de l'Être pour tous les étants »[2].

L'ouverture est la maître-mot, Deleuze retenant de Spinoza sa capacité à se connecter sur ce qui est extérieur à la philosophie. « Le caractère unique de Spinoza, c'est que lui, le plus philosophe des philosophes (contrairement à Socrate même, il ne réclame que de la philosophie...), il apprend au philosophe à devenir non philosophe »[3]. Si *Différence et répétition* était animé par un parti pris nietzschéen contre Spinoza et Heidegger, le dernier Deleuze abandonne Nietzsche pour retrouver Spinoza disant qu'il est un « mystère Spinoza, le devenir philosophe infini »[4]. Telle est la philosophie non plus comme histoire et système, mais comme devenir et coexistence de plans d'immanence. Les notions de rhizome et de plan d'immanence sont décisives, Spinoza représentant tout le contraire de la transcendance et de l'arbre métaphysico-cartésien. Il est « le prince des philosophes », parce qu'il a vu que l'immanence était « un plan parcouru par les mouvements de l'infini, rempli par les ordonnées intensives ». Dès lors, « ce n'est pas l'immanence qui se rapporte à la substance et aux modes spinozistes », mais « ce sont les concepts spinozistes de substance et de mode qui se rapportent au plan d'immanence comme à leur présupposé », de sorte que « ce plan nous tend ses deux faces, l'étendue et la pensée, ou plus exactement ses deux puissances, puissance d'être et puissance de penser »[5].

L'intérêt majeur du spinozisme est de permettre de repenser l'individuation par-delà la subjectivation. L'individu doit se comprendre comme une heccéité ou un degré d'intensité asubjectif. En quel sens des abstraits

1. *Différence et répétition, op. cit.*, p. 388.
2. *Ibid.*
3. *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, Minuit, 1981, p. 174.
4. Deleuze-Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991, p. 59.
5. *Ibid.*, p. 49-50.

peuvent-ils être réels, en ne se distinguant plus que par des rapports de mouvement et de repos, de vitesse et de lenteur, de sorte qu'il soit permis de parler de latitude et de longitude d'un plan d'immanence ? Telle est la question de *Mille plateaux*[1]. Si la longitude d'un corps est l'ensemble des rapports de vitesse et de lenteur, de mouvement et de repos entre les éléments qui le compose, la latitude définit les affects remplissant un corps, les états intensifs d'un *conatus*. Longitudes et latitudes constituent « le plan d'immanence ou de consistance, toujours variable, et qui ne cesse pas d'être remanié, composé, recomposé, par les individus et les collectivités »[2]. S'opposent ainsi le plan de transcendance hégélien et le plan d'immanence spinoziste : l'un, ordonné à une téléologie, développe des formes et constitue des sujets, l'autre met en jeu non des formes de développement, mais des forces de composition individuées selon des états de vitesse. Pour échapper au plan de transcendance et à l'illusion téléologique qui en résulte, le plan d'immanence fait de la pensée de l'histoire une géographie cartographiant des relations de forces, de vitesses et de lenteurs. C'est ainsi que « les enfants sont spinozistes » et que « le spinozisme est un devenir-enfant du philosophe », substituant à une fonction organique un fonctionnement machinique, tel l'enfant appréhendant un objet partiel et posant des questions-machines déployant le problème de ce qui précède l'individuation subjective[3].

Le spinozisme est ainsi une géométrie optique des devenirs, permettant de parler de trois *Éthiques* correspondant aux trois genres de connaissance[4]. Il y a d'abord un livre de l'ombre, des signes et des affects, où les signes sont des clignotants, des effets de lumière créant des zones de clair-obscur dans un monde se distribuant dans les jeux de la contingence. Il y a ensuite un livre de la couleur, des notions communes et des concepts, où l'effet d'ombre est ramené à sa cause colorante rendant les corps transparents à l'entendement, là où l'imagination ne saisissait que leur ombre portée. Si les scolies sont le livre des signes, les propositions sont le livre des concepts. Le *De Libertate* est enfin le livre de la lumière, des essences et des percepts. Spinoza s'élève à « un monde optique pur » où « les essences sont pures figures de lumière » selon une « vitesse absolue » où l'on passe de l'idée de Dieu comme notion commune la plus universelle à l'idée de Dieu comme l'essence la plus singulière[5]. Ce livre de « la vitesse absolue

1. Deleuze, *Mille plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 310 *sq.*
2. *Spinoza. Philosophie pratique, op. cit.*, p. 171.
3. *Mille plateaux, op. cit.*, p. 313.
4. *Spinoza et les trois « Éthiques »*, dans *Critique et clinique*, Paris, Minuit, 1993.
5. *Ibid.*, p. 184.

des figures de lumière »[1] articule la totalité avec la finitude selon le principe d'une individuation asubjective. Sont ainsi remises en question la rationalité classique et, avec elle, la métaphysique selon un geste où elle est tenue de se problématiser par rapport à l'ensemble de l'histoire de la philosophie. En effet, les penseurs contemporains sont tous tenus, d'une manière ou d'une autre, d'entretenir une relation avec l'ensemble de l'histoire de la philosophie nommée métaphysique, qu'il s'agisse de Heidegger, Deleuze et bien d'autres. Que la métaphysique soit pensée à partir de la représentation ou de l'onto-théologie, ce qu'elle donne à penser et qui se dérobe à elle tout en constituant son horizon se donne alors comme la différence ou le pli. Or, Spinoza récuse autant la représentation en sa version cartésienne moderne que l'onto-théologie, se prêtant à un jeu renouvelé de l'interprétation.

Interpréter Spinoza

Peut-être faut-il interpréter Spinoza comme une partition musicale, dont on développe la créativité immanente. Le commentateur avec sa déférence pour un texte idéal et normatif se distingue de l'interprète qui libère des possibles se tenant plus haut que l'effectivité littérale du texte[2]. L'interprétation doit alors s'entendre au sens heideggérien de l'*Auslegung*, car il ne s'agit pas de trouver un sens spirituel caché du texte, mais d'en suivre les difficultés voire les carences, qui obligent à une relecture active et infinie. Si tout texte ne présente un intérêt que si ce qu'il nous lègue sert à quelque chose, il s'agit de prendre Spinoza comme un héritage que l'on peut exploiter parallèlement à la tradition métaphysique. Deux possibilités s'offrent à nous : on considère le texte en sa pureté comme s'il était vierge de toute forme d'historicité, ou bien on considère que la lecture actuelle est le résultat d'une histoire. Soit on envisage le texte en son autonomie structurelle, soit on ne le relie à son passé que pour mieux lui faire dire autre chose en prenant le risque de le dénaturer. Illusion de l'originaire dans un cas, risque de l'herméneutique gratuite dans l'autre. Or, cette antinomie de la lettre et de l'esprit n'est qu'un faux problème, car le sens n'est jamais originaire, mais toujours le résultat d'un travail qui, loin de procéder d'une libre décision de l'interprète, résulte du déploiement immanent de la lettre.

Ainsi la lettre d'un texte est-elle « ce progressif processus de sédimentation qui dessine sa figure en la modifiant ». Est alors requis « le travail d'un géologue ou d'un archéologue pour déceler, en arrière et en creux de ses aspects les plus superficiels, les glissements et les ruptures qui l'ont

1. *Spinoza et les trois « Éthiques »*, dans *Critique et clinique*, *op. cit.*, p. 187.
2. Voir P. Macherey, *op. cit.*, p. 12 *sq.*

constitué dans son épaisseur, et retiennent les marques et les traces de son histoire passée en les inscrivant dans sa structure présente »[1]. Le passé n'est jamais un absolu, mais ne fait sens qu'en relation à un présent selon la dimension de futurition propre à une prétérition authentique. Tel est ce que Heidegger nomme la répétition comme « délivrance expresse, c'est-à-dire retour dans des possibilités du *Dasein* qui a été Là »[2]. Cette répétition se fonde sur la résolution devançante, n'étant « ni une restitution du "passé", ni une liaison après coup du "présent" à ce qui est "révolu" »[3]. La répétition d'un problème consiste alors à en retrouver les possibilités originaires oubliées car, à la différence de l'oubli, la répétition est l'être-été authentique. Le *Kantbuch* de Heidegger procède d'une telle répétition.

Or, peut-on répéter Spinoza de la sorte ? Nous avons en effet un texte sans impensé qui ne se laisse pas intégrer à l'histoire de l'Être. P. Macherey note qu'avec Spinoza « c'est le texte qui est générateur de son contexte : l'énoncé est d'emblée énonciation, en ce sens que l'idée, par sa propre puissance interne, se réfléchit dans sa vérité (ou dans sa fausseté) exprimée par l'idée de l'idée »[4]. Puisque l'idée est acte et qu'il n'y a pas de différence entre concevoir et juger, l'idée, qui ne requiert point la médiation d'un sujet mais procède de son seul formalisme expressif, permet au texte spinoziste de se déployer dans une autonomie immanente, *sub specie æternitatis*, qui se dérobe à l'historialité métaphysique. On peut donc interpréter le spinozisme sans pouvoir le déconstruire. On est ainsi « toujours confronté au texte de Spinoza comme si c'était la première fois, tant est saisissante l'aridité de son exposition », de sorte que « ce discours semble dresser à la verticale sa trace toujours lisse, sur laquelle nulle conquête n'aurait marqué de trace définitive »[5]. L'apparente monumentalité inaltérable de l'*Éthique* est en définitive la singularité plurielle d'un texte dont la lecture peut être sans cesse recommencée sans que cela donne lieu à son épuisement. En ce sens, il n'y a pas de système ou de doctrine de Spinoza. Si sa pensée peut être répétée, ce n'est pas au sens d'un travail visant à rechercher une originarité enfouie et oubliée. Il ne s'agit pas de réactiver un sens perdu qui se serait sclérosé dans une tradition, à la manière dont Heidegger lit les philosophes, pour remonter vers une originarité plus matinale vers laquelle ils font signe et qu'ils occultent en même temps, de façon à les inscrire dans un processus historial. Ce protocole de lecture n'a pas de prise sur Spinoza, car il n'occulte rien, le texte étant *index sui*.

1. P. Macherey, *op. cit.*, p. 15.
2. *S. u. Z.*, p. 385.
3. *Ibid.*, p. 386.
4. *Op. cit.*, p. 25.
5. *Ibid.*, p. 33.

Il peut alors s'interpréter au sens musical du terme, car il est une partition spinoziste de la philosophie hors métaphysique et onto-théologie, qui n'est pas soutenue par la logique de l'oubli de l'être. Avant Heidegger Spinoza a répété le problème de l'être, nouant une secrète et intempestive parenté avec les premiers penseurs grecs. Si la question de l'être doit faire l'objet d'une répétition c'est « avec la destruction de la tradition ontologique que la question de l'être trouve sa concrétion véritable », car c'est par elle « qu'elle obtient la preuve complète du caractère indispensable de la question du sens de l'être, et qu'elle met ainsi en évidence le sens de l'expression "répétition" d'une question »[1]. Reprise du passé authentique la répétition connecte l'historialité sur l'avenir en ouvrant la possibilité d'une réplique. S'opère ainsi le partage entre historialité authentique et historialité inauthentique. Alors que dans celle-ci le passé est évalué à l'aune du moderne, compris à partir du présent conformément à la perte du On « dans la présentification de l'aujourd'hui », en revanche « l'historialité authentique comprend l'histoire comme le "retour" du possible, et elle sait que la possibilité ne revient que si l'existence est ouverte à elle en tant que destinale instantanée dans la répétition résolue ». Si donc la temporalité de l'historialité inauthentique se perd dans le présent subsistant interdisant toute appropriation des possibles du passé, la temporalité de l'historialité authentique « est en tant qu'instant devançant-répétant une *dé-présentification* de l'aujourd'hui et une désaccoutumance de l'ordinaire du On »[2]. A la *philosophia perennis* s'employant à montrer l'actualité éternelle des « grands auteurs » s'oppose la répétition qui donne la réplique au passé pour montrer comment les penseurs ne sont pas simplement derrière nous pas plus qu'il ne sont nos contemporains, mais sont devant nous. Il s'agit d'arracher l'écoute des penseurs à l'entente ordinaire du On, en passant par le travail de désobstruction qui consiste à détruire tout ce qui fait obstruction à la compréhension des textes. Qu'en est-il de Spinoza, dans la mesure où il semble se refuser à une telle entreprise ? Se tiendrait-il ironiquement *sub specie æternitatis*, suspendant énigmatiquement toute possibilité de répétition ?

HISTOIRE DE L'ÊTRE ET IMPENSÉ

Se tenant en retrait par rapport à l'histoire de l'Être, Spinoza s'offre cependant à une répétition échappant au régime de répétition de l'histoire de l'ontologie. L'élucidation de l'interprétation heideggérienne de la

1. *S. u. Z.*, p. 26.
2. *Ibid.*, p. 391.

métaphysique doit nous montrer en quoi le spinozisme en déjoue la stratégie, tout en ouvrant la possibilité d'une reprise de Heidegger.

Oubli de l'être, déclin et nihilisme

Oubli de l'être, déclin et nihilisme sont les notions à partir desquelles Heidegger interprète l'histoire de la métaphysique. Loin d'être le résultat d'une négligence, l'oubli de l'être est la manière dont l'être se dispense en régime métaphysique comme présence subsistante. A l'opposé de la répétition, l'oubli constitue le passé inauthentique et n'a rien à voir avec l'oubli au sens banal de la non conservation, qu'il rend possible au même titre que le souvenir. L'oubli « comme être-été inauthentique se rapporte ainsi à l'*être* jeté et propre » et « il est le sens temporel du mode d'être conformément auquel je *suis* été de prime abord et le plus souvent ». Il s'agit d'un « mode ekstatique propre, "positif" de l'être-été »[1]. L'oubli de l'être fonde ainsi la possibilité du philosopher comme réminiscence, et la philosophie procède du *Verfallen*, se déployant comme un déclin, qui n'est ni une décadence ni une chute. Puisant ses possibilités dans l'objet présentifié de la préoccupation quotidienne le *Dasein* déchu s'oublie dans son être-jeté le plus propre, l'oubli de l'être exprimant cette déchéance dans cette configuration de pensée qu'est la métaphysique. Si l'être est ainsi oublié au profit de l'étant, cela ne veut pas dire que les philosophes auraient négligé l'être au profit de l'étant, mais que la métaphysique est ce lieu où l'être se manifeste selon la forme de l'oubli. Heidegger dit à Richardson que celui-ci « doit être pensé à la manière des Grecs comme retrait dans le cèlement » et que, corrélativement, « le souvenir doit être interprété à la manière des Grecs comme l'effort pour conquérir, atteindre le non-retrait ». En ce sens, « l'*anamnésis* platonicienne des Idées signifie : avoir à nouveau sous les yeux, décèlement, à savoir de l'étant dans son ouverture »[2]. Condition de la réminiscence comme dévoilement de l'être de l'étant, l'oubli est la *léthé* d'où procède toute *aléthéia*.

Heidegger, à la suite de Nietzsche, conçoit l'apparition de la philosophie comme le soir du monde grec, moment d'un déclin qui, dit J. Beaufret, doit s'entendre comme « déclin au niveau des cimes, et non effondrement dans les bas-fonds », de sorte que « si la métaphysique dans son histoire est déclinante – disons plutôt *déclinative* –, c'est là une merveille dont il faudrait d'abord apprendre à s'étonner pour entreprendre ensuite de la

1. *S. u. Z.*, p. 339.
2. *Lettre à Richardson*, trad. J. Lauxerois, C. Roëls, dans *Questions* IV, Paris, Gallimard, 1976, p. 181-2.

méditer »[1]. La métaphysique est l'avènement d'un retrait et l'oubli fait partie de l'essence de l'être, dont il constitue le destin. Transgressant l'étant en direction de son être, la métaphysique pense l'être comme un étant suprême conformément à sa constitution onto-théologique jusqu'au point où il n'en est plus rien de l'être, accomplissant ainsi son destin dans le nihilisme, qui est la clé de l'anatomie de la métaphysique.

Que la métaphysique soit en son fond nihilisme, c'est ce que Jacobi le premier a diagnostiqué, en accusant toute philosophie d'être un spinozisme. Son coup de force consistait à ébranler la figure classique du rationalisme et à en conclure que le spinozisme, c'est-à-dire aussi l'athéisme, était le seul système métaphysique conséquent, surgissant comme la seule issue pour la philosophie transcendantale. Jacobi a vu que Spinoza est l'impensé de l'idéalisme et de toute métaphysique depuis le commencement grec. Le néant est ainsi le destin de la transcendance métaphysique qui finit par se perdre dans la nuit de l'immanence. Or, Heidegger comprend la métaphysique comme nihilisme, non à partir de Spinoza mais de Nietzsche, accomplissant le destin de la métaphysique comme platonisme. Si Kant a constitué la métaphysique en problème, Nietzsche a donné une réponse à la question de son essence : elle est dès le départ un nihilisme. S'il rejoint Jacobi ce n'est plus à partir de Spinoza, mais de Platon. L'enjeu de ce déplacement est de taille, car il peut signifier que Spinoza libère un autre espace de pensée.

Or, de Jacobi à Heidegger la notion de nihilisme a changé de sens perdant toute acception péjorative. Ce terme, forgé par Jacobi, repris par Jean-Paul, par des auteurs russes, devient un philosophème majeur avec Nietzsche et Heidegger. Avant de désigner un état d'esprit, un état de chose ou une certain type de comportement, le nihilisme est compris par Jacobi comme la conséquence de la métaphysique de la subjectivité, lui opposant une pensée de l'existence singulière, de la vie concrète et de la finitude, qui ouvre des perspectives que l'on peut suivre dans l'idéalisme allemand, puis chez Hölderlin, Marx, Kierkegaard, Nietzsche, Husserl et Heidegger. S'ouvre ainsi l'âge où la philosophie semble se nourrir de sa propre disparition et déconstruction. La philosophie est un nihilisme, car elle est incapable de penser la finitude, la vie et l'existence, et le spinozisme est son destin obligé en tant qu'il est la vérité de tous les édifices abstraits de la métaphysique.

Avec Heidegger, le nihilisme a perdu tout aspect de banqueroute spéculative et de désastre éthico-religieux, et fait l'objet d'une *Verwindung*, d'une appropriation. Ainsi « l'essence du nihilisme n'a rien de nihiliste et

1. *Dialogue avec Heidegger* III, Paris, Minuit, 1974, p. 180.

rien n'est enlevé à l'antique dignité de la métaphysique du fait que sa propre essence protège en son sein le nihilisme »[1]. Si dans la métaphysique de Platon « l'essence du nihilisme demeure seulement voilée », dans celle de Nietzsche « elle parvient à sa pleine manifestation, tandis que à partir et à l'intérieur de la métaphysique même cette essence ne se laisse jamais reconnaître »[2]. Nietzsche dévoile la métaphysique comme nihilisme, car elle est métaphysique de la volonté de puissance. Tel est « le fondement de l'achèvement de l'authentique nihiliste » qui « ne saurait cependant être aucunement le fondement de l'authentique nihilisme en tant que tel »[3]. En effet, c'est la métaphysique moderne dans son ensemble qui conçoit l'étant comme volonté.

L'Être en vient alors à se manifester dans la désoccultation intégrale de l'étant en tant que tel, l'homme en assurant alors la totale préservation dans l'objectivation d'une rationalité calculante érigeant son essence dans la subjectivité. Celle-ci constitue la relation sujet – objet en laquelle toute transcendance qu'elle soit ontologique ou ontique est représentée, l'objectivité de la transcendance théologique reposant sur la subjectivité de la croyance morale et de l'agir. Ainsi « que l'homme prenne au sérieux cette transcendance en tant que "providence" pour sa subjectivité religieuse ou seulement en tant que prétexte pour la volonté de sa subjectivité, avide d'elle-même, cela ne change rien à l'essence de cette position métaphysique fondamentale de l'être humain »[4]. Or, c'est cette logique que le spinozisme déjoue et avec elle le nihilisme, mettant en place un dispositif échappant à l'onto-théologie et en partant de la totalité posée comme identité.

De l'identité

L'identité pose une mêmeté qui, irréductible tant à une détermination arithmétique qu'à l'uniformité du pareil au même, ne désigne pas une tautologie analytique mais la puissance synthétique de l'*En kai Pan*. C'est l'idéalisme spéculatif qui est allé le plus loin dans l'exploration de ce caractère synthétique de l'identité, selon un mouvement d'absolutisation de la subjectivité, faisant avec Fichte de l'identité égologique Moi = Moi le fondement de l'identité logique et identifiant, avec Hegel, la substance et le sujet. Il n'est plus possible alors « de nous représenter l'unité de l'identité comme la simple uniformité et de négliger la médiation qui s'affirme au

1. *Contribution à la question de l'être*, trad. G. Granel, dans *Questions I*, Paris, Gallimard, 1968, p. 236.
2. *Nietzsche* II, *op. cit.*, p. 275.
3. *Ibid.*
4. *Ibid.*, p. 304.

sein de l'unité »[1]. Mettant l'accent sur la copule, Heidegger affirme que le principe d'identité parle de l'être de l'étant : l'identité fonde l'apparition de l'étant en son être, rendant possible tant la philosophie que la science, qui posent comme présupposé l'identité de l'objet.

Or, si toute discursivité et scientificité requiert l'identité comme principe de fixité eidétique, c'est, en deçà de la métaphysique et du projet scientifico-théorétique, vers l'identité parménidienne de l'être et du penser que Heidegger remonte. L'Être réunit sous l'arche de la mêmeté l'*einai* et le *noéin* selon un geste qui diffère de la thèse métaphysique pour qui l'identité est le trait dominant de l'être. Parménide pense non l'identité comme un trait de l'Être, mais l'Être comme un trait de l'identité, la co-appartenance de l'Être et du penser exigeant de repenser le sens du même et de l'unité qu'il implique. Pour la pensée métaphysique il s'agit d'une connexion, d'un lien nécessaire, dont on part pour déterminer l'appartenance. Or, si l'on part de l'appartenance pour déterminer le « co » de la connexion, nous avons une co*appartenance* mettant en jeu la co*appartenance* de l'homme et de l'être, car la pensée est le privilège de l'homme. Cette relation ne peut être fondée sur aucun des deux termes, car nous persistons à nous représenter une coordination de l'homme et de l'être qui serait le principe de leur unité. Il est cependant possible de dire que « le trait distinctif de l'homme, c'est qu'en sa qualité d'être pensant il est ouvert à l'être, placé devant lui, qu'il demeure rapporté à l'être et qu'ainsi il lui correspond », de façon à n'être que « ce rapport de correspondance »[2]. Pour penser la co*appartenance* à partir de l'appartenance, il convient d'abandonner la pensée représentative, qui fait de l'être un fondement et de l'homme l'*animal rationale*.

Pour saisir l'appartenance de l'homme et de l'Être, un saut est alors requis, qui est « l'arrivée subite dans le domaine à partir duquel l'homme et l'être se sont, depuis toujours, déjà atteints, l'un l'autre dans leur essence »[3]. Or, la constellation de l'Être et de l'homme en laquelle nous nous trouvons est celle du déploiement de la technique comme *Gestell*, d'un plan que l'homme établit et qui « finalement met l'homme en demeure de décider s'il veut devenir l'esclave du plan ou en rester le maître »[4]. Question « éthique » où l'homme doit décider de son séjour comme servitude ou liberté, et non illusion d'une nouvelle morale adaptée au monde technique. La technique n'est pas en effet une simple chose humaine, et dans le *Gestell* advient une interpellation réciproque de l'homme et de

1. *Identité et différence*, trad. A. Préau, dans *Questions I*, *op. cit.*, p. 259.
2. *Ibid.*, p. 265.
3. *Ibid.*, p. 267.
4. *Ibid.*

l'Être. Il s'agit de comprendre comment « l'homme et l'Être sont propriés l'un à l'autre » et « d'accéder à ce que nous nommons *das Ereignis*, la *Copropriation* »[1]. *Ereignis* ne signifie plus événement, car ce qu'il désigne « ne se manifeste pas qu'au singulier dans le nombre de l'unité, ou plutôt même pas dans un nombre, mais d'une manière unique »[2]. Tel la substance, monarchie singulière impliquant le pluralisme de l'anarchie attributale, l'*Ereignis* nomme l'Un comme unicité non numérique et comme singularité plurielle.

De même que Spinoza est conscient du danger qu'il y a à dire que la substance est unique, Heidegger dit qu'avec l'*Ereignis* nous courons le danger « de diriger notre pensée, avec trop d'insouciance, vers quelque Universel assez lointain, alors que ce qui se dit immédiatement à nous par le mot de Co-propriation, ou plutôt par ce qu'il tente de désigner, c'est seulement ce qui est le plus près de nous, de tout ce qui nous est proche et où nous nous trouvons déjà »[3]. Tel est le Dieu de Spinoza qui n'est caché qu'à être partout, qui ne nous est invisible que parce que nous en sommes une partie. La question est ainsi celle d'une totalité singulière articulée à la finitude en l'homme. Si l'*Ereignis* est le domaine « à travers lequel l'homme et l'Être s'atteignent l'un l'autre dans leur essence et retrouvent leur être, en même temps qu'ils perdent les déterminations que la métaphysique leur avait conférées »[4], il en va de même avec la substance excédant l'onto-théologie et l'anthropologie.

Or, si l'*Ereignis* est conjonction de l'homme et de l'Être, on peut remonter vers l'affirmation parménidienne de l'identité de l'être et du penser, afin de penser une coappartenance où l'appartenance aurait le pas sur le « co ». A la différence de la métaphysique qui fait de l'identité le trait essentiel de l'Être, désormais l'Être et la pensée procèdent d'une identité nommée *Ereignis*, laissant être et penser co-appartenir. Pour la métaphysique l'identité a le statut d'un principe qui, comme trait de l'Être, présuppose que l'Être est le fond de l'étant. Il s'agit alors de passer de la compréhension de l'Être comme *Grund* à sa compréhension comme *Abgrund*, abîme de l'*Ereignis*. Le *Gestell* nous livre ainsi une voie d'accès à l'*Ereignis*, de sorte que « l'homme disposerait alors d'un chemin le conduisant à appréhender en mode plus originel l'étant, le tout du monde technique contemporain, la nature et l'histoire, et avant tout leur être »[5]. Il y va donc de la possibilité d'une compréhension non métaphysique de la

1. *Identité et différence*, trad. A. Préau, dans *Questions I*, *op. cit.*, p. 270.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*, p. 271.
4. *Ibid.*, p. 271-2.
5. *Ibid.*, p. 274.

totalité. Heidegger pose le problème, qui fut celui de Spinoza au début de l'ère technique, d'une pensée de la totalité irréductible à une transcendance ontique et à l'onto-théologie.

Deux possibilités sont en effet ouvertes quant à l'affirmation de l'identité de l'être et du penser. L'une s'accomplit avec Hegel permettant à Heidegger d'élucider la constitution onto-théologique de la métaphysique, l'autre est ouverte par Spinoza. Hegel a accompli l'identité parménidienne en une logique spéculative comme parthénogenèse des idéalités. Le logique accomplit ainsi sa signification essentielle, « à savoir celle d'une pensée qui partout approfondit l'étant comme tel et le fonde en raison dans le Tout, à partir de l'être comme fond (*Logos*) »[1]. Science de Dieu avant la création du monde ou théologie de l'absoluité de l'Absolu, la *Science de la logique* consacre l'entrée de Dieu en philosophie et l'assomption de l'être de l'étant comme *causa sui*. Heidegger déplace alors la question de l'identité vers la différence, l'être et l'étant devenant pensables dans le seul jeu de leur différence. Survenant à l'étant qu'il découvre, l'être se montre comme « la Survenue qui découvre », alors que l'étant « apparaît dans le mode de cette Arrivée qui s'abrite dans la non-occultation ». Ainsi l'être comme Survenue découvrante et l'étant comme Arrivée s'abritant s'accomplissent-ils comme différents en vertu du Même ou de la di-férence ou Dimension (*Unterschied*)[2] comme entre-deux de la Survenue et de l'Arrivée. Dès lors, « la différence de l'être et de l'étant, comprise comme la Di-mension de la Survenue et de l'Arrivée, est la Conciliation (*Austrag*), dé-couvrante et abritante, de l'une et de l'autre »[3]. Il ne s'agit donc plus de représenter la différence mais de la suivre comme Conciliation de la Survenue et de l'Arrivée. Il s'agit de penser l'Être à partir de la Différence comme l'*En éauto diaphéron*. Il n'est plus l'universel ou le transcendantal de la tradition, mais le *singulare tantum* de l'*Ereignis*. Si la différence doit être conçue comme Conciliation, celle-ci régit l'histoire de la métaphysique, tout en demeurant cachée et oubliée en tant que telle. La Conciliation a d'abord reçu l'empreinte inaugurale du *Logos* qui fait que l'Être s'est éclairé comme fond. En sa survenue découvrante l'Être laisse s'étendre devant nous ce qui advient, fondant l'arrivée de l'étant qui se désabrite, celui-ci en tant que fondé opèrant comme cause. La Conciliation advient de sorte que la relation de l'être et de l'étant implique que l'être fonde l'étant et que l'étant à son tour fonde l'être au sens où il le cause. Or, l'étant ne peut être cause « que pour autant qu'il "est" la plénitude de l'être : l'Étant

1. *Identité et différence*, trad. A. Préau, dans *Questions I*, *op. cit.*, p. 294.
2. *Ibid.*, p. 299.
3. *Ibid.*, p. 299.

maximum »[1]. L'Être se déploie ainsi à la fois comme *Logos* et comme *En* : il est le fond qui permet à l'étant de s'étendre devant nous et le rassemblement ou l'unissant de l'étant. Il en résulte une duplicité de l'*En* qui est l'unissant universel premier et le Suprême que Héraclite nomme Zeus. Le *Logos* opère donc une double fondation : il rassemble la totalité dans l'universel et l'ordonne à l'Un. Si la première fondation (*Gründen*) prend en vue la totalité, la seconde (*Begründen*) est une fondation en raison qui rassemble le tout à partir de l'Un. Or, l'Être se déployant selon la différence ontico-ontologique comme conciliation, le rapport entre totalité et unité est tel que l'être fonde l'étant et que l'étant comme *Ens summum* fonde l'être en raison.

C'est ainsi que l'être survient à l'étant et que l'étant arrive dans l'être. Le jeu de la Conciliation fait que l'être et l'étant gravitent l'un autour de l'autre, et « dans la lumière de la Conciliation, la fondation apparaît elle-même comme une chose qui *est* et qui requiert ainsi en sa qualité d'étant, une fondation correspondante par un étant, c'est-à-dire une causation, à savoir la Cause suprême »[2]. L'hégémonie du principe de raison, tel que le formule Leibniz, constitue ainsi le point culminant de la métaphysique, permettant à Hegel de concevoir celle-ci comme une Logique. Pensant l'étant en sa totalité, la métaphysique le représente en sa différence avec l'être sans prendre en compte la différence comme telle. Dès lors, le Différent est l'être de l'étant compris à la fois comme universalité transgénérique en une ontologie et comme Étant suprême en une théologie. L'Être est ainsi à la fois le fond de l'étant et l'*Ens summum* conçu comme première Cause. Cette constitution onto-théologique « procède de la puissance supérieure de la Différence, qui tient écartés l'un de l'autre et rapportés l'un à l'autre l'être comme fond et l'étant comme fondé et fondant en raison »[3]. La Conciliation met ainsi en relation l'étant et l'être, et leur distinction repose sur le passage de la présence de l'étant à la présence constante de l'être, ce dernier devenant le fondement de l'étant qui ne peut se concevoir que comme Étant suprême permanent.

Ce processus s'accomplit avec Hegel qui absolutise le projet leibnizien consistant à fonder le réel en raison, en identifiant essence et fondement, substance et sujet. En montrant comment l'essence qui procède de la réflexion ne peut s'accomplir que dans le fond et comment celui-ci n'est que l'ensemble des déterminations de l'essence, Hegel mène à terme le geste leibnizien d'unification de la subjectité et de la subjectivité. Ne

1. *Identité et différence*, trad. A. Préau, dans *Questions I*, *op. cit.*, p. 303.
2. *Ibid.*, p. 304.
3. *Ibid.*, p. 305.

pouvant penser la différence, la métaphysique la subsume sous une identité fondatrice. Dieu entre ainsi en philosophie par le biais de la Conciliation telle qu'elle constitue la différence de l'être et de l'étant. L'être est révélé comme le fond qui a lui-même besoin d'une fondation selon le principe de raison et la Chose originaire (*Ursache*) est conçue comme *Causa sui*. Le Dieu de la Révélation prend le nom de *Causa sui*, et devant un tel Dieu l'homme ne peut « ni tomber à genoux plein de crainte, ni jouer des instruments, chanter et danser ». Ainsi « la pensée sans-dieu, qui se sent contrainte d'abandonner le Dieu des philosophes, le Dieu comme *Causa sui*, est peut-être plus près du Dieu divin »[1]. Heidegger pense à Nietzsche et Hölderlin, à une pensée du divin et du sacré émancipée de l'onto-théologie et opposée à Hegel. Pour ce dernier « la substance est cause dans la mesure où, face à son passage dans l'accidentalité, elle est réfléchie en soi et ainsi est la Chose originaire (*Ursache*) ». Il y a donc identité du contenu de l'effet et de celui de la cause, car la cause n'est effective que dans l'effet, de telle sorte que « la cause est par suite en et pour soi *causa sui* »[2]. Si Hegel s'appuie sur Spinoza pour récuser la réduction kantienne de la causalité à une opération synthétique de l'entendement, c'est pour mieux récuser le concept spinoziste de substance, au prix d'une falsification complète. Il prétend que la substance est appréhendée par Spinoza sans médiation dialectique « en tant qu'elle est la puissance universelle négative, en quelque sorte seulement cet abîme sombre, informe, qui engloutit en lui tout contenu déterminé, comme étant originairement du néant, et ne produit rien qui ait en soi-même une consistance positive »[3]. Rejoignant Jacobi et l'accusation de nihilisme, il discerne cependant que la substance, loin d'être un *Grund*, est un *Abgrund*.

Au spinozisme, à sa soi-disant réification de l'Absolu et à son « intuition orientale de l'unité substantielle », Hegel oppose « le principe occidental de l'individualité, qui a fait sa première apparition sous une figure philosophique, à la même époque que le spinozisme, dans la Monadologie leibnizienne »[4]. A Hegel et Leibniz Heidegger oppose la « pensée sans-dieu » qui est aussi « une pensée faisant le pas en arrière, le pas qui va de la métaphysique à l'essence de la métaphysique, le pas qui nous ramène, de l'oubli de la Différence comme telle, à ce destin qui nous voile la Conciliation, par un voilement qui lui-même nous échappe »[5]. Ce voilement qui

1. *Identité et différence*, trad. A. Préau, dans *Questions I*, *op. cit.*, p. 306.
2. *Encyclopédie des sciences philosophiques, I, La science de la Logique*, § 153, trad. B. Bourgeois, Paris, 1979, p. 400-1.
3. *Ibid.*, Add. § 151, trad. cit., p. 586.
4. *Ibid.*, trad. cit., p. 584-5.
5. *Identité et différence*, trad. A. Préau, dans *Questions I*, *op. cit.*, p. 307.

nous échappe est l'Être conçu non comme fond mais comme abîme où les déterminations de l'onto-théologie et du principe de raison sont abandonnées. Or, ce sont ces déterminations que Spinoza rejette au début des Temps Modernes, constituant par avance une alternative à l'accomplissement hégélien de la métaphysique. Plus qu'un fond la substance est un abîme, un « parce que » affranchi de tout « pourquoi », chômant la langue de l'origine radicale des choses.

Spinoza parle de suicausalité et d'infinité de la substance, dans un langage différent de celui de Heidegger parlant de finitude de l'Être et disant que la *Causa sui* est le biais par lequel Dieu entre en métaphysique. Mais nous avons vu comment l'usage spinoziste de la suicausalité n'a plus rien à voir avec son usage cartésien. En faisant commencer l'*Éthique* par la *causa sui* et en faisant le modèle de la causalité, Spinoza déjoue toute implication onto-théologique de ce philosophème. Les raisons qui font que Descartes et Spinoza ont recours à la suicausalité sont inverses : le premier s'en sert pour faire entrer le Dieu de la Révélation dans l'onto-théologie, le second s'en sert pour montrer que la totalité, l'être de l'étant n'ont rien à voir avec ce Dieu là. Là où l'un recherche un fondement, l'autre explore un abîme.

L'infinité n'est alors qu'une manière de nommer ce caractère abyssal, en donnant à penser que celui-ci, même s'il est irréductible au principe de raison, n'est pas davantage un fond irrationnel et impénétrable, ce qui est encore partiellement le cas du Dieu de Descartes. A l'instar de la suicausalité, de l'éternité et de la nécessité, l'infinité n'est pas un attribut mais un propre qualifiant de manière extrinsèque l'essence de Dieu car, appartenant à une chose, le propre ne nous dit jamais ce qu'est cette chose. Spinoza distingue cependant trois catégories de propres[1]. Il est des propres qui, tels miséricordieux, juste, charitable, désignent des relations à l'homme et ne sont que des dénominations extrinsèques, procédant de l'imagination et fondant l'obéissance sur quoi s'appuie la religion. Il y a ensuite les propres qui qualifient Dieu eu égard à ses productions comme cause efficiente. Il y a enfin les propres qui, énonçant une modalité de l'essence divine, se disent de l'attribut, comme omniscience pour la pensée, omniprésence pour l'étendue. Tel est le cas de la suicausalité, de l'éternité et de l'infinité, car « si la nature de cet être était limitée et était conçue comme telle, en dehors de ces limites elle serait connue comme n'existant pas »[2]. Les propres ne sont pas expressifs et, à la différence des attributs qui sont des verbes

1. Voir G. Deleuze, *Spinoza et le problème...*, *op. cit.*, p. 41-3.
2. Lettre XXXV.

exprimant des essences, ils sont des adjectifs qualifiant des modalités de ces essences[1].

Le chemin de Spinoza diffère du chemin allant de Descartes à Hegel en passant par Leibniz. Si la substance n'est point tant fondement qu'abîme, elle ce « sans pourquoi » de la rose de Silésius : « La rose est sans pourquoi, fleurit parce qu'elle fleurit / N'a souci d'elle-même, ne désire être vue ». Heidegger oppose ces vers du *Pèlerin chérubinique* au principe leibnizien de raison suffisante : si le « pourquoi » cherche une raison que le « parce que » lui donne, la raison suffisante, solidaire de l'être omniprésent, donne réponse à la question « pourquoi ? ». Face à cette raison comme « pourquoi » se tient le « parce que » comme fondement sans fond. La rose est sans pourquoi, elle est parce qu'elle est. Heidegger dit que « le parce que qui s'oppose à toute fondation sur raisons et à tout pourquoi désigne la pure et simple présence qui est sans pourquoi, dont tout dépend et sur laquelle tout repose ». Le « parce que » nomme ainsi le fond abyssal, mais en même temps « le parce que (*weil*) au sens de "pendant que" (*dieweilen*) nomme le durer, l'être »[2]. Nommant l'être le « parce que » nomme le durer, le sens de l'être étant constitué par le jeu du sans pourquoi, du parce que et du durer, qui introduit l'homme à son essence de mortel. La durée n'a alors plus rien à voir avec la durée de la conception vulgaire du temps, mais est cette présence qui n'est peut-être rien d'autre que l'éternité spinoziste.

On peut dire en effet que la substance est sans pourquoi, qu'elle est parce qu'elle est dans le jeu de sa suicausalité (sans pourquoi), de son infinité (parce que) et de son éternité (durée). A la rose hégélienne de la raison conquise au terme du calvaire de l'histoire et du Golgotha de l'Esprit vient s'opposer la rose sans pourquoi de la substance ou de l'être de l'étant. Heidegger et Spinoza liquident la coappartenance métaphysique de l'être et de la raison, reposant sur l'articulation de la présence subsistante et de la raison fondatrice. Le premier déconstruit la substantialité métaphysique et en remontant vers le sens le plus matinal du *Logos*, le second élabore une ontologie inédite, empruntant le matériau de manière sauvage à la tradition.

QU'EST QU'UNE CHOSE ?

Le problème s'articule alors au niveau de la notion de chose, dont Spinoza et Heidegger produisent un concept inédit opposé à la substantialité métaphysique.

1. G. Deleuze, *ibid.*, p. 46.
2. *Le principe de raison, op. cit.*, p. 266.

Substance, essence, chose

Spinoza a une affection particulière pour le terme latin *res* qui désigne aussi bien Dieu que les réalités singulières selon une sorte de neutralité ontologique. La chose même autour de laquelle gravite la pensée de Spinoza n'est ni l'homme, ni la raison, mais la totalité nommée Dieu, terme qui ne peut s'appliquer à aucune chose particulière. Cette Chose, qui n'est aucune chose, est un principe de coappartenance de toutes choses, n'étant qu'en sa propre donation comme un « il y a », tel ce que Heidegger pense comme « *es gibt* ». La totalité n'est pas donnée comme quelque chose, mais est ce à partir de quoi il y a donation, son infinité signifiant sa non-clôture, son apérité foncière. Dieu n'est donc pas un objet théorique spécifique, une détermination de pensée ou un objet réel, mais un processus caractérisé par sa liberté.

La lettre IX à S. de Vries assimile la substance à l'*ens* conçu comme ce qui n'appartient qu'à soi. Ce terme pourrait faire songer à une abstraction, s'il n'était l'opérateur permettant de construire la notion de Dieu. Le paradoxe se continue dans la définition de Dieu comme être absolument infini, définition elle aussi classique, si ce n'est que la singularité de la substance s'associe à la pluralité des attributs dans une congruence du monisme et du pluralisme. L'infinité désigne le principe de déploiement de la singularité dans la multiplicité, Dieu n'étant pas plus un individu qu'un genre. Singularité plurielle, Dieu en tant que totalité totalise les genres ontologiques sans être pour autant leur addition en un agrégat. Il totalise les genres ontologiques qui le constituent comme substance, sans que ceux-ci puissent se limiter entre eux. Sont ainsi renvoyés dos-à-dos le monothéisme et le polythéisme, c'est-à-dire toutes les formes tant religieuses que théologiques d'appréhension du divin qui ont en commun d'en faire un objet donné. Dès lors, Dieu n'est pas une chose mais, comme l'indique P. Macherey, cette chose ou choséité qui n'est rien d'étant et qui se trouve néanmoins en toute chose. L'opposition la plus massive se joue alors entre Dieu comme chose libre et les choses singulières que sont les modes finis, notamment l'homme qui n'est pas libre mais doit se libérer.

Le terme de *res* est ainsi un terme générique sous lequel se laissent subsumer aussi bien Dieu que les choses singulières. La notion de chose est alors rangée parmi les termes transcendantaux compris comme fictions de l'imagination[1], Spinoza disant que le tout et la partie ne sont que des êtres de raison et qu'il n'y a dans la nature ni tout ni partie. Le monde est néanmoins rempli de choses, l'intellect perçoit l'essence de Dieu comme

1. *Éthique* II, prop. 40, scolie.

chose pensante, comme chose étendue, et, par opposition aux abstractions, il n'y a que des choses singulières ou individus. Ce qui caractérise alors les individus est leur finitude essentielle, leur composition impliquant leur dissolution. Le monde lui-même est un individu au même titre qu'un végétal, un homme ou une formation sociale. Le monde est donc rempli de choses, mais les choses sont des mondes. La notion de *res* permet ainsi de relativiser la notion de monde et de liquider la distinction Dieu – monde, liquidant la tripartition de la métaphysique spéciale âme, monde et Dieu, qui implose au profit d'une ontologie de l'*ens commune*.

L'identification de Dieu et du monde tient à ce que Dieu n'est pas une transcendance surplombant ses effets, mais le phénomène du monde, l'affirmation de la totalité comme singularité plurielle selon le jeu de la monarchie substantielle et de l'anarchie attributale. Or, la cause immanente étant distincte de ses effets, il faut distinguer la nature naturante de la nature naturée. Le monde au sens strict correspond donc à la *facies totius universi* car, si un individu peut être affecté de multiples manières tout en conservant son identité, l'univers dans son ensemble est un unique individu, dont la modification des parties n'affecte pas l'individualité globale. Cette représentation de la *facies totius universi* demeure analogique, car le mode infini médiat constitue la totalité infinie des effets de la puissance de la chose étendue, irréductible à une sommation du fini[1]. On ne peut en effet remonter du fini vers l'infini, ce procédé demeurant indéfini, ni concevoir le tout à partir de ses parties, la totalité n'étant pensable que du point de vue de la nature naturante comme cause immanente. La singularité plurielle de la substance fait d'elle une totalité en relation à elle seule, son immanence n'étant pas une intériorité bordée par une extériorité qui viendrait forcément la limiter. Son unicité et son infinité signifient qu'elle est en soi et qu'elle n'est en rapport avec rien d'extérieur, que toutes choses sont en Dieu en ce sens que Dieu est en soi, parfaitement connaissable et intelligible sans faire pour autant l'objet d'une donation ontique. Il ne s'agit pas d'opposer de manière unilatérale immanence et transitivité, Spinoza voulant dire que Dieu, en tant qu'il n'est pas séparable de ses effets, est un principe causal qui permane et non une cause passagère. Si Dieu est donc le monde en tant que totalité inclusive, il s'en distingue en tant que totalité exclusive, car il ne faut pas concevoir l'inclusion comme une intériorité : si toutes choses sont en Dieu, elles ne sont pas en lui comme dans un contenant.

Cela revient à dire que Dieu n'est pas un objet, et c'est la raison de l'affection de Spinoza pour le terme *res*. Il faut en effet distinguer la chose de l'objet, qui suppose une relation à un sujet. Aussi la théologie conçoit-

1. Voir le commentaire de Macherey II, p. 153.

elle Dieu à partir une relation objectale : que Dieu soit manifeste ou caché, il est toujours donné comme un objet de révélation ou d'idéation, de foi ou de raison. Il est à la fois un universel (*ens realissimum*) et un individu particulier (*ens summum*), mais jamais un singulier pluriel. Le propre du spinozisme est d'affirmer que Dieu est cette chose qui n'est aucune chose individuelle, tout en déployant une extraordinaire pensée de l'individu. Il en résulte une univocité de la *res* pouvant se dire aussi bien de Dieu que des modes. La théorie de l'essence comme singulière explique alors en quoi l'individuel s'oppose à l'abstraction et à l'universel. L'essence n'est pas une généralité eidétique, car elle est non seulement condition d'existence et de concevabilité de la chose, mais aussi ce qui requiert sa subordination à la chose.

De même qu'un être mathématique est tel que son idéalité est adéquate à sa réalité, selon une réciprocité de la chose et de son essence, de la définition et de son objet, l'essence d'une chose singulière est une certaine proportion de mouvement et de repos, où le *conatus* constitue l'essence actuelle de la chose. On peut ainsi concevoir l'identité de l'individu et comprendre en quoi l'essence est singulière, selon un principe d'individuation ne procédant plus d'une subjectivation, mais permettant d'appréhender les choses singulières *sub specie æternitatis*. En effet, puisque l'essence coïncide avec la réalité de la chose en sa perfection, indépendamment de la cause par laquelle elle existe dans la durée, la véritable connaissance sera connaissance de l'essence singulière des choses, la connaissance du troisième genre rapportant ainsi toute chose à Dieu comme à sa cause prochaine. Rapporter toute chose à la Chose dans une congruence du pluriel et du singulier revient à dire qu'il n'y a dans la nature que des choses singulières, dont la Chose est le principe de donation sans être elle-même donnée comme chose singulière.

La Chose et le Divin

S'agissant de savoir ce qui permet de conjoindre l'être et le temps, la conférence *Temps et Être* insiste sur le fait que, si l'être n'est pas une chose et donc rien de temporel, néanmoins « en tant qu'être-en-présence, il est déterminé par le temps »[1]. Dès lors, si nous disons de l'étant qu'il est, de l'être il convient de dire « il y a » (*es gibt*), c'est-à-dire, littéralement, « ça donne ». Montrer la manière dont il y a être et temps revient à montrer comment cela se produit comme donation de l'être en tant que déploiement dans la présence (*Anwesen*). Il convient de penser le « laisser-se-déployer-

1. *Temps et Être*, trad. F. Fédier, dans *Questions IV*, *op. cit.*, p. 16.

dans-la présence, c'est-à-dire la mesure dans laquelle est donné lieu au déploiement en présence »[1]. Ce déploiement consiste à libérer du retrait, à porter dans l'Ouvert et à penser l'Être hors de toute relation à l'étant. Il s'agit de passer du *Sein* au *Seyn*, et « penser l'Être en propre demande que soit abandonné l'être comme fond de l'étant, en faveur du donner qui joue en retrait dans la libération du retrait, c'est-à-dire en faveur du Il y a »[2]. La duplicité de l'Être tient à ce que, s'il relève de la libération hors du retrait, en tant que don de cette libération dans le « il y a », il n'est pas lui-même donné, restant retenu dans la donation. L'Être n'est donc pas, mais il y a de l'Être comme libération d'une entrée en présence.

L'Être déploie une telle entrée en présence car, depuis l'aurore grecque, il est déterminé comme *Anwesen* ou *parousia*. Nous assistons à une réhabilitation de la présence, irréductible à la *Vorhandenheit* métaphysique. Une Histoire époquale de l'Être est ainsi concevable, où la destination initiale de l'Être comme *ousia* est de plus en plus recouverte, l'*ousia* tendant à se fixer en subsistance ou *Vorhandenheit*. Il y a donc une forme de la présence échappant au registre de la subsistance, une acception non substantielle de la substance, dont l'*ousia* serait l'expression initiale. Tel est ce que Spinoza a pensé comme substance irréductible à la présence subsistante et ne fonctionnant plus comme un fondement. Ce que Spinoza appelle Dieu Heidegger le pense comme don de la présence à partir du « il y a ». La question est celle de la présence hors régime métaphysique, la substance spinoziste et l'*Anwesenheit* heideggérienne disant finalement la même chose. C'est pourquoi Spinoza ne peut trouver de place dans l'histoire de l'Être.

Or, l'Être comme entrée en présence manifeste un évident caractère temporel et, si nous devons penser « le destinement qui donne l'être comme donation », le temps « ne se laisse plus déterminer à l'aide de la caractéristique courante du temps tel qu'il est communément représenté ». Dès lors, « Être veut dire : avancée de l'être, se déployer en présence, laisser se déployer en présence, être présent, *parousia* »[3]. Le présent ne doit plus s'entendre à partir du maintenant, mais signifie le se-déployer-en-présence. Par la présence comme *parousia*, « l'être est unitairement déterminé comme avancée du déploiement et laisser se déployer une telle approche, autrement dit comme libération hors du retrait »[4]. Dans l'*Anwesen* parle le *Wesen* comme déploiement et le *Währen* comme *Verweilen*, comme « avoir quiétude, avoir séjour », de sorte que « présence (*Gegenwart*) veut

1. *Temps et Être*, trad. F. Fédier, dans *Questions IV*, *op. cit.*, p. 19.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*, p. 26.
4. *Ibid.*, p. 28.

dire : venir séjourner à notre rencontre (*uns entgegenweilen*) – à nous, les hommes »[1]. Telle est la dimension éthique de la présence comme donation d'un séjour dans l'Ouvert, *parousia* signifiant « le perpétuel avoir-séjour, dont la venue à lui regarde l'homme, quiétude qui l'atteint et qui lui est offerte »[2]. L'angoisse-sérénité, l'ouverture et le séjour se conjoignent ainsi autour de la *parousia*, l'absence n'étant alors qu'une guise de la présence mettant en jeu l'avoir-été et l'avenir, tels qu'ils se déploient à notre encontre.

S'annonce ainsi dans l'être comme *parousia* le temps qui est comme le « Il » du « il y a », qui donne l'être, à savoir « l'avancée du déploiement », de sorte que « le temps reste lui-même la donation d'un Il y a, dont le donner sauvegarde la région dans laquelle est procurée la *parousia* »[3]. Le cœur de la donation est le Il du Il y a dont la singularité se nomme *Ereignis*. A celui-ci appartient le dépropriement, l'*Enteignis*, selon le jeu de l'*aléthéia* comme co-déploiement d'une épiphanie et d'une réserve dans un espace-temps. C'est ce qui explique la méditation du rapport de l'*Ereignis* à l'espace en relation avec le lieu (*Ort*), permettant de dire que « la tentative, au § 70 *Être et Temps*, de ramener la spatialité du *Dasein* à la temporalité n'est pas tenable »[4]. Dans la conférence *Bâtir, habiter, penser*, cette question devient celle de l'*éthos*, de l'habiter car, si question éthique il y a, c'est à partir de là qu'il convient de la poser. L'espace est compris comme emplacement « sur le double mode d'admettre et d'aménager », au sens où emplacer consiste à laisser « se déployer de l'ouvert qui, entre autres, accorde l'apparition dans la présence de choses auxquelles l'habitation humaine se trouve renvoyée »[5]. La question de l'*éthos* est ainsi celle du *topos* : loin de se donner à partir de l'espace physico-mathématique le lieu en ouvre la possibilité. L'espace est ouverture d'un espace, espacement, au sens où espacer « apporte le libre, l'ouvert, le spacieux, pour un établissement et une demeure de l'homme », et consiste en « la dispensation des sites ou des lieux en lesquels les destins de l'homme qui habite prennent tournure, dans l'heur d'un séjour, ou dans le malheur de son retrait, ou même dans l'indifférence à l'égard des deux »[6]. Être signifie alors habiter, désignant la manière dont les mortels séjournent sur terre. Or, habiter c'est séjourner parmi les choses en un bâtir consistant à prendre souci et à préserver les choses. Les choses sont des lieux, rendant possible l'espace comme « quelque chose qui est ménagé, rendu libre, à savoir à l'intérieur

1. *Temps et Être*, trad. F. Fédier, dans *Questions IV*, *op. cit.*, p. 29.
2. *Ibid.*, p. 30.
3. *Ibid.*
4. *Ibid.*, p. 46.
5. *L'art et l'espace*, trad. J. Beaufret, F. Fédier, dans *Questions* IV, *op. cit.*, p. 102.
6. *Ibid.*, p. 101-2.

d'une limite »[1]. Le bâtir est un aménagement et une production de choses sauvant la terre, accueillant le ciel, attendant les divins et conduisant les mortels. La question d'un *éthos* est donc, par-delà la détermination métaphysique de l'éthique aux côtés de la logique et de la physique, celle du *topos*, du lieu en lequel se rassemble les Quatre selon la Chose. Celle-ci n'est ni la *res* latine, ni l'*ens* médiéval, ni l'objet moderne, mais n'est Chose que pour autant qu'elle rassemble dans ce jeu de miroir des Quatre qui est le monde : en retenant le Quadriparti la chose rassemble le monde. C'est la chose qui ouvre le monde et « ce sont les hommes comme mortels qui tout d'abord obtiennent le monde comme monde en y habitant », de sorte que « ce qui petitement naît du monde et par lui, cela seul devient un jour une chose »[2]. Le monde est le séjour, l'*éthos*, et l'éthique est pensable à partir du phénomène du monde.

J.-L. Nancy affirme ainsi que « Spinoza est le premier penseur du monde », au sens où « *Deus sive natura* n'énonce pas simplement, par le *sive*, deux noms pour une même chose, mais plutôt ceci, que cette chose même a son dehors dedans »[3]. La question est celle de la signifiance du monde, d'une facticité susceptible d'ouvrir du sens. Le monde n'est pas un objet constituant le champ d'action de l'homme, mais la totalité de signifiance de l'existence selon le *Dasein* existant transitivement le Là où advient l'Être tel qu'il se retire dans la donation du « il y a ». L'Être n'est pas plus un substantif que la substance spinoziste n'est une subsistance substantielle, mais ce qui se retire dans l'ouverture du monde, selon un *Wesen*, une essence conçue non au sens d'une idéalité métahistorique ou d'un possible, mais au sens verbal d'un déploiement. Spinoza et Heidegger donnent en effet de l'essence une acception nouvelle. L'*essentia* spinoziste n'est pas une abstraction générique, mais ce qui constitue la réalité positive de la chose en sa singularité, objet de la science intuitive : l'essence n'est pas extérieure à la chose, n'est pas essence de la chose en général, mais essence d'une certaine chose et principe de son déploiement singulier. Le *Wesen* heideggérien désigne une mode de déploiement singulier, renvoyant à un mode de dispensation de l'Être en une suite libre susceptible d'ouvrir un époque, perdant son sens eidétique pour revêtir une acception verbale et temporelle, indiquant le séjour de l'homme dans la dimension du Quadriparti et désignant le séjour temporel et fini du *Dasein* qui se tient dans le Néant de l'ouverture de l'Être. Dans tous les cas, l'essence renvoie à l'existence libre, à une liberté qui est celle de l'Être et non celle d'une subjectivité autonome, faisant de la pensée de la liberté une pensée de la nécessité. Libérer la liberté en l'homme revient à ménager un séjour, posant la question éthique, au sens où une éthique n'est pas une morale mais, selon la formule de J.-L. Nancy « une disposition à conserver et à augmenter l'accès de l'existence à son propre sens inappropriable et sans fondement »[1].

1. *Bâtir, habiter, penser*, dans *Essais et Conférences*, trad. cit., p. 183.
2. *Ibid.*, p. 218.
3. *Le sens du monde*, Paris, Galilée, 1993, p. 90.

Pour la philosophie grecque la question était la détermination du Souverain Bien comme ce qui rend la vie digne d'être vécue dans un dépassement de la *zoé*, de la vie animale, vers le *bios*, l'existence, qui est un devenir-divin. L'éthique était identifiée à une sagesse, culminant dans les sagesses stoïciennes et épicuriennes mettant en œuvre des techniques constitutives de l'ipséité et reposant sur une physique. Le sage est celui qui, par diverses procédures, parvient à accorder son existence à l'ordre du monde pour y conquérir une autarcie qui est aussi reconnaissance de l'ordre nécessaire du tout. Le vieil adage de la sagesse antique : *meléta to pan* subit alors une inflexion particulière, et avec le stoïcisme surgit l'idée d'une volonté souveraine permettant à l'homme de se concevoir « comme un empire dans un empire ». Ce devenir impérial de la sagesse appelle sa transformation en une morale qui, pour Descartes, reste provisoire ou se ramène à la médecine. Kant réduira le sage à un idéal de l'imagination et renverra dos-à-dos stoïcisme et épicurisme, en montrant qu'il n'y a pas de liaison analytique de la vertu et du bonheur : la vertu ne rend pas heureux et le bonheur ne rend pas vertueux. La morale ne peut se réduire ni à la médecine ni à une pragmatique, mais doit être fondée sur une loi inconditionnée de la raison. La *Critique de la faculté de juger* fera alors état d'une fascination-répulsion devant le spinozisme : comment peut-on être à la fois vertueux et sans espoir ?

A l'époque du triomphe du naturalisme de l'individualisme possessif, où l'économie politique se pose comme « science du bonheur humain », Kant brise le lien entre la moralité et le domaine des faits, entre bonté et bonheur. La destruction de la métaphysique classique l'amène à renoncer à la langue de l'origine radicale des choses et à rejouer la question de l'*ethos* dans son lien avec la finitude en l'homme. Des Grecs Kant ne retrouve la pensée de la finitude que pour mieux forclore les droits de leur sagesse et poser cette Loi du séjour exclusive de toute théophanie. Le spinozisme apparaît alors comme une monstruosité énigmatique, conjoignant l'infinité moderne et la sagesse antique. Il se tient néanmoins tel la statue du commandeur que la philosophie transcendantal doit affronter après Kant, afin

1. *Une pensée finie*, Paris, Galilée, 1990, p. 34. L'auteur ajoute en note : « Relire, donc, Spinoza ». Notons que J.-L. Nancy fait très souvent référence à un possible rapprochement de Spinoza et de Heidegger.

de constituer le système de la raison laissé en friche par le maître de Königsberg. Celui-ci avait toutefois retrouvé une dimension tragique, élucidée par Hölderlin relisant *Œdipe-roi* à la lumière de la philosophie critique et faisant du temps comme forme de retrait du divin la ligne d'errance de l'Œdipe moderne. Là où ses successeurs s'employaient à rétablir un fondement en déployant le sens d'immanence de la raison moderne dans la parthénogenèse de l'idéalité, il avait exploré « l'abîme de la raison humaine ». Il est ainsi une nécessité inconditionnée de l'être précédant toute pensée, et le dernier Schelling retrouvera contre l'idéalisme absolu de Hegel cette dimension du kantisme, parlant d'une extase de la raison en s'exclamant : « Et qui n'aurait pas senti tout ce qu'il y a d'extatique aussi dans le spinozisme et dans toutes les doctrines qui partent de l'existant nécessaire » [1].

Le spinozisme ne cesse ainsi de hanter la pensée moderne qui ne parvient jamais à en capter le sens. Une ontologie sans théologie et une éthique irréductible à une morale en font une pensée qui travaille la métaphysique de l'intérieur et la fait imploser. Dans la *Préface* du *De Libertate* Spinoza récuse aussi bien la morale cartésienne que celle des Stoïciens. Toutes deux sont affaire de volonté, et la liberté devient subordination à un ordre extérieur ; mais la volonté ne se pose comme souveraine que pour se soumettre à un ordre transcendant extérieur. La morale est ainsi constituée par un ensemble de techniques de dressage, alors que l'éthique est effectuation d'une puissance qui libère la liberté en l'homme. Le souci du tout s'étant transformé en souci de soi et la liberté étant conçue comme loi que la volonté se donne, la morale oscille entre un héroïsme de la volonté et une pratique de mécanismes d'ascèse finissant par déposséder l'homme de la liberté. A cela s'oppose la conception spinoziste de la liberté comme affirmation de la totalité à partir de laquelle peut se développer la puissance singulière de l'individu comprenant la totalité comme cause prochaine de sa finitude essentielle. Or, prendre ainsi égard à l'étant en son tout, dit Heidegger c'est prendre en vue son être comme fond abyssal [2]. La totalité n'est pas la somme de l'étant, mais l'être en tant que fini, de sorte que « nous séjournons constamment dans cette distinction de l'étant et de l'être » et que « c'est en ce séjour que nous sommes confrontés à nous-mêmes » [3]. Si l'être est ce fond abyssal qui ne nous donne aucun sol assuré, il est à la fois force contraignante et libération, libre nécessité, qui s'oppose à la

1. *Philosophie de la Révélation*, I, trad. J.-F. Courtine, J.-F. Marquet, Paris, P.U.F., 1989, p. 189.

2. Voir le cours de 1941, *Concepts fondamentaux*, trad. P. David, Paris, Gallimard, 1985, p. 62 *sq.*

3. *Ibid.*, p. 63-64.

contrainte que nous impose l'étant. Le transport de l'étant vers l'être est ainsi « la libération pour la liberté », car « cette libération libère en nous rendant libres vis-à-vis de l'étant, libres envers lui, libres de lui, libres pour lui, devant lui et au milieu de lui », de sorte que « nous sommes nous-mêmes libérés dans la possibilité d'être nous-mêmes » [1]. Telle est l'essence de la liberté qui, à la manière de Spinoza, n'est pas décret de la volonté mais libre nécessité.

L'être est ainsi profusion et unicité et non simple généralité abstraite d'un terme transcendantal. Ainsi, note Heidegger, la première pensée grecque a-t-elle posé l'équivalence de l'*on* et de l'*en*, sans que la philosophie ultérieure ne s'interroge sur le sens de cette équivalence. Il en est résulté l'attribution de l'unité à l'être, la formule scolastique *omne ens est unum*, loin de prendre en charge l'unicité de l'être, ne faisant que poser la diversité de l'étant. Affirmer l'unicité de l'être ne revient pas à poser la diversité de l'étant, mais à poser l'être comme ce qui n'est rien d'étant en le confrontant au néant. Hegel n'a perçu cette identité de l'être et du néant que pour la ramener au vide d'une abstraction, alors qu'il s'agit de penser l'Être en tant que tel comme ce qui se retire en la déclosion de l'étant et qui est à la fois le vide et l'unique de la profusion. La substance spinoziste est une autre façon de poser l'identité de l'être et d'un néant irréductible tant à la négation qu'à la négativité. Tel est ce que ni la philosophie moderne ni Heidegger n'ont su voir chez Spinoza, la première réduisant le spinozisme à une procédure dogmatique de réification de l'Absolu, le second n'en saisissant pas le sens.

L'interprétation de la parole d'Anaximandre par Heidegger permet d'étayer cette hypothèse. Anaximandre pense la genèse, *génésis*, et la corruption, *phtora* comme l'être de l'étant tel qu'il entre en présence : la génération comme provenance et la corruption comme partance sont propres à ce qui entre pour un temps en présence et « ce à partir de quoi à tout ce qui en son temps entre en présence sied la provenance, c'est le Même que ce vers quoi, en retour, la partance *ginesthai*, c'est-à-dire vient à être, provient » [2]. Ce Même revêt le caractère de la nécessité impérieuse, *to khréon*, l'*apeiron*, l'illimité, étant l'*arché*. Celle-ci doit se comprendre comme l'issue, la prédominance et la régie du surgissement et de l'évanouissement, alors que l'*apeiron* est l'empêchement de la limitation tel qu'il se rapporte à la présence. De la parole d'Anaximandre Heidegger propose la traduction suivante : « l'injonction (*arché*), pour le présent (*ton onton*), est empêchement des limites (*apeiron*) ». L'*arché* est ainsi déterminée par

1. *Concepts fondamentaux*, trad. P. David, Paris, Gallimard, 1985, p. 92.

2. *Ibid.*, p. 138.

l'alpha privatif de l'*a-peiron*, faisant écho à l'essence privative de l'*aléthéia*. Si l'être est compris comme présence, cette présence n'est pas réductible à une durée ou une permanence et « l'être est bien venue à la présence, mais non nécessairement constance dans la consistance appelée à durer », de sorte que la consistance soit « la défiguration, l'inessence monstrueuse de la présence »[1]. La présence subsistante, la *Vorhandenheit*, est alors l'abandon du déploiement de la présence, car elle lui assigne une limite. La consistance n'est que la défiguration de la présence qui comprend celle-ci *sub specie durationis*. L'empêchement de la limite met à l'écart dans une présence subsistante et durable la présence comme telle, qui est à la fois surgissement et évanouissement, le premier ne surgissant qu'en tant qu'il s'évanouit dans sa transition constitutive. En effet, « c'est dans la transition comme surgissement de l'unité du surgir et du s'évanouir que réside le mouvement d'entrée en présence, chaque fois, de ce qui est présent »[2]. La transition du surgissement à l'évanouissement préserve l'*apeiron*, dont l'essence privative détermine l'Être comme se qui se déclôt en se retirant. L'être n'est donc pas l'essence universelle de l'étant, mais le « déploiement d'essence (*das Wesende*) », nommé *arché* et *apeiron*[3]. Surgissement et évanouissement surgissent et s'évanouissent dans le Même qui, loin d'être un substrat indifférent, est la Nécessité, *to khréon*, et dans l'*apeiron* « le déploiement, soi-même, se prend en garde en se retenant »[4]. Cette nécessité n'est ni contrainte aveugle ni déterminisme, mais unité de l'Unique.

Le déploiement de la présence est ainsi en rapport avec l'*adikia*, le désajointement, ne se joignant pas à l'injonction de l'*arché*, ce qui contrevient à l'injonction renforçant la consistance comme défiguration de la présence. Au caractère privatif de l'*apeiron* correspond celui de l'*adikia*. Puisque le présent est entrée en présence et ne se crispe pas en consistance, la justice ou ajointement, la *diké*, est le mouvement d'entrée en présence comme transition du surgir au s'évanouir, laissant tout étant pour un temps être ce qu'il est dans sa consistance, de sorte qu'il assume l'*adikia*. Celle-ci appartient à l'essence de l'entrée en présence et la défiguration de la présence dans la durée et la consistance doit être assumée comme telle. Correspondre au temps c'est alors se remettre au désajointement, le temps étant « l'assignation du présent à entrer, pour un temps, en présence », de sorte que l'être soit « attardement pour un temps, [...] déploiement de

1. *Concepts fondamentaux*, trad. P. David, Paris, Gallimard, 1985, p. 146.
2. *Ibid.*, p. 147.
3. *Ibid.*, p. 149.
4. *Ibid.*, p. 150.

présence »[1]. La présence est donc cette entrée en présence comme temps qui ne dure qu'un temps et dont la défiguration consiste en l'insistance dans la constance qu'empêche l'*apeiron*. Il est donc de l'essence de l'être d'empêcher cette limitation qu'est la constance. C'est donc du fait de sa finitude que l'être implique l'illimitation comme ce qui interdit la consistance, l'illimitation propre à l'*apeiron* étant une manière de dire la finitude ontologique. Ainsi « dans ce temps qui n'est essentiellement que pour un temps, l'être se détourne et se libère du désajointement ; il sauve, par l'évanouissement, cet Un et Même, seul à enjoindre, qui pour tout étant est issue, prédominance et ouverture »[2]. Si donc surgissement et évanouissement procèdent du Même pour constituer l'essence de l'être, et si l'être est assomption de l'*adikia* car, en tant qu'il est cette injonction qui empêche la limitation au sens de la consistance et de la durée, il est à la fois illimitation et finitude, l'infinité de la substance spinoziste pourrait bien vouloir dire la même chose que l'*apeiron*. Peut-être l'*alpha* de l'*a-peiron*, de l'in-fini, n'est-il alors rien d'autre que l'*aleph* du transfini.

1. *Concepts fondamentaux*, trad. P. David, Paris, Gallimard, 1985, p. 156.
2. *Ibid.*

CONCLUSION

ÉTHIQUE ET FINITUDE

Heidegger ou Spinoza : le double visage d'une pensée émancipée de l'onto-théologie, articulant totalité et finitude. Chez l'un, la finitude ontologique permet de penser la totalité comme donation de la présence et du « il y a » ; chez l'autre, l'infinité substantielle fonde la finitude essentielle. Si « l'effort par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans son être n'est rien en dehors de l'essence actuelle de cette chose » [1], le *conatus* est une dynamique conservatoire existant par elle-même et dont le sens relève de sa propre constitution, de sorte qu'il n'y ait plus lieu de parler de création. Ne tenant pas sa force d'un ailleurs, le *conatus* est l'ouverture de l'être-au-monde. Sa durée infinie constitue sa finitude, sa puissance portant une limitation qui n'est en rien une imperfection. Il n'est ni une absolue spontanéité ni une faculté inconditionnée, mais le lieu où se libère une liberté en situation. Une chose ne peut exister que conformément à son essence qui lui assigne un certain *quantum* de puissance. L'existence n'est donc pas une valeur en soi indépendante des conditions de l'essence et le *conatus* procède d'une synthèse du fini et de l'infini, puisque la dimension de conservation déterminée par la quantité de puissance est finie et que l'affirmation de l'essence est infinie. Expressions de la substance infinie, les choses singulières tirent de cette substance l'énergie qui les pousse à exister selon la nécessité de leur essence. Le *conatus* est ainsi un être-en-avant de soi qui ne procède pas d'une cause extérieure, l'essence actuelle d'une chose n'étant que son existence.

L'infinité n'est donc que l'existence rapportée à la finitude qui en est le sens. Aussi la finitude n'est-elle pas la limitation d'un existant privé de sa

1. *Éthique* III, VII.

puissance d'accomplissement, une imperfection en défaut par rapport à un être absolument parfait, mais elle est l'essence de l'existence, son mode de déploiement. Foncièrement affirmative, elle ne manque de rien, mais est transie par l'être en tant que rien. Si pour l'onto-théologie le fini n'a pas de consistance propre, étant ordonné à un être infini qui est un Étant suprême, celui-ci doit être posé comme ce qui n'advient jamais, n'ek-siste pas comme tel, mais ne peut exister que selon une transcendance qui est immanence à son essence et qui fait progressivement de Dieu une vérité morte, l'*actus purus essendi* devenant le figure thanatologique du Dieu des philosophes, du maître kantien du syllogisme disjonctif et de l'auteur moral du monde, du Vrai en soi et pour soi. Tel est le couple onto-théologique *existentia-essentia* auquel Heidegger oppose l'ek-sistence dans sa relation à l'Être, qui interdit de poser celui-ci comme Étant suprême.

L'Être conduit l'essence à l'existence comme essence actuelle et singulière irréductible à une possibilité ou à une généralité. Déploiement de l'existence, l'essence est essence singulière, et l'on peut dire que « le singulier comme essence, c'est l'essence existée, ek-sistée, expulsée de l'essence elle-même, désenkystée de l'essentialité, et cela, encore une fois, avant que le kyste ne soit formé », de sorte que le finitude « nomme cette affection essentielle de qui ek-siste l'essence »[1]. La singularité de l'essence c'est son exposition à la finitude de l'existence. Cette affection Heidegger la nomme angoisse et Spinoza joie. L'angoisse est la tonalité qui nous place face à l'être comme néant : l'être de l'étant n'est compréhensible que si le *Dasein* se tient dans le néant. La joie est cet affect actif et éternel qui est indépendant de tout événement et qui n'est qu'abandon à l'ouverture abyssale de l'être. La substance n'est donc pas un fondement, son éternité n'étant qu'un autre nom pour en dire l'abyssalité.

« Lorsque l'être est posé comme infini, c'est alors précisément qu'il est déterminé. S'il est posé comme fini, c'est alors son abyssalité (*Abgründlichkeit*) qui est affirmée »[2]. Cette affirmation des *Beiträge* signifie que la finitude n'est pas une limitation mais une abyssalité, une absence de fondement, à savoir cela même qu'indique l'infinité de la substance spinoziste comprise hors onto-théologie. En effet, *omnis determinatio est negatio*, et l'in-finité demeure une négation, car elle suppose que la finité est une privation et se pose en même temps comme un fondement transcendant et unique. En revanche, la finitude est finition et sa singularité est une unicité exclusive de l'unité numérique, une singularité plurielle. En tant que telle, elle est absence de fondement ou, plus exactement, fond abyssal. N'étant ni

1. J.-L. Nancy, *Le sens du monde*, *op. cit.*, p. 53-54.
2. *Op. cit.*, p. 268-69.

subsistance ontique ni sujet, l'être ne renvoie à rien, si ce n'est au monde et à son ouverture dans l'être-jeté de l'existence, dérogeant comme la substance spinoziste au principe métaphysique du fondement.

A la fin du *Kantbuch* Heidegger demande : « Mais la finitude dans le *Dasein* se laisse-t-elle développer, ne fût-ce qu'en problème, sans "présupposer" quelque infinitude ? Et de quelle nature est cette "présupposition" ? Que signifie l'infinitude ainsi "posée" ? »[1]. Ces questions sont soulevées à propos de la problématique positive contenue dans la *Dialectique transcendantale* de la *Critique de la raison pure* où la finitude de la connaissance est dépassée vers l'inconditionné des synthèses de la raison et vers la postulation de l'infini moral. Il s'agit de savoir s'il est « sensé et légitime de penser que l'homme, parce que le fondement même de sa finitude lui rend nécessaire une ontologie, c'est-à-dire une compréhension de l'être, est "créateur", et donc "infini", alors que rien ne répugne aussi radicalement à l'ontologie que l'idée d'un être infini ? »[2]. Peut-on penser le fini sans poser l'infini ? peut-on penser la relation de l'homme à l'être, sans penser la dispensation de l'être à l'homme ? et comment penser cette dispensation comme foncièrement finie, hors de la nécessité de l'illusion transcendantale ? Si le *Dasein* n'accède en effet à lui-même qu'à travers une dispensation historiale et époquale de l'être, il ne s'agit pas d'une réduction historiciste, car l'homme n'est l'étant qu'il est que par la compréhension de l'être : étant cet étant qui se trouve au milieu des étants, il est tel que l'étant qu'il n'est pas et l'étant qu'il est lui-même lui sont toujours manifestes sur le mode de l'existence qu'il a lui-même à être, celle-ci présupposant donc une compréhension de l'être. L'homme n'est le maître ni de l'étant qu'il n'est pas, ni de l'étant qu'il est lui-même car, loin d'être comme un empire dans un empire, il n'existe qu'en tant qu'il est exposé au non-étant, à l'être. La question kantienne de l'illusion transcendantale est décisive, car elle montre ce qui rend possible et nécessaire la métaphysique. Il y a une non-vérité impliquée par la finitude, au sens où la non-vérité appartient positivement à l'essence de la vérité et où « la finitude est la vérité, dont l'infini est le sens »[3]. Or, la métaphysique fait de ce sens un sens mort et transcendant, alors qu'il est le vers-quoi, le *Woraufhin* en lequel s'ouvre le sens de l'être à cet étant qui a à être comme *conatus* ou être-en-avant-de-soi en sa facticité de projet jeté.

1. *Kant et le problème de la métaphysique*, trad. A de Waelhens, W. Biemel, Paris, Gallimard, 1953, p. 301.
2. *Ibid.*
3. J.-L. Nancy, *Le sens du monde*, *op. cit.*, p. 51.

Si donc « plus originelle que l'homme est en lui la finitude du *Dasein* »[1], c'est que l'homme trouve son origine dans une ouverture à l'être qui est finitude. L'existence est cette finitude fondée sur la compréhension de l'être et « il n'y a d'être et il ne peut y en avoir que là où la finitude s'est faite existence »[2]. Aussi l'être n'est-il pas un terme général, mais ce dont la compréhension fonde la finitude d'un *Dasein* singulier. Le concept heideggerien de finitude opère une rupture avec la compréhension traditionnelle supposant l'infini transcendant et la subjectivité : l'*Endlichkeit* est déconstruction de la finitude métaphysique. Cette destruction recoupe celle de Spinoza, mettant également en question la dogmatique judéo-chrétienne. En pensant l'homme à partir du *Dasein*, Heidegger se place en dehors de la forme chrétienne et métaphysique de la finitude, tout comme le fait Spinoza en faisant de l'homme un mode de la substance. Si ce dernier continue à parler le langage de la substance, de l'absolu et de l'infinité, ces termes ont pour lui un sens inédit impliquant une rupture radicale avec la métaphysique. Ses contemporains ne s'y étaient pas trompés lorsqu'ils l'accusèrent d'athéisme. En ce sens, les pensées de Spinoza et de Heidegger sont les seules pensées véritablement athées de l'Occident, l'athéisme signifiant alors une rupture aussi bien avec la métaphysique qu'avec la Révélation judéo-chrétienne[3].

L'une se situe au début des Temps modernes, pour en déjouer le recommencement métaphysique cartésien, alors que l'autre se situe au point d'achèvement de cette époque pour la penser comme accomplissement de la métaphysique et envisager un autre commencement de la pensée. Si aujourd'hui l'apport de Heidegger et de la pensée de l'Être est devenu à bien des égards incontournable, la pensée de Spinoza n'en persiste pas moins à nous interpeller en sa singularité vivante. Il est sans doute difficile aujourd'hui de parler de la métaphysique sans la considérer dans le tout de son histoire comme faisant l'objet d'une certaine clôture et, même s'il faut en rejouer les questions en leur singularité, en se gardant d'éviter la langue de bois ontologico-historiale de la fin de la philosophie, il est inévitable de passer par une destruction de la tradition, telle qu'elle a été initiée par Heidegger et telle qu'elle met en jeu les questions les plus cruciales de notre époque, notamment celle de l'essence de la technique. Par ailleurs, la pensée de Spinoza fulgure d'un feu tout particulier, résistant à la logique de l'historialité et ne se situant dans la conceptualité de la métaphysique la

1. *Kant et le problème...*, *op. cit.*, p. 285.

2. *Ibid.*, p. 284.

3. Pour Heidegger cela est particulièrement clair dans les *Beiträge zur Philosophie* et *Besinnung*.

plus traditionnelle que pour en déjouer le sens, en détourner les notions, et au premier chef celles de substance et de Dieu.

On a pu ces temps derniers parler à la fois d'un retour du religieux et d'un regain d'intérêt pour les questions de morale. Le terme d'éthique est à la mode, recoupant des questions déontologiques spécifiques, des questions politiques, écologiques, voire métaphysico-religieuses. Si cette confusion peut autoriser toutes les dérives, elle est aussi le symptôme de nouvelles formes d'inquiétudes. Conjointement on peut parler de déclin ou de fin du politique, conformément à un processus de mondialisation où l'économique impose son hégémonie impitoyable. En termes heideggeriens, ce processus se comprend comme devenir-monde de la métaphysique dans le déploiement planétaire de l'essence de la technique. Faut-il toutefois comprendre ce processus comme une simple fatalité, sachant que le penser ontologico-historial n'est pas l'hypostase d'une fatalité ? S'il est vrai que tous les discours réactifs qui se formulent sous la forme du « retour à » ne sont eux-mêmes sans doute que des retombées de ce processus inéluctable, les questions éthico-politiques surgissant çà et là sont aussi l'indice d'un possible questionnement articulé autour du problème d'un *ethos*, d'un séjour des Mortels sur terre dans leur relation à l'Incommensurable que la philosophie a pensé sous l'intitulé du divin, du *théion*, dans le cadre duquel a pu venir se loger la Révélation judéo-chrétienne. Si Heidegger nous invite à un « autre commencement de la pensée », cela suppose une délimitation précise de la métaphysique comme ce « premier commencement » de la pensée qui prend en vue de Platon à Nietzsche l'étantité de l'étant. Or, cette démarche de constitution de l'histoire de l'Être à partir de la compréhension de la métaphysique comme onto-théologie ne peut que laisser de côté cet autre commencement de la pensée qu'est le spinozisme, et avec lui une pensée du politique tout à fait singulière en laquelle la question ontologique est directement articulée à la question politique. Spinoza est en effet le seul penseur à avoir déployé une onto-politique articulant la déconstruction de la métaphysique à celle du despotisme, en exhibant leur commune ordination à une pensée de la transcendance. Si l'ontologie spinoziste est un hapax à l'intérieur de la métaphysique moderne, sa pensée politique en est un autre à l'intérieur de la philosophie politique qui procède de cette métaphysique.

Une telle philosophie politique, culminant dans une théorie du contrat (Rousseau) et une philosophie du droit et de l'État (Hegel), fonde la possibilité tant du libéralisme que d'un certain type de démocratie supposant le sol d'évidence qui est celui de l'économie politique et de la figure moderne de la production. Son équivoque est qu'elle permet tout autant la légitimation de l'immanence de la main invisible du marché que celle de la tran-

scendance d'un État censé garantir l'intérêt général et exprimer le vouloir raisonnable. Le totalitarisme est alors le possible immanent à une telle démocratie, que ce soit sous la forme d'un libéralisme ou d'un étatisme tout aussi sauvages l'un que l'autre. Heidegger a pensé l'historialité de ce processus sous le titre de « communisme »[1], et c'est à partir de là qu'il faut comprendre ce qu'il veut dire lorsqu'il affirme dans l'entretien au *Spiegel* que la démocratie n'est peut-être pas le régime qui correspond au déploiement planétaire de l'essence de la technique. A cela Spinoza oppose un autre concept de la démocratie non comme État exprimant la transcendance de la volonté générale, mais comme processus immanent. Il s'agit de penser la démocratie hors de la métaphysique et de sa constitution onto-théologique en évacuant toute forme d'égologie ou d'égocratie politique. De ce point de vue, l'engagement politique de Heidegger en 33 continue à relever d'une telle égocratie procédant de la métaphysique de la subjectivité en sa version totalitaire[2].

L'affaire de la pensée est alors celle de l'ontologie comme éthique, par-delà tous les procès que l'on a pu faire à Heidegger. Si ce dernier a toujours refusé de proposer une éthique, ce qu'il faut alors entendre par éthique est une morale voire une sagesse comme système de prescriptions normatives et de règles de vie. De fait, aucune philosophie ne s'est jamais vraiment présentée comme un système de normes, préférant s'interroger sur l'essence de l'agir permettant d'inventer des règles. Heidegger a pris en compte la leçon de Kant concernant la dissociation de la moralité et de la science. Il n'est plus de sagesse reposant sur l'alliance du savoir, de la vertu et du bonheur, et Kant marque là un point de rupture essentiel avec les doctrines traditionnelles pour qui le souverain bien est lié au bonheur et la vertu à la connaissance. Heidegger a également retenu de Kant cette autre leçon qui consistait à séparer l'affaire de la pensée de la science, permettant d'affirmer le primat de l'agir et de poser le problème du fondement de la morale irréductible aux éthiques visant le bonheur. Pour lui l'affaire de la pensée n'est plus ni la science ni la sagesse, mais ce n'est pas non plus la morale en tant qu'effectuation de la subjectivité de la volonté. Aussi la question éthique peut-elle paradoxalement faire retour, et cela dès le débat post-kantien, avec Spinoza. Heidegger note à propos de Spinoza : « que cette métaphysique – c'est-à-dire la science de l'étant en totalité – se caractérise comme "Éthique", c'est là l'expression du fait que l'action et

1. Voir chap. v.

2. Voir H. Cretella « Heidegger à Cerisy », dans *L'enseignement par excellence. Hommage à F. Vezin*, Paris, L'Harmattan, 2000, p. 152, ainsi que P. Lacoue-Labarthe, J.-L. Nancy, *Le mythe nazi*, Paris, Éditions de l'Aube, 1991.

que l'attitude de l'homme sont d'une importance capitale dans la façon de procéder au sein du savoir et de fonder ce savoir »[1]. Cela signifie que la seule éthique possible est une ontologie, non au sens traditionnel, mais au sens de l'ontologie fondamentale en tant qu'elle est tout le contraire d'une entreprise de fondation, mais exposition à un fond abyssal. Une fois la métaphysique achevée, une fois toutes les idoles brisées, l'éthique serait ce qui demeure en laissant la singularité de l'existence livrée à elle-même, au point que l'on puisse dire que « l'éthique originelle n'est pas seulement la structure ou la conduite fondamentale de la pensée », mais qu'elle « est aussi ce qui se délivre à la fin, et comme accomplissement de l'histoire occidentale ou de la métaphysique »[2].

Comment dès lors comprendre le silence de Heidegger sur Spinoza, si ce n'est en admettant que l'éthique est ce qui fait retour dans l'ontologie fondamentale ? L'*ethos* doit alors se penser comme séjour. Celui-ci est tout autant un habiter qu'une conduite, une manière d'exister ou une *ars existendi* ordonnée à la vérité de l'Être qui n'est le transcendant absolu qu'en tant qu'il n'est pas une transcendance ontique, mais l'immanence de ce fond abyssal auquel tout ek-sister doit s'arracher et à partir duquel il trouve sa tenue. Ainsi « énoncer que l'*ethos* est l'ek-sister de l'existence même pourrait être une autre façon de dire que "la béatitude n'est pas la récompense de la vertu, mais la vertu même" »[3]. Joie active la béatitude est l'affect ontologique par excellence, elle est l'angoisse comme sérénité. Dès lors, le mutisme de Heidegger pourrait signifie un accord impensé avec la seule pensée qui ne se laisse par intégrer dans une histoire de l'être et qui demeure comme une « anomalie sauvage ». S'il est vrai que tout penseur a deux philosophies la sienne et celle de Spinoza, on est en droit de se demander si la philosophie de Spinoza ne fut pas la philosophie silencieuse et indicible de Heidegger.

1. *Schelling, op. cit.*, p. 66-67.

2. J.-L. Nancy, « L'éthique originaire de Heidegger », dans *La pensée dérobée*, Paris, Galilée, 2001, p. 109.

3. J.-L. Nancy, *Ibid.*, p. 113.

BIBLIOGRAPHIE

Œuvres de Spinoza

Œuvres, 4 vol., trad. C. Appuhn, Paris, GF-Flammarion, 1965.
Abrégé de grammaire hébraïque, trad. J. Askénazi, J. Askénazi-Gerson, Paris, Vrin, 1968.

Œuvres de Heidegger

Pour les textes qui ne sont pas encore traduits en français, nous citons et traduisons les textes de la *Gesamtausgabe*, Frankfurt / Main, V. Klostermann.
Pour *Être et Temps*, nous utilisons la traduction de E. Martineau, Authentica, 1985.
Pour les autres textes traduits en français nous citons dans les traductions publiées aux éditions Gallimard.

Bibliographie générale

BALIBAR Ét., *Spinoza et la politique*, Paris, P.U.F., 1985.
– *La crainte des masses*, Paris, Galilée, 1997.
BERGSON H., *La pensée et le mouvant*, Paris, P.U.F., 1975.
BOVE L., *La stratégie du « conatus »*, Paris, Vrin, 1996.
BOULNOIS O., *La puissance et son ombre*, Paris, Aubier, 1994.
BRAGUE R., *Aristote et la question du monde*, Paris, P.U.F., 1988.
BRUNSCHVICG L., *Spinoza et ses contemporains*, Paris, P.U.F., 1951.
COURTINE J.-F., *Suarez et le système de la métaphysique*, Paris, P.U.F., 1990.
– *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1990.
DELEUZE G., *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1968.
– *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, Minuit, 1981.
– *Différence et répétition*, Paris, P.U.F, 1968.
– *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980.
– *Critique et clinique*, Paris, Minuit, 1993.
DERRIDA J., *Du droit à la philosophie*, Paris, Galilée, 1990.

– *De l'esprit. Heidegger et la question*, Paris, Galilée, 1987.
– *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée, 1994.
DESCARTES R., *Œuvres philosophiques*, 3 vol., éd. F. Alquié, Paris, Garnier, 1963.
GUEROULT M., *Spinoza 1. Dieu*, Paris, Aubier, 1968.
– *Spinoza 2. L'âme*, Paris, Aubier, 1974.
HEGEL G.-W.-F., *Encyclopédie des sciences philosophiques I, Science de la logique*, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1979.
HÉRACLITE, *Fragments*, éd. M. Conche, Paris, P.U.F., 1986.
JAQUET C., *Sub specie æternitatis*, Paris, Kimé, 1997.
LAUX H., *Imagination et religion chez Spinoza*, Paris, Vrin, 1993.
MACHEREY P., *Avec Spinoza : Études sur la doctrine et l'histoire du spinozisme*, Paris, P.U.F, 1992.
– *Introduction à l'*Éthique *de Spinoza* :
La première partie : La nature des choses, Paris, P.U.F., 1998.
La deuxième partie : La réalité mentale, Paris, P.U.F., 1997.
La troisième partie : La vie affective, Paris, P.U.F., 1995.
La quatrième partie : La condition humaine, Paris, P.U.F., 1997.
La cinquième partie : Les voies de la libération, Paris, P.U.F., 1994.
MAÏMONIDE M., *Le guide des égarés*, trad. S. Munk, Paris, Verdier, 1979.
MARION J.-L., *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris, P.U.F., 1986.
– *Questions cartésiennes* III, Paris, P.U.F, 1996.
MATHERON A., *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Minuit, 1969.
– *Le Christ et le Salut des ignorants chez Spinoza*, Paris, Aubier, 1971.
MOREAU P.-F., *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, P.U.F., 1994.
NANCY J.-L., *Une pensée finie*, Paris, Galilée, 1990.
– *Le sens du monde*, Paris, Galilée, 1993.
– *La pensée dérobée*, Paris, Galilée, 2001.
NEGRI A., *L'anomalie sauvage*, trad. F. Matheron, Paris, P.U.F., 1982.
PRELORENTZOS Y., *Temps, durée et éternité dans les* Principes de la philosophie de Descartes *de Spinoza*, Presses de l'Université Paris Sorbonne, 1996.
PROUST M., *Le temps retrouvé*, Paris, Livre de poche, 1954.
ROSSET C., *Logique du pire*, Paris, P.U.F., 1971.
SCHELLING F.-W.-J., *Œuvres métaphysiques*, trad. J.-F. Courtine, E. Martineau, Paris, Gallimard, 1980.
– *Philosophie de la Révélation*, I, trad. J.-F. Courtine, J.-F. Marquet, Paris, P.U.F., 1989.
SCHOLEM G., *Les grands courants de la mystique juive*, Paris, Cerf, 1973.
– *La Kabbale*, Paris, Cerf, 1998.
SCHÜRMANN R., *Le principe d'anarchie*, Paris, Seuil, 1982.
SOUCHE-DAGUES D., *Du* Logos *chez Heidegger*, Grenoble, Millon, 1999.
TOSEL A., *Spinoza ou le crépuscule de la servitude*, Paris, Aubier, 1984.

– *Du matérialisme de Spinoza*, Paris, Kimé, 1994.
VAYSSE J.-M., *Totalité et subjectivité. Spinoza dans l'idéalisme allemand*, Paris, Vrin, 1994.
WOLFSON H. A., *La philosophie de Spinoza*, trad. A.-D. Balmès, Paris, Gallimard, 1999.
ZAC S., *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, Paris, 1963.
– *Spinoza et l'interprétation de l'écriture*, Paris, P.U.F, 1965.
ZARADER M., *La dette impensée*, Paris, Seuil, 1990.

INDEX NOMINUM

BALIBAR 98, 217, 220, 222, 223, 225
BERGSON 187, 251
BOULNOIS 51
BOVE 158
BRAGUE 16
BRUNSCHVICG 200

COURTINE 30, 108, 276

DELEUZE 8, 12, 38, 55, 56, 72, 75, 106, 121, 142, 158, 194, 200, 201, 224, 253, 254, 256, 267, 268
DERRIDA 49, 183, 238
DESCARTES 9, 14, 27, 30, 32, 33, 34, 35, 37, 38, 42, 44, 45, 46, 51, 63, 70, 84, 90, 91, 116, 117, 119, 199, 200, 208, 250, 251, 267, 268, 275

GUEROULT 121, 125, 208

HEGEL 25, 26, 27, 29, 30, 41, 71, 113, 166, 215, 227, 237, 250, 252, 261, 264, 265, 266, 268, 276, 277, 285
HÉRACLITE 18, 241

JAQUET 116, 119, 129
LAUX 210, 220

MACHEREY 12, 31, 34, 39, 41, 65, 73, 109, 128, 138, 145, 149, 151, 168, 178, 179, 180, 187, 232, 253, 256, 257, 269, 270
MAÏMONIDE 202, 205, 206, 207
MARION 35, 47
MATHERON 206, 214, 216, 230, 231
MOREAU 60, 222

NANCY 64, 140, 196, 274, 275, 282, 283, 286, 287
NEGRI 8

PRELORENTZOS 116
PROUST 133

ROSSET 57, 61

SCHELLING 28, 29, 30, 59, 62, 181, 252, 276, 287
SCHOLEM 206, 207
SCHÜRMANN 165

TOSEL 233

WOLFSON 207

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION 7

PREMIÈRE PARTIE
MISE EN DIALOGUE

CHAPITRE PREMIER : LA MÉTAPHYSIQUE EN QUESTION 21
La question de l'Être 21
Heidegger et Spinoza 27
Spinoza et Hegel 27
Spinoza et Schelling 28
Spinoza et le problème de la métaphysique 31
Le problème de l'être 33
La question de la suicausalité 34
De la théologie à l'ontologie 38
Dieu et l'Un 38
Le remaniement de l'ontologie 40
De la substance à Dieu 43
La destruction spinoziste de la métaphysique 49
La métaphysique comme dispositif onto-théo-politique 49
La théorie de l'idée 54
Déterminisme et subversion du principe de raison 56
Destruction spinoziste et destruction heideggerienne 59
CHAPITRE II : MONDE, QUOTIDIENNETÉ, AFFECTIVITÉ 67
Totalité, monde, âme 67
Un nouveau concept de l'existence 67
La substance et le monde 69
De l'âme 73
Monde humain et mondanéité 79

Monde et facticité 79
Monde ambiant et existence 81
L'utilité : la hache et le marteau 83
L'existence quotidienne 87
Affectivité et disposition 90
Affects et tonalité 90
Peur et passions tristes 93
On, multitude, imagination 97
On et premier genre de connaissance 97
Imagination et déchéance 102
Existence et vérité 104
Adéquat et adéquation 105
Adéquation et dévoilement 107
CHAPITRE III : ÉTERNITÉ ET TEMPORALITÉ 111
Connaissance et éternité 111
De la durée à l'éternité 116
Durée et être 116
Éternité et être 117
Éternité, durée et temporalité 122
Durée et concept vulgaire du temps 123
Durée et existence 126
Éternité et temporalité originaire 129
Mort, joie et angoisse 134
Éternité et finitude 140
La question de la totalité 140
Éternité et avenir 143
CHAPITRE IV : LA LIBÉRATION DE LA LIBERTÉ 149
Liberté et nécessité 149
Causalité et liberté 149
Action et production 151
La liberté humaine 154
L'action de l'âme 154
Liberté divine et liberté humaine 156
Liberté et vérité 159
Servitude et inauthenticité 164
Philosophie pratique et analytique existentiale 164
Servitude et finitude 167
Authenticité et liberté 175
Existence politique et monde commun 175
Poiésis et *praxis*, intuition et sérénité 178
Salut et liberté 183

Péril et salut 183
Le salut et le divin 187

DEUXIÈME PARTIE

LA FACE DE JANUS DE L'AUTRE COMMENCEMENT

CHAPITRE V : Les traditions brisées 199
La double tradition spinoziste 199
Héllénité et cartésianisme 199
La pensée juive et l'héritage biblique 202
Matérialisme, interprétation et destruction de l'idéalité du sens 209
Christianisme et logique de l'histoire 214
Métaphysique et théologico-politique 217
Philosophie et théologie 217
La question politique et l'histoire 220
Démocratie et métaphysique 225
La pensée du divin 235
De la théologie à l'ontologie 235
Judaïsme impensé et paganisme retrouvé 237
Logos, totalité et finitude 240
CHAPITRE VI : HEIDEGGER OU SPINOZA 249
L'actualité de Spinoza 249
De la malédiction à la réhabilitation 250
Deleuze 253
Interpréter Spinoza 256
Histoire de l'Être et impensé 258
Oubli de l'être, déclin et nihilisme 259
De l'identité 261
Qu'est-ce qu'une chose ? 268
Substance, essence, chose 269
La Chose et le Divin 271

CONCLUSION : ÉTHIQUE ET FINITUDE 281

BIBLIOGRAPHIE 289
INDEX NOMINUM 292
TABLE DES MATIÈRES 295

ACHEVÉ D'IMPRIMER
EN JANVIER 2004
PAR L'IMPRIMERIE
DE LA MANUTENTION
A MAYENNE
FRANCE
N° 22-04

Dépôt légal : 1er trimestre 2004