



LAURENT BOVE

LA STRATÉGIE DU CONATUS

AFFIRMATION ET RÉSISTANCE
CHEZ SPINOZA

AGE CLASSIQUE



VRIN

LA STRATÉGIE DU CONATUS

This One



JKUZ-J8B-YFSE

Copyrighted material

BIBLIOTHÈQUE D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

NOUVELLE SÉRIE

Fondateur : Henri GOUHIER

Directeur : Jean-François COURTINE

LA STRATÉGIE DU CONATUS

AFFIRMATION ET RÉSISTANCE CHEZ SPINOZA

par

Laurent BOVE

PARIS

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN

6, Place de la Sorbonne, V^e

—
1996

La loi du 11 mars 1957 n'autorisant, aux termes des alinéas 2 et 3 de l'article 41, d'une part, que les «copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective» et, d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans un but d'exemple et d'illustration, «toute représentation ou reproduction intégrale, ou partielle, faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause, est illicite» (Alinéa 1er de l'article 40).

Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, constituerait donc une contrefaçon sanctionnée par les Articles 425 et suivants du Code pénal.

©*Librairie Philosophique J. VRIN, 1996*

Printed in France

ISSN 0249-7980

ISBN 2-7116-1272-4

ÉDITIONS DE RÉFÉRENCE

- *Spinoza opera*, publié par Carl Gebhardt, Heidelberg/Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1925 en 4 vol., cité G. suivi de la page.
- *Œuvres de Spinoza*, traduction, introduction et notes par Charles Appuhn, Garnier-Flammarion, 1964-1966 (première édition 1904) en 4 vol., cité A. suivi de la page.
- *Œuvres Complètes de Spinoza*, traduction nouvelle, introductions et notes par Roland Caillois, Madeleine Frances et Robert Misrahi, chez Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade 1954, cité P. suivi de la page.
- *Tractatus politicus / Traité politique*, texte latin, traduction par Pierre-François Moreau, Index informatique par P-F. Moreau et Renée Bouveresse, Réplique, 1979.
- *Abrégé de Grammaire Hébraïque*, introduction, traduction et notes de Joël Askenazi et Jocelyne Askenazi-Gerson, préface de Ferdinand Alquié, Vrin, 1968.

Notre traduction de référence est essentiellement celle d'Appuhn (que nous rectifions parfois) sauf pour le *Traité Politique* où nous citons généralement la traduction de P-F. Moreau. Nous indiquons aussi la référence de la page dans l'édition de la Pléiade.

ABRÉVIATIONS UTILISÉES :

K.V. : *Korte Verhandeling*

T.I.E. : *Tractatus de Intellectus Emendatione*

P.P.C. : *Renati Des Cartes Principiorum Philosophiæ*

C.M. : *Cogitata Metaphysica*

E. : *Ethica*

T.T.P. : *Tractatus theologico-politicus*

T.P. : *Tractatus politicus*

C.G.L.H. : *Compendium Grammatices Linguae Hebraeæ*

A Renée et Lionel

Le présent ouvrage a pour point de départ un doctorat d'Etat soutenu en 1992 devant l'Université de Paris I Panthéon-Sorbonne. Mes remerciements vont particulièrement au Professeur Alexandre Matheron dont les remarques et l'amitié ont accompagné l'histoire de cette recherche, ainsi qu'aux Professeurs Geneviève Brykman et Pierre-François Moreau qui ont bien voulu relire le manuscrit et me faire part de leurs observations.

INTRODUCTION

INFINITUDE ET STRATÉGIE

« J'entends par cause de soi ce dont l'essence enveloppe l'existence ; autrement dit, ce dont la nature ne peut être conçue sinon comme existante ». Ainsi s'ouvre l'*Ethique*, par l'affirmation d'une fulgurance par laquelle une pensée vraie et une vie libre deviennent possibles.

La *causa sui* n'est pas un principe abstrait et pourtant rien ne s'en déduira ; elle est la position du réel (en son essence identique à sa puissance) comme « affirmation absolue » ou comme autonomie. Spinoza, en recueillant cette notion issue d'une longue histoire¹, en refuse pourtant l'héritage le plus immédiat comme le plus éloigné. D'Aristote il refuse l'interprétation par la cause finale², et de Descartes le modèle trop étroit de la causalité efficiente. Cependant,

Pour toute chose il doit y avoir une cause, ou raison assignable, pourquoi elle existe ou pourquoi elle n'existe pas. (...) Cette raison ou cause doit être contenue ou bien dans la nature de la chose ou bien hors d'elle³.

Ainsi, dans l'expression « ce dont l'essence enveloppe (*involvere*) l'existence », faut-il remarquer combien l'implication de l'existence

1. Cf. Stanislas Breton, « Origine et principe de raison » in *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 58 (1974) pp. 41-57; et du même auteur, « Hegel ou Spinoza, Réflexions sur l'enjeu d'une alternative » in *Cahiers Spinoza* 4, 1983, particulièrement pp. 66-71.

2. Aristote, *Métaphysique*, A 982, b 25-29, trad. Tricot. Cf. le commentaire de S. Thomas, dans *Commentaire de l'Évangile de Jean* (XV, 15), qui souligne, chez l'homme libre, la rencontre du « de par soi » et du « pour soi » (dans la *causa sui*), à la fois « cause motrice et cause finale de son œuvre ».

3. E. I, 11, *seconde dém.*

dans l'essence souligne la présence immanente d'une cause ou d'une raison, intrinsèque à cette essence, et qui nous la fait connaître. Et cette présence est celle de l'infini en acte c'est-à-dire, comme l'écrit Spinoza dans le premier *scolie* de l'*Ethique*, « l'affirmation absolue de l'existence d'une nature quelconque »¹. L'infini peut donc être connu par la raison, ou la cause, qui explique (développe et affirme) sa présence. Or cette raison étant une raison interne qui, développée, explique la chose totalement dans l'adéquation parfaite de son essence et de son existence, il suit qu'être cause de soi c'est affirmer absolument (parfaitement ou totalement) sa raison, ou sa cause. Le modèle de la *causa sui* est donc celui de l'affirmation absolue de la cause (ou de la raison) ; mais aussi celui de l'infinitude, de la liberté et de l'éternité², qui sont autant d'expressions actuelles de la puissance de la causalité par soi... et de traits caractéristiques du spinozisme.

Deux contresens majeurs sont ainsi à éviter pour le lecteur de l'*Ethique* : dire que Dieu ou la Nature (*Deus sive Natura*) sont sans raison et sans cause (et supprimer ainsi la valeur ontologique du modèle mathématique), ou croire que, si cette cause existe, elle enveloppe – dans une absence de raison – le mystère de sa propre production (l'on fait alors ressortir la limite opératoire de la *Mathesis*).

Loin d'être en fait le creuset de l'incompréhensibilité de Dieu, la *causa sui* est au contraire le modèle même de l'intelligibilité intégrale du Réel : Dieu affirme absolument sa cause (ou sa raison) dans l'infinité infinie de ses effets et dans chacune de ses expressions et, ainsi

Tout ce qui existe, exprime en un mode certain et déterminé la nature ou l'essence de Dieu (*Coroll. de la Prop. 25*), autrement dit (*Prop. 34*) tout ce qui existe exprime en un mode certain et déterminé la puissance de Dieu qui est cause de toutes choses, et par suite (*Prop. 16*) quelque effet en doit suivre.

Par un raccourci parfait, les dernières lignes d'*Ethique* I (*Prop. 36 dém.*) viennent éclairer d'un sens radicalement spinoziste la formulation traditionnelle de sa première *définition*.

La Nature affirme absolument sa cause, c'est-à-dire, « en un mode certain et déterminé », sa propre puissance en chacune de ses affections

1. *E. I*, 8, *sc.* 1.

2. Sur l'infinitude, liberté, nécessité et éternité, cette « quadruplicité indissoluble fondée dans la *causa sui* », cf. Martial Gueroult, *Spinoza, Dieu (E. I)*, Aubier 1968 p. 75. A ces quatre termes « quasi interchangeables » M. Gueroult ajoute aussi « le vrai » (p. 81) ; et p. 189 : « le problème de l'infinitude et celui de l'existence par soi ne font qu'un... »

singulières. Toute détermination est, *sub specie æternitatis*, l'affirmation absolue de la substance dans ses affections, constitutive de cette essence singulière actuelle et productive que Spinoza nomme « *conatus* »¹. Ainsi, comme l'affirmera la *Prop.* 6 de la *partie III*, « chaque chose, autant qu'il est en elle <de *potentia*> s'efforce de persévérer dans son être », c'est-à-dire d'affirmer absolument son existence, ou encore, d'exprimer totalement sa cause (ou, dans l'idée adéquate, sa raison) ; car

la puissance de l'homme, en tant qu'elle s'explique par son essence actuelle est une partie de la puissance infinie, c'est-à-dire de l'essence (*Prop.* 34 *p.* I) de Dieu ou de la Nature².

L'*Ethique*, comme livre, pose donc comme première définition la *causa sui*. La pensée de l'*Ethique* ne pose cependant pas la substance comme principe. Affirmer absolument sa cause, c'est penser adéquatement, c'est-à-dire selon l'auto-productivité même du Réel ou le mouvement réel de son engendrement. Spinoza ne commence donc pas, abstraitement, par Dieu comme principe, mais du cœur de la pensée, dans le mouvement réel de l'affirmation « absolue » et « parfaite » de l'idée³. Et il invite le lecteur, dans ce préalable, à penser ainsi, c'est-à-dire, d'un seul coup, à avancer avec lui sur ce chemin sans commencement ni fin qui est celui du mouvement autonome de la production du réel ; production aussi des idées qui ne sont des idées vraies que parce qu'elles sont tout d'abord de vraies idées, ou le réel lui-même, tel qu'il se constitue, dans et par l'attribut Pensée.

C'est donc la fulgurance de la *causa sui* (ou la position de l'existence par soi) qui dynamise tout le réel et donne aux hommes, comme aux sociétés, dans leur pensée comme dans leur corps « de manière certaine et déterminée », la véritable condition de possibilité en acte pour une pensée adéquate (c'est-à-dire absolue et parfaite) et pour une conduite autonome de la vie :

Agir par vertu absolument n'est rien d'autre en nous qu'agir, vivre et conserver son être (ces trois choses n'en font qu'une) sous la conduite de la Raison, d'après le principe de la recherche de l'utile propre.

1. *Conatus, quo unaquæque res in suo esse perseverare conatur nihil est præter ipsius rei actualem essentiam* (E. III, 7).

2. E. IV, 4 *dém.*

3. E. II, 34.

Proposition 24 d'Ethique IV, qui vaut aussi bien pour l'homme que pour la société qui, dans l'affirmation « absolument absolue » de son existence, advient elle-même à sa propre plénitude, de sagesse ou de liberté¹.

Le sens et la valeur spinozistes de la *causa sui* s'affirment ainsi de ses conséquences productives dans les domaines éthique et politique, et le principe de causalité suivant lequel elle doit essentiellement se comprendre, n'est pas celui, énoncé en passant, dans la seconde *démonstration* de la *proposition 11*, mais celui inversé qui clôt magistralement la *partie I* : « Rien n'existe de la nature de quoi ne suive quelque effet ». Principe de causalité et expression de la « puissance de Dieu qui est cause de toutes choses » dans le même sens où il est cause de soi, s'identifient donc pour dire le sens et la valeur de la *causa sui* : l'affirmation absolue de la puissance en actes².

Mais cet effet de boucle par lequel la dernière *proposition d'Ethique I* vient, de manière récurrente, attribuer à la première *définition* toute la réalité de son sens – et qui fait de la première *partie* de l'*Ethique* le commentaire le plus inouï que la philosophie ait pu donner de la *causa sui* – est l'expression, dans la pensée, de la boucle récursive de l'être réel lui-même.

La Nature se constitue dans et par ses propres affections, et la persévérance en son être de chacun de ses modes (des idées, des corps, et de l'infinité infinie des modes des attributs que nous ne connaissons

1. *T.P. XI, 1*. Spinoza s'inscrit dans une histoire pour laquelle la notion de *causa sui* est corrélative d'une interprétation politique et juridique; ainsi Thomas d'Aquin, dans son *Commentaire sur l'Evangile de Jean*, XV, 15, identifie-t-il immédiatement la condition du maître à l'autonomie que confère la *causa sui*, dans une opposition radicale avec le statut d'esclave: *Servus prioprie est qui non est causa sui; liber vero qui est sui causa. Est ergo differentia inter operationes servi et liberi, quia servus operatur causa alterius; liber autem causa sui operatur et quantum ad causam finalem operis et quantum ad causam moventem, nam liber propter se operatur sicut propter finem et a se operatur quia propria voluntate movetur ad opus; sed servus nec propter se operatur sed propter dominum, nec a se sed a domini voluntate et quasi quadam coactione* (cité par S. Breton, «Origine et principe de raison», *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 58 (1974) p. 45).

2. Contrairement à l'usage nous écrivons «en actes» au *pluriel* afin de souligner que, pour Spinoza, l'unité de la substance est *dans* la pluralité (l'infinité) de ses affirmations singulières: ce que montrera notre chapitre VI, 3. A propos d'une ontologie matérialiste «qui prend en considération, non plus le principe des choses qui sont des êtres, mais l'Etre en tant qu'être, c'est-à-dire l'Etre en tant qu'êtres (ce pluriel n'est pas un lapsus) en sa structure intrinsèque», cf. B. Rousset, «Le problème du matérialisme dans le spinozisme», *L'Enseignement philosophique* n°5; mai-juin 1991 pp. 3-19.

pas), n'est pas seulement un effet, mais l'activité productive du Réel lui-même en son auto-affirmation. C'est ainsi que pour les hommes, comme pour les sociétés, se comprend l'impératif : devenir ce que l'on est, c'est-à-dire productivité intégrale du réel, en soi et par soi, actualisation totale de sa puissance ... *causa sui* !

Devenir Dieu ? Rêve aussi chimérique qu'absurde car il est contradictoire avec notre condition d'homme :

Il est impossible que l'homme ne soit pas une partie de la Nature et ne puisse éprouver d'autres changements que ceux qui se peuvent connaître par sa seule nature et dont il est cause adéquate¹.

Mais expérimenter notre infinitude, notre éternité et notre liberté sans cesser d'être mortels et en l'acceptant, cela est possible car c'est déjà en nous et par devers nous, *ici et maintenant* au cœur même de notre être fini et de tout ce que nous faisons ; et cela d'autant plus que nous le faisons avec joie, car « plus grande est la Joie dont nous sommes affectés, plus grande la perfection à laquelle nous passons, plus il est nécessaire que nous participions de la nature divine »². Nous sommes de manière intrinsèque, chaque mode est cette « affirmation absolue de l'existence d'une nature quelconque » par laquelle se définit « l'être infini ». C'est cet infini actuel que nous sommes, comme présence immanente de la cause dans ses effets, de la puissance dans ses actes, de l'infini dans le fini, que Spinoza nous invite à penser et à intégralement devenir dans une expérimentation productive et totale de notre puissance d'agir. C'est cet infini que nous sommes « de manière certaine et déterminée » qu'exprime, dans le troisième genre de connaissance, l'idée adéquate de notre essence singulière. Car se connaître adéquatement dans sa singularité de mode fini, c'est se comprendre, non à partir de sa finitude ou de la limite qui nous sépare et nous oppose aux autres modes, mais selon l'infinitude qui nous constitue ou la manière dont nous procédons de l'éternité³. Pensée la plus haute de la *Mathesis* de l'être en ce qu'elle est la pensée de Dieu même, de l'acte par lequel toute la substance s'affirme absolument *more geometrico* en une affection singulière dans laquelle et par laquelle elle s'auto-produit. C'est justement parce que l'affirmation absolue de l'existence est à la racine même de l'être, *est* l'être même comme absolument infini, que

1. E. IV, 4.

2. E. IV, 45 *sc.* du coroll. 2.

3. Cf. Pierre Macherey, *Hegel ou Spinoza* (Maspero, Paris 1979) p. 163 et Bernard Rousset « L'Être du fini dans l'infini selon l'Éthique de Spinoza », *Revue Philosophique* n° 2, avril-juin 1986, pp. 223-247.

tout arbitraire est exclu et que nous expérimentons, en Dieu, l'absolue innocence « sans principe ni fin » de notre nécessité éternelle qui est aussi notre béatitude et notre liberté¹.

Devenir Dieu, cela est absurde, mais produire en Dieu et par Dieu (la Nature) le mouvement réel, puissant et joyeux, par lequel l'être s'auto-produit de manière absolument autonome, c'est ce que signifie le projet éthique... et aussi, selon le même esprit, le projet politique spinoziste.

Cependant l'*Ethique* se clôt sur la remarque de l'extrême difficulté de cette entreprise qui n'a d'équivalent que sa beauté².

Dès la *définition 2* de la *partie I* nous savions déjà combien chacune de nos pensées comme chacun de nos actes allaient nécessairement rencontrer, en dehors de lui, un autre corps et une autre idée qui lui feraient *obstacle*³. Après l'affirmation absolue de la cause interne par laquelle se définira la liberté⁴, et, dans son déploiement intégral, notre Béatitude⁵, Spinoza définit donc la limite externe qui, caractérisant toute chose finie, est tout d'abord l'horizon de la servitude et de la mort. L'expérience de l'obstacle et de la limite est l'expérience première – et continuée – de toute existence. Si de la position d'un corps quelconque, doit nécessairement suivre quelque effet (et selon l'affirmation absolue de la cause, des effets ayant une nécessité interne), on peut dire aussi que poser l'existence d'un corps quelconque c'est nécessairement poser, avec lui, une infinité d'autres corps qui font à la fois immédiatement obstacle à ce développement autonome et, s'ils ne l'éliminent pas tout à fait, lui imposent, de l'extérieur (et en partie), les chemins nécessaires de son expression :

1. *Ut ergo nullius finis causa existit, nullius etiam finis causa agit; sed ut existendi, sic & agendi principium, vel finem habet nullum*, E. IV, préface, A. III p. 218, P. p. 488, G. II pp. 206-207.

2. « Si la voie que j'ai montrée qui y conduit, paraît être extrêmement ardue, encore y peut-on entrer. Et cela certes doit être ardu qui y est trouvé si rarement. Comment serait-il possible, si le salut était sous la main et si l'on y pouvait parvenir sans grand peine qu'il fût négligé par presque tous ? Mais tout ce qui est beau est difficile autant que rare », E. V, 42, sc.

3. « Cette chose est dite finie en son genre, qui peut être limitée par une autre de même nature. Par exemple un corps est dit fini, parce que nous en concevons toujours un autre plus grand. De même une pensée est limitée par une autre pensée. Mais un corps n'est pas limité par une pensée, ni une pensée par un corps », E. I, *déf.* 2.

4. E. I, *déf.* 7.

5. E. V, 42.

Quant au Désir, il est l'essence même de chacun, ou sa nature, en tant qu'il est conçu comme déterminé à faire quelque chose par sa constitution telle qu'elle est donnée (*Scolie* de la *Prop.* 9) ; dès lors donc que chacun est affecté par des causes extérieures de telle ou telle espèce de Joie, de Tristesse, d'Amour, de Haine, c'est-à-dire dès lors que sa nature est constituée de telle façon ou de telle autre, son Désir sera nécessairement tel ou tel, et la nature d'un Désir différera de celle d'un autre Désir autant que les affections d'où ils naissent diffèrent entre elles ¹.

Le Désir est certes productivité, mais celle-ci ne peut se comprendre dans ses contenus spécifiques que selon le *commerce*² que le Corps entretient avec le monde extérieur. C'est dire combien au sein de rapports de forces nécessairement défavorables, l'autonomie comme affirmation absolue de la cause est un combat, et que nous ne sommes, dès notre naissance, que de manière extrêmement partielle la cause de ce qui arrive en nous et de ce que nous faisons³.

Si nous avons convoqué pour comprendre la première *définition* le principe de causalité, la seconde *définition* de l'*Ethique* enveloppe elle un principe de contradiction qui ne sera explicitement affirmé que dans la *proposition* 3 d'*E.* IV⁴ ; au sein de la Nature naturée, la contradiction est le signe de la finitude de l'existence modale : « La force avec laquelle l'homme persévère dans l'existence est limitée et surpassée infiniment par la puissance des causes extérieures ». Le *conatus* d'une chose quelconque enveloppant une pure affirmation, cette chose ne pourra être détruite (dans sa constitution extrinsèque) que par une cause extérieure⁵. Par définition, « Des choses (...) d'une nature contraire, (...) ne peuvent être dans le même sujet, dans la mesure où l'une peut détruire l'autre »⁶, mais au contraire toute chose est, par essence, « opposée (*opponitur*) à tout ce qui peut ôter son existence ; et ainsi, autant qu'elle peut et qu'il est en elle, elle s'efforce de persévérer dans son être »⁷. Et cette persévérance, dans la contradiction même, est le procès constitutif d'une individualité de « nature supérieure en force » capable de résister.

1. *E.* III, 56 *dém.*

2. *Commercium*, *E.* IV, 18 *sc.*, *G.* II p. 222.

3. *E.* III, *déf.* 2.

4. Préparée par l'*Axiome* de la *partie* IV et les *Prop.* 4 et 5 de la *partie* III.

5. *E.* III, 4.

6. *E.* III, 5.

7. *E.* III, 6 *dém.*

C'est tout d'abord du point de vue de cette dynamique de la résistance-active du *conatus* à un écrasement total par des forces extérieures plus puissantes, que l'affirmation de l'existence se dit stratégie. A la racine de toute existence il y a la résistance. Résistance et stratégie suivent nécessairement de l'essence même de chaque être existant comme il en « suit nécessairement ce qui sert à sa conservation »¹. L'idée de stratégie enveloppe en effet celle d'action causale totale et pour chaque *conatus* – et l'on peut dire à chaque instant de l'existence – l'enjeu essentiel de la vie ou de la mort du mode existant. En dehors de toute finalité interne, la thèse d'une stratégie du *conatus* s'inscrit donc sur le plan immanent et causal, intégralement intelligible, du rationalisme absolu. Puissance singulière d'affirmation et de résistance, le *conatus* spinoziste est une pratique stratégique de décision des problèmes et de leur résolution². La notion de stratégie, issue du domaine de la guerre³, ne sera pas employée par nous de manière métaphorique. La condition des corps – de manière plus pressante encore que celle des sociétés – est une condition de guerre totale et aucun n'échappera finalement à la mort :

Il n'est donné dans la Nature aucune chose singulière qu'il n'en soit donné une autre plus puissante et plus forte. Mais, si une chose quelconque est donnée, une autre plus puissante, par laquelle la première peut être détruite, est donnée⁴.

C'est pour cela que le danger est la structure permanente de l'existant ou du mode fini. Agir, c'est mettre sa vie en péril⁵ ; et on ne peut pas ne pas agir, car notre être est action.

1. *E.* III, 9 *sc.*

2. Parce qu'elle s'étaye sur la réalité de l'activité des choses finies dans leurs articulations réciproques, l'hypothèse d'une stratégie des *conatus* est à l'opposé d'une interprétation « occasionnaliste » des déterminations extrinsèques entre modes, thèse qu'on peut lire par exemple chez G. Huan, *Le Dieu de Spinoza*, Alcan, Paris 1914 pp. 122-123.

3. La notion (du grec *stratêgos*, chef d'armée) se trouve chez Aristote (« la fin de la stratégie est la victoire » dans *Ethique à Nicomaque* I, ch. I, 3), mais – bien que le terme de stratégie n'existât pas encore – c'est avec Machiavel que naît véritablement une pensée stratégique comme théorie de la guerre, naturelle et nécessaire, afin d'assurer la survie de l'Etat : cf. « Machiavel : la renaissance de l'art de la guerre » par Félix Gilbert in *Les maîtres de la stratégie* t. I sous la direction de Edward Mead Earle, 1943, éd. française 1980 Champs-Flammarion, préfacée par R. Aron, pp. 13-37.

4. *E.* IV, *axiome*.

5. *T.T.P.* XV, G. III p. 187, A. II p. 257, P. p. 822.

Le concept de stratégie désigne donc, tout d'abord, la capacité d'un corps à poser et à résoudre les *problèmes* que pose sa propre actualisation dans une situation de risque et d'impuissance qui le désigne immédiatement comme victime. Dans et par l'Habitude, la Mémoire et la Recognition, le *conatus* forgera, par la force de l'Imagination, les instruments de sa persévérance. C'est en ce sens que les corps (comme les pensées) luttent dès leur naissance selon des moyens spécifiques liés à leur complexité, pour construire et défendre l'espace-temps de leur affirmation : *temps* de la productivité stratégique de chaque mode fini que Spinoza nomme « durée », c'est-à-dire « continuation indéfinie de l'existence »¹ ; *espace* de la finitude ou chaque chose « finie en son genre » est « limitée par une autre de même nature ». Ce que souligne en effet la *définition 2* d'*Ethique I* c'est que le problème de toute existence modale est avant tout un problème d'espace, à construire, à conquérir, à libérer mais aussi à défendre. La stratégie du *conatus* est en premier lieu une conquête de l'espace, tant pour les corps que pour les idées. Car les autres idées aussi, sont, comme les corps, en dehors de nous, de véritables systèmes de représentations qui s'imposent immédiatement à notre esprit, réduisant ainsi sa capacité innée d'exercer sa propre puissance. Spinoza ne cessera de lutter afin de conquérir de nouveaux espaces pour la pensée... et la liberté : lutte idéologique et politique, constitutive d'un espace public de la libre expression des opinions, creuset de la dynamique constitutive de la démocratie.

On ne saurait ainsi réduire le champ opératoire de la notion de stratégie aux seuls domaines de l'individu et de sa survie. Si la survie est un critère pragmatique des capacités stratégiques et adaptatives d'un individu quelconque, elle ne saurait être pourtant, pour le *conatus* (même individuel), celui de sa maîtrise effective des problèmes posés dans et par son effort d'actualisation. Seule « l'idée adéquate », comme réalité d'une vraie idée, répond de manière ajustée au problème posé dans le réel à partir de ce qui nous arrive (à savoir l'affection, objet de l'idée par laquelle ce corps est affirmé et le problème posé) ; elle enveloppe une position stratégique de puissance (de penser et d'action), et par conséquent de maîtrise des problèmes. Elle est le mouvement même de notre plénitude par lequel le mode conquiert son autonomie : « Un affect qui est une passion, cesse d'être une passion, sitôt que nous en formons une idée claire et distincte »² : c'est le chemin de la libération.

1. *E. II, définition 5.*

2. *E. V, 3.*

Chaque vraie idée (comme idée adéquate) sera donc toujours une victoire contre la violence de la non-pensée d'une « époque », et c'est de manière révolutionnaire qu'elle s'actualisera selon le mouvement réel de la constitution dynamique du Réel, par la création d'un nouvel espace-temps immanent à la pensée elle-même et nouveau de toute éternité. C'est dans et pour une telle entreprise de libération de la pensée et des corps, que Spinoza élabore une stratégie « sous le commandement de la Raison » dans la continuité réelle de la stratégie spontanée de l'affirmation des corps¹. Mais aussi en partie contre ses formes extrinsèques d'actualisation qui, laissées à leurs propres mécanismes imaginaires, ont conduit les hommes à devenir insupportables les uns aux autres², envieux et haineux³. C'est sur le constat d'échec d'une logique spontanée du *conatus*, en régime d'hétéronomie, qui favorise le déploiement quasi autonome de la violence, qu'une stratégie rationnelle s'impose comme une nécessité vitale. Le modèle mathématique devient alors une arme pour défricher ces nouveaux espaces de l'affirmation de la pensée et de la vie d'abord étouffées par les préjugés et les superstitions, mais aussi opprimées et exploitées par les tyrans. Car l'obstacle, dans la vie commune, est devenu adversité, et le combat, politique.

Mais Spinoza ne quitte pas le terrain métaphysique – ou ontologique, ses impératifs, ses questions et ses problèmes. Tant dans le domaine politique que dans le domaine éthique, c'est du point de vue de l'affirmation absolue de la cause (mouvement réel qui définit la *causa sui*) qu'il faut comprendre l'essence même de la stratégie – ou son statut ontologique.

La stratégie politique spinoziste s'appuie, dans le réel, sur une théorie de la stratégie immanente du corps collectif lui-même – ou du *conatus*-politique – conçu comme « multitude », ou plus précisément, « puissance de la multitude ». Or celle-ci, comme le corps individuel, tend, de manière strictement causale, à l'affirmation « absolument absolue » de son droit. Cette aptitude d'une société à l'affirmation absolument absolue de sa puissance, Spinoza la nomme démocratie. Et c'est aussi en ce même sens, celui du mouvement réel de la production autonome du réel, que la démocratie est l'idée adéquate (comme idée « absolue » et « parfaite ») de la société humaine.

1. *E.* IV, 18 *scolie* et 24.

2. *E.* III, 55 *sc.*

3. *E.* III, 31 *sc.*

Comme la sagesse pour le corps individuel, la démocratie est, pour le corps social, le mouvement réel de la vie dans son affirmation par lequel s'abolit effectivement l'état d'impuissance et de servitude de l'être-donné. C'est aussi le combat de Spinoza qui, sur la base d'un savoir vrai, participe à la construction des conditions objectives de ce mouvement libérateur.

Ainsi, à l'inverse de Platon qui, après l'échec de la démocratie athénienne, avait construit une philosophie politique sur la forclusion de la puissance politique du peuple, Spinoza, après l'échec de la libre République des Provinces Unies (1672) et malgré la fureur populaire qui l'a abattue – et qu'il a violemment condamnée, *Ultimi barbarorum* ! – sera-t-il le premier philosophe, après Machiavel peut-être, à ne pas écrire une nouvelle *Weltanschauung* politique « privée », contre le mouvement réel des « masses », mais à inscrire sa réflexion dans le mouvement même de l'affirmation absolue de l'existence de la *multitudinis potentia*¹. Inscription à la fois historique et ontologique déjà entreprise dans le *Traité Théologico-Politique* et que le *Traité Politique* va radicaliser. Nous verrons ainsi combien, dès le *T.T.P.*, écrit (de 1666-67 à 1670) au cœur même de l'élaboration de l'*Ethique* (1662 à 1675), le concept de résistance devient politiquement et philosophiquement opératoire ; car c'est sur l'activité de la résistance que Spinoza va étayer la constitution de la souveraineté populaire, ainsi que l'essence de la citoyenneté et de l'histoire. Avec Spinoza la pensée politique n'est donc plus directement une spéculation sur le meilleur des régimes : elle s'affirme d'abord comme théorie de la stratégie du *conatus* du corps collectif en son procès réel d'auto-organisation « absolue ».

1. Sur le « point de vue de masse » (ou « des masses ») adopté par Spinoza dans sa théorie de la politique et de l'Etat, cf. Etienne Balibar, « Spinoza, l'anti-Orwell. La crainte des masses » in *Les Temps Modernes*, sept. 1985, pp. 354 sq.

CHAPITRE PREMIER

LA LOGIQUE STRATÉGIQUE DU *CONATUS* SPINOZISTE : LES ÉTAPES DE LA CONSTITUTION D'UN MONDE

1) *L'Habitude, activité constituante de l'existence actuelle*

Platon dans le *Timée* (37 b sq.) inscrivait la création du Temps aux fondements même de l'organisation du Monde. Ne faut-il pas reconnaître aussi au *conatus* spinoziste cette fonction démiurgique dans l'organisation de son monde, celui de sa propre persévérance ? C'est en effet à partir d'une interrogation sur la constitution du temps, que renvoyés par Spinoza de l'exemple du *scolie* de la *proposition* 44 d'*Ethique* II à la *proposition* 18 du même livre, nous sommes naturellement conduits à découvrir l'importance fondamentale d'une activité de composition propre au *conatus* du corps – ou au corps lui-même en tant qu'il fait effort pour persévérer en son être. S'ouvre ici le domaine de l'Habitude et des mécanismes associatifs aux fondements même de la Mémoire sans laquelle, Spinoza le souligne, l'Ame serait impuissante¹.

Nul ne doute d'ailleurs, affirme Spinoza, que nous n'imaginions aussi le temps, et cela parce que nous imaginons des corps se mouvant les uns plus lentement ou plus vite que les autres, ou avec une vitesse égale².

Imaginer le temps, c'est l'imaginer à la fois comme nous étant extérieur et indépendant et d'autre part comme nous étant présent, selon la définition même de l'attitude imaginative³. C'est donc objectiver

1. *E.* III, 2 *sc.*

2. *E.* II, 44 *sc.*

3. *E.* II, 17 *sc.*

absolument un mode de penser qui n'a de réalité nécessaire que dans la confrontation (relative) de l'homme et de la nature. Cependant cette extériorité et cette présence n'ont de sens que par la présence (imaginée) de choses co-existantes ; car le temps n'a de réalité que par la relation que l'Âme qui imagine établit entre des corps en mouvement :

Pour déterminer la durée, nous la comparons à la durée des choses qui ont un mouvement invariable et déterminé et cette comparaison s'appelle le temps. Ainsi le temps n'est pas une affection des choses mais seulement un simple mode de penser, ou, comme nous l'avons dit déjà, un être de Raison. On doit noter ici (...) que la durée est conçue comme plus grande et plus petite, comme composée de parties, et enfin qu'elle est un attribut de l'existence, mais non de l'essence ¹.

Cela signifie-t-il que le temps naît de la comparaison entre deux ou plusieurs corps suivant le seul critère de la vitesse ? Nous déterminons certes « la durée par la mesure du mouvement, opération qui se fait elle-même à l'aide de l'imagination »² ; pourtant il ne faut pas conclure trop vite. Ce travail de comparaison qui est déjà celui d'une âme capable de différencier des corps, de penser des rapports voire des proportions mathématiques (celles du plus grand, du plus petit ou de l'égal) n'est que l'aboutissement d'un processus complexe et hiérarchisé qui s'origine dans une aptitude spécifique du corps à la liaison de ses propres affections. Il semblerait certes, au premier abord, que le corps soit soumis « au hasard » des rencontres³, contrairement à l'entendement qui peut « diriger et enchaîner nos perceptions claires et distinctes » selon l'ordre nécessaire de la Nature. Mais le corps n'est cependant pas totalement passif. En effet, condamné à la disparité de ses affections, le corps dans son effort pour persévérer dans son être, établit des liaisons, forme des agencements, des continuités, des unités. C'est la fonction de l'Habitude que le *scolie* d'*Ethique* II, 18 nous présente comme le fondement même de la Mémoire.

L'exemple du *scolie* d'*Ethique* II, 44 sur la genèse du temps fait référence en effet à *Ethique* II, 18 dont le *scolie* fonde la définition de la Mémoire dans le mécanisme associatif de l'Habitude. La *proposition* elle-même affirmait :

1. *C.M.* I, 4, G.I, p. 244, A.I p. 350, P. p. 258.

2. *T.I.E.* 83 note, G.II p. 31, A.I p. 209, P. p. 131.

3. *Ep.* 37 à J. Bouwmeester, G.IV p. 188, A.IV p. 251, P. p. 1194.

Si le Corps humain a été affecté une fois par deux ou plusieurs corps simultanément, sitôt que l'Ame imaginera plus tard l'un deux, il lui souviendra aussi des autres.

Or l'exemple que donne *Ethique II, 44 scolie* n'illustre pas directement cette *proposition* :

Supposons maintenant un enfant qui hier une première fois aura vu le matin Pierre, à midi Paul, et le soir Siméon, et aujourd'hui de nouveau a vu Pierre le matin. Il est évident, par la *proposition* 18 que, sitôt qu'il voit la lumière du matin, il imaginera le soleil parcourant la même partie du ciel qu'il aura vue la veille ; en d'autres termes, il imaginera le jour entier et Pierre avec le matin, Paul à midi et Siméon avec le soir, c'est-à-dire qu'il imaginera l'existence de Paul et de Siméon avec une relation au temps futur ; au contraire, s'il voit Siméon le soir, il rapportera Paul et Pierre au temps passé, les imaginant en même temps que le passé ; et cette imagination sera constante d'autant plus qu'il les aura vus plus souvent dans le même ordre.

Remarquons : *premièrement*, que la *proposition* 18 se fonde sur une image de corps simultanément perçus alors que l'exemple porte sur une succession de trois séquences d'événements simultanés (deux par deux) ; *d'autre part*, que c'est dès l'instant où l'enfant voit la lumière du matin que l'image elle-même instantanée du « jour entier » passé se re-présente en son Ame, et que c'est à partir de ce présent re-présenté qu'il reconstitue dans leur indépendance, leur « unité » propre, et d'une certaine manière aussi leur « opposition », voire leur « diversité » ou leur « complémentarité », l'« ordre » des différents moments de la journée et ses différents événements¹.

En fait, si Spinoza fait appel à *Ethique II, 18* pour fonder son exemple, c'est bien parce que les événements successifs de la veille sont maintenant, chez l'enfant, contemporanisés dans un même temps, présent à lui-même, continu et homogène ; le passé comme l'avenir n'étant que des dimensions internes à ce présent qui passe. Comment cette image totale du « jour entier » passé, à partir de laquelle l'enfant va réfléchir un avenir ou reproduire un passé, s'est-elle constituée en son Ame ? Tout commence par le Corps dans l'Habitude.

Soit les événements A (matin), B (midi), C (soir) et les événements A' (apparition de Pierre), B' (apparition de Paul) et C' (apparition de

1. Sur les notions d'unité, d'opposition etc... C.M. I, 5 et 6 (G.I pp. 245-246, A. I pp. 350-351, P. pp. 259-60-61).

Siméon); concevons, comme le suggère le récit de l'exemple, ces événements comme indépendants les uns des autres, aussi bien dans leur propre série (A, B, C ou A', B', C') que dans leur simultanéité (A-A', B-B', C-C')¹.

Soit les séquences A-A', B-B', C-C', qui sont répétées au regard de l'enfant deux ou plusieurs fois. Dès la seconde fois et le premier signe de répétition (l'apparition du soleil),

1) l'enfant va attendre la répétition globale et identique des séquences A-A', B-B', C-C', à la fois dans la simultanéité des images (Pierre avec le matin, Paul à midi et Siméon le soir), et dans leur succession (Paul après Pierre et avant Siméon),

2) l'enfant va, du fait même de cette attente, reconnaître, sans surprise ni étonnement, les différents événements de la journée (c'est le matin et voilà Pierre... voilà midi et c'est Paul... c'est le soir, salut Siméon...).

Attente et recognition définissent ici les deux niveaux du processus qui conduit à la construction du temps. Tant l'attente que la recognition impliquent cependant un savoir préalable qui se définit à la fois comme habitude (dans l'attente) et d'une certaine manière déjà comme raison humaine dans la recognition. On peut ainsi dire que cette situation de répétition (le déroulement de la seconde journée) qui ne modifie en rien les choses elles-mêmes, présuppose pourtant un changement chez l'enfant qui y assiste. Dès le premier signe de répétition A, l'enfant s'attend à A' et aux séquences de la veille, B-B' puis C-C' et cela, dit Spinoza, « dans le même ordre »². L'enfant a donc dû interpréter le signe comme le premier élément d'un tout qui va de nouveau se déployer selon sa continuité homogène, et ce malgré la disparité *a priori* de ses éléments. Comment cela est-il possible sinon parce que déjà, dès la première journée l'enfant a contracté en un même temps tous les éléments de sa perception ? Ce n'est pas la répétition qui

1. En fait cette indépendance n'est elle-même que le produit d'une dissociation de ce que nous devons supposer tout d'abord comme un agencement où tout est associé à tout, du fait même de l'activité de liaison des corps, consubstantielle de leur existence. Pour la pensée cependant, ce toujours-déjà-lié suppose nécessairement une activité de liaison qui porte sur des éléments *a priori* indépendants même si ces éléments, comme leur indépendance, n'ont (comme c'est le cas pour les corps simples), qu'une existence toute théorique ou abstraite. L'activité de liaison du corps n'en est pas pour autant moins réelle; ni le procès de dissociation qui, sur la base du toujours-déjà-lié de l'Habitude permettra, dans un second temps (celui de la mémoire et de la réflexion), la distinction des événements.

2. E. II, 44 *sc.*

modifie l'enfant ; elle ne fait qu'actualiser la modification produite en son corps et par son corps, dès la première journée : A-A', B-B' et C-C' sont fusionnés dans une « même » impression continue, même s'ils n'apparaissent pas simultanément mais successivement.

Dans le *scolie* d'*Ethique* II, 18 il pouvait encore sembler que l'Ame qui se souvient ne fait que répéter passivement une contiguïté en apparence réelle d'événements simultanés, en passant du souvenir de l'un au souvenir de l'autre qui lui était contigu dans la réalité extérieure d'une situation objective donnée. L'association, en ce cas, pouvait n'être comprise que comme la simple impression passive d'associations existant déjà dans la réalité et se renforçant en nous de par leur répétition. Le *scolie* d'*Ethique* II, 44 au contraire, en posant des événements indépendants non simultanés, et en se référant à *Ethique* II, 18, souligne bien la nécessité de comprendre l'association des images comme une véritable activité organisatrice du Corps dans son effort d'individuation pour persévérer en son être. L'« ordre » de passage de Pierre, Paul et Siméon n'existe que pour et par le corps de l'enfant qui l'imagine, c'est-à-dire par le double mécanisme de contraction tout d'abord, qu'opère l'Habitude, d'affections simultanées ou successives, et de reconstitution réflexive des événements par la mémoire et la raison humaine. Il les associe en un même temps, c'est-à-dire qu'il les joint dans un même bloc de durée, un même individu, une même totalité homogène, à partir de laquelle s'exercent la mémoire et la raison humaine. Il faut donc reconnaître au Corps une puissance de composition ou de combinaison, et cette puissance est celle de l'Habitude. Cet enchaînement qui est à la fondation même du processus de mémorisation et de remémorisation est aussi constitutif du temps comme « durée continue »¹ et homogène, variation des états du corps autant que sa nature, c'est-à-dire son rapport spécifique de mouvement et de repos, le permet².

Or, si cette connexion se fait tout d'abord dans le corps affecté, constituant « un ordre et un enchaînement des affections »³ – composition individuant qui exprime à la fois la nature du corps affecté et celle des corps extérieurs – c'est aussi dans l'Ame qui contemple à travers les liaisons des images du corps, les corps extérieurs comme lui étant présents⁴, que se contracte l'habitude. La

1. *T.I.E.* 83, G.II p. 31, A.I p. 209, P. p. 132.

2. *E.* V, 39 *sc.*

3. *E.* II, 18 *sc.*

4. *E.* II, 17 *sc.*

mémoire, dit Spinoza, n'est qu'un « certain enchaînement d'idées » enveloppant la nature des choses extérieures au corps humain, enchaînement qui se fait dans l'Ame « suivant l'ordre et l'enchaînement des affections de ce Corps ». N'enchaînant pas les choses suivant sa seule puissance (celle de l'entendement), l'Ame contemplative, qui contracte l'habitude selon les enchaînements des affections du corps, est donc une Ame essentiellement passive¹ ;

Nous connaissons clairement par là ce qu'est la Mémoire. Elle n'est rien d'autre en effet qu'un certain enchaînement d'idées, enveloppant la nature de choses extérieures au Corps humain, qui se fait suivant l'ordre et l'enchaînement des affections de ce Corps. Je dis : 1) que c'est un enchaînement de ces idées seulement qui enveloppent la nature de choses extérieures au Corps humain, non d'idées qui expliquent la nature de ces mêmes choses, car ce sont, en réalité (*Prop.* 16), des idées des affections du Corps humain, lesquelles enveloppent à la fois sa nature propre et celle des corps extérieurs. Je dis : 2) que cet enchaînement se fait suivant l'ordre et l'enchaînement des affections du Corps humain pour le distinguer de l'enchaînement d'idées qui se fait suivant l'ordre de l'entendement, enchaînement en vertu duquel l'Ame perçoit les choses par leurs premières causes et qui est le même dans tous les hommes. Nous connaissons clairement par là pourquoi l'Ame, de la pensée d'une chose, passe aussitôt à la pensée d'une autre qui n'a aucune ressemblance avec la première, comme par exemple un Romain, de la pensée du mot *pomum*, passera aussitôt à la pensée d'un fruit qui n'a aucune ressemblance avec ce son articulé, n'y ayant rien de commun entre ces choses, sinon que le Corps de ce Romain a été souvent affecté par les deux, c'est-à-dire que le même homme a souvent entendu le mot *pomum*, tandis qu'il voyait le fruit, et ainsi chacun passera d'une pensée à une autre, suivant que l'habitude a en chacun ordonné dans le corps les images des choses².

L'Habitude, devons-nous encore une fois le rappeler, n'étant pas ici, malgré l'apparence, le comportement acquis dans la répétition d'une même expérience (par laquelle se contractent en nous des habitudes), mais l'aptitude (ou la puissance spontanée) du Corps à lier, dès la première expérience, deux ou plusieurs affections, qu'elles

1. *E.* III, *déf.* 2.

2. ... *prout rerum imagines uniuscujusque consuetudo in corpore ordinavit, E.* II, 18 *sc.*, G.II pp. 106-107.

soient simultanées ou successives¹. Cette puissance, c'est l'effort même que le corps fait pour persévérer dans son être, le signe de sa capacité intrinsèque d'autonomie, même si, infiniment dépassé par la puissance des causes extérieures, son mécanisme d'association des images, « loi qui suit nécessairement de la nature humaine »², est en régime d'hétéronomie (bien qu'encore au service de la persévérance).

Mais on doit supposer qu'un corps supérieur en puissance puisse enchaîner ses affections actives, non plus suivant un ordre contingent, mais selon la nécessité même que perçoit l'entendement, comme nous y invitent les *propositions* 10 (*dém. et sc.*) et 39 (*dém. et sc.*) d'*Ethique* V ; et déjà dès la *partie* II, le *scolie* de la *prop.* 13 qui relie la puissance autonome du corps et la puissance de comprendre de l'esprit : « plus les actions d'un Corps dépendent de lui seul (...) plus l'Ame de ce Corps est apte à connaître distinctement ». Ce cas est celui d'une affirmation pleine et entière de la vie, corrélative d'un effacement de la mort³. Inversement, on peut aussi supposer que la tendance au suicide doit s'expliquer par le quasi total régime d'hétéronomie des associations individuantes auquel conduit la chute continue de la puissance d'agir : associations très majoritairement négatives (les associations individuantes deviennent incompatibles avec la persévérance de l'individu actuel lui-même) qui précipitent la chute, qui elle-même favorise des associations plus nuisibles encore... jusqu'à la mort⁴. La mort s'insinuerait ainsi en nous par les mêmes voies que la vie emprunte pour se perpétuer : l'Habitude et ses associations individuantes, loi qui suit nécessairement de notre nature. La chute de cette puissance d'agir peut, par ailleurs, entraîner à la limite, le blocage même du processus d'association qui est, en lui-même, une puissance. En ce cas, l'âme d'un corps épuisé, écrasé par les forces extérieures, impuissante à réaliser de nouvelles contractions, contemple dans le procès de dissolution du

1. Pour la *succession*, cf. *E.* II, 44 *sc.* et la *simultanéité* *E.* II, 18. En lisant *Ethique* II, 18 *dém. et sc.*, ou II, 44 *coroll.* 1 et *sc.*, on ne peut pas ne pas penser aux développements ultérieurs que ces questions trouveront, dans les mêmes mots, chez D. Hume. C'est ce que remarque déjà Robert Misrahi dans *Le Désir et la Réflexion dans la philosophie de Spinoza* (Gordon et Breach 1972 pp. 113 sq.), en voyant l'apport original de Spinoza dans l'unité de sa critique du mot, de l'habitude et de l'imagination. Pour une confrontation systématique de Spinoza et de Hume, cf. le grand ouvrage de Gilbert Boss *La différence des philosophies : Hume et Spinoza*, éd. du Grand Midi, Zurich, 2 vol. 1982.

2. *T.T.P.* IV, G. III p. 58, A. II p. 85, P. p. 666.

3. *E.* V, 38 *dém. et sc.*

4. *E.* IV, 18 *sc.* ; 20 *sc.*

corps l'image fixe de son désespoir, c'est-à-dire sa tristesse définitive¹. C'est pourtant un postulat fondamental du spinozisme que d'affirmer qu'il « n'existe rien qui cherche par sa propre nature sa propre destruction »² et qu'ainsi, jamais l'homme ne peut désirer mourir ou être triste, et que tout son effort essentiel est de résister à la dépression et à la tristesse³, même si cet effort est le plus souvent vaincu. Il faut donc tenir le suicide pour un effondrement du Désir et non pour une des voies que le désir, en tant que tel, même au plus haut point perversi, pourrait emprunter : la mort n'est jamais désirée pour elle-même.

Dans l'impuissance ordinaire, incapable de percevoir les affections de son corps selon l'ordre de leur nécessité, c'est donc à travers la liaison contingente des affections, opérée par son propre corps, que l'âme qui imagine contracte des habitudes et peut, après coup, sur cet acquis, se remémorer le passé ou anticiper l'avenir. L'agencement de l'Habitude se fait donc dans l'esprit qui contemple et non par lui, même s'il faut supposer que l'activité du corps est aussi d'une certaine manière activité de l'esprit qui en est l'idée⁴, c'est-à-dire, activité-passive d'une âme presque totalement régie par des causes extérieures.

Cet agencement n'en réalise pas moins une première constitution du temps, celle de la durée vécue, des « passages » du corps à une plus ou moins grande puissance d'agir, à une plus ou moins grande perfection. Il s'agit aussi en fait de la constitution, dans l'âme, du sentiment de la continuité de son existence, c'est-à-dire de l'existence même de son corps⁵. Ainsi, considérant que les états (*constitutio*) du corps sont toujours-déjà en partie le produit de ses propres liaisons dans sa confrontation au monde, on peut en déduire que cette première constitution du temps donne à l'existence humaine (non en imagination – comme re-présentation –⁶ mais dans la présentation vécue des variations de puissance du corps propre), le sol existentiel, continu et homogène, sur lequel et par lequel se déploie l'effort pour persévérer en notre être. Les *Pensées Métaphysiques* soulignaient déjà l'identité réelle de l'existence actuelle et de la durée : la durée,

1. E. III, *déf. des Affects* 15.

2. K.V. II, ch. XVII, 4, G.I p. 86, A.I p. 128, P. p. 70.

3. E. III, 37 *dém.*

4. E. III, 28 *dém.*

5. E. II, *déf.* 5 et II, 13 *corollaire*: *Hinc sequitur hominem Mente, & Corpore constare Corpus humanum, prout ipsum sentimus, existere.*

6. C.M. I 4, G. I p. 244, A.I p. 50, P. p. 258; T.I.E. 83 note, G.II p. 31, A.I p. 209, P. p. 131; Ep. 12, G.IV p. 57, A.IV p. 159, P. p. 1098; et E. II, 44 *sc.*

est l'attribut sous lequel nous concevons l'existence des choses créées en tant qu'elles persévèrent dans leur existence actuelle. D'où il suit clairement qu'entre la durée et l'existence totale d'une chose quelconque il n'y a qu'une distinction de Raison ¹.

Sans la durée, liée dans le corps et contractée dans l'âme, l'essence éternelle ne serait pas « effort », c'est-à-dire temporalité vécue, existence continuée. C'est donc l'Habitude qui assure la continuité vécue de notre être. L'Habitude en instituant dans le présent vécu de ses contractions, un passé retenu et un futur attendu, fait du temps la substance même de notre existence : temps vécu de la durée de nos affects ou de nos affects eux-mêmes comme durées, « passages » dit Spinoza².

L'Habitude en acte explique (développe temporellement) l'existence de toutes choses : elle est la figure de la persévérance dans l'être, notre habitude de vivre. Il ne faut certes pas confondre cette durée spontanément vécue de l'Habitude, intimement liée à l'existence actuelle³ et la « durée indivisible »⁴ de ce qui est éternel et qui ne peut être « saisie que par la connaissance du troisième genre à partir de l'expérience intellectuelle de l'éternité »⁵. Pourtant, la durée de l'Habitude est bien une réalité à laquelle Spinoza consacre une *définition*⁶. La réalité existentielle est temporelle et c'est dans le temps que nous pouvons faire l'expérience de notre éternité lorsque la continuité existentielle de nos affections actives, s'exprime selon la même nécessité que l'ordre de leur connaissance dans l'entendement. Encore faut-il que le corps, comme l'esprit qui en est l'idée, soient parvenus à une actualité effective de l'affirmation absolue de l'existence ; c'est-à-dire à la quasi-autonomie qui permet au corps de lier ses affections suivant la nécessité intrinsèque de sa propre affirmation, soit selon le mouvement réel et substantiel de sa production. Dans cette affirmation, il n'y a pas évanouissement mais mutation du temps, de son sens et de sa valeur. Celui-ci n'est plus signe de finitude soumettant

1. C.M. I, 4, G.I p. 244, A.I p. 349, P. p. 258.

2. E. III, *déf. des Affects* 3, *explication*.

3. C.M. I, 4.

4. Emile Brehier, *Etudes de philosophie antique*, Paris, P.U.F. 1955 p. 291. B. Rousset remarque que « cette durée indivisible serait comparable à l'étendue indivisible invoquée par Spinoza contre Descartes et s'opposerait à la durée discontinue et à la contingence des instants posée par celui-ci », *La perspective finale de l'Ethique et le problème de la cohérence du spinozisme*, Paris, Vrin 1968, p. 74 note 33.

5. Martial Gueroult, *Spinoza, L'Âme*, Paris-Aubier 1974, p. 231.

6. E. II, *déf. 5*.

l'être humain à un ordre qui lui serait extérieur (et qui n'était que l'objectivation nécessaire d'une apparence); il n'est plus non plus « mesure du mouvement », subordonné au mouvement des choses avec lesquelles l'être humain entrait en relation¹. Libéré des contenus empiriques et relationnels, le temps est la durée même de la substance dans ses affections, il est durée de l'éternité.

Ainsi, dans le troisième genre de connaissance, le temps vécu est celui du mouvement réel et absolu de la productivité de la Nature. En ce sens le temps n'est plus temporel mais éternel, pur mouvement de la substance, changement qui ne change pas. Il est l'être même (essence singulière) dans son affirmation absolue et parfaite. La manière de se sentir éternel (ou le sentiment de l'éternité)² est ainsi la sensibilité à la forme ou à la manière même (au mode) dont nous sommes produits et dont nous nous auto-produisons, soit le sentiment de l'essence singulière ou de notre puissance – comme productivité de la substance en acte – qui n'est rien d'autre que le « mode certain et déterminé » par lequel nous sommes et persévérons dans notre être³. L'affect actif (sentiment de l'éternité) ne se définissant plus par l'augmentation de la puissance d'agir, c'est-à-dire un passage vécu d'un état de moindre perfection du corps à un autre plus grand, mais par la plénitude de l'existence dans son affirmation absolue. Le sentiment de l'éternité, sentiment de la pure forme du temps, comme être même dans son affirmation, naît de l'expérience vécue de cette durée infinie (infinie de par l'affirmation absolue de l'existence du corps qu'elle exprime)⁴ qu'enveloppent les affections actives. L'aptitude du corps à lier ses affections investie par la puissance absolument infinie de la substance, développe la continuité existentielle d'une pure nécessité du temps, durée indivisible de la substance en actes. Le temps comme nécessité intrinsèque et éternelle de la Nature, *est* la durée même, indivisible et vécue de l'existence du troisième genre. Si, dans cette sagesse, tout ce qui se rapporte à la Mémoire et à l'Imagination est presque insignifiant relativement à l'entendement⁵, l'Habitude, comme aptitude du corps à lier ses affections, demeure cependant une activité fondamentale. Elle est, en acte, l'expression même de son autonomie, de sa puissance

1. *C.M.* I, 4.

2. *At nihilominus sentimus experimurque, nos æternos esse*, *E. V*, 23 sc.

3. *E. I*, 25 coroll. et 36 dém.; *II*, 10 coroll.

4. *E. I*, 8 sc. 1.

5. *E. V*, 39 sc.

affirmative, et en tout corps humain, quel que soit son état, la promesse d'une grande santé.

C'est en effet dès sa naissance, en tant qu'être organique (première figure du Désir), que le corps, malgré son impuissance, fait effort pour lier ses affections et, d'une certaine manière – selon une logique stratégique minimale de résistance-active – pour auto-organiser le monde de sa persévérance. L'agencement de l'Habitude s'expérimente donc tout d'abord dans l'organique qui est production même du Désir dans son affirmation primaire ; « Tous les hommes ont un appétit de rechercher ce qui leur est utile »¹, et les choses utiles sont « avant tout, celles qui peuvent alimenter le Corps »². Le corps, comme être-de-besoin, est corps en attente d'aliments qui conviennent avec sa nature, tendu vers le futur (désiré) de l'assouvissement :

Par *bien*, dit Spinoza, j'entends ici tout genre de Joie et tout ce qui, en outre, y mène, et principalement ce qui remplit l'attente, quelle qu'elle soit. Par *mal*, j'entends tout genre de Tristesse et principalement ce qui frustre l'attente³.

Il y a nécessairement toujours-déjà attente dans la recherche de l'utile. Or il n'y a pas d'attente sans habitude. Dans le *scolie* de la *proposition 2* d'*Ethique* III, on peut lire que « nous ne pouvons rien faire par le décret de l'Ame que nous n'en ayons d'abord le souvenir ». Cela vaut aussi pour les « déterminations » du corps, dont Spinoza nous dit qu'elles sont « de leur nature, choses simultanées » aux décrets de l'Ame. Il faut donc affirmer que le corps ne pourrait rien faire s'il n'avait déjà des traces mnésiques⁴ à partir desquelles se détermine son action⁵. On n'attend donc jamais que ce qui a, d'une certaine manière, déjà été contracté. Ainsi de l'existence elle-même dans sa continuité, que le corps attend instant après instant dans l'énergie de sa persévérance. Mais cette continuité de l'existence peut être aussi bien celle de

1. *E. I appendice*, G. II p. 78, A. III p. 61, P. p. 347.

2. *E. IV, appendice* ch. 27.

3. & *præcipue id, quod desiderio, quaecumque illud sit, satisfacit. Per malum autem omne Tristitiæ genus, & præcipue id, quod desiderium frustratur*, *E. III, 39 sc.*, (cf. aussi *E. III, 36 sc.* et III, *déf. des Aff.* 32).

4. *E. II, 13 postulat 5* et *ax. 1* et *2 post lemme 3*.

5. Sur ce toujours-déjà-là des traces ou des affections, cf. le libellé de la *démonstration* du *corollaire* d'*E. II, 17*: *ut inde alio modo reflectantur, quam antea solebant*. qu'Appuhn traduit: « les parties fluides sont réfléchies d'une autre manière qu'elles n'avaient accoutumé » (G. II p. 105, A. III p. 94). Il est vrai qu'un corps, c'est déjà, dans son rapport particulier au monde, une « manière d'être », une habitude.

la durée spontanément vécue de l'Habitude que la durée indivisible de ce qui est éternel, lorsque le corps par sa puissance propre (sa quasi-autonomie), enchaîne ses affections actives selon la même nécessité que l'ordre de leur connaissance dans l'entendement. Hypothèse qui, loin d'exclure l'Habitude, en éclaire au contraire le rôle fondamental. Pourtant, si l'on peut affirmer qu'il n'y a pas d'attente sans habitude et de corps sans attente (puisque le corps est une mémoire), cela nous condamne-t-il, même dans la sagesse qui suppose un corps supérieur en puissance¹, au caractère indépassable du manque, de l'insatisfaction et du regret ? Spinoza ne le conçoit pas. Le *desiderium* est, dans l'âme, le signe d'un *appetitus* qui, bien que séparé de ce qu'il peut, affirme pourtant toute la perfection et la puissance dont il est capable par rapport aux affections venues remplir l'aptitude à être affecté qui lui est corrélatrice. Parce que l'essence est puissance et que la tendance de tout corps est, dans le déploiement de sa force, tension vers l'autonomie², il faut reconnaître au cœur même du *desiderium* quelque chose de parfait, de positif, d'actif qui, à son stade suprême d'actualisation pourra effacer le manque et l'insatisfaction³. La sagesse ne supprimera pas l'attente mais elle l'inscrira dans un nouveau régime de quasi-autonomie de la liaison des affections actives suivant leur propre nécessité intrinsèque. Au cœur de la vie du sage (dans le corps comme dans la pensée), c'est donc elle-même que la vie avec confiance attend, et cette attente est d'autant moins le signe d'une impuissance, qu'elle est, dans le présent, l'affirmation de la continuité autonome et indivisible de l'existence dans sa plénitude et sa répétition créatrice indéfinie. L'attente du sage est la tension même de l'existence (comme affirmation) et non une tension vers l'existence (comme manque) ; elle est puissance d'être et non manque d'être, *cupiditas* et non *desiderium*. En deçà de la constitution d'un ordre réfléchi du temps, c'est une attente libre de tout espoir, qui s'identifie à l'effort continu qui prolonge et amplifie le temps de la présence ; car ce temps est celui du « contentement de l'Âme le plus élevé qu'il puisse y avoir »⁴ ; il est le présent même de l'éternité. L'attente qui anime le sage est donc une attente « active ». Ainsi, au-delà du paradoxe de l'expression et de la signification habituelle des notions, faut-il reconnaître dans la tendance du corps supérieur en puissance à ne répéter que les affections qui

1. E. II, 14 ; IV, 38, 39 *dém.* ; V, 39 *sc.*

2. E. II, 13 *sc.* et V, 39, 40.

3. E. IV, 20.

4. E. V, 27 et *dém.*

augmentent sa puissance d'agir et qui procurent pour l'âme de la joie, un nouveau régime de l'attente qui se confond avec la dynamique constitutive de l'être lorsque celui-ci tend à se réaliser dans l'adéquation.

Or cette dynamique que nous repérons ici au cœur même du corps supérieur en puissance est, en fait – même entravée – celle de tous les corps. Car il est de la nature de tout corps de s'efforcer non seulement de se conserver, mais aussi d'amplifier son être le plus loin qu'il peut. Et cette dynamique constitutive s'explique (et se développe), par la puissance de l'Habitude.

D'une part, le corps se définit certes selon un certain rapport spécifique de mouvement et de repos (correspondant à son essence singulière) et corrélatif d'une aptitude à être affecté et à affecter (correspondant à cette même essence comme degré de puissance) ; mais d'autre part, ce rapport ou cette aptitude ne seraient que des formes abstraites si l'Habitude ne venait, dans l'existence actuelle, leur constituer des contenus spécifiques. Or qu'est-ce que l'Habitude sinon l'activité même de cette aptitude à être affecté qui définit la nature d'un corps – ou encore le dynamisme du rapport de mouvement et de repos subsumant des parties qui le composent ? La puissance de l'Habitude à lier les affections, c'est la puissance même du Corps corrélatrice de son essence singulière. Et celle-ci, dans l'existence, est selon les liaisons de l'Habitude, constitutive d'un « état » particulier du corps (*constitutionem corporis*)¹, de « manières d'être » particulières, de cette « disposition » spécifique du cerveau dont parle l'*appendice* de la *partie I* de l'*Ethique*² et dont nous pouvons dire qu'elle caractérise un individu singulier³. L'Habitude n'est donc rien d'autre que notre aptitude à être affecté en actes, et les affections liées sont elles-mêmes nos habitudes, c'est-à-dire les différentes « manières d'être » constitutives de notre individualité. Habitudes, affections particulières du

1. *E.* II, 17 *sc.*

2. *Quæ omnia satis ostendunt, unumquemque pro dispositione cerebri de rebus judicasse, vel potius imaginationis affectiones pro rebus accepisse*, G.II p. 82, A.I p.66, P. p. 353.

3. C'est le terme d'*ingenium* qui revient le plus souvent chez Spinoza pour désigner cette « complexion propre » de l'individu, qui indique donc tout d'abord le produit historique singulier de la contraction des affections particulières d'un corps. Le concept apparaît explicitement en *E.* III, 31 *sc.*: *atque adeo videmus, unumquemque ex natura appetere ut reliqui ex ipsius ingenio vivant* (G. II p. 164). Mais il est déjà présupposé dans l'*appendice* d'*E.* I, dans les « dispositions » propres du cerveau de chacun, ou en *E.* II 17 *sc.* dans l'« état » particulier de chaque corps. C'est dans l'analyse politique que l'*ingenium* révélera toute sa richesse (cf. nos chapitres VIII et IX).

corps¹ et « manières d'être actuellement données qui enveloppent la nature du corps extérieur »², sont donc une seule et même chose. A une aptitude à être affecté correspondant plusieurs manières « à la fois » d'être affecté : « plus un Corps est apte à agir et à pâtir de plusieurs façons (ou manières) à la fois... », dit en effet Spinoza dans l'*Ethique* II, 13 *scolie* ; et ces manières d'être affecté, qui sont elles-mêmes déjà des affections ou des liaisons d'affections, sont le fait de l'Habitude. L'aptitude à être affecté renvoie donc à une capacité ou à une puissance, tandis que les manières ou les façons d'être affecté renvoient aux modalités d'exercice de cette puissance. Mais comme il faut distinguer l'aptitude de ses manières d'être, il faut distinguer aussi l'Habitude et les habitudes. Si l'Habitude (comme activité même de l'aptitude) constitue des habitudes qui sont autant de manières d'être, l'Habitude ne peut être cependant totalement confondue avec l'aptitude en ce que celle-ci enveloppe une vérité éternelle (le rapport spécifique de mouvement et de repos) sous laquelle sont subsumées les parties du corps, et l'exercice même de l'Habitude. On comprend ainsi que l'Habitude puisse parfois s'exercer contre l'aptitude, l'affaiblir, mais aussi d'une certaine manière, l'augmenter selon le même rapport de mouvement et de repos caractéristique du corps. Inversement, l'aptitude peut elle-même résister à l'Habitude, si celle-ci, selon certaines liaisons d'affections, tend à décomposer le rapport correspondant à son essence singulière. Cependant les liaisons de l'Habitude s'exercent toujours sous le rapport de mouvement et de repos qu'elles favorisent ou contrarient. Mais on peut dire aussi que les liaisons d'affections spécifiques, constitutives du corps organique lui-même, se font comme habitudes, suivant le rapport de mouvement et de repos qui le caractérise. Si le rapport de mouvement et de repos subsume en effet les parties qui le composent, et cette activité est celle même de l'Habitude, il faut reconnaître alors dans l'Habitude la constitution même de l'organisation des corps.

Nous avons contracté l'habitude de vivre dès le premier instant de notre existence, dès les premières liaisons des affections du corps que l'*habitus* cérébral a appelé à la répétition. Et cette habitude se renforce de sa répétition même, et cela indéfiniment, tant que des corps extérieurs nuisibles ne viennent pas troubler ce beau dynamisme devant lequel s'émerveillent les ignorants³. Pouvons-nous ainsi affirmer

1. *E.* II, 28 *dém.*

2. *E.* II, 17 *dém.*

3. *E.* I, *appendice*, G.II p. 81, A.I p. 65, P. p. 351.

qu'avant tout, le *conatus* est Habitude ? Sans doute, si l'Habitude est bien cette aptitude à construire la continuité de l'existence actuelle dans la contingence (vie du premier genre de connaissance) ou la nécessité (selon le troisième genre de connaissance). Du plus profond de la vie organique élémentaire qui se constitue et se perpétue selon les associations répétées d'affections passives, jusqu'aux affections actives d'un corps humain supérieur en force, liées selon la nécessité intrinsèque de leur connaissance adéquate dans l'entendement, l'Habitude s'impose comme l'affirmation constituante de l'existence actuelle.

Par la liaison des affections, l'Habitude poursuit le tissage indéfiniment continué d'une trame toujours-déjà-là, sans commencement ni fin sur laquelle et par laquelle se déploie la constitution imaginaire de la réalité. C'est donc à partir d'elle que devront se comprendre les activités plus complexes du Corps humain, la mémoire, l'imagination et la raison stratégique du second genre.

2) *Le conatus-principe de plaisir*

Nous ne nous sommes pas jusqu'à présent interrogés sur le pourquoi de la répétition comme si l'attente d'une seconde fois était naturellement enveloppée dans la première liaison elle-même opérée par l'Habitude, et quelle que soit cette liaison. Certes, dans les corps les moins complexes, la répétition du même apparaît être la règle générale, et il s'agit pour ces corps de persévérer dans l'existence en se répétant, c'est-à-dire dans un état si bien adapté aux conditions extérieures qu'il ne souffre – au risque d'être détruit – que de très faibles possibilités de modifications. La simple sensation d'exister – en deçà de tout affect de Joie ou de Tristesse encore méconnu – assure la continuité qualitative d'une existence quasi indifférenciée. L'Habitude comme figure du *conatus*, s'identifie ici avec un pur effort de conservation¹. Il n'en va pas de même chez les êtres plus complexes et particulièrement pour le Corps humain (même si ce Corps enveloppe aussi en lui des répétitions élémentaires). Cependant, la constitution d'une Mémoire, c'est-à-dire de la persistance en nous de traces corporelles, soit d'images de choses perçues dans le passé et absentes dans le présent, s'explique par l'effort que nous faisons pour conserver seulement ce qui augmente notre puissance d'agir et s'accompagne

1. Pour une étude systématique de la nature des corps simples et complexes et du passage logique des uns aux autres, cf. A. Matheron, *Individu et Communauté chez Spinoza*, I ch. 2 et 3, Minuit 1969.

ainsi d'un affect de Joie. C'est-à-dire que nous nous efforçons toujours de conserver ce qui nous est apparu « utile » et convenant à notre nature. Et sans doute, en premier lieu, ce qui a satisfait notre Corps¹. C'est donc à un réinvestissement de l'image de l'objet qui a procuré la satisfaction que nous nous efforçons, et cet effort définit la Mémoire.

Corrélativement, nous résistons à l'oubli inéluctable, sous la pression des images du présent qui excluent les images du passé, de l'image accompagnée de Joie. Cet effort est résistance à l'extinction d'un affect joyeux, c'est-à-dire résistance à la Tristesse et tendance à réactiver l'intensité de l'image favorable « contre » une réalité, ou d'autres images, qui nous sont à présent nuisibles. Il s'agit donc d'oublier, de refouler la représentation nuisible, au profit d'une autre, investie d'un affect joyeux².

Apparaît ainsi un critère objectif d'explication à la répétition, véritable principe de plaisir selon lequel le Corps désirant persévère dans l'affect de Joie et les conditions qui s'y rattachent et s'efforce d'écarter tout ce qui, dans le présent, est cause de Tristesse³. C'est dans cette stratégie qui n'est plus simplement de conservation mais tendance à la répétition joyeuse, que la Mémoire prend valeur, à la fois de matrice (condition de possibilité), de moyen, mais aussi d'arme pour la Joie contre la Tristesse. La Joie comme la Tristesse sont donc les premières données stratégiques qui orientent le dynamisme du *conatus*.

Mais ces orientations ne sont pas sans danger, en ce qu'elles rabattent le désir sur le plaisir, et par là même inscrivent en lui un

1. *K. V. II*, ch. XVII, 4.

2. *E. III*, 28.

3. Principe de plaisir: cette notion que nous transférons du freudisme à la philosophie de Spinoza s'en trouve modifiée de par son transfert même. La différence essentielle qu'il faut signaler c'est que chez Freud le principe de plaisir est soumis à un principe de « constance » ou de stabilité qui conduit à expliquer le plaisir par une diminution de tension, soit une diminution de la quantité d'énergie (alors que le déplaisir correspond à une augmentation). Chez Spinoza, au contraire, d'un point de vue économique, c'est dans le « passage » à une puissance (ou une perfection) plus grande qu'est ressentie la joie, alors que la tristesse correspond toujours à une dépression de cette même puissance. Il est vrai que lorsque la persévérance dans l'être est réduite à la simple persévérance en un « état », le plaisir n'est plus alors que la satisfaction du repos retrouvé; mais il s'agit alors d'une joie « mauvaise » (*E. IV*, 59 *dém.*). Pour Freud, cf. les premières pages d'*Au-delà du principe de plaisir*. Chez Spinoza, le plaisir, « Chatouillement ou Gaieté », est la Joie elle-même lorsqu'elle est rapportée à la fois à l'Ame et au Corps (*E. III*, 11 *sc.*), que ce soit de manière parcellaire (seulement à une partie du Corps – chatouillement) ou globale (gaieté ou allégresse). On retrouve alors la question de l'équilibre; cf. notre ch. IV.

« manque » qui, selon la même téléologie, ne pourra jamais être comblé. En effet, le paradoxe du plaisir c'est qu'il ne peut être que recherché car, même lorsque nous l'obtenons, « en même temps » que nous jouissons de la chose désirée, notre corps acquiert,

par cette jouissance un état nouveau, et se trouve ainsi par là autrement déterminé, de façon que d'autres images de choses soient éveillées en lui et que l'Âme commence en même temps à imaginer autre chose et à désirer autre chose¹.

Ce déplacement perpétuel dans l'avenir d'une jouissance convoitée, détermine le plaisir tant attendu qu'obtenu, à inscrire et à maintenir le manque dans le désir.

Serait-il ainsi possible d'objecter que le *conatus* comme Habitude est lui-même subordonné au plaisir – chatouillement ou gaieté, dit Spinoza² – à obtenir ? Cela est vrai d'un point de vue descriptif : l'homme agit toujours en fonction de ce qui lui est utile et par là même d'un plaisir convoité. Pourtant, c'est donner ici une explication finaliste qui renverse l'ordre réel des choses. Le plaisir, qu'il concerne « tout » l'homme dans l'allégresse ou seulement une partie de lui-même dans le chatouillement, s'il est effectivement un « principe », n'est pas une cause finale. Certes,

Tout ce que nous imaginons qui mène à la Joie, nous nous efforçons d'en procurer la venue ; tout ce que nous imaginons qui lui est contraire ou mène à la Tristesse, nous nous efforçons de l'écartier ou de le détruire³.

Cependant si le plaisir est « au principe » même de toutes nos actions, et si son idée est posée par la conscience comme fin, il n'en est pas moins paradoxalement – en tant même que principe de répétition – la conséquence d'une liaison opérée par le Corps, soit d'une Habitude. C'est dans et par les associations en tant que telles, c'est-à-dire en tant qu'organisations, que se constituent des manières singulières d'être affecté (des manières de « sentir ») qui sont immédiatement aussi, par l'agencement même de l'Habitude et la Joie qui l'accompagne, productrice de vie, tendances à la conservation des traces favorables (c'est la Mémoire), désir de répétition et de reproduction⁴. C'est ainsi que la Joie devient le principe empirique de notre vie bio-psychique, de par

1. E. III, 59 sc.

2. E. III, 11 sc.

3. E. III, 28.

4. E. III, 36.

l'organisation même des affections du Corps (ou du Corps lui-même comme affections liées) et les déterminations singulières de son aptitude à être affecté. La Joie comme principe de la stratégie du *conatus* c'est l'Appétit lui-même comme agencement de l'Habitude.

Le plaisir est certes recherché en principe, mais toujours à partir d'affections déjà liées qui à la fois tracent les voies *a priori* du plaisir, dans la répétition du même (et celle-ci peut devenir lassante par modification du Corps dans la répétition)¹, mais aussi ouvrent un large champ de possibles ou, par « ressemblance » ou simple « contiguïté », hors de toute maîtrise du sujet et le long de certaines voies associatives², le Désir va rencontrer les plus singulières et les plus curieuses manières de se satisfaire. Ainsi Spinoza n'écarte-t-il pas la possibilité (toute théorique il est vrai) d'êtres qui pourraient « vivre plus commodément suspendus au gibet qu'assis à leur table » ou qui jouiraient « d'une vie ou d'une essence meilleure en commettant des crimes... »³.

C'est donc par l'Habitude que le plaisir est devenu principe empirique au fondement – comme Désir organisé – de notre effort pour persévérer dans notre être, même si, comme le prouvent les remarques de Spinoza à Blyenbergh, cette organisation est délirante et détermine l'individu à la répétition de joies « mauvaises »⁴ en ce qu'elles sont des obstacles, tant pour le Corps que pour la pensée, à un épanouissement véritable. C'est en ce sens que Spinoza parle d'une « nature humaine (...) pervertie »⁵.

S'il faut donc écarter dans le domaine ontologique le contresens d'un *conatus* dont la finalité interne – comme principe – serait le plaisir, on ne comprendrait pourtant pas les diverses figures de la servitude sans souligner le lien étroit qui unit (pour le meilleur et pour le pire) le désir au plaisir. En effet, si les corps les plus simples par indistinction des états (extrêmement limités) par lesquels ils passent,

1. *E.* III, 59 *sc.*

2. *E.* III, 14, 15 *sc.*, 16.

3. *Ep.* 23 à G. de Blyenbergh, G. IV p. 152, A. IV p. 222, P. p. 1164.

4. *E.* IV, 59 *dém.*

5. *Nam scelera respectu istiusmodi naturæ humanæ perversæ virtus essent*, *Ep.* 23, *id. ibid.* Affirmation qui ne suggère nullement l'existence d'une norme extérieure et transcendante à partir de laquelle seraient jugées les *déviances* du désir. Dans une philosophie où la norme n'est jamais conçue extérieurement à son champ d'application, l'idée corrélatrice de perversion ne saurait avoir de caractère préétabli. Cf. Pierre Macherey qui engage une réflexion spinoziste sur la question, « Pour une histoire naturelle des normes », in *Michel Foucault philosophe*, Seuil 1989, pp. 203-221.

sont incapables de plaisir ou de douleur, déjà chez certains animaux plus complexes, et en l'absence de mémoire, c'est-à-dire de la liaison de l'image de l'objet affectant (cause) et de l'affect (effet), il y a effort pour maintenir l'excitation agréable et écarter toute excitation douloureuse. Ce prolongement de la satisfaction, en dehors de toute représentation de l'objet (cause de cette satisfaction), s'explique certes par la nature absolument positive du désir qui ne peut désirer (si l'on peut dire) que son augmentation, dont le plaisir est le signe. Mais c'est aussi du point de vue de cette positivité même qu'il faut déceler dans le plaisir, la première forme possible de servitude. En effet, tout plaisir (*titillatio*) n'est pas la plénitude de la Joie (*hilaritas*)¹. Sa condition parcellaire, attachée à une seule partie du Corps, conduit tout plaisir « immodéré » à entrer en contradiction avec l'augmentation de la puissance d'agir et à faire basculer tout l'être dans la Tristesse. Et ce problème se pose avec plus d'acuité encore, lorsque la Mémoire permettant à l'homme de « reconnaître » l'objet-cause de son plaisir, conduit celui-ci, selon la logique amoureuse², à poser cet objet comme le but même de tous ses efforts. Soit à soumettre le Désir à une stratégie qui, de par sa focalisation sur la conquête et la possession d'un seul objet partiel, conduit inéluctablement à un appauvrissement extrême de la vie.

Il y a cependant une différence entre d'une part, une association neutre qui n'augmente ni ne diminue la puissance d'agir et à laquelle ne s'attache pas un affect assez fort de Joie ou de Tristesse (qui ne concerne donc que le mécanisme de la Mémoire en tant que tel)³ et d'autre part, une association de laquelle découle de la Joie ou de la Tristesse. Dans le premier cas le Corps affecté n'aura ni désir de répétition ni désir d'évitement, mais si un élément de l'association se représente au sujet, celui-ci (selon la considération par l'Ame de la trace mnésique – ou affection – imprimée en son cerveau)⁴ reconstituera l'association entière (comme le montrent les exemples du *scolie* d'*E. II*, 18) ; et si cela concerne des événements dans le réel, il attendra nécessairement le développement du tout contracté, comme c'est le cas dans l'exemple de l'enfant d'*Ethique II*, 44 *scolie*.

Dans le second cas c'est l'association elle-même comme nouvelle disposition corporelle et psychique qui oriente le comportement du

1. *E. III*, 11 *sc.*

2. *E. III*, *déf. des Aff.* 6.

3. *E. II*, 13, *post.* 5 et *II*, 17, *coroll.*

4. *E. II*, 13, *post.* 5 et *II*, 17 *dém.*

sujet. En effet, étant donné que « l'Ame, autant qu'elle peut, s'efforce d'imaginer ce qui accroît ou seconde la puissance d'agir du Corps »¹, elle s'efforcera donc aussi de se souvenir de ce qui lui a déjà procuré de la Joie et même de provoquer la répétition de la situation dans laquelle et par laquelle cette Joie a été produite :

Tout ce que nous imaginons qui mène à la Joie, nous nous efforçons d'en procurer la venue ; tout ce que nous imaginons qui lui est contraire ou mène à la Tristesse, nous nous efforçons de l'écarter ou de le détruire².

Il y a donc, dans ce second cas de figure, une véritable « tendance » à la répétition : « Qui se rappelle une chose où il a pris plaisir une fois, désire la posséder avec les mêmes circonstances que la première fois qu'il y a pris plaisir »³.

C'est cette tendance à la répétition du plaisir qui peut être alors tenue pour le principe même de notre existence bio-psychique.

On comprend alors, à la fois, comment des associations nuisibles – parfois jusqu'au suicide – sont possibles en régime d'hétéronomie suivant le mécanisme d'association d'images très puissamment nuisibles, mais aussi pourquoi le *conatus*, suivant son principe de plaisir, « résiste » naturellement autant qu'il le peut à ces agencements dépressifs.

Il y a donc en permanence en nous, affrontement entre les liaisons associatives nuisibles et les associations favorables à l'effort que nous faisons pour persévérer dans notre être. Non seulement Spinoza met en effet en évidence l'existence en notre Corps et en notre esprit de groupes différents d'images (affections et idées d'affections) ou groupes d'associations relativement indépendants (à l'intérieur du mode d'un même Attribut), mais il affirme de plus, selon une conception mécaniste et déterministe de la Mémoire, le dynamisme de ces séries associatives. Ces groupes sont aussi des forces opposées dont l'équilibre est toujours susceptible de se modifier suivant les situations (et les rapports de forces) dans lesquelles l'individu se trouve pris. Il y a donc, dans le sujet, un dynamisme de ces complexes associatifs dont les forces trouvent leur source à la fois dans les modes extérieurs et chez l'individu lui-même. Il serait toutefois relativement erroné de ne voir ici qu'une lutte entre le *conatus* qui s'efforcera à l'épanouissement (donc à la Joie) et des associations d'images nuisibles dont le dynamisme-

1. E. III, 12.

2. E. III, 28.

3. E. III, 36.

me serait exclusivement de nature externe. En effet, toutes les associations, même nuisibles, sont le fait du *conatus*, non pas en tant que ces associations sont nuisibles mais en tant qu'elles expriment une liaison dynamique entre les images. Cependant en ce dernier cas le *conatus* est en régime d'hétéronomie globale, c'est-à-dire, dans son activité même de liaison, soumis aux forces extérieures. D'autre part le *conatus* comme principe de plaisir, en opposition à des associations qui lui sont contraires, peut ne conduire qu'à une répétition de plaisirs aliénés qui empêchent l'Ame de penser. Des associations simplement utiles à la conservation d'un être en son « état » peuvent résister à une plus haute affirmation (c'est-à-dire au passage à une perfection plus grande) en ce qu'elles fixent la plus grande partie de la force même du *conatus* dans la persévérance en cet état, qu'il soit psychologique ou sociologique. Et cela s'explique justement, à la fois par la relative indépendance des circuits associatifs et par leur dynamisme propre qui trouve pourtant sa source (quasi totale ou seulement partielle) dans un même *conatus*. Une affirmation supérieure peut être ainsi vécue comme force désagrégatrice et le *conatus*, comme ordre de l'état présent, résister alors à un désordre même libérateur... Le *conatus* participe donc de toutes les associations en lutte dans le sujet, même de celles qui lui sont contraires et auxquelles aussi il résiste. Par-delà la maîtrise du sujet et son intérêt réel (du point de vue d'une raison stratégique), les souvenirs sont ainsi un capital de forces que la situation présente favorise ou maintient dans l'oubli, suivant la logique stratégique (plus ou moins rationnelle, plus ou moins aveugle) du principe de plaisir. En effet,

Quand l'Ame imagine ce qui diminue ou réduit la puissance d'agir du Corps, elle s'efforce, autant qu'elle le peut, de se souvenir de choses qui excluent l'existence de ce qu'elle imagine¹.

Tout l'effort de l'homme affecté de Tristesse tend donc à écarter cette Tristesse² par le souvenir d'une Joie passée qui désire se répéter dans le présent. Ainsi l'Ame s'efforce-t-elle « d'imaginer cela seulement qui pose sa propre puissance d'agir »³ et de refouler tout ce qui la contrarie et par là même la diminue. Pour cette action (même passive puisque cette défense peut encore s'effectuer en régime global d'hétéronomie mais avec des images favorables, dans le présent, au *conatus*) tous les moyens, même les plus illusoire, sont bons. Ainsi

1. E. III, 13.

2. E. III, 37 *dém.*

3. E. III, 54.

l'Ame peut-elle s'efforcer d'écarter la Tristesse par la mauvaise foi « en interprétant faussement les actions de ses pareils »¹ ou la surestime de soi « en ornant ses propres actions autant qu'on peut »², etc.

L'action (même passive) du *conatus* consiste donc à rappeler en permanence l'être à la Joie d'exister (même de manière aliénée) et, corrélativement, à lui faire oublier tout ce qui pourrait contrarier cet effort. Ainsi s'exprime la positivité ontologique du *conatus* qui est affirmation absolue de l'existence. Cependant les conséquences de cette exigence peuvent être paradoxales, en ce que cet effort aliéné peut aussi servir la servitude contre la vérité libératrice, lorsque celle-ci est trop dérangeante, force dissolvante des illusions à partir desquelles un individu s'efforce justement, dans son état, de persévérer dans son être.

3) *Le conatus-Mémoire*

Revenons à la distinction entre les associations neutres et les associations enveloppant de la Joie ou de la Tristesse. Dans les deux cas de figure, l'*habitus* a construit une Mémoire neutre ou active par rapport au plaisir ou à la Tristesse dont elle a gardé la trace ; Mémoire enveloppée dans nos désirs, constitutive de nos désirs mêmes. Car que sont nos désirs singuliers sinon des affections liées, c'est-à-dire des agencements de l'Habitude ? Nos désirs s'affirment ainsi selon les lois déterminées de l'imagination. Par ce processus dans lequel se lient nos affections, se noue en chaque être, sous le surplomb de la répétition, ce que l'on peut appeler un destin³. C'est en effet par le mécanisme de l'Habitude, nécessairement toujours confronté à des situations particulières, c'est-à-dire aux données singulières d'une expérience spécifique, que notre puissance qui n'a en elle-même ni but ni objet, se trouve saisie, selon ses modifications, dans une manière-d'être-au-monde, de s'y projeter, c'est-à-dire une destinée. C'est la particularité

1. *E.* III, 55 *sc.*

2. *Ibid.*

3. Dans la lettre 58 à G. H. Schuller, Spinoza oppose à l'illusion du libre arbitre cette stricte nécessité (*fatali necessitate*, *G.* IV p. 267) que Ch. Appuhn traduit par « nécessité de notre destinée » (*IV* p. 306 et *P.* p. 1254). Dans le *scolie* d'*E.* III, 59, Spinoza affirme : « Ainsi nous sommes agités de bien des façons par les causes extérieures et pareils aux flots de la mer agités par des vents contraires, nous flottons inconscients de notre sort et de notre destin » (*G.* II p. 189, *A.* III p. 195, *P.* p. 468). Cf. également le début de la *préface* d'*E.* IV où Spinoza décrit le puissant pouvoir de la « fortune » : *homo enim affectibus obnoxius sui juris non est, sed fortunæ...* (*G.* II p. 205).

de notre histoire amoureuse et aliénée (toujours couplée à nos haines) qui est ainsi définie. En effet les hommes agissent toujours en vue d'une fin, à savoir l'utile qu'ils désirent, et la Joie ou le plaisir qui s'accompagne de l'idée de la chose désirée, Spinoza le nomme Amour¹. Nous retrouverons cette structure amoureuse du comportement au cœur même de la raison humaine. Mais retenons à présent que nous venons au monde selon la même puissance qui aujourd'hui nous sert à persévérer dans notre être et que cette puissance subit un destin singulier lié aux vicissitudes de l'histoire individuelle et particulièrement de l'histoire infantile, du fait de l'extrême impuissance dans laquelle nous place un état qui favorise plus particulièrement l'action oppressive des causes extérieures. C'est cette situation existentielle, dans laquelle le Corps de l'homme-enfant, infiniment surpassé par les forces extérieures, est en régime de quasi totale hétéronomie, qui ouvre au cœur de l'existence humaine un manque, celui du besoin (et du plaisir), sur lequel vient illusoirement (mais la nécessité en est inéluctable) se modeler le Désir. Lorsque ce manque – intrinsèque à la constitution même du Corps organique² – devient le modèle (théorique et pratique) de la saisie de notre Désir (comme manque d'Objet, de Plaisir, d'Amour), nous sommes entrés dans l'aliénation. Et nous y entrons nécessairement, car que peut nous apporter la conscience (idée de l'idée) d'un Corps impuissant, sinon cette méconnaissance de notre essence. Pourtant, aussi bien le Corps organique que la structure psychique qui l'accompagne, sont des figures d'un Désir absolument positif qui ne manque de rien n'ayant ni but ni objet. Mais les Corps organiques, modes de la productivité infinie et absolument positive de la Nature, ne persévèrent dans leur être que selon les mécanismes de l'Habitude et pour certains, selon le principe bio-psychique de plaisir qui, chez les Corps les plus complexes capables de mémoire, est vécu par l'Ame selon la structure finaliste de l'Amour.

Alors que dans le mécanisme de l'Habitude sous la forme du principe de plaisir, le *conatus* n'a encore ni objet ni but représentés comme tels, dans les Corps complexes et particulièrement chez l'homme, la Mémoire va permettre à la fois de désigner un objet au désir, ainsi qu'un but. L'association causale de l'affect vécu de joie et d'un objet extérieur (comme cause) nous fait entrer dans la problématique de l'Amour, c'est-à-dire dans une interprétation du Monde. De cette capacité nouvelle de mémorisation (ou de remémorisation) nous

1. E. III, *déf. des Aff.*, 6.

2. E. II, 13, *post.* 4.

sommes, en effet, conduits à une structure finaliste du comportement amoureux caractéristique de l'existence humaine¹.

Il y a bien en l'homme une structure bio-psychique de nature téléologique même si le fonctionnement de cette structure doit strictement se comprendre du point de vue des causes efficientes (au risque de totalement basculer dans l'illusion finaliste, possible et quasi inévitable, que cette structure enveloppe effectivement). Dans cette problématique de l'Amour, le désir devient désir-de-quelque chose, soit d'un objet qui fixe toute notre énergie et notre attention à cause de la Joie que sa présence nous procure. C'est ce but de l'intentionnalité amoureuse que Spinoza nomme Contentement,

contentement qui est dans l'amant à cause de la présence de la chose aimée, par laquelle la Joie de l'amant est fortifiée ou au moins alimentée².

Le *conatus*-Habitue, suivant la logique du principe de plaisir qui lui a constitué une Mémoire, entre ainsi dans un fonctionnement téléologique suivant des mécanismes dont la nécessité (essentiellement inconsciente pour le sujet désirant) ne peut adéquatement se comprendre que suivant l'enchaînement des causes efficientes³. C'est le stade des stratégies conscientes du *conatus* (illusoires ou ajustées) à partir duquel se comprend la spécificité de la raison « humaine ». Celle-ci enveloppe le fonctionnement de la Mémoire en tant que telle et son rapport intrinsèque à l'ordre du Temps.

Revenons à l'exemple du *scolie* de la *prop.* 44 d'*Ethique* II. Celui-ci en effet appelle, dans la recognition, une action de l'Ame qui requiert certes l'Habitue mais qui exprime une figure supérieure de l'association (signe d'un niveau de complexité du Corps plus élevé) qui enveloppe déjà, semble-t-il, une détermination de l'entendement si l'on voit ici à l'œuvre l'activité d'une généralité réfléchie du concept. Nous nous trouverions donc au point charnière entre imagination et raison dans la constitution du Temps comme représentation. Car la générali-

1. Comme le souligne Alexandre Matheron, l'activité téléologique de l'homme n'est pas seulement du domaine de l'illusion ou des interprétations fictives que la conscience fait, après coup, de ce comportement ; c'est un état de fait, « c'est pourquoi Spinoza dit que *nous agissons* en vue de fins et non pas simplement qu'*il nous le semble* », A. Matheron, *Individu et Communauté chez Spinoza*, p. 105 note 67.

2. E. III, *déf. des Aff.*, 6 *expl.*

3. E. III, 15 *coroll. & sc.*

sation est aussi un procès de l'imagination¹, dénoncé par Spinoza, et c'est à partir de cette généralité « abstraite » que s'opère l'activité déductive².

L'enfant (du *sc.* de la *prop.* 44), du fait même de son attente, reconnaît les différents événements de la journée précédente en ce qu'il se souvient de la journée passée. C'est donc sur la base d'une représentation de la journée précédente (comme passée) que l'enfant reconnaît les événements du présent et peut même les prévoir dans l'avenir. Ainsi exerce-t-il à la fois sa mémoire et son entendement :

– son imagination/mémoire, non seulement comme activité d'association (dans l'habitude) mais aussi comme activité de l'Ame par laquelle celle-ci reconnaît dans l'image, comme signe présent (« sensation des empreintes qui sont dans le cerveau »)³, des événements compris dans un passé localisé (ce qui implique une référence au temps et au procès de réminiscence au sens aristotélicien)⁴,

– son imagination/entendement, dans l'activité d'une Ame qui instaure, entre ses informations, de nouvelles relations intelligibles, logiques ou causales ; l'attente de l'imagination est proportionnée par l'entendement au nombre de cas semblables et distincts déjà observés et rappelés par la mémoire. Ainsi l'enfant qui n'a pu voir que Siméon le soir en déduit les passages de Pierre le matin et de Paul à midi... comme dès le matin et le passage de Pierre, il pouvait déduire le passage de Paul à midi et de Siméon le soir (peu importe si ces déductions s'avèrent fausses par rapport à une réalité aléatoire. Ce qui est important ici, c'est que ces déductions soient possibles).

Spinoza en conclut la constitution même du Temps non plus comme présent vivant de la durée vécue, mais comme représentation réfléchie et déterminée de cette durée. Ainsi naît un « Etre de Raison » selon une synthèse, celle des relations que tisse l'esprit humain entre des images

1. C'est le cas dans la formation des *Transcendants* ou des notions que l'on nomme *générales*, *E.* II 40 *sc.* 1.

2. « Nous ne concevons en effet les choses comme existant en un certain nombre d'exemplaires qu'après les avoir ramenées à un genre commun. Qui tient en main par exemple un sou ou un écu, ne pense pas au nombre deux s'il ne range le sou et l'écu sous une même dénomination, celle de pièce de monnaie », *Ep.* 50 à Jarig Jelles, G.IV p. 239, A.IV p. 283, P. p. 1230.

3. *T.I.E.* 83, G.II p. 31, A.I p. 209, P. p. 131.

4. *Ibid.* Comme le souligne à juste titre Wolfson, la référence de Spinoza est ici Aristote dans *De la mémoire et de la réminiscence*; *The philosophy of Spinoza. Unfolding the latent processes of his reasoning*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts, 1934, 1983, vol. 2 pp. 88-90.

conçues « distinctement », reconnues et comparées¹. Le Temps ainsi représenté, est le premier système d'ordre à partir duquel nous imaginons distinctement les choses, et par lequel par conséquent, la conscience en différenciant les objets se différencie elle-même de l'objet.

C'est en effet l'ordre du Temps (comme représentation) qui est la condition,

– *premièrement*, de l'apparition, pour nous, de l'objet extérieur en tant que tel. La Mémoire, en effet, en maintenant au présent l'image d'un corps, fait de ce corps un être que l'appartenance au passé rend, dans le présent, indépendant de moi et disponible pour l'avenir². Il n'y a donc pas de représentations de choses « extérieures » en dehors d'une représentation du Temps rendue possible par la Mémoire à partir des contractions de l'Habitude,

– *deuxièmement*, l'ordre du temps est aussi la condition de la séparation du sujet et de l'objet. L'objet est, en effet, suivant la logique même de son apparition, nécessairement toujours objet-du-passé présentifié. La distinction du sujet et de son objet est elle-même ainsi une différenciation temporelle, un produit de l'ordre du Temps.

Le sentiment de la durée n'était encore que celui d'une pensée immédiate des « passages », hausses ou chutes de notre puissance d'agir, qui définissaient les rythmes dont nous sommes faits dans la continuité de notre existence. Le Temps qui est la re-présentation déterminée dans l'Ame de cette durée vécue implique une puissance de réflexion, de prévision, voire rétrospectivement de déduction des événements passés qui est certes le fait d'une plus grande complexité du Corps et par là même d'un niveau supérieur des associations de l'Habitude dans et par ce que nous appelons la Mémoire, mais dont la complète actualité n'est rendue possible que par le relais, dans la pensée, de la détermination de la durée.

C'est la Mémoire certes qui rend possible, tant cette anticipation dans l'avenir, que cette reconstruction du passé. Cependant, cette Mémoire pourrait être totalement inconsciente et ne provoquer chez l'enfant du *scolie d'Ethique II*, 44 qu'une réminiscence (au sens cartésien, non consciente d'elle-même en tant que souvenir). Il n'est pas en effet nécessaire que l'enfant sache consciemment qu'il a vu la veille Pierre, Paul et Siméon pour prévoir le passage de Paul et de Siméon après celui de Pierre. Il pourrait simplement prévoir qu'ils

1. *K. V. I*, ch. X, 1.

2. Ce qui est clairement perçu par A. Matheron, *Individu et Communauté* p. 100.

vont apparaître sans savoir, selon « une pensée relative à une durée déterminée »¹, d'où lui vient ce savoir... donc sans la mémoire en tant que telle, consciente de la série des événements de la veille qu'il a contractée (le processus serait naturellement le même pour la reconstruction rétrospective). Le Romain du *scolie* d'*Ethique* II, 18 n'a pas en effet à se souvenir consciemment du jour où il a contracté la relation conventionnelle entre le mot *pomum* et son référent, le fruit ; il sait seulement que ce fruit-là est une pomme, sans savoir effectivement d'où lui vient ce savoir, c'est-à-dire sans la connaissance du temps dans lequel il en a contracté le souvenir.

Pourtant, la Mémoire en tant que telle ne peut être simple savoir non réflexif. En effet le savoir d'un enfant qui ne se souviendrait plus « où et quand s'est passé le fait rapporté »² ni même qu'il a un jour appris le fait qu'il peut pourtant aujourd'hui évoquer (et même aussi à partir duquel il peut éventuellement prévoir l'avenir), ce savoir donc ne saurait être tenu pour le procès complet de la mémoire. C'est par le passage, dans l'imagination, de l'impression qualitative de l'Habitude à sa réflexion dans une représentation ordonnée, que se constitue le savoir complet de la mémoire. Pour que ce savoir soit un « souvenir », il doit s'adjoindre l'idée (la conscience) de la « durée déterminée » des affections à partir desquelles il s'est élaboré, soit la connaissance « distincte » du temps (quand) dans lequel se sont déroulés les événements dont le sujet a le savoir (que nous nommerons mémoire 1).

Lorsque le *scolie* d'*Ethique* IV, 39 évoque l'histoire de ce poète espagnol que la maladie a privé de tous ses souvenirs au point qu'il ne reconnaît plus ses propres écrits, Spinoza identifie bien la Mémoire à une capacité de reconnaissance et de localisation du souvenir dans le passé. Car le poète a bien gardé le souvenir de sa langue maternelle, c'est-à-dire, selon *Ethique* II, 18 *sc.*, la liaison mécanique acquise par Habitude des mots et des affections provoquées en nous par les choses qu'ils désignent ; mais le poète a cependant perdu ce qui définit la Mémoire en tant que telle, c'est-à-dire, avec ses souvenirs, la conscience du temps passé et la conscience de soi dans ce Temps.

Ainsi si l'enfant du *scolie* de la *proposition* 44 d'*Ethique* II fait effectivement acte « parfait » de mémoire (et c'est ce que nous nommerons mémoire 2)³, et non de simple réminiscence au sens cartésien (mémoire 1) il doit, pour prévoir les événements de la

1. *T.I.E.* 83, G.II p. 31, A.I p. 209, P. p. 131.

2. *T.I.E.* 83 note, G.II p. 31, A.I p. 209, P. p. 131.

3. *T.I.E.* 83 note, G.II p. 31 note d, A.I p. 209 note 1, P. p. 131 note *.

seconde journée, se souvenir qu'hier (conscience du temps passé) il a vu (conscience de soi localisée dans le temps mais continuée jusqu'au temps présent) Pierre passer le matin, Paul à midi, Siméon le soir (recognition et localisation ordonnée des êtres et des moments dans un temps déterminé).

C'est ainsi que le *T.I.E.* définit la Mémoire comme « la sensation des empreintes qui sont dans le cerveau jointe à une pensée relative à une durée déterminée de cette sensation »¹.

1. *T.I.E.* 83, G.II p. 31, A.I p. 209, P. p. 131. Pour une synthèse des différentes positions sur la question, cf. R. Bordoli qui rappelle les points de vue de Wolfson, de Deugd et Gueroult, dans le ch. VII de son ouvrage *Memoria e Abitudine. Descartes, La Forge, Spinoza*, Guerini e Associati, Napoli 1994, pp. 93-97. Cf. également le commentaire de B. Rousset, *Traité de la Réforme de l'Entendement*, Introduction, texte, traduction et commentaire, Vrin 1992 pp. 354-358.

CHAPITRE II

CONSTITUTION DU SUJET STRATÉGIQUE

1) *L'objet et sa recognition*

L'ordre représenté du Temps est la condition d'apparition de l'objet extérieur en tant que tel, tant dans sa distinction avec les autres objets qu'avec la conscience elle-même dont il est objet. Cet ordre du Temps est lui-même subordonné au mécanisme de la Mémoire. Dans le *scolie de la prop. 29 d'Ethique V*, Spinoza souligne clairement la distinction entre les deux types de « choses » que notre esprit peut concevoir :

Les choses, dit-il, sont conçues par nous comme actuelles en deux manières : ou bien en tant que nous en concevons l'existence avec une relation à un temps et à un lieu déterminés, ou bien en tant que nous les concevons comme contenues en Dieu et comme suivant de la nécessité de la nature divine.

C'est de la constitution de ces choses, en relation « à un temps et à un lieu déterminés » dont il sera ici question, c'est-à-dire de la constitution, pour nous, de l'objet extérieur en tant que tel. Or cet objet est aussi bien la chose extérieure à nous, que (aussi paradoxal cela soit-il) notre propre Corps et que notre Ame elle-même.

Nous savons que,

l'idée de l'affection qu'éprouve le Corps humain quand il est affecté d'une manière quelconque par les corps extérieurs, doit envelopper la nature du Corps humain et en même temps celle du corps extérieur¹.

1. E. II, 16.

L'idée de l'affection représente cette affection (trace corporelle), et attribue comme à sa cause, à une réalité extérieure, l'affect éprouvé (de Joie ou de Tristesse) dans l'augmentation ou la diminution de la puissance d'agir. Ainsi l'imagination est-elle la reconnaissance d'un objet posé comme extérieur et réel auquel sont attribuées des propriétés stables, comme l'être, la forme (plus ou moins harmonieuse ou belle), la couleur, la consistance, la mesure, la température etc. comme si l'idée était, en un esprit-miroir le reflet objectif d'une réalité indépendante de nous. Certes, chaque chose peut être conçue en son être ; mais encore faut-il ne pas confondre cet être qui est son essence même (et qui ne peut être que pensé selon le troisième genre de connaissance) et l'être attribué à l'objet conçu « avec une relation à un temps et à un lieu déterminés ». Dans le second cas, cet être n'est rien d'autre que le « genre unique » auquel nous ramenons tous les individus de la Nature¹ par facilité mais aussi par confusion².

L'être de la chose imaginée ne saurait donc être un être réel mais seulement l'expression de la manière dont nous concevons la réalité extérieure. Il en est de même pour la « forme » de l'objet ou sa « figure » que nous imaginons comme une limite c'est-à-dire une négation³, mais aussi de la visibilité et de l'invisibilité, du chaud et du froid, du fluide et du solide qui, comme l'explique Spinoza à Oldenburg dans la lettre 6, « rentrent dans la classe des notions dues à l'usage des sens »⁴. La couleur, elle-même, n'est pas une propriété de l'objet mais une apparence qui se constitue dans la rencontre de l'œil avec la réalité extérieure éclairée d'une certaine manière⁵. Nous trouvons, à ce propos, un exemple symptomatique dans la lettre 9 à Simon de Vries :

J'entends par plan ce qui réfléchit tous les rayons lumineux sans altération ; j'entends par blanc la même chose à cela près que l'objet est dit blanc par un homme qui regarde le plan⁶.

1. *E. IV préf.*, G.II p. 207, A.III p. 219, P. p. 489.

2. *E. II*, 40 sc. 1.

3. *Ep. 50* à Jarig Jelles, G.IV p. 240, A.IV p. 284, P. p. 1231.

4. Dans l'*Ethique* cependant, la dureté, la mollesse et la fluidité font l'objet d'une définition objective (*E. II*, axiome 3, suite à la *prop. 13*), contrairement à *Ep. 6*, G.IV p.28, A.IV p. 138, P. p. 1076.

5. F. Mignini dans *Ars Imaginandi – Apparenza e Rappresentazione in Spinoza* (éd. Scientifiche Italiane, 1981), souligne la relation entre la nature, la forme et l'intensité des stimuli lumineux que reçoit l'œil, et la constitution de la forme, de la couleur, de la grandeur, de la distance et de la position de l'objet. Cf. ch. I p. 117.

6. G.IV p. 45, A.IV p. 151, P. p. 1090.

Mais également le bon et le mauvais, l'utile et le nuisible, l'agréable et le désagréable, l'ordre et la confusion, la beauté et la laideur, l'odorant et le fétide, le doux et l'amer, le dur et le mou, le rugueux et le lisse, le bruyant et le silencieux, l'harmonieux et le cacophonique... sont autant de produits de la disposition de notre cerveau ou de manières d'être de notre imagination¹ ; en effet, « les idées des corps extérieurs que nous avons indiquent plutôt l'état de notre propre Corps que la nature des corps extérieurs »².

L'objet comme représentation n'a donc de réalité propre que par la rencontre de notre Corps et du monde extérieur ; rencontre de rapports qui se composent et/ou se décomposent suivant leurs combinaisons spécifiques de mouvement et de repos, de vitesses et de lenteurs de l'infinité des particules qui les constituent. Dans cette rencontre, un corps affecte d'autres corps ou est affecté par eux suivant la double aptitude que les corps concernés ont à affecter et à être affectés, c'est-à-dire leur degré de puissance par lequel Spinoza définit aussi leur essence singulière. Cette multiplicité des rencontres et combinaisons de puissances, de vitesses, d'affects, définit sur un plan d'immanence, un réel qui ne peut être que pensé, et vécu dans l'Habitude, selon les « passages » de la puissance d'agir à une plus ou moins grande perfection. Ce réel, représenté dans un procès d'organisation – des liaisons de l'Habitude à la Recognition, pour un sujet, d'un monde d'objets – est méconnu du fait même de cette représentation.

Penser que la Nature produit, indépendamment de nous, ce que notre Ame « contemple » (au sens d'« imagine » selon la *définition* de l'imagination d'*Ethique* II, 17, *sc.*), c'est croire que la Nature elle-même « imagine » ce qu'elle produit ; c'est, comme le dit Spinoza, attribuer à Dieu de l'imagination³. Ainsi lorsque dans la *proposition* 16 d'*Ethique* I, Spinoza affirme 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 », il ne parle pas de ces choses qui tombent sous notre imagination, mais des processus infinis d'individuations dynamiques qui ne peuvent être que pensés en dehors des catégories d'« objet » et de « sujet », qui ne sont que des « Etres de Raison »⁴ ; processus d'individuation qui, dans la rencontre avec notre Corps, se représentent dans l'ordre du temps sous

1. *E. I*, appendice, G.II pp. 81-83, A.III pp. 65-67, P. pp. 351-353.

2. *E. II*, 16 corollaire 2.

3. *E. I* appendice G. II p. 82, A. III p. 66, P. p. 352.

4. *C.M. I*, 1 et 5, G.I pp. 233, 245, A.I pp. 338, 350, P. pp. 247, 259.

la forme des choses et des objets utiles ou nuisibles que nous avons l'habitude de côtoyer, d'utiliser, de consommer, d'aimer ou de détester¹. Dans les *Pensées Métaphysiques*², Spinoza nous prévient de ne pas confondre les Etres réels et les Etres de Raison. Ceux-ci ne sont que des modes de penser (ou plus précisément d'imaginer) qui ne servent qu'à retenir, expliquer et imaginer plus facilement les choses³. Il n'y a en effet « aucune concordance entre l'Etre Réel et les objets auxquels se rapporte l'Etre de Raison ». Et Spinoza de souligner: « Autre chose en effet est de s'appliquer à l'étude des choses, autre chose d'étudier les modes suivant lesquels nous les percevons »⁴. Ainsi n'existe-t-il dans la Nature que la Substance et ses modes que l'on ne doit pas confondre avec les qualités accidentelles que nous attribuons aux choses elles-mêmes et qui ne sont en réalité que des modes de penser⁵, comme l'opposition, l'ordre, la concordance, la diversité, le sujet, le complément⁶, mais aussi la beauté, la couleur, la forme, etc.

Notre rapport aux « objets » n'est, de plus, jamais neutre. C'est par désir que nous distinguons, en la séparant de son contexte, une chose à laquelle nous attribuons notre affect. La Joie éprouvée ne connaissant pas ses causes efficientes est, selon l'image même (idée imaginative) de l'affection, rapportée à l'objet vers lequel cette image fait signe. Or cette image-objet ne s'est constituée dans sa différence et sa vivacité que par le désir qui m'a porté vers elle ou plus précisément qui, par son mouvement même, est à l'origine de sa production. Ainsi, si une chose devient pour moi « bonne » parce que je la désire⁷ elle devient aussi tout simplement une « chose » du fait même de ce désir. Certes je ne désire pas toutes les choses qui forment autour de moi un monde et qui sont pourtant pour moi des « choses ». Pourtant si ces choses forment justement un Monde c'est du point de vue de l'Ordre (ou du désordre) que mon désir (sous la figure de l'imagination) croit y discerner. Le Monde de l'existence du premier genre (de connaissance) est un monde de choses car il est immédiatement aussi celui de mon désir. C'est ainsi que le désir doit être compris comme un véritable processus de présentification. En distinguant une chose parmi les choses, un être parmi les

1. M. Gueroult, *Spinoza, Dieu*. Sur la différence radicale entre corps pensé (et réel) et corps imaginé, pp. 419-424 et plus particulièrement la note 17 p. 419.

2. *C.M.* I, 1, G.I p. 235, A.I p. 340, P. p. 248.

3. *C.M.* I, 1, G.I p. 233, A.I p. 337, P. p. 245.

4. *C.M.* I, 1, G.I p. 235, A.I p. 340, P. p. 248.

5. *C.M.* I, 1, G.I p. 236, A.I p. 341, P. p. 249.

6. *C.M.* I, 5.

7. *E.* III, 9 *sc.*

êtres, notre *conatus* lui attribue, en effet, une « unité » singulière vis-à-vis des autres êtres ou choses, et pour l'Ame imaginative, cette unité à travers laquelle un objet est « visé » ne peut être que celle de la liaison des affections de son propre Corps ; or cette unité n'est elle-même aussi qu'« un mode de penser par lequel nous séparons une chose des autres qui lui sont semblables ou s'accordent avec elles en quelque manière »¹.

Le désir sélectionne donc les êtres dont nous devenons amoureux. Cela est vrai. Pourtant cette distinction suppose elle-même une unité préalable (des êtres humains par exemple), unité produit de nos limitations corporelles et de la simplification pratique de l'Habitude à partir desquelles se constituent les Etres de Raison (l'Homme par exemple). La fonction principale de ces Etres de Raison est donc de nous permettre de « concevoir distinctement les choses »² même si cette distinction ne peut être, d'une part, attribuée à l'entendement, et ne porter, d'autre part, que sur des choses imaginativement perçues et reconnues (selon une unité discrète) comme le souligne l'*Ethique*. En effet, le discret et le discontinu ne sont introduits dans la Nature que par la méconnaissance de son unité intrinsèque qui rend impossible toute réelle séparation des modes entre eux. Ainsi, si des corps existent réellement dans la Nature, se rencontrent, s'unissent, s'opposent, nos amours ne s'adressent pourtant qu'à des images (unités discrètes) qui ne se constituent, pour nous, comme choses distinctes que selon une idée générale. Mais d'où provient cette idée générale sinon de la simplification du réel produit de l'activité épigénétique du *conatus*?

Revenons à la recognition. Rapporter l'affect (de Joie) à un autre être ou objet extérieur à soi comme à sa cause, c'est aimer. Ce mouvement vers l'autre que soi, cause de notre Joie, est le mouvement même du désir amoureux. Celui-ci suppose, comme conditions de sa possibilité, les activités conjuguées de l'Habitude, du principe de plaisir et de la Mémoire. C'est sur ces agencements que s'appuie la synthèse de recognition du désir amoureux qui dépasse les affections liées et l'affect qui leur est corrélatif, vers l'identification d'un objet qui, suivant ses attributs propres (sa beauté, sa couleur ...), est désigné comme cause de notre Joie et par là même de notre Amour. Le procès de la recognition consiste donc dans le fait de rapporter Joie ou Tristesse à la liaison des affections opérée par l'Habitude (et conservée par la Mémoire suivant le principe de plaisir/déplaisir), et à objectiver dans le réel ce qui n'est que liaison du Corps et idée de traces

1. C.M. I, 6, G.I p. 245, A. I p. 351, P. p. 260.

2. K.V. I, ch. X, G.I p. 73, A.I p. 83, P. p. 41.

corporelles. La Mémoire est donc intrinsèquement liée à la recognition/constitution de l'objet.

L'analyse du procès de recognition semble donc, en première analyse, dégager un mouvement selon deux étapes : 1) rapporter l'affect à la liaison des affections ; 2) rapporter la liaison des affections à un objet dans un processus de présentification. Pourtant, ces deux étapes ne sont en réalité qu'un seul et même mouvement (du désir amoureux) : celui de la constitution même de l'« objet » d'amour (ou de haine) qui dépasse la liaison des affections (subjectives) vers un « objet » posé comme réel et présent. C'est la démarche même de l'imagination décrite par Spinoza dans le *scolie* d'*Ethique* II, 17.

L'amoureux croit rapporter sa Joie à un objet réel alors qu'il ne la rapporte qu'à une liaison d'affections (subjective) qui crée l'objet que le sujet amoureux prend illusoirement pour réel et cause de sa Joie (alors qu'il est ignorant des causes efficientes de ses affections et de leurs liaisons). L'objet en tant qu'idée imaginative d'un être identique à soi et doté d'attributs qui lui sont propres, ne préexiste donc pas au désir qui se porte vers lui. Il ne se constitue que selon le mouvement même du désir d'un Corps complexe en quête de plaisir. Certes, en lui-même le désir n'est désir de rien, il est force productive, affirmation de l'existence. Cependant la Joie (comme principe) et son envers la Tristesse, orientaient déjà, chez les êtres capables de ressentir les différences entre leurs états affectifs, le procès de leur *conatus*. Mais ce n'est que sous l'emprise de la représentation amoureuse du monde dont il est pourtant le producteur, que le désir est soumis à un désir d'objet et à une recherche du plaisir, dans et par la possession de l'objet. C'est par le désir amoureux que se découpe pour nous un monde d'objets, des choses-à-aimer et par là même un désir-de-quelque-chose. La productivité du désir devient ainsi production de fictions, de ces choses-images utiles ou nuisibles, aimables ou détestables qui organisent, pour et par le *conatus*, une représentation du monde. Le désir précède certes l'amour ; c'est parce qu'il est, sur les agencements de l'Habitude, du principe de plaisir et de la Mémoire, désir en « attente », que se dessinent des choses et des choses-à-aimer. C'est cependant l'Amour qui opprime le désir en l'assujettissant à sa loi, en lui imposant un objet pour réaliser son but. L'Amour rabat le désir sur le besoin, en creusant en lui le manque d'objet, de plaisir, d'amour, et la vie devient ainsi, assujettie aux aléas de la réalité extérieure, une perpétuelle attente. Elle n'en demeure pas moins sous l'emprise du *conatus*-principe de plaisir ; le réel représenté, loin d'être un obstacle au plaisir en est le moyen. Mais un moyen paradoxal en ce qu'échappant à l'appro-

priation immédiate, il fait du plaisir lui-même une représentation, une idée à réaliser dans le futur sur les modèles du passé. L'épreuve du réel est donc corrélative de la naissance d'une raison calculatrice qui, selon une stratégie plus ou moins bien ajustée, poursuivra l'élan du principe de plaisir. Pourtant, cette réalité dont le *conatus* fait l'épreuve, est immédiatement représentation du réel, conquête du réel par rapport à une inscription toujours singulière du Désir.

Nous disions précédemment, au-delà de la signification littérale du *scolie* d'*Ethique* III, 9, qu'une chose ne devient pas seulement pour nous bonne parce que nous la désirons mais qu'elle devient déjà, du fait même de ce désir, une « chose » tout simplement. C'est par le désir que nous reconnaissons la chose que nous aimons, que nous la constituons. En effet, l'acte d'imaginer « la chose », corrélatif du désir qui me porte vers elle, enveloppe en lui l'affirmation de l'existence présente de ce qui est imaginé. La position d'une existence quelconque dans sa relation à un temps et un lieu déterminés est le fait même de l'imagination. Percevoir un objet ou s'en souvenir, c'est en poser la présence et l'existence suivant une synthèse de recognition qui rapporte à un objet la liaison des affections, selon un processus de présentification. Tout cela, nous le savons. Mais en soulignant dans le *corollaire* de la *proposition* 17 que,

si le Corps humain a été affecté une fois par des corps extérieurs, l'Ame pourra considérer ces corps, bien qu'ils n'existent pas et ne soient pas présents, comme s'ils étaient présents,

Spinoza identifie le processus de la perception des corps extérieurs et le procès même de l'hallucination. Ainsi, si l'on considère que c'est non de manière neutre mais toujours selon un désir singulier que s'opère la présentification du monde extérieur, et que c'est de ce point de vue (symptomatique d'une certaine disposition de notre Corps) que les choses apparaissent pour nous, bonnes ou mauvaises, belles ou laides etc... on peut en déduire que c'est l'essence même de notre rapport au monde extérieur que d'être hallucinatoire. Et Spinoza nous invite ainsi à comprendre la connaissance sensible du point de vue de l'élaboration fictive, et non celle-ci par rapport à la perception habituelle des objets.

Nous sommes donc légitimés, d'une part, à lire *Ethique* III, 9 *scolie* à la lumière de ce que Spinoza a déjà développé dans *Ethique* II, 17 *corollaire* & *scolie* sur la nature hallucinatoire de l'Ame imaginative, et d'autre part à définir la synthèse de recognition comme une synthèse constituante de son objet dans son existence actuelle temporellement et spatialement déterminée.

C'est la définition même que Spinoza donne de l'idée qui nous permet une telle affirmation. Il est en effet dans la nature de l'idée de poser l'existence, dans le présent, de ce dont elle est l'idée : l'Ame, dit Spinoza, « imagine, comme lui étant présentes, des choses n'existant pas... »¹. Ainsi c'est donc bien selon un seul et même mouvement que l'Ame qui imagine passe de l'idée d'une liaison singulière des affections à l'idée d'un corps existant en acte car il s'agit d'une seule et même idée. « L'Ame humaine perçoit (en effet), en même temps que la nature de son propre corps, celle d'un très grand nombre d'autres corps »². Quelle distinction devra alors être faite entre une hallucination « vraie » et une hallucination illusoire ?

Dans le premier cas, le processus de présentification « représente » une réalité extérieure effectivement actuelle « même s'il ne reproduit pas la figure des choses » (ce qui est intrinsèquement impossible)³. L'hallucination-perception est alors le produit d'une rencontre actuelle entre le Corps et les corps environnants.

Dans le second cas, le processus de présentification ne représente rien d'extérieurement actuel mais seulement des images qui, indépendantes de la réalité extérieure actuelle (c'est-à-dire d'une hallucination-perception commune), se substituent totalement à elle (comme le montre l'exemple de l'hallucination décrite dans la lettre 17 à P. Balling)⁴. Ce ne sont plus alors des causes extérieures qui actualisent l'affection (ou trace corporelle) du Corps et son idée (représentative d'un corps extérieur), mais le mouvement, interne au Corps lui-même, des esprits animaux. L'hallucination-fantasme n'est plus que le produit d'une rencontre interne entre des traces mnésiques dans le cerveau (partie molle du Corps) et des esprits animaux (parties fluides) aux mouvements spontanés, c'est-à-dire libres de toute détermination immédiate par des corps extérieurs.

Dans les deux cas cependant, demeure un processus d'essence hallucinatoire. Même dans la perception vraie, l'objet perçu est nécessairement construit même s'il est relativement commun à tous, du fait de structures corporelles et psychiques communes. L'imagination étant cependant une figure du désir, de notre effort pour persévérer dans notre être – et chaque être du fait de son histoire particulière ayant des désirs singuliers – il faut souligner aussi qu'il y a autant

1. E. II, 49 *sc.*

2. E. II, 16, *coroll.* 1.

3. E. II, 26, *coroll.*

4. G. IV p. 76, A. IV p. 176, P. p. 1116.

d'espèces d'objets que de désirs qui les convoitent, et qu'une même réalité voit ainsi ses figures se multiplier par rapport au nombre de ses prétendants. Il en est ainsi nécessairement de même, de l'idée que Paul peut avoir de Pierre, mais aussi que Siméon, Jacob etc... peuvent avoir du même Pierre et qui sont si différentes car elles indiquent plutôt l'état du Corps de Paul, Siméon ou Jacob que la nature de Pierre¹!

Nous construisons donc un Monde suivant la représentation objectivée de nos fluctuations affectives. Cependant cette activité épigénétique du *conatus* n'est elle-même possible qu'à partir de conditions matérielles relativement communes de ce que peut un Corps, c'est-à-dire son aptitude à être affecté. En effet, bien que ce pouvoir soit chez les êtres humains plus ou moins grand, il est chez tous nécessairement limité. Ainsi sommes-nous incapables d'être sensibles à l'infinie richesse du réel qui déferle en nous et sur nous à chaque instant et nous serions comme étourdis, pris de vertige et d'évanouissement² si de cette grande confusion « affective » qu'engendre la rencontre de la multiplicité infinie et de nos limites, ne naissait paradoxalement, dans et par l'imagination, une certaine clarté et distinction apparente entre des « choses ». Les termes même de l'Etre, de la chose, du quelque chose sont, dans l'Ame, le produit universel de cette confusion.

Ces termes naissent de ce que le Corps humain, étant limité, est capable seulement de former distinctement en lui-même un certain nombre d'images à la fois ; si ce nombre est dépassé, ces images commencent à se confondre ; et, si le nombre des images distinctes, que le Corps est capable de former à la fois en lui-même, est dépassé de beaucoup, toutes se confondent entièrement entre elles. Puisqu'il en est ainsi, il est évident, par le *corollaire* de la *prop.* 17 et par la *prop.* 18, que l'Ame humaine pourra imaginer distinctement à la fois autant de corps qu'il y a d'images pouvant être formées à la fois dans son propre Corps. Mais sitôt que les images se confondent entièrement dans le Corps, l'Ame aussi

1. *E.* II, 16, *coroll.* 2 et 17 *sc.*

2. Nous employons ici des termes leibniziens (*Monadologie*, § 21 et 25, pp. 153-154, éd. E. Boutroux – Delagrave 1970) bien que la problématique spinoziste soit très différente. Alors que pour Leibniz, les petites perceptions non conscientes, qui seront intégrées et dépassées dans l'aperception consciente (*Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain* – Préface, trad. J. Brunschwig, G.F. 1966 p. 38), sont de l'ordre de la représentation (ou de l'imagination-perception du point de vue spinoziste), pour Spinoza, la rencontre entre les corps s'effectue avant tout selon des rapports de mouvement et de repos, des aptitudes à affecter et à être affecté, en dehors de toute représentation.

imaginera tous les corps confusément, sans nulle distinction, et les comprendra en quelque sorte sous un même attribut, à savoir sous l'attribut de l'Être, de la Chose, etc.¹

Du point de vue de cette limite, comment naît en nous l'idée imaginative d'une « chose » ? A la fois de la confusion « des petites différences singulières » et d'une liaison des affections qui conviennent entre elles, répond Spinoza. L'Âme ne peut, en effet,

imaginer ni les petites différences singulières (telles la couleur, la taille de chacun), ni le nombre déterminé des êtres singuliers, et imagine distinctement cela seul en quoi tous conviennent, en tant qu'ils affectent le Corps².

Nous avons cependant souligné, dans l'Habitude, combien le Corps affecté n'était pas totalement passif mais capable par lui-même d'opérer des enchaînements. En un sens économique, le réel serait nécessairement, pour le corps, traumatique, si l'individu vivant ne pouvait y répondre positivement selon son activité de résistance et de maîtrise³.

Ainsi faut-il préciser que dans la constitution de l'objet, la détermination de l'aptitude à être affecté est à la fois une limite et une activité (comme affirmation). La confusion n'est donc pas seulement le produit d'une impuissance, elle est aussi une simplification active du réel, qui doit se comprendre du point de vue du dynamisme du *conatus* qui résiste (par les mécanismes de l'Habitude, du principe de plaisir et de la Mémoire). Spinoza évoque assez souvent cette logique synthétique de la simplification qu'opèrent l'imagination et la mémoire⁴, et cette activité simplificatrice peut être tenue pour une des lois fondamentales de l'activité imaginative elle-même, dans la reconnaissance constitutive des choses⁵.

Dans la constitution de l'idée imaginative de la « chose » perçue, entre donc du côté du réel affectant la multiplicité différentielle des modes, et du côté du Corps affecté, son incapacité à être sensible à toute

1. *E.* II, 40, *sc.* 1, *G.* II pp. 120-121, *A.* III pp. 113-114, *P.* p. 393.

2. *E.* II, 40, *sc.* 1.

3. Nous employons la notion de traumatisme en son sens freudien de *l'Introduction à la psychanalyse*, ch. 18 pp. 256-257, trad. S. Jankélévitch, Payot 1973.

4. *C.M.* V ; *E.* I, *app.*, *G.* II p. 82, *A.* III pp. 65-66, *P.* pp. 351-352 et II, 40 *sc.* 1, *G.* II p. 121, *A.* I p. 114, *P.* p. 394.

5. Sur ce véritable principe de facilité ou d'économie, cf. les développements des *C.M.* I, 1 et V (*G.* I pp. 233-35, 245, *A.* I pp. 337-39, 350, *P.* pp. 245-48, 259).

cette multiplicité mais aussi son aptitude à lier ses affections, à résister activement au déferlement multiple du réel. L'« objet » apparaît donc à la perception de l'Ame suivant le double processus corporel d'une simplification-assimilation par confusion et d'une simplification-active par liaison des affections. Les liaisons des affections n'étant pas une mise en ordre pratique de la confusion mais dans et par la confusion, puisque c'est de la confusion elle-même que naît une idée imaginative simple, claire et distincte. C'est selon cette simplification-active que le désir amoureux sélectionne dans une situation *a priori* indifférenciée, la cause de sa Joie.

La confusion passive-active due à notre aptitude à être affecté et la sélection qu'opère le désir amoureux, expriment le processus de l'imagination par lequel nous adaptons le monde à nous-mêmes. Adaptation active, stratégique, en ce qu'elle est le moyen efficace de notre persévérance.

Car comment comprendre la formation d'erreurs universelles, constitutives de la réalité dans laquelle et par laquelle nous persévérons dans notre être, telles que la croyance au Temps, en l'existence d'« objets », de choses identiques ou semblables, de choses bonnes ou belles en elles-mêmes, ou même encore la croyance en la liberté de notre volonté, sinon du point de vue de la vie dans son effort pour se conserver, du point de vue d'une stratégie élémentaire du *conatus* ? En effet, découvrir des identités, des similitudes, opérer des classements quant à l'utile et au nuisible pour la simple survie du Corps, est le premier souci du *conatus*¹. L'impuissance même à discerner les multiples différenciations du réel est, paradoxalement du point de vue de la vérité, mais avec évidence du point de vue de la vie, une véritable force. Car simplifier le réel jusqu'à le réduire en un seul Etre commun à tous les êtres, c'est éviter les hésitations de l'esprit, l'éparpillement, le doute, qui sont autant de dangers face au déferlement meurtrier de la Nature. Affirmer une erreur utile plutôt que suspendre son jugement, tel est l'impératif vital du *conatus*. La vie ne commence et ne se maintient que par une misosophie².

1. *E. IV, app. ch. 27.*

2. La nature ainsi que l'origine du langage doivent aussi se comprendre selon le même processus de confusion-simplification pratique qu'opère un corps complexe mais toujours limité face à la multiplicité du réel. C'est, d'autre part, à l'intérieur de la sphère de la reconnaissance que le langage s'inscrit en notre mémoire. Pour une étude de cette question cf. notre article « La théorie du langage chez Spinoza », *L'Enseignement philosophique* n°4, mars-avril 1991 pp. 16-33.

2) *La recognition, connaissance utile non adéquate*

Le Monde, produit de l'activité épigénétique du *conatus*, n'est cependant pas seulement celui des choses posées comme extérieures et indépendantes du moi. Le Corps propre ainsi que l'Ame elle-même sont saisis, par l'imagination, comme des objets du monde. La simplification pratique que nous opérons sous la pression de la diversité du réel et en y résistant, nous l'opérons aussi vis-à-vis de nous-même, de notre propre Corps et de notre Ame qui en est l'idée. Dans le *scolie* d'*Ethique* II, 40, ce processus s'explique du point de vue des limites de l'aptitude à être affecté, et cette limitation doit être aussi comprise comme une activité constitutive (de résistance-active). C'est selon cette même résistance que la synthèse de recognition s'affirme comme une connaissance pratique, utile mais non adéquate, que l'on ne saurait confondre avec l'idée inadéquate de choses extérieures¹.

En effet, l'Ame humaine étant « une partie de l'entendement infini de Dieu », l'idée inadéquate est une idée partielle que Dieu lui-même a, « non en tant seulement qu'il constitue la nature de l'Ame humaine, mais en tant qu'il a, outre cette Ame et conjointement à elle, l'idée d'une autre chose »². Or l'Ame, en tant qu'elle imagine, ne se connaît pas elle-même, ne connaît pas adéquatement son propre Corps ainsi que ses parties, ni les corps extérieurs. Ne les connaissant pas adéquatement elle n'en a cependant pas une idée inadéquate. En effet comment avoir une idée inadéquate de ce dont on n'a même pas l'idée ? Car l'Ame n'a pas l'idée d'elle-même³, ni de son propre Corps, ni des parties de ce Corps⁴, ni des objets extérieurs⁵ en tant que tels ; elle a seulement l'idée des affections de son Corps à partir desquelles elle imagine des corps extérieurs, les parties de son Corps, son Corps et elle-même.

1. Connaissance « non adéquate » : c'est M. Gueroult qui propose cette expression pour désigner « des connaissances qui ne sont pas des idées adéquates sans être des idées inadéquates car elles ne sont pas des parties d'idées adéquates mais des connaissances étrangères à la connaissance adéquate enveloppées dans des idées inadéquates », *Spinoza, L'Ame* (p. 279). Cette désignation est équivalente, pour nous, à celle de recognition bien que l'on puisse dire que la connaissance non adéquate est elle-même le produit d'un procès de recognition.

2. *E. II, 11 coroll.*

3. *E. II, 23 dém.*

4. *E. II, 24.*

5. *E. II, 26 coroll.*

C'est en ce sens que l'acte d'imaginer est une attitude de l'Ame elle-même, une « contemplation »¹ ou la « condition » dans laquelle l'Ame humaine est, lorsqu'elle considère des corps extérieurs comme lui étant présents, par les idées des affections de son propre Corps². Cette « condition » étant celle même de l'être-au-monde, l'imagination est ainsi définie comme une perspective, un rapport au monde particulier, une « façon »³ de l'aborder, de le connaître et de le reconnaître dans la pratique (d'affirmation et de résistance) de notre persévérance dans l'être.

Car l'imagination nous permet de reconnaître ce qui est utile ou nuisible « même si elle ne reproduit pas les figures des choses » telles qu'elles sont en elles-mêmes⁴. C'est en ce sens qu'elle est une connaissance d'objets, même si ceux-ci ne sont que des présentifications fictives mais nécessaires, dans le processus de notre persévérance. Mais cette connaissance est non adéquate, sans être une idée inadéquate des choses extérieures elles-mêmes, étant donné qu'elle n'est pas une partie de la connaissance adéquate que Dieu a de ces choses⁵. En effet cette connaissance non adéquate de l'objet extérieur, des parties du Corps, du Corps et de l'Ame elle-même, n'est pas la connaissance de quelque chose de réel – comme c'est le cas de l'idée (adéquate ou inadéquate) – soit des affections dont Dieu a l'idée vraie, mais la connaissance d'une apparence produite à partir de la liaison des affections dans l'Habitude⁶. Ceci ne signifie pas que les corps extérieurs n'existent pas et que l'on ne puisse les connaître adéquatement mais que les corps, tels qu'on les imagine, sont des constructions de l'esprit dans son rapport imaginaire au monde (ces constructions imaginatives étant elles-mêmes des expressions du rapport que le Corps entretient avec le monde extérieur).

1. E. II, 17 sc.

2. E. II, 26 coroll. dém.

3. ...*alia ratione*, qu'Appuhn traduit par «d'autre condition», peut se traduire aussi par «d'autre façon».

4. E. II, 17 sc.

5. Cette connaissance non adéquate est cependant *aussi* idée inadéquate des affections de notre Corps.

6. La connaissance non adéquate de l'objet qui porte sur une apparence n'est donc pas une idée inadéquate, ni de l'objet extérieur réel en tant que tel *ni de l'apparence dont elle est la connaissance*. Mais en tant que réalité (mode de la substance) l'apparence (objet de la reconnaissance) s'accompagne nécessairement, en Dieu, de son idée adéquate (celle-ci enveloppant ainsi une théorie de la perception).

Cette activité de l'Ame que Spinoza appelle encore « connaissance », tout en la séparant de l'idée (adéquate ou inadéquate), est le processus même de la reconnaissance¹. La reconnaissance des objets est certes d'une certaine manière, une connaissance (et une connaissance utile dans le domaine pratique de la persévérance dans notre être) mais ce n'est pas une « idée » d'objet bien qu'elle enveloppe la formation de l'idée imaginative (et de la désignation) de la chose extérieure qu'elle prétend connaître. Reconnaissance et connaissance adéquate s'excluent donc radicalement, elles n'ont pas (si l'on peut dire) le même objet : « En tant que l'Ame humaine imagine un corps extérieur, elle n'en a pas la connaissance adéquate »² ni, devrions-nous ajouter, l'idée inadéquate. L'objet du sens commun, contemplé par l'Ame – et produit de cette contemplation – n'est pas l'objet de la connaissance vraie et adéquate. Certes pour l'Ame, connaître s'identifie à l'idée lorsque cette connaissance est adéquate, c'est-à-dire lorsqu'elle n'est plus simple connaissance (ou reconnaissance) de quelque chose, mais connaissance des propriétés communes dans le second genre de connaissance ou des essences singulières (qui ne sont pas des objets) dans le troisième genre de connaissance. La connaissance de quelque chose comme « objet », n'est que reconnaissance, représentation d'une chose, en relation à un temps et un lieu déterminés.

Nous savons que « l'Ame humaine ne connaît pas le Corps humain »³ et que, par conséquent, elle « ne se connaît pas elle-même »⁴. L'Ame est certes l'idée (ou connaissance adéquate) du Corps humain⁵ défini selon un certain rapport de mouvement et de repos ou une aptitude à être affecté ; mais cette idée du Corps est celle que Dieu « a » en tant qu'il est affecté par une autre idée de corps singulier, qui lui-même est affecté par un autre corps et ceci à l'infini⁶ ; ou en tant que Dieu est affecté par une infinité de corps, dont l'existence même du Corps humain (dont l'Ame est l'idée) dépend⁷. Spinoza en déduit que la connaissance du Corps humain que Dieu « a », n'est pas une idée que l'Ame – pourtant idée du Corps – elle-même « a », et ainsi que l'Ame

1. *E.* II, 24 et 25.

2. *E.* II, 26 *coroll.*

3. *E.* II, 19 *dém.*

4. *E.* II, 23 *dém.*

5. *E.* II, 13.

6. *E.* II, 9.

7. *E.* II, 13, *post.* 4.

ne connaît pas le Corps humain comme Dieu le connaît, mais seulement selon les affections de ce Corps¹.

L'idée du Corps qu'elle « est » en Dieu, n'est donc rien du point de vue de l'Ame elle-même qui connaît son propre Corps, et ne se connaît elle-même, qu'à travers des affections. Cependant, si cette idée n'est rien pour l'Ame, elle n'en est pas moins en l'Ame même, une activité corrélatrice à l'aptitude du Corps à être affecté suivant son rapport spécifique de mouvement et de repos, c'est-à-dire son essence comme degré de puissance. Or cette activité ou aptitude n'a de sens qu'en actes, c'est-à-dire pour une Ame qui est aussi l'idée, ou plus précisément l'idée imaginative d'un Corps vivant (ou l'idée de la liaison des affections opérée par l'Habitude). Certes cette liaison n'a été possible que sous le rapport spécifique de mouvement et de repos (connu de Dieu seul), mais ce n'est qu'empiriquement que l'Ame peut percevoir son Corps suivant une « unité » qui est celle de l'image confuse de la liaison des affections. La liaison des affections opérée par l'Habitude et constitutive du Corps organique selon la loi du Corps propre (son rapport spécifique de mouvement et de repos) est ainsi perçue par l'Ame sous le statut de la « chose » ou de l'« objet ». L'Ame imaginative rapporte, en effet, la liaison des affections et les affects qui lui sont corrélatifs à son propre Corps comme à un objet posé comme réel, extérieur et présent². C'est cette action de l'Ame imaginative, qui vaut aussi bien pour la reconnaissance par l'Ame des corps extérieurs que de son propre Corps comme objets du Monde, qui est synthèse de recognition.

Celle-ci suppose une opération concordante des activités associatives du sujet, sur une réalité supposée la même, qui est identifiée comme objet lorsque chaque action particulière (Habitude, Mémoire, Intelligence causale) détermine ses propres données comme identiques à celles de tous les autres actes le concernant. Cette activité concordante de ce que la Tradition appelle des facultés, n'est rien d'autre, en fait, que l'activité ordonnante du *conatus* sous la figure de l'imagination.

Remarquons l'usage différent des termes de « connaissance » et d'« idée » que Spinoza fait dans les *propositions* 24 & 25 d'*Ethique* II. La « connaissance » que l'Ame « a » est à distinguer de l'« idée » qu'elle a, en ce que la première notion est employée par Spinoza pour la représentation que l'Ame se fait d'une chose comme « objet », dans

1. E. II, 23 et *dém.*

2. E. II, 17 *sc.*

la recognition, sans qu'elle en ait l'« idée »¹. Ainsi l'Ame se représente-elle son propre Corps et les corps extérieurs comme des objets (imaginés à travers l'idée des affections liées du Corps propre), alors qu'elle ignore ce qu'ils sont en soi. Elle ne les perçoit donc pas, en vérité, et n'en a pas l'idée, cette idée étant seulement en Dieu². Le corps extérieur, représenté comme objet par l'Ame, ne peut absolument pas être connu adéquatement par celle-ci, et ne pourra jamais l'être³, tout simplement parce qu'il n'est pas l'objet réel dont Dieu a l'idée et que l'Ame peut effectivement connaître, selon ses propriétés (dans le second genre de connaissance) et aussi selon son essence singulière (dans le troisième genre de connaissance). Donc l'objet représenté selon un temps et un lieu déterminés n'est pas l'objet de la connaissance, mais seulement de la reconnaissance pratique. Cet objet n'exprime donc pas la réalité telle qu'elle est en elle-même, mais seulement telle qu'elle nous apparaît. Bref, l'objet que l'Ame se représente et qu'elle reconnaît, n'est pas celui qu'elle peut connaître. Ce ne sont pas les mêmes objets, même si c'est selon la rencontre avec l'objet réel que l'Ame a pu se représenter un autre objet, selon son aptitude à la recognition dans l'effort qu'elle fait pour affirmer l'existence – et par là même la persévérance – de son propre Corps.

Ainsi, ce que l'on peut dire de l'objet extérieur comme représentation doit se dire aussi de notre propre Corps : « L'idée d'une affection quelconque du Corps humain n'enveloppe pas la connaissance adéquate du Corps humain lui-même »⁴ mais seulement, ajouterons-nous, sa « reconnaissance ». Le Corps I représenté comme objet par son Ame, n'est pas le Corps A dont Dieu a l'idée⁵. Il n'y a pas, à proprement parler, d'idée de ce Corps I étant donné que n'existent que : 1) une idée du Corps A que Dieu « a » et que l'Ame « est » ; 2) des idées des affections de ce Corps A que l'Ame « a » ; 3) un sentiment de ce Corps A que l'Ame « a »⁶. Donc le Corps I représenté comme objet par son Ame est une « connaissance non adéquate » à laquelle ne correspond aucune « idée » (sinon celle, adéquate, du

1. *Mens humana partium, Corpus humanum componentium adæquatam cognitionem non involvit* (E. II, 24); et E. II, 25: *Idea cujuscunque affectionis Corporis humani adæquatam corporis externi cognitionem non involvit* (G. II pp. 110-111).

2. Gueroult, *Spinoza, L'Ame*, particulièrement les pages 270-271.

3. E. II, 26 coroll.

4. E. II, 27.

5. E. II, 19 dém.

6. E. II, ax. 4 et II, 13 coroll.

procès de la production de l'apparence en tant que telle) puisque ce Corps I n'existe que comme représentation (même si cette représentation indique l'état d'un Corps réel A, dont on peut avoir l'idée mais en dehors de toute représentation, à partir des affections ; mais il s'agit alors d'un autre processus que celui de la connaissance non adéquate ou recognition). Le Corps représenté n'est donc pas, à proprement parler, l'« idée » (adéquate ou inadéquate) du Corps réel, il n'en est que son signe ou son symptôme (et le nom attribué à ce corps sera donc signe d'un signe).

Ainsi, la connaissance que j'ai de mon Corps indique l'état présent de ce Corps mais ne l'exprime pas nécessairement. Quelle différence y-a-t-il par exemple, entre l'idée de Pierre qui constitue l'essence de l'Ame de Pierre et la connaissance que Pierre a de lui-même? La première idée exprime directement l'essence du Corps de Pierre et elle n'enveloppe l'existence qu'aussi longtemps que Pierre existe. La connaissance que Pierre a de lui-même, indique plutôt l'état du Corps de Pierre que la nature de Pierre. En effet, l'idée de Pierre que Dieu « a » exprime adéquatement la nature ou l'essence de Pierre (ou du Corps de Pierre) alors que la connaissance de Pierre que Pierre « a » indique seulement l'état de son propre Corps. Pierre est donc vis-à-vis de lui-même, de son propre Corps, dans une position semblable à celle de Paul, vis-à-vis du Corps de Pierre¹. Pour chacun, l'idée du Corps de Pierre est symptomatique d'un état du Corps propre à partir duquel cette idée est élaborée. L'idée que nous avons de notre Corps est donc intrinsèquement liée à l'état dans lequel se trouve ce Corps, tout en n'étant pas la connaissance adéquate de cet état qui ne peut être élaborée que selon un autre état du Corps (supérieur en puissance). « La cause pour laquelle nous n'avons de notre Corps qu'une connaissance tout à fait confuse... » c'est, explique Spinoza dans le *scolie* de la *proposition* 13 d'*Ethique* II, que le Corps lui-même, dont l'Ame est l'idée, est globalement en régime d'hétéronomie ; au contraire,

plus un Corps est apte comparativement aux autres à agir et à pâtir de plusieurs façons à la fois, plus l'âme de ce Corps est apte comparativement aux autres à percevoir plusieurs choses à la fois ; et, plus les actions d'un corps dépendent de lui seul, et moins il y a d'autres corps qui concourent avec lui dans l'action, plus l'âme de ce corps est apte à connaître distinctement².

1. *E.* II, 17 *sc.*

2. *E.* II, 13 *sc.*

Le seul avantage de Pierre sur Paul, c'est que Pierre ne peut pas se tromper sur l'existence actuelle et présente de son Corps. En effet, alors que l'existence des choses extérieures (malgré leur affirmation dans l'idée imaginative), demeure problématique, l'existence du Corps propre est enveloppée dans la perception même des affects de l'Ame. Elle ne peut pas en effet percevoir ses affects sans percevoir le Corps lui-même comme existant. L'existence du Corps propre est donc, pour l'Ame, un sentiment et « le Corps humain existe conformément au sentiment que nous en avons »¹. Le sentiment que l'Ame a de son propre Corps, précède donc toute « représentation » qu'elle se donne de ce Corps comme objet. Le sentiment que nous avons de notre propre Corps vient donc ici donner la garantie de l'existence de son objet, à une représentation qui demeure cependant confuse, quant à la nature de cet objet.

Autre conséquence corrélatrice à la loi générale énoncée dans *Ethique II, 13 scolie* : un état du Corps en régime d'autonomie permettrait à l'Ame d'avoir une idée adéquate de ses affections (second genre de connaissance) ou de sa propre essence singulière (troisième genre de connaissance). En ce cas, l'idée adéquate exprime la nature ou l'essence du Corps, tout en continuant à en indiquer l'état (ici supérieur en puissance). Dans le troisième genre de connaissance, l'état du Corps tend ainsi à s'identifier à sa nature (ou essence), c'est-à-dire à devenir totalement expressif et/ou stratégiquement parfait. Par là sont indiqués le but et le moyen de l'entreprise éthique,

<un> 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 Ame 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 relativement à l'entendement².

C'est la voie du dépassement, par l'idée adéquate (et l'affection active de l'étendue qui lui est corrélatrice) de la problématique « humaine trop humaine » de la recognition-constitution de l'objet.

1. *E. II, 13 coroll.*

2. *E. V, 39 sc.*

3) *Théorie du sujet pratique*

C'est donc par le même procès de recognition, comme connaissance non adéquate ou représentation de l'objet extérieur comme présent, que nous reconnaissons les corps extérieurs, ainsi que notre propre Corps, sous le statut de l'objet. Mais c'est aussi selon le même processus, que l'Ame a d'elle-même une connaissance non adéquate : « L'idée de l'idée d'une affection quelconque du Corps humain n'enveloppe pas la connaissance adéquate de l'Ame humaine », affirme en effet *Ethique II*, 29. Nous savons que la connaissance que l'Ame « a » de son propre Corps n'est pas l'idée adéquate de ce Corps telle que Dieu la possède. Mais aussi que cette connaissance est seulement la reconnaissance du Corps lui-même, en tant qu'objet, dans et pour la représentation de l'Ame. L'Ame n'« a » donc pas l'idée (adéquate ou inadéquate) qu'elle « est », seulement une connaissance non adéquate d'elle-même : elle « ne se connaît pas » comme l'affirmait déjà le *scolie* d'*Ethique II*, 13. Elle ne fait donc que se reconnaître, comme objet, selon une connaissance indépendante de son idée.

Par rapport aux corps extérieurs ou au Corps propre, l'objet ici reconnu bénéficie cependant, dans la représentation, d'attributs spécifiques qui sont ceux d'un « sujet » : il pense, doute, conçoit, affirme, nie, imagine, sent, se souvient, décide et veut. Nous constatons cependant, à nous en tenir strictement à la lettre du texte de Spinoza, que la notion de sujet est réduite à la simple fonction très générale de l'imputation, soit à l'usage scolaire de *subjectum* (*ûpokeimenon*) au sens de « support » (*in eodem subjecto*, comme le dit la *proposition 5* d'*Ethique III*). Ce n'est qu'un « simple mode de penser » provenant « de ce que nous comparons les choses entre elles » et dont le seul intérêt (pragmatique) est de faciliter le travail indispensable de l'imagination et de la mémoire, disaient déjà les *Cogitata Metaphysica*¹. La notion de sujet a certes dans le *Tractatus Theologico-Politicus*, un ordre propre d'application et d'application légitime, c'est le domaine politique. Dans sa tension sémantique avec celle de « citoyen » (*civis*) le « sujet » (*subtitus*), en rapport avec la question de l'obéissance et de la loi, devient en ce domaine de la représentation politique, un

1. *C.M.* I, 5.

véritable concept théorique : *sed obtemperantia subditum facit*¹. Mais ce sujet n'est pas celui qui nous intéresse ici.

Réduit à un simple mode d'imaginer ou circonscrit dans le champ de la représentation politique de la pratique de l'obéissance, le sujet semble donc, en première analyse, ne jouer aucun rôle majeur dans la philosophie spinoziste. Pourtant la connaissance (même imaginative) que nous prenons de nous-même est immédiatement aussi, de manière expérimentale, celle d'un sujet capable de connaître et de se connaître, ainsi que de juger de son utile propre. Cette reconnaissance de soi par soi ne serait certes que pure abstraction, si nous ne nous reconnaissons pas, avant tout, en tant qu'être singulier, c'est-à-dire en tant que nous désirons quelque chose. Or l'homme comme être de désirs, agit toujours en vue d'une fin, savoir l'utile qu'il appête, et cette téléologie est, comme nous l'avons déjà souligné, une structure effective du comportement du « sujet » humain, même si elle doit elle-même s'expliquer suivant des causes efficientes. Lorsque Spinoza affirme dans l'*appendice* de la *partie I* de l'*Ethique* « qu'en tout, les hommes agissent à cause d'une fin ; à savoir à cause de l'utile dont ils ont l'appétit »², il pose de fait l'existence d'une structure téléologique et désirante de l'activité humaine et par là même la forme d'une subjectivité en acte et sa nature essentiellement pratique. Une forme qui est elle-même un effet puisque la téléologie subjective s'explique dans *Ethique III* par la logique amoureuse dont les causes sont strictement efficientes ; une essence pratique, puisque les causes finales que poursuit le sujet humain sont d'ordre affectif, religieux, esthétique, moral, politique, éthique. Le sujet est effet, c'est-à-dire qu'il est action et comme toute action régi par des causes³ que la plupart du temps il ignore (là est la raison de sa croyance au libre arbitre)⁴. Mais ce qui fait la particularité de l'activité subjective, c'est bien qu'elle soit déterminée, comme effet, à se déployer de manière intentionnelle. Et cela, loin d'être une apparence, est une modalité réelle de la nature de l'homme et de son action. Dieu est la cause de « l'acte et de l'intention » humaine, comme l'écrit Spinoza à G. de Blyenbergh à propos du crime et de l'*intentionis Neronis*⁵. Cette

1. *T.T.P.* XVII, G.III p. 202, A.II p. 278, P. p. 843.

2. G. II p. 78, A.III p. 62, P. p. 347.

3. *E.* I, 28.

4. *E. I app.*, G.II p. 78, A.III p. 61, P. p. 347 ; *E.* III, 2 *sc.*, G. II pp. 143-144 ; *Ep.* 58 à G.H. Schuller, G. IV p. 266.

5. *Ep.* 23, G. IV p. 147.

structure subjective de l'action appartient aux individus très complexes¹ capables de mémoire et d'imagination ; et ce processus intentionnel s'identifie immédiatement à la logique cognitive du désir amoureux en laquelle nous trouvons la constitution même de la subjectivité pratique et son mode propre de connaissance comme reconnaissance. Le sujet qui agit en fonction d'une fin se définit ainsi : *d'une part* selon les deux principes de l'association : contracter des habitudes, forger une Mémoire et rechercher le plaisir (corrélativement à un principe d'utilité) ; mais il est, *d'autre part* aussi, celui en qui et pour qui sont réfléchis ces deux principes, et aussi celui par qui ils sont utilisés suivant la problématique des moyens et des fins (sous la détermination de causes qui lui demeurent essentiellement cachées).

Nous voyons, par cette définition, que la notion de sujet pratique dépasse la distinction Ame-Corps qu'opère pourtant l'Ame imaginative lorsqu'elle se considère elle-même comme sujet. La connaissance non adéquate de soi que l'Ame prend d'elle-même comme sujet est donc de part en part illusoire lorsqu'elle attribue à l'esprit seul ce qui est aussi activité du Corps. Par cette notion de sujet pratique nous voudrions simplement désigner l'effet de la persévérance dans l'être, propre à un certain niveau de complexité des Corps. L'homme, qui agit toujours en fonction de son utilité – et il en a conscience² – s'efforce en permanence aussi, suivant des déterminations dont il n'a pas conscience, de réquisitionner la loi d'association des images au service de cette fin. Dans cet effort, loin de faire violence à une loi qui est loi de sa propre nature, comme le souligne Spinoza dans le ch. IV du *T.T.P.*³, il donne au contraire à celle-ci, sous l'éclairage de la connaissance, une plus grande extension. Certes, la conscience que l'homme a de son utilité est le plus souvent illusoire, dominée par des idées inadéquates. Cependant, chez l'ignorant comme chez le philosophe (qui s'efforcera de « concevoir une conduite droite de la vie, autrement dit des principes assurés de conduite » qu'il imprimera en sa mémoire associés à leurs conséquences positives)⁴ s'est constitué, sous la détermination de la loi de l'association, un sujet pratique qui est essentiellement stratégique.

Dans l'imagination, les idées sont liées au hasard des rencontres, mais elles le sont nécessairement toujours selon des principes constants qui sont au nombre de trois : la contiguïté, la ressemblance et la causa-

1. *E.* II, 17 coroll., *dém.*

2. *E.* I, *appendice*, G.II p. 78, A.III p. 61, P. p. 347.

3. *T.T.P.* IV, G.III p. 58, A.II p. 85, P. p. 666.

4. *E.* V, 10 *sc.*

lité (constance ou régularité par laquelle un individu peut effectivement persévérer en son être ou du moins en son état). On pourrait s'étonner de voir auprès de la contiguïté et de la ressemblance, explicitement désignées par Spinoza comme les voies particulières d'exercice de la loi d'association¹, la causalité elle-même. C'est, qu'en effet, la relation causale comme loi d'association déterminée par la raison, est elle-même l'expression du Corps dans son effort pour persévérer dans son être, à un niveau supérieur de complexité. Comment ce nouveau type de liaison de nature causale, s'engendre-t-il en effet?

Nous savons que c'est selon la nécessité du principe de plaisir (ou d'utilité) que l'être humain accède à l'Amour en associant sa Joie à « l'idée d'une cause extérieure » (*Amor est Lætitia, concomitante idea causæ externæ*). La chose extérieure, objet de notre amour, est donc, simultanément à sa découverte comme chose, et chose désirable, reconnue aussi comme « cause » de notre « contentement ». Le Monde est causalisé en même temps qu'il est chosifié et valué ; l'émergence d'un Monde extérieur de choses est immédiatement aussi, pour nous, celui d'un ordre temporel et anthropocentrique de déterminations de ces choses. Une « cause » est intrinsèquement aussi une « chose », et une chose utile ou nuisible, aimable ou haïssable. Mais ceci suppose que cette chose extérieure (indépendante dans l'espace) soit aussi antérieure dans le Temps à l'être sur lequel elle produit son effet. Ainsi, la relation causale attribue-t-elle à nos affects et à nos actions un « sens », constitutif d'un ordre du Monde. C'est parce qu'une chose est désignée comme la cause d'une Joie (effet), toujours renouvelée et amplifiée par sa présence², que nous avons l'intention de la rechercher et que nous la recherchons effectivement, c'est-à-dire que nous disposons de différents moyens en fonction de cette fin. C'est donc selon un véritable principe de causalité (inhérent à la recognition-constitution temporelle de l'objet) que notre *conatus*, sous la figure de l'imagination, est déterminé comme sujet amoureux qui, selon la même voie, va s'efforcer de rechercher la chose aimée. En effet, « le Contentement qui est dans l'amant à cause de la présence de la chose aimée » est devenu le but de l'action ainsi que sa motivation³.

1. E. II, 18 et sc.; III, 15 sc., 16 et T.T.P. V, G.III p. 78.

2. E. III, déf. des Aff. 6 expl.

3. ...*per voluntatem me Acquiescentiam intelligere, quæ est in amante ob rei amatæ præsentiam a qua Lætitia amantis corroboratur, aut saltem fovetur*, E. III, déf. des Aff. 6 expl., G. II p. 193.

Apparaît ainsi le lien entre l'action du sujet (comme nécessairement finalisée) et la relation causale. Celle-ci est à la fois constitutive du sujet comme détermination de l'imagination et moyen de sa propre action. Agir, pour le sujet, c'est en effet agencer des moyens en vue d'une fin, c'est-à-dire des « causes » en vue de conséquences supposées nécessaires. La relation causale est donc enveloppée dans toutes les actions que nous entreprenons dans et sur le monde, mais nous entreprenons ces actions parce que nous poursuivons des buts posés comme des biens, utiles à notre *conatus*. Dans l'amour (mais y-a-t-il d'autres comportements qu'amoureux?) nous désirons nous « joindre à la chose aimée » c'est-à-dire à la chose qui nous est utile... et peu importe que cette chose nous soit réellement utile ou non. Ce que nous voulons ici montrer, c'est que :

1) le sujet constitué selon le principe de plaisir et de causalité (enveloppé dans la recognition) découvre dans l'Amour sa structure téléologique, et que, selon ces mêmes principes, déterminant ses buts et ses moyens, il s'engage dans l'action,

2) que l'unité même du sujet dans sa structure téléologique est constituée selon cette alliance nécessaire en lui, du principe de plaisir dans l'Habitude, et du principe de causalité dans la Recognition,

3) que ce sujet est essentiellement amoureux et aussi essentiellement stratégique ; que l'affect détermine en lui l'intention et le développement de l'action,

4) que la différenciation temporelle du sujet et de l'objet permet au sujet humain d'échapper en partie à l'« appétit de plaisir » sans « égard pour l'avenir » (dominante chez les animaux et encore chez les barbares)¹. Chez l'homme, le principe de plaisir est ainsi déplacé dans et par l'aptitude du sujet à se représenter les choses (et à se représenter lui-même) dans le temps ; choses qui sont elles-mêmes évaluées seulement dans cette représentation – et, à sa racine, en fonction du désir qui nous porte vers elles. C'est dire que, pour le sujet humain, le plaisir lié à la représentation, domine le plaisir immédiat des sens. Et l'on peut tenir cette tendance – selon laquelle (comme le dit par ailleurs Spinoza) un Désir d'animal diffère nécessairement de celui d'un homme, même s'ils sont tous deux emportés par le Désir de procréer² – pour caractéristique du sujet désirant humain. Cette primauté de la représentation permet de dégager une caractéristique supplémentaire : en comparaison de l'animal, naturellement ajusté à ce qui lui est utile

1. *T.T.P.* V, G. III p. 73, A. II p. 106, P. p. 684.

2. *E.* III, 57 *sc.*

(ajustement *a priori* devant lequel s'émerveillent les ignorants...), l'homme apparaît au contraire naturellement (nativement) in-ajusté, « impuissant » dit Spinoza. D'où la multiplicité et la versatilité des voies de recherche de l'ajustement dans et par la représentation-recongnitive que l'imagination humaine parcourt en fonction à la fois des histoires singulières et des fluctuations affectives de chacun¹. Il y a en effet autant d'espèces d'objets que de désirs humains qui les convoitent, et une même réalité voit ainsi ses figures se multiplier en fonction du nombre de ses prétendants mais aussi de leur *fluctuatio animi*. Ce foisonnement d'images dont est capable le sujet humain, est à la fois le signe de la puissance de son imagination singulière (à l'origine de la différence des langues, des lois, des cultures et des nations, comme nous l'apprend le *T.T.P.* XVII)², mais aussi celui de la fragilité relative de sa persévérance. En effet la stratégie réfléchie du sujet amoureux est vouée à des illusions fatales : à poursuivre l'image d'un bien là où il n'y a en réalité que le mal et finalement la mort ; cela du fait d'une imagination relativement autonome vis-à-vis de la réalité extérieure, qui constitue, de manière hallucinatoire pour le sujet, l'objet-cause de son désir. Dans ces conditions (primauté de la représentation, in-ajustement existentiel du désir, autonomie relative de l'imagination), le projet éthique sera, tout d'abord, – sous la détermination de la raison – une entreprise de désillusion du sujet amoureux. Mais cela suppose une réflexivité supérieure qui s'interroge sur la nature de la réflexivité et sur la volonté – toutes deux fonctionnelles – du sujet pratique.

5) Enfin que, bien que sujet de la reconnaissance, le sujet humain n'est pas sujet de la connaissance ; bien que sujet pratique il n'est pas non plus sujet de la pratique en ce qu'il ne fait que réfléchir, selon ses propres structures, une action dont il n'est lui-même que l'effet et dont il ne recueille que des effets. Ainsi, bien qu'essentiellement stratégique (agençant des moyens en fonction d'une fin), le sujet pratique est lui-même la conséquence d'une Stratégie qui le dépasse et le détermine, sans principe ni fin, qui est celle de la nécessité mathématique de la vie, dans son affirmation absolue en chacune de ses affections singulières.

Le *conatus*, sous la figure de l'imagination, déterminé par les principes d'association du Corps (l'Habitude, le principe de plaisir, la Mémoire) et par les principes d'association de l'Ame (la Recongnition, le principe de causalité) se définit comme « nature humaine ». Sujet

1. E. III, 57.

2. G. III p. 217, A. II p. 295, P. p. 866.

stratégique et nature humaine sont donc une seule et même chose, c'est-à-dire une activité désirante déterminée, tendue vers la Joie, qui met en usage des moyens en vue de cette fin. Or parmi ces moyens, le sujet dispose de la connaissance adéquate elle-même (dont il n'est cependant pas le producteur). Selon quelle nécessité est-il conduit à en faire usage? Et selon quelles conditions l'idée adéquate engendre-t-elle un niveau supérieur de subjectivité?

C'est en tant que sujet stratégique que le sujet est forcé à penser (il faudrait pourtant dire, forcé par la pensée car le sujet stratégique devient sujet éthique selon des forces qui s'exercent selon un autre procès de connaissance que celui de la recognition). Il est forcé à penser, comme le montre le début du *T.I.E.*, par la résistance naturelle qu'il déploie contre toute tristesse, selon cette Joie minimale – mais ô combien précieuse – passive certes, mais en lutte¹. C'est du cœur même de cette résistance-active que se posent les vrais problèmes concernant la vie et la mort. Ce qui est rencontré par le sujet, dans et par la résistance joyeuse à la tristesse, c'est l'affirmation même de la vie. C'est elle qui, à la fois, force à penser et donne à la pensée sa force. C'est selon cette nécessité vitale que le sujet stratégique peut devenir sujet éthique selon des forces qui s'exercent en lui selon un autre procès de connaissance que celui de la recognition. Le sujet est donc déterminé en tant que raison stratégique éthique, lorsque son action s'exerce selon la connaissance vraie des relations ou des rapports entre les choses (choses différentes des objets reconnus de la perception habituelle), c'est-à-dire suivant ce que Spinoza appelle les « notions communes »².

Celles-ci, suivant la connaissance des relations intrinsèques entre les choses (différentes des relations extrinsèques de l'ordre commun de la Nature)³ expriment la structure même du réel et permettent ainsi de connaître ce qui réellement convient avec mon Corps et avec mon esprit. Certes le sujet stratégique s'efforçait déjà, sur les seuls critères du principe de plaisir et selon des données imaginatives, de sélectionner et de reconnaître les choses dont la rencontre procurait le plus de Joie. On devait même déjà reconnaître dans cette activité une raison stratégique; mais il s'agissait de sa réduction (non critique, non éthique) fonctionnelle, instrumentale, calculatrice, bref encore animale; car « nous ne pouvons douter en effet que les animaux ne sentent,

1. *E.* III, 37 *dém.* et II, 13.

2. *E.* II, 40 *sc.* 2.

3. *E.* II, 29 *sc.*

une fois connue l'origine de l'Âme »¹. Mais avec nos premières notions communes s'opère un déplacement pratique de notre amour, corrélatif à celui théorique de notre connaissance des choses. En nous efforçant en effet de comprendre la convenance entre notre Corps et les corps extérieurs, nous sommes entrés dans un domaine jusque là inconnu de notre amour, celui de la vérité. Or, celle-ci produite, nous éprouvons d'autres affects de Joie, qui adéquatement liés à la vérité qui en est la cause, vont faire de celle-ci le nouvel objet de notre désir et par là même de notre amour. On peut même dire, du point de vue du sujet, que la vérité – comme objet du désir – donne sens et valeur à l'existence (sens et valeur qu'elle n'a pas, précisons-le, en elle-même, mais seulement dans la représentation du sujet amoureux). Comme l'écrit Spinoza au début du *T.I.E.*,

L'amour allant à une chose éternelle et infinie repaît l'âme d'une joie pure, d'une joie exempte de toute tristesse ; bien grandement désirable et méritant qu'on le cherche de toutes ses forces².

C'est le début d'une autre aventure. Une autre aventure qui modifie le statut même du sujet qui s'y engage.

Dans la recognition, le sujet pratique se définit en effet selon une réflexivité et une volonté essentiellement fonctionnelles - ou tout au moins qui tend selon la stratégie du *conatus* à une parfaite fonctionnalité. La vérité du sujet pratique est, en ce sens, sa parfaite automation ou adaptation à ses conditions d'existence. La réflexion, le raisonnement logique, la recherche des causes, sont ici compris dans la totale méconnaissance de soi du sujet humain. La raison est réduite, par la fonctionnalité même du sujet pratique, à un usage instrumental et au calcul des chances. Le sujet est ainsi un quasi-automate et la conscience qu'il a de lui-même, le lieu d'une illusion (ou d'une inconscience) fondamentale. La réflexivité est prise dans une logique stratégique quasi-animale (du comportement et de la pensée) qui n'est pas elle-même réfléchie.

La réflexivité constitutive de la subjectivité éthique, c'est-à-dire véritablement humaine, est réflexion sur cette première réflexion fonctionnelle irréfléchie. C'est une réflexivité critique qui n'est possible que selon le déplacement qu'opère la connaissance adéquate de soi comme sujet pratique et stratégique. La subjectivité éthique par excellence naît donc de l'idée adéquate que l'homme peut avoir de lui-

1. *E.* III, 57 *sc.*

2. *G.II* p. 7, *A.I* p. 183, *P.* p. 105.

même, à la fois comme puissance d'imagination (constitutive du Monde dans la connaissance non adéquate), mais aussi comme sujet-automate, qui n'est en dernière analyse, à un niveau de complexité plus grand, que le prolongement de la logique animale d'adaptation ; c'est en reconnaissant en lui l'automation fonctionnelle (et nous le verrons par la suite, sociale) de l'animal, que le sujet pratique, en toute lucidité, peut devenir sujet stratégique éthique (et sujet libre d'une société libre). Ceci suppose aussi un changement du sens de l'activité cognitive. Dans le sujet éthique, la reconnaissance qui est l'activité constitutive imaginaire de la réalité, est connue en tant que telle, c'est-à-dire comme une aptitude créatrice de l'être humain à constituer, dans la représentation, son propre Monde. Aptitude à imaginer qui, par et dans la connaissance adéquate de ce qu'elle est et de ce qu'elle produit, peut accéder, dans certains domaines de l'activité humaine (nous verrons ultérieurement son importance dans le champ politique) à une autonomie équivalente de celle de l'idée adéquate dont elle est corrélative : « absolue » et « parfaite ». C'est ainsi que Spinoza peut écrire à la fin du *scolie* de la *proposition* 17 d'*Ethique* II :

Si l'Ame, 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 un vice ; surtout si cette faculté d'imaginer dépendait de sa seule nature, c'est-à-dire (*Déf.* 7, *p.* I) si cette faculté qu'a l'âme d'imaginer était libre.

Remarquons, pour conclure, que le sujet stratégique comme raison humaine (désirant la vérité, amoureux de la vérité) n'en demeure pas moins sous la détermination du principe de plaisir et de la structure finaliste qui l'effectue. Il échappe cependant, dans la connaissance adéquate, à la reconnaissance ; ou plutôt, la production de la connaissance vraie se développe par devers lui, même si, en tant que sujet pratique, il est déterminé à faire usage de la connaissance adéquate qu'il n'a pas lui-même produite. Et cette relation pratique du sujet à la connaissance adéquate n'est pas sans poser problème. L'idée, même adéquate, coupée de son procès de production et reconnue comme vérité par le sujet (selon les mécanismes de la Mémoire) n'est plus qu'une idée imaginative ou plus gravement encore un dogme. Le sujet a donc non seulement à se garder des idées inadéquates et de la connaissance non adéquate qu'il prend de ces idées inadéquates, mais aussi de sa connaissance non adéquate des idées adéquates elles-mêmes (ainsi transformées en idées inadéquates c'est-à-dire en conclusions sans prémisses). C'est dans et par cette vigilance que peut s'affirmer et se maintenir une

subjectivité spécifiquement humaine c'est-à-dire un véritable questionnement (qui ne soit pas un simple calcul) ainsi qu'un projet authentique (éthique et, nous le verrons, politique) qui soit tout autre chose que le simple but désigné de notre convoitise. C'est la question essentielle, pour l'individu humain, du passage de l'automatisme à l'autonomie. Nous reviendrons sur ces difficultés intrinsèques à l'Ame humaine puisque d'une part, « nous ne pouvons presque rien connaître par l'entendement dont l'imagination ne forme à sa suite une image »¹, et que d'autre part, l'Ame serait, sans le secours de la Mémoire, impuissante².

Le *conatus* stratégique, en tant que sujet, est donc cet effort qui, selon le principe de plaisir (ou d'utilité), associé à une cause extérieure, est devenu projet, organisation de moyens en vue d'une fin. Ce comportement, dont l'essence est l'amour, est déterminé selon deux types de principes d'association : *dans le premier genre de connaissance* (connaissance imaginative) les associations de l'Habitude ou de la Mémoire sont de nature extrinsèque et s'effectuent pratiquement selon les règles de ressemblance, de contiguïté et de causalité ; *dans le second genre de connaissance* (selon la raison) les associations sont de nature intrinsèque : elles sont de véritables concepts théoriques par lesquels les structures du réel sont connues en vérité.

Dans le premier cas, le comportement pratique du sujet est déterminé par des connaissances non adéquates (reconnaissance de l'objet) et/ou inadéquates (idées tronquées) qui ne sont déjà elles-mêmes que des indices, par la médiation du Corps propre, de notre pratique de l'existence. Dans le second cas, le comportement du sujet est déterminé par une idée adéquate *sur* la pratique (c'est-à-dire les rencontres du Corps propre avec les autres corps) et non par un symptôme – non conscient de soi en tant que symptôme – qui indique plus l'état du Corps, dans et par la rencontre, qu'il n'explique les causes et les effets des conformités, différences ou oppositions des Corps. Alors qu'il n'y a, de ce point de vue, qu'une seule dimension (pratique) du sujet imaginaire, la raison humaine a elle, deux aspects : *théorique* en tant que pensée adéquate des structures du réel ; *pratique* en tant qu'action ajustée au réel adéquatement connu.

1. *Ep.* 17 à P. Balling, G.IV p. 77, A. IV p. 176, P. p. 1116 et *C.M.* I, 1, G. I p. 234, A.I p. 338, P. p. 246.

2. *E.* III, 2 *sc.*, G.II p. 144, A.III p. 140, P. p. 418.

Ce n'est pas cependant selon la connaissance que nous agissons, mais nous nous efforçons de connaître parce que nous désirons que la Joie éprouvée dans l'action demeure, qu'elle s'approfondisse, se purifie. Ce sont ainsi les joies passives qui, au hasard de l'existence, nous signifient la convenance avec notre Corps du corps rencontré. Ce sont elles qui nous conduisent à penser cette convenance, et par là même à découvrir la Joie de la connaissance vraie et ses conséquences elles-mêmes utiles et joyeuses, dans la pratique de l'existence sous le commandement de la Raison. Mais la raison humaine, comme désir de vérité, est aussi l'usage stratégique de cette vérité dans des conditions historiques particulières, de lieu et de temps déterminés, « l'époque », dit Spinoza, dans les dernières lignes du *Court Traité*. La raison humaine est ainsi rabattement de la vérité dans une problématique de l'usage, ou de la recherche de l'utile propre¹. Elle est donc le *conatus* lui-même en tant qu'il a des idées à la fois vraies et utiles, véritables forces de persévérance et, du point de vue de la structure du sujet, pour la persévérance. L'idée vraie est donc recherchée en tant qu'utile propre, par le sujet, qui en fait l'objet de son désir suprême et de son amour. Le principe de plaisir, qui a trouvé dans la vérité l'objet d'un contentement *optimum*, est devenu raison humaine.

La logique propre des lois de l'Imagination conduit donc de l'Habitude à la recognition. Mais cette logique enveloppe encore une abstraction en laissant en dehors d'elle le rapport, lui-même constitutif, qui relie nécessairement chaque individu à ses semblables suivant les lois de l'imitation. La réalité humaine est immédiatement réalité collective et c'est sur cette base que doit être posée la question de la stratégie éthique. Cette question doit elle-même se résoudre à partir d'une connaissance de la stratégie spontanée de la modalité dont la stratégie éthique est à la fois la poursuite, car tous les hommes quoiqu'ils fassent désirent être heureux (mais la poursuite « adéquate » ou ajustée), et en même temps (à cause de l'échec inéluctable de la stratégie spontanée) la critique radicale.

1. E. IV, 24, 28, et 68.

CHAPITRE III

LE *CONATUS*-IMITATION ET LA STRATÉGIE DE L'AMOUR-PROPRE

1) *Le conatus-imitation et l'ambition de domination*

Si nous imaginons qu'une chose semblable à nous et à l'égard de laquelle nous n'éprouvons d'affect d'aucune sorte éprouve quelque affect, nous éprouvons par cela même un affect semblable ¹.

Lorsque nous imaginons la joie ou la tristesse d'un semblable, l'enchaînement en (et par) notre Corps des images des affects d'autrui (qu'opère l'Habitude) est immédiatement, selon le mouvement de hausse ou de chute de la puissance d'agir qu'il provoque en nous, « notre » joie ou « notre » tristesse. Cette imitation est une véritable identification par laquelle nous éprouvons immédiatement de manière quasi osmotique ce que nous percevons :

Qui fuit, qui a peur parce qu'il voit les autres fuir ou avoir peur, qui même à la vue d'un autre homme se brûlant la main, retire la main et déplace son corps comme s'il s'était lui-même brûlé à la main, nous disons qu'il imite l'affect d'autrui ².

C'est donc naturellement (selon une véritable loi de la nature) que nous participons aux sentiments de nos semblables en ce que notre Corps s'accordant à la nature de la chose qu'il imagine, se met spontanément à l'unisson de toutes ses fluctuations affectives et par là même, constitue avec lui, un seul et même corps. Ainsi, à ce niveau collectif de la constitution de l'Humanité comme Corps, l'imitation

1. *E.* III, 27.

2. *E.* III, *déf. des Aff.* 33 *expl.*

joue-t-elle un rôle de liaison des affections équivalent à celui de l'Habitude pour le Corps individuel.

L'immédiateté de l'imitation n'est pourtant, en fait, qu'apparente. Il y a nécessairement toujours un décalage (même minimum) entre le modèle et son imitation. Le Corps de l'imitateur (que Spinoza appelle aussi l'émule) ne pourrait en effet rien faire de particulier s'il n'avait la trace mnésique du modèle à partir de laquelle peut se déterminer une action. Le Corps est une mémoire¹. C'est dans l'Habitude que l'aptitude à être affecté du Corps constitue la liaison des affections-images, ses contenus particuliers, des « manières d'être actuellement données qui enveloppent la nature du Corps extérieur »². Imiter, c'est donc se souvenir³, même si ce souvenir, comme l'imitation qui en découle, ne sont pas reconnus en tant que tels (comme souvenirs et imitations). C'est que la dynamique même de l'imitation est, pour Spinoza, en deçà de toute représentation, comprise dans l'activité du *conatus*-Habitude certes, mais antérieure à toute mémoire (entendue comme conscience réfléchie du temps) ainsi qu'à toute reconnaissance d'objet. La dynamique de l'imitation peut être cependant comprise dans la logique de la stratégie spontanée du *conatus* en ce qu'elle est, en ses conséquences, organisationnelle.

La dynamique de l'imitation est organisationnelle en deux sens : *premièrement*, en ce qu'elle impose toujours un ordre (même si c'est un ordre de décomposition). Imaginer, c'est toujours imaginer un ordre, et ainsi imiter, c'est toujours imiter un ordre, c'est-à-dire un enchaînement des affections. Or cet ordre ou cet enchaînement sont imaginés par nous en tant que liaisons de l'Habitude⁴. On ne s'identifie donc jamais qu'aux liaisons opérées par l'Habitude. S'identifier à Pierre c'est, par exemple, s'identifier non à la nature de Pierre, mais à l'état de notre propre Corps (l'ordre et la nature de ses affections) corrélatif de notre rencontre avec Pierre ; *deuxièmement*, la dynamique de l'imitation est génératrice, par l'unité de fait qu'elle réalise entre les hommes, d'un nouvel individu que Spinoza nomme « Humanité ». Elle est donc au fondement même de la constitution d'un corps social (qui précède la formation d'une « société civile » c'est-à-dire régie par une organisation juridique commune)⁵. C'est alors d'une

1. E. II, 13, *postulat* 5 et *ax.* 1 et 2 *post lemme* 3.

2. E. II, 17 *dém.*

3. E. III, 2 *sc.*, G.II p. 144, A.III p. 140, P. p. 418.

4. E. II, 17 *sc.*

5. T.P. III, 1.

stratégie du *conatus* global de cette communauté humaine en voie de réalisation qu'il faut parler ; *conatus* avec sa durée propre, ses hausses et ses baisses de puissance, ses joies et ses peines selon un niveau de constitution qui, comme pour l'Habitude, n'est pas encore celui, réfléchi, d'un ordre historique du temps, mais immédiatement senti dans « une continuation indéfinie d'existence ». Même dans sa soumission au désir de l'autre, ou à ses sentiments, l'imitation est donc aussi une activité des corps qui tendent à s'accorder les uns aux autres lorsqu'ils s'imaginent semblables.

La dynamique spontanée de l'imitation qui s'appuie sur les associations de l'Habitude est, tout d'abord cependant, indépendante du principe de plaisir. Tout affect, même de tristesse, est immédiatement imité, et s'il enveloppe une baisse de la puissance d'agir, immédiatement aussi combattu par le *conatus*-principe de plaisir¹. C'est en ce sens que la joie – comme la tristesse – sont les premières données stratégiques qui orientent le dynamisme du *conatus* ; c'est pour perpétuer, voire amplifier un plaisir que le *conatus* se porte vers un objet ou qu'il s'en détourne si cet objet est pour lui cause de tristesse. Cependant la *proposition* 29 qui introduit la médiation du regard de nos semblables auxquels en agissant nous nous efforçons de plaire, vient à présent structurer le désir selon une figure triangulaire dont les sommets sont : le sujet désirant, l'objet de la satisfaction pour les autres hommes, le regard des autres :

Nous nous efforcerons aussi (*etiam*) à faire tout ce que nous imaginons que les hommes verront avec joie, et nous aurons en aversion de faire ce que nous imaginons que les hommes ont en aversion .

Cette *proposition* qui introduit un nouveau paramètre pour la compréhension de l'économie du désir humain² sur la base de l'imitation du semblable, poursuit cependant la logique du principe de plaisir énoncée dans la *proposition* 28, mais en supposant pour celui-ci

1. Cf. *E. III, déf. des Aff.* 18, 24, 35 et *prop. 27 sc. coroll. 3.*

2. 1°) C'est parce que j'imagine qu'une chose est semblable à moi que j'éprouve ce que j'imagine qu'elle éprouve (même si cette chose n'est pas un être humain); 2°) c'est parce que j'imagine une chose réellement semblable à moi (c'est-à-dire un autre homme) éprouvant un affect, que j'éprouve ce que j'imagine, en tant qu'homme, qu'elle éprouve. L'imagination est ainsi toujours imagination «humaine», que j'imagine la joie d'un animal ou celle d'un autre homme. Mais lorsqu'il s'agit réellement d'un autre homme, mon imagination est immédiatement ajustée à la nature de ce qu'elle imagine (Adam a certes pu imiter les bêtes en les imaginant comme des semblables - *E. IV, 68 sc.* - pourtant la lubricité de l'homme demeure différente de celle de l'animal - *E. III, 57 sc.*).

des voies de réalisation déjà tracées. C'est aux modèles établis par ses semblables que chaque être a naturellement tendance – dans la recherche de son utile propre – à se conformer. Nous nous efforçons de procurer la venue de tout ce que nous imaginons qui mène à la joie et nous nous efforçons « aussi » (*etiam*) de faire tout ce que nous imaginons que les hommes verront avec joie. Le *conatus* individuel est ainsi déterminé par le *conatus* global du corps social qu'il contribue, par imitation, à construire. Comme dans le procès de constitution du Corps individuel dans l'Habitude, le principe de plaisir vient, pour le corps social, orienter le dynamisme du *conatus*-imitation et par là même soumettre à ses modèles, les *conatus* individuels. Par imitation, c'est donc immédiatement (même si cette immédiateté suppose un effort de réinvestissement de l'image de l'objet qui procure la satisfaction de nos semblables, c'est-à-dire la constitution d'une mémoire collective) que nous nous conformons aux comportements qui provoquent chez autrui de la joie et nous abstenons des comportements qui provoquent chez lui de la tristesse. Et, de ces actions, découle pour nous une joie qui vient, d'une part, de notre participation active comme puissance d'agir au *conatus* global, et d'autre part, de la joie que ceux que nous considérons comme nos semblables éprouvent à nos actions ; joie à laquelle nous nous identifions en deçà même de la conscience de nous-même comme cause de cette joie¹.

Cependant, dans l'état passionnel « il n'y a rien qui soit bon ou mauvais du consentement de tous »². Les seules voies de réalisation d'un plaisir réellement commun à tous les hommes sont alors celles de la Raison, car c'est par la Raison que les hommes essentiellement se ressemblent et qu'ils peuvent effectivement être des dieux les uns pour les autres³. Dans ce cas de figure, qui est celui d'une communauté de sages, le corps social est essentiellement constitué par des imitations d'affects actifs (équivalent de la liaison active des affections dans l'Habitude). Le *conatus* global de cette communauté est alors en régime d'autonomie ainsi que les individus qui la composent, chacun étant effectivement devenu pour son semblable un véritable « dieu », c'est-à-dire une source de vie et de contentement suprême qui vient surdéterminer indéfiniment l'affirmation de sa propre puissance de vivre, de comprendre et de jouir.

1. E. III *déf. des Aff.* 24.

2. E. IV, 37 *sc.* 2, G.II p. 238, A.III p. 256, P. p. 523.

3. E. IV, *sc.* du *coroll.* 2 de la *prop.* 35.

Dans la condition ordinaire cependant, qui est celle de l'impuissance et de l'ignorance, l'homme qui imite ne peut imaginer les voies de réalisation du plaisir que selon un modèle nécessairement restreint, relatif à un temps et un lieu déterminés. Ce modèle est celui d'une opinion commune c'est-à-dire des préjugés propres à une nation, à ses « mœurs » particulières¹. C'est donc le vulgaire qui va être imité et à qui nous nous efforcerons de plaire... et c'est ce désir que Spinoza nomme Ambition :

Cet effort pour faire une chose et aussi pour nous en abstenir afin seulement de plaire aux hommes s'appelle *Ambition*, surtout quand nous nous efforçons à plaire au vulgaire avec une propension telle que nous agissons ou nous abstenons à notre propre dommage ou à celui d'autrui².

Cependant, la complexion particulière de son corps, même en état d'impuissance, ne réduit pas l'homme aux seules satisfactions de la participation à une collectivité de semblables et à celles de l'identification à la joie commune. Par la conscience qu'il peut prendre de lui-même à partir des affections qui le déterminent à agir³, l'homme se reconnaît aussi cause de la joie des autres hommes, et par là même, cause première de sa propre satisfaction⁴. En attribuant sa joie à lui-même comme à une cause intérieure, l'homme se découvre amoureux de soi et le sentiment éprouvé en cet amour, Spinoza le nomme Gloire, lorsqu'il est médiatisé par les louanges de ses semblables, Honte lorsque, à l'inverse, nous nous imaginons la cause des blâmes et de la tristesse d'autrui, qui devient ainsi notre propre tristesse⁵. L'ambition qui nous conduit spontanément à faire ce que les autres regardent avec joie et à nous abstenir de ce qu'ils détestent est donc une ambition de gloire⁶. Et la gloire est pour Spinoza, l'amour-propre lui-même (nommé *philautia* ou *acquiescentia in se ipso* dans le *scolie* de la *proposition* 55 d'*Ethique* III) lorsque celui-ci se définit non par la seule considération distincte de notre propre puissance d'agir, dont découle déjà un contentement de soi particulier⁷, mais en fonction des signes

1. *T.T.P.* XVII, G.III p. 217, A.II p. 295, P. p. 866.

2. *E.* III, 29 *sc.*

3. *E.* II, 17 et 23.

4. *E.* III, 30 *dém.*

5. *E.* III, 30 *sc.*

6. Sur ambition de gloire et ambition de domination, cf. A. Matheron *op. cit.* partie II ch.V, particulièrement pp. 218-221.

7. *E.* III, 53.

d'approbation, voire d'amour, de nos semblables. La joie de l'amour-propre est, en effet,

de plus en plus alimentée à mesure que l'homme imagine davantage qu'il est loué par d'autres. Car plus il imagine qu'il est loué par d'autres, plus grande est la Joie dont il imagine que les autres sont affectés par lui, et cela avec l'accompagnement de l'idée de lui-même (*Sc. de la Prop. 29*) ; et ainsi (*Prop. 27*) lui-même est affecté d'une joie plus grande qu'accompagne l'idée de lui-même¹.

Il faut cependant dire de cet amour, qu'il est amour d'une image de soi puisqu'on doit comprendre tout d'abord la construction de son objet (le moi) selon les mêmes processus qui expliquaient la constitution hallucinatoire de l'objet en général et de l'objet d'amour en particulier. Rappelons ces processus : une simplification-assimilation des affections par confusion et une simplification active par la liaison des affections dans l'Habitude² ; un procès de recognition qui rapporte l'affect (la joie) à la liaison des affections opérée par l'Habitude (et conservée par la mémoire suivant le principe de plaisir-déplaisir) en objectivant dans le réel ce qui n'est que liaison du Corps et idée de traces corporelles (la mémoire est donc intrinsèquement liée à la recognition-constitution de l'objet d'amour (le moi) dans l'amour-propre)³. C'est ainsi nécessairement « non adéquatement », que l'homme se reconnaît, dans l'amour-propre, cause de sa propre joie. Selon une connaissance non adéquate en effet, et non pas selon une idée inadéquate de lui-même, puisque l'âme n'a pas l'idée d'elle-même⁴ ni de son propre Corps, ni des parties de ce Corps⁵, ni des Corps extérieurs⁶ en tant que tels. Elle n'a seulement que l'idée des affections de son Corps à partir desquelles elle imagine des Corps extérieurs, les parties de son Corps, son Corps, et elle-même. C'est ainsi par le même procès de recognition comme connaissance non adéquate, ou représentation hallucinatoire de la présence de l'objet-moi, que nous nous reconnaissons en notre Corps, comme en notre Ame, et que nous jouissons de ce contentement de soi (*acquiescentia in se ipso*) que Spinoza nomme amour-propre.

1. *E. III, 53 coroll.*

2. *E. II, 40 sc. 1* et *C.M. I, 5*.

3. *E. II, 17 sc.*

4. *E. II, 23 dém.*

5. *E. II, 24.*

6. *E. II, 26 coroll.*

La première fois qu'apparaît dans *Ethique* III le rapport à soi, Spinoza le comprend à la fois comme immédiatement régi par le principe de plaisir, mais aussi comme immédiatement imaginaire. D'une part,

nous nous efforçons d'affirmer de nous (...) tout ce que nous imaginons qui (...) nous affecte de Joie ; et, au contraire, de nier tout ce que nous imaginons qui (...) nous affecte de Tristesse¹ ;

d'autre part, nous sommes conduits à la construction d'une fiction positive (l'image de soi la plus favorable possible à l'effort que nous faisons pour persévérer en notre être) : le *scolie* d'*Ethique* III, 51, rappellera que les choses que les hommes font en vue de la joie ou pour écarter la tristesse « ne sont souvent qu'imaginaires ». S'aimer soi-même est naturel (et la haine de soi est, inversement, contre-nature). Absolument parlant « personne, par haine de soi, ne fait de soi trop peu de cas ; et même personne ne fait de soi moins de cas qu'il n'est juste »². Au contraire nous faisons naturellement toujours « trop de cas » de nous-même et cet excès apparaît comme constitutif de l'amour-propre dans le rapport à soi de la représentation cognitive. C'est pour cela que cet amour (ou le contentement de soi qu'il enveloppe indépendamment des louanges d'autrui) est spontanément aveugle ; que l'objet de cet amour est nécessairement aussi fantasmatique, et qu'il est d'autant plus aimé « que les hommes croient qu'ils sont libres (voir *Prop.* 49) »³. L'orgueil – qui est pourtant un délire – est alors posé comme la structure naturelle de l'amour-propre⁴. Comme dans *Ethique* II, Spinoza nous conduisait à penser la perception ordinaire à partir de l'hallucination, dans *Ethique* III, il nous conduit à penser le rapport à soi à partir de cette hallucination délirante qu'est l'orgueil. Il n'y a pas d'amour-propre sans excès, c'est-à-dire sans orgueil, même quand celui-ci se masque sous l'affect qui semble lui être contraire, à savoir l'Humilité.

C'est à partir de la logique amoureuse (en général) qu'implique l'amour-propre, que l'on comprend ainsi l'inversion qui s'opère dans

1. *E.* III, 25, qui s'appuie sur III, 12.

2. *E.* III, *déf. des Aff.* 28 *expl.* Certes, tout de suite après cette affirmation, Spinoza nuance son propos en donnant (eu «égard à ce qui dépend de la seule opinion») des cas de «Mésestime de soi». Mais cet affect est très rare et, lorsqu'il existe, il n'est souvent en réalité que l'expression d'ambitions et d'envies refoulées (*E.* III, *déf. des Aff.* 29 *expl.*)

3. *E.* III, 51 *sc.*

4. *E.* III, 26 *sc.* et III, *déf. des Aff.* 28.

l'ambition : soit le passage du désir de combler le désir d'autrui¹ au désir de soumettre autrui à son propre désir². C'est en effet la logique amoureuse qui, en posant l'objet d'amour (le moi) comme but de tous les efforts de l'individu, soumet la puissance d'agir (le désir) à la finalité d'une loi centripète. Autant qu'il peut, chacun fait effort pour que tous aiment ce qu'il aime et haïssent ce qu'il a lui-même en aversion³. Mais ce que chacun aime, avant tout, c'est lui-même ; chacun fera ainsi effort pour que tous l'aiment comme il s'aime : l'ancien émule s'érige alors nécessairement en modèle et (suivant la structure finaliste du sujet pratique que la logique amoureuse lui a donnée) l'homme n'agit plus que pour être aimé, pour être admiré, vénéré...

La logique amoureuse du désir conduit ainsi à la volonté de maîtriser et de dominer les affections de ses semblables, au seul profit d'un désir narcissique qui tend à exiger des hommes un culte semblable à celui qui est rendu aux dieux : c'est le fantasme suprême de l'amour-propre. A ce stade de la représentation cognitive de soi, la logique de l'imitation, couplée au principe de plaisir, détermine donc, suivant une causalité efficiente, un comportement à la fois relationnel et téléologique. Celui-ci définit une intersubjectivité pratique et stratégique. Le sujet pratique désire tel objet (et non tel autre) ; il imagine, par sa médiation, obtenir les louanges d'autrui, voire son admiration et sa vénération. A présent, en effet, ce n'est plus seulement parce qu'on imite les affects d'autrui qu'on désire le satisfaire⁴ mais c'est pour notre propre contentement que nous souhaitons, par imitation, satisfaire autrui et en recevoir les louanges. Double mouvement donc de l'intersubjectivité pratique : le sujet désire être loué par ses semblables et c'est pour cela qu'il (l'émule) les regarde comme des modèles afin d'imiter leurs affects (et ce regard se porte sur leurs valeurs, leurs préjugés propres, leurs idéaux, leurs mœurs...) ; cette imitation qui comble le désir de l'autre attire son regard sur nos mérites et nous en ressentons de la gloire⁵. C'est le premier stade de l'entreprise de l'amour-propre. Car ce regard fait déjà de nous – dans la conscience que nous en prenons – des modèles que nous allons nous efforcer de promouvoir, afin de porter à la plénitude le contentement de soi. La structure téléologique de l'intersubjectivité pratique renver-

1. *E.* III, 29.

2. *E.* III, 31 *sc.*

3. *E.* III, 31 *coroll.*

4. *E.* III, 29 *dém.*

5. *E.* III, 30 *sc.*

se ainsi, de fait, la logique causale. C'est le désir du regard de l'autre qui, pour le sujet pratique, motive à présent son imitation ; et celle-ci s'inscrit alors dans une véritable stratégie de l'ambition de domination.

Mais, dans cette inversion du désir (de combler le désir d'autrui à celui de le soumettre) les deux tendances, en apparence opposées, subsistent. L'ambition de domination est à la fois volonté de commander aux désirs de ses semblables, mais aussi volonté de les satisfaire ; car en dernière instance, c'est bien la gloire dans le contentement de soi qui est recherchée, même dans la tyrannie. Du point de vue de l'ambition de gloire, la domination n'est que l'expression passionnelle d'un désir mimétique qui, fondé en raison, deviendra désir de voir autrui vivre sous la détermination de la vérité, c'est-à-dire selon notre propre modèle de sagesse qui est modèle universel. Mais, sous la détermination de l'imagination, c'est à ses préjugés particuliers que chaque homme veut soumettre son semblable. Et cette inversion atteint son sommet tragique lorsque chaque homme, transformé en bourreau de son prochain, devient l'ennemi mortel de tout le genre humain dont il souhaite pourtant – mais selon ses propres normes – le bonheur. C'est ce qu'affirme le *scolie* de la *proposition 31 d'Ethique III*, qui tire les conséquences de la logique « renversante » de l'ambition. Le désir de plaire à la foule en se conformant à ses valeurs¹ conduit à une « haine mutuelle », chacun voulant imposer la suprématie de son modèle. L'utilitarisme qui réduit autrui à un simple moyen de satisfaction, et qui fait de la raison un instrument de ce désir, apparaît ainsi comme l'illusion propre du sujet pratique de l'intersubjectivité et la conséquence du renversement de la stratégie de l'ambition de gloire en stratégie de l'amour-propre (ou stratégie de l'ambition de domination). La stratégie individualiste de l'amour-propre, sur la base de l'imitation, conduit à rompre toutes les solidarités que cette imitation avait tout d'abord construites ; et cette logique du calcul égoïste conduirait au total déchirement du corps social, voire à une parfaite « inhumanité »², si les régulations spécifiquement politiques ne venaient régler sa folle dynamique.

1. *E. III, 29 sc.*

2. C'est par la logique de l'imitation que s'expliquent aussi bien, 1°) l'humanité, que la déshumanisation des rapports entre les hommes; 2°) la solidarité, que la manipulation d'autrui sous le commandement du calcul égoïste et en dehors de toute commisération: «Pour celui qui n'est mû ni par la Raison ni par la Commisération à être secourable aux autres, on l'appelle justement inhumain, car (*Prop. 27, p.III*) il ne paraît pas ressembler à un homme» (*E. IV, 50 sc. du coroll.*).

Il faut nous arrêter sur la *proposition 53* de la *partie III* qui n'est pas sans difficultés :

Quand l'Ame se considère elle-même et considère sa puissance d'agir, elle est joyeuse ; et d'autant plus qu'elle s'imagine elle-même et imagine sa puissance d'agir plus distinctement .

Comme le rappelle la *démonstration*, l'homme ne se connaît lui-même que par les affections de son Corps et leurs idées, c'est-à-dire selon les expressions effectives de sa puissance d'agir¹. Et cette connaissance peut être adéquate ou inadéquate. Dans le cas de la *proposition 53* nous sommes dans la connaissance inadéquate de nos affections qui se prolonge dans une connaissance non adéquate de nous-même. C'est en effet du point de vue de l'imagination que l'homme de la *proposition 53* considère sa puissance d'agir : il ne peut alors se connaître que non adéquatement, selon la structure de l'objet et des qualités qui peuvent lui être attribuées, donc par ses « faits, gestes, forces », comme le dira le *scolie* de la *proposition 55*. Le lien de causalité (du point de vue du premier genre de connaissance) ne peut être, lui aussi, que lié à un procès de chosification. La puissance d'agir, comme cause de notre joie, nous apparaîtra comme une chose, qui nous procure d'autant plus de plaisir que nous la distinguerons des autres choses qui lui sont semblables. Loin donc de n'envisager qu'un rapport de soi à soi, *Ethique III*, 53 suppose au contraire la présence d'autres choses (d'autres causes) dont il faut se différencier, afin d'imaginer sa propre puissance causale « plus distinctement ». Sur le terrain de la connaissance non adéquate, c'est donc bien le *scolie* de la *proposition 55* qui éclaire la *proposition 53*. Cependant cette *proposition* aura, dans la *partie IV*, son prolongement dans l'adéquation en la *proposition 52* (et sa *démonstration*) qui pense un rapport à soi au-delà de la structure cognitive du sujet pratique et qui libère ainsi la puissance d'agir (comme cause) d'un effet de chosification (même s'il faut envisager aussi une reconnaissance non adéquate de soi – comme image – chez celui qui a pourtant une idée adéquate de soi-même, comme raison, soit un amour-propre du sage, non en tant que sage, mais comme sujet pratique). Pourtant, au-delà de la représentation (adéquate ou non adéquate) et de l'interprétation du réel qu'elle implique (dans l'application du lien de causalité), la *proposition 53* d'*Ethique III* fait signe aussi vers un contentement de soi immédiat, dans la considération de sa puissance d'agir, qui échappe lui aussi à la structure cognitive,

1. E. II, 19 et 23.

mais qui se situe en deçà de celle-ci et qui, à la différence de l'*acquiescentia in se ipso* de la représentation non adéquate, n'a pas de contraire ; car, nous l'avons vu, la tristesse n'est pas naturellement attachée à l'être mais bien la joie qu'enveloppe l'existence même, dans son affirmation.

2) *Amour de nous-même et stratégies de l'amour-propre*

On ne saurait en effet réduire l'amour que chaque être a pour lui-même à sa représentation dans l'amour-propre ainsi qu'à la logique d'ambition de domination qui est l'axe stratégique de cet amour. La pure humanité qui se fonde dans l'immédiateté de l'imitation est non représentative. Elle est corrélative d'un amour de soi (d'une *philautia* et d'une *acquiescentia in se ipso*) qui ne suppose pas encore la reconnaissance de soi par soi sous la figure de la reconnaissance d'autrui. Amour antérieur à toute mémoire, à toute représentation réfléchie du temps et du soi-même dans le temps, celui-ci précède la constitution d'un couple sujet-objet et l'existence d'une intersubjectivité pratique. Pourtant ce sentiment « naturel »¹ que tout être a pour lui-même est aussi sentiment du temps, mais immédiat, sans conscience réfléchie du passé ni du futur, dans la pure activité actuelle du présent qui passe. C'est le présent de la durée vécue de l'Habitude qui rencontre ici l'amour de l'être ou de la perfection de l'être, avant que ne s'inscrive en lui le manque et l'insatisfaction (*desiderium*), l'espoir et la crainte, d'un désir chevillé au temps. C'est cette différence entre le sentiment de la présence immédiate et actuelle que l'existant a de lui-même (sa durée dans l'affect de soi par soi) et la conscience que nous avons de notre être-dans-le-temps, qui fonde la distinction de l'amour de nous-même et de l'amour-propre, distinction implicite dans le texte spinoziste².

1. K.V. *appendice II*, 6.

2. En soulignant le rôle de l'« amour de soi » chez Spinoza, on ne peut pas ne pas (même brièvement) évoquer l'importante lignée de cette notion, qui remonte à Aristote (*Ethique à Nicomaque* 1166 a 1) et aux Stoïciens (cf. Cicéron, *Des biens et des maux* III, 5). Mais c'est avec le christianisme que l'amour de soi s'affirme comme le prototype de tout amour, l'expérience même de l'intériorité, notre rapport intime avec Dieu (cf. Paul, *Epître aux Galates*, 5, 14 et *Epître aux Romains*, 13, 8). Saint Thomas d'Aquin, à partir d'Aristote et d'Augustin (peut-être aussi de Bernard de Clairvaux) fait clairement de l'amour de soi un principe, premièrement de notre accès à Dieu comme le bien propre de l'homme (dont la « cause » se trouve en Dieu et l'« effet » en nous), deuxièmement de notre accès, par similitude, à notre

Chaque être – à partir d'un certain niveau de complexité de son corps et par là même de son âme qui en est l'idée – est apte à éprouver un sentiment voire à posséder une « conscience » immédiate (plus ou moins obscure) de sa vie (ou de son activité). Les individus de la Nature « sont tous doués d'âmes (*animata*) bien qu'à des degrés différents » dit Spinoza¹. Et cette union en chacun des êtres de l'âme et du corps est un « amour naturel »² dont le corps « est le fondement »³. Car tout âme a spontanément une connaissance plus ou moins confuse de son corps et cette connaissance est aussi une forme d'amour :

la connaissance que nous avons du corps n'est pas telle que nous le connaissions tel qu'il est ou parfaitement, et cependant quelle union ! Quel amour !⁴

Cet amour (que le *Court Traité* tend cependant encore, il est vrai, à opposer à celui de Dieu) ou cette « jouissance »⁵ immédiatement attachée à l'être dans la « conscience » – à un certain degré de complexité – que celui-ci a spontanément de son activité, est donc tout d'abord amour de l'âme pour le corps dont elle est l'idée⁶. Et la connaissance de l'âme, ainsi que son amour, seront d'autant plus grands et magnifiques que la puissance d'agir du Corps sera elle-même plus élevée⁷ ; « car on estime la valeur des idées et la puissance actuelle de penser suivant la valeur de l'objet »⁸ ; or, « entre l'effort de l'Ame ou la puissance qu'elle a en pensant et l'effort du Corps ou la puissance

prochain (*Commentaire des sentences*, III, distinctions 27, 28, 29). S'aimer soi-même c'est reconnaître dans le « soi » l'identité de l'être et du Bien, c'est-à-dire sa nature essentiellement désirable parce que bonne (*Somme théologique, prima pars*, question 60, art.3). Et c'est pour cela que l'amour naturel de soi n'est pas un simple passage (vers Dieu et/ou autrui) destiné à être dépassé ; il s'affirme au cœur même de la charité et de la gloire (*Somme théologique* II, II, question 25 art.4). Mais faire de l'amour de soi une voie d'accès au Bien c'est aussi en reconnaître la bonne nature droite, naturellement portée à vouloir le Bien. De cette tradition, Spinoza extrait une subjectivité amoureuse (éthique) qu'il libère du dualisme théologique et de sa problématique de l'Ordre (téléologique), du sens et de la valeur, en inscrivant le procès de l'amour de soi (dans et par l'amour intellectuel de Dieu) dans une ontologie de l'immanence radicale de l'auto-constitution de la substance dans l'infinité infinie de ses expressions : *amor sui sive causa sui...*

1. *E.* II, 13 *sc.*

2. *K.V. appendice* II, 6.

3. *K.V.* II, ch. XXIII, 2.

4. *K.V.* II, ch. XXII, 2.

5. *K.V.* II, ch. V, 1.

6. *E.* II, 11, 12, 13 *dém.*, *coroll.*, et *sc.*

7. *K.V.* II, ch. V, 4 et *E.* II, 13 *sc.*

8. *E.* III, *déf. générale des Aff. expl.*

qu'il a en agissant, il y a par nature parité et simultanité »¹. C'est ainsi que ce que chaque être aime d'abord et immédiatement, c'est sa puissance d'agir : « Quand l'âme se considère elle-même et considère sa puissance d'agir, elle est joyeuse », cela est vrai absolument².

L'amour de soi, ou l'affect de soi par soi, intrinsèque à l'existence de chaque être, se confond en effet avec le sentiment même que nous avons de notre propre Corps³, c'est-à-dire le sentiment de la « continuation indéfinie de l'existence »⁴ par laquelle Spinoza définit aussi la durée ; c'est l'essence elle-même comme puissance d'agir (déterminée comme tendance à persévérer indéfiniment en son être) que nous sentons en cet amour⁵. Et c'est pour cela que l'amour de nous-même est avant tout amour du réel en nous, c'est-à-dire de notre puissance, et qu'il se différencie de l'amour-propre qui n'est amour que d'une image. Dans cet amour c'est donc aussi la puissance de la Nature – dont nous ne sommes qu'une partie⁶ – que nous aimons. Loin de se refermer sur nous-même, l'amour de soi nous ouvre au contraire à l'amour d'une vie qui nous déborde de toutes parts, et ce n'est pas forcer le texte de Spinoza que de dire que cet amour nous porte à nous aimer aussi hors de nous-même. A l'inverse de la logique centripète de l'amour-propre, l'amour de nous-même se déploie comme une force centrifuge et rayonnante. L'imitation des sentiments et des désirs de nos semblables apparaît alors comme le prolongement de l'amour de soi. Par la voie de l'imitation, l'union de l'âme avec son corps devient union, au présent, avec tous les corps que nous imaginons semblables au nôtre. Dans l'amour-propre, l'être ne peut s'épanouir qu'en se distinguant, autant que faire se peut, des autres hommes selon une logique de l'identification oppositionnelle ; dans l'amour de nous-même l'être s'amplifie en étendant son amour au-delà de lui-même sur tous les corps semblables qu'il aime comme son propre corps, selon une logique de l'identification fusionnelle. Cet amour identificatoire s'expérimente à son plus haut degré dans le lien qui attache naturellement les enfants à leurs parents, si bien que la possibilité même du

1. E. III, 28 *dém.*

2. E. III, 53 et *déf. des Aff.* 25.

3. E. II, 13 *coroll.*

4. E. II, *déf.* 5.

5. Robert Misrahi affirme à juste titre, « L'amour de soi est le *conatus* lui-même », Spinoza. *Un itinéraire du bonheur par la joie*, J. Grancher 1992, p. 203.

6. E. IV, 4 *dém.*

parricide apparaît contradictoire (au même titre que le suicide) avec la nature humaine¹.

L'amour naturel de son propre corps, dilaté en un amour universel de tous les corps semblables, telle est la logique expansive de l'amour de nous-même en Humanité (c'est le processus éthique lui-même) à laquelle une lecture conjointe du *Court Traité* et de l'*Ethique* peut nous conduire. Cependant l'*Ethique*, qui aborde le problème des relations interhumaines essentiellement déjà sous leur aspect intersubjectif (donc représentatif), ne fait que supposer cette logique, amour de soi-humanité, en soubassement des figures pratiques de l'amour-propre et de l'ambition. C'est ainsi que le *scolie* de la *proposition* 55 décrit la chosification de la puissance d'agir dans le jeu des comparaisons, rendu possible par le procès de reconnaissance :

La Joie qui naît de la considération de nous <s'appelle> *Amour-propre* ou *Contentement de soi*. Et comme elle se renouvelle toutes les fois que l'homme considère ses propres vertus ou sa puissance d'agir, il arrive par là que chacun s'empresse à narrer ses faits et gestes et à étaler les forces, tant de son corps que de son esprit, et que pour cette cause les hommes sont insupportables les uns aux autres.

L'amour-propre est bien l'amour d'une image de soi (comme objet d'amour) qui suppose pour se constituer la structure du sujet pratique et qui se renforce, 1) de l'usage des auxiliaires de l'imagination (en particulier de la comparaison qui s'exerce sur les liaisons de l'Habitude, de la mémoire et selon le procès de reconnaissance) ; 2) de l'usage des transcendants et des universaux (en particulier la notion générale de l'Homme), car c'est sur la base d'un jugement de similitude qui instaure une unité préalable (ici celle des êtres humains) que « nous séparons une chose des autres qui lui sont semblables »² ; 3) de

1. Il faut bien sûr nuancer le propos puisque de fait, c'est-à-dire selon leur histoire, les circonstances particulières de leur vie et/ou leurs affects présents, certains hommes tuent «nécessairement» leurs parents comme d'autres (ou les mêmes) mettent fin à leur vie. C'est dans le contexte d'une réflexion sur le droit que possède le corps politique sur ses sujets, que le *T.P.* III, 8 expose les commandements qui ne peuvent être réellement suivis d'obéissance lorsqu'ils exigent des actions «qui répugnent assez à la nature humaine pour qu'elle leur préfère n'importe quel mal: porter témoignage contre soi-même, se torturer soi-même, assassiner ses parents, ne pas s'efforcer d'éviter la mort - et autres actions semblables, à quoi personne ne peut être incité par des récompenses ni par des menaces».

2. *C.M.* I, 6, G.I pp. 245-246, A.I p. 351, P. p. 260.

l'illusion de la liberté car « l'Amour et la Haine envers une chose que nous imaginons qui est libre, doivent tous deux être plus grands, à cause égale, qu'envers une chose nécessaire »¹. Au stade suprême de l'illusion de la liberté, l'amour-propre atteint sa propre vérité dans le délire de l'orgueil ; et cette vérité c'est le désir d'être dieu.

Revenons au *scolie* de la *proposition* 55 :

Toutes les fois que l'on imagine ses propres actions, on est affecté de Joie (*Prop.* 53) et d'autant plus que les actions semblent exprimer plus de perfection et qu'on les imagine plus distinctement ; c'est-à-dire (*Sc.1 Prop.* 40, *Ethique* II) qu'on peut davantage les distinguer des autres et les considérer comme des choses singulières. C'est pourquoi on sera épanoui au plus haut point par la considération de soi-même quand on considère en soi quelque chose que l'on nie des autres. Mais, si l'on rapporte à l'idée générale de l'homme ou de l'être vivant ce qu'on affirme de soi, on ne s'épanouira pas autant ; et l'on sera contristé, au contraire, si l'on imagine que ses actions comparées à celles des autres sont plus faibles .

Il y a dans l'amour-propre un désir de se distinguer, de se différencier, de se singulariser, car de la singularité naît une affection plus longue, plus constante, plus exclusive que celle qui nous attache à ce qui ne possède que des attributs communs avec d'autres objets². Ce sentiment est, de plus, renforcé par deux facteurs dont l'un est la conséquence de l'autre : l'illusion spontanée que nous avons de notre liberté et la facilité avec laquelle, dit Spinoza, nous nous considérons « simplement », dans l'ignorance des autres causes qui nous déterminent à agir³. Car nous imaginons qu'une chose est libre quand elle « peut être perçue par elle-même sans les autres »⁴. Définition certes vraie⁵, mais qui, appliquée à la distinction des choses et de soi-même, selon la perception habituelle, ne fait que légitimer l'illusion atomistique du libre-arbitre et ainsi amplifier l'amour que nous nous portons⁶ jusqu'à nous considérer, dans l'orgueil, comme un dieu. Se considérer soi-même comme dieu, telle est la vérité délirante de l'amour-propre quand l'homme, dans l'affirmation de cette singularité

1. *E.* III, 49.

2. *E.* III, 52 *dém.* et *sc.*

3. *E.* V, 5 et *dém.*

4. *E.* III, 49 *dém.*

5. *E.* I, *déf.* 7.

6. *E.* III, 51 *sc.*

suprême qui l'arrache à la condition humaine, « rêve les yeux ouverts qu'il peut tout ce qu'il embrasse par sa seule imagination »¹, et imagine ainsi que sa propre puissance d'agir, ainsi que son pouvoir sur le monde et sur les hommes, sont infinis... Et d'exiger vénération et ferveur², ce dont bénéficièrent effectivement certains monarques³.

L'existence même de l'amour-propre est donc celle, dans la pratique, de l'affirmation de la différence (jusqu'à la divinisation) et d'un refus radical de l'imitation. Mais ce n'est que faux-semblant. C'est sur une base mimétique que paradoxalement s'affirme la volonté de singularité et de différence de l'amour-propre. L'imitation immédiate et réelle du désir de l'autre, à laquelle chaque être est naturellement conduit, subit, dans la logique représentative du désir amoureux, une inversion de tendance dans l'affirmation de la différenciation singulière. Il y a donc un paradoxe de l'amour-propre : c'est qu'il ne vit que de ce qu'en apparence il refuse ; et la singularisation à laquelle il conduit, est le symptôme d'une imitation servile. Nul n'est en réalité plus prisonnier de l'autre que l'homme de l'amour-propre. L'amour-propre, en effet, n'est que le prolongement aliéné de l'imitation spontanée, et du désir de combler le désir de l'autre. Prolongement aliéné parce qu'il renverse la logique de l'Humanité et de la Bienveillance⁴ en une logique de l'ambition qui ne va pas sans contrainte sur soi-même et sans oppression sur autrui ; aliéné encore, par le fait que l'amour-propre affirme d'autant plus fort sa singularité, qu'il masque l'altérité qui lui est consubstantielle (c'est selon la structure de la constitution de l'objet extérieur qu'apparaît le « moi » de l'amour-propre) ; aliéné enfin, dans ses contenus, puisque c'est essentiellement l'envie (de ce que l'autre possède et de ce qu'il est), qui alimente la dynamique de l'ambition et de la différence ; délirant enfin, lorsque dans l'orgueil, l'amour-propre vit le fantasme de l'indépendance totale et de la toute-puissance... mais pour faire de nous des esclaves d'autrui. Car,

avec la souillure de la servitude ou la mauvaise foi, nul n'est plus conquis par la flatterie que l'orgueilleux qui veut être le premier et ne l'est pas⁵.

1. *E.* III, 26 *sc.*

2. *E.* III, 52 *sc.*

3. *T.T.P.* XVII, G.III pp. 204-205, A.II p. 281, P. pp. 846-847.

4. *E.* III, 27 *sc.*

5. *E.* IV, *app.* ch. 21.

L'amour-propre est donc aussi un amour servile, et un aveu d'impuissance. Il y a quelque chose d'abject dans le désir d'être aimé du même amour par lequel nous nous aimons¹, lorsque l'on sait que cet amour n'est amour que d'une image flatteuse construite au besoin sur la mauvaise foi². Il est vrai que l'existence dans son effort pour se perpétuer, se débarrasse, comme d'obstacles, des vérités les plus gênantes. Et l'amour-propre, comme l'amour corrélatif que nous souhaitons de nos semblables, et qui vient renforcer le premier, sont là pour nous rassurer et nous offrir (même dans la plus grande illusion) cette confiance et ce sommeil de l'esprit sans lesquels, sauf pour le sage, la vie serait insoutenable. Mais cet état psychologique est, ô combien, instable. Il suffit que l'amoureux ne soit pas accueilli par ses flatteurs ou par « la chose aimée du même visage qu'elle avait accoutumé de lui présenter »³, ou en général, que la fortune devienne contraire, pour que les hommes retrouvent leur misère et leur impuissance⁴. Rejetés dans l'ombre et la solitude, la Jalousie et l'Envie dominant alors leurs relations à autrui. Si naturellement, par imitation, l'amour de soi se prolonge en amour de ce qui est autre que soi (parce que néanmoins nous l'imaginons comme semblable), c'est maintenant (toujours dans le champ du semblable), l'amour-propre qui, par imitation et comparaison, se prolonge en haine de tout ce qui est à la fois différent de nous, que nous imaginons plus parfait, plus heureux et que, par là même, nous envions car nous l'imaginons faire obstacle à notre propre bonheur.

Si l'ambition se définit d'abord sur la base de l'imitation du vulgaire, accompagnée du désir de le satisfaire, et ensuite par une stratégie de l'amour-propre selon une logique du désir amoureux, il faut reconnaître dans l'envie le moteur d'une nouvelle dynamique de la stratégie de l'ambition de domination (le moteur, disons-nous, comme cause efficiente, et non pas le but qui demeure le contentement de soi dans la gloire) :

Nous voyons ainsi qu'en vertu de la disposition de leur nature, les hommes sont généralement prêts à avoir de la commisération pour ceux qui sont malheureux et à envier ceux qui sont heureux, et que leur haine pour ces derniers est d'autant plus grande qu'ils aiment davantage ce qu'ils imaginent dans la possession d'un autre. Nous

1. E. III, 31 *coroll.*

2. E. III, 55 *sc.*

3. E. III, 35 *sc.*

4. ... *qui animo impotentibus sunt*, E. V, 10 *sc.*, G. II p. 288.

voyons, en outre, que la même propriété de la nature humaine d'où suit qu'ils sont miséricordieux, fait aussi qu'ils sont envieux et ambitieux ¹.

Cette propriété c'est, bien sûr, l'imitation, mais déterminée par le principe de plaisir. C'est en effet le principe de plaisir qui résiste aux conséquences destructrices de l'imitation (à la tristesse de la commisération ou de la miséricorde, par exemple, en répondant par la bienveillance) et qui nous détermine aussi à envier ceux que nous imaginons heureux (on n'envie pas à l'évidence le malheur ni la tristesse). Ainsi l'imitation seule n'explique pas l'envie. C'est cependant à partir d'elle, sous la détermination du principe de plaisir, que nous suivons la logique destructrice de l'envie.

En affirmant dans l'*explication* de la *définition 33 des Affects* que la cause de l'imitation est l'émulation, Spinoza fait de la définition de l'émulation la véritable définition génétique de l'imitation :

L'*Emulation* est le désir d'une chose qui est engendré en nous parce que nous imaginons que d'autres ont ce désir ².

Et Spinoza, après avoir affirmé que « cet affect se joint le plus souvent à l'envie », de nous renvoyer à *Ethique* III, 32 et *scolie*, qui semble expliquer effectivement l'envie par la situation conjoncturelle et contingente dans laquelle est placé l'émule lorsqu'il se trouve dans l'impossibilité de s'approprier ce qu'il désire (sur le modèle d'autrui) autrement qu'en détruisant ce modèle, du fait de la nature singulière de la chose désirée, et qui, par conséquent, ne peut être possédée que par un seul individu :

Si nous imaginons que quelqu'un tire de la joie d'une chose qu'un seul peut posséder, nous nous efforcerons de faire qu'il n'en ait plus la possession ³.

Cette restriction, tenant à la nature de l'objet, ne nous paraît cependant pas totalement déterminante car si c'est le sujet désirant lui-même qui constitue l'objet de son propre désir (ou l'image de la chose désirée), cet objet est, de ce fait même, toujours singulier. Comme sont singulières les affections du Corps qui constituent le désir. Car, comme le rappelle le *scolie* de la *proposition 32* elle-même, « les images des choses sont les affections mêmes du Corps humain », et celles-ci ne

1. E. III, 32 *sc.*

2. E. III, *déf. des Aff.* 33 et III, 27 *sc.*

3. E. III, 32.

peuvent être que particulières. Il y a ainsi autant d'espèces d'objets que de désirs qui s'y attachent. Si,

des hommes divers peuvent être affectés de diverses manières par un seul et même objet, (...) un seul et même homme peut être affecté par un seul et même objet de diverses manières en divers temps¹.

Mais dirons-nous encore qu'il s'agit du « même » objet si cette réalité en soi « x » (qui ne peut être que pensée) n'a de réalité, pour nous, que dans la perception habituelle, du point de vue des images qu'en donnent nos affections, et que nous reconnaissons comme objet « y » (et non comme réalité « x ») dans la connaissance non adéquate que nous en prenons ? Nous ne le pensons pas. En ce sens, c'est,

par cela seul que nous imaginons que quelqu'un tire d'une chose de la joie <que> nous aimerons cette chose et désirerons en tirer de la joie. Mais (*par hypothèse*) nous imaginons que l'obstacle à cette joie vient de ce qu'un autre en tire de la joie ; nous ferons donc effort (*Prop.* 28) pour qu'il n'en ait plus la possession².

La rivalité naît semble-t-il, au premier abord, seulement de la singularité réelle de l'objet désiré (et par là même de sa rareté) ; pourtant c'est le désir lui-même, dans des conditions données, qui fait de la chose convoitée quelque chose de singulièrement désirable, et cela selon une double détermination : celle du désir particulier en son autonomie (toute théorique il est vrai), celle du désir de l'autre que le premier désir a naturellement tendance à imiter. En ce second cas (qui intègre en fait aussi le premier) toute émulation engendre l'envie qui conduit à faire du modèle que le sujet désirant imite, l'obstacle essentiel de son propre contentement. Ce n'est certes pas l'envie qui explique l'ambition mais c'est elle qui, dans la stratégie de l'amour-propre, en devient le moteur principal. Tout de suite après le *scolie* d'*Ethique* III, 31, qui expliquait la rivalité et la violence par l'ambition mutuelle de domination ou l'affrontement des amours-propres, *Ethique* III, 32, explique cette rivalité par l'émulation et la nature singulière de l'objet désiré. Ces deux niveaux d'explication se rejoignent dans la logique de l'orgueil qui est à la fois la matrice naturelle de l'amour-propre, et consubstantiel de toute envie : « l'orgueilleux est nécessairement envieux »³. L'orgueilleux qui croit à sa supériorité sur autrui ne peut

1. *E.* III, 51

2. *E.* III, 32 *dém.*

3. *E.* IV, 57 *sc.*

supporter la gloire des autres hommes. Il a « en haine ceux qu'on loue le plus pour leurs vertus »¹, et tout son effort sera au contraire d'abaisser leurs mérites et d'étaler ses propres perfections²; et ainsi, dans l'imaginaire, et s'il le peut dans le réel, selon la dynamique de l'émulation, l'orgueilleux s'efforcera-t-il d'effacer la gloire de ses concurrents pour recueillir, à son profit, les louanges de ses semblables.

Car l'envie, qui suppose certes une convoitise portant sur des objets, est cependant avant tout, envie de la joie singulière³ de l'autre, et non simplement envie d'une chose. L'envie qui porte la rivalité entre semblables à son comble⁴, désigne alors paradoxalement (dans le désir de la mort de l'autre que la haine enveloppe)⁵ le point ultime de l'imitation. L'identification au semblable-rival conduit nécessairement au désir de « l'écartier ou de le détruire » afin de prendre sa place. Ou, si cela est impossible, de le frustrer du moins de ce qu'il a, même en détruisant ce que nous-même aimons, afin de ne plus avoir à souffrir de son insupportable satisfaction. Cet acte de haine qui nous conduit à détruire ce que nous désirons afin de nuire à notre semblable, est le signe de la primauté de la logique mimétique sur le simple désir concurrentiel envers un objet unique. Par-delà la conquête de l'objet réel qui ne se constitue comme désirable que par le fait qu'il donne du plaisir à un semblable, l'envie conduit donc les hommes à un affrontement direct qui vise la mort de l'autre ou au moins sa tristesse. C'est le sens de l'énoncé négatif de la *proposition* 32 : « nous nous efforçons de faire que <notre rival> n'en ait plus la possession », c'est-à-dire nous nous efforçons de lui faire directement du mal. Cet aboutissement du dynamisme mimétique, qui est originairement constitutif de la sociabilité, indique donc son échec. A cet échec de la stratégie aveugle des *conatus*, Spinoza répond selon deux voies dont la seconde suppose, de fait, la réalisation de la première : la nécessaire organisation d'une société politique ; la nécessaire connaissance des affects, corrélative de l'entreprise éthique.

La logique mimétique, base de la constitution autonome du corps social, a paradoxalement engendré un corps individuel et collectif en régime d'hétéronomie, déchiré par une violence devenue elle, quasi

1. *E.* IV, 57 *sc.*

2. *E.* III, 55 *sc.*

3. *E.* III, 56.

4. *E.* III, 55 *coroll.* et *dém.*

5. *E.* III, 39 *dém.*

autonome. A cette autonomie sauvage et meurtrière de la violence, Spinoza oppose donc à la fois la pensée de la constitution d'une autonomie politique du corps social dont la finalité (qui est celle de l'Etat) est la liberté des citoyens, et la constitution d'une autonomie éthique fondée sur la puissance transformatrice de la Raison et des affects actifs.

Démocratie et Générosité : telles sont les deux idées adéquates et les deux affections actives dont peuvent être capables (par rapport aux affections venues remplir leur aptitude à être affecté) l'individu social (le corps social) et l'individu humain, afin de répondre efficacement à la logique mortifère de la violence. Ainsi, pour les hommes comme pour les sociétés, les solutions décidées sont toujours celles et nécessairement celles, qu'un individu a pu produire en fonction de la manière, puissante ou impuissante, dont il a su poser clairement le problème de sa survie et, au-delà, celui de son affirmation absolue et parfaite – ou (comme le dit Spinoza dans le *T.P.* VIII, 3-4, à propos d'une société) de son absolu absolutisme. L'organisation politique du corps social c'est le Désir du corps social lui-même parvenu à un certain degré de complexité (à une plus grande aptitude à être affecté), qui le rend à présent capable de poser collectivement le problème de sa survie. Le stade suprême de ce même désir comme affirmation absolue de l'existence du corps social (la jouissance absolue de son droit)¹ c'est la Démocratie. Ou son idée adéquate (« absolue » et « parfaite »), en ce que, lorsque la société est capable de produire une telle idée et/ou un tel désir, elle est aussi capable de modifier fondamentalement ses conditions d'existence dans une nouvelle liaison active de ses membres, et d'accéder ainsi à son absolutisme absolu.

On ne saurait donc isoler abstraitement (dans une lecture de nature individualiste) l'analyse spinoziste des passions dans la *partie* III de l'*Ethique*, *premièrement*, de la découverte de la puissance organisationnelle et constitutive de sociabilité que les affects déploient, *deuxièmement* des conséquences politiques qui découlent nécessairement de cette découverte, et qui permettent à Spinoza de rompre avec toute conception utopique et artificialiste de l'Etat. En effet, d'une part, la logique passionnelle de l'imitation des affects passifs construit bien un corps social (mais de nature hétéronome, dominé par la violence de ses contradictions qui finalement conduisent à sa perte) ; d'autre part, la même logique mimétique, mais à partir des affects

1. *T.P.* V, 2.

actifs, construirait une sociabilité parfaite, rationnelle et autonome, celle des sages. Mais cette communauté d'amis, qui ne connaît pas de déchirements, n'a pas non plus de réalité politique (et ne saurait en avoir puisqu'elle n'en a pas le besoin); elle a seulement une réalité relationnelle éthique, très parcellaire, au sein d'une société politique déjà constituée. C'est une société sans Etat ni pouvoir, pour des hommes conduits par la Raison, qui ne serait que chimère et utopie, si l'on pensait pouvoir la réaliser pour l'ensemble des êtres humains tels qu'ils sont ordinairement et nécessairement, c'est-à-dire dominés par les passions (la *multitudo*, selon l'expression de *T.T.P.* XVII¹, souvent reprise dans le *Traité Politique*). La communauté des sages définit ainsi ce que l'on pourrait appeler une politique à l'état pur, soit l'instauration de la concorde et de la paix en deçà de la constitution de toute souveraineté et de tout pouvoir.

Il est rare cependant que les hommes vivent sous la conduite de la Raison; telle est leur disposition, que la plupart sont envieux et cause de peine les uns pour les autres. Ils ne peuvent cependant guère passer la vie dans la solitude et à la plupart agréée fort cette définition que l'homme est un animal sociable².

C'est ainsi que le corps social en régime d'hétéronomie exprime bien la réalité effective et commune que construisent les liens paradoxaux selon lesquels les hommes, à la fois se rapprochent et se déchirent; et c'est à partir de cette première organisation concrète de la sociabilité et de ses contradictions, que se pose effectivement la question d'une organisation spécifiquement politique, c'est-à-dire la question de la « société civile » et de l'Etat³.

La société des Sages ne saurait donc (sauf pour les idéalistes) servir de modèle politique :

croire que la multitude ou ceux qui s'occupent des affaires publiques et qui sont par elles tirés en tous sens (*publicis negotiis distrahuntur*) peuvent être amenés à vivre selon le seul précepte de la raison, c'est rêver de l'âge d'or évoqué par les poètes, c'est-à-dire d'une histoire imaginaire⁴.

Pourtant Spinoza n'abandonne pas ce qui est en elle essentiel, à savoir l'autonomie du collectif, corrélatrice de l'autonomie des

1. G.III, p. 203, A.II pp. 279-280, P. p. 845.

2. E. IV, 35 sc. du *coroll.* 2.

3. T.P. III, 1.

4. T.P. I, 5.

individus qui constituent cette société. Car l'autonomie pour les individus comme pour les Etats, est l'expression de l'effort naturel et nécessaire que chaque être fait pour persévérer en son être. Effort qui est inséparable d'une stratégie. Il y a donc une stratégie politique qui n'est pas seulement celle, technique, de la conquête et de la conservation du pouvoir, mais qui est stratégie du *conatus* du corps social lui-même qui tend à son adéquation, c'est-à-dire à la jouissance absolue de son droit. Cette stratégie est déjà celle, constitutive du Corps social en régime d'hétéronomie, du *conatus*-imitation lorsque la logique mimétique est celle de l'imitation des affects passifs. Et cette stratégie conduit à l'échec. C'est à partir de cet échec que se pose la question politique, c'est-à-dire la question d'une organisation supérieure du Désir du corps social. Il y a donc un but politique analogue au but éthique : retrouver, pour des processus qui en régime d'hétéronomie conduisent à la mort, une logique autonome de l'accomplissement de la vie. Non pas une politique pour des hommes fictifs ou exceptionnels, mais à partir des hommes tels qu'ils sont, à partir de la logique passionnelle et mimétique dans laquelle les hommes sont nécessairement pris, dégager des voies de réalisation de concorde et de paix. C'est le rôle de l'Etat qui n'est rien d'autre que le Désir même du corps social lorsqu'il est parvenu à un certain degré de complexité. Pour le *conatus* du corps social, la question politique et la question de son autonomie sont donc une seule et même question qui pourra d'autant mieux être posée et résolue que le corps social dans son ensemble sera traversé par le même problème : celui du passage à une organisation supérieure du désir de société. C'est dire que pour Spinoza le « désir suprême » du corps social ne saurait être que la démocratie car celle-ci (corrélative de ce qu'est la Raison pour l'individu humain)¹ déploiera la stratégie la plus adéquate pour une affirmation absolue et parfaite (c'est-à-dire autonome) d'un corps social devenu politique : l'autorité rigoureusement absolue, si elle peut exister, étant celle détenue par la masse tout entière².

1. E. IV, *appendice* ch.4.

2. T.P. VIII, 3.

3) *Ostentation ou dissimulation ? Une stratégie de l'apparaître*

Emulation, ambition de gloire, amour-propre et orgueil, ambition de domination, envie, sont intrinsèquement liés dans la logique stratégique du sujet pratique de l'intersubjectivité. Celui-ci, comme sujet amoureux de soi (dans l'amour-propre), est en effet déterminé, suivant les circonstances, à seulement deux types de comportements (ou de tactiques) imposés par la structure de l'imaginaire, soit deux types d'existence relationnelle selon le premier genre de connaissance : l'ostentation ou la dissimulation. Dans les deux cas il s'agit d'une stratégie de l'orgueil. L'ostentation est la stratégie d'un orgueil explicitement affirmé et déployé ; la dissimulation est encore stratégie de l'orgueil mais sous le masque de son contraire, l'humilité et la modestie.

Nous avons affaire à deux tactiques d'adaptation qui doivent être comprises, à leur niveau, dans une logique utilitariste (bien qu'elles ne s'y réduisent pas). L'homme qui est,

nécessairement toujours soumis aux passions, suit l'ordre commun de la Nature et lui obéit et s'y adapte (*accomodare*) autant que la nature des choses l'exige¹.

Cette aptitude à l'adaptation est une positivité paradoxale en ce que c'est nécessairement par la voie d'une activité-passive que l'homme aux idées inadéquates trouve le moyen de persévérer en son être (ou plutôt en son état). Malgré la nature imaginaire de son objet, l'impuissance et la servitude qu'il enveloppe, l'amour-propre est donc ainsi une structure adaptative à la fois dynamique et protectrice par laquelle un être complexe, dans des conditions données, fait effort pour persévérer dans son être. Dans l'amour-propre, l'être s'aime, c'est-à-dire agit pour conserver agrandir et défendre son être ; c'est l'expression réfractée, dans la représentation de soi, de l'« amour naturel qui est en chaque chose » par lequel le *Court Traité*² définissait le *conatus*. Mais cet être qui ne se définit à présent que par comparaison (et distinction) envers ses semblables, est réduit à un état (psychologique et social) et à l'intérêt qu'il y a de conserver cet état ou de le modifier au sein d'un système relationnel et social donné. Tel est le contexte dans lequel se situe le dynamisme du *conatus* dans l'ambition de domination, qui ne se

1. E. IV, 4 coroll.

2. K.V., appendice II, 6.

déploie paradoxalement – même dans la réussite – qu’avec dommages pour nous-même et pour autrui¹. L’ambition apparaît ainsi (au sein d’une sociabilité qu’elle contribue à construire) comme la stratégie inévitable du *conatus* de l’être relationnel et social, par les voies de l’ostentation ou de la dissimulation. Alors que l’amour immédiat que nous avons de nous-même n’a pas de contraire, car dans cet amour c’est aussi l’essence de l’Ame elle-même qui s’affirme et qui affirme « cela seulement que l’Ame est et peut ; mais non ce qu’elle n’est pas et ne peut pas »², la considération de soi dans l’amour-propre peut aussi bien être celle de sa puissance que de son impuissance³. Et cette considération voit la joie ou la tristesse qui en découlent d’autant plus alimentées, qu’elles se renforcent des louanges ou des blâmes d’autrui⁴. L’amour-propre a ainsi pour contraire l’Humilité qui est la tristesse qui accompagne l’idée de notre faiblesse⁵ ; cette humilité devient Honte lorsqu’elle se renforce des blâmes d’autrui⁶ et Repentir lorsque nous croyons avoir fait par un libre décret de l’âme l’action qui nous cause à présent de la tristesse – avec ou sans honte⁷. Cependant, l’humilité n’est pas une vertu naturelle. Tout l’effort de l’être⁸ est au contraire, même par la mauvaise foi⁹, d’écarter la tristesse qu’elle enveloppe dans la considération de son impuissance. Absolument parlant, l’humilité – comme la haine de soi à laquelle elle nous entraîne – est contre-nature, et ce n’est que lorsque « nous avons égard à ce qui dépend de la seule opinion <que> nous pourrions concevoir qu’il arrive à un homme de faire de lui-même trop peu de cas ». Et encore faut-il se méfier des apparences ! C’est parce que nous sommes accoutumés à considérer les affects d’orgueil et d’humilité seulement du point de vue de « leurs effets » ou de leurs manifestations, que nous les opposons. L’orgueilleux fait preuve, il est vrai, d’ostentation et l’homme humble, au contraire, d’effacement :

Nous appelons orgueilleux en effet celui qui se glorifie trop (*Sc. de la Prop. 30*), ne raconte de lui que ses vertus et que les vices des autres, veut être préféré à tous et se présente avec la même gravité

1. *E. III, 29 sc.*
2. *E. III, 54 dém.*
3. *E. III, 55.*
4. *E. III, coroll. des prop. 53 et 55.*
5. *E. III, 55 sc. et déf. des Aff. 26.*
6. *E. III, 30 sc. et déf. des Aff. 31.*
7. *E. III, 30 sc. et déf. des Aff. 27.*
8. *E. III, 13 et 54.*
9. *E. III, 55 sc.*

et dans le même appareil que font habituellement les personnes placées fort au-dessus de lui. Nous appelons humble, au contraire, celui qui rougit facilement, avoue ses vices et raconte les vertus d'autrui, s'efface devant tous et va enfin la tête basse, négligeant de se parer¹.

Mais l'ostentation et l'effacement sont en réalité les deux alternatives d'une même stratégie du *conatus* ambitieux et envieux :

Ces affects, l'Humilité et la Mésestime de soi, veux-je dire, sont d'ailleurs très rares. Car la nature humaine, considérée en elle-même, leur oppose résistance le plus qu'elle peut (*Prop.* 13 & 54) et ainsi ceux que l'on croit être le plus pleins de mésestime d'eux-mêmes et d'humilité, sont généralement le plus pleins d'ambition et d'envie².

L'effacement de l'humilité, au même titre que l'ostentation de l'orgueil, est donc une stratégie qui se déploie dans l'apparaître. Les humbles, dit Spinoza, n'ont « de louange que pour la Mésestime de soi et se glorifient de leur humilité mais de façon à paraître se mésestimer »³. Sur le fond, l'humilité s'identifie à l'orgueil ; ce sont les mêmes pulsions qui les déterminent. Celui qui se mésestime – comme l'orgueilleux – ne vit que de se comparer aux vices et aux vertus de ses semblables ; et à cause de la tristesse qui le domine, on peut même dire que celui qui se mésestime est encore plus sensible à l'ambition et à l'envie que l'orgueilleux qui jouit déjà, en partie, de sa perfection⁴. On sent ici pointer l'analyse que Spinoza pourrait faire du moralisme puritain, simple masque de l'envie refoulée :

il n'est pas d'hommes plus enclins à l'Envie que ceux qui se mésestiment ; ils s'efforcent plus que personne d'observer ce que font les hommes, plutôt pour censurer leurs fautes que pour les corriger⁵.

Cette stratégie adaptative dans l'apparaître, que révèle comme en passant Spinoza (dans une *explication de définition* ou un *scolie*), n'est donc pas sans quelques résonances historiques. Spinoza ne décrit-il pas ici les choix stratégiques de ses contemporains réduits aux fonctions et aux illusions de sujets pratiques et utilitaristes ? A lire

1. *E.* III, *déf. des Aff.* 29 *expl.*

2. *Ibid.*

3. *E.* IV, 57 *sc.*

4. *Ibid.*

5. *Ibid.*

certaines analyses historiques, l'hypothèse est vraisemblable¹. Pourtant Spinoza n'est pas Hobbes, et c'est encore pour jouir de son assentiment – c'est-à-dire en dernière instance – pour la gloire (qui est exaltation immodérée de l'amour-propre), que l'ambitieux s'efforce de soumettre les rapports humains à un impératif stratégique de dissimulation, réduisant ainsi les relations humaines à des pratiques de manipulation, et ses semblables au statut d'instruments de son ambition.

Or l'objet de l'ambition est vain lorsque la gloire « est un contentement de soi alimenté par la seule opinion de la foule »². Et cette dénonciation de la vanité de la gloire n'est pas celle d'un moraliste. Spinoza dit clairement que cette gloire n'est « rien », car le contentement qu'elle recherche et espère, repose sur une contradiction qui rend son existence impossible. Cet objet, en effet, qui comme tout objet ne se constitue que par rapport aux affects de ceux qui le poursuivent et le reconnaissent, est un leurre au même titre que la liberté et la maîtrise que l'orgueilleux croit avoir sur toutes choses et qu'enveloppe nécessairement aussi la vaine gloire. C'est l'objet hallucinatoire par excellence. On ne peut jamais vraiment le posséder, puisqu'à cause de l'inconstance de ceux dont dépend sa satisfaction, « celui qui ne tire de gloire que de l'opinion de la foule, tourmenté d'une crainte quotidienne, s'efforce, s'agite et se donne du mal pour conserver son renom »³. Le contentement espéré, ce « bien suprême aimé de tous »⁴, effacé par la crainte de le perdre dès qu'on croit le posséder, n'est donc en réalité jamais atteint ; il est même selon cette voie impossible à connaître. Et l'homme de la vaine gloire ne trouve plus de jouissance que substitutive dans les humiliations que, par peur et par haine, il inflige à ses perpétuels rivaux :

Comme tous désirent capter les applaudissements de la foule, chacun rabaisse volontiers le renom d'autrui. Par suite, comme il s'agit d'une lutte pour ce qui est estimé le bien suprême, un furieux appétit prend naissance de s'humilier les uns les autres, et qui, enfin, obtient la victoire, est plus glorieux d'avoir nui à autrui que

1. Charles Wilson, *La République Hollandaise des Provinces Unies*, Hachette 1968, pp. 45 et 48, et Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Plon-Agora 1964, rééd. 1985 pp. 212-213.

2. *E. IV*, 58 sc.

3. *Ibid.*

4. *E. IV*, 52 sc.

de s'être bien servi lui-même. Cette Gloire ou ce contentement est vraiment une vanité, car elle n'est rien ¹.

Ce contentement de soi, attendu des faveurs de la foule, n'est donc rien d'autre que ce qu'on imagine, mais jamais ce que l'on vit. Au sens strict on ne le possède jamais, car il n'a en soi pas plus de réalité que la liberté qu'il suppose afin de pousser au plus loin son épanouissement, c'est-à-dire son délire. Mais l'émule ne sait pas cela ; la preuve pour lui que la gloire, alimentée par l'opinion de la foule, est bien réelle, c'est l'orgueil et la jouissance (qu'il imagine) chez ceux qui ont ses faveurs puisqu'ils font tant d'efforts pour les conserver. Ce qui devrait faire apparaître l'illusion, paradoxalement la renforce et pousse l'émule à entrer en rivalité avec ceux qu'il désire imiter ; ce qui ne fait qu'accentuer la réalité et la valeur illusoires de l'objet convoité, et par là même la violence de « la lutte pour ce qui est estimé le bien suprême ». Dans la poursuite de la « vaine gloire », au moins un autre possède déjà (c'est ce que l'on imagine) ce que nous désirons, et c'est ce qui fonde le sérieux de notre désir (même si ce désir ne s'engendre pas de l'envie, mais trouve seulement en celle-ci un nouveau dynamisme). Dans le refus de l'explication des moralistes par un « vice de la nature humaine »² qui n'est, comme la volonté de Dieu, qu'un asile d'ignorance, Spinoza dévoile, en deçà de toute constitution politique de la société, l'enchaînement des causes d'une violence spécifiquement humaine. L'effort que chaque être fait pour persévérer en son être, sous les déterminations nécessaires du principe de plaisir et de la dynamique de l'imitation des affects du vulgaire, conduit, par le « renversement » de l'amour-propre et la vaine gloire qu'il enveloppe et désire, à une guerre de tous contre tous, exacerbée par la dynamique propre de l'envie. Cependant, c'est parce que même dans la tristesse du délire meurtrier, le consentement d'autrui et la joie qu'il enveloppe demeurent « l'objet suprême de notre espérance »³, que l'autonomie propre de la violence humaine (qui jette les hommes et les bribes de sociétés toujours-déjà-constituées, en un régime de totale hétéronomie et de servitude), exige une réponse éthique et politique d'Humanité et de Liberté, et non, comme chez Hobbes (en vue de la sécurité et de la paix), un abandon de ses droits naturels. Le *conatus* individuel, comme celui de la multitude, aspirent en leur affirmation à l'autonomie de la plénitude et non à celle de la violence : c'est à cette exigence que la

1. E. IV, 58 sc.

2. E. III, préf.

3. E. IV, 52 sc.

société politique et la raison doivent s'efforcer de répondre. Car s'il y a une violence spécifiquement humaine née de l'imitation (au sens où il y a également une spécificité des appétits humains par rapport aux appétits animaux...)¹, celle-ci désigne le plus bas degré d'humanité et de liberté dont les hommes sont capables et dont les enfants sont, selon Spinoza, l'excellent exemple.

L'enfant qui « a un corps possédant un très petit nombre d'aptitudes et dépendant au plus haut point des causes extérieures » est en effet totalement régi par des affects passifs et ainsi, vit en régime de quasi totale hétéronomie vis-à-vis du monde et de ses parents. Spinoza renvoie donc le lecteur à l'expérience de la petite enfance, à ses relations désirantes et mimétiques, ainsi qu'à sa dynamique de l'ambition, surdéterminée par une éducation fondée sur l'« aiguillon de l'honneur et de l'envie »², par laquelle les adultes se donnent pour modèles à leurs enfants. Mais en vérité, le modèle (épistémologique) du comportement humain (du *vulgus*) c'est, selon Spinoza, l'enfant lui-même ! Car c'est l'enfant dissimulé qui continue à vivre dans les passions de l'adulte, et la fonction éducatrice de celui-ci se borne finalement à exciter et orienter, sur des valeurs données, une dynamique du désir déjà structurée. C'est à une logique de la Haine que nous sommes conduits, tant par le dynamisme propre de l'ambition, (soumis aux affections passives), que par les orientations de l'éducation ; logique de la Haine, c'est-à-dire logique de la destruction de l'autre³. C'est donc aussi bien avec l'enfance, qu'avec les principes éducatifs des adultes, que le projet éthique doit rompre ; c'est-à-dire rompre avec l'impuissance à déployer réellement la vie, ses capacités d'humanité de connaissance et de liberté :

Et réellement qui, comme un enfant ou un jeune garçon, a un corps possédant un très petit nombre d'aptitudes et dépendant au plus haut point des causes extérieures, a une Ame qui, considérée en elle seule, n'a presque aucune conscience d'elle-même ni de Dieu ni des choses ; et, au contraire, qui a un Corps aux très nombreuses aptitudes, a une Ame qui, considérée en elle seule, a grandement conscience d'elle-même et de Dieu et des choses. Dans cette vie donc 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

1. E. III, 57 sc.

2. E. III, 55 sc., 32 sc. et *déf. des Aff.* 27 expl.

3. E. III, 28 et 39 *dém.*

une Ame 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 relativement à l'entendement¹.

Il y a cependant aussi, chez Spinoza, une perception positive de l'enfance comprise dans sa perspective éthique.

1. *E. V*, 39 *sc.*

CHAPITRE IV

***HILARITAS ET ACQUIESCENTIA IN SE IPSO :* UNE DYNAMIQUE DE LA JOIE**

L'*Hilaritas*, dit Spinoza, Allégresse ou Gaieté, est une joie qui exprime un parfait équilibre affectif des parties du Corps (et il faut dire de toutes les parties de notre être) qui sont, en cet affect, pareillement ou également affectées¹. Mais le *scolie* de la *proposition* 44 ajoute aussitôt que l'*Hilaritas* « se conçoit plus facilement qu'on ne l'observe ». Spinoza nous conduit pourtant à penser :

1) que cet affect particulier de joie, s'il ne se rencontre en effet, dans la pratique, que fort rarement ou fort fugitivement, est cependant l'expression adéquate du présupposé structurel de toute existence quelle qu'elle soit en ce qu'il est enveloppé dans l'amour essentiel de soi et/ou le *conatus* lui-même, qui le développe et l'affirme en un certain rapport de mouvement et de repos,

2) que l'*Hilaritas* indique une voie pratique et affective directe (celle de la joie équilibrée) pour la production des idées adéquates qui est la voie de notre libération, passage dynamique des affects passifs aux affects actifs,

3) et par conséquent, que cet affect, l'*Hilaritas*, est aussi et surtout l'expression adéquate du présupposé par excellence de l'existence éthique elle-même, de l'*acquiescentia in se ipso* tirant son origine de la raison, et de l'équilibre essentiel que ce « Contentement » enveloppe, et dont le *scolie* de la *proposition* 52 d'*Ethique* IV dit qu'il est « l'objet suprême de notre espérance », soit le but éthique lui-même. Ou encore, selon le *chapitre* IV de l'*appendice* d'*Ethique* IV, « la fin ultime d'un homme qui est dirigé par la Raison, c'est-à-dire le Désir suprême par

1. E. IV, 42 *dém.*

lequel il s'applique à gouverner tous les autres <et> qui le porte à se concevoir adéquatement et à concevoir adéquatement toutes les choses pouvant être pour lui objets de connaissance claire »,

4) enfin, que l'*Hilaritas* indique bien, au cœur d'*Ethique* IV, que le but éthique visé est, autant que faire se peut, l'*acquiescentia in se ipso* de l'homme en sa totalité, également et positivement affecté en toutes les parties de son Corps et de son esprit.

C'est donc par la voie étroite et pratique du dynamisme de cet affect particulier de joie, l'*Hilaritas*, et de l'équilibre vital qu'à la fois il suppose et exprime (dont l'expérience nous prouve la rareté mais dont la raison, et la philosophie spinoziste, supposent au contraire la présence nécessaire et immanente en toute activité quelle qu'elle soit, et particulièrement dans la pratique éthique) que nous allons aborder la question des soubassements structurels de la Raison et de la Liberté humaine dans la *partie IV* de l'*Ethique*.

1) *La passion joyeuse du nourrisson*

Pourquoi, tout d'abord, Spinoza affirme-t-il que l'*Hilaritas* se « conçoit plus facilement qu'on ne l'observe » ? La *proposition* 42 affirme que l'Allégresse ne peut avoir d'excès mais qu'elle est toujours bonne. Dans *Ethique* III, 11 *scolie*, Spinoza avait défini l'Allégresse par un affect de joie rapporté à la fois à l'Ame et au Corps quand toutes les parties de l'homme, dans son Corps comme dans son esprit, sont également affectées. La *démonstration* d'*Ethique* IV, 42 précise que, dans cet affect,

la puissance d'agir du Corps est accrue ou secondée de telle sorte que toutes ses parties conservent entre elles le même rapport de mouvement et de repos ; ainsi l'Allégresse est-elle toujours bonne et ne peut avoir d'excès .

On comprend alors la rareté, voire la fugacité de l'*Hilaritas* qui suppose un parfait équilibre de tout notre être, équilibre, au premier abord, qui n'est pas dû à la puissance propre de cet être – puisque même si l'*Hilaritas* est une joie elle est une joie passive – mais équilibre dû à la « fortune », soit à la faveur de circonstances extrêmement fluctuantes, de causes extérieures qui nous seraient toutes en même temps totalement favorables et établiraient ainsi cette parfaite égalité de l'affection dans toutes les parties de notre Ame et de notre Corps.

C'est dire que, dans l'*Hilaritas*, nous ne sommes cause que « partiellement » de notre affect¹ et que, comme tous les affects passifs, la « force » et la « croissance » de l'*Hilaritas* « doivent être définis, tout d'abord, par la puissance non de l'homme mais des choses extérieures »². L'*axiome* du début de la *partie IV*, les *propositions* 2, 3, 4, *démonstration* et *corollaire*, le *chapitre* 30 de l'*appendice* sont là pour dire combien cette situation d'équilibre ne peut être en effet qu'exceptionnelle pour un être doué d'un grand nombre d'aptitudes à être affecté et qui est en permanent commerce (*commercium*)³, avec un monde extérieur qui « n'a point pour fin que (les choses) nous affectent de joie » et qui « n'est point réglé sur notre utilité »⁴. Pourtant, si cet affect est rare il n'est pas impossible ; et l'on peut même dire que nous l'avons tous sans doute déjà éprouvé... et qu'il est dans le projet éthico-politique de Spinoza, d'aménager les circonstances extérieures de telle sorte que le plus grand nombre possible d'hommes puisse encore l'éprouver, car là est le chemin de la libération.

Revenons en effet, tout d'abord, au *scolie* de la *proposition* 57 d'*Ethique* III :

Chaque individu, y dit Spinoza, <vit> content de sa nature telle qu'elle est constituée et s'en <réjouit>, néanmoins cette vie dont chacun est content (*gaudium*), et ce contentement, ne sont rien d'autre que l'idée ou âme de ce même individu, et par suite, le contentement de l'un diffère de nature du contentement de l'autre, autant que l'essence de l'un diffère de l'essence de l'autre .

Prenons ainsi le cas du nourrisson, dont les aptitudes à être affecté et à affecter sont très réduites puisqu'« il ne sait pas parler, marcher, raisonner »⁵, et dont l'Âme demeure si longtemps presque « sans aucune conscience d'elle-même ni de Dieu ni des choses »⁶, dans le seul appétit du lait maternel et de la chaleur physique et affective de son environnement. Son impuissance native et son « très petit nombre d'aptitudes » à être affecté et à affecter, place l'enfant à la fois dans un « équilibre » extrêmement instable, dépendant au plus haut point des

1. E. III, *déf.* 1 ; IV, 2 *dém.*

2. E. IV, *appendice* ch. 2 et IV, 5.

3. E. IV, 18 *sc.*, G.II p. 222.

4. E. IV, *appendice* ch. 30.

5. E. V, 6 *sc.*

6. E. V, 39 *sc.*

fluctuations des causes extérieures¹, mais aussi inversement, place l'enfant dans une situation d'équilibre qui est facilement réalisable dès ses désirs de nourriture, de bien-être physique, voire d'amour, satisfaits². L'enfant expérimente ainsi une Allégresse qui se maintiendra aussi longtemps que son être sera, par les circonstances, comblé... et aussi peu exigeant. Mais cette Allégresse s'expérimente dans une dynamique de l'*appetitus* en régime de quasi totale hétéronomie. Et l'on peut dire du nouveau-né ce que Spinoza dit de l'ignorant, à savoir qu'aussitôt cesse-t-il de pâtir (avec tristesse ou avec joie) aussitôt aussi il cesse d'être³.

Pourtant, si l'équilibre du Corps est effectivement réalisé par les conditions extérieures, Spinoza dit bien, dans la *démonstration* de la *proposition* 42, que ce qui caractérise la joie de l'*Hilaritas* c'est que le même rapport de mouvement et de repos entre les parties du Corps est, dans cette joie, maintenu. Or ce rapport de mouvement et de repos, par lequel s'expérimente une certaine espèce de plénitude n'est pas, en lui-même, créé par les causes extérieures même s'il est favorisé par elles⁴. D'autre part, si l'Allégresse est toujours bonne et ne peut avoir d'excès, c'est que le rapport de mouvement et de repos qui est conservé dans cet affect est déjà lui-même, en lui-même et par lui-même, bénéfique c'est-à-dire équilibré, bon, sans excès. Ce n'est donc pas la conservation par elle-même du même rapport qui fait l'Allégresse mais la conservation d'un bon équilibre de toutes les parties de notre être. Supposons en effet un rapport de mouvement et de repos qui soit celui d'un déséquilibre joyeux. C'est le cas de la *Titillatio* que Spinoza en *Ethique* IV, 43 *démonstration* définit ainsi :

une Joie qui, relativement au Corps, consiste en ce qu'une de ses parties ou quelques-unes sont affectées plus que les autres (voir sa *Déf.* dans le *Sc.* de la *Prop.* 11 *p.*III) ; et la puissance de cet affect peut être telle qu'il surpasse les autres actions du Corps (*Prop.*6), reste obstinément attaché à lui et empêche ainsi que le Corps ne soit apte à être affecté d'un très grand nombre d'autres manières .

Supposons donc un déséquilibre joyeux du Corps dont la puissance d'agir serait pourtant augmentée également en toutes ses parties. Cela ne produirait cependant pas l'*Hilaritas* mais toujours, mais à un degré

1. *E.* V, 39 *sc.*; Spinoza parle aussi de la joie mimétique du rire des enfants en *E.* III, 32 *sc.*

2. *E.* III, 32 *sc.*

3. *E.* V, 42 *sc.*

4. *E.* IV, 39.

supérieur de la puissance d'agir, la *Titillatio*, du fait même du déséquilibre structurel antérieur, même si celui-ci était, et toutes ses proportions gardées, maintenu.

L'Allégresse suppose donc déjà un état d'équilibre en lui-même bon et un affect particulier (et/ou un désir) sans excès, intrinsèquement liés à l'état d'équilibre de notre Corps comme de tout notre être. Or cet affect n'est pas l'expression du passage d'une perfection moindre de notre puissance d'agir du Corps à une plus grande. C'est une joie, « s'il est permis d'employer encore ce mot », comme le dira Spinoza pour la Béatitude dans le *scolie* du *corollaire* de la *proposition 36* d'*Ethique V*, une joie en quelque sorte en repos, comme chez les épicuriens, mais constitutive, active, du même type donc que le sentiment de Liberté, d'Amour ou de Gloire, éprouvé dans le troisième genre de connaissance. De fait, cet affect en repos qu'accompagne l'idée de soi (aussi peu consciente soit-elle), est déjà cette béatitude même, mais non encore adéquatement pensée et vécue en régime d'autonomie du Désir. C'est l'amour de nous-même, la première forme principielle d'adéquation ou l'affect équilibré de soi par soi qu'enveloppe nécessairement le *conatus*, ce minimum de réflexivité qui est l'auto-détermination singulière en nous et par nous de la Nature en son affirmation. C'est un « amour naturel »¹ nécessairement équilibré et sans excès puisqu'il affirme notre essence singulière en toute notre existence (qu'il est cette essence elle-même affirmée...). Cet amour affirme aussi le rapport caractéristique de mouvement et de repos dans lequel et par lequel cette essence singulière s'actualise. Et l'équilibre en repos de l'amour de soi est ici immanent à la puissance d'agir elle-même, au mouvement réel du Réel en son affirmation productive. C'est une immobilité active et féconde.

Revenons au cas particulier du nourrisson. Il y a chez lui un contentement ou un épanouissement propre à sa nature, c'est-à-dire à son rapport singulier de mouvement et de repos, condition de sa plénitude, de son adéquation à soi qui s'exprime parfaitement dans l'équilibre de ses affections dans son Corps comme dans son esprit. Contrairement alors à la lecture habituelle que nous faisons du *scolie* de la *proposition 11* *partie III* et de la *proposition 42* *partie IV* qui traitent symétriquement de l'Allégresse et de la Mélancolie, ces deux affects dont Spinoza nous disait, les distinguant ensemble du Chatouillement (ou Plaisir) et de la Douleur, qu'ils se rapportent à

1. K.V. *appendice II*, 6.

l'homme quand toutes les parties de son être « sont également affectées », ces deux affects donc ne sont pas en réalité dans un véritable rapport d'équivalence. Si l'Allégresse est par nature un affect d'équilibre sans excès et toujours bon, la Mélancolie, malgré l'équilibre des parties du Corps dans le mouvement de dépression, est par nature déséquilibrée et excessive. Elle serait en ce sens plutôt l'inverse d'une *Titillatio* pareillement augmentée et cela dans toutes les parties du Corps, c'est-à-dire une douleur par nature excessive à laquelle toutes les parties du Corps sont radicalement soumises et qui diminue la puissance d'agir de tout notre être, et pareillement en toutes ses parties, sans qu'aucune résistance ne soit plus alors possible. En devenant en quelque sorte constitutive – mais c'est la limite même de la vie et de sa possibilité – la tristesse de la Mélancolie est devenue un véritable instinct de mort. La joie de l'*Hilaritas* est elle, au contraire, positivement constitutive, en ce sens qu'elle est attachée non seulement au fait de l'augmentation de la puissance d'agir mais aussi et surtout à un repos actif immanent au mouvement même d'affirmation ; repos essentiel qui est le maintien, dans cette augmentation de puissance, du même rapport équilibré, du même équilibre de l'être en son affirmation – qui en elle-même est donc par nature, sans excès, comme l'amour qui l'accompagne. Et là est déjà la Joie de la Béatitude.

2) *Acquiescentia animi et connaissance adéquate*

De l'amour équilibré de soi-même à la béatitude, la voie est donc directe et l'*Hilaritas* est en quelque sorte une charnière pratique de cette voie, une condition pratique du passage, aménagée certes par les causes extérieures, organisée et favorisée en quelque sorte par de bonnes rencontres (comme c'est le cas chez le nourrisson) mais supposant pourtant un équilibre essentiel, celui de l'essence elle-même qui s'exprime dans un rapport particulier de mouvement et de repos. C'est dire que, si dans l'*Hilaritas*, l'intervention des causes extérieures en notre faveur est nécessaire – et c'est notre passivité – cette seule intervention n'est cependant pas suffisante pour expliquer l'originalité et la puissance de cet affect. Encore faut-il qu'elle rencontre notre activité essentielle actuelle, celle-même du *conatus* qui, à un certain degré de perfection de notre être, lorsque notre corps a déjà de nombreuses aptitudes à être affecté et à affecter, fera de ces circonstances heureuses, l'occasion d'une véritable constitution du Contentement interne dont l'origine sera la raison. C'est que « la force du Désir qui naît de la Joie, doit être définie à la fois par la puissance de

l'homme et celle de la cause extérieure »¹. C'est le cas par excellence de l'*Hilaritas* où les forces s'additionnent. La dynamique de l'*Hilaritas* est alors, en elle-même, la voie pratique directe et royale de l'avènement d'une *acquiescentia in se ipso* tirant son origine et son solide équilibre, de la raison elle-même, c'est-à-dire de la puissance autonome de notre vie singulière. Car si l'Allégresse est une joie passive, elle est aussi l'expression d'un puissant plaisir de vivre pleinement en toutes nos actions, d'une *acquiescentia animi*, d'une adéquation à soi et à la vie, d'une confiance fondamentale qui, lorsqu'elle pourra s'accompagner de l'idée de Dieu comme cause, dans le deuxième comme dans le troisième genre de connaissance, deviendra affect actif, béatitude. Or c'est cette dynamique de la joie de l'Allégresse elle-même, comme activité mais encore passive, qui peut nous conduire à cette connaissance adéquate comme l'indiquent le *scolie* du *corollaire 2* de la *proposition 45*, le *chapitre 31* de l'*appendice*, qui reprend la même formulation, et la *démonstration* de la *proposition 59* d'*Ethique IV*.

Lisons *Ethique IV, proposition 45* :

...plus grande est la Joie dont nous sommes affectés, plus grande la perfection à laquelle nous passons, plus il est nécessaire que nous participions de la nature divine. Il est donc d'un homme sage d'user des choses et d'y prendre plaisir autant qu'on le peut (...). Le Corps humain en effet est composé d'un très grand nombre de parties de nature différente qui ont continuellement besoin d'une alimentation nouvelle et variée pour que le Corps entier soit également apte à tout ce qui peut suivre de sa nature et que l'Ame soit également apte à comprendre à la fois plusieurs choses .

Et la *démonstration* de la *proposition 59* :

...en tant que la Joie est bonne, elle s'accorde avec la Raison (car elle consiste en ce que la puissance d'agir de l'homme est accrue ou secondée) ; et elle n'est pas une passion si ce n'est en tant que la puissance d'agir de l'homme n'est pas accrue à ce point qu'il se conçoive lui-même et conçoive ses propres actions adéquatement (*Prop.3, p.III* avec le *Sc.*). Si donc un homme affecté de Joie était conduit à une perfection telle qu'il se conçût lui-même et conçût ses propres actions adéquatement, il serait apte aux mêmes actions auxquelles le déterminent, dans son état présent, les affections qui sont des passions ; il y serait même plus apte .

1. E. IV, 18 *dém.*

Ainsi l'Allégresse – qui est toujours bonne et sans excès – est-elle par excellence l'affect passif qui s'accorde adéquatement avec la raison. La raison peut, par et dans cet affect, commencer à s'exprimer. Et cela dans le procès même d'auto-organisation de la vie, processus de composition et d'organisation qui est celui-là même de la raison, qui affirme la joie et qui résiste activement aux forces extérieures tendant à supprimer l'état d'Allégresse c'est-à-dire d'équilibre affectif parfait entre toutes les parties de notre être. C'est une dynamique de la perfection et de l'avènement de la raison par la joie. C'est,

non par crainte ou aversion <dit la conclusion du *chapitre 25 de l'appendice d'Ethique IV*> mais affectés seulement d'une émotion de Joie, que les hommes, s'efforcent à vivre, autant qu'il est en eux, suivant les préceptes de la Raison .

Et *Ethique V*, 10 *scolie* :

il nous faut toujours avoir égard (*Coroll. de la Prop. 63 p. IV et Prop. 59 p. III*) à ce qu'il y a de bon en chaque chose, afin d'être ainsi toujours déterminés à agir par un affect de joie .

Or de cette auto-organisation dynamique qui n'advient réellement à l'autonomie qu'accompagnée de l'idée de Dieu comme cause de nos affects, ne peut découler aucune passivité ni diminution de la puissance. Même si elle est encore passive extrinsèquement, au sens où la puissance d'agir de l'homme n'est pas encore accrue à ce point remarquable (ou ce seuil) qu'il se conçoit lui-même et conçoit ses propres affects adéquatement, l'Allégresse n'est cependant pas essentiellement passive. Sa passivité relative est en quelque sorte une activité passive puisque de son dynamisme propre ne peut découler aucune passivité mais bien au contraire de l'activité, tant dans le Corps que dans la pensée. Si des causes extérieures défavorables ne viennent donc pas effacer l'Allégresse, celle-ci est bien la voie active immanente de la production des idées adéquates et en premier lieu des notions communes. Pourquoi l'Allégresse est-elle pratiquement une puissance productive de notions communes ?

On peut dire que l'Allégresse se dit simultanément (et par excellence du fait même de l'équilibre et de l'égalité qu'elle suppose) comme affection du Corps – en toutes ses parties – et comme idée de cette affection. Or à un certain niveau de perfection (ou de richesse de ses aptitudes à être affecté et à affecter), lorsque le Corps humain, comme c'est le cas dans l'Allégresse, est affecté par des causes extérieures mais pareillement en toutes ses très nombreuses parties, cela signifie aussi qu'il s'affecte lui-même puisqu'il est aussi affecté par

quelque chose qui est commun en toutes ses parties et/ou quelque chose qui est aussi commun avec tous les autres corps. Sa passivité extrinsèque est donc immédiatement corrélatrice d'une réelle activité qui, absolument parlant, est celle de la raison. Car là commence véritablement la raison, puisque « ce qui est total dans la chose » – à savoir la plénitude même de l'affection – « est *ipso facto* total (adéquat) dans l'idée »¹. Or selon *Ethique II*, 38 :

ce qui est commun à toutes choses et se trouve pareillement dans la partie et dans le tout ne peut être conçu qu'adéquatement.

Les affections donc, parce qu'elles permettent aux individus de s'accorder, doivent ainsi être considérées dans leur activité ; elles expriment des propriétés communes qui se déduisent de l'essence même des corps considérés. Ainsi, *Ethique II*, *proposition 39* :

si le Corps humain et certains corps extérieurs, par lesquels le Corps humain a coutume d'être affecté, ont quelque propriété commune et qui soit pareillement dans la partie de l'un quelconque des corps extérieurs et dans le tout, de cette propriété aussi l'idée sera dans l'Ame adéquate .

Et corollaire :

Il suit de là que l'Ame est d'autant plus apte à percevoir adéquatement plusieurs choses, que son Corps a plus de propriétés communes avec les autres corps .

Sachant, comme le rappelle *Ethique IV*, 32 *démonstration*, que les choses qui s'accordent en nature s'accordent en puissance non en impuissance ou en négation, nous trouvons ainsi en *Ethique II*, 37, 38, 39, la justification de cette éthique de la quantité développée dans la *proposition 38*, le *scolie* de la *proposition 45* et le *chapitre 27* de l'*appendice d'Ethique IV*, puis en *Ethique V*, 24, 26, 39 et *scolie*.

L'*Hilaritas*, qui indique un procès dans lequel aucun affect n'est contraire à notre nature² et par là même ne fait obstacle à notre pensée³, exprime ainsi une dynamique de la formation des idées claires et distinctes et de leur déduction les unes par les autres⁴. Et conséquemment, suivant la *proposition 1* et la *démonstration 10* d'*Ethique V*, aussi longtemps que se maintient et qu'augmente notre

1. Martial Gueroult, *Spinoza, L'Ame*, p. 336.

2. *E. IV*, 30.

3. *E. IV*, 26 et 27.

4. *E. II*, 40 *sc.* 2 et 47 *sc.*

Hilaritas, « nous avons le pouvoir d'ordonner et d'enchaîner les affections du Corps selon un ordre valable pour l'entendement ».

Tout notre développement suppose, bien sûr, que la dynamique de l'*Hilaritas* ne soit perturbée en aucune façon par les forces extérieures ou qu'elle soit déjà capable de résister à leurs perturbations, et que cette dynamique du perfectionnement, dans le Corps comme dans l'esprit, puisse enfin s'auto-organiser de manière autonome, c'est-à-dire rationnellement. Car l'immobilité active de l'*Hilaritas*, c'est la *Cupiditas* ou l'essence même de l'homme en tant qu'elle est, par nature, équilibrée et sans excès¹ et qu'elle rend possible, dans l'entreprise éthique, une conduite autonome et rationnelle de la vie. Car, comme le dit Spinoza dans la *démonstration* de la *proposition* 21 d'*Ethique* IV, « le Désir de vivre dans la béatitude (...) est l'essence même de l'homme ». Les causes extérieures ne sont donc que les causes occasionnelles de la manifestation heureuse de l'*Hilaritas*, mais la force de cette manifestation est en elle-même une activité, celle de la *Cupiditas*, qui à un certain niveau de perfection de l'être pourra, par elle seule, produire des idées claires et distinctes et transformer ainsi l'*Hilaritas* en *Beatitudo*.

3) Un équilibre dynamique : retour et productivité

Il faut cependant tout d'abord insister sur ce fait que, comme les matérialistes de l'antiquité, Spinoza a toujours pensé qu'« on ne triomphera pas des ennemis intérieurs avant d'avoir vaincu les ennemis du dehors »². La béatitude comporte donc comme préalable un aménagement matériel des conditions d'existence, conditions nécessaires à son établissement, sinon suffisantes. C'est ce que projetaient déjà les premières pages du *Tractatus De Intellectus Emendatione*. Les exigences des hommes adultes sont certes beaucoup plus importantes que celles du nourrisson, mais le problème est pour eux comme pour lui le même. Dans le projet éthico-politique il s'agit lucidement d'aménager, autant que faire se peut, l'*Hilaritas*.

Pour construire un homme « d'une nature de beaucoup supérieure en force »³, il faut aussi « former une société telle qu'il est à désirer que le plus d'hommes possibles arrivent au but aussi facilement et

1. E. IV, 61 *dém.*

2. Paul Nizan, *Les matérialistes de l'antiquité*, Maspéro 1965, pp. 17-18.

3. T.I.E. 13, G.II p. 8, A.I p. 184, P. p. 106.

sûrement qu'il se pourra »¹. S'il va être nécessaire, comme l'indiquera *Ethique V, 39 démonstration & scolie*, de diriger les changements perpétuels du Corps vers le but éthique, il est aussi nécessaire de diriger l'ensemble des institutions sociales concernant les corps et leur équilibre, tant interne que commun, vers ce même but. De ce point de vue l'on comprend mieux la nécessité du programme politique de Spinoza dans le *T.I.E.* :

On devra s'appliquer (...) à la Philosophie Morale de même qu'à la Science de l'Éducation ; comme la santé n'est pas un moyen de peu d'importance pour notre objet, un ajustement complet de la Médecine sera nécessaire ; comme enfin l'art rend faciles quantité de travaux qui, sans lui, seraient difficiles, fait gagner beaucoup de temps et accroît l'agrément de la vie, la Mécanique ne devra être en aucune façon négligée².

C'est que l'École (philosophie morale et science de l'éducation), l'Appareil sanitaire (la médecine), le Monde du travail (la mécanique) sont trois institutions qui concernent et côtoient directement la vie et la mort des hommes, l'existence même du *conatus*. Mais plus particulièrement encore ces institutions concernent les corps, leur « équilibre », l'« agrément de la vie »... On comprend alors mieux la détermination sociale-historique de ces « aptitudes corporelles » auxquelles Spinoza attribue un rôle essentiel en ce qu'elles sont, dans la vie pratique, à la base des modifications de l'esprit et, dans le même mouvement d'affirmation, à la base de la production des idées vraies... Sans oublier l'amour ou l'amitié que les autres hommes, par raison ou sous la conduite d'une « vraie foi », peuvent me porter et qui – comme pour l'enfant – sont sources d'équilibre et de bien-être car ils sont, avant que je n'aie moi-même pris le chemin de la raison, de véritables remèdes efficaces contre les affects passifs³. Mais on comprend aussi cependant que, les autres hommes et les causes extérieures en général étant loin de nous être toujours favorables, s'ouvrent en nous de violentes contradictions pour l'hégémonie, tout d'abord entre nos affections elles-mêmes, mais aussi entre notre raison et nos affections. C'est selon la même logique des affects que se dit, aussi bien l'hégémonie d'une affection sur une autre affection (dans la *Titillatio*), que l'hégémonie à laquelle s'efforce la raison sur les affections.

1. *T.I.E.* 14, G.II p. 8, A.I p. 184, P. p. 106.

2. *Ibid.*

3. *E.* IV, 46 *sc.* et *app.* ch. 11 ; *T.T.P.* particulièrement ch. XI-XIV.

La Raison est ainsi présentée dans la *partie IV* de l'*Ethique* de manière extrinsèque sous la forme d'un *imperium*, de commandements (*dictamina*), mais qui n'ordonnent que ce que la Nature dans son auto-organisation et par elle-même affirme, et qu'elle ne peut réaliser directement du fait de notre impuissance et/ou des affections passives de notre Corps assujetti aux forces extérieures. Or la première règle prescrite par la Raison c'est l'amour de soi¹.

Il faut rappeler que l'amour de soi, et l'équilibre essentiel qu'il enveloppe, n'est pas l'amour-propre qui implique lui un déséquilibre structurel en ce qu'il est nécessairement à la fois imaginaire et entaché d'orgueil ou de fausse modestie. L'amour de soi est, au contraire, équilibré comme la nature elle-même ou « le Désir considéré absolument » qui ne saurait s'excéder en s'affirmant puisqu'il est affect de soi par soi, détermination positive intrinsèque de la Nature en nous et par nous :

Si donc ce Désir pouvait être excessif <comme le dit Spinoza pour un désir tirant son origine de la Raison> la nature humaine, considérée en elle seule, pourrait s'excéder elle-même, autrement dit pourrait plus qu'elle ne peut, ce qui est une contradiction manifeste².

Ainsi, lorsque Spinoza dans le *scolie* de la *proposition 18* d'*Ethique IV* place au principe des commandements de la Raison qui « ne demande rien qui soit contre la Nature », premièrement de s'aimer soi-même, il pense essentiellement à cet amour de soi qui est amour équilibré de l'être ou de la perfection de l'être et non à l'amour-propre, amour nécessairement déséquilibré d'une image de soi-même.

1. *E. IV, 18 sc.* Dans sa seizième leçon sur les Beaux-Arts, Alain relie clairement le thème spinoziste de l'essence singulière, sa « formule d'équilibre », écrit-il, et la logique de l'amour de nous-même : « De tout homme, Pierre ou Jacques, dit Spinoza, il y a nécessairement en Dieu une idée ou essence, formule d'équilibre, de mouvements, de fonctions liées, qui sont son âme et qui est la même chose que son corps (...). <Et> il ne faut point croire que cette architecture essentielle puisse jamais être malade par soi, finir, s'user, mourir par soi (...). Le flot de l'existence ne cesse de battre nos falaises ; mais, développe Spinoza énergiquement, l'homme ne se tue point, pas plus s'il tourne de lui-même le poignard contre sa poitrine, que si une autre main plus forte tord la sienne. Ici se trouve, en cette austère philosophie le centre d'espérance et de courage, et le fondement véritable de l'amour de soi », Alain, « Vingt leçons sur les Beaux-Arts » in *Spinoza*, Gallimard 1968, pp. 171-172. Centre d'espérance et de courage ou centre de résistance à tout ce qui fait obstacle à notre affirmation ou tend à nous détruire, comme le souligne *E. III, 6 dém.*

2. *E. IV, 61 dém.*

Ainsi l'entreprise éthique – c'est-à-dire la conduite « sous le commandement de la Raison » – se présente-t-elle dans *Ethique IV* à la fois, dans la continuité réelle d'une stratégie spontanée de l'affirmation des corps ou de la dynamique centrifuge de l'amour immédiat de soi-même, et aussi en partie contre elle ou plus précisément contre ses formes extrinsèques d'actualisation qui, laissées à leurs propres mécanismes imaginaires, ont conduit chaque homme à devenir, pour lui-même et pour ses semblables le pire des ennemis.

L'entreprise éthique se présente donc dans la continuation dynamique de l'amour équilibré de soi comme une stratégie selon un double mouvement : *premièrement* – de retour à un état d'équilibre normé par le rapport essentiel de mouvement et de repos. C'est une stratégie de résistance dans le double sens du préfixe RE de résister qui exprime à la fois le retour à soi, l'insistance mais aussi la répétition de l'être-là, sa persistance, sa persévérance. Mais de résistance-active en ce que c'est dynamiquement que notre être s'oppose (*opponere*) à ce qui remet en question le rapport essentiel de mouvement et de repos et par là même à ce qui tend à rompre l'équilibre supposé d'une *Hilaritas* fondamentale, essentielle. C'est dire que, s'il y a effectivement « retour », la nostalgie (tristesse, douleur) n'en est pas le moteur. *Deuxièmement* – et par conséquent, mouvement aussi d'affirmation dynamique et productive (le repos est actif !) de nouveaux désirs, de nouveaux plaisirs et de nouvelles idées selon lesquelles le rapport lui-même peut se modifier positivement par l'augmentation des aptitudes à être affecté et à affecter de notre Corps et de notre esprit, par lequel se définit non seulement le changement radical dans le passage de l'état d'enfance à l'état adulte (s'agit-il toujours du même homme ? s'interroge Spinoza en *Ethique IV*, 39 *sc.*), mais aussi l'entreprise éthique elle-même, comme une véritable éthique de l'accumulation¹, de la quantité² et de la productivité indéfinie³. Reprenons ces deux aspects de la stratégie éthique du *conatus*.

Il faut dire d'ores et déjà que la logique du retour formulée dans notre premier point n'est pas un retour en arrière à un ordre ou à un principe *a priori*, puisque la norme est elle-même, dans l'existence relationnelle en actes, susceptible de modification. On peut même dire que le *conatus* construit sa propre norme d'action dans son activité relationnelle, comme c'est le cas à l'évidence dans le passage de l'état

1. *E.* IV, 20.

2. *E.* IV, 38.

3. Fin du *sc.* de la *prop.* 39 d'*E.* V.

d'enfance à l'état adulte ou de l'état d'ignorance à l'état de sagesse. Philosophie du mouvement réel du Réel en son autonomie, l'impératif spinoziste en éthique (comme d'ailleurs en politique) c'est le « retour au principe ». Mais non le retour conservateur vers un ordre postulé « naturel », ni celui vers une vie qui antérieure à la modalité organiserait sa matérialité, mais le retour au principe comme mouvement réel du Réel, mouvement de la Nature essentiellement équilibré dans son autonomie et son immanence, sans excès ni manque, mouvement auto-normatif, auto-organisateur, loi de la Nature même que l'on retrouve aussi bien comme puissance de l'idée que comme puissance des Corps ou puissance de la multitude. C'est dire aussi que la logique du retour, qui suppose certes, du fait de notre condition d'être fini, et de « l'impuissance et de l'inconstance de l'homme »¹, un état de déséquilibre conjoncturel, est une dynamique de résistance-active qui est, comme c'est le cas dans la *Titillatio*, celle des autres individus constituant notre être et qui pâtissent du pouvoir (du véritable *imperium*) d'une de ses parties qui tend, en soumettant l'individu en sa totalité, à mettre sa vie globale en danger. Et les parties opprimées s'opposent ainsi solidairement, de tout leur *conatus* particulier, à cette hégémonie. Ainsi un affect est mauvais en tant, à la fois, qu'il empêche l'Ame de penser² et toutes les parties du Corps de remplir pleinement leur fonction. Bref, comme la « joie mauvaise », « en tant qu'elle empêche que l'homme ne soit apte à agir (*Prop.* 43 et 44) »³. De ce point de vue, la douleur des parties opprimées de notre Corps et qui tendent à résister au pouvoir exclusif et excessif d'une seule de ses parties, est bonne dans la mesure où « réduisant le Chatouillement <ou le plaisir> elle l'empêche d'être excessif et <fait> dans cette mesure qu'il ne diminue pas l'aptitude du Corps »⁴. On peut faire le même raisonnement avec la douleur excessive à laquelle résiste aussi (comme au plaisir exclusif) les autres parties du Corps.

Mais dans la Mélancolie, lorsque c'est la dépression qui est elle-même équilibrée, puisque toutes les parties de notre Corps sont pareillement affectées de tristesse, plus rien ne nous permet alors de résister de manière interne. Tout le système de défense est neutralisé et mis au service de la dépression : c'est une véritable dynamique du suicide. Sauf le cas où une cause extérieure viendrait déséquilibrer

1. *E.* IV, 18 *sc.*

2. *E.* IV, 26 et 27.

3. *E.* IV, 59 *dém.* et 65.

4. *E.* IV, 43 *dém.*

cette dépression globale au profit d'un affect joyeux à partir duquel le *conatus* d'une des parties de notre Corps pourrait de nouveau résister à l'ensemble des autres en dépression, sauf cette intervention extérieure donc, dans le cas de figure qu'est la Mélancolie, l'individu, logiquement et inéluctablement, est voué à la destruction. Car l'amour de soi, centre actif de résistance, a été totalement par elle neutralisé. Et c'est en ce sens qu'il faut *melancholiam expellere*. Qu'expulser la Mélancolie, y résister de toutes ses forces, est un impératif catégorique majeur de l'éthique spinoziste. Et déjà du *conatus* individuel dont la démonstration de la proposition 37 de la partie III, soulignait la nécessaire résistance-active à la tristesse :

tout l'effort de l'homme affecté de Tristesse tend à écarter la Tristesse, y dit Spinoza. Mais plus grande est la Tristesse, plus grande est la partie de la puissance d'agir de l'homme à laquelle elle s'oppose nécessairement ; donc plus grande est la Tristesse, plus grande est la puissance d'agir par laquelle l'homme s'efforce à son tour d'écarter la Tristesse.

Et le *scolie* du corollaire 2 de la proposition 45 d'*Ethique* IV :

En quoi convient-il mieux d'apaiser la faim et la soif que de chasser la Mélancolie ? Telle est ma règle, telle est ma conviction,

... dit fermement Spinoza, dans un type d'intervention personnelle trop rare, dans l'ordre géométrique de l'*Ethique*, pour ne pas être relevé¹. C'est que la Mélancolie est bien l'adversaire principal. Par elle le *conatus* peut être totalement vaincu par neutralisation, paralysie, inversion de ses forces de vie en forces de mort : la mort s'insinuant alors en nous selon la dynamique même des associations (ici totalement nuisibles), donc par les mêmes voies selon lesquelles la vie elle-même pouvait être auparavant affirmée, déployée.

Le second aspect de la stratégie, comme puissance dynamique d'affirmation, souligne la productivité même du *conatus*. Celle-ci serait absolument toujours et indéfiniment favorable à la conservation de l'individu si celui-ci ne rencontrait pas d'obstacles extérieurs à cette affirmation. Ainsi l'idée même, mais abstraite, d'une stratégie parfaite se déduit-elle causalement et en dehors de toute téléologie de la définition de « l'essence de l'homme de la nature de laquelle suit

1. Cette intervention personnelle est d'autant plus vibrante qu'elle emprunte ses mots à Térence qui est ici cité sans être nommé: cf. *Adelphes* v. 68: «*Mea sic est ratio et sic animum induco meum*». Spinoza écrit: «*Mea hæc est ratio, et sic animum induxi meum* » (E. IV, 45 sc. du coroll. 2, G. II p. 244).

nécessairement ce qui sert à sa conservation »¹. Poser l'essence d'un mode fini, c'est en déduire nécessairement les actes utiles à sa conservation. Et si le mode fini, selon un destin exceptionnel qui lui serait advenu, était capable d'actuellement penser selon la norme de l'idée vraie donnée, corrélative à une activité réelle du Corps dont les affections seraient ainsi activement ordonnées, il développerait directement une stratégie parfaite d'affirmation absolue de l'existence. Or cela n'advient jamais ou n'advient qu'extrêmement rarement². *Ethique IV proposition 19, 24 et démonstration, 61 démonstration et chapitre 6 de l'appendice*, souligneront l'identité entre stratégie parfaite et autonomie. Ce qui était déjà supposé dans l'ouverture de la *préface* de la *partie IV* dans l'opposition du *sui juris* (l'homme qui relève de lui-même et se conserve ainsi adéquatement) et de l'homme ballotté par les causes extérieures dépendant au plus haut point de la « fortune ». La *définition 8* et son *axiome* qui posent successivement l'infinitude intrinsèque du mode en ce « pouvoir de faire certaines choses se pouvant connaître par les seules lois de sa nature » (ou sa puissance d'autonomie), puis sa finitude extrinsèque dans les rapports de forces entre choses finies, opéraient, dès le début de la *partie IV*, la liaison existentielle entre la puissance d'autonomie et la nécessaire résistance-active à laquelle est conduit, vis-à-vis des obstacles du dehors, l'affirmation autonome. C'est en ce sens que le *conatus* est indissociablement, dans sa productivité même, à la fois puissance d'affirmation et puissance de résistance. Car non seulement le *conatus* résiste mais il construit, il constitue, dans sa résistance même comme affirmation. Et l'entreprise éthique est tout entière dans ce processus d'auto-organisation autonome de résistance-active de la modalité singulière, dans cette tendance au retour à l'équilibre essentiel dont nous faisons tout d'abord l'expérience dans l'*Hilaritas* et qui est, dans un même mouvement, et à un certain niveau de perfection, productivité de nouveaux désirs et de nouveaux plaisirs avec de nouvelles idées vraies : *acquiescentia in se ipso* c'est-à-dire amour de soi adéquatement conçu.

Et ce processus en spirale par lequel l'équilibre peut être retrouvé, mais à des niveaux de perfection toujours différents, n'a en lui-même ni modèle, ni finalité, ni limite. C'est une dynamique de la perfection infinie. C'est, en quelque sorte, l'épicurisme multiplié et mis en mouvement sans fin. Mais chez Spinoza, comme chez les épicuriens,

1. *E.* III, 9 *sc.*

2. *T.I.E.* 44, G.II p. 17, A.I (29) p. 193, P. p. 115.

(selon une stratégie de la productivité indéfinie du Désir ou selon la stratégie épicurienne du plaisir en repos « naturel et nécessaire »), il s'agit bien du même projet de retour à l'équilibre qui permet de vivre en homme sage, c'est-à-dire comme un dieu pour les autres hommes¹, ou encore « comme un dieu parmi les hommes » suivant l'expression finale de la *Lettre à Ménécée*². Car ce à quoi les meilleurs des hommes peuvent prétendre, c'est en effet, comme le montrera *Ethique V*, de substituer à un objet d'amour qui nous affecte de différentes manières souvent contradictoires et nous jette dans un changement perpétuel³ (en nous rendant ennemi de nous-même et des autres hommes), un nouvel objet qui lui, nous affecterait « d'une joie continue et suprême pour l'éternité »⁴, et « pareillement » pour tous les hommes⁵, ainsi que dans toutes les parties de notre Ame et de notre Corps... Un objet qui nous offrirait une jouissance en repos du type de celle déjà rencontrée dans l'*Hilaritas*, mais là au hasard des circonstances alors qu'il s'agit à présent de « commander à la fortune » autant que faire se peut, suivant l'expression d'*Ethique IV*, 47 *scolie*.

Ce nouvel objet (si l'on peut encore parler ainsi) c'est Dieu ou la Nature, à la connaissance et à l'amour duquel nous pouvons prétendre dès que notre Corps possède un très grand nombre d'aptitudes à être affecté et à affecter, comme le dit la *proposition 39* d'*Ethique V* et sa *démonstration* qui s'appuie sur les *propositions 38* et *30* d'*Ethique IV*. Lisons la *démonstration* :

Qui a un Corps apte à faire un très grand nombre de choses, il est très peu dominé par les affections qui sont mauvaises (*Prop.38, p.IV*), c'est-à-dire par les affections (*Prop.30, p.IV*) qui sont contraires à notre nature ; et ainsi (*Prop.10*) il a le pouvoir d'ordonner et d'enchaîner les affections du Corps suivant un ordre valable pour l'entendement, et conséquemment de faire (*Prop.14*) que toutes les affections du Corps (*omnes corporis affectiones*) se rapportent à l'idée de Dieu ; par où il arrivera (*Prop.15*) qu'il soit affecté envers Dieu de l'Amour qui (*Prop.16*) doit occuper ou

1. *E. IV*, 35 *sc.* du *coroll.* 2.

2. Epicure, *Lettres et Maximes*, Marcel Conche, P.U.F. 1992, p. 227. Pour une confrontation des deux philosophies, cf. notre article « Epicurisme et spinozisme : l'éthique », dans *Archives de Philosophie*, juillet-septembre 1994, pp. 471-484.

3. *E. IV*, 33 *dém.*

4. *T.I.E.* 1, G. II p. 5, A.I (1) p.181, P. p. 102.

5. *E. IV*, 36.

constituer la plus grande partie de l'Ame, et par suite il a une Ame (*Prop.33*) dont la plus grande partie est éternelle.

Dans la connaissance de Dieu et de nos affects, l'*Hilaritas* se fait donc *Beatitudo*. Et Béatitude de tout notre être, soit de l'homme dans sa totalité, de « l'homme entier » dit Spinoza (*totius hominis*) en toutes les parties de son Corps et de son esprit (comme l'indique *Ethique IV*, 60 et *scolie*), et non seulement dans le seul contentement de « cette partie de nous qui se définit par la connaissance claire c'est-à-dire la partie la meilleure de nous-même », comme semblent le laisser entendre les dernières lignes de l'*appendice* de la *partie IV*, au *chapitre 32*. Si l'on s'en tenait exclusivement, et de manière limitative, à cette dernière affirmation, l'on croirait ainsi que la fortune, cause occasionnelle mais pourtant nécessaire de l'*Hilaritas*, peut finalement plus pour le bonheur de l'homme que sa raison ou sa vertu elles-mêmes... Comme l'annonçait déjà le *Court Traité*, celui qui recherche et finalement se « repose dans le bien qui est tout bien et dans lequel se trouve la plénitude de toute joie et de toute satisfaction »¹, advient à un « amour » qui est « illimité, c'est-à-dire que, plus il s'accroît, plus il devient excellent, puisqu'il se porte vers un objet qui est infini et qui lui permet de toujours s'accroître... »². Et plus nous vivons dans et de cet Amour intégral, et moins nous aurons besoin « du secours de la fortune »³.

La définition de l'*Hilaritas*, au cœur même de l'éthique d'*Ethique IV*, indique donc aussi bien, dans une expérience fugitive, le sens même de la Béatitude, qu'à un certain degré de perfection, le chemin direct dynamique et autonome de son accès. Par cette joie, selon laquelle nous prenons « connaissance » d'un bien intégral⁴, nous pouvons parvenir à la connaissance de Dieu et de nous-même, c'est-à-dire retrouver aux plus hauts degrés de perfection ou de vertu ce repos en soi-même que nous avons déjà connu étant enfants. Facilement comblés par la fortune, enfants, nous avons été (même très passagèrement) béats, et c'est ce don gratuit de la Béatitude que les *parties IV* et *V* de l'*Ethique* nous convient, selon la dynamique de notre propre vertu, c'est-à-dire selon les lois mêmes de notre nature⁵, à la fois à constuire et à

1. *K. V. II*, ch. VII, 3.

2. *K. V. II*, ch. XIV, 5.

3. *E. IV*, 46 *sc.*

4. *E. IV*, 8.

5. *E. IV*, *déf. 8* et *prop. 24*.

retrouver. Pour cette entreprise, de et vers l'*acquiescentia in se ipso*, l'*Hilaritas* est à la fois une force et une précieuse indication.

La question de la stratégie s'est ainsi déplacée du domaine de la représentation (celui du sujet pratique et éthique sous la détermination de la Raison, qui mettait en œuvre des moyens en fonction d'une fin) au domaine de la production de l'idée adéquate suivant un ordre des affections identiques dans le Corps comme dans la pensée, qui s'identifie (dans l'enchaînement des affections actives) à l'ordre même par lequel la Nature se produit et s'affirme en sa totale plénitude. Et cette nouvelle logique – qui en réalité est de toute éternité – est celle même de l'essence dans son actualisation ou de l'existence même dans son affirmation absolue et parfaite. C'est pour le mode, sans médiation abstraite de modèle, de moyens et de fins, la stratégie parfaite, en ce qu'elle est ici-maintenant, dans le déploiement de son autonomie ouverte, la maîtrise réelle des problèmes posés dans son effort d'adéquation totale au Réel c'est-à-dire aussi à lui-même. Par l'idée adéquate l'homme accède au mouvement réel de l'affect actif; la sagesse est ce mouvement réel qui abolit l'état actuel de servitude, mais aussi le combat du sujet stratégique qui, sur la base d'un savoir vrai, participe à la construction des conditions objectives de ce mouvement.

CHAPITRE V

SUBJECTIVITÉ ÉTHIQUE ET AFFIRMATION ABSOLUE DE L'EXISTENCE SINGULIÈRE : UNE ÉTHIQUE DE LA RÉSISTANCE

1) *L'automate spirituel et le sujet pratique*

« Toute idée qui en nous est absolue, c'est-à-dire adéquate et parfaite, est vraie » affirme *Ethique* II, 34. L'idée adéquate comme idée absolue affirme absolument (ou parfaitement) ce qu'elle est, en tant qu'idée (ou mode de l'attribut pensée) : l'infini en acte¹. En elle et par elle c'est l'unité de la substance qui s'exprime intensivement dans son intégrale actualité. C'est ainsi, en tant qu'elle a des idées adéquates, que l'Ame peut être conçue comme un « automate spirituel » suivant l'expression de *T.I.E.* 85². Cette notion doit être réservée pour désigner la spontanéité de l'Ame, son activité productive et non sa passivité. Régie de l'extérieur à agir suivant les automatismes de l'Habitude, de la Mémoire et de l'Imagination, l'Ame perd son statut d'automate, c'est-à-dire son autonomie³. Cette spontanéité n'est pas celle d'un sujet à la volonté libre mais la « libre nécessité » par laquelle l'Ame, en tant que Dieu constitue son essence, produit, selon sa propre

1. *E.* I, 8 *sc.* 1.

2. *G.II* p. 32, *A.I* (46) p. 210, *P.* p. 133.

3. L'intellection mathématique est, en ce sens exemplaire, en ce qu'elle exprime la totale autonomie de l'entendement (*T.I.E.* 70-71, *G.II* pp. 27-28, *A.I* p. 204, *P.* p. 126). Nous ne pouvons réellement comprendre ce que nous faisons de manière réellement autonome. Cette affirmation, qui pour Hobbes n'était vraie que dans les domaines éthique et politique (*De Corpore* I, ch. I, 8), est valable selon Spinoza en tous les domaines de notre activité et particulièrement en métaphysique. Remarquons que le *T.I.E.* n'envisage pas encore la possibilité d'une autonomie de l'Ame qui imagine, comme le fera *E.* II, 17 *sc.*

force, des idées. L'idée adéquate exprime ainsi une puissance de penser identique en nous et en Dieu ; elle exprime aussi une manière de penser (ou un mode de production des idées) qui est également identique en elle et en Dieu. C'est de ce point de vue de l'adéquation et de l'identification, en nous comme en Dieu, de la force productive et du mode de production qu'elle enveloppe, que s'éclairera le rapport de la vérité et de l'essence dans le troisième genre de connaissance (selon la classification d'*Ethique* II, 40 *sc.*2). Pourtant, l'idée du second genre de connaissance, qui n'est que « notion commune » des propriétés des corps et qui, par là même, n'exprime pas l'essence, est aussi tenue par Spinoza pour une idée adéquate absolue et parfaite. En quel sens constitue-t-elle, elle aussi, l'automate spirituel ?

Il faut rappeler que l'« automate spirituel » est, dans le *T.I.E.*, intrinsèquement lié aux lois déterminées de la production de l'idée vraie, telle que nous pouvons la percevoir selon le quatrième mode de perception¹. Il est possible cependant de conserver pour l'*Ethique* (qui explicitement pourtant ne la réutilise pas) la notion d'automate spirituel, non seulement dans son rapport à la « Science intuitive » mais aussi avec la Raison du « second genre ». En effet, bien que n'exprimant pas l'essence singulière d'une chose, la notion commune exprime des propriétés réellement communes entre deux, plusieurs, ou tous les corps ; et par là même, en Dieu, cette idée (en tant que propriété commune) se déduit de l'idée adéquate de l'essence des corps, considérés par la notion commune seulement selon leurs propriétés.

La notion commune (comme l'idée adéquate du troisième genre de connaissance) est donc effectivement identique en l'Âme comme en Dieu – du point de vue du savoir des propriétés – bien que ce ne soit pas par le même chemin déductif que l'Âme parvient, selon le second genre, à sa connaissance. Dans l'Âme, l'idée adéquate du second genre est à la fois identique à celle que Dieu a, du point de vue du savoir objectif qu'elle donne des propriétés réellement communes aux corps considérés, tout en étant « moins parfaite » qu'en Dieu, puisqu'elle ne connaît pas ces propriétés selon l'essence de ces corps qui est à leur principe, mais seulement par la considération intellectuelle, appuyée sur l'expérience, des « convenances, différences et oppositions »² entre les choses. Ainsi l'idée adéquate du second genre est-elle affirmation absolue et parfaite de toute la raison qui l'a produite, en tant qu'elle exprime en elle, de la notion commune la plus générale à celle,

1. *T.I.E.* 19, G.II p. 10, A.I (14) p. 186, P. p. 108.

2. *E.* II, 29 *sc.*

particulière, des propriétés communes entre tel et tel corps, l'ordre génétique *more geometrico* de sa déduction. Pourtant cet ordre géométrique – qui est celui même de l'*Ethique* – n'est pas celui par lequel nous accédons en fait, à partir de l'imagination, à nos premières notions communes.

Si le *more geometrico* s'inscrit dans la stratégie spinoziste du *conatus* comme une arme radicale contre le préjugé finaliste et ses formes idéologiques d'expressions théologico-politiques, la genèse (existentielle) de la notion commune doit, elle, s'inscrire dans la logique de la stratégie du *conatus* spinoziste. Cela signifie que nous pouvons comprendre son apparition comme un cas de solution face à la dangereuse complexité du réel, que le *conatus* a produit dans son effort pour persévérer dans son être. En effet, du point de vue de ses conséquences, la stratégie du *conatus* apparaît comme la résolution de problèmes qui se posent au Corps, dans et par son effort pour persévérer en son être. Cependant, bien qu'elle ait cet effet opératoire, nous ne devons pas confondre la cause et ses conséquences, et expliquer celle-ci par celles-là.

Dans la formation de la notion commune, la cause efficiente c'est tout d'abord la rencontre de notre Corps avec d'autres corps dont l'effet est nécessairement toujours le maintien, une hausse, ou une chute de notre puissance d'agir. Ces fluctuations, comme nous le savons, s'accompagnent d'un affect de joie ou de tristesse que notre Corps s'efforcera de maintenir ou de réduire. C'est du point de vue de cette loi naturelle qui le conduit à résister activement à la tristesse et à s'efforcer de maintenir puis d'augmenter la joie, que le *conatus*, à partir des empreintes dynamiques de la mémoire¹, est déterminé à rechercher les corps avec lesquels il convient, et à penser en quoi et pourquoi certains corps lui conviennent et d'autres pas. Mais il ne peut, bien sûr, le penser que s'il en a la force ; et cette force – de la résistance-active à la tristesse, à la constitution du sujet éthique autonome – a des conditions concrètes de possibilité qui sont déjà celles de l'interrelation des corps (d'un toujours-déjà-là des traces ou des affections d'un corps singulier, dans ses rapports au monde), qui sont aussi des rapports de forces². C'est selon cette nécessité (nécessité vitale

1. *E.* II, 13, *postulat* 5; *E.* III, *postulat* 2.

2. C'est en ce sens que l'on peut parler, comme le fait Wim Klever, d'une « Ethique spinoziste comme physique de l'homme » ; *La ética de Spinoza. Fundamentos y significado*, éd. Atilano Dominguez, Univ. de Castilla-La Mancha 1992, pp. 29-36.

singulière comprise dans la nécessité universelle des rapports de forces) que le *conatus*, dans et par sa logique stratégique de résistance-active, tend à se déployer comme « raison », selon des forces qui s'exercent en lui (et par lui) selon un autre procès que celui de la recognition, et qui lui permettent effectivement de penser vrai.

En effet, si c'est selon la logique de l'Habitude, du principe d'utilité puis de la mémoire qu'il faut expliquer l'accès à la notion commune dont la conséquence vitale est un ajustement efficace du *conatus* au réel, dans son effort indéfini pour persévérer dans la joie, il faut cependant démarquer l'idée adéquate du second genre de connaissance, de l'expérience et du procès de recognition qui est à la base de son élaboration. La fin du *scolie* d'*Ethique* II, 29 affirme en effet :

toutes les fois que l'Ame est déterminée du dedans (*interne*), du fait qu'elle contemple plusieurs choses à la fois, à concevoir (*intelligendum*) leurs convenances, leurs différences, leurs oppositions (...), elle considère les choses clairement et distinctement.

Nous savons, selon *Ethique* II, 17 *scolie*, que cette contemplation (du premier genre de connaissance) est la manière imaginative que l'Ame a de se représenter les choses extérieures comme lui étant présentes, même si ses représentations « ne reproduisent pas les figures des choses ». C'est selon ce procès de reconnaissance pratique (ou de connaissance non adéquate) que l'Ame perçoit d'abord le monde extérieur et les choses qui le composent... mais ce n'est pas à partir de lui qu'elle le « pense ».

Le passage à l'idée adéquate est donc un saut des déterminations extrinsèques à la détermination intrinsèque, de la passivité à l'activité :

Notre Ame est active en certaines choses, passive en d'autres, savoir, en tant qu'elle a des idées adéquates, elle est nécessairement active en certaines choses ; en tant qu'elle a des idées inadéquates, elle est nécessairement passive en certaines choses¹.

Sous cette rupture d'un genre de connaissance à un autre, il n'en faut pas moins déceler une continuité : celle, principielle, du *conatus* lui-même qui, tant à travers ses associations imaginaires (selon les principes de ressemblance, de contiguïté ou de causalité), que selon la pensée vraie des associations internes entre les choses (les notions communes), poursuit le même effort d'affirmation². La *démonstration*

1. *E.* III, 1.

2. *E.* III, 9.

de la *proposition 59* d'*Ethique* IV envisageait déjà, selon la seule stratégie d'une amplification continue de la joie – passage à une toujours plus grande perfection, c'est-à-dire à un degré toujours plus grand d'organisation et de composition individuelle – l'avènement de la raison elle-même comme cause. Le *scolie* d'*Ethique* V, 10 s'appuie sur la même dynamique :

en ordonnant nos pensées et nos images, il nous faut toujours avoir égard à ce qu'il y a de bon en chaque chose, afin d'être ainsi toujours déterminés à agir par un affect de Joie¹.

La recherche de l'idée « vraie » s'inscrit ainsi dans la stratégie globale du *conatus*, comme recherche de l'« utile propre », pour un sujet qui a fait de la vérité l'objet de son désir et de son amour. C'est la continuation, par d'autres moyens, du principe naturel de la recherche du plaisir. Et, absolument parlant, dans le mouvement réel du Réel, l'idée adéquate est, dans la Pensée, l'idée d'une affection active de l'Etendue : l'automate spirituel s'affirme corrélativement à une stratégie autonome de la corporéité, thème qui ne cesse d'insister en s'amplifiant du *scolie* de la *proposition 13* d'*Ethique* II jusqu'au *scolie* de la *proposition 39* d'*Ethique* V.

2) Du sujet pratique amoureux à la subjectivité éthique

La théorie du sujet pratique n'envisageait l'usage légitime de la notion de sujet qu'en référence, *premièrement*, à la différenciation temporelle du sujet et de son objet, *deuxièmement*, à sa structure téléologique (et/ou amoureuse), *troisièmement*, à son procès spécifique de connaissance comme reconnaissance (ou connaissance non adéquate), *quatrièmement* à son statut d'« effet ». Nous définissons par là, à un certain niveau de complexité de la réalité modale, une forme-sujet simplement donnée, matrice à partir de laquelle selon les déterminations particulières et conjoncturelles du Corps organique et du Corps social, mais aussi sous la détermination du savoir, s'exprimera en actes la subjectivité concrète d'un individu humain singulier en tant qu'« effet » (dans ses choix d'objets et/ou son intentionnalité). Comment comprendre cependant le *scolie* de la *proposition 47* d'*Ethique* IV qui identifie clairement la vie sous le commandement de la raison et le pouvoir « de commander à la

1. E. V, 10, G.II p. 288.

fortune » c'est-à-dire d'être le sujet – Spinoza dit la « cause adéquate »¹ – de ses actes ? Car même activé, c'est-à-dire sous la détermination de l'idée adéquate et selon l'usage ajusté qu'il peut faire de l'idée vraie en fonction de son but éthique, le sujet stratégique éthique (dans sa forme pratique) garde le statut d'« effet ». Mais ce concept du sujet n'est opératoire que pour le niveau de réalité envisagé : celui de la différenciation temporelle du sujet et de son objet. Or cette approche ne subsume pas toute la réalité dynamique de la subjectivité (éthique) dans son devenir-cause. Le sujet éthique peut, en effet, être aussi conçu, non plus seulement comme « effet », mais comme cause efficiente de la conduite droite de la vie, selon le mouvement réel de l'affirmation absolue de l'existence singulière auquel il s'identifie.

Il y a un paradoxe à appeler, comme nous l'avons fait jusqu'à présent, « sujet », une entité réduite à un résultat ou à un produit, soit à ne concevoir le sujet qu'assujetti, même lorsque libéré de toute illusion, « il » agit « activement » de manière éthique. L'action spécifique du sujet amoureux (selon le principe de la recherche de l'utile propre) est pourtant présentée par Spinoza, dans le *scolie* de la *proposition* 18 d'*Ethique* IV – et sans même encore que ce sujet soit supposé déterminé par la vérité – comme « le principe » (*principium*) ou « le fondement » (*fundamentum*) de la vertu et de la moralité. Ce que confirme la *proposition* 24 d'*Ethique* IV. La logique amoureuse donne certes au sujet éthique la matrice téléologique de son action : celle-ci est intentionnelle et s'effectue selon le principe de la recherche de l'utile propre ; et aussi le modèle de l'exercice de la « moralité », à savoir une pratique de composition de rapports. Déterminés, soit par les lois de l'imitation à être secourables aux autres, soit par la raison elle-même à leur venir en aide, nous composons des rapports « humains »². C'est cependant dans la raison, c'est-à-dire dans la vérité, que le sujet trouve « absolument » (*ex virtute absolute agere...*) sa détermination éthique fondamentale : le sujet, débarrassé des illusions propres au sujet amoureux, par la connaissance « adéquate » des causes de son action, c'est-à-dire de ses propres affects, se caractérise essentiellement par le « Désir de bien faire qui vient de ce que nous vivons sous la conduite de la Raison »³. C'est ainsi, dans l'intention rationnelle, c'est-à-dire dans un désir trouvant son origine dans la

1. E. III, *déf.* 1 et 2.

2. E. IV, *sc.* du *coroll.* de la *prop.* 50.

3. E. IV, 37 *sc.* 1.

raison et affirmant par là sa cause, que consiste, selon Spinoza, la conduite éthique en son acception philosophique radicale¹.

Pourtant, le rapport du sujet (pratique) à la vérité n'est pas sans poser problème. En effet, constituée en deçà de toute préoccupation théorique dans l'effort qu'un individu complexe fait pour persévérer dans son être, la structure-sujet-pratique fait de la vérité elle-même, non pas dans son procès réel et autonome de production, mais dans la représentation de son objet, une donnée extrinsèque ou un simple moyen d'usage possible dont les effets dans la réalité spatio-temporelle sont d'autant plus problématiques et contingents que ce moyen est séparé des forces qui pourraient effectivement lui donner une efficience. Seule la production de l'idée adéquate de nos affects² est immédiatement, pour le sujet, position stratégique de maîtrise dans sa problématisation éthique du réel. Elle ouvre ainsi, dans sa productivité même, une crise dans la problématique instrumentale et abstraite de l'usage de la vérité.

Alors que la connaissance vraie du bien et du mal (propre au sujet pratique) est moyen d'usage seulement possible, tributaire du hasard des affections passives (et de leurs liaisons), l'idée adéquate de nos affects est en effet immédiatement un événement éthique réel, une puissance en acte d'humanité et d'amour – celle de l'affect actif – une pratique directe et nécessaire de la moralité. Le sujet ne s'efforce plus alors d'agir sous la conduite d'une raison extérieure et abstraite impuissante par elle-même à régler les désirs, il est cette raison elle-même comme désir et « Désir suprême (*summa cupiditas*) par lequel il s'applique (*studet*) à gouverner tous les autres »³. Le Désir c'est-à-dire l'appétit – ou « l'effort » conjugué de l'âme et du corps – avec conscience de lui-même⁴ « se rapporte également à nous en tant que nous comprenons, c'est-à-dire (*Prop.1*) en tant que nous agissons »⁵. L'action intentionnelle et rationnelle s'affirme donc comme sujet éthique dans l'unité parfaite de l'esprit (idée adéquate) et du corps (affection active), qui ne sont qu'« une seule et même chose »⁶ dans le

1. Dans *Le Christ et le Salut des ignorants*, Aubier 1971, A. Matheron écrit que la morale de Spinoza est une « morale de l'intention » (p. 108); cf. aussi pp. 77-79: chez le croyant le « conditionnement psychologique » vient substituer le plein consentement de l'âme à l'intention rationnelle.

2. *E. V*, 3.

3. *E. IV*, *appendice* ch. 4.

4. *E. III*, 9 *sc.*

5. *E. III*, 58 *dém.*

6. *E. II*, 21 *sc.*

mouvement réel (substantiel) de l'affirmation absolue et parfaite du Réel. Et c'est du point de vue de cette unité éthique que l'on peut parler au sens strict de la réalisation de la Raison comme « *humanæ rationis* »¹ et du sujet cause adéquate de ses actions. Pour mieux comprendre cela il nous faut revenir sur la liaison nécessaire de l'activité rationnelle du sujet avec la causalité efficiente des affections actuelles dont un corps est capable.

Aux racines de la subjectivité, de son intention et de son action, il y a la puissance actuelle du corps et les lois propres de son affirmation. Et tout d'abord, l'aptitude qu'a chaque corps à lier ses propres affections. C'est, nous le savons, la fonction de l'Habitude. La liaison des affections est certes le plus souvent passive, le corps associant ses affections « au hasard » de ses rencontres avec les corps extérieurs, contrairement à l'entendement qui lui, peut « diriger et enchaîner nos perceptions claires et distinctes » selon l'ordre nécessaire de la Nature². Cependant cette passivité s'exerce nécessairement toujours, du fait même de l'essence singulière et dynamique de toute réalité (*conatus*), sur un fond d'activité qui, même en régime d'hétéronomie, exprime pour chaque corps, en sa stratégie de résistance-active, une aptitude propre à l'auto-organisation. C'est dans cette aptitude du corps à lier ses affections (qui exprime sa tendance à l'autonomie) que se construit l'unité éthique du sujet, soit l'unité en acte de la puissance comme puissance de comprendre et puissance d'agir d'un être singulier. Car « plus les actions d'un corps dépendent de lui seul (...) plus l'âme de ce corps est apte à connaître distinctement »³ ; « agir par vertu absolument » c'est donc affirmer l'unité éthique du sujet, affirmer « absolument » sa puissance ou son autonomie. Car la vertu est la puissance de l'homme lui-même ou son essence, « en tant qu'il a le pouvoir de faire certaines choses se pouvant connaître par les seules lois de sa nature »⁴.

La vertu nous renvoie donc à la puissance et celle-ci à l'autonomie, c'est-à-dire en premier lieu à l'Habitude ou à cette aptitude – si minimale et passive soit-elle – qu'a chaque corps à lier ses affections et par là même, dans et par ce qui est sa puissance propre d'affirmation, à résister activement aux forces extérieures de décomposition et de mort. Le sujet est donc à la fois puissance d'affirmation et puissance de résistance. Dans les deux cas cependant (activité-passive ou activité-

1. *T.P.* II, 8.

2. *Ep.* 37, G.IV p. 188.

3. *E.* II, 13 *sc.*

4. *E.* IV, *déf.* 8.

active du corps dans la liaison de ses affections), c'est à une première constitution du temps comme durée vécue des « passages » à une plus ou moins grande puissance d'agir, à une plus ou moins grande perfection que procède, aux racines de la subjectivité, l'Habitude dont nous savons qu'elle est le fondement de la mémoire¹. Mais c'est en deçà de toute mémoire particulière (ou de toute rétention de tel ou tel événement particulier) que l'Habitude est cette Mémoire fondamentale selon laquelle le temps se constitue (comme durée essentielle) et par laquelle la vie elle-même se perpétue comme nécessité répétitive (ou comme habitude de vivre). Le *conatus* est donc une Mémoire fondamentale qui ne se souvient pourtant de rien, sinon d'elle-même (elle n'a pas à proprement parler d'objet) mais qui est action par soi, en soi et pour soi ; elle est le processus même de la causalité par soi, sans que cette action qui indique pourtant un « minimum de « réflexivité »² ne réintroduise en aucune façon dans le *conatus* les mythes de l'intériorité ou d'une finalité interne que Spinoza rejette ; car l'en soi est ici aussi le dehors absolu de soi, et le pour soi, l'ouverture à une communication interne infinie avec tout ce qui n'est pas soi. En chaque être singulier l'Habitude est, en soi et au dehors de soi, Mémoire absolue de la Nature, universelle communication, universelle nécessité. C'est en tant qu'aptitude d'un être singulier que la Mémoire (comme processus) peut être comprise comme un procès de subjectivation en ce qu'elle « est » affirmation absolue de la cause – comme causalité ou essence singulière – et par là même, en tout individu, la puissance propre par laquelle il est cause adéquate de ses actes. La Mémoire fondamentale (comme *conatus*) constitue donc à la fois le temps et la vie même (c'est une seule et même chose) ; elle est le processus actuel causal, ou l'« essence singulière » actualisante ; elle est le processus de subjectivation, dans lequel et par lequel tout être s'affecte lui-même dans ce rapport à la fois minimal, essentiel et singulier à soi, qu'enveloppe toute persévérance *in suo esse*. Mais si l'existence en chacune de ses affirmations singulières est affect singulier de soi, par soi, en soi et pour soi, c'est que la subjectivité (comme processus vital) n'est rien d'autre que la « durée », c'est-à-dire l'*affectus*. Or, sauf dans la Béatitude, l'*affectus* est une variation, une *transitio a minore ad majorem* (ou *a majore ad minorem*) *perfectionem*³... Et le sujet est cette variation même, dans laquelle et par laquelle il se constitue ou – à

1. E. II, 18 sc.

2. Stanislas Breton, « Hegel ou Spinoza... », *Cahiers Spinoza* 4 p. 73.

3. E. III *déf. des Aff.* 2 et 3.

la limite de l'hétéronomie modale – s'efface. C'est dire que le devenir-sujet est une entreprise – c'est le projet humain par excellence – et non le destin naturel de la nature humaine ; seulement sa possibilité éthique.

Dans ses fondations, un sujet est donc une durée singulière¹, le mouvement même de l'*affectus* ou l'*affectus* lui-même comme mouvement *more geometrico* de la vie. Mais c'est aussi, du fait même de la tendance à la répétition des affections liées, une « attente » et par là même, au fondement de l'intention subjective, une tension et déjà une orientation. De cette attente (engendrée par une liaison passive des affections passives) naissent chez le sujet pratique les premières notions du bien et du mal. Mais dans la liaison active des affections (elles-mêmes actives), lorsque le corps fait des actions qui « dépendent de lui seul », l'attente n'affirme plus, par-delà le Bien et le Mal, que la tension même de l'existence dans la continuation de sa plénitude, ainsi que l'unité éthique du sujet. En cette affirmation, c'est le sens et la valeur du temps qui ont changé (le temps entendu comme représentation/comparaison de corps en mouvement, c'est-à-dire comme « simple mode de penser »²). Celui-ci n'est plus signe de finitude soumettant l'être humain à un ordre de la représentation qui lui était extérieur, ni signe d'incertitude et d'imperfection pour l'action et l'intention du sujet³. Libéré des contenus empiriques et relationnels⁴, le temps est la durée même de la substance dans ses affections, il est l'être même (essence singulière) dans son affirmation absolue et parfaite, il est durée de l'éternité. Dans le procès éthique de subjectivation s'affirme ainsi l'adéquation parfaite de l'*affectus*, de la durée et de l'essence singulière : le sujet éthique est un processus, celui de la productivité même du Réel en sa singularité humaine. S'annule ainsi, pour le sujet, la séparation du moyen et de la fin, mais aussi du moyen et de la force qui permettait d'atteindre cette fin. Car il n'y a plus de fin, mais seulement la tension et la force d'une existence singulière et subjective qui n'est plus seulement effet mais, en sa plus grande part, la cause adéquate de ses affects ou l'affect actif lui-même comme mouvement réel de la *causa sui* : par soi, en soi et pour soi.

Le devenir-cause efficiente du sujet s'inscrit donc au cœur du plan d'immanence de la nature, dans le mouvement réel de l'affirmation absolue de l'existence. Mais nous voudrions – avant d'aborder

1. *E.* II, *déf.* 5.

2. *C.M.* I, 4, G.I p. 244.

3. *E.* IV, 62 *sc.*

4. *C.M.* I, 4.

l'ontologie spinoziste d'*Ethique I* – nous arrêter sur deux points afin de suivre au plus près la logique de l'affirmation des forces dans son rapport à la forme-sujet pratique (avant que ne soit réalisée « absolument » l'adéquation de l'affection active – dans le corps et dans la pensée – avec le processus subjectif de l'*affectus*).

Le *scolie* de la *proposition 10* d'*Ethique V* vient enrayer toute dérive idéaliste de la position du problème éthique en termes de plus ou moins grande distance à combler entre le sujet pratique et le « modèle de la nature humaine placé devant <ses> yeux » (selon la problématique exposée dans la *préface* d'*Ethique IV*)¹. Il s'agit dans ce *scolie* de donner, par la connaissance vraie de ce qui nous est réellement utile et sur la base des lois propres de la nature humaine, une réelle efficience à l'intention éthique lorsque celle-ci n'exprime pas directement le mouvement réel de l'affection active (et/ou de l'idée adéquate de ses propres affects). Et cela par la maîtrise des lois d'association du corps par lesquelles le sujet établit des *habitus*, des frayages qui facilitent le déploiement véritable de la vie. On a affaire à une stratégie, mnémotechnique – certes sous la conduite d'un sujet éclairé sur son but par la raison – qui puise ses forces dans une dynamique des affects qui ne trouve pas, elle, son origine dans la raison. Ainsi la dynamique de la recherche du plaisir, réfléchi dans la représentation de « l'intérêt véritable », peut-elle devenir le principe (même accompagnée de l'illusion individualiste de l'amour-propre) d'une stratégie utilitariste, comme phase elle-même utile, dans l'apprentissage de la moralité. L'épreuve du réel est donc corrélatrice de la naissance d'une raison calculatrice qui, selon une stratégie subjective, poursuit l'élan du principe de la recherche de l'utile propre.

Au service du but éthique, ce sont les affects eux-mêmes qui deviennent alors des moyens d'usage :

Si, par exemple, quelqu'un voit qu'il est trop épris de la Gloire, qu'il pense au bon usage (*ejus recto*) qu'on peut en faire et à la fin (*finem*) en vue de laquelle il la faut chercher, ainsi qu'aux moyens (*mediis*) de l'acquérir...

Par « la considération de notre intérêt véritable » ou par « amour de la Liberté » (dans la connaissance adéquate les deux désirs s'identifieront), le sujet (comme sujet amoureux) « travaille à maîtriser ses affects et ses appétits » de manière à ce que, par le conditionnement de ses associations, il puisse toujours s'ajuster à toutes

1. G.II p. 208.

les situations particulières qu'il va rencontrer (sous la détermination du principe de l'utile propre enveloppé dans l'imagination contractée d'une « règle de vie correcte » et hautement désirable). Et cette transformation s'inscrit, à son niveau (celui où nous n'avons pas encore une connaissance parfaite de nos affects), dans la stratégie globale du sujet éthique, formulée dans le *scolie* de la *proposition* 39 d'*Ethique* V. Constatons à nouveau que la mémoire et l'imagination qui jouent tout d'abord un rôle décisif devront, dans l'adéquation parfaite de l'idée adéquate et de l'affection active du corps, s'effacer, alors que l'activité de l'Habitude (Mémoire fondamentale) comme aptitude du corps à lier ses affections demeure, dans l'activité, le véritable fondement du sujet éthique et de son unité.

Le sujet, tout d'abord assujéti au hasard de ses rencontres et de ses associations, se convertit donc progressivement en une machine capable d'utiliser, suivant son intérêt véritable, non seulement les associations déjà contractées, mais aussi de nouvelles associations stratégiquement formées en fonction de cet intérêt. Ainsi le sujet pourra-t-il échapper aux illusions et aux impasses de la « science pratique » qu'enveloppe nécessairement, dans la connaissance inadéquate, la position subjective¹. Mais avant même que ne se constitue une stratégie rationnelle, sous le principe universel de la recherche de l'utile propre, un sujet, c'est toujours-déjà une habitude, à la fois particulière et commune, une attente singulière et partagée. Et les premières valeurs (nées de l'attente) sont, du fait des relations que nous entretenons nécessairement avec nos semblables, celles d'un corps collectif particulier, d'une famille, d'une nation, d'une culture² : « puisqu'enfin tous les hommes barbares ou civilisés établissent partout des coutumes (*consuetudines*) et se donnent un statut civil », un sujet, c'est aussi déjà une collectivité, une « coutume », une histoire³. Et cette histoire collective et toujours particulière est tout d'abord celle de la constitution même de l'« humanité » de l'homme dans et par les liens spontanés d'imitation⁴. C'est dans l'imitation que Spinoza détermine la matrice de la moralité et que nous trouvons les premiers processus

1. Cf. André Tosel : « La théorie de la pratique et la fonction de l'opinion publique dans la philosophie de Spinoza », *Studia Spinozana*, vol. 1, 1985, pp. 183-206.

2. *E.* III, *déf. des Aff.* 27 *expl.*

3. *T.P.* I, 7.

4. *E.* III, 29 *sc.*

« humains » de subjectivation, sur lesquels va s'étayer le sujet éthique. Nous voudrions, cependant, souligner combien l'on ne comprendrait pas comment cette « humanité » peut être effectivement la matrice d'une éthique, si l'on ne voyait pas en elle autre chose que la seule dynamique de l'imitation et par là même des rapports d'amour extrinsèques, c'est-à-dire médiatisés par l'image. Cette autre chose c'est la résistance que tout être oppose à sa propre destruction.

3) *Une éthique de la résistance et de l'amour*

Au cœur de la logique mimétique (en son *humanitas* – avant sa perversion dans l'ambition de domination – et la formation de ce sujet qui désire apporter de la joie à son semblable et par cette action jouir de sa reconnaissance et de son amour)¹, le principe de la recherche du plaisir et la résistance à la tristesse (et à la destruction) qu'il enveloppe, expliquent la constitution d'un affect qui peut être tenu pour l'affect primitif aux racines mêmes de la moralité : la bienveillance (*benevolentia*).

De la résistance naturelle que chaque être oppose « à tout ce qui peut ôter son existence » à l'épanouissement de la béatitude², c'est la même affirmation de la puissance de composition et d'organisation des corps qui constitue, de la bienveillance à la générosité, la continuité réelle de la vertu. Car en cette puissance, s'exprime l'ordre systématique de la raison. Certes, la bienveillance par laquelle nous nous efforçons autant que nous pouvons de délivrer l'autre de sa misère, est un désir qui naît de la pitié³, mais c'est du point de vue de la dynamique de la résistance à la tristesse que Spinoza l'explique dans le *corollaire 3* du *scolie* de la *proposition 27* d'*Ethique III*. La *démonstration* qui se réfère à *Ethique III*, 13, indique clairement que c'est selon une véritable dynamique de la résistance à la tristesse (en nous-même et chez autrui auquel nous nous identifions) que nous agissons pour venir en aide à notre semblable, pour recomposer la vie en nous-même, chez autrui et avec autrui. Contre le processus réel de décomposition dont la tristesse est le signe (« dans la mesure où une chose est affectée de Tristesse elle est, dans cette mesure détruite »)⁴, la résistance est cet effort de réorganisation de la vie, d'auto-organisation

1. *E.* III, 29 et *sc.*

2. *E.* V, 42.

3. *E.* III *déf. des Aff.* 35.

4. *E.* III, 21 *dém.*

des corps. Dans la bienveillance et la résistance à la destruction qu'elle enveloppe, s'affirme l'amour de soi « naturel » et fondamental¹, l'affect de soi par soi, le *conatus* lui-même. Dans la résistance, c'est donc bien la puissance de l'affirmation de la vie qui explique l'action et non la décomposition de la pitié contre laquelle aussi nécessairement, dans la lutte contre la tristesse, la bienveillance se retourne. Aux racines de l'éthique spinoziste de la similitude il y a une éthique de la résistance. En cette résistance, s'élabore la dynamique de la subjectivité éthique comme processus.

Le non irréductible de la nature humaine à la tristesse et à la destruction est donc la première leçon de moralité et de vertu que nous offre l'expérience de la vie. Cela ne présuppose pas un ordre moral de la Nature (une bonne nature de la Nature) au sens d'une harmonie ou d'une heureuse finalité, mais seulement la nécessité mathématique d'une loi de détermination physique c'est-à-dire causale, et non d'une loi naturelle morale (selon laquelle se légitimerait par exemple un droit de résistance)². La nécessité physique ou logique est la seule caractéristique objective du procès de résistance. L'aversion de la vie à la tristesse est un fait qui en lui-même n'a ni sens ni valeur, mais ce fait est pourtant à l'origine de la moralité. On peut dire qu'en lui s'exprime déjà la vérité de toute éthique : affirmation de la vie contre la mort, de la composition contre la dissolution, de la joie contre la tristesse, et dans la bienveillance qui en découle, de l'amour contre la haine, de la solidarité contre la solitude. L'existence humaine n'a aucun sens en elle prescrit, mais il y a une orientation « humaine » de la vie, celle que nous indique, dans et par le sujet, l'acte de résistance pris dans sa compréhension la plus large et la plus profonde³.

1. *K.V. appendice II, 6.*

2. On ne peut pas ne pas évoquer ici le souvenir de Jean Cavaillès « philosophe mathématicien » et « résistant *par logique* » (suivant les expressions de Georges Canguilhem). « Je suis spinoziste, confie en 1943 J. Cavaillès à Raymond Aron, je crois que nous saisissons partout du nécessaire. Nécessaires les enchaînements des mathématiciens, nécessaires même les étapes de la science mathématique, nécessaire aussi cette lutte que nous menons... » ; R. Aron, « Jean Cavaillès » (*Terre des hommes*, n°12, 1945) cité par G. Canguilhem, *Vie et mort de Jean Cavaillès* (Les Carnets de Baudasser, éd. P. Laleur, Ambialet, 1984) p. 31. Pour un examen de la relation (logique et morale) du spinozisme de J. Cavaillès et de son engagement dans la résistance contre le nazisme, lire le beau texte d'André Comte-Sponville, « Jean Cavaillès ou l'héroïsme de la raison » dans *Une éducation philosophique*, P.U.F. 1989 pp. 287-308.

3. Résister c'est désirer, et désirer c'est inventer la valeur. Car, selon l'esprit du *sc.* de la *prop.* 9 d'*E. III*, on ne résiste pas à la tristesse parce qu'on juge que la

Dans la bienveillance comme désir, l'intention subjective ne trouve certes pas son origine dans une décision de la raison en tant que telle, mais pas non plus dans la pitié qui n'est que l'occasion de l'action. L'intention bienveillante est réellement l'expression de notre puissance d'agir en son auto-organisation rationnelle qui, dans sa lutte contre la tristesse, proportionne les forces de sa résistance-active au degré d'intensité de la destruction subie. Comme mouvement réel de résistance et d'amour, la bienveillance est donc au cœur même de l'état de servitude, un centre de liberté et de vertu dans lequel et par lequel s'affirme la puissance auto-organisatrice d'une vie singulière, et l'espérance en acte d'une unité du sujet – en train de se faire – et qui exprimera directement cette générosité et cet amour dans lesquels (et par lesquels) réside et s'affirme absolument la moralité.

Cette unité du sujet éthique qui est celle même, dans la vertu, du corps et de la raison, c'est dans l'aptitude du corps à lier activement ses propres affections (soit à réaliser des actions qui « dépendent de lui seul »)¹, que nous en trouvons l'origine. Et cette aptitude à l'autonomie est corrélative d'une logique de l'accumulation des forces et de l'amplification de la joie dans le procès continu de transformation du corps de l'enfance². Or, c'est dans la pratique de la moralité elle-même que le sujet trouve les forces de sa propre action. Le sujet est en effet d'autant plus fort (dans ses moyens) et ajusté (dans ses fins) que l'exercice de la moralité s'inscrit dans une logique d'amplification continue de la joie et de la puissance :

Plus on s'efforce à chercher ce qui est utile, c'est-à-dire à conserver son être, et plus on en a le pouvoir, plus on est doué de vertu ; et au contraire, dans la mesure où l'on omet de conserver ce qui est utile, c'est-à-dire son être, on est impuissant.

La *proposition 20 d'Éthique IV* pose, dans le processus même de la moralité, un effet de boucle par lequel l'action (et par là même l'intention et le sujet éthique qui s'y identifie) tend à devenir par elle-même cause efficiente. Si c'est comme effet que le sujet (amoureux) a dû être tout d'abord conçu, c'est bien dans un devenir-cause que s'inscrit la logique du sujet dans l'entreprise éthique. Et ce devenir est

tristesse ou l'oppression sont des maux, mais on juge de la tristesse ou de l'oppression comme un mal, on fait de la tristesse et de l'oppression un mal, parce qu'on y résiste. A proprement parler on ne résiste donc pas au mal mais on invente le mal en y résistant.

1. *E.* II, 13 *sc.*

2. *E.* V, 39 *sc.*

le mouvement même par lequel, dans l'amour intellectuel de Dieu, l'essence et l'existence tendent à l'adéquation. Ainsi, si nous avons tout d'abord compris la subjectivité « avec une relation à un temps et à un lieu déterminés », c'est bien comme affirmation singulière « de la nécessité de la nature divine »¹ qu'absolument parlant le sujet éthique doit finalement être conçu ; comme affirmation singulière « suivant de la nécessité de la nature divine », mais aussi, dans cette affirmation, comme puissance constitutive de l'existence substantielle dans sa continuité éternelle. Ce qui signifie que, c'est bien dans la « libre nécessité »² du mouvement réel de la *causa sui* que fluctue, s'amplifie ou s'efface notre subjectivité.

Selon la nécessité récursive qui caractérise la vertu, la cause efficiente de la Fermeté et de la Générosité³, c'est l'acte ferme et généreux lui-même, c'est-à-dire l'affect actif (corrélatif d'une affection active et/ou d'une idée adéquate) qui, absolument parlant, n'a pas d'autre cause que lui-même, car il est, dans la pure activité actuelle du présent qui passe, et *sub specie aeternitatis*, le mouvement réel du Réel en son affirmation absolue. Et ce mouvement n'a pas non plus de fin. Cela ne signifie pas que l'action humaine du sage n'enveloppe pas toujours une intention, même désillusionnée sur toute fin (la puissance de l'esprit sur les affects consiste non seulement dans la connaissance adéquate de ces affects mais aussi « en ce qu'il sépare les affects d'avec la pensée d'une cause extérieure que nous imaginons confusément » comme une fin)⁴. Le sujet est tout entier dans cette intention, cette action rationnelle (*intendo*)⁵ qui ne se règle sur aucun modèle, qui ne poursuit aucune fin, mais qui affirme absolument sa joie et sa cause et affirme ainsi, au présent, avec son amour, la possession formelle de sa puissance d'action et de constitution. L'intentionnalité amoureuse (ou la « volonté » du sujet aimant)⁶ par laquelle se définit le sujet éthique, c'est la dynamique de la joie elle-même qui va en s'amplifiant jusqu'à la béatitude, c'est, dans l'action, la jouissance de la vertu ou la satisfaction de l'âme⁷ qui est la plénitude de cet amour naturel de soi qu'enveloppait (et déployait) déjà l'acte de résistance (c'est en ce sens que Spinoza dit que la raison ne commande rien qui soit contre la Nature : « elle

1. E. V, 29 sc.

2. Ep. 58 à G.H. Schuller, G.IV p. 265.

3. E. III, 59 sc.

4. E. V, 20 sc. et aussi V, 2 et 4 sc. et III, 48.

5. E. III, 59 sc.

6. E. III, *déf. des Aff.* 6 expl.

7. E. V, 36 coroll. et sc.

demande donc que chacun s'aime lui-même... »). Dans cet amour (qui est rapport singulier à soi comme singularité) se dessine une position et une maîtrise réelle des problèmes et l'avènement d'une intention et d'une action selon laquelle la vie se produit dans sa plénitude de sociabilité, de bonheur et de liberté.

Cette « *acquiescentia in se ipso* », en laquelle s'exprime l'unité parfaite du sujet, est l'objet suprême de notre espérance : c'est le projet humain par excellence. Mais personne « ne fait effort pour conserver son être en vue d'une fin quelconque »¹ ; le sujet éthique est donc une attente sans espoir, une intention sans fin, une perfection sans modèle, c'est-à-dire la tension même de l'existence singulière en son affirmation absolue et productive, qui est puissance d'être et non manque d'être, *cupiditas* et non *desiderium*. La moralité du sage, c'est « la libre nécessité » constituante d'une existence. Dans la « moralité » c'est l'existence singulière elle-même dans son affirmation absolue qui est devenue « sujet »... Mais ce sujet n'est rien d'autre qu'un processus, celui de l'affect, dans le dilatation indéfini de l'amour de soi (et/ou dans l'Amour intellectuel de Dieu). Par-delà la constitution d'un ordre réfléchi du temps, dans lequel se déploie tout d'abord, comme effet, la subjectivité amoureuse, et sur laquelle s'étaye, dans la séparation des moyens et de la fin, le sujet pratique éthique et ses stratégies intermédiaires, l'intention amoureuse et rationnelle qui définit la subjectivité humaine à son stade suprême (*Summa cupiditas*) est tout entière, comme causalité (essence singulière actualisante), dans l'effort continu qui constitue, prolonge et amplifie le temps de la présence à soi-même et avec autrui, car ce temps est celui de la plus haute satisfaction d'esprit qu'il puisse y avoir², il est le présent même de l'éternité.

Ce qui sous-tend donc la forme du sujet pratique simplement donné (comme effet), c'est un processus, celui de la causalité ou de la libre nécessité de l'essence qui tend (dans le projet éthique) à constituer « absolument » l'existence singulière comme sujet. Et ce processus de subjectivation est celui d'un devenir-cause. C'est par ce processus qu'il y a résistance à la violence destructrice des autres modes, mais c'est aussi par ce même processus que s'exerce une résistance au fonctionnement du sujet pratique lui-même, une violence salutaire qui

1. E. IV, 52 sc.

2. E. V, 27 et dém.

force celui-ci au doute, à l'interrogation et au sens du problème¹. Réflexion critique propre au sujet humain – la subjectivité éthique est précédée et accompagnée d'une subjectivité critique suscitée par la force de résistance – sur sa propre fonctionnalité, sur la nature et la valeur de ses buts... dont le début du *T.I.E.* nous donne l'exemple. Cette interrogation est déjà le symptôme d'un devenir-sujet ; et elle est interminable, puisqu'elle est cette puissance de l'esprit critique, ce sens du problème, caractéristique de l'esprit humain en tant que tel (différent à la fois de la possession de l'idée adéquate – ou de l'esprit comme « automate spirituel » par lequel l'homme s'identifie à Dieu ; et Dieu ne s'interroge pas et ne doute de rien – et de la raison calculatrice qui, malgré son intelligence et son efficacité est, à ses différents niveaux de conscience et de complexité, le partage de nombreux êtres vivants dans leur stratégie propre de survie). Pourtant, le point de vue du sujet pratique, malgré son humanité propre, est un point de vue essentiellement abstrait, et cela d'autant plus qu'il s'éloigne du point de vue, lui singulier et réel, du procès sous-jacent de subjectivation (et il s'en éloigne d'autant plus que le processus d'un devenir-sujet est – en régime d'hétéronomie de la modalité et dans les fluctuations de l'affect – sans cesse avorté). Le projet éthique est donc de retrouver, dans la lucidité du vrai, le rapport singulier de confiance et d'amour qu'à la fois enveloppe et développe toute vie en son essentielle affirmation. Car la confiance était au début. C'est là le cœur du spinozisme. Car la vérité et la vie ne s'appréhendent pas pour Spinoza du (non-)point de vue « abstrait » de Dieu ou de la Raison (dans un arrachement ascétique d'avec la subjectivité singulière, comme garant de l'objectivité), mais, au contraire, du point de vue de la nécessité singulière de la subjectivité désirante, c'est-à-dire de l'amour naturel de soi, ou du rapport réel au Réel par lequel à la fois nous existons et pensons selon un seul et même

1. Certes, à s'en tenir à la lettre de l'*Ethique* (II, 44 sc. et III, 17 dém. et scolie) et comme le souligne Victor Delbos (pour le regretter), chez Spinoza « le doute et la délibération sont des états inférieurs, des états d'impuissance, que dominant et suppriment en nous la pensée claire et l'action décisive » (*Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme*, F. Alcan 1893, rééd. aux Presses de l'Université de Paris Sorbonne 1990, p. 544, cf. aussi p. 83). Il n'est cependant pas contradictoire avec l'esprit du spinozisme de penser que, dans la progressive modification de soi (de l'esprit et du corps de l'enfance) que suppose l'entreprise éthique, le doute, l'interrogation, la délibération, ont un rôle positif à jouer comme puissances réelles. Relevons en effet que la délibération, l'interrogation, la suspension du jugement, sont tenues par Spinoza, comme autant d'activités positives dans la recherche de la décision (et/ou de l'action juste) (*T.P.* IX, 14).

mouvement d'affirmation qui est tout d'abord celui de l'affect de soi par soi. C'est le point de vue du Désir (*cupiditas*) qui est toujours-déjà rapport singulier au monde et à soi, confiance absolue du Réel en lui-même¹. C'est le point de vue réel de la stratégie du *conatus*. Et toute la *partie I* de l'*Ethique* – soit, la conception vraie de la Nature ou de Dieu – doit se lire comme l'ouverture de la possibilité même de l'affirmation absolue de cette singularité éthique à la fois nécessaire et libre. Pour cela, Spinoza a dû reconsidérer radicalement la question de l'« unité » du Réel. Aller de l'unité qui opprime, à l'unité qui libère la multiplicité infinie des stratégies, dans lesquelles et par lesquelles la substance elle-même se constitue.

1. Contrairement à une interprétation encore répandue, que résumait bien l'affirmation d'Alexandre Kojève, « Dieu seul peut faire du Spinozisme », le spinozisme n'est pas le point de vue de Dieu mais bien celui d'un homme dans l'affirmation absolue de son existence singulière. Sur Spinoza dans l'*Introduction à la lecture de Hegel* d'A. Kojève, cf. les pp. 351-359 de l'édition. Tel-Gallimard 1979, et notre étude « Spinoza dans le cours d'Alexandre Kojève » dans *Spinoza au XX^{ème} siècle*, sous la direction de Olivier Bloch, P.U.F. 1993, pp. 177-202.

CHAPITRE VI

INNOCENCE DU RÉEL ET BOUCLE RÉCURSIVE

1) *La causa sui mouvement réel de la production du réel*

Le problème de l'unité de la Nature s'identifie chez Spinoza à celui de la causalité immanente. Dieu est force productive et cette force est la vie même. Mais cette vie n'est pas telle que l'imaginait la Renaissance, un irrationnel et obscur élan vital qui envelopperait nécessairement la contingence¹, ce que ne peut concevoir Spinoza pour qui,

les choses n'ont pu être produites par Dieu d'aucune manière autre et dans aucun ordre autre, que de la manière et dans l'ordre où elles ont été produites².

L'argumentation est fondée sur l'identité de la puissance de Dieu et de son essence, déjà enveloppée dans l'identification de Dieu, cause de toutes choses, à Dieu cause de soi :

la nature divine étant donnée, aussi bien l'essence que l'existence des choses doit s'en conclure nécessairement ; et, en un mot, au sens où Dieu est dit cause de soi, il doit être dit aussi cause de toutes choses³.

Or le problème de l'existence par soi ne faisant qu'un avec celui de l'infinitude ou de l'indétermination⁴, c'est la même affirmation absolue de l'existence qui enveloppe la production des choses particulières. Donc Dieu ne saurait être affirmation absolue de l'existence sans être

1. Comme l'a montré l'ouvrage essentiel de S. Zac, *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, P.U.F. 1963.

2. *E. I*, 33.

3. *E. I*, 25 *sc.*

4. *Ep.* 36 à Hudde, G.IV p. 184, A.IV p. 247, P. p. 1190.

également affirmation absolue de l'existence des choses singulières. C'est justement parce que « l'affirmation absolue de l'existence » est à la racine même de l'Être (est l'Être réel lui-même comme absolument infini) qu'il ne peut y avoir de hasard, ou plutôt que seul ce monde pouvait être, et aussi cette seule rationalité qui fonde sa raison d'être et sa nécessité dans l'affirmation absolue de l'existence elle-même (c'est-à-dire la nature absolument infinie de Dieu). C'est ainsi que Spinoza peut écrire à Hugo Boxel que « ce monde est un effet nécessaire de la nature de Dieu, il n'a pas été fait au hasard »¹. L'on remarquera cependant que Spinoza entend par « hasard » (*fortuito*) un raté dans la réalisation du but, une déviation par rapport à la fin projetée et primitivement poursuivie. Le hasard désigne alors l'effet non prévu et non voulu d'une action, le décalage entre le but poursuivi et le résultat effectif obtenu. La notion de hasard prend donc ainsi un sens négatif (comme déviance) à l'intérieur d'une conception téléologique de la production des choses. C'est d'ailleurs ainsi qu'Hugo Boxel définissait la notion : « On dit qu'une chose est faite par hasard quand elle arrive sans que celui qui en est l'auteur l'ait eue comme but »². Spinoza reprend la notion, investie de la même signification : « Dieu en créant se serait proposé un but et n'aurait pas produit ce qu'il avait décrété »³. Or, tant dans la lettre 54, que dans la lettre 56, Spinoza présuppose qu'une telle opinion : « le monde est un produit du hasard » n'a « jamais » pu venir « à la pensée d'aucun homme » ; cependant la

1. *Ep.* 54, G.IV p. 252, A.IV p. 290, P. p. 1237.

2. *Ep.* 55, G.IV p. 255, A.IV p. 293, P. p. 1240.

3. *Ep.* 56, G.IV p. 259, A.IV p.297, P. p.1245. Comme l'idée de « hasard », l'idée de « contingence », que Spinoza semble directement opposer en *E. II*, 44 *coroll.* 1 et 2, à la « nécessité » perçue par la Raison, n'est en fait, comme le démontre le *scolie* du *coroll.* 1, que l'autre face de l'ordre répétitif que l'imagination « attend » dans la nature. La vraie opposition, tout entière du domaine de l'imagination, est entre « contingence » et « ordre imaginaire », car s'il est de la nature de la Raison de percevoir les choses comme nécessaires et possédant une certaine sorte d'éternité, il est de la nature de l'imagination, sous la détermination des associations de l'Habitude, de concevoir les choses selon un ordre répétitif et immuable, dont la modification provoque toujours de l'étonnement (*K.V. II*, ch. III, 2 et note 1 ; *E. III*, *déf. des Aff.* 4 : « Il y a *Etonnement (admiratio)* quand à l'imagination d'une chose l'Ame demeure attachée, parce que cette imagination singulière n'a aucune connexion avec les autres (voir la *proposition 52* avec son *scolie*) »). C'est donc par-delà le couple imaginaire formé par les images de l'Ordre (répétitif) et de la contingence (comme rupture de l'ordre) qui lui est corrélatif, que le lecteur de l'*Ethique* doit penser la nécessité éternelle et infinie de la Nature.

même lettre 56 se termine curieusement sur un éloge d'Épicure, de Démocrite et de Lucrèce dont on sait qu'ils ont affirmé le hasard¹.

Certes le bel éloge des Atomistes est rendu pour de tout autres raisons que celle concernant leur théorie du hasard et de la nécessité ; pourtant on ne peut pas ne pas penser que cette rencontre, dans une même lettre, entre la question du hasard et des « partisans des atomes », n'enveloppe secrètement quelque sens.

En questionnant : « Dites-moi si vous avez jamais vu ou lu des philosophes pensant que le monde a été fait par hasard », Spinoza qui, quelques lignes après, fera l'éloge des Atomistes, affirme, par là même implicitement que telle n'est pas, selon lui, la conception épicurienne du *clinamen*. Spinoza ne s'étant jamais directement prononcé sur cette question, le commentateur ne peut, sur ce point, émettre que des conjectures.

Dans une étude sur Lucrèce, Gilles Deleuze a montré que le *clinamen* n'est point, pour l'atome, une simple déviation de sa chute verticale – comme on a eu trop souvent tendance à le croire et à l'expliquer – qui introduirait ainsi miraculeusement la contingence pure dans la nécessité ; si cela était, le monde serait bien « un produit du hasard ». G. Deleuze nous apprend, au contraire, que le *clinamen* est de toute éternité,

la détermination originelle de la direction du mouvement de l'atome. Il est une sorte de *conatus* : une différentielle de la matière et par là même une différentielle de la pensée².

Il y aurait donc une conception positive du hasard indépendante de la conception téléologique. Si le *clinamen* est une détermination positive intrinsèque donc une « nécessité », l'affirmation épicurienne du hasard devient alors l'affirmation de l'existence de l'infinité de ces nécessités différentielles. C'est cette conception positive du hasard, qui n'est pas contradictoire avec l'affirmation de la causalité universelle, que l'on peut supposer avoir été lue par Spinoza chez Lucrèce³. Cette théorie évoque-t-elle une équivalence dans la pensée spinoziste ?

1. G.IV pp. 261-262, A.IV p. 300, P. pp. 1247-1248.

2. G. Deleuze, *Logique du sens*, Appendices, II, « Lucrèce et le simulacre ». Minuit 1969, pp. 361-366.

3. L'intuition de l'identité du hasard (chez Épicure) et de la nécessité (chez Spinoza), a tout d'abord été celle des adversaires du spinozisme ; ainsi Jean La Placette écrit : « je suis persuadé que ce qu'Épicure appelait hasard et ce que Spinoza appelle nécessité est la même chose », *Eclaircissements sur quelques difficultés qui naissent de la liberté nécessaire pour agir moralement avec une Addition où l'on*

Remarquons tout d'abord que cette multiplicité des causes premières que ne relie entre elles aucune Volonté créatrice déterminée, n'est pas sans évoquer « cette opinion qui soumet tout à une volonté divine indifférente et admet que tout dépend de son bon plaisir »¹. Dans les deux cas, en effet, ce qui ressort c'est l'absence (réelle ou par défaut de volonté directrice) de totalisation des déterminations : dans le premier cas, par affirmation différentielle des différences dans l'absence réelle de Cause première au principe de l'unité formelle de tous les êtres ; dans le second cas, par une affirmation semblable de déterminations différentes, mais ici non en raison de l'absence de Cause, mais du fait de la versatilité ou l'arbitraire de ses décrets. Dieu aurait créé le monde au hasard de « son bon plaisir » et non par hasard, ce qui est absurde. Or cette seconde thèse a, selon Spinoza, une positivité :

<elle> s'éloigne moins de la vérité que cette autre consistant à admettre que Dieu agit en tout en ayant égard au bien. Car ceux qui la soutiennent, semblent poser en dehors de Dieu quelque chose qui ne dépend pas de Dieu, et à quoi Dieu a égard comme à un modèle dans ses opérations, ou à quoi il tend vers un but déterminé. Cela revient à soumettre Dieu au destin, et rien de plus absurde ne peut être admis au sujet de Dieu, que nous avons montré qui est la cause première et l'unique cause libre tant de l'essence de toutes choses que de leur existence².

Soumettre Dieu au « destin » c'est soumettre son action, sa puissance et par là même sa production à un « modèle » posé « en dehors » de lui ; cet « en dehors » signifiant aussi bien en dedans puisque, même en Dieu, ce modèle contraindrait sa puissance selon une fin, un ordre, qu'exclut absolument l'essence divine. Quelle serait donc l'action de ce « modèle » ? Il programmerait, dans l'unité formelle et totalisatrice du projet, l'action de Dieu, c'est-à-dire que chaque décret particulier ne serait plus que l'expression déterminée et subsumée de la réalisation d'un seul (unicité) et même (unité) dessein. Le destin c'est, comme nous l'ont appris les Stoïciens, l'affirmation de l'unité des causes entre elles ou des décrets subsumés sous un seul et même Décret. Or, Spinoza refuse à la fois la thèse cartésienne de la volonté arbitraire

prouve contre Spinoza que nous sommes libres, Amsterdam, Etienne Roger, 1709, p. 317; cité par P. Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, P.U.F. 1954, note de la p. 71.

1. E. I, 33 sc. 2, G.II p. 76, A.III p. 59, P. p. 345.

2. *Ibid.*

de Dieu (le « bon plaisir » d'une « volonté divine indifférente » ou d'un Dieu joueur) et la thèse morale d'une Volonté agissant selon un Ordre, modèle formel unificateur (externe ou interne) – thèse que l'on trouve tant chez les Stoïciens que chez Leibniz. Mais en affirmant sa préférence pour la première conception d'un monde créé au hasard (conception plus proche de la vérité), Spinoza nous conduit nécessairement à mieux examiner la thèse épicurienne.

Si les épicuriens peuvent refuser le destin, qui hante le cosmos stoïcien, c'est en refusant l'unité formelle des causes « entre elles » et par là même l'idée d'une Cause « principielle » qui même interne à la Nature demeure une forme extrinsèque de détermination des êtres. Contre cette unité formelle qu'impose le Destin, les épicuriens affirment au contraire la multiplicité des déterminations différentielles positives intrinsèques. Le hasard, c'est l'affirmation de cette multiplicité. En ce sens positif, cette thèse rencontre chez Spinoza la position de l'infinitude absolument positive soit « l'affirmation absolue de l'existence » et/ou des existences. Mais pour l'*Ethique*, la causalité par soi, qui est la nécessité même de cette affirmation, fait de cette infinitude non l'affirmation du hasard mais de la Nécessité qui se dit en un seul et même sens de tout ce dont elle se dit – qui pourtant n'ont pas le même sens¹. Cette nécessité unique et différentielle est exclusive de tout modèle et de tout formalisme, « sans principe ni fin », elle est aussi innocente et réelle (comme le mouvement réel est indépendant de toute logique formelle ou abstraite) que le hasard épicurien. C'est cette innocence, cette a-moralité, cette réalité même de la nécessité, que Spinoza exprimait déjà en affirmant dans la lettre 36 à Hudde « l'indétermination » de la substance. Indétermination est ici une autre désignation de l'infinitude actuelle ou de l'affirmation. L'indétermination doit se concevoir positivement ; le point de vue du négatif c'est celui de l'arbitraire (la volonté indifférente de Dieu). L'on sait cependant que l'arbitraire (le monde fait au hasard) est plus proche de la vérité que la nécessité morale (le monde fait suivant un modèle). Pourtant l'affirmation dépasse absolument les deux thèses antagonistes : dans l'affirmation, tout arbitraire comme tout ordre formel sont abolis. En leur sens positif, hasard et nécessité, multiplicité et

1. *Ex qua enim naturæ necessitate existit, ex eadem ipsum agere ostendimus (Prop. 16 p. I). Ratio igitur, seu causa, cur Deus, seu Natura agit, & cur existit, una, eademque est. Ut ergo nullius finis causa existit, nullius etiam finis causa agit; sed ut existendi, sic & agendi principium, vel finem habet nullum. E. IV, préface, G.II pp. 206-207, A.III p. 218, P. p. 488.*

unité, sont les noms différents d'une seule et même Réalité : la Nature « sans principe ni fin », en son affirmation absolue ; « la physis est cet éclaboussement en tous sens »¹.

C'est donc l'affirmation absolue de l'existence – c'est-à-dire la puissance absolument infinie – qui est constitutive (comme *causa sui*) de l'Être dans son unité essentielle ou structurelle. Dieu étant cause de toutes choses au même sens où il est cause de soi², c'est l'affirmation absolue de l'existence qui opère la détermination des éléments différentiels (les attributs) de la structure elle-même, mais aussi les déterminations singulières qui « expriment en un mode certain et déterminé la nature ou l'essence <puissance> de Dieu »³.

Dans sa conception de la Nature, Spinoza concilie – en leur faisant subir l'épreuve de l'absolument infini – deux idées qui pour la problématique antérieure apparaissaient incompatibles : l'idée de structure (qui impliquait nécessairement l'idée d'ordre dans la fixité formelle, donc close, du système en physique, ou du raisonnement en mathématique) et l'idée de genèse (qui impliquait l'idée de mouvement, de changement temporel de la forme). Afin de saisir l'originalité de cette union il suffit de comprendre que la genèse ne doit pas se penser selon une représentation temporelle dans le passage d'un terme actuel (substance-attribut-mode) à un autre terme actuel ; en effet « Dans

1. Léon Robin, cité par Paul Nizan dans *Les matérialistes de l'antiquité*, p. 27. Parce qu'il y a chez Spinoza une « prise au sérieux de l'infini », en son affirmation actuelle, sans doute faut-il aussi déceler, au cœur de cette philosophie, en sa radicalité anti-téléologique, l'unité dynamique et constitutive du hasard et de la nécessité qui (de Démocrite à Lucrèce, et dans le cadre d'un atomisme que Spinoza refuse) a caractérisé, dans son opposition à toute doctrine finaliste, le matérialisme antique. Comme l'écrit Olivier Bloch à propos de Démocrite : « Ainsi la genèse des choses, comme celle des mondes, se produit exclusivement par « hasard » et « nécessité » : hasard des rencontres, qui est hasard au sens où nul plan, nulle intention, rien qui ressemble à de la finalité, ne préside à leur production – hasard qui est en même temps nécessité, puisque cette production est entièrement déterminée par le processus mécanique des chocs, entrelacements, combinaisons et divisions dans lesquels entrent les atomes en fonction de leurs dimensions, de leurs formes, de leur position, de leur mouvement et de la direction de celui-ci », *Le Matérialisme*, P.U.F. coll. Que sais-je ? 1985 p. 40. Cf. aussi à propos de l'épicurisme, le « jeu de l'infini et de la limite qui (...) sert de fondement à une structuration immanente de l'univers où rien n'intervient qui ressemble de près ou de loin à une pensée ou une intention » (*id. ibid.* pp. 45-46). Pour une confrontation de la physique de Spinoza et de celle d'Epicure, cf. P-F. Moreau, « Epicure et Spinoza : la physique », *Archives de Philosophie* juillet-septembre 1994, pp. 459-469.

2. *E. I.*, 25 *sc.*

3. *E. I.*, 36 *dém.*

l'éternité il n'y a d'ailleurs ni *quand*, ni *avant*, ni *après* » insiste Spinoza¹. Il faut penser cette genèse nécessaire comme le passage (intemporel) de la constitution d'une structure à son actualisation, des conditions de sa production à la production elle-même qui les englobe et les réalise absolument, infiniment et nécessairement, dans des relations existentielles (qui sont pour nous les relations nécessaires des idées dans la Pensée et celle des corps dans l'Étendue). Afin que le langage ne crée pas de confusion, il faut réaffirmer que la structure n'est pas un principe spirituel interne ni une virtualité, elle est le processus même d'affirmation absolue de la puissance absolument infinie d'exister de la substance, et elle s'explique « en un mode certain et déterminé » dans tout ce qui existe². La structure, c'est la nécessité innocente, elle-même sans principe ni fin, le mouvement réel de la production du Réel, mouvement absolu et éternel de l'auto-engendrement de la substance et de ses modes ; la durée même de l'éternité. C'est la conception de la cause immanente comprise dans la causalité par soi.

Cette auto-genèse est donc la (même) cause immanente de tout « effet » dynamique dans la durée. La causalité efficiente n'est elle-même adéquatement explicable que du point de vue de cette causalité immanente qui est donc la nécessité (absolue) de toutes les nécessités dans l'ordre de l'existence temporelle,

lequel ne nous offre rien d'autre que des dénominations extrinsèques, des relations ou, au plus, des circonstances, toutes choses bien éloignées de l'essence intime des choses³.

Cependant, absolument parlant, cette inadéquation entre l'essence et l'existence n'est rien ; derrière la causalité de surface il n'y a rien. La cause immanente n'est pas un arrière-monde, mais la nécessité même de ce monde dans son explication et son affirmation. Répétons-le, tout être est dans une proximité absolue de l'Être et cela dans la totalité de son être⁴. La *causa sui* c'est le mouvement même de l'affirmation de soi de la substance à travers ses actes. La causalité immanente n'exprime ainsi rien d'autre que la « libre nécessité » de la puissance absolument infinie de la Nature, dont tous les existants ne sont, en dernière instance, que les effets nécessaires. C'est dans et par les attributs que la

1. *E. I*, 33 *sc.* 2.

2. *E. I*, 36 *dém.*

3. *T.I.E.* 101, *G.II* p. 36, *A.I* p. 215, *P.* p. 137.

4. *E. I*, 28 *sc.*

Nature donne immédiatement à toutes choses la puissance propre qui constitue et qualifie son essence dans l'existence. Or les attributs qui constituent l'essence même de la substance, c'est-à-dire la structure infinie dans et par laquelle se produit la substance, sont les conditions nécessaires de la production des modes (dont les attributs ne constituent cependant pas l'essence). En s'auto-produisant, la Nature produit immédiatement la puissance des choses singulières dans et par des attributs qui constituent (selon la libre nécessité non causale de leur rapport de production) l'essence de la substance.

La cause immanente développe la vie même du Dieu-Nature, c'est-à-dire sa puissance en actes, comme cela est affirmé dès les premières lignes de l'*Ethique* dans la définition de la *causa sui*. Dieu n'apparaît donc jamais en personne, justement parce qu'il n'est pas une Personne. Spinoza nie Dieu comme Etre-Substance-Sujet dans l'universalité de l'affirmation de sa puissance absolue infinie (ou son universelle liberté). Il fait du concept d'Etre, entendu du point de vue imaginaire de l'équivocité et de l'éminence, une abstraction qu'il classe dans la catégorie des transcendants¹. Critique de l'Etre tant du point de vue aristotélicien que cartésien, qui voient dans l'unité, la simplicité originaire de l'identité d'un Tout transcendant, subsumant toute la diversité du Réel. Cet *a priori* (moral et religieux) rend impossible, d'une part, la pensée d'une organisation propre à l'infinie multiplicité en tant que telle, c'est-à-dire d'une unité spécifique de l'infinité des parties et du Tout absolument infini ; et d'autre part (en ce qui concerne les essences singulières de modes), la pensée d'une genèse du multiple indépendante d'une règle *a priori* de ressemblance interne. Les attributs ne sont pas en fait les parties d'une Totalité puisque, infinis, ils échappent par là même à la catégorie (imaginative) du nombre, ainsi qu'à la numération et à la totalisation imaginaire vers l'infini qui en découle². L'infinité des attributs n'est donc pas

1. *E.* II, 40 *sc.* et IV, *préface*.

2. Spinoza échapperait ainsi à la critique kantienne de l'usage illégitime de la catégorie de Totalité. En produisant l'idée d'un Tout absolument infini non totalisable, de nature structurale-génétique sans principe ni fin, Spinoza évite une conception spatiale et mécaniste de la Totalité (telle qu'on la trouvera plus tard chez P. S. Laplace, *Essai Philosophique sur les probabilités*, Œuvres, Gauthier Villars 1886, vol. VII, 1 pp. 6-7), ainsi qu'une réintroduction implicite d'une finalité immanente, qu'enveloppe nécessairement, comme l'a montré Bachelard, toute idéologie mécaniste du déterminisme universel (*L'expérience de l'espace dans la physique contemporaine*, Paris P.U.F. 1951 ; *L'Activité Rationaliste dans la Physique contemporaine*, Paris P.U.F. 1965, pp. 211-212, 214, 216, 219). Le

additionnelle. L'unité de la substance ne peut donc être pensée comme simple unité arithmétique mais comme affirmation une, absolue de soi, dans et par ses différences infinies. La substance une, s'affirme absolument dans et par ses attributs infinis et en chacun de ses actes.

Et Spinoza fait de la différence intrinsèque des attributs entre eux et des essences singulières entre elles, l'objet d'une pure affirmation dans l'égalité de chacun. La substance s'affirme absolument dans chacun des attributs ainsi que dans tous ses modes, sans restriction ni partage de sorte que,

si une seule partie de la matière était anéantie, tout aussitôt l'Étendue entière s'évanouirait¹.

Ceci conduit à penser un type d'unité et d'identité de la substance du point de vue essentiel de son affirmation « absolument infinie ». De ce point de vue s'efface la nécessité de toute justification de l'unité (à partir d'un principe nécessairement arbitraire et formel à fonction morale). S'il faut poser la différence intrinsèque des attributs quant à leur expression (pensée, étendue etc.), il faut également poser leur universelle et commune nécessité dans et par leur libre rapport de production constitutif de l'essence même de la substance comme affirmation (rapport se constituant en dehors de toute harmonie préétablie et de toute fin, tant externe qu'interne, imposée au processus de production). C'est ainsi que Spinoza refuse toujours une explication par la bonne nature des attributs à ses correspondants, explication par le « bon sens » et le « sens commun », qu'attendent Oldenburg, Hudde ou Tschirnhaus. Ce que refuse Spinoza, c'est de subsumer les différences – constitutives de l'Être – sous une unité totalisante ; dans ses lettres, c'est bien la position d'une conception irreligieuse de la Nature que Spinoza maintient face à l'interprétation théologique qu'attendent ses correspondants chrétiens. C'est ainsi la nécessité universelle, qui est la liberté même de la substance, qui définit l'ordre réel de production et d'auto-production de la Nature et de ses modes. C'est cette unité réelle de production des modes, dans et par l'infinité des attributs (l'ordre et la connexion des idées étant le même que

Laplace de Spinoza, encore présent dans la conception de la totalité spatiale de la *K.V.* avec laquelle l'*E.* a dû rompre, c'est Maïmonide pour qui Dieu est celui qui à la fois opère l'unité des causes entre elles et possède, *a priori*, la connaissance absolue de l'infinité des séries causales particulières; *Guide des Égarés*, I ch. I pp. 44-47 et III ch. XVII p. 115 où est opposée à Epicure l'autorité d'Aristote.

1. *Ep.* 4 à Oldenburg, G.IV p. 14, A.IV p. 129, P. p. 1068.

l'ordre et la connexion des choses), qui définit l'unité même de la substance, dans et par son affirmation absolue.

Penser la causalité immanente de la substance, cause de toutes choses au même sens où elle est cause de soi, comme une structure génétique ouverte et absolument illimitée, c'est déterminer l'originalité de l'unité réelle de la substance spinoziste dans sa différence avec la problématique de l'Ordre, qui était encore celle du *Court Traité*, ou l'unité transcendante classique (platonicienne, aristotélicienne, cartésienne ou leibnizienne), unité formelle dont la fonction essentiellement morale, était aussi de supprimer la différence, en tant que telle, au profit d'une identité transcendante et d'un principe de ressemblance interne, imaginaires. Ce nouveau type d'unité réelle que produit Spinoza est un concept épistémologique tout à fait neuf ce qui explique la difficulté de ses interlocuteurs, comme de ses interprètes, à la comprendre (et à l'accepter) dans son originalité¹. Unité à proprement parler « introuvable » puisque n'étant pas celle d'une Totalisation ni d'une Substance-Sujet, elle n'apparaît jamais en personne (et l'on doit ainsi éliminer toute interprétation mystique et religieuse du troisième genre de connaissance), mais seulement dans l'infinité de ses expressions². La structure génétique est toujours et seulement en actes, et ses actes sont ses effets nécessaires actuels, c'est-à-dire, pour nous, les modifications dans la Pensée et l'Étendue.

2) *Modes infinis et nécessité circulaire*

Le « passage » de l'absolu dans le relatif, de l'infini dans le fini, soit de la substance absolument infinie et indéterminée à ses déterminations, fait cependant *au premier abord* l'objet, dans *Ethique* I, 21, 22, 23 et 28 *scolie*, d'une théorie des médiations, qui n'est pas sans ambiguïté, ni sans laisser la possibilité d'une interprétation néo-platonicienne qui trouve, à travers ces propositions, une conception hiérarchique de l'Être (et des êtres). Pourtant, loin de nous ramener

1. « Les attributs qui se suffisent expriment cependant la substance. En ce sens qu'est-ce qu'ils expriment? Ils expriment sa force, cela nous le comprenons. Ils expriment sa puissance, son éternité, cela nous le comprenons encore; son infinité nous le comprenons aussi. Mais il faudrait enfin qu'ils expriment son unité. Et cela nous ne le comprenons pas, car comment des attributs divers exprimeraient-ils une unique substance? », Ferdinand Alquié, *Nature et Vérité dans la philosophie de Spinoza*, C.D.U., 1971 p. 62.

2. *E. I*, 17 *sc.*

sur cette voie, l'étude des modes infinis nous conduit au contraire, par une meilleure compréhension de l'auto-genèse, à une conception tout à fait nouvelle de la logique de l'Être qui est sans doute le cœur même du spinozisme.

Entre la substance absolument infinie et ses modes finis Spinoza en effet, comme Philon, *semble* introduire des intermédiaires, les modes infinis et éternels immédiats et médiats. C'est ainsi que E. Amado Levy-Valensi voit dans cette procession des modes, l'aliénation progressive de l'univers sans fissure du spinozisme. La « nature naturée est moins parfaite que la nature naturante » et, « à la limite inférieure du monde créé » – celle des modes finis – il y a un niveau d'être où la substance n'est plus réellement impliquée¹. C'est pourtant dès ses premiers écrits – et les explications qu'il donne à ses correspondants – que Spinoza affirme l'implication absolue de la substance dans la moindre parcelle de la Nature naturée, c'est-à-dire dans les modes finis². Nous retrouvons par là une conséquence essentielle d'*Ethique* I, 13 : de par son « indivisibilité » la substance est nécessairement présente tout entière en chacun de ses actes ou de ses modes, qu'ils soient infinis ou finis. Cette affirmation vaut en effet même pour le mode « fini » dont la limitation ne saurait être qu'existentielle, c'est-à-dire due aux causes extérieures. Abstraction faite de l'extériorité pressante du monde, le mode est « infini par sa cause »³ ; par la causalité de Dieu constitutive de son essence même – *conatus* – le mode affirme une puissance indéfinie de persévérance en son être⁴.

Le texte d'*Ethique* I sur la théorie des modes infinis est certes plus embarrassant. Le fait même cependant de poser l'existence de modes « infinis » exclut, de fait, la séparation voire l'opposition de deux types d'ordres dont l'attribut essentiel et exclusif de l'un serait l'infinitude (pour la substance) et l'attribut essentiel et exclusif de l'autre la finitude (pour les modes). Dans *Ethique* I, 28 *scolie*, les modes infinis semblent présentés par Spinoza comme des « intermédiaires » entre la substance infinie et ses modes finis :

1. E. Amado Levy-Valensi, *Les niveaux de l'être. La connaissance et le mal*, ch.III « De la mystique juive à l'intellectualisme de Spinoza », P.U.F. 1962, pp. 183 et 188.

2. Cf. *Ep.* 4 à Oldenburg, de 1661, G.IV p. 14, A.IV p. 129, P. p. 1068.

3. *Ep.* 12, G. IV p. 57, A. IV pp. 159-160, P. p. 1099.

4. *E.* III, 6, 7 et 8.

certaines choses ont dû être produites immédiatement par Dieu à savoir celles qui suivent nécessairement de sa nature considérée absolument, et d'autres, qui ne peuvent cependant ni être ni être conçues sans Dieu, par l'intermédiaire des premières.

Mais comme pour nous éviter un contresens sur le statut de ces « intermédiaires » Spinoza souligne aussitôt que « Dieu ne peut être dit proprement cause éloignée des choses singulières » si ce n'est du point de vue d'un langage facilitant les distinctions opérées dans l'analyse (langage ô combien abstrait en ce qu'il enveloppe la représentation imaginaire de ce qu'il désigne). La fonction de l'intermédiaire semble cependant encore valorisée par la distinction qu'opère Spinoza entre les modes infinis immédiats qui suivent « de la nature d'un attribut de Dieu prise absolument » et l'expriment immédiatement¹, et les modes infinis médiats qui suivent « d'un attribut de Dieu en tant qu'il est affecté d'une modification » nécessaire et infinie². Ainsi le lecteur croit voir se développer une théorie des médiations dont certains regrettent l'abstraction, et qui peut – non sans aveuglement – se lire conformément aux critères hiérarchiques de la représentation néoplatonicienne du monde.

Poursuivons : lorsque Schuller demande des « exemples de choses produites immédiatement par Dieu et des choses produites médiatement par une modification infinie »³, Spinoza répond :

ceux du premier genre sont, dans l'ordre de la Pensée l'entendement absolument infini ; dans l'ordre de l'Etendue, le mouvement et le repos ; pour le deuxième genre, c'est la figure de tout l'univers qui demeure toujours le même, bien qu'il varie selon une infinité de modes ; voyez sur ce point le *scolie* du *lemme* VII qui vient avant la *proposition* 14 *partie* II⁴.

Prenons l'exemple de l'Attribut Etendue pour lequel Spinoza donne le plus d'indications. Dans ce cas précis, le rapport de l'absolu au relatif peut s'exposer selon les distinctions suivantes : Etendue / attribut substantiel ; Mouvement et Repos / mode infini immédiat ; *Facies totius universi* / mode infini médiate ; Corps singuliers / modes finis. Or que signifie que le mouvement et le repos soient posés comme mode infini immédiat de l'attribut étendue ? Rien d'autre que le fait même de

1. *E.* I, 21.

2. *E.* I, 22.

3. *Ep.* 63, *G.* IV p. 276, *A.* IV p. 313, *P.* pp. 1260-1261.

4. *Ep.* 64, *G.* IV p. 278, *A.* IV p. 315, *P.* p. 1263.

l'expression absolue de la réalité substantielle de l'étendue dans le rapport de mouvement et de repos, sans dégradation ni perte puisque le rapport de mouvement et de repos c'est l'absolu-étendue en actes tel que l'entendement le perçoit dans sa réalité substantielle. L'axe même de la démonstration par l'absurde d'*Ethique* I, 21 (à propos de l'infinité et de l'éternité du mode produit immédiatement), c'est que l'attribut ne saurait être sans l'existence de son mode immédiat. En effet l'attribut produisant absolument de façon nécessaire son mode immédiat (selon *Ethique* I, 16) « ne peut être sans celui-ci lequel en ce sens est aussi éternel et infini que lui »¹. L'Attribut ne peut être sans son mode (comme le triangle ne peut être sans ses propriétés), ce que confirmait déjà la *K.V.* (II, ch. XIX, 8) :

Si donc nous considérons l'étendue seule, nous ne percevrons en elle rien d'autre que du Mouvement et du Repos, desquels nous trouvons que sont formés tous les effets qui sortent d'elle ; et ces deux modes sont tels dans le corps qu'aucune chose autre qu'eux-mêmes ne peut y apporter de changement.

Ce que confirme aussi l'*Ethique*², qui démontre l'absolue adéquation de l'étendue et des lois de la nature.

Tous les corps conviennent d'abord en ceci qu'ils enveloppent le concept d'un seul et même attribut (*Déf.* I), ensuite en ce qu'ils peuvent se mouvoir tantôt plus lentement, tantôt plus vite et, absolument parlant, tantôt se mouvoir, tantôt être au repos³.

Les lois de la nature, qui expriment le rapport de mouvement et de repos, dérivent immédiatement de la substance. Si elles règlent les conditions d'existence dans l'étendue, ces lois sont en elles-mêmes – comme la substance dont elles sont immédiatement issues – et à proprement parler, inconditionnées. Comment comprendre alors qu'un mode – qui est de par son statut de mode, du domaine de la détermination (mais qui infini est aussi inassignable) – puisse exprimer absolument l'indéterminé ?

La réponse est dans la conception absolument positive que Spinoza se fait de la substance ; c'est parce que toute détermination, même finie, est aussi affirmation plénière positive intrinsèque de la substance, que la détermination n'enveloppe ainsi aucune privation, aucun manque essentiel en son être, qu'elle est pure positivité. L'univers spinoziste

1. M. Gueroult, *Spinoza, Dieu* p. 310.

2. *E.* II, 13 *lemme* 2.

3. *E.* II, 13 *lemme* 2, *dém.*

exclut toute idée de finitude essentielle, même chez les modes finis, dont c'est justement la dimension infinie qui est constitutive de leur être même. Toute détermination finie est aussi infinie par la puissance infinie de sa cause immanente (qui est la substance même) et par la multiplicité infinie de ses causes transitives dont la nécessité efficiente n'est elle-même que la figure extrinsèque de la causalité immanente. Mais la *démonstration d'Ethique I*, 21 vaut aussi pour toutes les essences singulières, infinies et éternelles, en ce qu'elles suivent de la nature de Dieu prise absolument. C'est en ce sens que nous posons d'ores et déjà une question fondamentale quant à la conception spinoziste de la causalité, et à laquelle nous tenterons de répondre après l'analyse des problèmes posés par les modes infinis de l'Attribut Pensée : le mode infini immédiat ne suppose-t-il pas, de fait, pour être autre chose qu'une abstraction, l'existence des essences singulières – et de leurs forces – dont il ne serait plus alors – si elles le précèdent – que l'expression modale de leur jeu intensif total ?

Revenons à notre exemple, afin de comprendre ce qu'il en est du « mode infini médiateur » ou de la *facies totius universi*. Celui-ci, selon la lettre 64, s'identifie à la permanence même d'un univers qui ne subit de changements que selon des lois fixes et éternelles ; c'est ainsi toujours selon la même nécessité que tout arrive dans la Nature. Il nous faut donc à présent démontrer, comme nous l'avons fait pour le mode infini immédiat, que l'attribut s'exprime absolument dans son mode infini médiateur ; que l'existence même de l'attribut est nécessairement liée à l'existence même du mode infini médiateur et que celui-ci, par conséquent, tant par rapport à son attribut qu'au mode infini immédiat ne subit aucune dégradation (ou perte d'être), dans cette *apparente* procession de l'Être.

Procédons par un détour. La permanence qu'exprime la *facies totius universi*, que peut suggérer par métaphore l'ordre d'un individu vivant¹, n'est cependant pas celle d'une finalité immanente, d'une harmonie (au sens augustinien) que Spinoza critique². L'« ordre » de la Nature étendue n'est pas l'« ordre » voulu par Dieu (donc finalisé de manière interne) de l'étendue cartésienne ; c'est une nécessité, sans principe ni fin, dont nous avons souligné l'innocence. En ce sens, la détermination universelle spinoziste est, en elle-même, absolument indéterminée, en ce qu'elle ne trouve pas sa raison dans un Tout ou un Sujet qui, externe ou interne, lui imposerait un ordre, un sens. La

1. E. II, 13 lemme 7.

2. E. I, appendice, G.II p. 82, A.III p. 66, P. p. 352.

raison de son existence, c'est l'existence même de la substance absolument infinie et indéterminée, identique à son essence¹. Si bien que le mode infini médiat – comme le mode infini immédiat – est, *en quelque sorte*, sans cause puisqu'il est lui-même la raison ou la cause pour qu'il y ait des conséquences : les lois de la nature sont en effet la matrice, en elle-même indéterminée, de toute explication scientifique des phénomènes naturels. Ceci signifie en réalité que la substance, comme cause, est aussi immédiatement et totalement dans le mode infini médiat qu'elle l'est dans le mode infini immédiat, et que par là même, elle ne saurait exister sans lui. Comment concevoir en effet la Nature sans ses lois ?

L'étude du mode infini dans l'attribut Etendue ne peut donc pas nous conduire à une vision hiérarchique de l'ordre de la Nature. Il semble même que cette hiérarchie, dont notre analyse a contesté la légitimité, est curieusement renversée et subvertie, lorsque l'on constate que des niveaux dits « inférieurs » sont nécessaires à l'existence même des niveaux « supérieurs ». Ainsi s'esquisse une sorte de retournement de la causalité, dont nous pouvons suivre la logique dans une analyse des modes infinis dans l'attribut Pensée. D'ores et déjà cependant, nous pouvons conclure qu'il n'y a dans la théorie spinoziste aucune conception de la dégradation de l'absolu au relatif, de l'infini au fini, comme le présuppose le néo-platonisme (qui est le point de vue de l'imagination). Dans le réel, le fini s'identifie absolument à l'infini, l'un n'est rien sans l'autre². L'infini n'est rien en dehors de l'infinité intensive des modes qui l'expriment et le fini en dehors de l'infini actuel : telle est la thèse de Spinoza.

Prenons à présent le cas des modes dans l'attribut Pensée : Pensée / Attribut substantiel ; Entendement absolument infini / mode infini immédiat ; ... / mode infini médiat ; Idées singulières / modes finis. Constatons tout d'abord que la lettre 64 ne nous donne pas, dans la Pensée, l'équivalent modal de la *facies totius universi* dans l'Etendue. Cette omission est, en elle-même, déjà symptomatique en ce qu'elle signale, de fait, la difficulté qu'il y a à réellement séparer l'entendement, absolument infini, de l'ensemble de tous les rapports idéels qui règlent, dans la Pensée, les déterminations des idées comme idées de modes existants. Spinoza lui-même dans un raccourci étonnant

1. E. I, 20.

2. Cette thèse est remarquablement démontrée, selon d'autres voies, par B. Rousset dans « L'être du fini dans l'infini selon l'*Ethique* de Spinoza », *Revue Philosophique* n°2, 1986, pp. 223-247.

suggère, dès le premier *Dialogue* du *Court Traité*, que l'entendement, cause immanente de ses idées, peut aussi être entendu comme « un *tout* eu égard à ce qu'il est composé de ses idées »¹. Tout qui ne serait donc rien sans ses parties sinon un « être de raison »² ou une « absurdité »³. Dieu, d'autre part, ne pense pas et ne se pense pas selon les « notions communes ». Dieu ne pense – et ne se pense – que par l'idée adéquate de sa propre essence ou par « l'ensemble » infini des idées adéquates des essences singulières, éléments du Tout infini que forme l'entendement absolument infini, ou le mode infini immédiat⁴. En ce sens il n'y a d'entendement, absolument infini, qu'en actes, et séparer l'entendement de ses idées est aussi absurde que de vouloir concevoir un triangle sans ses propriétés. Si l'entendement absolument infini n'est pas ailleurs que dans ses idées, comment distinguer « entre » l'entendement absolument infini et les idées (en tant que modes finis), un mode infini médiat « intermédiaire » ? D'un point de vue ontologique, cela paraît être rejeté par Spinoza qui, tant dans *Ethique* I, 30 que dans *E. II*, 4, identifie de fait, sous l'appellation « entendement infini en acte » (ou « idée de Dieu ») le mode infini immédiat et le mode infini médiat. Si l'on peut effectivement, comme nous le croyons, référer les « notions communes » au mode infini médiat, cette distinction n'aurait alors de sens réel qu'épistémologique, pour la raison humaine, et non plus pour l'entendement absolument infini de Dieu que cette raison explique pourtant objectivement, tant dans les notions communes que dans les idées adéquates des essences singulières.

Pas plus que l'attribut Pensée ne saurait être abstraitement détaché de l'entendement absolument infini⁵ qui l'exprime absolument sans dégradation ni perte, l'entendement divin ne saurait donc être détaché de ses idées, c'est-à-dire de « l'action même de connaître » ; l'idée d'un entendement en puissance étant étrangère au spinozisme⁶. Il apparaît ainsi que,

la puissance de l'Attribut s'investissant *tout entière* dans le mode immédiat, ce dernier produit à son tour par la puissance infinie dont l'attribut le remplit, le mode médiat qui, par son infinité lui

1. *K.V.* fin du premier *Dialogue*.

2. *K.V.* I, ch. II, 19.

3. *E. I*, 12 *dém.*

4. *E. V*, 40 *sc.*

5. *E. I*, 21 *dém.*

6. *E. I*, 31 *sc.*

est égal et exprime tout aussi intégralement que lui la puissance infinie propre à la nature absolue de l'Attribut¹.

Mais si, d'autre part, la Puissance infinie de chaque attribut s'exprime aussi totalement en chacun de ses modes finis, comme l'affirmait avec vigueur Spinoza dans la lettre 4, le rapport mouvement-repos pour l'Etendue et l'entendement absolument infini pour la Pensée, expriment *aussi* nécessairement à chaque instant, à travers l'ensemble infini des modes finis dont ils ne sauraient être détachés, le jeu éternel et infini des forces actives « modes certains et déterminés » de l'expression de la Puissance de Dieu². En effet, qu'est-ce que la Puissance infinie de l'attribut sinon l'ensemble infini des forces (ou des essences) singulières qu'il enveloppe? (Spinoza dit la même chose pour la puissance de la Nature qui « n'est rien en dehors de la puissance de tous les individus pris ensemble »)³. Le rapport de mouvement-repos pour l'Etendue ne pourrait avoir, d'autre part, qu'une existence abstraite (comme être de raison) détaché de la matière, ou de l'ensemble des corps existants et déterminés en dehors desquels il ne saurait lui-même exister. C'est donc réellement (ou substantiellement) que ce mode infini immédiat suppose de fait, pour être, l'existence des forces singulières éternelles dont il exprime le jeu total, comme il suppose aussi la substantialité même de l'Etendue, c'est-à-dire l'existence de la matière déterminée – ou de l'ensemble des corps étendus – à travers laquelle cette expression prend corps, c'est-à-dire réalité. C'est en ce même sens que les lois universelles de la nature ne sont pas des formes qui subsumeraient de manière extrinsèque leurs contenus, mais qu'elles-mêmes ne sont que l'expression de la nécessité intrinsèque de ces contenus matériels en leur détermination, soit l'expression du jeu éternel des forces affirmatives internes de la Nature.

Loin donc de découvrir dans la théorie des modes infinis une conception hiérarchique de l'Être, nous y découvrons plutôt la nécessité circulaire qui lie le fini à l'infini, le déterminé à l'indéterminé, le singulier à l'universel, en cet être plein, sans fissure ni hiérarchie, qu'est la substance spinoziste. D'une part, en effet, l'attribut s'affirme pleinement dans son mode infini immédiat, qui lui-même s'investit pleinement dans son mode infini médiateur, qui s'affirme

1. Comme l'exprime M. Gueroult, *op. cit.* p. 313.

2. *E. I.*, 36 *dém.*

3. *T.T.P.* XVI, G. III p. 189, A.II p. 261, P. p. 825; et déjà aussi la *K.V.* II, ch.XXI, 3.

à son tour totalement dans chaque mode fini. D'autre part cependant, l'on peut dire aussi, que tout commence dans l'affirmation absolument infinie de l'univers physique des essences singulières, univers des forces actives dont la multiplicité intensive « est » la Puissance absolument infinie de la substance elle-même. On constate alors, que l'attribut dont la force productive est la force même de l'ensemble de ses propres affections – ou déterminations (les essences singulières) – ne peut, sans ses modes – par lesquels cette puissance est en actes – exister ; que le mode infini immédiat, supposé produit « immédiatement », a lui-même besoin, pour prendre un sens réel, du mode infini médiat ; et qu'enfin, celui-ci n'est que l'expression du jeu des forces actives et actuelles des modes finis existant en actes.

Que les lois universelles de la nature, telles que nous les percevons, soient tout autant l'expression des forces singulières constitutives de la modalité concrète, que l'action de ces mêmes forces (et ce qu'elles produisent nécessairement) l'effet de ces mêmes lois, nous conduit à découvrir dans l'*Ethique* un nouveau paradigme de la rationalité. Celui d'une logique paradoxale que l'on peut nommer récursive en ce que dans la logique causale, l'effet fait boucle avec sa propre cause, mais aussi le déterminé avec l'indéterminé, le singulier avec l'universel.

3) *De l'identification, lien synthétique-lien analytique, à l'affirmation absolue de l'univocité de l'Être (essence singulière et loi de production)*

L'*Ethique* débute pourtant par l'affirmation classique de l'antériorité de nature de la substance sur ses affections¹. Cette antériorité logique est causale, déduite de la *définition* 3 (« J'entends par substance ce qui est en soi et est conçu par soi : c'est-à-dire ce dont le concept n'a pas besoin du concept d'une autre chose duquel il doit être formé »), et de la *définition* 5 (« J'entends par mode les affections d'une substance, autrement dit ce qui est dans une autre chose, par le moyen de laquelle il est aussi conçu »). Dieu est ainsi cause de l'essence comme de l'existence des modes dont il diffère pourtant en essence et en existence.

D'où le problème qu'en 1675 Schuller pose encore à Spinoza :

puisque l'entendement de Dieu diffère du nôtre tant par l'essence que par l'existence, il n'aura donc rien de commun avec notre

1. « Une substance est antérieure en nature à ses affections », *E. I.*, 1.

entendement et en conséquence (par la *prop.* 3 du livre I) ne peut être cause du nôtre ¹.

Laissant de côté le contresens de Schuller sur l'incommensurabilité de l'entendement humain et de l'entendement divin, qui bien sûr n'est pas dans l'*Ethique*, Spinoza répond sur l'essentiel en reformulant la question dans une perspective de philosophie générale :

est-il possible qu'une chose soit produite par une autre dont elle diffère tant par l'essence que par l'existence ? Et en effet les choses différant ainsi l'une de l'autre semblent n'avoir rien de commun. Mais comme toutes les choses singulières, à part celles qui sont produites par leurs semblables, différent de leur cause tant par l'essence que par l'existence, je ne vois pas ici de difficulté ².

La réponse qui, d'une part, n'affirme la thèse de l'incommensurabilité que parce qu'elle semble évidemment logique (scolastiquement) et qui, d'autre part, renvoie Schuller à une autre évidence aussi contestable que la première – celle de l'expérience ou de la connaissance du premier genre – qui semble prouver le contraire, ne manque pas d'ambiguïté. En réalité l'auteur ne s'engage pas directement, il suggère seulement. Mais que suggère-t-il de si dangereux pour ne point ouvertement l'affirmer ?

Revenons en septembre 1661. Le *Court Traité* est sans doute déjà en grande partie rédigé et Spinoza vient d'envoyer à Oldenburg – avec qui il a déjà eu l'occasion à Rijnsburg de parler « en passant et d'une façon qu'on peut dire fugitive » de questions aussi importantes que celles de « Dieu, de l'Étendue et de la Pensée infinis, de la différence et de l'accord qui existent entre les attributs... »³ – une argumentation plus rigoureuse, *more geometrico*, correspondant sans doute à une version très proche de l'*Appendice géométrique* de la *K.V.* Dans sa réponse, Oldenburg interroge Spinoza sur le quatrième *axiome* :

des choses qui n'ont rien de commun entre elles ne peuvent être cause l'une de l'autre, il ne paraît pas si manifeste à mon entendement qu'il n'ait besoin d'un peu plus de lumière ; Dieu en effet n'a rien de commun avec les choses créées, et presque tous, cependant, nous voyons en Lui leur cause ⁴.

1. *Ep.* 63, G.IV p. 275, A.IV pp. 312-313, P. p.1260.

2. *Ep.* 64, G.IV p. 278, A. IV p. 315, P. pp. 1262-1263.

3. *Ep.* 1, G. IV pp. 5-6, A. IV p. 121, P. p. 1059.

4. *Ep.* 3, G. IV p. 11, A. IV p. 126, P. p. 1064.

Réponse de Spinoza :

Quant à ce que vous dites que Dieu n'a rien de commun formellement avec les choses créées etc., j'ai posé le contraire dans ma définition. J'ai dit en effet : Dieu est un être qui se compose d'une infinité d'attributs dont chacun est infini c'est-à-dire souverainement parfait en son genre ¹.

A l'évidence Spinoza ne répond pas à la question d'Oldenburg puisqu'il semble tenir ici curieusement les attributs pour des « choses créées » alors qu'Oldenburg posait la question à propos des modes finis². Cependant la suite de la lettre, qui fait la différence entre « être créé » et « être engendré », nous éclaire davantage :

veuillez considérer, mon ami, que les hommes ne sont pas créés, mais seulement engendrés et que leurs corps existaient antérieurement bien que formés d'autre sorte. Ce qui se conclut réellement c'est que, si une seule partie de la matière était anéantie, tout aussitôt l'Etendue entière s'évanouirait, et cela je le professe expressément ³.

Ce n'est donc que la réponse à l'objection d'Oldenburg sur la première *proposition* qui répond réellement à la question sur le quatrième *axiome*. La « matière » qu'Oldenburg tient sans doute pour une « chose créée » est consubstantielle à Dieu en ce que l'existence de celui-ci est liée à l'existence de celle-là *sub specie æternitatis*. Cependant par « matière » Spinoza doit nécessairement entendre ici une chose « infinie »⁴ ne pouvant pas se composer de parties distinctes, car si cette chose se composait de parties, on pourrait concevoir qu'alors que quelques unes de ses parties seraient anéanties, elle

1. *Ep.* 4, G. IV p.14, A. IV p. 129, P. p. 1068.

2. Cette réponse est d'autant plus curieuse que le *corollaire* de la *prop.*4 de l'*Appendice géométrique* de la *K.V.* affirme : « La nature est connue par elle-même et non par aucune autre chose. Elle est formée d'attributs infinis dont chacun est infini et souverainement parfait en son genre, à l'essence desquels appartient l'existence, en sorte qu'en dehors d'eux n'existe aucune essence ou aucun être, et elle coïncide ainsi exactement avec l'essence de Dieu, seul auguste et béni » ; la lettre 4, qui répond comme si les attributs étaient des choses créées, s'arrête à la souveraine perfection en leur genre des attributs sans bien sûr affirmer, comme l'*Appendice*, que leur essence enveloppe l'existence. Sans doute faut-il en conclure que la rédaction définitive de l'*Appendice* de la *K.V.* est postérieure à cette lettre d'octobre 1661 (rappelons que la *K.V.* ne reconnaissait pas encore aux attributs la puissance de se causer eux-mêmes, I, ch. II, 17 et note 5).

3. *Ep.* 4, *ibid.*

4. *K.V.* I, ch. II, 19 note 6.

subsistât¹, ce qui est contradictoire avec ce que Spinoza « professe expressément » (la matière doit donc ici être comprise comme la substance même de l'attribut Étendue, comme la pensée est la substance même de l'attribut Pensée. Une Étendue – en tant qu'attribut – sans matière, est donc aussi contradictoire et absurde qu'une Pensée – attribut – sans pensée).

Que suggère donc Spinoza à Schuller dans la lettre 64 ? A travers la désinvolture affirmée de la réponse, l'ironie presque provocante (« Je ne vois pas de difficulté »), l'ambiguïté de la formulation (*nam quæ ab invicem ita differunt nihil commune habere videntur*), Spinoza suggère bien l'inverse de ce qu'il semble au premier abord accorder.

Dans la lettre 64, comme dans l'*Ethique*, la différence essence-existence, comme le rapport cause-effet, doivent être interprétés dans un esprit tout autre que celui qu'enveloppe le langage philosophique usuel du XVII^e siècle. Selon quelle voie ? Celle que nous indique l'*Ethique* elle-même dans la *démonstration* de la *proposition* 16 de la *partie* I, à savoir l'identification du lien synthétique cause-effets au lien analytique essence-propriétés. En quoi cette première identification requiert-elle un tout autre esprit de lecture ? En quoi cette identification est subversive et en prépare une autre – celle du lien analytique au lien génétique puissance-actes – à partir duquel l'*Ethique* révèle son sens le plus profond, contre le langage qui le véhicule et les significations erronées que celui-ci, peut, contre la pensée, envelopper ?

Soit la *proposition* 16 d'*Ethique* I :

De la nécessité de la nature divine doivent suivre une infinité de choses en une infinité de modes (c'est-à-dire tout ce qui peut tomber sous un entendement infini).

Et sa *démonstration* :

Cette Proposition doit être évidente pour tous, si on a fait attention que, de la définition donnée d'une chose quelconque, l'entendement conclut plusieurs propriétés, qui réellement sont les conséquences nécessaires de cette définition (c'est-à-dire de l'essence même de la chose), et les propriétés sont d'autant plus nombreuses que la définition de la chose exprime plus de réalité, c'est-à-dire d'autant plus que l'essence de la chose définie enveloppe plus de réalité. Or, comme la nature divine a une infinité absolue d'attributs (selon la *Déf.* 6) dont chacun exprime une

1. K. V. I, ch. II, 20.

essence infinie en son genre, de sa nécessité doit donc suivre nécessairement une infinité de choses en une infinité de modes (c'est-à-dire tout ce qui peut tomber sous un entendement infini).

Tout d'abord un problème de traduction : *in finitis modis*, qui est généralement traduit par « infinité de modes », prête à confusion, car les modes effectifs (c'est-à-dire les idées et les corps, comme l'infinité des autres modes appartenant aux attributs inconnus de nous) que produit la nature divine, Spinoza les appelle ici des « choses ». C'est ainsi que *in finitis modis* se comprend mieux traduit par « infinité de manières » (autant qu'il y a d'attributs, c'est la distinction réelle) par lesquelles Dieu produit ses modes ; ou encore « infinité de modes » de production de ces « choses » (qui sont justement des modes). *Modis* signifierait donc non pas le « causé », c'est-à-dire le produit – désigné ici par « chose » – mais la « causalité » spécifique par laquelle en chacun de ses attributs la nature divine produit les modes et les conserve dans leur existence « de manière certaine et déterminée », comme cela sera précisé dans le *corollaire* faisant suite au *scolie* de la *proposition 25*. Or cette traduction engage aussi une interprétation : qu'est-ce que la « causalité » spécifique par laquelle Dieu produit chaque chose et la maintient dans son existence, sinon l'essence singulière et actualisante de cette chose ou la loi de sa production ?

L'essence singulière comme loi de production, c'est le mouvement même de la puissance productive de Dieu ou de la Nature « dans sa pleine présence » comme le formule clairement le *Traité Politique* :

Toute chose naturelle peut se concevoir adéquatement, qu'elle possède l'existence ou qu'elle ne la possède pas. Donc pas plus que le principe même de l'existence des choses naturelles, le fait qu'elles persévèrent dans l'existence ne peut se conclure de leur seule définition. En effet, leur essence idéale demeure la même, après qu'elles ont commencé d'exister, que lorsqu'elles n'existaient pas encore. Donc puisque le principe de leur existence ne peut se déduire de leur essence, il en est de même de leur persévérance dans l'existence : elles ont besoin de la même puissance pour commencer d'exister et pour continuer d'exister ; d'où il suit que la puissance des choses naturelles, par laquelle elles existent et, par conséquent, agissent, ne peut être autre chose que la puissance éternelle de Dieu elle-même. En effet, s'il s'agissait de quelque autre puissance, qui ait été créée, elle ne pourrait se conserver elle-même ni par conséquent conserver les choses naturelles ; mais de la puissance dont elle avait besoin pour être créée elle aurait besoin pour persévérer dans l'existence. – Donc, puisque la puissance des choses naturelles, par laquelle elles

existent et agissent est la puissance de Dieu dans sa pleine présence, nous comprenons facilement ce qu'est le droit de la nature¹.

Cette logique est celle de la production de l'Être (ou des êtres), comme force productive dont la production – en tant que loi – s'identifie à ce que Spinoza nomme « essences singulières », et son produit, les « choses » ou les « modes ». Avant de poursuivre notre démonstration, il nous faut revenir à la source (paradoxalement) scolastique de l'identification spinoziste de l'essence à la causalité (loi de production), c'est-à-dire revenir au *Court Traité*.

L'audace du *Court Traité* est d'identifier la « cause émanative ou présentante » à la « cause active ou efficiente » :

Nous disons donc qu'il est une cause émanative ou présentante de ses effets et, en ayant égard à ce que l'effet a lieu, une cause active ou efficiente ; c'est tout un, posons-nous, parce qu'il y a entre ces choses réciprocité².

A. Heereboord, dont s'inspire le ch.III de la *K.V. I*³, définit la « cause émanative » comme ce d'où la chose découle « immédiatement » (expl. : la chaleur du feu) ; la « cause active », au contraire, produit la chose par l'« intermédiaire » d'une action (expl. : la chaleur sur un objet quelconque). De la cause émanative il y a deux termes qui n'en font qu'un : la cause et le causé – l'existence de la cause étant identique à sa causalité même. Dans la cause active il y a trois termes qui sont distincts : la cause, le causé et la causalité. Il en résulte que, la cause émanative étant posée, il est impossible que l'effet ne le soit pas, tandis que, la cause active étant posée, l'effet peut ne pas l'être, car l'action de la cause peut être empêchée de produire son effet sans que, par là même, la cause cesse d'être⁴. En identifiant « cause émanative » et « cause active », Spinoza introduit le causé dans la cause ; mais en conservant l'activité, il introduit aussi la « causalité » – qui est action de la cause – dans le causé.

Nous trouvons ainsi dans le *Court Traité*, la source : 1) de l'identification entre « essence singulière » et « causalité » : Dieu n'est pas la cause de ce qui fait que les choses persévèrent dans l'existence,

1. *T.P.* II, 2 et 3.

2. *K.V. I*, ch. III, 2.

3. Sur les rapports du tableau synoptique de Franco Burgersdijk et la réédition d'Adrian Heereboord son élève, cf. M. Gueroult, *Spinoza, Dieu*, p. 245, note 7.

4. Nous reprenons ici la note 8 de M. Gueroult *op. cit.* p. 246, mais pour en tirer des conséquences différentes.

mais bien la cause directe « qui fait » qu'elles persévèrent en leur être ; 2) de l'identification subversive du lien synthétique cause-effets au lien analytique essence-propriétés : Dieu comme triangle ;

Je crois avoir montré assez clairement (*Prop.16*) que de la souveraine puissance de Dieu, ou de sa nature infinie, une infinité de choses en une infinité de modes c'est-à-dire tout, a nécessairement découlé ou en suit toujours avec la même nécessité ; de même que de toute éternité et pour l'éternité il suit de la nature du triangle que ses trois angles égalent deux droits ¹.

C'est l'affirmation de la radicalité de la causalité immanente. Sous le langage traditionnel ou scolastique voire cartésien de son temps, Spinoza dévoile progressivement l'unique Réalité existentielle de toutes choses : la puissance en actes de la Nature. La « nature infinie » de Dieu, c'est sa « souveraine puissance » en actes. Ainsi est préparée la *proposition 34*, « point culminant de la *partie I* », qui identifie en une seule « affirmation absolue de l'existence », « la puissance de Dieu à son essence ». La *démonstration* de la *proposition 36* d'*Ethique I*, tire, selon deux formes de langage, les conséquences de cette double identification : 1) La puissance de Dieu s'exprime en un mode certain et déterminé dans tout ce qui existe ; 2) La puissance de Dieu est cause de tout ce qui existe, donc toutes les choses doivent être entendues comme des effets de cette puissance.

Cependant Spinoza ayant introduit le causé dans la cause et la causalité dans le causé, c'est bien le langage de l'expression – et non celui de la causalité, qui enveloppe dans sa signification intrinsèque une certaine distance de la cause à ses effets – qui est ici adéquat. Tout ce qui existe exprime en un mode certain et déterminé la puissance en actes de Dieu, c'est-à-dire une Nature qui n'est pas ailleurs que dans ses expressions. Telle est l'affirmation de la radicalité de la cause immanente. L'existence de la Nature c'est l'affirmation absolue de l'existence des modes, eux-mêmes comme « infini ». Dans la *partie I* de l'*Ethique*, de la première *proposition* à la *proposition 34*, la séparation de l'essence et de l'existence, de la substance par rapport à l'essence et à l'existence des modes, n'est donc qu'une question de langage métaphysique, qui tend progressivement, par l'avancée de la pensée de la Puissance, à se nier lui-même au profit de l'affirmation d'une Réalité expressive tout entière dans ses expressions. Le langage phénoménologique de la cause, qui tout d'abord enveloppe l'incommensurabilité

1. *E. I*, 17 *sc.*

ontologique de la substance et de ses modes, est vidé progressivement de son sens, jusqu'à l'annulation de la distinction des pôles cause-effets dans le couple puissance-actes qui affirme l'univocité absolue de l'être, soit la commensurabilité ontologique de la substance et de ses modes, comme l'exprime en vérité, l'identification de Dieu et du triangle. La somme des angles d'un triangle ne peut pas plus être séparée du triangle lui-même que les modes (qui « de toute éternité et pour l'éternité »¹, suivent de l'essence ou de la puissance de Dieu) de la Nature elle-même. Dieu, sans ses modes, n'aurait donc pas plus d'existence qu'un feu sans chaleur, ou qu'un triangle sans ses propriétés.

L'identification de l'actif et de l'émanatif a donc cette conséquence diabolique de « renfermer » Dieu dans l'univers des choses, limite absolue de toute théologie, même des plus immanentistes, en ce qu'elle désigne le passage de la plus haute spiritualité tolérable (Dieu est en tout)² à ce qui n'est plus qu'au-delà, nommé (par impuissance, même des meilleurs esprits) pur athéisme. On comprend à présent le retard manifeste de la pensée de Schuller sur la philosophie (totalement maîtrisée en 1676) de Spinoza, ainsi que la prudence et l'ironie désinvolte de la réponse de celui-ci qui, tout de même attentif à la recherche philosophique de son correspondant, lui suggère, s'il sait l'entendre, que le langage métaphysique et scolastique dans lequel ils s'entretiennent, ne doit pas faire écran à la réalité.

Il nous faut cependant aussi remarquer un autre langage, employé par Spinoza, pour signifier le rapport de la cause à ses effets, de la chose à ses propriétés, ou encore de la puissance à ses actes ; c'est celui du rapport du Tout à ses parties. L'on sait en effet que, dès le *Court Traité*, Spinoza identifie l'entendement, « cause » de ses idées, à « un tout eu égard à ce qu'il est composé de ses idées »³. Ce tout ne serait rien sans ses parties sinon un « être de raison »⁴ ou une « absurdité »⁵. *Ethique* IV, 4 (« la puissance de l'homme en tant qu'elle s'explique par son essence actuelle est une partie de la puissance infinie, c'est-à-dire de l'essence (*Prop.34 p.1*) de Dieu ou de la Nature »), confirme que

1. *E. I*, 17.

2. Saint Augustin : « Vous remplissez de votre essence (tout ce que vous avez créé) sans néanmoins qu'on puisse dire que l'univers vous renferme... Nous croyons que vous êtes tout entier dans chaque corps et dans chaque partie de chaque corps ; ou plutôt que tous les corps et toutes les créatures sont en vous » *Manuel*, c. 2, (cité par M. Gueroult, *op. cit.*, note 95 p. 296).

3. *K.V. I*, premier *Dialogue*, 12.

4. *K.V. I*, ch II, 19.

5. *E. I*, 12 *dém.*

l'essence de Dieu elle-même (c'est-à-dire l'existence de la substance)¹, que constituent les attributs selon leur libre rapport de production, ne se constitue réellement (ontologiquement) que dans et par des attributs en actes, et que supprimer ces actes (c'est-à-dire les modes) serait supprimer l'attribut lui-même et par là même Dieu. Nous ajouterons, que « l'essence actuelle (...) partie de la puissance infinie » répond tout à fait à la conception de l'essence comme « causalité », activité de la cause dans le causé, et de la radicalité de la causalité immanente. L'essence, est en effet ici conçue comme puissance productive : or,

la puissance de Dieu n'est rien d'autre que l'essence active (*essentia actuosa*) de Dieu ; il nous est donc aussi impossible de concevoir Dieu comme n'agissant pas que comme n'étant pas².

Supprimer l'activité de Dieu, c'est-à-dire les essences singulières, c'est supprimer Dieu, car comme l'affirme fortement le *T.T.P.* XVI : « la Puissance universelle de la Nature entière <n'est> rien en dehors de la Puissance de tous les individus pris ensemble »³. Mais en quel sens ces essences singulières sont-elles des « parties » de la puissance de Dieu ? C'est ce que nous expliquait déjà la *démonstration* d'*Ethique* I, 36 : les essences singulières de modes expriment selon « un mode certain et déterminé » la puissance de Dieu. C'est cette « détermination » qui nous permet de définir l'essence comme une quantité déterminée de puissance, donc une « partie » de la puissance absolument infinie de la Nature⁴. Loin que *pars* exprime « l'extrême éloignement »⁵ de la partie au tout, il exprime au contraire la commune mesure de la partie avec ce tout que l'ensemble infini des parties compose. Si l'on tient cette composition pour autre chose qu'une totalisation ou qu'une somme qui prétendrait produire de l'infini par simple accumulation de finitude, l'on peut alors affirmer, sans ambiguïté, que le couple tout-parties est le langage même de l'univocité absolue de l'Être et de l'affirmation autonome des essences singulières à partir desquelles cet Être se constitue.

Nous concluons que : l'auto-genèse de la substance (comme Cause, Chose, Puissance, Tout) s'effectue dans l'infinité des genèses différentielles spécifiques de chaque chose, comme « mode certain et

1. *E.* I, 20.

2. *E.* II, 3 *sc.*

3. *T.T.P.* XVI, G.III p. 189, A.II p. 261, P. p. 825.

4. *E.* IV, 4 *dém.*

5. A. Malet, *Le Traité Théologico-politique de Spinoza et la pensée biblique*, Les Belles Lettres, Paris 1966, p. 31 note 1.

déterminé » de leur production ; que l'infinité des genèses différentielles spécifiques des choses singulières, ou leurs « modes certains et déterminés » de production – en tant qu'ils produisent nécessairement des effets (qui sont aussi propriétés, actes ou parties ; idées dans la Pensée, et corps existants, ou non existants, dans l'Etendue) – suivent de, et dans, l'auto-genèse de la substance... qui s'effectue pourtant dans et par elles. L'affirmation de la substance se réalise donc de manière certaine et déterminée dans et par l'infinité infinie des stratégies individuelles. Dans le réel il n'y a que des stratégies d'individuation. Le Réel est stratégies. Nous retrouvons ainsi cet effet de boucle, processus d'une causalité circulaire, sans principe ni fin, où l'effet comme partie compose – ou participe à la production de – sa cause ; thèse absurde pour la rationalité classique (scolastique ou cartésienne) mais aussi thèse hérétique pour la théologie en ce qu'elle affirme que l'homme participe à travers son existence en actes à la production de Dieu, dont il est pourtant la créature.

D'où la conséquence éthique, mais aussi politique. Chaque mode, (et plus particulièrement l'individu humain ou l'ensemble du Corps collectif) peut affirmer sa vie (sa puissance) au plus loin de ce qu'il peut, sans que ce « au plus loin » n'exprime une quelconque limitation, une « borne » à sa liberté, même pour les modes finis. Car cette nécessité singulière est libre et productrice. En faisant retour sur sa cause, chaque mode participe à sa propre production. Et d'autant plus ce mode éprouve-t-il des affections « actives » qu'il se donne la force d'amplifier son affirmation. Le paradigme de la boucle récursive de la Nature en son auto-constitution s'applique donc ainsi à chaque mode, à chaque stratégie, et plus particulièrement à l'explication de la logique éthique (d'accumulation de la puissance), mais aussi politique de l'auto-organisation « absolument absolue » du corps collectif.

CHAPITRE VII

POURQUOI LES HOMMES COMBATTENT-ILS POUR LEUR SERVITUDE COMME S'IL S'AGISSAIT DE LEUR SALUT ?

1) *La servitude, objet paradoxal du désir*

Pourquoi les hommes « marchent-ils » si bien aux préjugés et à la superstition ? Pourquoi combattent-ils pour leur servitude comme s'il s'agissait de leur salut ? Pourquoi le désir de vie se renverse-t-il le plus souvent en son contraire, le désir de l'oppression ? Cette question n'existe, chez Spinoza, que de manière implicite. L'expression, les hommes « combattent pour leur servitude comme s'il s'agissait de leur salut »¹, est elle-même comprise dans une très longue phrase de la *préface* du *Traité Théologico-Politique*, dans laquelle Spinoza oppose l'intérêt majeur du régime monarchique à celui d'une libre République, du point de vue de la liberté de juger. A la question implicite du « pourquoi » on ne trouve dans ce passage qu'une réponse faible : les hommes ont été trompés. Pourtant la puissance de cette question², réclame une explication plus profonde, par la constitution même de l'être humain, c'est-à-dire le désir. L'*appendice* de la *partie I*

1. *T.T.P. préface*, G.III p.7, A.II p. 21, P. p. 609.

2. Question qu'a su le premier poser Etienne de la Boétie face à la monarchie; *Le Discours de la Servitude Volontaire* (Payot, Paris 1978). Le texte de La Boétie a été publié aux Pays-Bas en version condensée à l'intérieur du *Réveille-Matin des Français et de leurs voisins* sous le titre *Der Francoysen ende haerder nagebueren Morghenwaecker*, attribué à Eusèbe Philadelphie Cosmopolite... (Dordrecht, 1574 et 1575). Simone Goyard-Fabre donne la version en français de ce fragment (tout d'abord paru à Edimbourg en 1574), dans l'édition du *Discours de la Servitude Volontaire* chez Garnier-Flammarion, Paris, 1983 pp. 175-185.

de l'*Ethique* et le *scolie* de la *proposition* 9 de la *partie* III nous livrent les éléments pour une telle réponse.

« L'appétit n'est rien d'autre que l'essence même de l'homme » et, par conséquent « nous jugeons qu'une chose est bonne, parce que nous faisons effort vers elle, que nous la voulons et tendons vers elle par appétit ou désir ». L'*appendice* affirme d'autre part que tous les hommes naissent ignorants des causes des choses et que tous ont envie de rechercher ce qui leur est utile, ce dont ils ont conscience. D'où il suit en premier lieu, que les hommes se croient libres parce qu'ils ont conscience de leurs volitions et de leur appétit, et qu'ils ne pensent pas, même en rêve, aux causes qui les disposent à désirer et à vouloir, parce qu'ils les ignorent. Il suit, en second lieu, que les hommes agissent toujours en vue d'une fin c'est-à-dire, en vue de l'utile qu'ils désirent ; d'où il résulte qu'ils ne cherchent jamais à savoir que les causes finales des choses une fois achevées et que, dès qu'ils en ont connaissance, ils trouvent le repos, car alors ils n'ont plus aucune raison de douter¹. La définition de l'homme comme désir, l'illusion immédiate de sa liberté (comme libre arbitre), son comportement spontanément finaliste dans sa recherche de l'utile propre, sont les trois entrées dans le problème de la servitude.

L'illusion de la liberté – qui peut être tenue chez Spinoza comme une donnée immédiate de la conscience – et le comportement spontanément finaliste dans la recherche de l'utile propre, déterminent nécessairement l'orientation du *conatus* vers la fiction finaliste. Foncièrement en effet – à cause de son impuissance native² – le sujet est craintif, inquiet, d'une inquiétude fondamentale face au chaos et au morcellement de l'univers. La fiction est alors construite pour résister et répondre à cette « inquiétude », pour que se dissipe l'angoisse, qu'enfin les hommes « se tiennent en repos », suivant l'expression même de Spinoza. Spinoza détourne ainsi la représentation (ici celle de la fiction) de la simple fonction de connaissance (vraie ou fausse) qui était traditionnellement la sienne, pour en faire le rapport existentiel/imaginaire que les hommes entretiennent, par une nécessité naturelle due à leur situation d'impuissance, avec la vraie réalité³. Nous constatons cependant que dans son élaboration même, la représentation comme fiction va contribuer à approfondir la méprise originaire et par

1. *E.* I, *appendice*, G.II p. 78, A.III pp. 61-62, P. p. 347.

2. *E.* IV, 3.

3. Cf. Louis Althusser, *Eléments d'autocritique*, Hachette-Littérature, 1974, pp. 72-73.

là même à la perpétuer sans véritablement d'ailleurs apaiser l'inquiétude, sinon par une fuite en avant... « Les hommes sont certes plus émus par l'opinion que par la Raison vraie »¹ ; mais si la force du vrai peut supprimer – par substitution – l'illusion et la fiction, l'absence de doute, qu'enveloppe la croyance (qui n'est pas la certitude mais qui, pour l'ignorant, en tient lieu), les entretient et les rend toujours plus réels. La réalité de la représentation, ici illusoire et fictive, devient ainsi de plus en plus prégnante et par là même aliénante en ce qu'elle sépare les hommes de leur propre essence ou de leur puissance, c'est-à-dire de leur désir comme affirmation de la vie. C'est que la fiction finaliste est devenue un véritable système, la structure à partir de laquelle tous les hommes vivent et pensent, dont l'idée d'un Dieu-Personne est à la fois le Fondement, l'Origine et la Fin.

Dans l'*appendice* de la *partie I* de l'*Ethique*, Spinoza produit donc une théorie du rapport imaginaire qu'entretiennent les hommes avec leur réalité quotidienne ; soit une théorie de la représentation entendue comme ensemble de signes qui donnent unité, ordre et sens² et dont les caractères essentiels sont : – sa réalité imaginaire : la fiction finaliste est réelle, ou plutôt c'est par elle que l'existant accède au statut de réalité, soit à son image ; – son inversion interne : la doctrine finaliste « met, dit Spinoza, la Nature à l'envers. Car ce qui en réalité est cause, elle le considère comme effet et inversement » : ce renversement dans l'imaginaire c'est le délire ; – son centre : l'illusion anthropocentrique du Moi-Sujet-libre ; – son fondement : le Dieu-Personne anthropomorphe, « maître de la nature » ; – sa conséquence pratique : la moralité de l'ordre universel ou l'aliénation généralisée.

Il s'agit de la mise à jour stratégique (en tant qu'elle est au principe de l'explication de tout phénomène humain) d'une structure jamais présente en personne, mais toujours recouverte (et par là même partiellement transformée) par ses formes d'actualisations que sont les cultures ou les préjugés propres des différentes nations. Le passage de l'état de nature à l'état civil, c'est, par l'institution de l'Etat qui impose des lois et des mœurs spécifiques, le passage d'un préjugé universel (celui de la finalité) à d'autres préjugés particuliers qui ne sont que les formes transformées et spécifiques, suivant les conditions historiques, de son actualisation. A travers la culture propre de chaque nation c'est

1. E. IV, 17 sc.

2. L'« Ordre » est « un des modes de penser par lesquels nous retenons ou imaginons plus facilement les choses elles-mêmes », *Pensées Métaphysiques*, I 5, G.I p. 245, A.I p. 350, P. p. 259. Sur « l'unité » cf. C.M. I, 6.

encore le préjugé de la finalité, comme structure universelle de penser (ou plus précisément d'imaginer), qui s'exprime sous différentes figures dans les discours ordinaires du vulgaire, du devin, du prophète, du prêtre, du théologien et même du philosophe non-spinoziste. Spinoza établit donc une distinction entre le préjugé de la finalité, qui en fait est universellement partagé – comme structure essentielle de la représentation – et les cultures des différentes nations qui ne sont que ses figures particulières, déterminées par les conditions historiques données.

Que devient la signification de la liberté dans cet ordre finaliste du monde ? La liberté naturelle que les hommes spontanément se reconnaissent, trouve à l'intérieur du système finaliste un sens paradoxal dans la définition de son bon usage. Le bon usage de la liberté c'est le service de Dieu, c'est-à-dire la soumission ou la servitude volontaire. Car c'est avec le culte que le préjugé devient superstition et pousse de profondes racines dans les âmes¹. C'est par ce passage de la simple représentation du préjugé à une pratique d'intervention sur cette réalité-représentation, que les hommes pénètrent dans le système de la superstition. L'effet de la fiction finaliste c'est donc d'avoir imposé au *conatus*, dans le corps et dans la pensée, un sens nécessaire à sa liberté dans la recherche de l'utile propre, soit un sens nécessaire de sa propre santé. « Les hommes ont appelé Bien tout ce qui contribue à la santé et au culte de Dieu, Mal ce qui leur est contraire ». La fiction finaliste impose au *conatus* une image de sa propre santé, intrinsèquement liée à la soumission à Dieu à travers le culte. Or cette santé c'est, du point de vue de l'affirmation du désir, la maladie même, l'empoisonnement progressif et inéluctable de la puissance d'agir.

Le pouvoir religieux – les bricoleurs du code/fiction que sont les théologiens – et le pouvoir politique, se chargeront dans le réel (des rapports de forces) d'exploiter à leur service cette auto-soumission et cet auto-empoisonnement du désir. Mais leur rôle vient après coup, à la fois inscrit dans le système et appelé par le système que les hommes ont construit dans leur imaginaire. C'est de l'esclave que procède le maître.

L'*appendice* de la *partie I* de l'*Ethique* montrait comment, avec l'instauration du culte, le préjugé de la finalité se transforme inéluctablement en superstition. Dans la *préface* du *T.T.P.*, Spinoza

1. E. I, *appendice*, G.II p. 79, A.III p. 65, P. p. 342.

met plus particulièrement l'accent sur le lien nécessaire entre la superstition et la crainte :

Les hommes ne sont dominés par la superstition qu'autant que dure la crainte, le vain culte auquel ils s'astreignent avec un respect religieux ne s'adresse qu'à des fantômes, aux égarements d'imagination d'une âme triste et craintive ¹.

La superstition, c'est le préjugé plus la crainte qui se manifeste dès que nous faisons l'expérience d'une nature chaotique, hostile et contraire à nos fins. Nous cherchons alors désespérément un remède et nous portons un culte aux *rectores naturæ*, afin de les convaincre de changer leurs intentions à notre égard.

La superstition est donc complète en son genre. S'enracinant dans la faiblesse et la crainte, elle se constitue selon deux instances : – une instance théorique : la croyance, les mythes ; – une instance pratique : le culte, les rites, dont chacune implique, enveloppe, entretient et approfondit l'autre. Au sein du préjugé de la finalité dont elle est un aboutissement nécessaire, la superstition fait donc ressortir que cette représentation du monde n'est pas seulement un système d'idées imaginaires dans la tête des hommes, déterminées selon la constitution de leur corps organique, mais aussi un ensemble de pratiques, une manière d'agir impliquée dans ces idées qui sont elles-mêmes exploitées, en quelque sorte remodelées et surdéterminées, suivant le corps social oppressif dans lequel (et par lequel) elles se développent.

C'est à partir de cette double théorie spinoziste des affects et des signés qui les représentent et les expriment, que nous devons répondre à la question. Pourquoi les hommes "marchent"-ils si bien aux préjugés et à la superstition ? Pourquoi désirent-ils ce qui pourtant les détruit ?

Tant au niveau collectif qu'au niveau individuel, la superstition mène le désir à sa perte, après s'être présentée comme remède. Chaque individu, afin de se sauver, approfondissant sa propre servitude, la superstition devient ainsi une véritable culture de l'instinct de mort. Et pourtant les hommes depuis les origines de l'humanité continuent à s'attacher à leurs préjugés et à leurs superstitions, à se battre et à mourir pour eux. Comment expliquer cette attitude en apparence contradictoire et absurde ? Que désirent-ils vraiment dans cet attachement ? Soit, quel est l'objet réel – bien que fantasmé – de leur désir lorsqu'ils désirent la servitude comme s'il s'agissait de leur salut ? En quoi la servitude de la superstition peut-elle être quelque chose de

1. *T.T.P. préface*, G.III p. 6, A.II p. 20, P. p. 608.

désirable, c'est-à-dire de positif pour le désir qui, par essence, ne peut désirer que sa propre affirmation ? La seule hypothèse spinoziste que l'on puisse émettre c'est qu'il doit y avoir dans la superstition comme objet écrasant du désir, un autre objet que vise le désir pour son affirmation et qu'il ne doit pouvoir s'approprier paradoxalement qu'à travers l'objet servitude. C'est cet autre objet positif du désir – en tant qu'il est désiré¹ – au cœur même de la négativité de la servitude, que nous devons découvrir dans le texte spinoziste.

La formulation même de Spinoza est éclairante et doit nous guider : les hommes ne recherchent pas la servitude pour la servitude, la négation de leur désir pour la négation de leur désir mais pour quelque chose dans la servitude, dans cette négation, qui est de l'ordre même du salut, c'est-à-dire de l'affirmation de la vie. Les hommes combattent pour la servitude avec la même ardeur que s'ils combattaient pour leur salut parce qu'ils recherchent le salut dans la servitude. C'est cet effroyable paradoxe qu'il faut affronter : la servitude est bien un objet paradoxal en ce qu'elle enveloppe, dans sa négativité, quelque chose qui est naturellement désiré.

Nous savons que les hommes, aussi bien en tant qu'ils ont des idées claires et distinctes qu'en tant qu'ils ont des idées confuses, s'efforcent de persévérer dans leur être². Même à travers les préjugés et la superstition (c'est-à-dire des poisons), c'est à l'affirmation de la vie que tend obstinément le *conatus*. Ne trouve-t-on pas ici l'affirmation théorique, que légitime pratiquement l'*appendice* de la *partie I*, de la nécessité vitale d'un code qui donne sens et par là même réalité à nos actions ? La profonde inquiétude originelle, née de notre impuissance, n'exige-t-elle pas, afin de s'apaiser, une codification, c'est-à-dire une mise en ordre ? N'est-ce pas ce fait fondamental que constate et décrit Spinoza dans l'*appendice* ? Il y a une nécessité du code appelée par le processus vital lui-même, soit le *conatus*, comme puissance de résistance, effort pour persévérer dans notre être. L'épigénéisme du préjugé finaliste répond à ce besoin qu'il faut tenir,

<pour une> des manières d'être qui appartient à la nature humaine comme le chaud et le froid, la tempête et le tonnerre et tous les météores appartiennent à la nature de l'air³.

1. *E.* III, 9 *sc.*

2. *E.* III, 9, 12 et 54.

3. *T.P.* I, 4.

Ce qui est négatif et critiquable du point de vue de la Raison joue donc un rôle positif et efficace du point de vue de la vie, dans son effort pour se perpétuer. Pour être acceptée, la réalité doit se recouvrir d'une image d'elle-même qui devient pour nous la réalité; n'est-ce pas là l'affirmation de la nécessité vitale de la représentation ? Pour Spinoza, en effet, l'idée – ou la représentation mentale – est toujours corrélative des affects de l'Âme tels que l'amour, le désir etc.¹ et l'idée d'ordre doit accompagner les affects de l'Âme que sont la joie et le sentiment de sécurité (comme l'idée de désordre doit accompagner les affects de crainte et de tristesse). D'autre part, il y a nécessairement toujours dans l'idée – ou la représentation – quelque chose de positif qui est l'activité même de l'âme².

Ainsi le préjugé de la finalité, dans la pensée, traduit-il en fait l'effort de tous les instincts de notre organisme afin de s'approprier le chaos d'une réalité d'une inquiétante étrangeté, qui ne constitue effectivement pour nous un monde, c'est-à-dire une cohérence, une unité, qu'après que le travail démiurgique du *conatus* lui a donné un ordre, un sens. Sans doute faut-il reconnaître là la nature ordonnante du *conatus*. L'impuissance originelle, à cause des affections passives, à être simplement ce que l'on est, affirmation absolue et joyeuse de notre existence, l'impossibilité existentielle d'accepter l'existence à l'état brut, nous entraîne nécessairement dans la formation d'une conscience illusoire, lecture renversée de la réalité. Le code à partir duquel tout prend signification, loin d'être la reproduction dans la pensée de l'ordre réel de la Nature, n'est rien d'autre alors qu'une combinaison de signes exprimant, à travers notre imagination, les différentes dispositions de notre corps et variant suivant les rencontres de hasard : « chacun juge des choses suivant la disposition de son cerveau »³, c'est-à-dire du point de vue de l'état du corps organique et du principe primaire du plaisir/déplaisir. C'est ainsi que les décrets de l'âme ne sont pas autre chose que les appétits eux-mêmes et ne varient que selon la disposition variable du corps⁴. C'est donc dès le commencement que le code comme exigence vitale est perverti, réduit aux illusions et aux fictions de notre imagination. Notre représentation du monde et de nous-même est spontanément imaginaire (bien que dans sa structure

1. E. II, axiome 3.

2. E. II, déf. 3 et explication.

3. E. I, appendice, G.II p. 82, A.III p. 66, P. p. 352.

4. E. III, 2 sc.

finaliste elle soit aussi identique pour tous) : la castration du désir est originelle et universelle.

Bien que nécessaire du point de vue vital, le code est arbitraire du point de vue logique. On comprend alors l'auto-empoisonnement : la nécessité vitale qui enchaîne les hommes à ce qui pourtant les détruit. Et c'est justement parce que l'on peut séparer dans l'analyse la nécessité vitale d'un code (donc de la représentation) et sa perversion idéologique dans la fiction – bien que les deux moments soient nécessairement liés – que, pour Spinoza, le système de la superstition peut être brisé (et pas seulement pour le philosophe). En dehors de la conception – ou conceptualisation – vraie et adéquate de la philosophie mais non contradictoire avec elle (Spinoza parle d'une « idée saine de Dieu » sans que pour autant elle s'identifie à l'idée vraie et adéquate de Dieu), il y a en effet un côté droit, « sain » ou juste, de la représentation imaginaire qui ne mène pas à la servitude universelle de la superstition, mais au contraire rend possible un processus de libération. C'est le côté droit de la Religion, enseigné implicitement par l'*Ancien Testament* et explicitement par le Christ et les Apôtres, message qui est l'objet d'étude des chapitres centraux du *T.T.P.* (de XI à XIV).

La différence entre la nécessité vitale du code et sa perversion dans la fiction est donc d'une importance extrême pour bien comprendre, dans la stratégie de Spinoza, comment la libération pour tous est possible. Reprenons : d'une part, donc, le code paraît être une exigence et un effet de la nature ordonnante du *conatus*, mais d'autre part l'expression de cette exigence se trouve nécessairement déterminée par les structures du corps organique – puis surdéterminée par les structures du corps social. Or, dans l'*appendice* de la *partie I* de l'*Ethique*, Spinoza met l'accent sur la relation entre la « santé » du corps en tant qu'organisme (Spinoza parle du « mouvement que reçoivent les nerfs »)¹ et les affections qui remplissent son aptitude à être affecté. On constate alors que ce n'est pas nécessairement le vrai ou même le réellement bon (ou réellement utile) qui, premièrement, procure la « santé » (une très petite santé il est vrai, définissant le type humain « ordinaire »²), mais aussi les illusions finalistes et anthropocentriques que la raison récuse. Dans l'*appendice* encore, les deux notions « Ordre et Confusion » forment un couple constituant un préjugé relatif par rapport au préjugé principal de la finalité. La thèse

1. *E. I, appendice*, G.II p. 82, A.III p. 66, P. p. 352.

2. *T.I.E. I*, G.II p. 5, A.I (1) p. 181, P. p. 102.

de Spinoza est que les hommes « préfèrent l'ordre à la confusion »¹, donc qu'ils désirent nécessairement pour leur « santé » percevoir un ordre satisfaisant (pour leurs organes) dans la nature, plutôt que la confusion qui les plonge dans « l'inquiétude » et l'insécurité, c'est-à-dire la tristesse et la crainte. Ainsi, lorsque l'imagination nous représente des choses disposées de telle façon qu'il nous soit simple et facile de les retenir (c'est la mémoire et non l'entendement qui a alors un rôle essentiel), nous sommes agréablement affectés et nous disons que les choses sont « bien ordonnées ». Si au contraire nous avons des difficultés à nous représenter les choses, nous disons « qu'elles sont confuses »².

Posons directement le problème du point de vue de la dernière instance, le désir. Si l'on reconnaît avec Spinoza que tout ce qui est pour nous « mauvais » se mesure à la diminution de la puissance d'agir et tout ce qui est « bon » à l'augmentation de cette même puissance, et que les hommes trouvent dans l'ordre « plus d'agrément » que dans le désordre, donc éprouvent de la Joie (affect qui suit nécessairement de l'augmentation de notre puissance), il faut admettre qu'il y a une augmentation de puissance – donc de vie – dans cette relation de l'homme à l'image de l'Ordre. Les hommes qui jugent,

qu'en toutes choses le principal est ce qui a pour eux le plus d'utilité <tiennent> pour les plus excellentes celles qui les affectent le plus agréablement³.

C'est le cas de l'ordre comme objet « utile du désir ». Quel sentiment en effet peut éprouver de plus utile le *conatus* que celui de la sécurité qu'enveloppe l'image de l'ordre ?

La « sécurité » est certes le signe d'une « impuissance intérieure »⁴, mais elle est aussi l'objet, reconnaît Spinoza, d'un « désir honnête » ou raisonnable⁵ qui est cause de Joie, bien que cette Joie suppose « cependant une tristesse antécédente, à savoir l'Espoir et la Crainte »⁶. D'autre part, dans l'*Éthique* III *déf. des Affects* 14, Spinoza définit la

1. *E. I, appendice*, G.II p. 82, A.III p. 66, P. p. 351.

2. *Ibid.*

3. *E. I, appendice*, G.II p. 81, A.III p. 65, P. p. 351.

4. *E. IV, 47 sc.*

5. *T.T.P. III*, G.III p. 46, A.II p. 71, P. p. 654. En lisant les textes du *T.T.P.* du point de vue de l'état d'insécurité quasi permanente dans lequel vit l'homme juif, Geneviève Brykman a particulièrement éclairé l'importance accordée par Spinoza à la « sécurité », *La judéité de Spinoza*, Vrin, 1972.

6. *E. IV, 47 sc.*

sécurité comme « une Joie née de l'idée d'une chose future ou passée au sujet de laquelle il n'y a plus de cause de doute ». On comprend alors : 1°) que les hommes désirant ne pas douter, pour préserver leur sécurité et la tranquillité d'esprit qu'elle leur assure, ne tiennent pas compte des démentis permanents du préjugé finaliste ; 2°) que ce préjugé vital – l'image de l'ordre qu'il enveloppe assurant la sécurité – soit quasiment indéradicable ; 3°) que le sentiment de sécurité, qui entraîne à la « mollesse » et à la « paresse » du corps autant que de l'esprit¹, soit un terrible facteur d'inertie, de fixation du désir. La joie qui en découle doit être ainsi appelée une Joie mauvaise (comme joie « ordinaire » de la petite santé du type humain ordinaire) en ce qu'elle est un « obstacle » à un épanouissement véritable de la vie. D'une part, il y a bien augmentation de la puissance d'agir, donc Joie (passive), mais d'autre part, cette joie passive « fixe » le sujet en un état de servitude et d'aveuglement qui empoisonne, donc diminue et entrave la puissance d'agir.

L'étude des deux notions, « Ordre et Confusion », confirme donc la thèse suivant laquelle l'ordre (et qui donne ordre sinon un code ?) est exigé par le processus vital lui-même, mais se retourne pourtant contre lui. Spinoza fait explicitement ici la différence entre l'ordre comme nécessité vitale (augmentation de notre puissance d'agir, et dont la rencontre – ou la production – provoque un sentiment de joie) et l'ordre en tant qu'il est à l'origine nécessairement mystificateur, donc perversion de notre puissance d'agir. C'est que l'ordre (et par là même le code), comme exigence vitale, est appelé par les structures mêmes de notre organisme. Le corps organique souffre du désordre de la même manière qu'il peut souffrir d'un excès remettant en question son équilibre structurel et vital entre le repos et le mouvement. C'est symptomatiquement que le couple « Chaud et Froid » suit immédiatement dans l'*appendice* le couple « Ordre-Désordre » dans l'exposition des préjugés secondaires issus du préjugé principal de la finalité. Comme il y a une objectivité de la représentation de la sensation pour notre corps par-delà toute mystification idéologique, il y a une objectivité du désir d'ordre qui s'ancre dans les structures du corps organique avant toute constitution idéologique de cet ordre : le code. Le code est donc universel et nécessaire en tant qu'il est exigé par le processus vital lui-même, mais cependant aussi arbitraire en tant que simple produit de l'imagination ; c'est une exigence du *conatus*

1. T.P. X, 4-6.

organique, une « exigence de la Règle comme Règle » en quelque sorte. On comprend alors mieux pourquoi la mystification des préjugés et des superstitions « prend » si bien sur les individus. C'est que la mystification idéologique, non en tant que telle, c'est-à-dire non pas en tant que mystification mais « en tant que code », est nécessaire à la vie même qu'elle contribue pourtant à détruire. Ainsi le corps impuissant dans son désir d'ordre engendre-t-il nécessairement et paradoxalement un ordre qui pervertit le désir. Le corps contre le désir : l'oppression commence là, dans la contradiction nécessaire entre le corps organique et le corps-désir qui pourtant le constitue. Contradiction qui peut être partiellement levée par la connaissance de la structure du corps organique et une pratique de vie qui réduit progressivement le corps organique au désir. Celui-ci devenu Raison, engendre pour le sujet une nouvelle manière de sentir (dont le sentiment d'éternité)¹. Le conflit se résout donc dans la sagesse, dans la parfaite unité de l'esprit (idée adéquate) et du corps (affections actives) qui ne sont qu'« une seule et même chose » dans le devenir-sujet-cause adéquate.

Cette contradiction, dans le corps, entre son affirmation absolue de l'existence et la préservation conjoncturelle de l'organisme dans laquelle elle se fixe nécessairement en une stratégie de survie, se retrouve dans la pensée, entre la logique intrinsèque et affirmative de l'idée adéquate et les lois de l'esprit humain qui ont, elles aussi – comme par exemple la loi de l'association des idées – une nécessité logique indépassable car propre à la nature humaine. Ces systèmes (de conservation dans le corps organique et d'association d'idées dans l'esprit) sont des systèmes qui n'entrent pas – du moins en théorie – en contradiction avec l'affirmation de la vie qu'ils expriment (dans le corps et dans la pensée). Cependant, en pratique, c'est nécessairement qu'ils fixent l'affirmation dans des joies passives de par la situation d'impuissance dans laquelle la condition humaine nous place. De fait, le corps comme l'esprit trouvent en eux-mêmes les mécanismes de leur propre passivité – qui ne peut donc simplement s'expliquer suivant des causes extérieures. Tout l'effort de l'*Ethique* est de remettre ces mécanismes au service de l'affirmation pleine et entière de la vie, non pas en les niant, mais en leur donnant une nécessité intrinsèque alors qu'ils sont ordinairement – tout en étant internes à la nature humaine et à son affirmation spontanée – régis par des forces extérieures.

1. E. V, 23 sc.

Si la superstition marche si bien, si elle a, comme le dit Spinoza, de si profondes racines dans les âmes, c'est justement parce que l'ordre représentatif qui la sous-tend ne procède pas, ne s'engendre pas de la représentation elle-même, mais du *conatus*, de sa vie même qui la nécessite et la produit. Le secret le plus profond de la force (et du pouvoir) de la superstition, c'est la force même ou la puissance du *conatus*. La représentation mystifiante et empoisonnante n'est pas la nécessité même de la représentation comme Ordre, mais seulement sa tumeur maligne et arbitraire (mais également aussi son support nécessaire, étant donné la faiblesse des hommes). Que les hommes trouvent un autre support symbolique (un système de signes ou d'images justes) qui réponde adéquatement à leur exigence vitale d'un code, et il leur sera alors possible de briser le système de la superstition. Ce code adéquat, voie de salut pour tous, existe dans l'Écriture et plus particulièrement dans l'enseignement du Christ. Cependant tant que cette parole salvatrice ne sera pas recueillie (bien interprétée) par les ignorants, l'existence réelle et vitale du code instaure paradoxalement, dans son élaboration, la séparation d'avec la réalité, la vie, les autres, soi-même. Instauration du malheur universel des hommes, qui ne peuvent advenir à la réalité, à leur réalité, qu'à travers le miroir inversé d'une fausse (et d'un point de vue pratique, mauvaise) conscience. En ce cas, le code à partir duquel tout prend signification, valeur et réalité, ne peut jamais donner que ce qu'il est devenu : une fiction. Nécessaire, bien qu'arbitraire (c'est-à-dire, dans son contenu, sans raison logique ni justification), sa fonction vitale – bien que nécessairement toujours là – s'est renversée/pervertie en fonction oppressive. Le code arbitraire soumet ordinairement et naturellement à l'arbitraire et à la domination, tous ceux (ses producteurs mais aussi ses victimes) qu'il enserme dans ses lois morales, religieuses et politiques, au nom de l'Ordre, du Bien et du Vrai. L'expression théologico-politique la plus adéquate de cet état de fait (c'est-à-dire la moins adéquate à l'exigence vitale), c'est le Système Monarchique tyrannique.

2) *Sed obtemperantia subditum facit ...*

L'entrée dans le système de la superstition se caractérise donc par deux critères : l'affect de crainte et la pratique du culte. Cette pratique enveloppe elle-même un double aspect : la soumission à un ordre transcendant et commun de significations, mais aussi, au sein même de cette soumission, une certaine activité, un espace de pseudo-liberté,

espace d'intervention sur cet ordre que croit posséder, comme un pouvoir qui lui serait propre, le sujet superstitieux (c'est la signification qu'il attribue à sa liberté). Le système de la superstition construit donc un sujet de l'obéissance qui, au sein de la servitude réelle, se réserve une marge individuelle (et/ou collective) de manœuvre vis-à-vis de l'ordre et du pouvoir auquel il est soumis. C'est sur l'ambivalence de cette structure imaginaire que va tout d'abord se constituer l'obéissance politique.

L'obéissance n'est cependant pas consubstantiellement liée à la superstition, c'est-à-dire à la soumission. Comme pour le code (non écrit) dont l'exigence vitale et positive doit être distinguée de son contenu (élaboré en religion et en superstition dont les énoncés peuvent être écrits, comme c'est le cas dans la tradition juive et chrétienne) il faut distinguer, de l'obéissance superstitieuse au contenu de la loi (ou à la personne incarnant cette loi), une obéissance vitale à la représentation commune de la loi en tant que telle, comme lien vital entre les hommes, qui donne à leurs actions unité, ordre et signification. Si le contenu de la loi est l'expression d'un rapport d'intérêts et de forces au sein d'une société particulière, l'existence d'une loi commune exprime dans ses contradictions mêmes, l'unité et l'identité de cette société¹. C'est cette distinction de la fonction et du contenu de la loi qui permettra de penser le statut du citoyen d'une libre République, à la fois obéissant librement à la loi mais aussi libre d'examiner le contenu de cette loi, de le discuter et par là même de proposer à la souveraine puissance sa modification, voire son abrogation, au profit de lois plus ajustées aux conditions réelles de la société et de la Raison². Or cette capacité de contestation, qui exprime au cœur d'une libre République un droit (une puissance) à la critique et à l'opposition dans les limites du champ de la parole, de l'enseignement et de la raison, et dont l'existence même est le signe de la capacité d'autonomie des esprits (du moins vis-à-vis du contenu de la loi ou des significations dominantes) – cette contestation donc, sous sa forme la

1. Notre distinction de la loi en tant que telle et de son contenu, se fonde dans *T.T.P.* IV, G.III p. 58, A.II p. 86, P. p. 667; *verus finis legum*, dit Spinoza, expression qui enveloppe la possibilité d'une tension interne entre la « vraie fin » de la loi (sa fonction vitale, assurer la sécurité, la concorde et la paix) et les séditions que pourtant, par son contenu particulier, elle provoque. Un exemple: la loi de Moïse qui, en instituant la tribu de Lévi comme gardienne des choses sacrées, à la place des premiers-nés de chaque famille, est à l'origine des malheurs du peuple hébreu (*T.T.P.* XVII, G.III p. 218, A.II pp. 295-296, P. p. 867).

2. *T.T.P.* XX, G.III p. 241, A.II pp. 329-330, P. p. 900.

plus primaire, accompagne dès son origine la structure imaginaire de l'obéissance. La loi, en exigeant obéissance, ouvre pour les volontés qu'elle veut subsumer l'espace de sa contestation. Certes, le sujet de l'obéissance critique, citoyen d'une libre République, dégagé de la soumission superstitieuse à la loi, est le produit d'une longue histoire qui est celle de la libération des hommes des « restes de <leur> servitude antique »¹; mais les premières contestations de la loi ont accompagné la naissance de la loi elle-même, bien qu'elles fussent prisonnières du champ même de la superstition particulière qu'alors elles contestaient. Historiquement, c'est sur la base de la superstition, dans la crainte et la soumission, que s'est forgée l'obéissance politique et son corollaire de contestation : base à la fois solide, puisqu'elle est celle d'un ordre de significations strict et intériorisé, mais base fragile aussi en ce qu'elle est en partie assujettie à cette curieuse liberté que les hommes s'octroient de faire changer, suivant leurs désirs et leurs actions, la volonté des dieux. Ce qui ne va pas, suivant les effets recueillis, sans provoquer souvent un sentiment d'insatisfaction, voire d'injustice puis de colère et de révolte lorsque les hommes estiment avoir été trompés dans leur fidélité ou dans leur amour, touchés qu'ils sont au cœur de ce creuset de la signification qu'est le rapport d'échange imaginaire économique-affectif particulier que les sujets humains, à partir de l'illusion de leur liberté, ont instauré avec le (ou les) sujets divins, eux-mêmes imaginés comme libres. Cette pseudo-liberté qui est à la racine même de la constitution du système de la superstition, est donc aussi – déterminée par la crainte et l'espoir qui lui est corrélatif – le danger majeur pour la stabilité et la longévité des superstitions particulières. Les hommes forgent en effet suivant les besoins du moment « d'innombrables fictions ». La superstition est ainsi,

extrêmement diverse et inconstante comme sont diverses et inconstantes les illusions qui flattent l'âme humaine et les folies où elle se laisse entraîner ; qu'enfin l'espoir, la haine, la colère et la fraude, peuvent seuls en assurer le maintien, attendu qu'elle ne tire pas son origine de la Raison mais de la Passion seule et de la plus agissante de toutes. Autant par suite les hommes se laissent-ils facilement prendre par tout genre de superstition autant il est difficile de faire qu'ils persistent dans la même ; bien plus, le vulgaire demeurant toujours également misérable, il ne peut jamais

1. *T.T.P. préface*, G.III p. 7, A.II p. 22, P. p. 610.

trouver d'apaisement, et cela seul lui plaît qui est nouveau et ne l'a pas encore trompé¹.

Et Spinoza d'en tirer les conséquences politiques :

c'est cette inconstance qui a été cause de beaucoup de troubles et de guerres atroces ; car, cela est évident par ce qui précède, et Quinte-Curce en a fait très justement la remarque (livre IV, ch. X), *nul moyen de gouverner la multitude n'est plus efficace que la superstition*. Par où il arrive qu'on l'induit aisément, sous couleur de religion, tantôt à adorer les rois comme des dieux, tantôt à les exécrer et à les détester comme un fléau commun du genre humain².

D'où la fonction politique et, en ce premier sens, instrumentale, de la religion : stabiliser la superstition et, pour cela, entourer une superstition particulière d'un appareil propre à donner à celle-ci la plus grande puissance possible dans l'imagination du vulgaire. Ce qui revient à dire qu'une seule superstition doit s'imposer dans l'Etat afin de soumettre les âmes avec la plus grande efficacité ; de ce point de vue, on peut différencier les superstitions selon leur degré de fonctionnalité, ce qui fait apparaître le monothéisme comme bien plus efficace politiquement que le polythéisme³. L'espace de liberté, et par là même de subversion qu'enveloppe la pratique du culte, va être strictement contrôlé et codifié afin que le culte n'ait plus d'effets que de soumission à une seule croyance et que celle-ci soit, « pour toutes les âmes, l'objet du plus scrupuleux et du plus constant respect »⁴.

L'exigence vitale de la loi est soudée à son contenu. Le doute et par là même toute « discussion » sont bannis du rapport à la loi dont découle une obéissance totale et constante. C'est le rêve du pouvoir tyrannique. Le sujet politique, qui est sujet d'une obéissance constante à l'ordre juridico-politique établi (« c'est l'obéissance qui fait le sujet »)⁵, se forge donc de fait dans la sphère des significations de l'organisation religieuse de masse, c'est-à-dire dans le champ de la

1. *T.T.P. préface*, G.III p. 6, A.II p. 21, P. p. 608.

2. *T.T.P. préface*, G.III p. 6, A.II p. 21, P. p. 609.

3. Cf. à ce propos le commentaire d'Alexandre Matheron, *Le Christ et le Salut des ignorants*, ch.I pp. 17 sq.

4. *T.T.P. préface*, G.III p. 6, A.II p. 21, P. p. 609.

5. *T.T.P. XVII*, G.III p. 202, A.II p. 278, P. p. 843.

croissance superstitieuse instituée. La discipline religieuse conditionne à la discipline politique¹.

Ce qu'affirme donc Spinoza, c'est que l'arbitraire du pouvoir monarchique ne peut trouver son sens et sa légitimation qu'à travers la domination d'une religion d'Eglise. D'où le rôle essentiel des religieux, du prêtre, du rabbin, du théologien. Ce sont les bricoleurs du code arbitraire – mais vitalement nécessaire – ceux qui le rendent plus adéquat, mieux adapté encore, non à son essentielle fonction vitale, mais au contraire à la domination des âmes.

Mais pour que la religion, *premièrement*, ne se retourne pas contre le pouvoir du roi, *deuxièmement*, qu'elle annexe totalement la partie encore libre dans chaque sujet (que l'obéissance soit ainsi la seule forme de vie possible), *troisièmement*, qu'elle devienne enfin un véritable don de soi à la personne même du roi, il faut qu'il y ait identité entre la personne du souverain et la divinité. C'est alors seulement que l'Etat, par la religion, peut avoir une emprise totale, totalitaire sur ses sujets transformés en parfaits automates, c'est-à-dire en esclaves². Donc les rois, afin de parvenir à leurs fins, tentent le plus souvent de se faire passer pour des dieux, pour des descendants des dieux ou encore, solution plus imparfaite, pour leurs représentants sur la terre. Cette mystification est certes beaucoup plus facile avec les barbares, victimes profondes de la superstition et de la crainte et ainsi naturellement sujets à la plus extrême crédulité. Pour les autres peuples c'est relativement plus dur et l'on se contente le plus souvent du système de la représentation divine. Cependant cette mystification est toujours difficilement acceptable, non que les hommes renoncent à leur imaginaire théologico-politique, mais parce qu'il leur est toujours loisible de soupçonner le souverain d'être un usurpateur, ne serait-ce qu'à cause de l'instabilité et de la mobilité particulières de leurs superstitions. Le monarque est alors contraint, afin de se faire obéir, de passer d'une violence indirecte à la violence explicite, ce qui ne fait qu'élargir le fossé entre lui et le peuple. Des dieux (ou quasi-dieux) qu'ils étaient, les rois deviennent ainsi les ennemis mortels du genre humain... et d'autres despotes prennent alors leurs places et ainsi de

1. *T.T.P. préface*, G.III pp. 7-8, A.II pp. 21-23, P. pp. 609-611 et *Ep.* 76, G.IV pp. 318-322, A.IV pp. 341-342, P. pp. 1288-1289.

2. La notion d'« automate » est utilisée pour exprimer la condition des hommes soumis à la « domination » absolue de l'Etat en *T.T.P.* XX, G.III p. 241, A.II p. 329, P. p. 899: *Non, inquam, finis Reipublicæ est homines ex rationalibus bestias, vel automata facere...*

suite, tant que les causes qui rendent la tyrannie possible n'ont pas été modifiées¹. Comment alors éviter cette nécessité (circulaire) catastrophique ? Il n'y a pas, dans le *T.T.P.*, de réponse pour les Etats monarchiques ou tyranniques du XVII^e siècle, qui semblent voués ainsi à la fatalité d'une servitude dont le moindre mal serait (mais l'hypothèse est toute théorique) qu'elle se maintienne selon ses formes les plus habituelles, c'est-à-dire celles du « droit du roi légitime » ; c'est semble-t-il la leçon que Spinoza tire de l'exemple anglais.

Au-delà cependant de l'impasse historique (si l'on s'en tient au *T.T.P.*) dans laquelle semblent se trouver les peuples accoutumés à un pouvoir monarchique, la question de la Démocratie insiste, comme son enjeu majeur, tout au long du *T.T.P.*. Les hommes peuvent-ils échapper au destin monarchique que leur propre imaginaire a tout d'abord préparé, qui a été systématisé par certains d'entre eux, et par lequel beaucoup sont encore enchaînés ? Certains peuples, selon leur « fortune » y ont de fait échappé (Spinoza cite en exemple les Etats de Hollande qui « n'eurent jamais de rois »)². Mais au-delà des hasards historiques qui ont disposé tel peuple à une possible liberté et tel autre à une profonde servitude, deux hypothèses toutes théoriques peuvent être envisagées par lesquelles les hommes auraient pu (ou pourraient) échapper à la logique de l'imaginaire : 1) soit les hommes sont capables de vivre sous le commandement de la raison : mais en ce cas l'Etat devient inutile ; ce n'est pas une hypothèse politique ; 2) soit les hommes sont capables d'instaurer une démocratie : mais en ce cas comment ont-ils pu échapper aux lois de l'imaginaire téléologique et aux superstitions qui en découlent ?

De ce point de vue, *T.T.P.* V³ exprime l'aporie vers laquelle Spinoza a été conduit par une première logique de la constitution politique de l'imaginaire dont l'origine est l'*appendice* de la *partie I* de l'*Ethique*. En effet, si c'est toujours-déjà un imaginaire constitué (à partir de la recherche des causes finales) qui est politiquement constituant, les hommes sont toujours nécessairement aussi conduits de la superstition à la monarchie par la médiation des bricoleurs du code, mystificateurs et eux-mêmes tyrans ou au service des tyrans. D'où l'importance incontournable de la superstition qui est de fait, dans la logique constitutive, médiatrice de l'institution politique ; d'où l'importance aussi de l'obéissance-soumission : le sujet-croyant qui

1. *T.T.P.* XVIII, G.III pp. 226-227, A.II pp. 309-310, P. p. 880.

2. *T.T.P.* XVIII, G.III pp. 227-228, A.II p. 310, P. p. 881.

3. *T.T.P.* V, G.III pp. 73-74, A.II p. 106, P. p. 684.

obéit sans discussion prépare le sujet politique passif. Et cette problématique de la médiation superstitieuse, qu'on la conçoive du point de vue transcendant, instrumental et mystificateur du tyran (et cette pratique de la tromperie est, nous le savons, « le grand secret du régime monarchique »), ou du point de vue immanent et vital du désir que la multitude a de la représentation-signification commune du monde, se maintient jusque dans l'étude de l'Etat hébreu¹.

Pour mieux comprendre cette impasse théorique reprenons les démonstrations parallèles de *T.T.P. V*, *T.T.P. XVI* et *T.T.P. XVII*.

1) Spinoza pose d'abord une condition idéale qui, réalisée, rendrait l'Etat inutile :

Si les hommes étaient ainsi disposés par la Nature qu'ils n'eussent de désir que pour ce qu'enseigne la vraie Raison, certes la société n'aurait besoin d'aucunes lois, il suffirait absolument d'éclairer les hommes par des enseignements moraux pour qu'ils fissent d'eux-mêmes et d'une âme libérale ce qui est vraiment utile².

Si cette condition était en effet réalisée, le pacte d'association suffirait, rendant inutile la force de coercition de l'Etat :

Si maintenant tous les hommes se laissaient facilement conduire sous la seule conduite de la Raison et connaissaient la très grande utilité et la nécessité de l'Etat, il n'y en aurait aucun qui ne détestât la fourberie ; tous observeraient rigoureusement les pactes avec la plus entière fidélité, par désir de ce bien supérieur qu'est la conservation de l'Etat, et garderaient par-dessus tout la foi promise, ce rempart le plus fort de l'Etat³.

2) Mais la réalité dément chaque jour cette condition. En effet,

tout autre est la disposition de la nature humaine ; tous observent bien leur intérêt, mais ce n'est pas suivant l'enseignement de la droite Raison ; c'est le plus souvent entraînés par leur seul appétit de plaisir et les passions de l'âme (qui n'ont aucun égard à l'avenir et ne tiennent compte que d'elles-mêmes) qu'ils désirent quelque objet et le jugent utile⁴;

1. Moïse n'a-t-il pas, en persuadant le peuple de « sa vertu divine », introduit la religion dans l'Etat afin que les Hébreux obéissent par dévotion et non par crainte ? (*T.T.P. V*, G.III pp. 75-76, A.II pp. 107-108, P. p. 686).

2. *T.T.P. V*, G.III p. 73, A. II p. 106, P. p. 685.

3. *T.T.P. XVI*, G.III p. 192, A.II p. 265, P. p. 829.

4. *T.T.P. V*, G.III p. 73, A.II p. 106, P. p. 685.

Mais il s'en faut de beaucoup que tous se laissent aisément conduire sous la seule conduite de la Raison ; chacun se laisse entraîner par son plaisir et le plus souvent l'avarice, la gloire, l'envie, la haine, etc., occupent l'âme de telle sorte que la Raison n'y a plus aucune place ¹;

Qui a éprouvé la complexion si diverse de la multitude est près de désespérer d'elle : non la Raison, en effet, mais les seuls affects de l'âme la gouvernent².

Si bien que la sécurité de l'Etat est moins menacée par les ennemis du dehors, que par les citoyens eux-mêmes.

3) D'où la nécessité de la force; car,

nulle société ne peut subsister sans un pouvoir de commandement et une force et conséquemment sans des lois qui modèrent et contraignent l'appétit du plaisir et les passions sans frein ³.

A la « promesse » de tout diriger suivant l'injonction de la seule Raison, de réfréner son appétit et de ne faire à personne ce qu'on ne voudrait pas qui nous fût fait, doit s'ajouter « quelque autre chose », soit « un pouvoir souverain permettant de contraindre tous les autres par la force et de les tenir par la crainte du dernier supplice, universellement redouté »⁴.

4) Cependant la force ne maintient que très difficilement la multitude car :

a) il n'est rien que les hommes puissent moins souffrir qu'être asservis à leurs semblables et régis par eux ⁵;
par gloire <chacun> méprise ses semblables et ne souffre pas d'être dirigé par eux ⁶;

b) <il n'est> rien de plus difficile que de ravir aux hommes une liberté après qu'on la leur a concédée⁷.

Cette « liberté naturelle » dans laquelle, selon *T.T.P.* XVI⁸, « naissent tous les êtres » et qu'ils n'abandonnent pas facilement. Car

1. *T.T.P.* XVI, G.III p. 192, A.II p. 265, P. p. 829.

2. *T.T.P.* XVII, G.III p. 203, A.II pp. 279-280, P. p. 845.

3. *T.T.P.* V, G.III pp. 73-74, A.II p. 106, P. p. 685.

4. *T.T.P.* XVI, G.III p. 192, A.II p. 265, P. p. 829.

5. *T.T.P.* V, G.III p. 74, A.II p. 107, P. p. 685-686.

6. *T.T.P.* XVII, G.III p. 203, A.II p. 280, P. p. 845.

7. *T.T.P.* V, G.III p. 74, A.II p. 106, P. p. 685.

8. *T.T.P.* XVI, G.III p. 198, A.II p. 272, P. p. 838.

nul, suivant le droit de la Nature, n'est tenu de vivre selon la complexion d'autrui « chacun étant le défenseur de sa liberté propre »¹.

5) D'où la position du problème politique qui est celui de l'organisation de la multitude : « suivant quelle méthode les sujets doivent-ils être gouvernés pour qu'ils restent constamment fidèles et vertueux ? »². Il faut,

constituer dans la cité un pouvoir tel qu'il n'y ait plus place pour la fraude ; bien mieux, établir partout des institutions faisant que tous, quelle que soit leur complexion, mettent le droit commun au-dessus de leurs avantages privés, c'est là l'œuvre laborieuse à accomplir³.

6) Les solutions ; elles sont au nombre de trois : monarchique, démocratique et (pour un peuple barbare) théocratique⁴ :

– la *monarchique*, qui ne peut se maintenir que par la mystification, seul moyen de résoudre le problème que pose sa nature contraire aux lois des affects des hommes qui ne tolèrent pas d'être commandés par un semblable. Sans la mystification religieuse, les rois ne pourraient être que naturellement haïs. Donc, si le pouvoir appartient à un seul, « ce dernier doit avoir quelque chose de supérieur à la nature humaine ou du moins s'efforcer de son mieux de le faire croire au vulgaire »⁵. C'est ainsi que « pour leur sécurité, les rois qui autrefois avaient usurpé le pouvoir ont tenté de persuader qu'ils tiraient leur origine des Dieux immortels »⁶;

– la *démocratique* qui résout le problème politique par les voies naturelles (il faut entendre, sans le secours de l'illusion) : la société est la continuation de la liberté et de l'égalité naturelles, par d'autres moyens et sous d'autres conditions ;

1. *T.T.P. préface*, G.III p. 11, A.II p. 26, P. p. 615.

2. *T.T.P. XVII*, G.III p. 203, A.II p. 279, P. p. 845.

3. *T.T.P. XVII*, G.III p. 203, A.II p. 280, P. p. 845.

4. Le régime aristocratique est une solution intermédiaire (entre monarchie et démocratie) que nous n'examinerons pas ici car il ne présente pas, pour le problème étudié, de solution vraiment originale. Nous étudions l'aristocratie, comme structure de passage possible à la démocratie, dans « Enseignement du Christ et résistance dans le *T.T.P.* » in *La Bible et ses raisons*, publications de l'Université Jean Monnet de Saint-Etienne, 1996.

5. *T.T.P. V*, G.III p. 74, A.II p. 106, P. p. 685.

6. *T.T.P. XVII*, G.III p. 204, A.II p. 281, P. p. 845.

toute société doit, s'il est possible, instituer un pouvoir appartenant à la collectivité de façon que tous soient tenus d'obéir à eux-mêmes et non à leurs semblables¹ ;

Voici maintenant la condition suivant laquelle une société peut se former sans que le Droit Naturel y contredise le moins du monde, et tout pacte être observé avec la plus grande fidélité ; il faut que l'individu transfère à la société toute la puissance qui lui appartient, de façon qu'elle soit seule à avoir sur toutes choses un droit souverain de Nature c'est-à-dire une souveraineté de commandement à laquelle chacun sera tenu d'obéir, soit librement, soit par crainte du dernier supplice. Le droit d'une société de cette sorte est appelé Démocratie et la Démocratie se définit ainsi : l'union des hommes en un tout qui a un droit souverain collectif sur tout ce qui est en son pouvoir².

Cet Etat semble, en effet,

le plus naturel et celui qui est le moins éloigné de la liberté que la Nature reconnaît à chacun. Dans cet Etat en effet, nul ne transfère son droit naturel à un autre de telle sorte qu'il n'ait plus ensuite à être consulté, il le transfère à la totalité de la Société dont lui-même fait partie ; et dans ces conditions, tous demeurent égaux comme ils l'étaient auparavant dans l'état de nature³.

Dans la tension de l'opposition du régime le plus mystificateur au régime le plus naturel, Spinoza, dans *T.T.P.* V, est conduit à refuser la notion même d'obéissance⁴ pour caractériser la position du citoyen au sein du régime démocratique :

puisque l'obéissance consiste en ce qu'on exécute des commandements par soumission à la seule autorité du chef qui commande, on voit qu'elle n'a aucune place dans une société où le pouvoir appartient à tous et où les lois sont établies par le consentement commun .

D'où l'absence de résistance à la souveraineté en démocratie qui permet d'augmenter le nombre de lois ou de le diminuer dans le plein consentement d'un peuple qui « n'en reste pas moins également libre ». Au contraire la souveraineté du pouvoir monarchique (que l'on dit pourtant absolue) est en fait extrêmement limitée face à une masse insoumise : « il sera difficile (au roi) en cas de besoin, d'instituer des

1. *T.T.P.* V, G.III p. 74, A.II p. 106, P. p. 685.

2. *T.T.P.* XVI, G.III p. 193, A.II p. 266, P. p. 830.

3. *T.T.P.* XVI, G.III p. 195, A.II p. 268, P. p. 833.

4. Contrairement à *T.T.P.* XVI, G.III p. 193, A.II p. 266, P. p. 830.

lois nouvelles et d'enlever au peuple une liberté une fois concédée »¹. L'opposition est donc radicale entre une problématique de la « domination » comme fin dernière de l'Etat monarchique, à la fois en totale contradiction avec la nature humaine ainsi qu'avec la fonction naturelle de l'Etat en général, et la Démocratie qui réalise cette fonction ou cette fin qui est « la liberté »². Ainsi, dans la démocratie, c'est finalement la « liberté naturelle »³ qui prévaut, c'est-à-dire la conservation effective « aussi bien qu'il se pourra, sans dommage pour autrui, <du> droit naturel d'exister et d'agir » de chacun⁴. Dans le régime monarchique, le droit naturel est au contraire contredit⁵, et c'est pour cela qu'afin d'obtenir l'obéissance, qui n'est que soumission et servitude, ce régime a besoin « dès le principe » d'un dressage des hommes, qui doit les conduire par l'illusion, à combattre pour leur servitude comme s'il s'agissait de leur salut.

Le complexe obéissance-dressage-imaginaire, apparaîtrait donc, à la surface de ces textes qui parcourent tout le *T.T.P.*, spécifique à l'Etat monarchique dont la relative stabilité (c'est-à-dire la soumission des sujets) ne pourrait être obtenue « que par certains artifices »⁶. La démocratie qui apparaît comme la continuation de l'état de nature sous d'autres conditions – c'est, dit Spinoza, l'Etat « qui rejoint le mieux l'état de nature »⁷ – n'aurait, à la limite, que faire d'obéissance, de dressage et d'illusion : son fondement naturel garantirait ainsi son excellence. Si l'on s'en tenait à ce constat, Spinoza serait un penseur du droit naturel qui fonderait dans la théorie d'une liberté et d'une égalité naturelles la légitimité de la démocratie à s'affirmer comme le meilleur des régimes. La thèse la plus novatrice du *T.T.P.* – à savoir celle de la constitution imaginaire du corps politique qui s'ébauche selon une première perspective, encore ambiguë, dans l'analyse de la monarchie puis selon une perspective plus radicale dans l'analyse de la théocratie hébraïque (analyse sur laquelle débouche tant les textes de *T.T.P.* V que XVII que nous venons d'examiner) – serait ainsi contrée par la thèse politique idéaliste et abstraite du droit naturel. Dire que Spinoza est totalement étranger, dans le *T.T.P.*, à cette position serait abusif ; la formulation même des textes est là pour marquer cette

1. *T.T.P.* V, G.III p. 74, A.II p. 106, P. p. 685.

2. *T.T.P.* XX, G.III p. 241, A.II p. 329, P. p. 899.

3. *T.T.P.* XVI, G.III p. 198, A.II p. 272, P. p. 838.

4. *T.T.P.* XX, G.III p. 241, A.II p. 329, P. p. 899.

5. *T.T.P.* XVI, G.III p. 193, A.II p. 266, P. p. 830.

6. *T.T.P.* XX, G.III p. 239, A.II p. 327, P. p. 897.

7. *T.T.P.* XX, G.III p. 245, A.II p. 334, P. p. 905.

présence, et dans *T.T.P.* V Spinoza oppose bien à la productivité politique réelle de l'imaginaire la logique abstraite d'une raison normative – ce qu'il faudrait faire – qui n'apparaît en aucun cas comme une alternative politique réelle aux pouvoirs combinés de la superstition des masses et des ruses et des techniques efficaces des tyrans. Il y a donc bien insistance, du moins dans le langage, du *jus naturale* dans le *T.T.P.* qui rencontre comme son autre (mais aussi son pendant) une conception de l'imaginaire politique qui ne semble tout d'abord valoir, à cause de sa puissance d'illusion et de mystification, que pour la monarchie. Mais il faut ajouter, aussitôt faite cette constatation, que ces effets de surface bien réels ne résistent cependant pas aux lignes de forces essentielles du *T.T.P.*, à savoir :

1) à l'identification radicale du droit et de la puissance¹, qui désigne l'état de nature comme un état de totale dépendance et le droit qui lui correspond comme plus théorique que réel,

2) à la rencontre – qui est le fait d'une conjoncture historique particulière sur laquelle Spinoza s'appuie et dont tout l'effort est d'aider à la réalisation des potentialités progressistes – de la montée en puissance de la rationalité scientifique et technique et de l'émergence d'un nouvel imaginaire enveloppant une foi pratique libérée des Eglises et des théologiens, au sein d'une libre République pleine de promesses pour l'avenir²,

3) à l'analyse enfin de l'Etat hébreu, de ses fondements et de son histoire, qui produit à la fois les éléments d'une nouvelle philosophie politique et, dans le contexte des Provinces Unies de la seconde moitié du XVII^e siècle, fournit à Spinoza des armes qui déplacent les objectifs de son combat de la défense immédiate de la liberté de philosopher à une lutte plus radicale pour la démocratisation du corps collectif.

1. Edwin Curley a souligné la présence de l'identité droit-puissance dès le ch.IV du *T.T.P.* : « L'état naturel et sa loi chez Hobbes et Spinoza », *La ética de Spinoza. Fundamentos y significado*, 1992, pp. 355-360.

2. Conjoncture historique particulièrement étudiée par A. Tosel dans *Spinoza ou le Crépuscule de la Servitude*, Aubier 1984. Cf. aussi L. Mugnier-Pollet, *La Philosophie Politique de Spinoza*, Vrin 1976, J. Huizinga, *La Civiltà Olandese del Seicento*, Reprints Einaudi, Torino 1967, et J-T. Desanti, *Introduction à l'Histoire de la Philosophie*, La Nouvelle Critique, Paris 1956.

3) *La solution théocratique : de l'ordre des signes
à l'ordre politique, une stratégie rationnelle pour un peuple barbare*

C'est un dieu unique, principe politique essentiel pour la stabilité de l'Etat, que le peuple hébreu choisit comme roi. C'est la solution inverse du régime monarchique : non pas faire du roi un dieu (solution toujours sujette à la remise en question) mais faire de dieu un roi. C'est en ce sens, et en ce sens seulement, que l'identité du souverain et de la divinité est véritablement efficace pour la stabilité de l'Etat. Celle-ci peut même, en ce cas, être tenue pour éternelle.

Telle est la solution politique parfaite, produite par Moïse, du problème que pose le gouvernement d'un peuple barbare : c'est la conversion de ce qui n'est que contingence historique (telle institution, telle loi...) en absolue nécessité, soit la dissimulation totale de l'arbitraire. Afin de bien comprendre ce dernier point, revenons à la distinction que nous avons précédemment déterminée dans le texte de Spinoza. D'une part le code apparaît comme une exigence vitale, mais d'autre part cette exigence est immédiatement pervertie dans la fiction d'un code arbitraire. Le fonctionnement même du code originel (le préjugé de la finalité) mène inévitablement à la catastrophe de la superstition et à sa réalisation politique : le régime monarchique tyrannique. Or superstition (sous le couvert de la religion) et tyrannie (sous le couvert de la monarchie de droit divin) empoisonnent le *conatus* individuel et sont impuissants à maîtriser les rebellions politiques que leur existence même provoque. Il y a donc contradiction entre la nécessité du code et ses expressions arbitraires qui mènent nécessairement le *conatus* de l'Etat et des individus qui le constituent à une mort seulement différée. Or il y a un moyen – paradoxal – d'éviter ce devenir catastrophique ; c'est d'institutionnaliser radicalement la superstition (en l'unifiant – c'est le rôle de la religion) ; de l'élever au rang de la Loi politique intangible ; de faire de la superstition dans ses particularités (absurdes, pour un esprit qui leur est étranger) quelque chose de vital, le sens même et la valeur de l'existence, tant pour le sujet individuel que pour la collectivité entière. Tel est le paradoxe : que la superstition, qui est un poison, devienne elle-même un remède à son propre mal en s'institutionnalisant.

Dans ce cas, en effet, la contradiction entre la nécessité et l'arbitraire du code est levée. C'est le code, devenu loi politique, en tant qu'il est arbitraire – mais non su comme tel et absolument vénéré et respecté par tous comme loi de Dieu – qui assure le maintien de la

vie et du bonheur. C'est donc la perversion même du code vital, reflétée dans la loi du Dieu-roi, qui assure véritablement le maintien et la reproduction de la vie heureuse. Il s'agit d'une part d'institutionnaliser la superstition – qu'elle devienne loi – et d'autre part de l'étendre au moindre geste de la vie quotidienne – qu'elle constitue la particularité des mœurs. La superstition, c'est un ordre sacré identique pour tous, un système de signes indicatifs et impératifs qui est le support même de la vie du peuple, support symbolique par lequel la vie peut advenir à elle-même (on retrouve donc ici la nécessité et la fonction vitale du code). C'est cet ordre symbolique, qui identifie la personne de Dieu à la loi de la nation, qui doit permettre aux Hébreux d'échapper à l'instabilité de l'Etat, aux fluctuations des superstitions et à l'auto-destruction du *conatus* (de la nation et des individus) qui nécessairement en découle.

Réduire l'ordre symbolique de l'Etat hébreu à la simple technique politique d'un législateur génial, comme pourrait nous le faire croire certaines expressions de Spinoza (*Moses... divino religionem in Rempublicam introduxit*), serait méconnaître la richesse globale d'une analyse de l'imagination collective qui parcourt tout le *T.T.P.*. On connaît déjà, par la logique nécessaire de la formation du préjugé finaliste, comment les hommes sont conduits à imaginer et finalement à croire qu'ils sont aimés par Dieu « par-dessus les autres » et que Dieu peut diriger la Nature entière au profit de leur seul désir. Or, de la construction de cette fiction (que l'*appendice* de la *partie I* de l'*Ethique* nous présentait comme universelle de fait), les Juifs ont fait la vocation singulière de leur nation : être pour l'éternité le peuple élu de Dieu. Cette croyance s'est progressivement construite et inscrite dans leur âme bien avant qu'ils ne la réalisent politiquement et historiquement par un pacte avec Dieu. Contrairement à l'*Ethique*, Spinoza affirme même dans le *T.T.P.* que le préjugé finaliste et anthropocentrique (sous sa figure ethnocentrique) est originellement une invention singulière des anciens Juifs, adoptée ensuite par presque tous les autres hommes¹. C'est ainsi qu'après le transfert de leur droit de nature à

1. « Pour convaincre les Gentils de leur temps qui adoraient des Dieux visibles, tels que le Soleil, la Lumière, la Terre, l'Eau, l'Air, etc., et leur montrer que ces Dieux étaient faibles et inconstants, c'est-à-dire changeants et soumis au commandement d'un Dieu invisible, ces Juifs racontaient leurs miracles et s'efforçaient de montrer en outre par là que toute la Nature était dirigée à leur seul profit par le Dieu qu'ils adoraient. Cela plut tellement aux hommes que jusqu'à notre temps ils n'ont pas cessé de forger par l'imagination des miracles pour qu'on les crût plus aimés de Dieu que les autres et qu'on vît en eux la cause finale en vue

Dieu, les Hébreux sont naturellement et même historiquement conduits à croire,

que leur royaume était le royaume de Dieu, que seuls ils avaient qualité de fils de Dieu, les autres nations étant ennemies de Dieu et leur inspirant pour cette raison la haine la plus violente (car cette haine leur semblait une marque de piété : voir *Psaume CXXXIX vs. 21, 22*)¹.

Les Hébreux définissent ainsi leur identité dans l'imaginaire, en s'attribuant en exclusivité le nom de *filios Dei*. Cette identité est celle d'un peuple, de l'histoire mythique d'une nation qui, au-delà des individus mortels qui la composent, s'affirme dans sa substance imaginaire comme indestructible, éternelle.

Les Juifs ont ainsi constitué leur être – immédiatement identifié dans l'imaginaire au sens même de leur existence collective – selon une croyance qui, dit Spinoza, « si elle n'est pas tout enfantine ne peut naître que de l'envie et d'un mauvais cœur »². Et ce n'est pas là jugement de moraliste. Dans le domaine de la vie collective règne en effet la diversité des habitudes, des coutumes (*consuetudines*), des mœurs, des langues et des lois, et chacun vit selon ses préjugés propres et son univers particulier de significations et de valeurs. Cette diversité est celle des nations, de leur caractère, de leur identité singulière³ dont la genèse s'explique – bien que Spinoza ne le dise pas explicitement – par les lois de l'imitation mises à jour dans la *partie III* de l'*Ethique*. L'orientation particulière du peuple hébreu à croire à son élection singulière doit se comprendre par l'« infantilisme » de ce peuple⁴ et par les lois de l'imitation auxquelles leur condition « d'enfants entièrement privés de raison »⁵ les rend d'autant plus esclaves. Résultat : un amour-propre délirant qui s'exprime dans la « prétention d'être au-dessus de tous »⁶, corrélatif d'une haine de tout ce qui n'est pas soi, dont on peut reconstituer schématiquement la genèse : désir de se distinguer⁷, renforcé par la considération de sa liberté et de la

de laquelle Dieu a créé et dirige continuellement toutes choses », *T.T.P.* VI, G.III pp. 81-82, A.II p. 118, P. p. 694.

1. *T.T.P.* XVII, G.III p. 214, A.II p. 292, P. pp. 862-863.

2. *T.T.P.* III, G.III p. 44, A.II p. 69, P. p. 652.

3. *T.T.P.* XVII, G.III p. 217, A.II p. 295, P. p. 866.

4. *T.T.P.* III et XII, G.III pp. 45 et 159, A.II pp. 70 et 217, P. pp. 653 et 787.

5. *T.T.P.* II, G.III p. 41, A.II p. 61, P. p. 648.

6. *T.T.P.* I, G.III p. 27, A.II p. 44, P. p. 632.

7. *E.* III, 55 *sc.*

simplicité des causes de son action¹ qui débouche sur le délire de l'orgueil² et l'illusion suprême d'être, à l'exclusion de tout autre, divin, élu de Dieu, fils de Dieu... Et sur cette base mimétique et comparative inconsciente, le refus radical de l'imitation ou de toute comparaison. Les Pharisiens considèrent comme un sacrilège et une offense l'idée que les augures ou les devins, chez les Gentils, soient eux aussi de « vrais Prophètes » pour ne réserver « le don divin » de prédiction qu'à leur propre nation, renvoyant aux pratiques diaboliques ceux qui, en dehors d'Israël, prétendent scruter l'avenir³. Le délire de l'amour-propre se prolongeant naturellement en haine de tout ce qui est différent (et paradoxalement aussi trop semblable...)⁴. Mais si Spinoza ne donne pas, dans le *T.T.P.*, à ses réflexions la matrice mimétique d'explication qu'offrira *Ethique* III, il montre cependant combien, à l'intérieur de la nation elle-même, l'imitation des affects et des désirs – si les institutions savent en limiter les contre-effets nuisibles – est le meilleur ciment de l'identité nationale et de l'unité quasi organique de la communauté. Et l'exemple hébreu est celui d'un Etat où cette identification de chacun à tous et de tous à la nation est quasi totale du fait à la fois de la nature même, encore barbare, de ses citoyens et de la tendance propre à cette forme de gouvernement à réduire, par l'accoutumance, les individus en de parfaits automates⁵.

C'est ainsi qu'à travers l'étude de l'Etat hébreu peut se lire, dans la totalité de son sens, la thèse spinoziste de la constitution du corps politique en fonction d'un système de significations imaginaires. Car, comme les hommes en général, abstraction faite de la société (c'était la perspective de l'*appendice* d'*Ethique* I), chaque société doit aussi, dans la représentation, définir son identité (c'est-à-dire son image propre) dans sa différence avec les autres sociétés ; définir également (mais c'est la même chose) le sens de son existence, son rapport au monde,

1. *E.* III, 49 *dém.*, 51 *sc.* et V, 5 et *dém.*

2. *E.* III, 26 *sc.*

3. *T.T.P.* III, G.III p. 53, A.II p. 78, P. p. 661.

4. Spinoza se plaît visiblement dans ce chapitre III du *T.T.P.*, à relever dans l'*Ecriture* tout ce qui conteste la pertinence de la différence des Juifs et des Gentils : d'autres nations ont eu par le gouvernement externe de Dieu un empire et des lois particulières ; Dieu s'est fait aussi connaître à d'autres nations par des miracles ; et à l'époque de Malachie (*Genèse* ch.I, v.10-11) où Dieu, se désintéressant des Juifs, faisait des miracles pour d'autres nations – comble de paradoxe et d'ironie – les Juifs ont, sans miracles, reconquis en partie leur empire... (*T.T.P.* III, G.III pp. 48-49, A.II p. 74, P. pp. 656-657).

5. ... *sine ulla rationis consultatione obtemperare debebant*, *T.T.P.* XVII, G.III p. 217, A.II p. 295, P. p. 866.

aux autres (qu'il faut aussi signifier), et aussi son rapport à soi, à ses besoins et ses désirs (rapport des hommes au sein de cette société et de tous à un ordre symbolique commun qui unit chaque citoyen à une entité qui le dépasse et en laquelle se nouent tous les fils de la logique des significations imaginaires et de l'identification : cette entité mythique, c'est « la nation », dont la puissance est telle qu'elle peut subsister même après la dissolution de l'Etat).

Mais la plus grande force de l'Etat hébreu, c'est l'unité vitale des institutions et du sens de la vie que ces institutions régissent ; c'est l'utilité vécue et comprise par tous des commandements, de l'identité de l'obéissance et du don dont découle nécessairement le bienfait de tous :

<la> force unique et la plus grande de toutes qui devait retenir les citoyens et les prémunir contre toute idée de défection et tout désir de désertir leur patrie, ce fut la considération de l'utilité qui donne aux actions humaines leur vigueur et leur animation. Je dis que dans cet Etat cette considération avait une force unique¹.

C'est, sous d'autres conditions, cette même force que l'on retrouve dans une véritable démocratie. En définissant l'utile propre du peuple et en instaurant les moyens de la satisfaction, l'Etat hébreu a donc pu s'élever – compte tenu des circonstances historiques – à une véritable stratégie rationnelle selon des causes particulières qui nous échappent. Constatons pour l'instant le degré exceptionnel de cohérence de la législation hébraïque dans son souci d'éternité, et cela suivant la logique rigoureuse de l'imaginaire qui a institué ce type d'Etat. En effet selon la logique de l'« opinion » qui a présidé au premier pacte avec Dieu, Moïse (bien qu'il eût toute autorité à le faire) n'élut pas un successeur qui pût prendre pour lui seul toute l'administration de l'Etat. Il aurait élu en ce cas un monarque et aurait ainsi changé le sens originellement démocratique du pacte du peuple avec Dieu.

Mais Moïse n'élut pas un successeur de cette sorte, il laissa à ses successeurs un Etat à administrer de telle façon qu'on ne pût l'appeler ni Populaire, ni Aristocratique, ni Monarchique, mais Théocratique. Le droit d'interpréter les lois, en effet, et de communiquer les réponses de Dieu fut au pouvoir de l'un, le droit et le pouvoir d'administrer l'Etat suivant les lois déjà expliquées et les réponses déjà communiquées, au pouvoir d'un autre².

1. *T.T.P.* XVII, G.III pp. 215-216, A.II p. 293, P. p. 864.

2. *T.T.P.* XVII, G.III pp. 207-208, A.II pp. 284-285, P. pp. 851-852.

La puissance de l'imaginaire théocratique conduit ainsi le peuple hébreu, sous la direction de Moïse, à se prémunir d'un devenir monarchique (avec ses conséquences catastrophiques) par l'institution, après la mort de son chef, d'un équilibre fonctionnel des pouvoirs législatif et exécutif, spécifiquement théocratique. Moïse établit donc une structure administrative de l'Etat qui, *premièrement*, ne laisse aucune place à un dominateur de l'Etat¹ ;

Puisque, en effet, tout ne dépendait pas du décret d'un seul homme, ni d'un seul Conseil, ni du peuple, et que l'administration de la chose publique appartenait pour une part à une seule tribu, pour le reste aux autres, avec un droit égal des deux côtés, il est très évident qu'à dater de la mort de Moïse l'Etat n'est plus demeuré monarchique, non plus qu'aristocratique ni populaire, mais a été théocratique².

Et, *deuxièmement*, empêche les gouvernés de devenir des rebelles.

Spinoza montre ainsi combien la théocratie hébraïque, en son essence démocratique, a été capable d'instituer une double résistance interne aux logiques du pouvoir. Au pouvoir rebelle de la multitude certes, mais surtout au pouvoir tyrannique des Chefs, tenus par ces contre-pouvoirs qu'expriment à la fois l'interprétation de la loi réservée au Pontife, la surveillance d'un peuple en armes éduqué dans la loi, attaché à la loi et prêt à l'indignation et à sa défense si elle venait à être bafouée ; la crainte enfin d'un nouveau Prophète, directement mandaté par Dieu pour juger des actes du Chef ou la mauvaise interprétation des lois³. Dégagée de sa gangue archaïque/mystique, la logique des contre-pouvoirs mise en place par l'Etat hébreu, exprime la logique même de l'institution de la liberté.

Ce que Moïse pouvait réaliser en lui grâce à sa vertu divine – à savoir poser les problèmes réels de la société hébraïque et produire les réponses les plus adéquates – devient, après lui, dans et par ses institutions, ce que peut réaliser, sans Moïse, la société hébraïque elle-même. En effet ce sont les chefs des tribus (ou le commandant des troupes, le Conseil suprême ou d'autres personnes qualifiées)⁴, sans doute les plus Anciens, conjecture Spinoza⁵, qui, du fait même de leur ancienneté, des enseignements du passé et de leur proximité au réel

1. *T.T.P.* XVII, G.III p. 209, A.II p. 286, P. p. 854.

2. *T.T.P.* XVII, G.III p. 211, A.II p. 289, P. p. 858.

3. *T.T.P.* XVII, G.III pp. 212-214, A.II pp. 290-291, P. pp. 859-861.

4. *T.T.P.* XVII, G.III pp. 209-210, A.II pp. 286-287, P. pp. 854-855.

5. *T.T.P.* XVII, G.III p. 211, A.II p. 288, P. p. 858.

immédiat, peuvent au mieux poser et exprimer les problèmes qui se posent au sein même du corps de leur société, c'est-à-dire des relations réelles qui la constituent (chaque tribu est composée de familles dont les chefs sont choisis parmi les Anciens de la famille et sans doute le chef de tribu est-il lui-même le plus âgé de ces Anciens). Mais la réponse aux problèmes qu'ils se posent ne pourra pas être donnée par eux, car ce qui fait leur force dans la position des problèmes serait un défaut dans leur résolution (sans doute à cause de la puissance des intérêts égoïstes de chaque tribu qui a ses terres, sa milice... et plus généralement du fait de « la concupiscence effrénée des chefs »)¹. C'est donc au grand Pontife, qui comme toute sa tribu n'a droit à aucune possession, que revient « le Droit d'interpréter les lois et de donner les réponses de Dieu »². L'on va donc des conditions réelles des problèmes à des cas de solutions qui sont réfléchis à partir de ces conditions, mais non directement en elles. Le statut propre des Lévites, responsables de la loi devant toute la nation, garantissant la plus grande objectivité (ou rationalité) des réponses que peut donner le grand Pontife (c'est-à-dire le corps entier de la nation) aux questions particulières de chaque tribu : « Il devient très évident par là que chez les Hébreux l'une des grandes causes des crimes que commettent les princes est supprimée »³. Par la mise à jour de cet agencement spécifique du corps collectif hébreu, entre les modalités propres à l'expression des problèmes-questions et les modalités propres de leurs réponses, Spinoza ébauche la problématique d'une stratégie propre du *conatus* du corps politique en son auto-organisation, qu'il développera avec précision, pour chaque type d'Etat, dans le *Traité Politique*. La logique génétique qui va des conditions de problèmes (et de la manière dont une société a été capable de poser en elle ces problèmes) aux cas de solutions (plus ou moins bien ajustés au corps collectif particulier de cette société), c'est la logique du réel historique lui-même ou la logique du corps collectif en son auto-affirmation. C'est aussi la problématique de l'actualisation stratégique de toute essence singulière qui s'élabore dans ce creuset théorique qu'est l'étude historico-politique de l'essence de l'Etat hébreu comme individu. Et si l'on s'en tient à cette première analyse, pour les Hébreux, cette actualisation a dû être parfaite.

Tout semblait donc agencé afin de réaliser la bénédiction éternelle de l'Etat hébreu qui a, semble-t-il, réussi là où tous les régimes

1. *T.T.P.* XVII, G.III p. 212, A.II p. 290, P. p. 860.

2. *T.T.P.* XVII, G.III p. 209, A.II p. 286, P. p. 854.

3. *T.T.P.* XVII, G.III p. 212, A.II p. 289, P. p. 859.

monarchiques ont (ou vont) échoué : à savoir, dans l'imaginaire, avoir pu effacer toute domination de l'homme par l'homme au profit d'une servitude totale, par l'action d'un pouvoir immanent et constitutif, qui n'est celui de personne, mais de la totalité de la société en son fonctionnement même. Car,

<si tous les> sentiments ne sont point l'effet direct du commandement de la souveraineté (*Adeoque etsi hæc non directo mandato summæ potestatis fiant*), souvent, comme l'atteste abondamment l'expérience, ils n'en découlent pas moins de l'autorité de sa puissance et de sa direction c'est-à-dire de son droit¹.

Spinoza fait ici clairement la distinction entre le pouvoir explicite (direct) de commandement du souverain et un pouvoir implicite (ou indirect) qui n'en est pas moins aussi le sien, et qui tend à transformer les sujets en de véritables automates (*automata*)². Et c'est pourquoi, sans contradiction logique, on peut concevoir des hommes entièrement soumis à la souveraineté et ne ressentant pourtant aucune contrainte. Ainsi, dans la théocratie hébraïque parfaite – et ce modèle rejoint alors celui, tout théorique, d'une société d'hommes de Raison, évoquée en *T.T.P.* V – l'obéissance, qui implique un rapport de la volonté à un commandement externe, disparaît-elle au profit d'une conformité totale du comportement du citoyen et de la loi qui, en s'intériorisant intégralement, se confond avec l'essence immanente de l'activité de chacun. C'est en ce sens que Spinoza peut alors parler de la confusion, chez les Hébreux, de la servitude avec la liberté³.

Cependant, si ce pouvoir immanent avait été effectivement absolu, c'est-à-dire avait réellement fabriqué des sujets totalement soumis à la souveraineté divine, les Hébreux auraient automatiquement et éternellement reproduit la forme théocratique de leur gouvernement. Il n'y aurait pas eu d'histoire du peuple juif, sauf celle, circonstancielle, de sa défense contre les ennemis extérieurs pour justement maintenir sa continuité non-historique, c'est-à-dire une identité à soi immuable. Or l'Etat hébreu va disparaître à la suite d'une longue histoire qui n'est pas seulement celle de ses affrontements avec les ennemis du dehors, mais aussi celle de ses propres contradictions internes, des révoltes et des

1. ...*fiunt tamen sæpe (...) ex autoritate ipsius potentia, & ipsius directione, id est, ex ipsius jure, T.T.P. XVII, G.III p. 202, A.II p. 279, P. p. 843.*

2. *T.T.P. XX, G.III p. 241, A.II p. 329, P. p. 899.*

3. *T.T.P. XVII, G.III p. 216, A.II p. 294, P. p. 865.*

séditions qui donnent à cet Etat une véritable historicité... et au spinozisme un véritable concept théorique d'histoire¹.

Car l'étude de l'Etat hébreu n'a pas encore délivré toute sa richesse. En deçà de la fonction politique des significations imaginaires à partir desquelles pouvait s'élaborer une première théorie de la constitution imaginaire de la société, qui va d'un imaginaire constitué (religieux) à un autre imaginaire constitué (politique), il est possible de dégager les éléments d'une théorie plus radicale de la constitution du corps politique à laquelle le *Traité Politique* donnera toute son extension ; non plus une constitution de la politique comprise comme réalisation d'un imaginaire référentiel (produit de la recherche des causes finales et du bricolage théologique), mais comme actualisation d'un imaginaire essentiel qui se confond avec le *conatus* même du corps politique, son essence singulière actualisante. Il ne s'agit plus alors seulement de passer d'une conception politique fondée sur la domination et la ruse, à la constitution imaginaire de la société, mais d'une première conception de la constitution imaginaire du corps politique (encore liée à la médiation de l'imaginaire religieux constitué), à une théorie nouvelle de l'institution politique, plus radicale, sur la base exclusive des lois de l'imagination à partir desquelles la multitude se constitue en corps politique.

1. Sur les raisons qui ont conduit Moïse à modifier son premier dessein (confier le ministère sacré aux premiers-nés) et à introduire ainsi des causes de discordes au sein de l'Etat hébreu cf. *T.T.P.* VI, G.III p. 87, A.II p. 124 ; *T.T.P.* XVII, G.III pp. 217-218, A.II pp. 295-296, P. p. 867.

CHAPITRE VIII

L'ÉTAT HÉBREU : ÉLÉMENTS POUR UNE SECONDE THÉORIE DE LA CONSTITUTION IMAGINAIRE DU CORPS POLITIQUE

Il nous faut à présent tirer les conséquences philosophiques décisives des pages du *T.T.P.* consacrées à la théocratie hébraïque. C'est dans ces pages en effet que s'élabore :

– *premièrement*, l'idée d'une individualité propre du corps collectif sous la forme de la « nation » ; entité que Spinoza identifie certes globalement à l'Etat mais qui, sous certaines conditions, précède la constitution de l'Etat et peut également se maintenir même après sa disparition. C'est par la même notion d'*ingenium* que Spinoza désigne, en effet, à la fois la « complexion propre » des individus humains et celles des nations qui ne sont pas seulement la somme arithmétique d'individus eux-mêmes abstraits, mais qui, concrètement, affirment « par la diversité de la langue, des lois et des mœurs admises », leur singularité¹;

– *deuxièmement*, que nous apprenons que cette individualité a des exigences analogues à celles de l'individu humain dans son effort pour persévérer en son être (dont l'exigence essentielle de la représentation-signification, afin d'advenir à sa propre réalité imaginaire);

– *troisièmement*, que cette individualité collective s'affirme dans et par sa puissance à poser les problèmes et à déterminer les cas de solutions adéquats liés à sa propre persévérance;

1. *T.T.P.* XVII, G.III p. 217, A.II p. 295, P. p. 866. Sur la question « faut-il considérer l'Etat comme un individu au sens strict? », cf. l'examen des différentes positions par Lee C. Rice, « Individual and Community in Spinoza's social Psychology », in *Spinoza. Issues and Directions*, éd. E. Curley et P-F. Moreau, E. J. Brill 1990, p. 279.

– *quatrièmement*, que l'individualité collective se constitue selon les mêmes principes que l'individualité humaine. La nature politico-sociale (les lois), culturelle (la langue, les mœurs) et historique de la nation, comme la nature humaine, se constitue et se maintient en son identité propre selon des lois qui sont celles de l'Habitude, du principe de plaisir, de la mémoire et de l'imagination cognitive;

– et qu'enfin, *cinquièmement*, cet isomorphisme permet de penser une stratégie propre du corps collectif en tant que tel, comme stratégie de la *multitudinis potentia* (selon l'expression plus tard employée par Spinoza dans le *Traité Politique*) comme il nous suggère aussi, corrélativement, de penser toute stratégie du *conatus* sur le modèle politique de la détermination et de la résolution de problèmes.

1) *De l'Habitude (activité constituante*

de l'existence actuelle de la « nation ») à l'auto-organisation du « multitudinis ingenium » comme sujet-pratique-politique

Dans le *chapitre XVII* – comme dans bien d'autres passages du *T.T.P.* – c'est tout d'abord sur la puissance de l'accoutumance (ou de l'habitude) que Spinoza insiste plus particulièrement pour expliquer ce qui fait la première « force » du peuple hébreu, dont la valeur dépend de « l'opinion seule ». Or les opinions ne sont contractées qu'« en vertu d'habitudes acquises »¹. Et c'est selon ces habitudes ou ces opinions que les Hébreux ont été conduits à passer un premier pacte avec Dieu.

En effet, lorsque, sur le conseil de Moïse, les Hébreux décident de transférer leur droit naturel à Dieu, ils ne font que réaliser politiquement une croyance ancienne selon laquelle Dieu est effectivement un législateur et un roi. Ils ne font donc ainsi que continuer à croire ce que déjà plusieurs générations ont été accoutumées de croire avant eux, et qu'elles leur ont transmis. Seule différence, mais elle est de taille, et les Hébreux n'en ont pas mesuré les conséquences : Dieu devenant politiquement leur roi, ils attendent à présent de lui des commandements précis, réglant leur conduite dans leur nouvelle cité. Or, c'est frappés de stupeur qu'ils entendirent sur cette question la parole de Dieu². Terrorisés, ils crurent leur dernière heure arrivée.

1. *T.T.P.* VI, G.III p. 81, A.II p. 117, P. p. 693.

2. *Deum loquentem adeo attoniti audiverunt*, *T.T.P.* XVII, G.III p. 206, A.II p. 283, P. p. 849.

Comment expliquer un tel effroi ? Tout d'abord par la rupture brutale et inattendue du tissu associatif de l'habitude qu'engendre la nouvelle situation. Dans le *Court Traité*, Spinoza écrivait :

l'étonnement (*verwondering*) sera la première <des passions> qui se trouve dans celui qui connaît les choses par le premier mode <c'est-à-dire l'opinion>¹;

il a lieu quand nous présumons que la chose est d'une certaine façon et non autrement que nous avons coutume de la voir, de l'entendre ou de la concevoir²;

il y a Etonnement (*admiratio*) quand à l'imagination d'une chose l'Ame demeure attachée, parce que cette imagination singulière n'a aucune connexion avec les autres³.

Et Spinoza de nous renvoyer à *Ethique* II, 18 qui étudie l'ordre et l'enchaînement des images, ainsi qu'à *Ethique* III, 52 et *scolie* qui à partir de ces liaisons, définit la singularité par la considération d'une chose qui occupe l'Ame « uniquement », en dehors de tout enchaînement. L'étonnement des Hébreux s'explique donc par leur impuissance-panique à intégrer et à interpréter une nouvelle image de Dieu, à la fois singulière et bouleversante, d'autant plus angoissante qu'elle leur est plus étrangère. Et ceci à cause de la nouveauté de leur propre situation : situation inédite, jamais rencontrée, qu'ils ont eux-mêmes créée en passant un pacte politique avec Dieu, pacte qui ne faisait pourtant, pour eux, que prolonger leurs habitudes, et qui les expose à présent à une étrangeté radicale. Car le pacte exige de Dieu (c'est-à-dire en fait de l'imagination même des Hébreux), la résolution de problèmes, donc des réponses, que jusqu'à ce jour cette imagination n'avait jamais été accoutumée, ni à poser, ni encore moins à résoudre. D'où la peur panique qui est l'effet de ce véritable traumatisme que vivent les Hébreux parce que la situation à laquelle ils sont confrontés déborde les limites de leur tradition, de leur mémoire⁴, des liaisons tissées par l'habitude, c'est-à-dire le champ de possibilités de leur expérience. Notons cependant qu'il n'y a aucun risque pour que cette expérience impossible, qui est de fait celle de l'effroi, éloigne les Hébreux de ce Dieu incompréhensible. Bien au contraire, Dieu s'affirme en effet à leurs yeux avec d'autant plus d'éclat que ses actions sont inaccoutumées et dépassent leur « faculté de comprendre, (...) »

1. *K.V.* II, ch. III, 2.

2. *K.V.* II, ch. III, 2 note 1.

3. *E.* III, *déf. des Aff.* 4.

4. *T.T.P.* VI, G.III p. 84, A.II p. 120, P. p. 696.

excitant au plus haut point leur admiration »¹. Et cela fait partie aussi de leurs habitudes mentales². Car, le peuple hébreu, comme le vulgaire, *tum Dei potentiam & providentiam quam clarissime constare putat, cum aliquid in natura insolitum, & contra opinionem, quam ex consuetudine de natura habet, contingere videt*³.

Les Hébreux n'étaient toutefois rien moins que préparés à établir sagement des règles de droit et à exercer le pouvoir collectivement, puisque tous étaient d'une complexion grossière et déprimés par la servitude subie. Le pouvoir dut donc rester aux mains d'un seul capable de commander aux autres, de les contraindre par la force, de prescrire enfin des lois et de les interpréter par la suite. Ce pouvoir, Moïse put aisément continuer de le détenir (*retinere potuit*) parce qu'il l'emportait sur les autres par une vertu divine, comme il le persuada au peuple et le montra par de nombreux témoignages⁴.

D'où le second pacte, qui n'est que la conséquence de l'impossible réalisation de fait du premier, et par lequel les Hébreux reviennent à ce à quoi ils sont accoutumés, à savoir se soumettre totalement aux commandements d'un semblable, en l'occurrence Moïse, en qui « ils avaient la plus grande confiance » à cause de sa vertu particulière et aussi de l'habitude déjà contractée de lui obéir⁵. Par ce second pacte, les Hébreux combinent la dimension imaginaire de leur désir (ou l'opinion selon laquelle ils ont fait de Dieu leur roi), avec la capacité effective de ne s'auto-organiser que par la médiation d'un chef humain, Moïse, qui a su, en cette situation, s'appuyer sur les habitudes acquises pour tracer les voies de l'avenir. Cela signifie que les Hébreux articulent deux logiques qui leur sont habituelles : celle d'un imaginaire ancestral hissé à présent au rang de conception politique, et celle de leur pratique effective de l'obéissance civile (sous la forme de la servitude intégrale due à une mentalité barbare surdéterminée par leur long esclavage en

1. *T.T.P.* I, G.III p. 23, A.II p. 40, P. p. 628.

2. « ... sans doute cette voix qu'ils entendirent ne pouvait donner à ces hommes aucune certitude philosophique c'est-à-dire mathématique, de l'existence de Dieu ; elle suffisait cependant pour les ravir en admiration devant Dieu, tel qu'ils le connaissaient avant, et les déterminer à l'obéissance », *T.T.P.* XIV, G.III p. 179, A.II p. 246, P. pp. 811-812.

3. « ... le vulgaire pense en effet que la puissance et la providence de Dieu n'apparaissent jamais plus clairement que lorsqu'il semble arriver dans la Nature quelque chose d'insolite et de contraire à l'opinion qu'il en a en vertu d'habitudes acquises », *T.T.P.* VI, G.III p. 81, A.II p. 117, P. p. 693.

4. *T.T.P.* V, G.III p. 75, A.II p. 107, P. p. 686.

5. *T.T.P.* XVII, G.III p. 205, A.II p. 282, P. p. 848.

Egypte, qui exige l'autorité absolue d'un chef qui leur impose par des commandements précis des activités totalement codifiées).

Et le génie de Moïse – qui est en osmose quasi totale avec l'esprit de son peuple dont il partage les préjugés – fut de ne prescrire, dans ces conditions, que ce qui n'entraîne pas en contradiction avec les habitudes des Hébreux, mais qui, au contraire, donnait à celles-ci leur pleine efficacité politique pour le bien-être matériel de ce peuple. Moïse imagine donc ce que le peuple hébreu (c'est-à-dire le complexe donné des coutumes et des habitudes acquises), sans lui, n'avait pas été capable d'imaginer, à savoir des institutions stables pour le nouvel Etat. Moïse, c'est l'imagination productive du corps du peuple hébreu, celui par lequel ce corps s'élève à une plus grande complexité. Non pas l'esprit de ce corps, qui de l'extérieur le conduirait, mais ce même corps à un stade supérieur de perfection, c'est-à-dire de puissance. Par les seuls mécanismes de l'habitude, de l'imitation ou du principe de plaisir, le corps social, analogue en cela au corps d'un animal rudimentaire, n'a encore ni objet ni but représentés comme tels : c'est sa condition pré-politique. A ce stade élémentaire de complexité, le peuple hébreu – comme le serait un individu humain dans une grande faiblesse – est pris de vertige et d'étourdissement face à la richesse d'une réalité qu'il n'a pas les moyens de maîtriser. Or, avec Moïse, qui dialogue avec Dieu « comme un compagnon et sans épouvante »¹, le corps du peuple est capable d'une synthèse supérieure. Le corps du peuple est analogue en cela à un corps plus complexe qui, sur la base de son aptitude (son *Habitus* ou sa puissance propre) à lier ses affections, et à les lier suivant les lois qui sont celles de la ressemblance ou de la simple contiguïté (c'est le *conatus*-Habitude qui enveloppe le *conatus*-imitation), est capable de ressentir de la joie ou de la tristesse, mais aussi de se représenter et de reconnaître la « cause » de cet affect (de vivre ainsi un « amour » ou une « haine ») et par conséquent de conduire son existence en fonction de l'utilité ou de la fin qu'il imagine être la sienne², c'est-à-dire selon une logique (en dernière instance amoureuse) de nature téléologique.

En ce qui concerne l'histoire particulière du peuple hébreu, c'est avec Moïse que le *conatus*-Habitude du corps collectif (suivant la logique du plaisir qui, comme pour l'individu humain, lui a constitué une mémoire) entre dans un fonctionnement téléologique. Et pour le corps collectif la téléologie est celle même d'une direction politique.

1. *T.T.P.* I, G.III p. 20, A.II p. 36, P. p. 624.

2. *E.* III, 12, 13 et *sc.*

c'est-à-dire la formation de l'*imperium*. C'est le stade des stratégies conscientes (illusoires ou ajustées) par lesquelles un être (individuel ou collectif) accède à une organisation supérieure qui est celle d'un sujet pratique¹. Moïse est donc celui par qui le corps social hébreu devient sujet législateur, c'est-à-dire devient capable d'imaginer avec « vivacité » une loi d'auto-organisation, d'en anticiper ses effets et ses bienfaits. Loi d'auto-organisation en ce qu'elle est issue des habitudes de ce peuple qui ne peut qu'y consentir. A propos des lois ou commandements de Dieu qui sont énoncés dans l'*Exode* du ch.XX v.22 au ch.XXIV, Spinoza note :

qu'aussitôt que Moïse eut connu l'avis du peuple au sujet du pacte à conclure avec Dieu, il écrivit incontinent les paroles et les commandements de Dieu et, à la lumière du matin, après l'achèvement de certaines cérémonies, lut devant l'assemblée générale du peuple les conditions du pacte ; après cette lecture et sans doute après que toute la foule eut perçu ces conditions, le peuple s'engagea de son plein consentement².

Si, par-delà les formulations « machiavéliennes » de Spinoza (au sens attribué à ce terme par la tradition) il faut lire l'exemple de la société hébraïque comme celui de l'auto-organisation de l'Etat, c'est parce que le mouvement réel de la constitution est absolument immanent. Qui, en effet, sinon le peuple hébreu lui-même est l'auteur de la croyance en son élection, de la langue hébraïque, des habitudes, des opinions et des mœurs sans lesquelles la loi énoncée par Moïse n'aurait pour ce peuple aucun sens ? Même si le peuple hébreu a été explicitement incapable, lors du premier pacte, d'entendre la loi de Dieu – c'est-à-dire de prophétiser – il n'en demeure pas moins implicitement l'auteur de cette loi, et de tout son univers de significations, qui est à la fois l'expression de la vie commune de cette nation, de ses *consuetudines*³, et la réponse au désir de ce même corps social

1. La nature téléologique de la loi humaine est plusieurs fois soulignée au début du ch. IV du *T.T.P.* : « La loi n'est rien d'autre qu'une règle de vie que les hommes se prescrivent à eux-mêmes ou prescrivent à d'autres en vue de quelque fin », (G.III p. 59, A.II p. 87, P. p. 668).

2. *T.T.P.* VIII, G.III p. 122, A.II p. 166, P. p. 740.

3. *Consuetudo*: par trois fois la notion exprime la nature dynamique et constitutive du corps collectif: *Hominibus apprime utile est, consuetudines jungere, seseque iis vinculis astringere, quibus aptius de se omnibus unum efficiant, & absolute ea agere, quæ firmandis amicitiiis inserviunt, E. IV, appendice ch. 12, G.II p. 269; Præter homines nihil singulare in natura novimus, cujus Mente gaudere, & quod nobis amicitia, aut aliquo consuetudinis genere jungere possumus, E. IV,*

d'accéder, pour sa sécurité, à un niveau supérieur d'organisation, c'est-à-dire de se constituer en corps politique. Toute l'étude que fait Spinoza des Prophètes insiste sur l'osmose de l'imagination prophétique avec l'imagination vulgaire. Certes, dans le *chapitre I* du *T.T.P.*, Spinoza précise que Dieu parle à Moïse « sans obscurité <et sans> énigmes »¹, distinguant ainsi Moïse des autres prophètes ; mais, au-delà de cette distinction secondaire, c'est l'ensemble de l'activité prophétique qui peut être comprise comme l'expression de l'imaginaire propre du peuple hébreu, c'est-à-dire de ses opinions et de ses préjugés : « L'Esprit et la pensée de Dieu » que possèdent les prophètes, est l'esprit et la pensée (c'est-à-dire l'imaginaire) du peuple hébreu lui-même. C'est pourquoi « toutes <leurs> visions s'accordent pleinement avec les imaginations vulgaires sur Dieu et les Esprits »². Et Moïse ne fait pas exception : ses « révélations (...) furent adaptées à ces opinions »³. Mais, avec Moïse, l'imagination du peuple hébreu devient politiquement efficace, et cela du fait de la puissance de schématisation qu'elle trouve en lui (c'est sa « vertu divine »...), de sa dynamique de simplification-active (Dieu parle à Moïse « sans obscurité <et sans> énigmes »)⁴ par laquelle le corps social tout entier (par la médiation de son chef) maîtrise et organise sa propre multiplicité. Et cela, nous l'avons déjà dit pour le corps individuel, selon une véritable logique stratégique de résistance-active. Et cette logique construit un « monde » humain, celui des mots et des choses, mais aussi des institutions et des lois. Que chez les Hébreux, *via* l'imagination prophétique de Moïse, cette imagination schématisante soit immédiatement pratique politiquement, n'a rien de surprenant si l'on comprend qu'elle n'est pas une donnée extrinsèque au corps social, mais l'expression même de ce corps, de son effort pour persévérer en son être. Dans le cas du passage

app. ch. 26, G.II p. 273; Denique quia omnes homines, sive Barbari, sive culti sint, consuetudines ubique jungunt, & statum aliquem civilem formant, ideo imperii causas, & fundamenta naturalia non ex rationis documentis petenda, sed ex hominum communi natura, seu conditione deducenda sunt, quod in sequenti Capite facere constitui, T.P. I, 7, G. III pp. 275-276.

1. G.III p. 20, A.II p. 36, P. p. 624.

2. *T.T.P. I, G.III p. 29, A.II p. 45, P. p. 634 et II, G.III pp. 36-37, A.II p. 57, P. p. 643.*

3. *T.T.P. II, G.III p. 40, A.II p. 60, P. p. 646.*

4. Sur la dynamique de « simplification » active de l'imagination, cf. notre ch. II, 1. Les choses que les prophètes imaginent, dit Spinoza – comme d'ailleurs tous les enseignements fondamentaux de l'*Écriture* – sont « des choses de la plus grande simplicité...*res simplicissimas*», (*T.T.P. XIII, G.III p. 167, A.II p. 229, P. p. 796*).

de l'état de nature à l'état politique, l'imagination schématisante est inséparable de l'effort pour que le corps de l'enfance se change en un autre ayant une plus grande puissance, autant – comme le dit Spinoza pour l'individu humain – « que sa nature le souffre et qu'il lui convient », c'est-à-dire (pour un corps collectif) autant que le permettent les associations de l'Habitude constitutives de sa singularité.

La création des institutions est donc celle de nouvelles formes d'agencement du corps social, que les premières associations de l'habitude étaient à elles seules encore incapables de produire. C'est pourtant sur la base du corps des habitudes (mais dans le déploiement d'une puissance – ou d'une perfection – plus grande) que l'imagination peut reconnaître ce dont ce corps est politiquement capable. De la solution la plus adéquate qui exprimera le déploiement le plus élevé possible des forces de ce corps (c'est, à une erreur près, la solution mosaïque) à la solution qui n'exprimera qu'un déploiement restreint, s'ouvre, pour l'imagination collective, tout le champ structuré des positions politiques que la puissance de la multitude à s'auto-organiser pourra effectivement occuper. En dehors de ce champ des solutions réalisables (donc encore, à un degré plus ou moins grand, opératoires) fleurissent les utopies politiques comme autant d'illusions qui, lorsqu'elles sont adoptées par la foule, conduisent les peuples à la catastrophe. Cela ne signifie pas, bien sûr, que toute illusion est historiquement néfaste. Car c'est bien sur l'illusion d'un Dieu-roi que le peuple hébreu s'est pratiquement constitué. Mais l'illusion n'est politiquement opératoire (c'est-à-dire qu'elle permet une stabilité, même relative, de l'Etat) qu'à condition de ne pas brutalement rompre avec les coutumes d'un peuple, la continuité de ses habitudes. C'est à cette condition que l'imagination est effectivement constituante, même dans l'illusion. Inversement, la raison abstraite, coupée de l'action réelle des hommes au sein d'une société particulière, peut politiquement être le creuset des pires illusions. C'est en ce sens qu'« on estime que nul n'est moins apte à régir une république que les théoriciens ou les philosophes »¹. Moïse au contraire, souligne Spinoza, « n'a jamais fait un raisonnement véritable »². C'est la vivacité de son imagination – qui est celle même, exprimée en lui, de la puissance de l'imagination collective – qui lui permet de reconnaître les bonnes

1. *T.P.* I, 1.

2. *T.T.P.* XI, G.III p. 153, A.II p. 207, P. p. 780. Cf. aussi *T.T.P.* I, G.III p. 21, A.II p. 38, P. p. 625 et *T.T.P.* II, G.III pp. 38-39, A.II pp. 58-59, P. pp. 644-645 et *T.T.P.* IV, G.III p. 64, A.II p. 92, P. pp. 673-674.

institutions. Non pas les institutions vraies (cela n'a pas de sens) mais les bonnes institutions, celles que le désir de la multitude produit en y aspirant. Il les produit comme le sujet humain produit des formes et des valeurs qui ne sont pas (directement du moins) des produits de la Nature, mais ceux de l'imagination des hommes. De l'imagination et non de la raison. Et c'est pour cela que les institutions, les règles et les lois ne doivent s'expliquer ni par une origine raisonnable ou rationnelle, ni par leur finalité utilitaire, même si elles sont à la fois rationnelles et utiles. C'est le mouvement producteur du désir, en sa logique stratégique de résistance-active, qui attribue aux institutions cette rationalité et cette utilité (c'est-à-dire aussi leur valeur), bien que ce ne soit pas pour elles, ni à partir d'elles, que ce désir a été réellement déterminé à s'affirmer. Dans le *ch.* XI du *T.T.P.*, lorsque Spinoza évoque la prédiction que Dieu avait faite à Moïse et selon laquelle après sa mort le peuple ferait défection au culte divin¹, il souligne bien que Moïse ne s'assura point « par des raisonnements vraisemblables de la vérité de cette prédiction et du décret de Dieu », mais que c'est par « une représentation ou image vive » de l'insoumission présente du peuple, projetée dans le futur, qu'il s'en persuada. Et Spinoza d'ajouter, incluant ainsi la formation des lois dans les productions de l'imagination :

C'est de cette manière qu'il faut entendre tous les arguments de Moïse qui se trouvent dans les cinq livres : ce ne sont pas des preuves pour lesquelles il ait fait appel à la Raison, mais des manières de dire par lesquelles il exprimait avec plus d'efficacité et imaginait vivement les décrets de Dieu².

Et c'est pour cela que, comme pour l'individualité humaine dans la logique amoureuse, nous pouvons encore ici parler de procès de recognition. Car c'est selon le même mouvement du désir qu'un homme produit-identifie-présentifie l'objet cause de sa joie et que l'imagination d'un peuple produit-identifie-présentifie les institutions qui garantiront sa sécurité (ceci ne présupposant pas, bien entendu, que cette identification soit adéquate, puisque l'objet du désir ne saurait en être la cause). Les liaisons propres de l'imagination sont donc recognitives, c'est-à-dire productives de nouvelles formes, d'une nouvelle objectivation hallucinatoire du réel. Ainsi Moïse, en son rôle de législateur (comme les prophètes en général) imagine-t-il,

1. Cf. aussi *T.T.P.* XVII, G.III p. 219, A.II p. 297, P. p. 869.

2. *T.T.P.* XI, G.III pp. 152-153, A.II p. 207, P. p. 780.

les choses révélées très vivement, comme nous avons accoutumé de faire quand, pendant la veille, nous sommes affectés par des objets ¹.

C'est donc selon le même procès hallucinatoire et désirant que sont produits les objets et les institutions; et celles-ci seront d'autant plus ajustées à la complexion propre d'un peuple (à son *ingenium*) qu'elles seront dans une continuité novatrice avec les *consuetudines*, et non pas, comme les utopies, tournées contre elles. Mais à la différence des objets du désir humain qui, même lorsqu'il s'agit d'autres êtres humains, ne réalisent pas nécessairement le statut imaginaire de cause finale que leur confère le désir qui se porte vers eux, les institutions se constituent réellement comme causes des affects collectifs, réalisant ainsi historiquement la causalité imaginaire. Par les institutions, la causalité imaginaire devient conditionnement réel des affects. Ainsi, dans l'Etat hébreu, les lois qui, avec les mœurs, donnent à cette nation son identité, ne sont sous la forme juridique qu'une expression politiquement et adéquatement réfléchie (par l'imagination constituante) de ces mœurs mêmes qu'elles vont contribuer après coup à élever à un degré supérieur de systématisation, de cohérence et d'organisation politico-religieuse, dans une articulation rigoureuse des rites et des mythes dans lesquels l'existence des Hébreux se trouve intégralement insérée. D'où la création, sur la base des habitudes anciennes, d'habitudes bien mieux structurées encore :

l'obéissance était le fruit de la discipline très forte à laquelle les formait leur éducation... ²;

l'amour des Hébreux pour leur patrie était donc plus qu'un amour, c'était une ferveur religieuse provoquée et entretenue – en même temps que la haine envers les autres peuples – par le culte quotidien ³.

Et la coutume patriotique, sous la figure étroite du nationalisme, devient ainsi la nature même des Hébreux⁴. L'identification nationale est, de fait, la constitution même de l'individualité ou de l'identité de base de l'Hébreu, accoutumé depuis les Patriarches à la stricte disci-

1. *T.T.P.* II, G.III p. 31, A.II p. 51, P. p. 637; cf. aussi la note marginale III du *ch.* I, G. III p. 252, A. II p. 340, P. p. 632.

2. *T.T.P.* XVII, G.III p. 216, A.II p. 294, P. p. 865.

3. *T.T.P.* XVII, G.III p. 215, A.II p. 292, P. p. 863.

4. Etienne Balibar souligne l'importance politique décisive du « nationalisme » dans les analyses politiques du *T.T.P.*, « *Jus – Pactum – Lex* » in *Studia Spinozana* vol. I pp. 131 sq.

plaine du rituel et aux croyances qui la soutiennent dans sa signification et sa valeur salutaires¹. Cependant, bien que ne rompant pas avec les habitudes acquises – mais au contraire en ne se déployant qu’à partir de leurs associations – l’imagination constituante est bien productrice de formes véritablement nouvelles, de valeurs nouvelles et par là même d’un nouvel univers de significations. Le nouveau ne pourrait pas avoir de réalité efficiente si, d’une manière ou d’une autre, il ne s’inscrivait lui-même dans une histoire qui est celle des traces communes ; mais inversement ces traces ne sont elles-mêmes opératoires, dans la situation nouvelle, qu’investies des significations différentes que cette réalité nouvelle lui donne.

Ce que nous apprend ainsi l’histoire du peuple hébreu, c’est que le pacte à partir duquel s’organise et se maintient une société est, de fait, en premier lieu, une forme supérieure et novatrice d’association (ou de cohésion) du corps de la multitude ou de la multitude elle-même comme corps, en sa complexité singulière (*multitudinis ingenium*)². Dans la continuité du complexe associatif du corps social pré-politique, de nouvelles formes d’habitudes, d’organisations et de significations ont donc été contractées. Car, comme pour le corps individuel, le corps collectif est une habitude (ou une mémoire) et ce corps ne pourrait rien faire s’il n’avait déjà des traces mnésiques à partir desquelles se détermine son action, son imagination... ou aussi son impuissance à imaginer et à agir, comme ont pu l’expérimenter les Hébreux lors de leur première rencontre avec Dieu. Le pacte : une forme d’association supérieure et continuée de l’habitude acquise du corps de la multitude, soutenue (suivant promesses, bienfaits, menaces et punitions du pouvoir souverain issu – par le transfert des puissances – du pacte lui-même) par la tendance naturelle en chaque être de la recherche du plaisir sous la figure de l’utile. L’habitude du corps collectif enveloppe les deux dimensions du pacte : l’association et la soumission. Car la soumission à Dieu (et/ou à Moïse) est la forme continuée, mais sous d’autres significations et avec d’autres résultats, car comprise sous d’autres conditions, de la soumission à Dieu et aux Egyptiens (ou, en général, à la dépendance dans laquelle l’état de nature maintient les hommes)³. Le pacte a levé la contradiction antagoniste entre les domaines du religieux et du politique, faisant ainsi passer les Hébreux

1. *T.T.P.* V, G.III p. 72, A.II p. 105, P. p. 683.

2. ...*qui tantum varium multitudinis ingenium experti sunt*, *T.T.P.* XVII, G.III p. 203, A.II p. 279, P. p. 845.

3. *T.T.P.* XVI, G.III p. 191, A.II pp. 263-264, P. p. 827.

du sentiment réel de leur servitude à celui, illusoire, de leur liberté. Principe d'Habitude (dont les habitudes acquises tissent tout le champ de la croyance) et imagination cognitive, productrice de formes institutionnelles nouvelles, forment la base de la compréhension du pacte et du transfert de puissance comme consensus permanent, mais aussi la base théorique pour une connaissance adéquate de l'histoire singulière d'une nation (pour l'Etat hébreu, suivant les déséquilibres et les causes d'affrontements que l'erreur de Moïse a introduits dans l'auto-régulation des institutions et qui, sous différents modes, se trouvent nécessairement au cœur de toute organisation politique quelle qu'elle soit).

2) *Le pacte : du principe de plaisir à l'instauration d'un espace et d'une temporalité propres de la « nation »*

On ne comprendrait cependant pas l'orientation particulière des puissances singulières vers un certain type de transfert, si on ne décelait pas à la base de celle-ci un procès d'association spécifique qui est celui du principe de plaisir-déplaisir. Spinoza pose en effet, à l'origine, ainsi qu'au cœur même de la vie collective, un critère objectif de la répétition sociale, de son orientation particulière, véritable principe de plaisir, selon lequel le désir de la multitude est toujours, au mieux, de persévérer dans l'affect de joie et les conditions qui s'y attachent (et s'efforce ainsi, inversement, d'écarter tout ce qui, dans le présent, peut être pour elle cause de tristesse) et, au pire, de toujours choisir entre deux maux le moindre :

C'est une loi universelle de la nature que nul ne renonce à ce qu'il juge être bon, sinon par espoir d'un bien plus grand ou par crainte d'un dommage plus grand, ni n'accepte un mal, sinon pour éviter un mal pire ou par espoir d'un plus grand bien. C'est-à-dire chacun, de deux biens, choisira celui qu'il juge être le plus grand, et de deux maux celui qui paraîtra le moindre. Je dis expressément celui qui au choix lui paraîtra le plus grand ou le moindre ; je ne dis pas que la réalité soit nécessairement conforme à son jugement. Et cette loi est si *fermement* écrite dans la nature humaine qu'on doit la ranger au nombre des vérités éternelles que nul ne peut ignorer. Elle a pour conséquence nécessaire que personne ne promettra sinon par ruse d'abandonner quelque chose du droit qu'il a sur tout, et que personne absolument ne tiendra la promesse qu'il a pu

faire, sinon par crainte d'un mal plus grand ou espoir d'un plus grand bien¹.

La joie comme la tristesse sont donc les premières données stratégiques qui orientent le dynamisme du *conatus* tant individuel que collectif. Et nous savons que cette orientation n'est elle-même que le produit, à un niveau plus élevé de la complexité des corps, de nouveaux agencements de l'Habitude.

Or, dans l'Etat hébreu, les conditions qui s'attachent à la joie sont, du fait de leur articulation parfaite, les institutions mêmes de cet Etat. Les fondements de l'institution sociale ont, en effet, fait « naître dans les âmes des citoyens un amour rendant presque impossible que l'idée leur vînt de trahir la patrie ou de faire défection »². L'interdit, loin de constituer un objet fascinant pour le désir, est au contraire – du fait de la perfection des institutions et du dressage dès l'enfance – ce qui n'a d'attrait pour personne³. L'interdit c'est l'impossible, l'au-delà même de l'imaginable ou de l'univers du sens. Si bien que l'interdit tend à se confondre avec ce que les Hébreux ne peuvent pas, de fait, faire. Ainsi l'Etat hébreu parfait est-il celui où la loi de Dieu, en apparence transcendante, s'identifie, de fait, à sa loi immanente. On pourrait dire alors de l'Etat hébreu ce que Spinoza dit du Droit et de « l'Institution de la Nature sous lesquels tous naissent et vivent la plus grande partie de leur existence » : cette Institution « ne prohibe rien sinon ce que personne ne désire et ne peut »⁴. Le possible et l'impossible renvoient ainsi directement au droit de nature, c'est-à-dire à la puissance réelle de faire ou à l'impuissance d'agir qu'enveloppe le droit de chacun dans sa détermination singulière. Et l'imagination, à partir de laquelle se définissent le possible et l'impossible, rentre ainsi dans la définition de la nécessité historique d'un peuple particulier; peuple qui, du fait de ses habitudes et de ses coutumes, a nécessairement une disposition singulière de l'imagination. Le possible et l'impossible, définis par le champ problématique de l'*habitus*, sont donc les catégories imaginaires de la constitution réelle de l'histoire :

Tout ce que l'homme imagine qu'il ne peut pas, en effet il l'imagine nécessairement, et est disposé par cette imagination de telle sorte qu'il ne puisse réellement pas faire ce qu'il imagine ne pas pouvoir. Car, aussi longtemps qu'il imagine ne pas pouvoir

1. *T.T.P.* XVI, G.III pp. 191-192, A.II p. 264, P. pp. 827-828.

2. *T.T.P.* XVII, G.III p. 214, A.II p. 292, P. p. 862.

3. *T.T.P.* XVII, G.III p. 216, A.II p. 294, P. p. 865.

4. *T.T.P.* XVI, G.III p. 190, A.II p. 263, P. p. 826.

ceci ou cela, il n'est pas déterminé à le faire, et conséquemment il lui est impossible de le faire ¹.

La logique du plaisir, qui aurait pu détourner les hommes du travail, de la patrie et de Dieu, trouve au contraire dans l'Etat hébreu sa plénitude dans le travail et la piété :

rien ne s'empare en effet de l'âme avec plus de force que la joie qui naît de la dévotion c'est-à-dire à la fois de l'amour et de l'admiration ².

Comme pour les préjugés et les superstitions individuels qui, du fait de l'institutionnalisation de la superstition, se trouvent, de fait, éliminés de l'Etat, le principe de plaisir de chacun est lui-même totalement orienté pour le service et la conservation de l'Etat et est ainsi détourné de ses potentialités séditionnelles. C'est par ce captage de la logique du plaisir que l'imagination peut exercer toute sa puissance politique dans le réel, et nouer avec lui une détermination réciproque, qui va en se renforçant, de l'obéissance aux bienfaits et des bienfaits à l'obéissance. C'est cette considération de l'utilité et du plaisir qui donne aux actions humaines leur vigueur et leur animation. L'unité des institutions et de l'existence particulière que ces institutions régissent – ou de l'obéissance qu'elles exigent – était donc, chez les Hébreux, parfaite, car leur effort pour persévérer en leur être (ou la répétition de leurs habitudes) et leurs institutions avaient un seul et même sens, celui de leur satisfaction. Et c'est de ce fondement, dans le principe de plaisir-utilité, que le pacte trouve la force de se maintenir – et aussi toute la société hébraïque, parce que « nul pacte ne peut avoir de force sinon pour la raison qu'il est utile et, levée l'utilité, le pacte est levé du même coup et demeure sans force »³. Car l'orientation qu'imprime au désir de la multitude le principe de plaisir est celle, toujours renouvelée, du transfert de puissance que le peuple hébreu opère instant après instant envers Dieu, constituant ainsi la réalité de sa souveraineté et corrélativement de l'obéissance. Si l'utilité cesse, c'est-à-dire si l'orientation du principe de plaisir s'affaiblit ou se modifie, c'est la souveraineté elle-même qui, en perdant sa puissance, s'efface, se modifie ou se déplace. Ainsi la force du principe d'utilité, « unique » en cet Etat, délivre-t-elle les Hébreux de la servitude individuelle du

1. E. III, *déf. des Aff.* 28 *expl.*

2. T.T.P. XVII, G.III p. 216, A.II p. 294, P. p. 865.

3. T.T.P. XVI, G.III pp. 192-196-197, A.II pp. 265-269-270, P. pp. 829-835-836.

plaisir pour les conduire collectivement vers la « félicité temporelle (...) des honneurs ou encore du renom, des victoires, des richesses, des plaisirs et la santé du corps »¹.

On comprend que dans le *chapitre XVI*, qui se donne pour tâche de dégager « les fondements de l'Etat », le principe de plaisir soit explicitement posé comme une des « vérités éternelles que nul ne peut ignorer ». Ce principe apparaît en effet comme doublement constitutif du pacte, puisqu'il oriente sur la base des associations de l'Habitude le transfert de puissance et qu'il détermine déjà, selon ce procès, l'épure d'un nouveau type d'association entre les individus. Mais, comme le prouve l'exemple hébreu, cette orientation du désir (à la fois productrice de liens nouveaux mais aussi de souveraineté) est pourtant par elle-même insuffisante pour effectivement produire les structures qui vont commander la vie commune. Elle doit en effet être relayée par la puissance schématisante (ou recognitive) de l'imagination (qu'enveloppe la mémoire) par laquelle peuvent se représenter objectivement (c'est-à-dire à la fois dans un ordre réfléchi du temps et dans leur différenciation du sujet qui les imagine) les lois et les institutions, dans leur univers propre de significations et de valeurs. L'imagination s'inscrit cependant directement dans la logique du principe de plaisir en réfléchissant celui-ci dans sa propre structure hallucinatoire, par laquelle elle donne au désir un objet en vue de la satisfaction. Pour la société entière, cet objet est en premier lieu la sécurité que les institutions doivent garantir, et deuxièmement les commodités ou les avantages qu'elles doivent aussi engendrer. On peut dire ainsi, que la sécurité est à la fois l'objet même du pacte social et le problème que l'imagination schématisante doit tout d'abord résoudre afin de satisfaire ce désir fondateur du corps collectif politique. Lorsque, comme c'est le cas pour le peuple hébreu, le problème de la sécurité a été résolu de manière quasi parfaite par les institutions, obéissance et recherche du plaisir vont de pair et conduisent à la « félicité ».

Revenons à l'étude des associations habituelles, afin de souligner l'importance des associations des mots eux-mêmes, disant la Loi, qui « disposés de telle sorte qu'ils poussent les hommes à la dévotion », font de la lettre même et de l'ordre de son énonciation quelque chose de puissant, de sacré, qui force au respect et à l'obéissance².

1. *T.T.P.* V et III, G.III pp. 70 et 48, A.II pp. 102 et 73, P. pp. 680-681 et 656.

2. *T.T.P.* XII, G.III p. 160, A.II p. 219, P. p. 788.

Les mots n'ont une signification qu'en vertu de l'usage : s'ils sont, eu égard à cet usage, disposés de telle sorte qu'ils poussent les hommes qui les lisent à la dévotion, alors ces mots seront sacrés et sacré sera le livre où ces mots sont ainsi disposés. Mais qu'ensuite l'usage se perde si bien que les mots n'aient plus aucune signification, ou que le livre tombe dans un entier abandon soit par la malice des hommes, soit parce qu'ils n'en ont que faire, alors et les mots et le livre ne seront plus d'aucun usage ni d'aucune sainteté. Enfin si les mêmes mots sont disposés autrement, ou que l'usage ait prévalu de les prendre dans une signification opposée, alors et les mots et le livre, auparavant sacrés, seront impurs et profanes. D'où suit que rien n'est, pris en soi et absolument, sacré ou profane et impur, mais seulement par rapport à la pensée.(...) Pour la même raison l'Écriture aussi est sacrée, et ses textes sont divins, aussi longtemps qu'elle pousse les hommes à la dévotion envers Dieu ¹.

En hébreu, *debar Jehovah* qui signifie « parole de Dieu », signifie aussi « commandement » de Dieu ²; c'est donc une parole qui exige obéissance, comme c'est la finalité aussi de tous les signes qui entourent et codifient la vie des Hébreux et dont cette parole est le fondement³; « autrement dit les dogmes de la Religion n'étaient pas des enseignements, mais des règles de droit et des commandements... »⁴. Mais l'obéissance ne sera effectivement obtenue qu'en fonction de la corrélation régulière qui aura pu s'établir entre la disposition des signes (des images ou des sons articulés eux-mêmes qui en ce cas fonctionnent comme de véritables signaux)⁵ qui énoncent la loi et la disposition du corps (l'ordre des affections) – et simultanément de l'esprit – à un comportement particulier qui est celui de la soumission ou du consentement. Or cette corrélation est celle qu'établit (renforcée par les affects de crainte, d'espoir ou par le raisonnement lui-même) l'Habitude et ses associations. Et s'il suffit d'une seule rencontre pour constituer une association dont la tendance naturelle – si elle n'est pas totalement contraire à la nature humaine – sera de se répéter, il faudra cependant un grand nombre de répétitions (accompagnées des mêmes affects de crainte et d'espoir mais aussi renforcées par des récompenses ou des châtements) de la corrélation loi-obéissance, afin que celle-ci

1. *T.T.P.* XII, G.III p. 161, A.II pp. 219-220, P. pp. 788-789.

2. *T.T.P.* XII, G.III p. 162, A.II p. 221, P. p. 790.

3. *T.T.P.* V, G.III p. 76, A.II p. 108, P. p. 686.

4. *T.T.P.* XVII, G.III p. 206, A.II p. 283, P. p. 849.

5. *E.* II, 18 sc., G.II p. 107, A.III p. 96, P. p. 378.

pousse de profondes racines dans les âmes et participe de la « nature même » de ceux qui l'ont contractée. C'est la production d'êtres particuliers, dont la persévérance en leur état se confond avec le dynamisme même de l'*habitus* qui les constitue¹. L'*habitus*, produit de l'histoire et producteur d'histoire, est ainsi la loi intérieure à partir de laquelle se comprennent les effets des causalités externes qui ne manquent pas de s'exercer sur lui ; il est le principe de continuité et de régularité qui définit la complexion propre d'un individu, son *ingenium*. C'est du point de vue des coutumes d'un peuple, de ses *consuetudines*, que se comprend donc son *ingenium* et, par là même, sa continuité et sa régularité. La problématique de l'*ingenium* et des *consuetudines* est donc celle du *conatus* lui-même qui s'affirme en intériorisant, selon la logique des dispositions internes (c'est-à-dire ses propres schèmes), les forces extérieures, permettant à celles-ci de pouvoir s'exercer durablement selon son propre système. C'est dire que le système des *consuetudines* n'est ni figé ni fermé, à moins qu'il ne rencontre – comme cela aurait dû être le cas dans l'Etat hébreu – toujours les mêmes situations. Confronté à des situations nouvelles ou conforté dans sa nature identitaire par la rencontre des mêmes situations, le système des *habitus* définit une dynamique stratégique qui n'a nul besoin pour s'expliquer de notions téléologiques.

Mais revenons à la corrélation entre l'énonciation de la loi et le comportement d'obéissance. C'est bien sûr par habitude et répétition que les mots ont le sens que nous leur donnons², comme c'est par habitude que certaines dispositions de mots – en deçà même de l'élaboration de la signification – conduisent à certains types de comportements. Politiquement, c'est la constatation évidente de ce que le conditionnement est d'autant plus efficace que, comme c'est le cas dans l'Etat hébreu, il est adapté à la complexion particulière des hommes d'un certain peuple, et que loin de contrarier les lois générales de la nature humaine, il leur obéit.

Dans l'Etat hébreu, la Loi est lue tous les sept ans au peuple entier rassemblé ; ce peuple à l'usage duquel Moïse écrit le *Cantique* (pour le lui apprendre) et qui a, en outre, l'obligation de lire et relire seul, constamment, avec la plus grande attention et le plus vif respect, le

1. Cet *habitus* peut d'ailleurs être aussi celui de la vertu: *passiones domare, sive virtutis habitum acquirere*, T.T.P. III, G.III p. 46, A.II p. 71, P. p. 654.

2. E. II, 18 sc.

livre de la Loi¹. Quant à l'histoire nationale, elle s'inscrit naturellement dans les mémoires par la répétition des *Psaumes* que le vulgaire, selon la coutume, chante régulièrement avec joie et ferveur. Car le plaisir lui-même, le repos et la liesse sont codifiés, assujettis à un ordre et à des rythmes qui transforment ce qui pourrait être l'ennemi de la loi, du travail et de Dieu, en son plus solide soutien :

A cela paraît n'avoir pas peu contribué encore le retour périodique dans l'année de jours obligatoires de repos et de liesse ; ils ne s'abandonnaient pas à cette occasion mais ils obéissaient à Dieu avec abandon. Trois fois par an ils étaient les convives de Dieu (voir *Deut. XVI*) ; le septième jour de la semaine ils devaient cesser tout travail et se livrer au repos ; en outre à d'autres moments encore, des réjouissances honnêtes et des repas de fête étaient non seulement autorisés mais prescrits. Je ne pense pas qu'on puisse rien trouver de plus efficace pour fléchir les âmes des hommes².

C'est que le pacte n'est pas seulement l'organisation, dirions-nous aujourd'hui, structurelle de la société (dans l'articulation fonctionnelle et systémique de ses institutions), mais immédiatement aussi l'institution d'un espace et d'une temporalité propres :

1°) Le plus sûr moyen, dit Spinoza, de se protéger pour un peuple « est la formation d'une société ayant des lois bien établies <et> l'occupation d'une certaine région du monde »³. A leur sortie d'Égypte, les Hébreux n'étant plus tenus par le droit d'aucune autre nation, sont libres « d'instituer de nouvelles règles et d'occuper les terres qu'ils voudraient »⁴. C'est ainsi, qu'après avoir formé une milice, ils envahirent le domaine des Chananéens, le divisèrent en douze lots qui furent répartis par le sort aux douze tribus⁵. Et la terre des Chananéens devint ainsi « la terre sainte de la patrie », terre de Dieu vis-à-vis de laquelle, le reste du monde était « impur et profane ». L'appropriation de l'espace est donc doublement symbolique : elle marque la différence essentielle, voire la contradiction entre le peuple hébreu, élu de Dieu, et les autres peuples ; elle marque aussi la stricte égalité des Hébreux entre eux ; égalité des tribus et égalité des sujets mêmes avec leurs propres chefs : « la part de terre et de champ

1. *T.T.P.* VIII et XVII, G.III pp. 123 et 212, A.II pp. 167 et 290, P. pp. 741 et 860.

2. *T.T.P.* XVII, G.III p. 216, A.II p. 294, P. p. 865.

3. *T.T.P.* III, G.III p. 47, A.II p. 72, P. p. 654.

4. *T.T.P.* XVII, G.III p. 205, A.II p. 282, P. p. 848.

5. *T.T.P.* XVII, G.III p. 208, A.II p. 285, P. p. 853.

possédée par chacun d'eux était égale à celle du chef et ils en étaient maîtres pour l'éternité »¹.

2°) Le pacte permet, d'autre part, l'instauration d'une temporalité humaine, c'est-à-dire un temps ouvert à l'avenir et au progrès, en arrachant « ceux qui vivent en barbare sans civilisation », à une vie « presque animale », prisonnière de l'instant, du fait de leur seul appétit de plaisir et des passions de l'âme « qui n'ont aucun égard à l'avenir et ne tiennent compte que d'elles-mêmes »². La coopération, qui permet le déploiement de nouvelles forces productives dans le domaine technique par la division du travail, produit aussi (ou ainsi) une temporalité nouvelle qui est celle de la productivité de l'être humain en tant qu'être humain ;

car, si les hommes ne voulaient pas s'entraider, l'habileté technique et le temps leur feraient également défaut pour entretenir leur vie et la conserver autant qu'il est possible. Nul n'aurait, dis-je, le temps ni les forces nécessaires s'il lui fallait labourer, semer, moissonner, moudre, cuire, tisser, coudre et effectuer bien d'autres travaux utiles à l'entretien de la vie ; pour ne rien dire des arts ni des sciences qui sont aussi suprêmement nécessaires à la perfection de la nature humaine et à sa béatitude³.

Par le pacte, et pour mesurer ce temps humain, s'instaure de plus un ordre du temps calendaire qui, chez les Hébreux, est directement issu du temps imaginé (la semaine est ainsi l'expression terrestre de la temporalisation de la création du monde), et plus globalement de l'univers des significations imaginaires à partir duquel le pacte a pu se nouer. Le pacte institue donc une manière propre pour une société de vivre explicitement le temps dans l'ordre de la représentation. Chez les Hébreux, sur le mode de la stricte répétition rituelle d'activités dont la signification se fonde dans la croyance, chez chaque citoyen, en l'élection éternelle de son peuple. Les rythmes qui scandent les travaux, comme ceux de la réjouissance, sont les pulsations même de la vie de ce peuple dont le cœur (*animos*) ne bat que pour rendre hommage à Dieu et s'y soumettre.

Mais ce temps cyclique du retour du même explicitement institué, qui nie, dans la conscience hébraïque, la réalité de l'altération du temps historique au profit de l'éternité de Dieu (du moins dans l'acception mosaïque) et de l'éternelle élection des Juifs, ne doit pas masquer la

1. *T.T.P.* XVII, G.III p. 216, A.II p. 293, P. p. 864.

2. *T.T.P.* V, G.III p. 73, A.II p. 106, P. p. 684.

3. *Ibid.*

réalité du temps propre que chaque société, en deçà de la conscience claire des individus qui la constituent, produit en se produisant. Car le corps collectif, dans les liaisons particulières qu'il noue en se constituant (c'est-à-dire en persévérant en son être), produit aussi, selon le même mouvement, une première réalité du temps qui est celle de ses rythmes, de ses vitesses ou de ses lenteurs, des potentialités de résistance ou de réaction, d'agressivité ou de fatigue, de vivacité ou de langueur dont une société est capable. Non pas un temps réfléchi de la mémoire, du calendrier, de la mesure, ni même des significations, mais la durée propre de la persévérance, de la tension ou de l'habitude-de-vivre d'une société particulière, de ses « *dispositione temperamentis corporis* » comme le disait Spinoza à propos des prophètes¹. Car ce temps est celui du *conatus*-habitude, du corps collectif en son *ingenium*, son « tempérament » propre, celui de l'actualisation d'une essence singulière. Cette durée pour les Hébreux, c'est tout d'abord celle – due à la perfection des institutions – de leur opiniâtreté, de leur constance, de leur endurance, de leur courage unique qui (suivant les termes de Tacite) caractérisent « la complexion de cette race et son fanatisme irréductible »². Mais c'est aussi – à cause de l'erreur de Moïse et de ses conséquences – la durée de la lassitude, de la suspicion (envers les Lévites), de la colère et finalement du désespoir, dans l'inversion du *conatus* en désir de mourir qui conduisit les Hébreux à la rupture du pacte avec Dieu³.

Le temps immanent que déploie une société, dans et par l'affirmation même de son existence, ne saurait donc se confondre avec le temps imaginaire du calendrier et des significations organisatrices, bien que ces temps soient intimement liés, puisqu'avec les modifications de la durée immanente des affects (par exemple le découragement des Hébreux) naissent de grands changements dans l'ordre du temps imaginé et des significations qui le soutiennent. Les rythmes des fêtes et du travail ne sont plus observés (du fait de la désaffection de la croyance), d'où la licence, le luxe, la paresse d'âme qui amenèrent la décadence puis la chute de l'Etat. Cependant, Spinoza souligne combien le corps collectif d'une « nation » (il faudrait dire ici le « cœur » au

1. *T.T.P.* II, G.III p. 32, A.II p. 52, P. p. 638.

2. Spinoza cite Tacite dans le livre II de ses *Histoires: Profligaverat bellum Judaicum Vespasianus, oppugnatione Hierosolymorum reliqua, duro magis & arduo opere ob ingenium gentis & pervicaciam superstitionis, quam quod satis virium obsessis ad tolerandas necessitates superesset. T.T.P.* XVII, G.III p. 215, A.II p. 293, P. p. 864.

3. *T.T.P.* XVII, G.III p. 219, A.II p. 297, P. p. 869.

sens où Spinoza parle du cœur des Hébreux) ne saurait totalement disparaître, même dans la dispersion de ses membres, lorsque les habitudes acquises ont déjà profondément modelé les âmes, pour lesquelles ces habitudes expriment quotidiennement les pulsations mêmes de la vie, qui demeurent spécifiques à cette nation et à son Etat défunt. Et cette temporalité propre, qu'enveloppent les affects, persiste avec d'autant plus d'intensité que les autres Etats, au lieu de mener une politique d'assimilation des étrangers, les poursuivent au contraire de leur haine (comme ce fut le cas, à quelques exceptions près, pour les Juifs)¹. Les regroupements ravivent les fibres nationalistes et religieuses ainsi que les signes de reconnaissance de la communauté, avec d'autant plus d'intensité que, par la force des choses, les réunions sont clandestines ; rappelons-nous l'étonnante affirmation de Spinoza : « J'attribue une telle valeur en cette affaire au signe de la circoncision qu'à lui seul je le juge capable d'assurer à cette nation une existence éternelle »². Mais Spinoza ajoute aussitôt, soulignant ainsi la complexité des entrelacements qui constituent le temps propre d'un peuple en son opiniâtreté à vivre même au-delà de la disparition de son Etat... « si les principes de leur religion n'amollissaient leurs cœurs (*animos*) »³. La distinction, en effet, au cœur même de la durée propre de la nation hébraïque, d'affects si contradictoires – fluctuations ou « passages » à une perfection plus grande ou moindre – signale que, comme chez l'individu humain, l'*appetitus* de la multitude affirme toujours toute la perfection et la puissance dont il est capable, quelles que soient les affections qui remplissent l'aptitude à être affecté qui lui est corrélative. Or cette aptitude, pour un corps politique, est définie

1. *T.T.P.* III, G.III p. 56, A.II pp. 81-82, P. p. 665. Spinoza fait jouer à la « haine » un rôle politique majeur dans la constitution et la persévérance quasi irréductible de la nation hébraïque. La haine, d'une part, que portent les Hébreux à tout ce qui n'est pas juif, mais aussi la haine qui répond à la leur, et qui contribue au renforcement du particularisme, même après la dissolution de l'Etat, *T.T.P.* V, G.III p.72, A.II p. 104, P. p. 683 ; *T.T.P.* XVII, G.III pp. 214-215, A.II pp. 292-293, P. pp. 863-864.

2. *T.T.P.* III, G.III p. 57, A.II p. 82, P. p. 665. Dans le *ch.* XVII du *T.T.P.*, Spinoza soulignera le rôle opératoire des particularismes dans le renforcement du *conatus* de la nation : chez les Hébreux, le culte quotidien est « absolument contraire » au reste des hommes (G.III p. 215, A.II p. 292, P. p. 863) ; le culte et les rites, avant l'accès au temple, ont « un caractère singulier » (G.III p. 217, A.II p. 295, P. p. 866) etc. Sur ce renforcement du *conatus* dans et par la considération de sa « particularité », cf. le *scolie* de la *prop.* 55 d'*E.* III et notre *ch.* III, 2.

3. *T.T.P.* III, G.III p. 57, A.II p. 82, P. p. 665.

par les institutions ; et d'autant plus ces institutions actualisent adéquatement la puissance singulière de ce corps, d'autant plus sa durée sera celle de la constance, de l'endurance et du courage de ses citoyens. Inversement, lorsque ces institutions n'actualisent que partiellement cette puissance, la durée vécue sera celle de la fluctuation des affects, du courage à la lassitude et de l'endurance au désespoir. Mais dans les deux cas, cette durée (comme temporalité immanente d'une société particulière) est l'expression directe de sa dynamique propre, constitutive du corps collectif lui-même qui s'explique (et se développe) par la puissance de l'Habitude.

3) *L'institution de la liberté*

Sur la base de la temporalité propre de l'*habitus*, nous pouvons alors comprendre deux types de remarques de Spinoza – que nous pouvons tenir, de ce point de vue, pour parallèles – et qui portent toutes deux sur la difficulté, en apparence insurmontable, *premièrement*, de « corriger et de lever les préjugés communs de la théologie »¹, *deuxièmement*, pour un peuple, « accoutumé à l'autorité royale et retenu par elle seule », de changer de forme de gouvernement ;

Ainsi est-il arrivé que le peuple a bien pu changer de tyran, mais non jamais (*nunquam*) supprimer le tyran, ni changer un gouvernement monarchique en un autre d'une forme différente. De cette impossibilité le peuple anglais a donné un exemple fatal ; il a cherché des causes par lesquelles il pût, sous une apparence de droit, ôter la vie à un monarque ; après cette opération, il n'a pu moins faire que de changer la forme du gouvernement ; mais après beaucoup de sang répandu, il en est venu à saluer d'un autre nom un nouveau Monarque (comme si toute la question était celle du nom donné au souverain) ; et ce nouveau Monarque n'avait d'autre moyen de durer que de détruire radicalement la race royale, de faire mourir les amis du roi ou ceux qui étaient suspects de l'être, de mettre fin par la guerre aux rumeurs que les loisirs de la paix eussent permis d'entendre, afin que la foule tout entière, occupée par de nouvelles pensées, fût divertie du meurtre du roi. Trop tard le peuple s'aperçut qu'il n'avait rien fait pour le salut de la patrie, sinon violer le droit du roi légitime et changer l'ordre existant en

1. *T.T.P.* VIII, G.III p. 118, A.II pp. 161-162, P. pp. 735.

un pire. Il se décida donc, aussitôt que la liberté lui en fut donnée, à revenir sur ses pas et n'eut de cesse que tout n'eût été rétabli dans l'état ancien¹.

C'est qu'en effet, les individus comme les peuples sont eux-mêmes des institutions particulières, forgées au cours des temps. La Nature ne produit ni des sujets de l'obéissance, ni des nations, mais les lois et les mœurs reçues. Or les lois (qu'elles soient religieuses ou civiles) ne sont que du papier noirci si les âmes n'y consentent point, c'est-à-dire n'en font pas, d'une manière plus ou moins profonde, la substance même de leurs opinions et de leurs comportements particuliers, dans laquelle et par laquelle se définit et se fonde leur fidélité. Cela signifie que ni la critique des préjugés par la raison, ni même la disparition politique d'une forme de gouvernement, ne saurait suffire pour dissiper le complexe des habitudes acquises et des formes de plaisir et de sécurité singulières qui s'y trouvent enveloppées.

Pour les préjugés tout d'abord, Spinoza affirme :

Je crains toutefois que ma tentative ne soit trop tardive ; les choses en sont venues presque à tel point que les hommes ne souffrent plus d'être redressés en ce qui concerne la Religion, et défendent obstinément les préjugés qu'ils ont embrassés sous ce nom ; nulle place ne demeure plus à la Raison si ce n'est aux yeux d'un très petit nombre (comparativement), si grande est l'extension qu'ont prise les préjugés².

C'est qu'à l'évidence, la défense obstinée des préjugés est la défense de leur vie même dans sa singularité, que la persévérance en son être (*in suo esse*) et la persévérance en ses préjugés, c'est-à-dire en son état (*in suo statu*), sont une seule et même chose ; que le *conatus* est l'*habitus* lui-même qu'ont fabriqué au cours des siècles les Eglises et les États ; que la fidélité à ces institutions est en réalité devenue, pour le sujet, fidélité à soi-même³. Le temps est donc producteur d'une structure d'identité et de particularisme, dans laquelle et par laquelle le *conatus*

1. *T.T.P.* XVIII, G.III p. 227, A.II p. 309, P.p. 880.

2. *T.T.P.* VIII, G.III p. 118, A.II pp. 161-162, P. p. 735.

3. C'est ainsi que les *consuetudines* propres aux Hébreux sont devenues leur « nature même » (*naturam verti debuerint*, G.III p. 215, A.II p. 292) ou « une véritable seconde nature » (trad. de la Pléiade p. 863). Mais si seconde nature il y a (suivant l'expression pascalienne), pour Spinoza (comme pour Pascal), la nature d'un peuple (son essence singulière) c'est sa coutume (ses mœurs, ses lois, sa langue); Pascal, *Pensées*, Papiers classés VII, n°126-93, *Œuvres Complètes*, L. Lafuma, Seuil 1963 p. 514.

s'affirme comme une fantastique puissance d'inertie et de conservatisme. C'est pour cette raison que, malgré ses moments de révolution, l'histoire des hommes se caractérise surtout, selon Spinoza, par ses retours à des états antérieurs ; comme le peuple hébreu qui a su, pendant la durée du pouvoir populaire, corriger à temps ses erreurs pour revenir aux lois de Moïse, le peuple anglais « aussitôt que la liberté lui en fut donnée » revient sur ses pas pour rétablir « le droit du roi légitime... *jus legitimi regis* »¹, qu'il avait tout d'abord renversé sous couvert, précise Spinoza, d'« une apparence de droit ». Or d'où vient cette légitimité (de la loi de Moïse ou de la monarchie anglaise) sinon de la coutume, ou du temps lui-même² qui a forgé pour un peuple, le désir de s'y référer dans les moments les plus difficiles ; le désir d'un peuple, c'est-à-dire l'essence même de cette individualité en tant qu'elle est déterminée par une affection quelconque donnée en elle³, par lequel (du fait même qu'elle est désirée par le plus grand nombre) une institution acquiert, en retour, sa légitimité. Le fondement de la légitimité n'est donc rien d'autre que la croyance (comme mouvement du désir) en cette légitimité même.

Est-ce là la constatation d'une fatalité funeste pour les individus comme pour les peuples, impuissants à créer du nouveau ? On pourrait au premier abord le croire si deux éléments de ces mêmes textes ne venaient contrarier cette opinion :

– *premièrement*, Spinoza poursuit de fait, malgré sa crainte d'une tentative peut-être « trop tardive », son combat contre les préjugés, « n'ayant, dit-il, de raison de désespérer entièrement »⁴ ; à la fin du *ch.XIV*, après avoir défini ce qu'est la Foi et un vrai fidèle, et avoir recommandé à son lecteur de relire plusieurs fois avec attention ses deux derniers chapitres, il conclut :

Qu'il veuille bien aussi se persuader que nous n'avons pas écrit avec le désir de présenter des nouveautés, mais pour redresser des jugements erronés que nous avons l'espoir de voir corrigés quelque jour⁵.

– *deuxièmement*, Spinoza n'analyse pas du tout le retour sur ses pas du peuple anglais comme le symptôme d'une impuissance, mais au

1. *T.T.P.* XVIII, G.III p. 227, A.II p. 309, P. p. 880.

2. C'était déjà la thèse de Machiavel dans *Le Prince* ch. II, « Des principautés héréditaires », pp. 290-291, *Œuvres Complètes*, Pléiade 1952.

3. *E.* III *def. des Aff.* 1 *expl.*

4. *T.T.P.* VIII, G.III p. 118, A.II p. 162, P. p. 735.

5. *T.T.P.* XIV, G.III p. 180, A.II p. 246, P. p. 812.

contraire comme celui d'un désir honnête (ou raisonnable) opposé au désir illusoire d'un changement brusque de la forme du gouvernement.

Au-delà de l'impasse historique à laquelle, selon le *T.T.P.*, semblent voués les peuples sous la direction d'un monarque, ce retour, à la lumière du *Traité Politique*, peut aussi signifier que c'est seulement sur la base de la conservation de sa forme de gouvernement qu'un peuple, quel qu'il soit, doit trouver sa voie singulière vers la liberté politique sans courir le risque d'une ruine totale ou d'un long temps perdu – pour la liberté des hommes – dans les illusions révolutionnaires d'un changement aussi brusque que radical.

Dans les deux cas, ce qui est condamné comme dangereux, c'est l'illusion de la nouveauté que l'on trouve aussi bien à la racine des révolutions que des préjugés religieux. Et c'est de ce désir que Spinoza se défend¹ en valorisant, pour sa part, le retour et/ou la pérennité d'une forme antérieure (celle du gouvernement légitime ou celle de la religion même, avant que ne soient enseignées « des choses nouvelles inaccoutumées, propres à frapper le vulgaire d'étonnement » par lesquelles « la foi ne consiste plus qu'en crédulité et préjugés », qui réduisent les hommes raisonnables à l'état de bêtes brutes ou d'automates)². Cependant, le retour à l'Écriture – à la vraie foi – comme l'affirmation selon laquelle « chaque Etat doit conserver sa forme de gouvernement », loin d'exprimer une position conservatrice, relève au contraire d'une même perspective politique réaliste et d'une même confiance en la vie dans son affirmation : quelles que soient les conditions politiques et les illusions superstitieuses dans lesquelles une société s'est enlisée, il n'est cependant jamais trop tard pour la liberté des hommes. Ce sera la thèse du *Traité Politique*. Pour sa part, le *T.T.P.* insiste particulièrement sur l'inévitable résistance qu'à un certain point d'oppression, la nature humaine va opposer au commandement³ qui tend à réduire le sujet humain à l'état d'automate (but politique du tyran nécessairement voué à l'échec étant donné l'incompressibilité de fait du droit de juger que possède chaque individu). Le combat pour la liberté, afin d'être vraiment efficace, afin que les formes de servitude soient réellement abolies (et non pas seulement dans l'imaginaire, quand les hommes ne sont capables que de donner un autre nom à d'autres formes de servitude), ce combat pour la liberté ne pourra être mené que sur la base des formes de pensée et

1. *Ibid.*

2. *T.T.P. préface*, G.III p. 8, A.II p. 23, P. p. 611.

3. *T.T.P. XX*, G.III p. 243, A.II p. 332, P. p. 903.

de comportement auxquelles les hommes, en deçà de leurs passions présentes, sont toujours fidèlement attachés; à savoir, pour les peuples de tradition chrétienne, la structure propre de leur croyance (l'Écriture) et la forme de gouvernement par laquelle un peuple particulier a été historiquement constitué dans son identité. Ainsi faut-il tenir ensemble deux positions de Spinoza, en apparence seulement contradictoires :

– l'instabilité de la multitude,

incapable d'aucune retenue <qui> se laisse très facilement corrompre par le luxe et l'avidité (...). Nul n'ignore à quels crimes le dégoût de leur condition présente et le désir du changement, la colère sans retenue, le mépris de la pauvreté poussent les hommes et combien ces passions occupent et agitent leurs âmes ¹.

– et sa profonde fidélité inconsciente aux institutions, qui conduit une nation, même aux cœur des plus grands bouleversements (apparents), à répéter, du fait même de la particularité d'un *conatus* pour qui la persévérance en son être (*in suo esse*) s'identifie avec la persévérance en son état (*statu*), les mêmes expériences, et à recouvrir ainsi de noms nouveaux des structures de pouvoir analogues à celles qui ont été violemment renversées.

En fait, l'instabilité d'un peuple ne se comprend paradoxalement que par l'attachement à des institutions qui, du fait même de leur imperfection, sont elles-mêmes les causes de la sédition². Dans le domaine religieux, comme dans le domaine politique, ce n'est donc pas la fidélité aux formes de gouvernement ou à la parole de Dieu qui, pour Spinoza, fait problème ; ce ne sont pas là les obstacles à la liberté, bien au contraire. L'obstacle vient des raisons extrinsèques qui font de cette fidélité une servitude, raisons que Spinoza se donne pour tâche de connaître et de combattre. Dans le *T.T.P.*, en analysant les causes qui ont transformé la religion vraie en superstition, et dans le *Traité Politique*, en analysant les causes de la tyrannie et les institutions selon lesquelles la forme monarchique peut positivement se déployer dans son identité politique propre, tout en garantissant à la fois la continuité réelle du régime et l'exercice réel de la liberté de ses citoyens. La fidélité du citoyen, comme du fidèle, loin d'être contestée, se trouve au contraire surdéterminée dans la légitimité maintenue de son attachement à la forme de gouvernement ou à sa religion, par les

1. *T.T.P.* XVII, G.III p. 203, A.II p. 280, P. p. 845.

2. *T.T.P.* XVII, G.III p. 217, A.II p. 295, P. p. 866.

nouvelles conditions de son exercice qui permettent à cette fidélité de se déployer, non plus pour la servitude mais pour le salut.

Le devenir paradoxal du désir aveugle de nouveauté, c'est qu'il ne peut qu'engendrer, en pire, la répétition du même... et finalement, après beaucoup d'oppression et de souffrance, le retour à l'ancien état de choses, origine de la rébellion. Le véritablement nouveau ne peut donc advenir et durer que sur la base de l'identité d'une forme antérieure clairement assumée, mais au service d'un projet politique fondamentalement révolutionnaire, puisqu'il ne s'agit de rien de moins, dans tous les cas de figures, que de déployer autant que faire se peut, compte tenu des structures propres de chaque régime, la puissance politique de la multitude... et la liberté de chacun. L'ancien entre dans le nouveau mais pour affermir et rendre irréversible le changement, c'est-à-dire l'instauration des nouvelles significations. En politique, la signification radicalement nouvelle qu'on peut dire nouvelle de toute éternité, c'est la Liberté. Le projet politique de Spinoza s'inscrit au cœur même de l'essence de la politique comme institution de la liberté :

Des fondements de l'Etat (...) il résulte avec la dernière évidence que sa fin dernière n'est pas la domination ; ce n'est pas pour tenir l'homme par la crainte et faire qu'il appartienne à un autre que l'Etat est institué ; au contraire c'est pour libérer l'individu de la crainte, pour qu'il vive autant que possible en sécurité, c'est-à-dire conserve, aussi bien qu'il se pourra, sans dommage pour autrui, son droit naturel d'exister et d'agir. Non, je le répète, la fin de l'Etat n'est pas de faire passer les hommes de la condition d'êtres raisonnables à celles de bêtes brutes ou d'automates, mais au contraire il est institué pour que leur âme et leur corps s'acquittent en sûreté de toutes leurs fonctions, pour qu'eux-mêmes usent d'une Raison libre, pour qu'ils ne luttent point de haine, de colère ou de ruse, pour qu'ils se supportent sans malveillance les uns les autres. La fin de l'Etat est donc en réalité la liberté... *Finis ergo Reipublicæ revera libertas est*¹.

Et Spinoza ne changera pas de position dans le *Traité Politique*. Bien au contraire, cette même position se radicalisera en explicitant la base ontologique du projet politique d'autonomie comme affirmation absolue de l'existence : la liberté c'est l'infinitude actuelle. L'essence singulière actuelle et actualisante est en effet puissance ontologique, et la tendance du corps collectif est, dans le déploiement historique de ses

1. *T.T.P.* XX, G.III p. 241, A.II p. 329, P. p. 899.

forces, tension absolue vers l'autonomie et déjà, dans cette tension, auto-organisation spécifique, tension de l'autonomie elle-même du corps social. Dans et par cette tension – qui est affirmation absolue d'une existence singulière – se construit un avenir qu'on ne saurait enfermer dans les traces toujours-déjà-là de l'Habitude, bien que, sans l'Habitude (constitutive du corps lui-même), l'avenir ne puisse avoir aucune effectivité, ni dans l'innovation politique ni dans la répétition du même (celle-ci étant de toutes façons seulement apparente, du fait de l'altération historique qu'engendre nécessairement les institutions et dont les révolutions sont les symptômes les plus évidents). L'existence d'un corps collectif historique s'affirme donc toujours absolument dans et par des institutions particulières qui, soit permettent une autonomie effective de ce corps et des sujets qui le constituent (et Spinoza parlera alors d'une affirmation « absolument absolue » de son existence, *ommino absolutum*)¹, soit l'enserrent dans un régime d'hétéronomie où dominant, avec l'illusion d'un fondement du social extérieur au corps social lui-même, la domination de l'homme par l'homme, l'éparpillement des forces de la multitude, leur gaspillage et leurs contradictions.

D'où l'importance fondatrice, dans le domaine collectif comme pour le corps individuel – en deçà même de la constitution de la mémoire, de la signification et de la valeur – de la dynamique de l'attente. Car c'est bien, en dernière analyse, l'attente qui structure le champ de l'expérience commune comme champ social, politique, idéologique; champ de déploiement de l'imaginaire qui se réfléchit à partir des catégories du possible et de l'impossible, c'est-à-dire en fonction de la puissance (ou de l'impuissance) réelle de la multitude de faire ou de ne pas (pouvoir) faire, et qui se représente dans les espoirs, les craintes, la volonté, les ambitions, les calculs, les buts de la communauté entière, par lesquels celle-ci dessine son avenir. Et l'expérience commune conditionne en retour – selon les mêmes lois de l'association – la dynamique même de l'attente qui l'avait tout d'abord suscitée. Mais ce conditionnement en retour ne saurait être compris comme une soumission de l'attente à l'expérience. Car, dans et par l'attente, s'affirme une essence singulière qui donne au présent sa force de dépassement des conditions données et par là même sa puissance, possible, d'innovation.

1. *T.P.* XI, 1; V, 2; VIII, 3 et 7.

Possible, car les impasses de la répétition du même, comme celles de l'utopie, guettent toujours le désir. Ainsi la tâche primordiale d'une société humaine est-elle continuellement de préserver la force du présent, afin que de celui-ci naisse effectivement un espace de vie commune par lequel et dans lequel la puissance de la multitude puisse se déployer « absolument ». Or, cette capacité de préservation de la puissance productive du présent (qui est puissance actuelle de la liberté, affirmation absolue de la vie, attente active comme tension innovatrice *sub specie æternitatis*) est corrélative du désir actuel de démocratie dont un peuple particulier est capable. Et c'est la force même de ce désir, essence même du corps collectif, que de résister activement aux causes extérieures, à l'illusion et à l'oppression par lesquelles s'engendrent (et s'expriment) nécessairement un rétrécissement et un appauvrissement de l'espace public de l'expérience, de la richesse et de la diversité des opinions.

Avec l'Habitude, dont nous savons qu'elle est au principe de l'organisation des corps individuels, et qu'on peut à présent considérer comme l'activité fondatrice de l'affirmation de l'existence actuelle de tous les corps, même politiques, Spinoza découvre donc, dans le domaine de la vie collective, le *conatus* de la multitude comme corps, au fondement de l'identité et de la temporalité propres d'une « nation ». Nous entendons par Habitude la puissance de l'ensemble des dynamismes associatifs par lesquels se constitue l'aptitude propre du corps collectif, corrélative de son essence singulière qui est puissance même de la multitude ; soit les associations par lesquelles se sont nouées les mœurs et les coutumes de telle ou telle nation, et cela par contiguïté, ressemblance, imitation, logique du plaisir, et même, selon la complexité supérieure du corps collectif devenu politique, les associations de l'imagination-recognitive qui dépassent les affections liées et l'affect qui leur est corrélatif vers la constitution de nouvelles formes de liaisons qui, suivant le mouvement producteur du désir collectif qui se porte vers elles en les instituant, sont désignées comme les nouvelles causes de sécurité et de paix pour la nation entière. C'est dire l'importance de l'imagination schématisante (expression supérieure du *conatus*-Habitude du corps collectif) puisque c'est par elle que ce corps est capable d'accéder non seulement à la constitution politique en général, mais aussi à une organisation juridico-politique particulière par laquelle il pourrait advenir à l'affirmation « absolument absolue » de son existence.

Par l'étude historique, sur la base de la richesse expérimentale qu'apporte l'Écriture, Spinoza dégage donc une nouvelle figure de

l'imagination, qui n'est plus seulement cette puissance d'illusion et de fiction qu'analysait l'*appendice* de la *partie I* de l'*Ethique* et dans laquelle *T.T.P. II*¹ ne voyait encore que l'envers d'une impuissance de l'entendement. Ce qui est découvert dans l'étude historique, ce n'est pas la nature constitutive de l'imagination comme solution cohérente (imaginaire institué) dans l'effort des ignorants pour persévérer en leur être ; une analyse un peu approfondie de l'*appendice* de la *partie I* de l'*Ethique* a pu montrer que cette positivité y est déjà présente à travers les expressions des préjugés, du fanatisme et de la superstition (l'univers de sens et de valeur) par lesquels aussi les hommes s'efforcent de persévérer en leur être (ce que confirmera *E. III, 9*) ; mais en ce cas, la positivité de l'imagination, utile aux ignorants qui, par elle, inscrivent leur vie d'illusions et de servitude dans un ordre structuré du monde, est totalement inutile aux philosophes qui, dans un esprit mathématique, peuvent conduire entièrement leur vie dans la lumière de la vérité, sous le commandement de la raison. Or, prolongée dans le domaine politique, cette perspective essentiellement gnoséologique et éthique, débouche sur une impasse. Et cette impasse est celle que rencontre Spinoza lorsqu'en référence à la constitution imaginaire de la tyrannie, il tente de construire l'assise rationnelle, non imaginaire (quasi philosophique), de la démocratie, dans une opposition entre le « naturel » et les « artifices » dont usent les tyrans. Dans cette perspective, l'imagination n'apparaît constituante que dans les cas de figures historiques où les hommes sont incapables de conduire leur avenir démocratiquement. Comme dans l'*appendice* d'*Ethique I* c'était l'impuissance de l'entendement qui expliquait la puissance de l'imaginaire finaliste, c'est ici l'impuissance de la multitude qui explique l'institution imaginaire de la société. Ce qui rend cette problématique obsolète, et ce malgré une certaine insistance résiduelle, c'est ce qui est pratiquement découvert dans et par l'analyse de la troisième solution au problème politique : celle de la théocratie hébraïque. Non seulement l'imagination conduit naturellement, selon la logique du préjugé finaliste et de la superstition, à la constitution politique de la tyrannie sur une base mystificatrice, mais l'imagination est aussi la puissance constitutive et collective d'institutions qui peuvent être parfaites et totalement adaptées aux désirs et aux besoins d'un peuple. Ce qui est découvert ce n'est donc pas seulement la puissance constitutive de l'imagination (comme imaginaire nature), mais sa place

1. *T.T.P. II*, G.III p. 29, A.II p. 49, P. p. 635.

essentielle au cœur même du procès d'auto-organisation politique de la multitude comme puissance d'unité et de rationalité pratique. La puissance d'imagination de la multitude devient ainsi l'essence même de la politique, sa nature naturante en quelque sorte. L'imagination collective s'affirme alors comme le creuset de la rationalité et de la fonctionnalité des institutions. En elle s'effectue, dans et par la complexification des associations du corps collectif, le passage de l'imagination délirante à l'imagination politiquement constitutive. On peut ainsi concevoir, sans contradiction, un corps politique qui exprime, dans et par son imagination, une rationalité pratique totalement adéquate : c'est le projet même de la démocratie, société dans laquelle la multitude occupe explicitement la fonction constitutive qui est la sienne (qui dans tout autre type de société demeure masquée et aliénée).

La réflexion politique de Spinoza passe ainsi de la considération de l'impuissance de la multitude à se gouverner seule, sauf exception – qui à la limite apparaît hors histoire¹ – à la considération de sa puissance à s'auto-organiser, et quel que soit son état et son type de gouvernement. C'est à partir de ce déplacement de perspective que peut, 1°) s'élaborer une conception historique non abstraite de la constitution de la démocratie, 2°) se fonder la distinction de l'autonomie ou de l'hétéronomie d'une société qui, dans ces deux régimes de fonctionnement, n'en demeure pas moins auto-organisatrice, 3°) s'éclairer le sens du combat spinoziste dans la conjoncture théologico-politique de son temps, et que deviennent ainsi lisibles, dans leurs conséquences politiques, les chapitres centraux du *T.T.P.*

Ainsi, l'étude de l'Etat hébreu déborde-t-elle largement, en ses conséquences théoriques, le champ des réponses aux problèmes qui lui étaient explicitement posés, pour ouvrir la voie vers une théorie de la constitution du corps politique qui enveloppe une conception tout à fait nouvelle de l'imagination. Dans le *T.T.P.* le concept de l'Etat ne naît donc pas de la pure spéculation, mais de l'étude historique. Or cela ne signifie pas que Spinoza, afin de laisser toute sa place à l'expérience et à l'histoire, rompe avec une conception ontologique de la politique. Bien au contraire. Il y a certes sur ce terrain rupture, mais avec la conception onto-téléologique de ceux qui ont besoin d'un fondement transcendant de la société (Dieu, la Raison ou la Nature). L'ontologie spinoziste n'a pas de ces fonctions légitimatrices. Elle est au contraire

1. Comme en *T.T.P.* V, G.III p. 74, A.II pp. 106-107, P. p. 685.

la position de l'existence singulière comme affirmation absolue, sans principe ni fin ni modèle, puissance productive essentielle qui s'explique (se développe) tout entière dans une expérience historique (modale) particulière par la détermination de problèmes et leurs cas de solutions.

Si Spinoza sait tirer aussi des leçons philosophiques de l'expérience et de l'histoire, c'est qu'il ne cède jamais à l'empirisme¹. L'explication pleine et entière de l'existence singulière est toujours pour lui ontologique. Si « tout ce que Dieu veut ou détermine enveloppe une nécessité et une vérité éternelles »², l'Etat « enveloppe <aussi> une nécessité et une vérité éternelles ». Or, connaître cette vérité, c'est connaître adéquatement l'essence singulière de cet individu particulier qu'est un Etat, soit le connaître par sa cause prochaine ; ou encore (c'est la même chose) connaître son histoire, c'est-à-dire les causes qui expliquent la cohésion sociale propre à cet Etat, mais aussi ses contradictions et ses déchirements ; soit connaître de quelle manière cette société se produit et persévère en son être³. Car c'est par les causes naturelles que se fait connaître la puissance de Dieu⁴ qui est pour les hommes rassemblés son secours externe, et pour l'Etat lui-même, comme individu, son *conatus* ou son essence singulière. Dans le *T.T.P.*, l'étude de l'Etat hébreu apparaît alors comme la connaissance d'une essence singulière, et cette étude est la seule complète dans l'œuvre de Spinoza (excepté celle de Dieu même, dans l'*Ethique*, et celle, encore partielle du *christianisme* dans le *T.T.P.*)⁵. On y apprend que l'essence singulière d'un Etat enveloppe nécessairement l'imagination, qu'elle est elle-même puissance d'imagination et d'auto-organisation de la

1. Céder à l'«empirisme» serait confondre l'expérience historique avec l'expérience vague, soit effacer la coupure entre le premier et le second genre de connaissance. L'usage que nous faisons de la catégorie «empirisme» ne renvoie donc à aucun système philosophique particulier. La catégorie désigne plutôt l'«attitude philosophique générale» que Gaston Bachelard a essentiellement caractérisée par la continuité qu'elle établit entre le «sens commun» et la «science». Continuité que Bachelard, comme Spinoza, récuse radicalement. Cf. *La philosophie du non*, Avant-Propos et ch. I et II (P.U.F. 1940); *Le rationalisme appliqué*, ch. I et VI (P.U.F. 1949).

2. *T.T.P.* VI, G.III p. 83, A.II p. 119, P. p. 695.

3. *T.T.P.* IV, G.III p. 58, A.II pp. 85-86, P. pp. 666-667.

4. *T.T.P.* I, G.III p. 27, A.II p. 44, P. p. 633.

5. Cf. notre étude, «Les raisons de l'échec de l'enseignement du Christ et la constitution du christianisme dans le *T.T.P.* de Spinoza», in *Fécondité de la dissension religieuse aux XVIème et XVIIème siècles*; publications de l'Université de Saint-Etienne (à paraître en 1997).

multitude, et qu'elle s'affirme ainsi comme la force productive de la modalité sociale et historique.

L'avancée théorique du *T.T.P.* sur le terrain pratique de l'histoire nous conduit ainsi à découvrir, dans la tension propre auto-constitutive d'une société, l'idée d'une stratégie du *conatus* du corps collectif, comme théorie spinoziste radicale dans le domaine politique.

CHAPITRE IX

LA STRATÉGIE DE LA *MULTITUDINIS POTENTIA* STRATÉGIE PROPRE DU *CONATUS POLITIQUE*

1) *Le projet politique d'autonomie comme souveraineté absolue et/ou affirmation « absolument absolue » du corps collectif*

Puissance d'affirmation et de résistance, dans tous les domaines, la vertu combat. La pensée politique de Spinoza – comme sa pensée éthique – est tout d'abord un combat. Et ce combat a sa stratégie propre (philosophico-politique) réglée sur la situation du temps. C'est la démarche explicite du *T.T.P.* qui, sous diverses formes, poursuit et accompagne les combats des *scolies*, *préfaces* et *appendices* de l'*Éthique*. L'adversaire clairement désigné est le Théologien¹ et, dans son sillage, le Tyran. Mais au-delà des conceptions particulières que Spinoza attaque, c'est un univers commun des significations et des structures de domination politique, que ces doctrines enveloppent, qui est le véritable ennemi du philosophe, car un tel univers maintient les sociétés, les peuples et les hommes, séparés de leur propre puissance politique d'action et de constitution, dont le déploiement seul serait la garantie véritable de leur liberté.

Mais le combat spinoziste pour l'autonomie, sur le terrain politique – comme dans le domaine éthique – se développe sur la base métaphysique d'une conception du déploiement de la réalité, lui-même conçu comme stratégique en son actualisation modale singulière. Le

1. *Ep.* 30 et 68 à H. Oldenburg, G.IV pp. 166 et 299, A.IV pp. 232 et 328, P. pp. 1175 et 1275. Sur l'antagonisme radical entre le philosophe et le théologien, cf. A. Tosel, *Spinoza ou le crépuscule de la servitude*, ch. I, Aubier 1984.

concept d'une stratégie du *conatus* du corps collectif, ou de la *multitudinis potentia* (la multitude, comme modalité spécifique de la réalité politique, dans sa tension à se constituer comme « nation », comme « peuple » ou comme « Etat »)¹, nous place d'emblée au cœur de la pensée politique de Spinoza telle qu'on peut la lire dans le *Traité Politique* en son aspect le plus novateur².

C'est dans ce dernier texte qu'est explicitement établie la parfaite analogie entre le corps individuel et le corps collectif – qui, dans leur effort commun de conservation et d'affirmation, suivent la même logique de causalité qui est celle des essences singulières – avec les implications décisives qui font de ce livre inachevé la pensée la plus radicale d'une stratégie du *conatus*. Ainsi la lecture du *Traité Politique* vient-elle à la fois confirmer et préciser, pour elles-mêmes, les conséquences théoriques novatrices de l'étude historique du *T.T.P.*.

La pensée politique de Spinoza est tout d'abord, disions-nous, un combat. Dire que ce combat est un combat pour la liberté serait tout à fait juste, mais relativement banal, si l'on n'accompagnait pas cette affirmation de la définition que Spinoza donne lui-même de la liberté comme dynamique de la « libre nécessité », dont nous savons qu'elle est corrélative de l'affirmation absolue d'une existence ou de son infinitude en acte³; définition de l'autonomie (l'individu humain agissant en ce cas selon « des causes qui peuvent se comprendre adéquatement par sa seule nature ») qui vaut aussi dans le domaine politique :

de même <que l'individu humain>, le corps politique le plus puissant et qui relève le plus de son propre droit sera celui qui se fonde sur la raison et se laisse diriger par elle⁴.

Et le fondement en raison n'est pas ailleurs que dans la puissance de la multitude. En ce sens, la libre nécessité c'est tout d'abord celle de la *multitudinis potentia*, organisée en corps politique⁵, en son affirmation – autant que faire se peut, et là est à la fois la spécificité du problème

1. *T.P.* II, 17.

2. Il revient à Antonio Negri, à la suite des travaux d'Alexandre Matheron sur les rapports de la politique et des passions, d'avoir magistralement éclairé, dans *L'Anomalie Sauvage, Puissance et Pouvoir chez Spinoza*, la logique constitutive de l'Etat du point de vue de la « puissance de la multitude », P.U.F. 1982.

3. *T.P.* II, 7 et II, 11.

4. *T.P.* III, 7. Cf. Paolo Cristofolini « *Esse sui juris e scienza politica* », *Studia Spinozana*, vol.1, 1985.

5. *Nam Civitatis Jus potentia multitudinis, quæ una veluti mente ducitur, determinatur*, *T.P.* III, 7.

politique et son projet – « absolument absolue »¹ ou (c'est la même chose), en son auto-constitution radicalement autonome. Mais la libre nécessité du corps politique implique aussi celle des sujets-citoyens qui affirment leur liberté propre dans et par celle de l'Etat. Car, paradoxe, la liberté civile est corrélative de l'affirmation absolue de l'Etat, c'est-à-dire de la « souveraineté absolue »².

En prolongeant en effet jusqu'au bout (c'est le point de vue en politique du rationalisme absolu) l'idéal de rationalité politique de son siècle, Spinoza cherche à surmonter deux contradictions majeures qui traversent à la fois la pensée et la réalité politiques : celle entre la liberté des citoyens et l'autorité de l'Etat, qu'enveloppe alors la perspective absolutiste (l'autorité de l'Etat ne semblant pouvoir s'affirmer que contre la liberté des citoyens) ; celle entre la liberté pré-politique de la multitude et l'autorité de l'Etat, qui instaure un état de guerre latent au cœur de la société (l'autorité de l'Etat laissant de fait à l'état « sauvage », une liberté que la multitude ne peut ainsi exercer que de manière séditeuse).

Spinoza va penser ensemble – selon leur lien intrinsèque dans le procès dynamique de leur constitution – l'absolutisme de l'Etat et la liberté des citoyens (elle-même comprise dans l'affirmation « absolument absolue » de la puissance de la multitude qui définit le Droit du souverain)³. A la limite de la rupture du Corps politique, par l'exercice révolutionnaire du droit de guerre (limite infranchissable dans une démocratie véritable), dans la double tension droit de nature/ droit civil et obéissance/résistance, c'est vers une nouvelle figure de la citoyenneté, au sein de l'auto-constitution de la multitude comme « sujet » autonome-stratégique, que nous conduit la réflexion politique spinoziste.

Dans le *Traité Politique*, c'est à plusieurs reprises que Spinoza définit le statut de l'Etat (*imperium*) comme individu (individu d'individus) et qu'il compare celui-ci à l'individu humain. Tout d'abord en *T.P.* III, 2 où la notion de *multitudo* (déjà apparue en *T.P.* I, 5 et II, 17 où Spinoza définit le droit de l'Etat par la *multitudinis potentia*) désigne le corps collectif politique (ou corps de l'Etat quand la multitude est régie par un ordre, contrairement à l'*inordinatæ multitudinis*)⁴, organisé, dit aussi Spinoza, comme un *humano*

1. *T.P.* XI, 1.

2. *T.P.* VIII, 3.

3. *T.P.* II, 17.

4. *T.P.* VIII, 19.

*corpori*¹, ou encore, suivant l'expression de *T.P.* III, 2, « conduit comme par un seul esprit ». Qu'on ne se méprenne cependant pas sur cette dernière expression (*multitudinis quæ una veluti mente ducitur*), qui pourrait envelopper l'illusion d'une conception dualiste selon laquelle l'esprit conduirait le corps. L'esprit n'est en effet ici rien d'autre que le corps social lui-même dans son auto-organisation politique, même si cette organisation peut apparaître comme insupportable, dans certaines conditions, à une partie parfois nombreuse des individus constituant ce corps.

Ainsi est-il légitime de considérer, « dans l'état civil, les citoyens pris tous ensemble (...) comme l'équivalent d'un homme à l'état de nature »². C'est en effet selon la même logique causale (qui est celle de l'essence actuelle et actualisante des modes), que sont produits tous les corps, ceux des individus humains comme ceux des Etats. Quelles sont les conséquences que nous pouvons tout d'abord tirer de l'idée spinoziste de l'individu politique comme corps ? Cela signifie : *premièrement*, que le corps politique se définit par une multiplicité dont les éléments sont stabilisés dans un rapport de mouvement et de repos particulier (sa *facies civitatis*)³; *deuxièmement* que ce même corps possède une aptitude à affecter et à être affecté (à affecter d'autres corps différents de lui et à être affecté par eux ; à affecter les corps qui le constituent et à être affecté par eux) ; *troisièmement*, que ce corps complexe possède, comme le corps humain, une puissance constitutive de liaison des affections ; *quatrièmement*, que ce corps doit pouvoir aussi, du fait de sa complexité, être pensé comme sujet pratique et que se pose alors, comme pour le sujet éthique, la question de son devenir-cause ou de son autonomie.

Tout d'abord l'Etat (comme l'individu humain défini comme sujet pratique) agit toujours en fonction d'une fin, à savoir l'utile qu'il appète. La fin pour laquelle un individu agit n'est rien d'autre que son appétit⁴, mais celui-ci, comme puissance propre du corps politique, se réfléchit dans une structure téléologique qui définit les buts et les raisons pour lesquels cet Etat existe et agit (buts et raisons qui, comme chez l'individu humain, peuvent être tout à fait imaginaires dans la méconnaissance des causes réelles qui déterminent à l'action).

1. *T.P.* X, 1.

2. *T.P.* VII, 22.

3. *T.P.* VI, 2.

4. *E.* IV, *déf.* 7.

L'Etat peut se définir en effet de manière téléologique selon trois niveaux de significations :

1) Il y a tout d'abord une fin réelle de l'Etat, inhérente à son existence même « qui n'est rien d'autre que la paix et la sécurité de la vie »¹, auxquelles « une multitude libre, conduite par l'espoir plus que par la crainte », aspire². C'est la vraie fin de l'Etat³; poser l'Etat, c'est donc poser, dans sa différence avec l'état de nature, une structure de la vie commune qui doit assurer une plus grande sécurité, et autant que faire se peut, conduire les hommes sur la voie de la raison et ainsi transformer la visée de sécurité en visée de liberté⁴. Mais cette finalité réelle de l'Etat s'inverse en une non moins réelle servitude du peuple, lorsque l'Etat s'instaure en vertu du droit de guerre sur une population vaincue :

La fin d'un Etat dont on acquiert la souveraineté par droit de guerre est donc la domination : il s'agit d'avoir des esclaves plutôt que des sujets. Et bien qu'entre l'Etat créé par une multitude libre et celui qu'on acquiert par droit de guerre, il n'y ait pas (si l'on considère leur droit en général) de différence essentielle, ils ont cependant une fin toute différente ; et il en est de même pour les moyens dont chacun doit user pour se conserver⁵.

2) Il y a aussi la fin imaginaire que chaque peuple attribue à sa propre communauté. Ce sont les significations fondatrices de l'existence d'une « nation » singulière ; ainsi les Hébreux se pensent-ils « fils de Dieu », membres d'un peuple élu.

3) Il y a enfin les buts partiels et conjoncturels qu'un Etat poursuit, dans une situation particulière, en fonction des finalités réelles et imaginaires qui sont les siennes, mais aussi en fonction de ses intérêts immédiats. C'est en ce dernier sens que nous parlerons pour l'Etat, comme pour l'individu humain, d'une structure du sujet pratique.

En effet, comme n'importe quel individu à l'état de nature, l'Etat (c'est-à-dire la puissance collective à travers ses institutions et ses dirigeants) agit en fonction de ce qu'il croit être son utile propre. En ce sens, suivant le mouvement même de son désir (ou de sa puissance), il

1. *T.P.* V, 2.

2. *T.P.* V, 6.

3. Comme il y a une « vraie fin » des lois, *T.T.P.* IV, G.III p. 58, A.II p. 86, P. p. 667.

4. *T.T.P.* XX, G.III p. 241, A.II p. 329, P. p. 899.

5. *T.P.* V, 6.

détermine les valeurs qui lui sont propres : ce qui est pour lui bien ou mal, juste ou injuste; et il établit des lois, les interprète pour chaque cas particulier etc.¹ C'est ainsi que l'Etat existe en affirmant son propre Droit, en posant ses propres significations et ses propres valeurs, en construisant son propre monde à travers ses lois, ses décrets, ou encore ses décisions.

Le Droit qui se définit par la puissance de la multitude, on a coutume de l'appeler Etat. Et celui-là le détient de façon absolue qui, par le consentement commun, a la charge de la république : c'est-à-dire la charge d'établir, d'interpréter et d'abolir les dispositions juridiques, de fortifier les villes, de décider de la guerre et de la paix etc.².

La structure de l'Etat est donc inséparable d'une « direction » qu'imprime à l'ensemble de la société civile « celui qui détient la souveraineté »³ et que Spinoza compare à « l'esprit de l'Etat, par lequel tous doivent être guidés »⁴. La pratique de l'Etat est donc de nature téléologique ; elle enveloppe (ou suppose) une réflexion pratique qui, comme le savent bien les politiques, est intelligence des rapports de forces et des intérêts de chacun. Les Etats étant en effet « l'un à l'égard de l'autre comme sont deux hommes à l'état naturel »⁵, c'est-à-dire naturellement ennemis⁶, les alliances qui maintiennent entre eux la paix ne subsistent qu'à condition que les causes qui les ont nouées (la crainte d'un dommage ou l'espoir d'un profit) elles-mêmes demeurent. Aussitôt ces causes disparues, chacun revient à son propre droit qui n'est limité que par sa propre puissance actuelle :

C'est pourquoi chacun des deux corps politiques alliés conserve le droit de veiller à ses intérêts. D'où il résulte que chacun s'efforce, autant qu'il le peut, d'échapper à la crainte, pour relever de son propre droit, et d'empêcher l'autre de devenir plus puissant que lui. Si donc un corps politique se plaint qu'on l'a trompé, il ne peut s'en prendre qu'à sa propre sottise, sans incriminer la bonne foi du corps politique auquel il était allié : car c'était sottise que de

1. *T.P.* IV, 1.

2. *T.P.* II, 17.

3. *T.P.* III, 1.

4. *T.P.* IV, 1.

5. *T.P.* III, 11.

6. *T.P.* III, 13.

confier son salut à un autre – alors que cet autre relève de son propre droit et a pour loi suprême le salut de son propre Etat¹.

Les seules fautes véritables des Etats – au même titre que celles commises par les individus à l'état de nature – sont donc des fautes envers soi-même², c'est-à-dire des erreurs de stratégie :

Donc, le corps politique pêche quand il accomplit ou qu'il laisse faire des actes qui peuvent causer sa ruine, et dans ce cas nous disons qu'il pêche au sens où philosophes et médecins disent que la nature pêche³.

Cette tendance, essentielle en toute société civile, vers ce qui doit être et ce qui doit être fait (l'utile propre), qui définit « la volonté du corps politique » qui « doit être tenue pour la volonté de tous »⁴, explique que les premiers pouvoirs qu'une société institue (premières expressions du « droit de l'Etat ou du pouvoir souverain »)⁵ sont ceux de direction (ou de commandements, *mandata*) – il s'agit tout d'abord de gouverner et pour cela d'obtenir obéissance – puis de répression : il s'agit aussi, dans un même geste, de punir ceux qui ne se soumettent pas aux directives de la *summa potestas* ;

Là où les hommes ont une organisation juridique en commun et sont conduits comme par un seul esprit, il est certain (cf. ch.II, 13) que chacun d'eux a d'autant moins de droit que les autres ensemble sont plus puissants que lui, c'est-à-dire qu'il n'a en réalité aucun autre droit sur la nature que ce que lui en concède le droit commun ; d'ailleurs tout ce que lui commande un consentement commun, il est tenu de le faire ou alors (cf. ch.II, 4) c'est à bon droit qu'on l'y oblige⁶.

C'est le prolongement de l'état de nature, à la différence essentielle près – qui définit la structure téléologique de l'Etat comme sujet pratique – que, dans la société civile, tous participent d'une même tendance (ou d'une même « volonté ») vers ce qui doit être fait ou ce qui doit être évité :

1. *T.P.* III, 14.
2. *T.P.* II, 18.
3. *T.P.* IV, 4.
4. *T.P.* III, 5.
5. *T.P.* III, 2.
6. *T.P.* II, 16.

<car> tous ont les mêmes craintes et qu'il n'y a pour tous qu'une seule et unique source de sécurité ainsi qu'une seule et unique règle de vie¹.

D'autre part l'Etat peut aussi, comme sujet pratique, se définir à partir des principes associatifs à la base de son tissu relationnel et social, c'est-à-dire les lois mêmes de la nature qui constituent son Droit ou sa puissance naturelle² : les lois de l'imitation constitutives du corps social primitif (pré-politique) ; les lois de l'Habitude qui forgent une mémoire collective, une langue, des mœurs ; le principe de plaisir qui donne aux associations leur orientation.

Enfin l'Etat, comme sujet pratique, est celui en qui sont réfléchis ces principes et leurs conséquences sous formes d'institutions, de lois (c'est le rôle de l'imagination schématisante ou recognitive qui donne véritablement à la société son statut de sujet pratique) et par qui ils sont utilisés suivant la problématique instrumentale de la fin et des moyens :

Puisque toutes ces activités – avec les moyens requis pour les exercer – instituent l'ensemble des affaires qui concernent le corps entier de l'Etat, c'est-à-dire la république, il s'ensuit que la république dépend uniquement de la direction de celui qui détient la souveraineté de l'Etat. Il s'ensuit de là que le pouvoir souverain a seul le droit de juger les actes de chacun, de réclamer à chacun des comptes, de frapper d'un châtement les délinquants, de trancher les difficultés qui s'élèvent entre citoyens sur des questions de droit ou de désigner des administrateurs compétents en matière de législation pour exercer ces fonctions à sa place. Il lui appartient aussi d'organiser et de mettre en œuvre tout ce qui est nécessaire à la guerre et à la paix : construire des villes et les fortifier, lever des troupes, distribuer des charges militaires, donner des ordres pour faire appliquer ses décisions, envoyer et recevoir des plénipotentiaires, et enfin exiger des impôts pour faire face à toutes ces dépenses³.

C'est du point de vue de l'exercice de la souveraineté – commander et punir – que se déploie donc, à un premier niveau, la stratégie du *conatus* du corps politique (comme stratégie du pouvoir explicite qui dirige la société). Mais ce n'est que du point de vue de la constitution de cette souveraineté et des dispositions particulières qui, au sein de la

1. *T.P.* III, 3. Sur les deux aspects premiers – gouvernemental et judiciaire – de la constitution du pouvoir, cf. *T.P.* III, 2-8.

2. *T.P.* II, 4.

3. *T.P.* IV, 2.

société civile, président à l'élaboration de la loi (et finalement au contenu particulier des décisions du souverain) que se comprend, par-delà les raisons conscientes du souverain lui-même, le degré de rationalité (ou d'ajustement) de la stratégie globale de l'Etat. Si l'on peut parler d'une stratégie du *conatus* propre à la société civile, c'est par rapport à cette auto-organisation constitutive de la souveraineté dans l'Etat selon une logique de résistance-active à la dissolution (face aux ennemis du dehors et contre les forces internes de désagrégation). Les institutions, les lois, les décisions, apparaissent alors comme autant de cas de solutions qu'un corps politique réfléchit et engendre en fonction de la manière dont il a su poser, dans ses relations réelles (celles de l'articulation toujours particulière des individus suivant les lois de l'imagination elles-mêmes déjà comprises dans les structures propres d'une société donnée), les problèmes qui se posent en elles et par elles, dans l'effort que ce corps fait pour persévérer en son être.

Nous voyons qu'au cœur de ce dispositif de subjectivation du corps politique, les relations réelles (à partir desquelles se posent les problèmes auxquels une société est confrontée) se nouent suivant une logique autre, plus profonde que celle, téléologique, de la stratégie explicite du sujet pratique qui au contraire la suppose. Cette logique est celle, causale, de la puissance d'affirmation et de résistance que constitue la liaison de tous les corps, puissance de leur persévérance commune, qui est aussi puissance d'imagination et de constitution, puisque c'est suivant les lois de l'imagination que s'affirme l'essence singulière ou le *conatus* propre de ce corps collectif qui n'est rien d'autre que la puissance même de la multitude. Cette puissance, qui est aussi celle de l'affirmation absolue d'une existence quelconque ou de l'infinitude en acte, est aussi celle d'une stratégie du *conatus* politique, sans principe ni fin, selon laquelle chaque chose (individu ou Etat) s'affirme aussi parfaite qu'elle peut l'être en tirant à chaque instant, par rapport aux affections qui remplissent l'aptitude à être affecté de la multitude comme corps politique, toutes les conséquences de son essence actuelle. Cependant, l'analyse politique radicalise, dans un sens matérialiste, l'analyse métaphysique, puisqu'ici l'essence de la réalité modale politique (l'Etat) est elle-même explicitement un produit historique. En effet, que sont le rapport spécifique de mouvement et de repos d'une société ou son aptitude propre à affecter et à être affectée, sinon des constitutions de l'Habitude ? Dans l'analyse de la modalité politique apparaît avec clarté la totale identification du *conatus* du corps collectif avec son *habitus*, effet de l'histoire et lui-même producteur d'histoire ; et cette identification (qui ne saurait être une

confusion) s'inscrit ontologiquement sur le plan d'une pure immanence de la stratégie du corps collectif en son affirmation.

L'infini actuel, comme affirmation absolue de l'existence, c'est l'auto-organisation sans principe ni fin de la modalité politique. Certes, la liberté est une fin pour l'entreprise politique qui a pour projet l'autonomie ; certes, du point de vue de cette entreprise, « la fin de l'Etat, c'est la liberté » ; cependant, avant d'être une fin pour un sujet, la liberté est le mouvement réel de l'auto-organisation du réel politique, sa nécessité interne, son essence comme puissance d'affirmation, de résistance et de constitution. Le projet d'autonomie signifie alors que l'infini actuel peut être politiquement organisé avec pour finalité la liberté, car la liberté est son essence même.

Nous retrouvons alors, pour le politique, par-delà toute illusion technicienne de l'organisation, les deux plans de la stratégie du *conatus* dans le domaine éthique. Le second plan (celui, en apparence transcendant, du projet) est toujours l'effet du premier (celui du mouvement immanent de la constitution du réel). Et le projet politique d'autonomie fait boucle avec le plan d'immanence dont il est l'effet, dans un procès circulaire de l'accumulation des forces ; tension de l'essence à l'existence selon une stratégie parfaite de la *multitudinis potentia* dans son affirmation « absolument absolue », qui abolit l'Etat comme structure de domination au profit de « l'Etat absolu » comme affirmation de sa liberté¹.

Or cette organisation du corps politique, dans et par la tension de l'infinitude actuelle, est celle de l'Habitude. Nous savons que le collectif comme corps est toujours-déjà organisé dans des habitudes acquises particulières (du corps social pré-politique ou politiquement organisé) : « les hommes, par nature, désirent la société civile et il ne peut arriver qu'ils la rompent jamais entièrement »². Ceci signifie que les hommes ne sauraient échapper (même en l'absence de l'Etat) aux *consuetudines*, c'est-à-dire aux coutumes, aux habitudes communes de penser et d'agir qui définissent la condition propre des êtres humains, leur *ingenium*. Et cela fait de la question des *consuetudines* une question politique. C'est ce qui est clairement affirmé à la fin de l'introduction du *Traité Politique* :

1. *T.P.* VIII, 5. Comme le dit à juste titre Antonio Negri, « l'infini est l'organisation de la libération de l'homme » c'est-à-dire de sa perfection (ou de sa puissance), *L'Anomalie Sauvage*, p. 250.

2. *T.P.* VI, 1.

Puisqu'enfin tous les hommes, barbares ou civilisés établissent partout des coutumes (*consuetudines ubique jungunt*) et partout forment une société civile, les causes et les fondements naturels de l'Etat ne sont pas à chercher dans les enseignements de la raison, mais doivent se déduire de la nature et de la condition commune des hommes¹.

Socialement, l'infini actuel se dit donc nécessairement dans un *habitus* spécifique qui détermine l'essence singulière de l'Etat (ou plus précisément, dans lequel s'auto-détermine l'essence de l'Etat), dans et par un rapport particulier de mouvement et de repos, ainsi qu'une aptitude à affecter et à être affecté du corps collectif qui lui est propre. Le *conatus*-Habitude est donc immédiatement l'*habitus* lui-même comme *conatus*. L'imaginaire institue des limites qui ne sont pas des bornes. La détermination de l'essence est son affirmation même. Et c'est l'*habitus* spécifique, structure dynamique d'un corps collectif donné, qui détermine le champ de possibilités dans lequel et par lequel s'exerce l'effort de ce corps pour persévérer en son être. Par l'*habitus* se structurent dynamiquement les possibilités d'avenir à la fois totalement structurées et pourtant imprévisibles. Car le *conatus* du corps collectif qui ne se déploie pas de manière arbitraire, ne contient cependant pas non plus, en germe, son avenir. Comme produit, le *conatus* du corps collectif se constitue au fur et à mesure qu'il s'affirme dans le processus même d'auto-organisation de ce corps, sous la détermination des causalités externes qui agissent sur lui mais aussi par lui. Comme force productive (*appetitus* et *cupiditas*) c'est en lui, dans le présent de sa durée, que se construit l'avenir selon une stricte nécessité. L'idée adéquate de la société (comme idée « infinie » et « parfaite ») n'est pas seulement l'idée vraie que le sujet humain (le philosophe politique) peut avoir dans la représentation comme connaissance de telle société particulière ; elle est le mouvement du réel lui-même dans son affirmation « absolument absolue » de la modalité politique. Le projet politique d'autonomie qu'une société (un peuple) peut se donner c'est, en elle, l'expression directe de la *cupiditas* de ce corps (du désir avec conscience de lui-même) en son auto-organisation. C'est aussi la plus haute affirmation d'une rationalité née du

1. *T.P.* I, 7. L'exemple des Aragonais qui, après s'être délivrés des Maures, ont décidé de se doter d'un roi, est en ce sens symptomatique; et l'on comprend l'hommage rendu à cette occasion par Spinoza au souverain pontife romain qui leur conseille «de ne pas choisir un roi avant d'avoir établi des usages assez équitables et adaptés au génie de leur nation... *ingenio gentis consentaneis*» (*T.P.* VII, 30).

mouvement collectif lui-même, de sa puissance d'affirmation et de résistance ou de sa perfection ; rationalité, perfection, libération, puissance de la multitude, vont de pair.

La rationalité du corps collectif, sa perfection ou sa puissance propre de libération, dépend en effet de la capacité effective de la multitude à s'auto-organiser sans déperdition de puissance (par neutralisation ou exclusion d'une partie importante de ses éléments constitutifs ou par affrontements stériles de ses propres forces). Lorsque cette organisation exprime l'affirmation « absolument absolue » du corps collectif, la politique est le règne même de la liberté ; non un état, mais le mouvement réel de la constitution du réel comme infini en actes, comme éternité aussi, qui se disent de la durée même de la Liberté actuelle de l'Etat et de ses citoyens. Que l'infinitude et l'éternité s'affirment dans la durée du corps social, cela signifie qu'elles sont les puissances mêmes de l'histoire. Puissances nécessairement toujours déterminées – en ce que cette durée, ou cette histoire, est celle de la dynamique de l'*habitus* – qui se déploient sur le plan d'immanence de la stratégie de la modalité politique.

Ainsi, les stratégies conscientes et en apparence transcendantes de l'Etat – ajustées ou non à la situation qu'elles prétendent maîtriser ; décidées par le roi, quelques hommes choisis, ou la multitude tout entière – ces stratégies, donc, sont en dernière analyse l'effet du mouvement réel et immanent de l'affirmation constitutive de la Nature elle-même dans ses affections singulières, et des cas de solutions que la vie (comme puissance absolument infinie d'agir et de penser), sans poursuivre aucun but, imagine et réalise (c'est la même chose) dans son affirmation, selon les contextes de rapports de forces contradictoires dans lesquels et par lesquels elles se déploient (ces forces contradictoires étant la vie elle-même comme Nature naturée). Le *conatus* de l'Etat, par lequel ce corps particulier commence d'exister¹, enveloppe donc un imaginaire essentiel qui n'est (comme le Désir lui-même) manque de rien, imagination de rien, mais puissance absolument positive de l'imaginaire, Nature naturante en quelque sorte, par laquelle se constitue et s'institue un imaginaire nature caractéristique d'une société particulière, avec ses préjugés propres, sa langue, ses croyances, ses mœurs, ses lois par lesquels se définit son identité, son individualité singulière, son *ingenium*². La société instituée est ainsi le

1. *T.P.* II, 2.

2. Dans le procès de singularisation d'un peuple, le *ch.* XVII du *T.T.P.* semble accorder peu d'importance à la langue. Bien qu'avec les lois et les mœurs la

produit de cet imaginaire naturant essentiel, puissance ordonnante du *conatus* qui est puissance de la corporéité collective que déploie la multitude en son existence actuelle sous la détermination des lois de l'imagination. Car l'imaginaire naturant n'est rien d'autre que l'aptitude, c'est-à-dire la puissance propre du corps collectif, à lier (organiser) ses affections suivant les lois naturelles de l'imagination. Nous retrouvons ainsi pour le corps collectif l'équivalent de l'Habitude pour le corps individuel, et le problème essentiel – c'est le projet politique lui-même – de son déploiement autonome. Mais sur le terrain politique, c'est l'Habitude qui produit et explique l'Aptitude ; et l'actualisation de l'essence est ici son auto-constitution dans et par l'existence.

Ainsi, le vrai problème politique, dans sa radicale nouveauté, que pose Spinoza dans le *Traité Politique*, n'est-il pas seulement celui, traditionnel, du meilleur régime (le meilleur, car le plus stable et le plus efficace à assurer la sécurité et la paix), mais celui des conditions réelles (et historiques) de possibilités pour l'avènement d'une organisation par laquelle le corps social dans sa totalité accèderait à une autonomie réelle, corrélative d'une stratégie adéquate. Avènement aussi d'un corps-collectif sujet qui ne serait plus ce quasi-automate assujetti au but fixé *a priori* par l'imaginaire institué et dont la réflexivité et la rationalité sont totalement comprises dans une fonctionnalité, parfois efficace, mais toujours aveugle sur sa propre nature ; production donc d'une nouvelle subjectivité qui, comme la subjectivité éthique, se définit par une réflexivité critique sur sa propre fonctionnalité et une volonté constitutive consciente de soi, c'est-à-dire libérée d'un rapport superstitieux à la loi (imaginée comme extérieure et transcendante). Question aussi de l'autonomie, soit de l'aptitude qu'aurait le corps politique à produire des affections actives et à lier activement ces affections suivant l'ordre même de leur productivité *sub specie æternitatis* – ou selon le mouvement réel de la production du

langue définisse une nation, Spinoza ajoute, & *ex his duobus, legibus scilicet & moribus, tantum oriri potest, quod unaquæque natio singulare habeat ingenium, singularem conditionem & denique singularia præjudicia*, T.T.P. XVII, G.III p. 217, A.II p. 295, P. p. 866. Le *Compendium Grammatices Linguae Hebrææ* permet de nuancer cette affirmation. Cf. par expl. ch.XIII p. 134, G.I p. 344; le commentaire de G. Brykman, *La Judéité de Spinoza*, p. 123; et l'ouvrage récent de P-F. Moreau, *L'expérience et l'éternité*, PUF 1994; particulièrement les chapitres II et III de la deuxième partie consacrés au Langage et aux Passions. Nous ne pouvons que regretter de n'avoir pu tenir compte, dans nos analyses, de ce livre majeur paru après la conclusion de notre propre étude.

Réel par lequel se produirait alors identiquement, en Dieu comme dans l'âme (dont le corps est l'objet), l'idée adéquate de ce même corps.

Or cela supposerait une condition que la réalité particulière du corps politique semble au premier abord rendre impossible, car cette condition ouvre, dans la philosophie spinoziste, une contradiction théorique : celle de la capacité qu'aurait l'Etat, comme individu, à produire des idées adéquates, c'est-à-dire à penser vraiment, alors que l'essence qui le constitue et le définit est puissance d'imagination. L'exposé des genres de connaissance est là pour nous rappeler la rupture décisive entre le premier genre de connaissance, selon l'imagination, et le second et troisième genre de connaissance, selon la raison, seule capable pour Spinoza de produire des idées adéquates. Par ailleurs, dans le *T.P.*, Spinoza ne pose pas un *axiome* équivalent à *E. II, 2*, « l'homme pense ». On remarquera également que si la capacité de la connaissance adéquate était reconnue à l'Etat, Spinoza n'aurait pas écarté, dès les premières lignes du *Traité Politique*, la prétention des philosophes « à régir une république » pour promouvoir ensuite – comme horizon plus utopique encore – un Etat philosophe ! L'Etat n'a ni pour fin ni pour fonction d'être le théoricien (même spinoziste) de sa propre constitution. Sans compter qu'une telle perspective suppose (sur le modèle de l'individualité humaine) l'accès à une sagesse globale du corps collectif qui rend à ce moment là l'Etat – comme force de commandement et de répression – inutile (ce que Spinoza n'envisage jamais). Le problème posé d'une autonomie réelle du corps politique (ou d'une stratégie absolument adéquate pour ce corps) semble donc déboucher sur une impasse en butant sur le problème de la nécessaire corrélation (simultanée), dans l'autonomie, de l'idée adéquate et des affections actives.

Mais peut-être faut-il se délivrer du modèle, maintenant encombrant, de l'individualité humaine, pour comprendre l'individualité politique dans sa spécificité, afin d'y découvrir la nouvelle problématique des rapports pratiques de l'imagination et de la raison qu'elle nous oblige – par-delà l'aporie théorique – à penser.

La position politique de Spinoza, du *T.T.P.* au *T.P.*, c'est que du nombre naît la raison. Comme il y a une éthique spinoziste de la quantité, il y a aussi une politique spinoziste de la quantité. Sachant que, dans le domaine éthique, la grande quantité de forces, d'expériences, de relations accumulées, contractées, par un corps individuel (produisant l'ouverture maximale de son aptitude à affecter et à être affecté) est corrélatrice des idées vraies que l'idée de ce corps (l'esprit) est capable de produire, que signifie dans le domaine politique

l'ouverture maximale de l'aptitude du corps collectif ? Tout d'abord, l'affirmation absolument absolue de la souveraineté qui ne saurait être réellement déployée que par l'ensemble de la multitude constitutive du corps collectif¹; ensuite, l'affirmation d'un degré de rationalité (de puissance, de perfection) d'autant plus élevé du corps politique, que celui-ci est le produit d'un mouvement démocratique engageant le plus grand nombre de citoyens (et si possible l'ensemble de la multitude)².

Dans le champ des pratiques collectives, l'imagination des hommes engendre, selon Spinoza, à la fois du réel et du rationnel. Ici, la rationalité n'est pas du domaine de la forme ou du contenu de l'idée, mais de celui de la constitution même de l'esprit. Car l'esprit du corps politique n'est rien d'autre que l'organisation juridico-politique en acte que ce corps a été capable de se donner de manière strictement immanente, dans son effort d'affirmation et de conservation. L'esprit du corps politique, c'est la rationalité pratique de l'organisation du corps politique lui-même. Et c'est en ce sens pratique qu'on peut parler d'idée adéquate de ce corps lorsque celui-ci, comme l'idée adéquate en Dieu, s'affirme, dans et par ses institutions, de manière absolue et parfaite. Or cela ne suppose pas (comme dans notre première hypothèse) que les individus qui le composent soient eux-mêmes devenus des sages ou des philosophes, mais que par eux-mêmes – c'est le cas des sujets obéissant librement – ou sous la détermination de l'espoir et de la crainte, c'est-à-dire sous la contrainte des institutions, ils soient effectivement conduits à agir raisonnablement, tant individuellement que dans la conduite de l'Etat.

D'autre part, lorsque – c'est le cas le plus fréquent – la multitude n'a pas été capable « de réaliser l'unité en son sein »³ et qu'elle a transféré son droit à un seul homme qui a la charge de la diriger, la logique est la même : le corps politique s'est aussi donné en ce cas, de manière immanente, une organisation et, par là même, a affirmé et continue à affirmer, en la figure du roi, son droit. Mais, en cette médiation institutionnelle monarchique, l'Etat a perdu son caractère d'absoluité absolue et la rationalité de ses décisions (rationalité qui existe tant que le corps collectif maintient une certaine unité) est bien moindre. La puissance d'imagination de la multitude ne s'exerçant plus

1. *T.P.* VIII, 3.

2. *T.P.* VII, 4; VIII, 6-7; IX, 14; XI, 1.

3. *T.P.* VII, 5.

que sous la figure individuelle du roi, sa rationalité est réduite aux opinions et aux intérêts d'une seule personne ou de son entourage¹.

L'affirmation absolument absolue de l'existence d'un corps politique (son autonomie ou sa stratégie parfaite) s'exprime dans la réduction maximale (jamais totale) de l'écart entre la puissance naturante de l'imagination de la multitude et l'imaginaire nature des institutions, lorsque ne sont plus condamnés à une stérile inertie, ou (pire) à une logique nécessairement subversive et désagrégatrice, des pans entiers de la population, comme c'est le cas en régime tyrannique et toujours en aristocratie. Plus un Etat se rapprochera donc de « l'Etat absolu », moins il craindra les causes de sédition, offrant ainsi à ses sujets une sécurité maximale :

Plus grand en effet est le droit du pouvoir souverain, mieux la forme de l'Etat s'accorde avec le commandement de la Raison (par l'art.5 du ch.III) et par conséquent, plus elle est propre à maintenir la paix et la liberté².

Tant que la société se condamne à se priver d'une quantité de puissance politique (donc de rationalité) réduite ainsi à la seule force de l'obéissance passive – et qui le plus souvent se retournera contre elle selon une réaction révolutionnaire – elle ne pourra pas accéder à ce « Droit absolu »³, donc à sa stratégie parfaite ou à la capacité maximale de déterminer, d'affronter et de résoudre rationnellement les problèmes qui se posent à elle et en elle. Comme dans le domaine éthique, le corps capable d'autonomie est un corps supérieur en forces, c'est-à-dire dont les forces ne sont ni neutralisées, ni gaspillées, ni retournées contre elles-mêmes, mais effectivement activement déployées dans et par des institutions qui sont l'expression directe de leur auto-organisation (ou de leur auto-déploiement).

La vraie dimension du problème politique est donc, avant tout, sa dimension collective anonyme et quantitative, dimension de la *multitudinis potentia* et de l'imaginaire naturant (qui en est l'essence) compris dans son activité constitutive implicite. On sait que la distinction du pouvoir explicite direct et du pouvoir implicite indirect existe chez Spinoza⁴. Et cette distinction tend vers sa disparition dans deux régimes qui, du point de vue de la liberté individuelle et de la

1. *T.P.* VI, 4-5.

2. *T.P.* VIII, 7.

3. *T.P.* V, 2.

4. *T.T.P.* XVII, G.III p. 203, A.II p. 279, P. p. 844.

nature même de l'Etat, sont diamétralement opposés : l'Etat hébreu et l'Etat démocratique. Nous savons que, dans l'Etat hébreu, l'effacement de la distinction tend à l'automation totale d'individus qui ne désirent plus que ce qui est permis et ont en aversion ce qui est explicitement défendu; d'où, à la limite, l'inutilité d'un pouvoir explicite, de ses commandements et de ses menaces. En ce premier cas, l'auto-limitation réelle, intrinsèque à toute constitution d'une société, est si bien intégrée qu'elle est totalement méconnue, et qu'au plus profond de la servitude c'est le sentiment d'une liberté totale qui finalement prédomine. C'est le modèle parfait de l'hétéronomie absolue, de la société et des individus, qu'aurait pu réaliser un Etat hébreu parfait. Celui-ci aurait en effet intégralement résorbé le sujet humain, sa puissance de penser et d'imaginer, dans l'automation du sujet social. Réflexivité et volonté auraient alors été totalement au service de l'ajustement de l'individu à la société qui l'a vu naître et qui, depuis l'enfance, le dresse à cette parfaite adéquation ; c'est le degré zéro de la réflexivité critique, donc l'absence de la subjectivité humaine en tant que telle, et l'on peut dire, à la limite, absence de politique (comme entreprise humaine de gérer lucidement l'existence collective).

Qu'en serait-il dans un régime démocratique ? Remarquons au préalable que dans la comparaison entre sujet pratique politique (comme société) et sujet éthique individuel, le sujet politique possède un avantage. Si en effet le sujet pratique individuel ne pouvait être compris comme sujet-de-la-connaissance ni même comme sujet-du-désir (puisque tant la connaissance effective – comme idée adéquate – que l'affirmation même du désir, comme *conatus*, s'élaborent en deçà de la forme-sujet), le sujet pratique du corps collectif peut réellement, sous certaines conditions, s'identifier au *conatus* collectif.

En effet, si la multitude qui détient la puissance politique (et qui l'exerce sans le savoir aussi bien implicitement qu'explicitement, même à son détriment) est apte à produire une organisation par laquelle cette puissance puisse effectivement s'affirmer sans échapper à son contrôle, c'est comme sujet qu'elle affirmera directement son « droit absolu ». La démocratie est cette institution explicite de la multitude comme sujet à décider des problèmes et de leurs cas de solutions ; sujet dans lequel et par lequel se constitue alors le corps politique. Contrairement au cas du sujet individuel, l'essentiel se joue alors à l'intérieur même de la forme-sujet-pratique politique (ou tend à se jouer entièrement à l'intérieur de cette structure), puisque le projet démocratique est celui de la volonté collective de décider consciemment de l'avenir de la société, d'en contrôler le devenir et le sens

(comme direction et signification). Là où sont les mécanismes inconscients des passions et des intérêts qui déterminent la multitude à choisir en aveugle telle ou telle direction, la démocratie instaure le peuple comme sujet, c'est-à-dire comme instance de réflexion, de confrontations d'opinions, de dialogue, et finalement, en connaissance de cause, de décision. L'autonomie du corps politique, c'est l'avènement institutionnel et historique de la force constituante de la multitude comme puissance de réflexion et de décision. Cela signifie que le peuple-sujet (sujet d'une stratégie rationnelle) doit se substituer aux automatismes imposés par l'imagination instituée (celle de l'autorité religieuse par exemple).

Chez l'individu humain (compris du point de vue de la forme-sujet), c'est la raison qui détermine le sujet pratique à agir rationnellement (mais cette perspective encore « dualiste » s'efface il est vrai lorsque l'on comprend, en deçà de la forme-sujet, la subjectivité comme processus de singularisation et/ou devenir-cause de la modalité). Pour la société démocratique c'est le peuple-sujet qui se détermine à l'action rationnelle. Le rationnel n'est plus alors le produit de la détermination de la raison sur le sujet pratique, mais le produit du sujet lui-même selon son action propre de confrontations, d'échanges, de délibérations, de dialogues intérieurs et enfin de décision. Alors que chez l'individu humain la forme-sujet est toujours un *effet*, pour le corps politique, la multitude, dont la puissance est constitutive, peut être comprise comme le sujet réel à la fois de la matière et de la forme de la réalité politique (c'est-à-dire de l'Etat lui-même en son organisation singulière qui n'est rien d'autre que son droit ou sa puissance propre). Le *conatus*-imagination, par lequel s'affirme la multitude en se constituant en corps politique, est donc le sujet réel de la constitution, qui ne fonctionne à son niveau d'actualisation *optimum* qu'en démocratie, lorsque le peuple rassemblé délibère et décide de son avenir (et l'on pourrait ajouter, avec la plus grande efficacité opératoire, lorsque l'assemblée démocratique est le lieu de la confrontation des opinions des citoyens véritablement préparés à cette pratique de sujets actifs – ce qui ne saurait être fait que par la société démocratique elle-même qui, autant que possible, guide les hommes sur la voie de la raison).

En dehors de la démocratie, le peuple (qui ne cesse pas d'être sujet, non conscient de soi) est dominé par un imaginaire toujours-déjà-constitué, qui définit ce qu'est la réalité et qui impose ainsi, à la multitude, les voies de son activité (passive) constitutive. C'est alors que l'on peut parler d'auto-organisation aliénée ou hétéronome.

Cependant, l'avènement de la multitude à l'instance de décision des problèmes, comme sujet explicite de la conduite de la société, ne saurait être compris comme l'avènement d'un Etat qui serait d'autant plus statique qu'il serait plus parfait, mais au contraire comme l'expression adéquate, dans les institutions, du mouvement réel par lequel une société s'auto-organise et s'auto-produit. L'Etat démocratique, c'est donc la réalité d'une situation concrète dans laquelle et par laquelle un peuple occupe toujours davantage le lieu de la décision politique, renversant ainsi le rapport de servitude imposé par les affections passives et l'imaginaire institué. Renversement du rapport de servitude signifie instauration d'un autre rapport entre la lucidité et l'illusion (entre ce qui est effectivement conscient – comme idée de l'idée vraie – et ce qui n'est que préjugé et superstition) qui est aussi rapport autre du peuple à lui-même, à la réalité de sa puissance politique, de ses désirs et de ses besoins. Non pas simplement prise de conscience (ou prise de pouvoir de la conscience) mais connaissance effective selon un mouvement réel qui est celui de l'histoire particulière d'un peuple, de l'accumulation de puissance dont il a été capable afin de s'arracher à la servitude de l'imaginaire nature, et aux forces d'oppression qui s'en trouvaient légitimées. Un peuple s'arrache ainsi au destin de la répétition des habitudes acquises, en transformant les affections passives de ces habitudes en puissances actives de libération.

C'est dire que la démocratie, comme la sagesse, est moins un Etat particulier que le mouvement réel par lequel une société s'arrache perpétuellement à l'état de servitude en passant à une perfection plus grande. C'est ce mouvement de libération (qui est aussi celui de l'actualisation/constitution/affirmation de l'essence singulière du corps politique) que doit à la fois exprimer et favoriser l'Etat démocratique. La stabilité des institutions de cet Etat s'appuie sur le dynamisme même du peuple qui les a produites, c'est-à-dire sur sa puissance d'action et de résistance à toute agression envers sa souveraineté (que cette agression soit extérieure ou intérieure). C'est dire aussi que la stabilité des institutions démocratiques tient, paradoxalement, à leur disponibilité à la critique rationnelle, donc à leur disponibilité au changement, suivant les besoins et les désirs de ce peuple à s'auto-organiser de manière toujours plus parfaite, dans un ajustement toujours plus adéquat de la stratégie d'affirmation du corps collectif. La stabilité, comme la réalité de la démocratie, tient donc dans le dynamisme sans fin d'auto-perfectionnement de la *multitudinis potentia*.

Si l'actualisation de la puissance de la multitude pouvait être totale, si tout l'imaginaire naturant passait intégralement dans le nature (les institutions, les mœurs, les lois), si l'essence du politique devenait ainsi l'existence même d'un Etat particulier, cela signifierait : 1°) que la transmutation de la puissance imaginaire en stratégies rationnelles, serait elle-même totale, entraînant l'élimination de tout élément de particularité définissant l'identité d'une nation (ses préjugés propres, ses mœurs singulières...); 2°) que le temps propre de cet Etat (comme sujet absolu) ne serait rien d'autre que la durée même de l'éternité dans l'identification parfaite de l'ordre de sa production avec celui par lequel se produit en Dieu son idée adéquate.

Or ces deux conséquences sont, du point de vue de la lettre et de l'esprit du spinozisme, absurdes. Elles enveloppent en effet deux idées que Spinoza refuse : celle d'une société philosophe (ou de philosophes), c'est-à-dire qui posséderait comme sujet absolu un savoir absolu d'elle-même (dans une identité parfaite du sujet et de l'objet de la connaissance); celle d'une fin de l'Histoire (à la fois comme arrêt et comme but) qui serait le règne définitif de la Raison (pour la société comme pour les hommes).

Ce qui – conséquence déjà constatée – rendrait inutile l'Etat lui-même et dissoudrait toute institution, ce que le réalisme éthique et politique de Spinoza ne saurait envisager. En effet, « les hommes, nous l'avons dit, sont par nature ennemis, si bien qu'ils conservent cette nature même lorsqu'ils sont unis et liés par les lois »¹; et, ajouterons-nous, ces lois aussi parfaites soient-elles, ne sauraient jamais entièrement liquider cet antagonisme. Car il ne peut être question, même dans une société démocratique, d'éliminer les passions qui sont la condition même de l'articulation des corps dans le corps collectif de la société, sur la base passionnelle/relationnelle du corps social primitif. La transparence sociale (la rationalité du corps social) est cet effort sans cesse renouvelé, dont la limite absolument inatteignable (de l'identification de l'essence et de l'existence), loin d'être une borne, est au contraire la condition même de cet effort et celle de la possibilité – que nous constatons de fait – d'une histoire des sociétés.

Pourtant, l'idée de l'Etat absolu comme sujet, dont la stratégie rationnelle s'est élevée aux plus hauts degrés de perfection (ou de réalité politique) demeure sur l'essentiel exacte si l'on n'identifie pas le sujet rationnel à un état achevé, mais au mouvement réel de la

1. *T.P.* VIII, 12.

multitude dans sa volonté tenace et renouvelée d'autonomie. Car c'est par ce mouvement même, qui est celui de la puissance politique en son affirmation absolue, que le peuple peut, en organisant ses contradictions et ses passions, s'affirmer réellement comme sujet, c'est-à-dire investir totalement de sa puissance constitutive la structure sujet pratique du corps politique. De même que pour le sage, cet « épanouissement » total de la souveraineté « n'est pas obtenu par la réduction des appétits sensuels, mais c'est au contraire cet épanouissement qui rend possible cette réduction »¹. C'est donc la pratique même de la démocratie, son développement toujours plus puissant, qui fait de la puissance de l'imagination naturante du corps politique une puissance de production de rationalité toujours plus élevée. C'est la même logique de l'accumulation des forces que nous avons déjà commentée pour le sujet éthique. La *prop.* 20 d'*E.* IV peut alors se reformuler ainsi : plus un Etat s'efforce à chercher ce qui est utile à la concorde et à la paix, c'est-à-dire à conserver son être, et plus il en a le pouvoir, plus il est doué de puissance (ou de droit, ou ce qui revient au même, plus grande est la puissance dont il est doué pour agir suivant les lois de sa nature² c'est-à-dire de manière autonome) ; et au contraire, dans la mesure où cet Etat omet de conserver ce qui est utile, c'est-à-dire son être, son droit diminue (et ainsi est-il voué à l'hétéronomie). Le sujet de l'autonomie n'est donc pas celui du pouvoir d'une conscience souveraine contre le désir, mais le désir lui-même (de la multitude comme Désir) au pouvoir en tant que raison, pour un travail de libération sans fin sur ce qui, dans le corps social comme sujet, résiste à sa souveraineté absolue³. Ce travail, c'est la pratique même de

1. *E.* V, 42.

2. *E.* IV, 35 *coroll.* 2.

3. Avant Spinoza (à l'exception du cas des Monarchomaques sur lequel nous allons revenir) l'idée dominante de la souveraineté (et de la souveraineté absolue) est liée à l'idée de domination politique du souverain sur la multitude « sauvage » et sur sa puissance naturelle. Et le problème est de rendre cette domination « absolue », c'est-à-dire de donner au souverain une maîtrise illimitée (même sur les cœurs : Hobbes, Richelieu...). Spinoza libère l'idée de souveraineté absolue de l'idée fantasmatique d'une maîtrise illimitée de la multitude, pour affirmer au contraire la souveraineté absolument absolue dans une logique immanente de l'auto-organisation autonome du corps collectif. Souveraineté-autonomie contre souveraineté-maîtrise, telle est la confrontation ouverte par Spinoza ; et ce n'est que selon la première que l'idée d'une souveraineté « absolue » trouve effectivement la plénitude rationnelle de son sens. Or celle-ci, loin de céder au fantasme de la maîtrise illimitée, affirme au contraire l'auto-limitation de la multitude, et par là

la démocratie, l'enseignement des sciences, l'éducation morale, et la lutte constante contre les préjugés, la superstition, l'intolérance et le fanatisme.

Avec la boucle de l'accumulation entre le naturant et le nature, nous retrouvons ainsi la distance (sans laquelle cette boucle serait impossible) déjà relevée chez l'individu humain entre le corps-organique et le corps-désir, entre le corps de la société instituée et le corps naturant de cette institution ; écart nécessaire, indépassable, du lien paradoxal par lequel un individu comme une société se génère dans et par une organisation qui – sauf dans l'ordre de la pensée, celui de la production de l'idée adéquate « absolue » et « parfaite » – ne saurait réaliser radicalement en elle l'infinitude de sa cause immanente – bien que celle-ci puisse s'y actualiser, sans contradiction, de manière « absolument absolue ». Pourtant, pas plus qu'un corps ne s'aliène dans son organisation, lorsque par la perfection de celle-ci il affirme sa propre santé, un corps politique ne s'aliène dans ses institutions lorsque celles-ci assurent effectivement en son sein la concorde et la paix. S'il y a aliénation c'est dans ce rapport certes qu'il faut la comprendre, mais le rapport lui-même n'est pas aliénant, bien au contraire, puisqu'il exprime le mouvement d'auto-affirmation du *conatus* social lui-même, c'est-à-dire sa radicale positivité. L'aliénation c'est, à l'inverse, la conséquence de l'impuissance d'une société à affirmer l'intégralité de ses forces, ce qui a pour résultat une organisation politique dont la rationalité (et le droit ou la puissance à garantir la concorde et la paix) sera moindre.

L'auto-limitation réelle, instaurée par le rapport du naturant et du nature, ne saurait donc être confondue avec l'aliénation selon laquelle une société est séparée de ses propres forces. La société aliénée (ou hétéronome) qui se méconnaît comme auto-organisatrice, ne peut pas, de ce fait même, reconnaître l'auto-limitation. Si elle reconnaît une limite c'est en fonction d'une entité qu'elle pose comme extérieure et transcendante à sa propre activité (la Nature, la Raison, Dieu) ; elle peut aussi, comme c'est le cas dans une théocratie parfaite, tendre, par le dressage dès l'enfance, à effacer chez ses sujets le sentiment même de la limitation, jusqu'à totalement le nier. Ainsi, obéir à la Nature, la Raison ou Dieu, c'est être (se croire...) réellement libres, pour des êtres pour qui l'interdit n'aurait plus aucun attrait et qui ne désireraient plus que ce qui leur est permis.

même une maîtrise de soi, qui est la garantie principale de la liberté des citoyens et de la stabilité de l'Etat.

C'est au contraire en toute lucidité qu'une société réellement libre reconnaît ses propres limites dans l'acte même par lequel elle s'institue ; qu'elle pose ses propres critères de détermination du bien et du mal, du juste et de l'injuste, sans que rien de l'extérieur d'elle-même puisse jamais lui garantir la vérité de ce qu'elle pose comme vrai, la justice de ce qu'elle imagine être juste, le bien-fondé de ce qu'elle prescrit être bien. Comme l'idée vraie enveloppe en elle le savoir de sa propre norme, la société démocratique sait qu'elle est *index sui*, autonome. La société démocratique sait, par elle-même, qu'elle ne doit et ne peut compter que sur ses propres forces, que ses seules garanties sont, premièrement dans sa propre capacité de s'auto-réguler, de trouver par elle-même les institutions qui garantiront au mieux une conduite modérée du corps social en prévenant les passions excessives (seule la passion de la liberté au principe même de la démocratie ne saurait être, par nature, excessive) ; deuxièmement, dans sa capacité de modeler les âmes des sujets, de faire pénétrer l'esprit démocratique dans les cœurs, c'est-à-dire les coutumes mêmes d'un peuple : c'est la fonction décisive de l'éducation.

En effet, si le premier point (institutionnel) a une très grande importance, Spinoza sait pourtant très bien combien les dispositions juridiques sont de peu d'effets quand les passions sociales se déchaînent, et que, face au délire anti-démocratique d'une partie de la population, ce n'est pas sur les institutions elles-mêmes, mais sur la puissance de la multitude à les défendre, qu'il faut tout d'abord compter. Or cette résistance – du droit de nature, contre le droit (et la logique) de guerre qu'affirment les rebelles – sera proportionnelle au désir actuel de démocratie éprouvé par les « masses » (ou de liberté et d'égalité comme objets d'un amour commun). C'est dire combien « le Droit qui se définit par la puissance de la multitude »¹ prime réellement sur la loi, comme représentation instituée ; et combien la puissance effective de la multitude prime par là même sur des institutions qui (au même titre que les idées) ne sont à la fois opératoires et adéquates que lorsqu'elles ne sont pas séparées de leur propre cause. Dans le cas contraire, les institutions ne sont plus que des abstractions ou du papier noirci, c'est-à-dire des traces d'impuissance. Par là nous soulignerons combien, pour Spinoza, la liberté s'affirme et se défend réellement, non du point de vue des institutions et de leur légitimité, mais de celui de la force du mouvement même du réel qui fait les institutions ; point

1. *T.P.* II, 17.

de vue onto-génétique du droit de nature et non de la loi, de la puissance et non du pouvoir¹. Ces dernières réflexions nous ramènent, pour conclure, à nos premières analyses sur le sujet de l'obéissance.

2) *C'est la résistance qui fait le citoyen*

En toute société il s'agit d'obéir, et pourtant on ne saurait identifier le sujet de l'obéissance d'une libre République et celui d'une tyrannie ! L'individu humain est nativement impuissant, in-ajusté, et tout son effort est (dans et par la représentation) de s'ajuster au monde, ou d'ajuster le monde à lui-même en le constituant. Or, dans une société politiquement organisée, c'est la société elle-même qui construit l'individu social ajusté, c'est-à-dire obéissant ; et dans un Etat tyrannique, le désir du souverain est que cet ajustement soit parfait. Cependant, sauf pour des barbares entièrement privés de raison et dans des conditions exceptionnelles, cette construction d'automates reste, pour une société, la limite idéale mais aussi contradictoire de l'obéissance.

Idéale en apparence seulement, puisque l'automation est le signe – et le résultat – d'un transfert intégral du droit de nature individuel au souverain, entreprise, nous allons le voir, impossible. Contradictoire, car peut-on parler d'obéissance lorsque l'automation du sujet est totale ? Peut-on même encore parler d'un sujet humain, puisque l'animal, avec une conscience plus ou moins étendue de ses actes, ou même sans conscience du tout, agit exactement de même dans un ajustement parfait à ses conditions d'existence ? Il ne semble pas. Premièrement, l'obéissance « est la volonté constante (*constans voluntas*) de faire ce qui est bon selon le Droit et doit être fait en vertu du décret commun »²; elle implique donc un rapport à une loi extérieure explicite et par là même, chez le sujet social, une « volonté » de s'y soumettre, ou de s'y soustraire, en fonction d'un rapport au réel

1. Sur les récurrences des notions de *jus* et de *lex* dans le *T.P.* (nettement favorables à *jus* – 335 contre 84 -), cf. Pierre-François Moreau « Spinoza, nouvelles approches textuelles », *Raison présente* 43, Paris 1978. Voir aussi sur ce sujet A. Negri qui oppose le droit à la loi, comme s'oppose la puissance au pouvoir, *L'Anomalie Sauvage*, particulièrement pp. 296 sq. La puissance constitutive de la multitude l'emporte donc sur le formalisme de la loi. Mais sans doute faut-il aussi comprendre (A. Negri ne le dit pas) que la loi est elle-même, dans la représentation imaginaire de la sphère juridico-politique, la médiation nécessaire de la puissance de la multitude en son affirmation et le symptôme de son état présent.

2. *T.P.* II, 19.

découpé comme un champ de « possibles »¹; deuxièmement, le sujet humain se définit par l'exercice de la raison, non dans la fonctionnalité de l'adaptation (cette raison, les animaux l'ont aussi), mais dans la capacité de juger du vrai et du faux, du juste et de l'inique, du bien et du mal, et par là même de déterminer son action en fonction de la représentation d'une loi que la volonté peut décider ou non d'observer – loi qui, dans son rapport même au sujet, revêt pour lui un sens et une valeur réfléchis².

Spinoza n'est pas Hobbes. C'est chez ce dernier que le sujet humain peut totalement s'identifier au sujet de l'obéissance-automation, lorsque sa rationalité pratique s'exerce idéalement, c'est-à-dire adéquatement à sa propre finalité. Pour Hobbes, en effet (qui demeure ainsi prisonnier de la problématique idéaliste de la pratique que Spinoza critique au début du *Traité Politique*), le fonctionnement parfait de la raison est dans la parfaite expression qu'elle a, par calcul, pu fournir au sujet sur son intérêt bien compris ; soit la réduction intégrale de la réflexion à une loi naturelle qui indique impérativement l'utile propre du particulier qui ne peut pas, par nature, être contradictoire avec celui du souverain³. La loi naturelle, que Hobbes postule au cœur de la nature humaine et par laquelle les sujets peuvent devenir, par la raison, de parfaits automates, rend alors l'Etat inutile. C'est la limite et la contradiction propre à toute pensée de l'obéissance politique intégrale (et/ou de la maîtrise illimitée du pouvoir) conçue comme soumission-interne (à ne pas confondre avec le plein consentement de l'âme qui est une activité et l'aboutissement d'une réflexion non seulement rationnelle mais aussi critique). Chez Hobbes, la réussite sociale du sujet pensant est sa disparition même dans l'automation ; le sujet rationnel est le sujet fonctionnel, c'est-à-dire l'automate totalement assujéti aux fins de la souveraineté dont la stratégie – ou la téléologie – est d'autant plus parfaite qu'elle est adaptée *a priori* à ses conditions politiques d'existence. D'où, dans la société hobbesienne, l'importance d'une éducation politique qui doit convaincre les sujets de la vérité de la science politique de Hobbes, réduisant ainsi l'espace public de l'expression plurielle des opinions en

1. *T.T.P.* IV, G.III p. 58, A.II p. 86, P. p. 667.

2. Ce point a été particulièrement mis en lumière par E. Balibar dans « *Jus – Pactum – Lex* », *op. cit.* pp. 123-124.

3. Cf. A. Matheron, « Spinoza et la décomposition de la Politique thomiste », *Anthropologie et Politique au XVII^e siècle*, Vrin 1986 pp. 77-79 ; A. Tosel, « La Théorie de la pratique et la fonction de l'opinion publique dans la philosophie politique de Spinoza » in *Studia Spinozana* vol.1 (1985), pp. 194-195.

un champ de propagande : chez Hobbes, convaincre ou éduquer c'est – d'un point de vue spinoziste – contraindre :

si quelqu'un voulait à son tour introduire de plus saines doctrines dans l'Etat, il devrait commencer par la réformation des Académies. Ce serait là qu'il faudrait jeter les vrais fondements de la politique sur des démonstrations infaillibles et dont la jeunesse étant une fois imbue, elle pourrait ensuite instruire le vulgaire en public et en particulier. Ce qu'aussi elle ferait d'autant plus volontiers et avec plus de vigueur, qu'elle serait plus assurée de la vérité de ce qu'elle dit et de la solidité de ce qu'elle enseigne. Car, puisque la coutume fait recevoir certaines propositions, dont on nous a battu les oreilles dès notre enfance, quoiqu'elles soient fausses, et aussi peu intelligibles que si l'on en avait tiré les paroles au hasard, les rangeant en l'ordre qu'elles sortiraient de l'urne ; combien plus de force aurait cette même coutume de persuader aux hommes des doctrines véritables, conformes à la raison et à la nature des choses ? J'estime donc que c'est du devoir des souverains de faire dresser de vrais éléments de la doctrine civile, et de commander qu'on les enseigne en toutes les Académies de l'Etat¹.

Lorsque la vérité s'impose aux sujets de manière institutionnelle, étatique et transcendante – que ce soit par les « raisons, claires et fortes » de la « science » (Hobbes), ou celle de la parole de Dieu (Moïse et l'Etat hébreu), par les voies de « l'adresse » pédagogique et de la conviction rationnelle, ou celles du dressage systématique conduisant à une soumission superstitieuse – le sujet politique de l'obéissance est réduit à l'état d'automate.

Quand la réflexion du sujet est fonctionnelle et politiquement automatisée, sa conscience, dans son adaptation sociale parfaite, est donc illusoire de part en part, et sa raison réduite à un usage instrumental. La conscience de soi du sujet est alors le lieu d'une méconnaissance fondamentale de son propre fonctionnement, même – et l'on devrait dire surtout – lorsqu'elle est nourrie par la science politique de Hobbes. La réflexivité fonctionnalisée est prise dans une logique stratégique du sujet social qui n'est pas elle-même réfléchie adéquatement. La réflexivité constitutive de la subjectivité éthique est, au contraire, réflexion sur la réflexion fonctionnelle irréfléchie. Réflexion critique qui ne peut se faire (en dehors de l'illusion qui peut certes multiplier les points de vue contradictoires des opinions) que du

1. Hobbes, *Le Citoyen*, II ch. XIII, 9, G.F. 1982, trad. S. Sorbière, p. 234.

point de vue vrai de l'idée adéquate du *conatus* humain en sa nature ordonnante, imaginante et stratégique.

A l'autre extrémité de l'éventail du sujet pratique de l'obéissance, nous trouvons donc le sujet éthique dont l'objet de désir (revêtu d'un sens et d'une valeur) est la vérité. Certes « nous ne pouvons sous peine d'impropriété grave, appeler « obéissance » une vie rationnelle »¹; en tant que tel le sujet éthique n'est pas un sujet de l'obéissance, il ne l'est qu'en tant que sujet social confronté aux lois particulières d'une société donnée. Cependant, le sujet d'une libre République, comme le sujet éthique, se définit par sa puissance de raisonner et de juger. Et chez le citoyen par excellence, cette puissance est celle de sa réflexivité critique : aussi,

en cas qu'un homme montre qu'une loi contredit à la Raison, et qu'il exprime l'avis qu'elle doit être abrogée, si, en même temps, il soumet son opinion au jugement du souverain (à qui seul il appartient de faire et d'abroger des lois) et qu'il s'abstienne, en attendant, de toute action contraire à ce qui est prescrit par cette loi, certes, il mérite bien de l'Etat et agit comme le meilleur des citoyens... *ut optimus quisque civis* ².

C'est cette subjectivité spécifiquement humaine (à la différence de la réflexivité de la fonctionnalité) que Spinoza pose comme incompressible.

Par exemple nul ne peut renoncer à sa faculté de juger : par quelles récompenses ou quelles menaces peut-on inciter un homme à croire que le tout n'est pas plus grand que la partie, que Dieu n'existe pas, qu'un corps dont la finitude est visible est un être infini ? Et, de façon générale, à croire le contraire de ce qu'il perçoit ou de ce qu'il pense ? De même, par quelles menaces, peut-on inciter l'homme à aimer ce qu'il hait, ou à haïr ce qu'il aime ? Il faut aussi ranger au nombre de ces actions celles qui répugnent assez à la nature humaine pour qu'elle leur préfère n'importe quel mal : porter témoignage contre soi-même, se torturer soi-même, assassiner ses parents, ne pas s'efforcer d'éviter la mort – et autres

1. *T.P.* II, 20. Là encore l'opposition de Spinoza à Hobbes, est radicale. L'acte d'enseigner, même la vérité, ne saurait être autre chose pour l'auteur du *Léviathan* qu'un « geste par lequel nous signifions notre obéissance ». Chez Spinoza, l'acte d'enseigner est un acte de pure indépendance qui ne peut s'exercer qu'« à ses frais et au péril de sa réputation » (*T.P.* VIII, 49 et lettre du 30 mars 1673 à Louis Fabritius, *Ep.* 48, G.IV pp. 235-236, A.IV pp. 281-282, P. p. 1228).

2. *T.T.P.* XX, G.III p. 241, A.II p. 330, P. p. 900.

actions semblables, à quoi personne ne peut être incité par des récompenses ni par des menaces¹.

Il y a là l'irréductibilité d'une puissance ou d'un droit absolu qui résiste à tout transfert :

Nul en effet ne pourra jamais, quel abandon qu'il ait fait à un autre de sa puissance et conséquemment de son droit, cesser d'être homme ; et il n'y aura jamais de souverain qui puisse tout exécuter comme il voudra².

Même dans l'Etat hébreu qui s'est approché au plus près d'une possible automation intégrale du sujet de l'obéissance, Moïse et par là même la loi, ne purent échapper à la critique :

quelle soumission toutefois que par certains artifices, on arrive à obtenir, encore n'a-t-on jamais fait que les hommes aient cessé d'éprouver que chacun abonde dans son propre sens et qu'entre les têtes la différence n'est pas moindre qu'entre les palais. Moïse qui, non par la fourberie, mais par sa vertu divine, s'était si bien emparé du jugement de son peuple, d'autant qu'on croyait ses paroles et tous ses actes inspirés par Dieu, ne put cependant échapper ni aux rumeurs, ni aux interprétations défavorables ; encore bien moins les autres Monarques y échappent-ils ? Et si l'on pouvait concevoir quelque moyen de l'empêcher, ce serait au plus dans un Etat monarchique, non du tout dans une démocratie où tous, ou au moins la plus grande partie du peuple, participent au pouvoir collectif, je pense que tout le monde voit pourquoi³.

Certes, la critique du sujet de l'obéissance n'est ni toujours rigoureusement rationnelle (loin s'en faut) ni toujours exempte de pensées séditieuses (qu'elles soient explicites ou implicites). A son origine même – au cœur de la superstition – la critique n'est que l'expression de la diversité et de l'inconstance des illusions qui flattent l'âme humaine⁴. Cependant Spinoza tient cette aptitude à « juger de toutes choses »⁵, si asservie soit-elle aux significations qu'en apparence elle conteste, pour un « droit naturel » que l'Etat ne saurait vouloir supprimer sans se mettre lui-même en danger. Dans son extrême diversité, comme dans sa nature, la « liberté du jugement est <donc> en

1. *T.P.* III, 8.

2. *T.T.P.* XVII, G.III p. 201, A.II p. 277, P. p. 842.

3. *T.T.P.* XX, G.III p. 239, A.II pp. 327-328, P. p. 897.

4. *T.T.P.* préface, G.III p. 6, A.II p. 21, P. p. 608.

5. *T.T.P.* XX, G.III p. 239, A.II p. 327, P. p. 896.

réalité une vertu », c'est-à-dire à la fois une puissance propre de la nature humaine et le fondement de l'État absolu dont la liberté (dans sa diversité d'expression) est constitutive de sa substance même¹. Pourtant, ce « droit naturel ou sa faculté de faire de sa raison un libre usage et de juger de toutes choses »², ne saurait être, de fait, qu'une conquête et une production historique, si l'on n'entend pas seulement par liberté l'indépendance relative de ses propres préjugés par rapport à ceux du souverain, mais la puissance actuelle de juger de la loi du point de vue de la raison. D'où la réponse admirable de Spinoza à ceux qui stupidement méprisent la multitude,

<et> restreignent à la seule plèbe les vices inhérents à tous les mortels (...): que la plèbe soit étrangère à toute vérité et à tout jugement, ce n'est pas étonnant, alors que les principales affaires de l'État sont traitées à son insu et qu'elle en est réduite à les deviner d'après les quelques faits qu'il est absolument impossible de lui cacher. Il faut en effet une rare vertu pour suspendre son jugement. Donc vouloir agir toujours à l'insu des citoyens tout en exigeant qu'ils s'abstiennent de faux jugements et d'interprétations malveillantes, c'est le comble de la sottise. En effet, si la plèbe savait garder son calme, suspendre son jugement sur les questions qu'elle connaît trop peu ou juger correctement une question à partir d'une information réduite, elle mériterait assurément, plutôt de gouverner que d'obéir³.

La construction du sujet par excellence de l'État ne saurait donc être que le fruit à la fois des institutions et de l'éducation. C'est une tâche historique que de permettre à l'État de réaliser sa propre fin qui n'est pas la domination des hommes mais la liberté; qui n'est pas la production d'automates (plus ou moins bien réglés) mais de véritables sujets humains, aptes à travailler ensemble à construire une société de concorde et de paix, une société autonome, où tous les citoyens participeront effectivement au sujet de la constitution politique⁴. C'est la dynamique même de la vie dans son essence affirmative et dans sa farouche résistance à toutes les figures de l'oppression qui l'affirme: les hommes ne peuvent pas être maintenus longtemps à l'état de bêtes brutes ou d'automates; « Plus on prendra de soin pour ravir aux hommes la liberté de la parole, plus obstinément ils résisteront », de

1. *T.T.P.* XX, G.III p. 243, A.II p. 331, P. p. 902.

2. *T.T.P.* XX, G.III p. 239, A.II p. 327, P. p. 896.

3. *T.P.* VII, 27.

4. *T.T.P.* XX, G.III p. 241, A.II p. 329, P. p. 899.

cette même vie qui résiste en chacun à la tristesse, car « plus grande est la Tristesse, plus grande est la puissance d'agir par laquelle l'homme s'efforce à son tour d'écarter la Tristesse »¹. La tyrannie, comme la tristesse, est donc fondamentalement contre-nature... à moins que – triste paradoxe de la servitude – elle ne soit indirectement la cause de quelques joies. Comme nous savons déjà que des joies « mauvaises » fixent le sujet dans son impuissance et ses préjugés², le *T.T.P.* nous apprend que « les avides, les flatteurs et les autres hommes sans force morale, pour qui le salut suprême consiste à contempler des écus dans une cassette et à avoir le ventre trop rempli »³, ne résisteront pas et vivront « dans le contentement et l'épanouissement de <leur> nature » quasi animale⁴. Seuls résisteront « ceux à qui une bonne éducation, la pureté des mœurs et la vertu donnent un peu de liberté »⁵; c'est-à-dire ceux que les circonstances historiques et sociales auront préparés à une telle résistance en leur faisant aimer par-dessus tout la vérité et la liberté, et qui par là même, pour défendre les valeurs auxquelles ils sont intimement attachés (car elles constituent le sens même de leur existence), ne craindront pas le risque de la mort. Spinoza affirme par là que « l'état le plus naturel », c'est-à-dire celui de l'exercice libre du jugement et de la parole, est en réalité une production historique. Ainsi,

ceux qui savent n'avoir rien à se reprocher ne craignent point la mort à la façon des criminels et ne demandent point grâce. Ceux que n'angoisse point le remords de leur faute acceptent non comme un châtement, mais comme un honneur, de mourir pour une noble cause. Ils se font gloire d'être au service de la liberté. Quelle leçon, alors, voudrait-on faire tirer d'une condamnation à la peine capitale, dont le motif, incompréhensible aux êtres bornés et lâches, est honni des séditeux, mais chéri de tous les gens de bien? Tout ce que les assistants peuvent conclure d'un tel supplice, c'est qu'il faut ou bien imiter les condamnés, ou feindre par prudence d'applaudir leurs bourreaux!⁶.

1. *E.* III, 37 *dém.* et *T.T.P.* XX, G.III p. 243, A.II p. 332, P. p. 903.

2. *E.* IV, 59 *dém.*

3. *T.T.P.* XX, G.III p. 243, A.II p. 332, P. p. 903.

4. *E.* III, 57 *scolie*.

5. *T.T.P.* XX, G.III p. 243, A.II p. 332, P. p. 903.

6. *T.T.P.* XX, G.III p. 245, A.II pp. 333-334, P. p. 905.

S'impose donc au philosophe, comme à la société entière, la tâche de former des « hommes d'âme fière » (*viros ingenuos*)¹, dans l'amour de la vérité et de la liberté ; des hommes aptes à l'indignation et à la résistance face à toutes les puissances d'oppression et d'inhumanité ; des hommes capables, par leur droiture et leur courage, de provoquer l'admiration du peuple et la honte des tyrans (et au-delà, par leur exemple, l'indignation de tous et la défaite de l'ambition et du fanatisme). La tâche politique du philosophe comme de la société entière est donc de produire un sujet amoureux dont l'objet, ou la cause de la joie (qui prend son sens et sa valeur du désir même qui les constitue comme objet et comme cause), est la vérité et la liberté. Or la vérité et la liberté ne sont reconnus comme objet, cause, valeur et signification, que dans le domaine de l'imaginaire. Elles ne peuvent être désirées par un sujet que comme valeur et signification, comme *bona causa* qui n'est cependant « bonne » et « cause » que selon le mouvement du désir qui se porte vers une chose en la constituant ; procès de l'imagination qui est aussi celui de la reconnaissance amoureuse.

Que la liberté et la vérité puissent être, pour les hommes, objets d'investissement du désir, cela dénote qu'elles ne sont pas de simples abstractions mais des valeurs constitutives de la vie commune, « véritablement humaine » – il faudrait dire d'un *habitus* véritablement humain – procurant à ces mêmes hommes une joie puissante, supérieure à toutes les autres joies, et une passion plus forte encore de vivre libres en aimant la vérité. D'où par conséquent l'enjeu majeur, au sein de toute société, de l'entreprise éducative. C'est parce qu'il est dangereux de tout vouloir régler par des lois que la tâche d'éducation occupe dans une libre République une place essentielle :

Vouloir tout régler par des lois c'est irriter les vices plutôt que de les corriger. Ce que l'on ne peut prohiber, il faut nécessairement le permettre, en dépit du dommage qui souvent peut en résulter².

Comment réduire alors, autant que faire se peut, ce « dommage » de la liberté ? Par la liberté elle-même, qui offre les moyens de lutter contre ses propres conséquences nuisibles ; et parmi ces moyens, l'enseignement qui, sur la base de l'idée adéquate et de la réflexion critique, travaille au sein d'un champ d'exercice de la liberté institué par l'Etat, et ouvert à l'expression des opinions les plus diverses, à la formation d'une opinion publique libre. La philosophie doit ainsi,

1. *T.T.P.* XX, G.III p. 245, A.II p. 333, P. p. 904.

2. *T.T.P.* XX, G.III p. 243, A.II p. 331, P. p. 902.

1) défendre – et l'on doit dire produire – ce champ ouvert à la diversité des idées, sans lequel elle ne serait pas elle-même possible ; le problème politique, tant pour les corps que pour les idées, est un problème d'espace à produire, à libérer, à défendre. Car « une pensée est limitée par une autre pensée »¹. D'où la nécessité historique de la lutte idéologique qui est conquête de nouveaux espaces pour la pensée ; d'où aussi la nécessité de la stratégie (terme qui renvoie bien à une conquête de l'espace – ici l'espace public de la libre expression des opinions) ; 2) développer au cœur de ce même champ, nécessairement traversé de forces contradictoires (car c'est le terrain d'affrontement des opinions et des intérêts), des forces singulières d'analyse, de critique, de résistance et d'indignation, face à ceux qui souhaitent réduire l'espace d'expression sociale des opinions au champ clos de leur seule superstition (soit au degré zéro de la réflexion critique, terrain le plus favorable à la formation d'un sujet automate).

Le dynamisme de la stratégie adéquate de la *multitudinis potentia* suppose l'existence de cette double nécessité dans l'Etat : la libre expression des opinions qui doit, avec le relais des institutions, déboucher sur une décision consensuelle ; un enseignement qui ne laisse pas dériver la confrontation des opinions dans la confusion et finalement dans l'impuissance à décider et à agir.

L'entreprise critique d'enseignement doit : neutraliser dans les esprits les forces qui veulent supprimer la libre confrontation des opinions ; renforcer l'amour de la liberté et l'aptitude au raisonnement de chacun ; accélérer le processus de la constitution des solutions les plus ajustées.

La nécessaire formation de cette opinion publique critique, qui doit – en quelque sorte – occuper et défendre l'espace de liberté (possible) laissé vacant par la loi (contre les forces de l'ambition et du fanatisme qui réclament, elles, des lois et des sanctions au profit de leur seule secte et de son intérêt) est le signe chez Spinoza de la primauté de la puissance réelle – ou des rapports de forces qui traversent la multitude – sur la loi (qui n'est en dernière instance que l'expression institutionnalisée de ces rapports). L'avenir humain, que la société comme le philosophe peuvent se prescrire, ne peut être préparé que par nos forces d'indignation, d'endurance, de courage et d'amour : force de « l'exemple » de l'homme libre qui face à la domination tyrannique, en total accord avec lui-même, oppose puissamment, au

1. E. I, déf. 2.

risque de sa vie, la franchise à la fourberie, la fierté à l'adulation, la droiture à la corruption, l'honneur à la ruse, la raison à la violence, et enfin la gloire qu'offre le combat pour la liberté à la « honte » du souverain corrompu en tyran¹. La honte (*pudor*) qui est « une Tristesse qu'accompagne l'idée d'une action que nous imaginons qui est blâmée par d'autres »² et qui, comme le Repentir, « dépend au plus haut point de l'éducation »³, est un affect nécessaire dans la constitution du sujet de l'obéissance, car c'est aussi de la honte que doit pouvoir ressentir ce sujet à désobéir à des ordres dignes d'être obéis comme à obéir à des ordres indignes qui sont la honte du souverain... et qui créent l'indignation. L'indignation est donc corrélative de la honte qu'il y aurait à accepter un état de choses qui, de fait, est contraire à la nature humaine comme l'exprime, face à cette situation, l'indignation et la résistance des citoyens les plus honnêtes. Ainsi, ce n'est que lorsque les hommes d'âme fière et de caractère indépendant obéissent aux lois dans le plein consentement de l'âme, que la société est sur la voie de la liberté (condition nécessaire mais qui n'est cependant pas un critère suffisant, puisqu'il est parfois tactiquement plus profitable pour la liberté à conquérir, d'obéir extérieurement au tyran que de se révolter à un moment inopportun). Mais, comme le dit Spinoza, – il est vrai dans un autre contexte – il est parfois dommageable de faire preuve de trop de prudence ou de sagesse. Ainsi, s'agit-il moins pour la philosophie, comme pour une libre République, de produire des sujets de l'obéissance parfaitement adaptés à une société donnée, que de former des hommes qui soient au contraire capables de résister à la contrainte que vont exercer sur leur esprit, aussi bien l'Etat que les différentes sectes qui visent l'hégémonie ; des hommes capables de résister aux pouvoirs. L'éducation doit ainsi à la fois prolonger la fonction de l'Etat et fournir aux citoyens la force de s'en défendre. En effet, l'Etat (comme la loi) n'a pas seulement, pour Spinoza, la fonction de commander et de punir, mais celle de faire avancer les hommes sur la voie de la liberté et de la Raison, de faire que « leur âme et leur corps s'acquittent en sûreté de toutes leurs fonctions »⁴ : c'est la fonction éducative de la loi que semblerait devoir prolonger l'éducation qu'un Etat doit donner à ses citoyens. Pourtant, si Spinoza pose effectivement que la loi est un substitut de la Raison (et aussi un moyen de sa

1. *T.T.P.* XX, G.III p. 245, A.II p. 333, P. p. 905.

2. *E.* III *déf. des Aff.* 31.

3. *E.* III *expl. de la déf. 27 des Aff.*

4. *T.T.P.* XX, G.III p. 241, A.II p. 329, P. p. 899.

constitution en chaque individu qui ne peut développer la raison à l'état de nature), il se méfie de l'éducation que peut directement réglementer un Etat :

Les universités, dit-il, fondées aux frais de l'Etat sont instituées moins pour cultiver l'esprit que pour le contraindre. Dans une libre république au contraire, la meilleure façon de développer les sciences et les arts est de donner à chacun licence d'enseigner à ses frais et au péril de sa réputation¹.

Si la loi en tant que telle (abstraction faite de ses contenus plus ou moins rationnels qui peuvent entrer en contradiction avec sa fonction) a structurellement un rôle libérateur, l'Etat comme entreprise d'éducation est au contraire une force coercitive. Nous retrouvons alors, dans le *T.P.* comme dans le *T.T.P.*, l'éloge de la diversité des opinions et des enseignements, comme espace public de la liberté d'expression dans lequel peut s'exercer un enseignement du point de vue de la raison. Et cet enseignement (contrairement à la tendance naturelle de l'enseignement d'une Eglise particulière ou d'un Etat particulier à produire son propre sujet de l'obéissance, même « rationnel » suivant le projet de Hobbes) est formateur d'un sujet de la société en général, indépendamment de ses contenus particuliers que ce sujet est capable de réfléchir, de critiquer, voire (dans une démocratie et avec la majorité de ses concitoyens) de modifier. Cet enseignement n'en produit pas moins un *habitus*, qui est formation à la résistance contre toutes les formes d'automation (d'assujettissement) qui entraînent les hommes à leur insu à combattre pour leur servitude comme s'il s'agissait de leur salut, et plus ordinairement qui les entraînent dans un aveuglement tel qu'ils en oublient leur nature d'hommes : c'est l'*habitus* de l'examen, de l'écoute de l'opinion de l'autre, de la délibération, de la pensée critique, c'est l'*habitus* de la liberté².

C'est en ce sens que dans sa fonction d'éducation au sein d'une libre République, de laquelle Spinoza fait l'éloge³, le *T.T.P.* n'est pas le manifeste d'un parti pour entraîner les hommes derrière une nouvelle opinion. Il s'agit au contraire, non d'entraîner les hommes, mais

1. *T.P.* VIII, 49.

2. ... *passiones domare, sive virtutis habitum acquirere*, *T.T.P.* III, G.III p. 46, A.II p. 71, P. p. 654.

3. *T.T.P.* fin du ch. XX.

d'éviter qu'ils ne le soient contre leur gré. Dans une libre République, l'enseignement le meilleur est celui d'une éthique de la résistance¹.

Mais celle-ci ne saurait être abstraitement détachée de la culture particulière d'une nation particulière, c'est-à-dire de l'histoire de cette nation. C'est ainsi que (l'honneur, l'envie, la honte ou le repentir étant aussi des produits de l'éducation)² la question des mœurs doit être comprise chez Spinoza comme une question politique. C'est de ce point de vue que s'éclaire son combat au cœur de la culture de son temps. Combat fondé sur un paradoxe : asseoir sur la constitution d'un sujet amoureux de la liberté la formation du sujet absolu de l'obéissance, et ainsi sur l'impossibilité de fait du transfert intégral de la puissance d'agir de l'individu vers l'Etat (sur l'incompressibilité d'un droit à la réflexion critique – d'une aptitude à résister à la logique d'assujettissement illimité de l'Etat – que Spinoza dit « naturel » mais qu'il faut aussi pourtant former, éduquer, bref produire historiquement) l'affirmation, corrélative à cette limitation, d'un Etat-sujet « absolument absolu » ou autonome.

La stratégie par excellence du *conatus* politique, ou de la *multitudinis potentia*, est alors conçue comme le mouvement même, à la fois libre et nécessaire, d'auto-constitution de la société comme corps, lorsque ce mouvement s'origine dans l'exercice réel et pluriel de la liberté de jugement et de parole de ses sujets. C'est que la puissance de la multitude est la prémisse positive de la constitution du droit, son essence productive actuelle et actualisante. Le droit n'est en effet la force de la majorité que parce qu'il constitue de fait cette majorité dans sa puissance actuelle³. La constitution du corps juridico-politique n'est donc originairement pas le fait d'un contrat entre individus séparés supposés libres et volontaires (même si l'idée de contrat demeure, mais comme projet historique corrélatif de la formation du sujet autonome) ; c'est un processus physique, quantitatif, consensuel, historique, par lequel le corps toujours-déjà-social de la multitude passe à une organisation supérieure, selon une logique d'auto-affirmation corrélative d'une résistance aux forces tant

1. « La constitution d'un *habitus* de justice et de charité », suivant l'expression d'Henri Laux (*Imagination et Religion. La Potentia dans l'Histoire*, Vrin 1993 p. 210), s'inscrit, pour nous, dans une éthique de la résistance. Cf. notre article « Enseignement du Christ et résistance dans le T.T.P. » in *La Bible et ses raisons*, publications de l'Université de Saint-Etienne, 1995.

2. *E.* III, 55 *sc.*

3. Comme l'écrit Antonio Negri, *L'Anomalie Sauvage*, pp. 298 sq.

externes¹ qu'internes² qui tendent à le dissoudre. Ce processus, c'est celui du collectif lui-même (comme multitude) dans sa constitution majoritaire, dans son auto-organisation collectivement majoritaire ou politique ; la majorité n'étant pas celle d'un parti politique ou d'une coalition gouvernementale, mais la majorité consensuelle qui fait l'existence même du corps social, sa persévérance en son être. C'est la majorité de l'obéissance c'est-à-dire du consentement, qui peut tendre, dans une société où ce consentement parvient à la conscience rationnelle de soi corrélatrice du libre exercice de la volonté de chacun, à une véritable majorité du contrat : le contrat n'étant rien d'autre que le « nom » du consentement critique, réfléchi, voulu, par lequel les sujets se réapproprient individuellement et collectivement leur histoire singulière. Dans cette opération, le sujet collectif (comme *cupiditas*) tend effectivement à occuper pleinement la structure sujet-pratique de l'Etat, c'est-à-dire qu'il tend à réaliser l'adéquation de l'essence et de l'existence par laquelle s'affirme la souveraineté absolument absolue. D'où, la définition du « juste » et de « l'injuste » absolument corrélatrice de celle de « légal » et de « l'illégal » ; le juste (et l'injuste) ne pouvant se concevoir qu'au sein de l'Etat³, c'est une valeur absolument ouverte, une tâche historique. Ce n'est pas du positivisme (comme c'est déjà le cas chez Hobbes), mais au contraire la position du droit civil comme puissance de la multitude.

La tension propre de la démocratie, c'est alors qu'elle est d'autant plus parfaite – absolument absolue – qu'elle se constitue selon une consensualité critique à l'extrême limite du passage de l'obéissance à la sédition. Plus un Etat est démocratique, plus il se constitue en effet à l'extrême limite de sa propre destruction possible, et moins en lui la sédition destructrice est à redouter du fait même de sa perfection ; inversement, moins un Etat est démocratique, plus dans son procès de constitution il s'éloigne en chaque citoyen de cette limite théorique où l'obéissance pourrait entrer en crise (chez les meilleurs, à cause de leur puissance de résistance à l'imaginaire institué, leur esprit critique, leur amour de la liberté et de la justice) et paradoxalement, plus cet Etat est fragile et pratiquement exposé à la sédition et aux crimes. C'est donc selon des forces de critique et de résistance à la société établie (à son imaginaire institué et/ou à sa logique propre d'assujettissement) que vit la démocratie, c'est-à-dire le mouvement réel de constitution du réel-

1. *T.P.* II, 15.

2. *T.P.* VI, 2-3-6.

3. *T.P.* III, 5.

collectif comme liberté ou autonomie. C'est dire que la démocratie ne saurait être définie seulement, comme tout Etat, par des institutions ou une organisation particulière (c'est-à-dire un Etat juridico-politique qui enveloppe nécessairement ses propres structures d'assujettissement ou de pouvoir), mais qu'elle est d'essence dynamique – ou plutôt qu'elle est elle-même l'essence dynamique et contradictoire de la réalité collective – qu'elle affirme explicitement le contradictoire comme modalité même d'existence (affrontement des forces et des opinions, mais aussi contradiction entre le pouvoir établi et les opinions contestataires, entre la logique du pouvoir et celle de la multitude ; bien qu'il n'y ait pas, *a priori*, de bon côté démocratique de la contradiction !). Ce que dit Spinoza pour les villes dans un Etat aristocratique non centralisé, vaut aussi pour les individus humains dont nous savons qu'ils « sont par nature ennemis, si bien qu'ils conservent cette nature même lorsqu'ils sont unis et liés par des lois »¹ : « peu importe » en effet que chacun,

veillant à ses intérêts et jalouxant les autres, il y ait assez souvent de discordes entre <eux> et qu'<ils> perdent du temps en discussions. Sans doute, tandis que Rome délibère, Sagonte périt, mais en revanche, lorsque un petit nombre décide de tout en fonction de ses seules passions, c'est la liberté qui périt, et le bien commun. Car les dispositions intellectuelles des hommes sont trop faibles pour pouvoir tout pénétrer d'un coup. Mais elles s'aiguisent en délibérant, en écoutant et en discutant ; c'est en examinant toutes les solutions qu'on finit par trouver celles que l'on cherche, sur lesquelles se fait l'unanimité, et auxquelles nul n'avait songé auparavant².

Eloge de l'échange, mais surtout de la résistance et de la discorde dont, après le Machiavel des *Discours sur la première décade de Tite-Live*³, Spinoza redécouvre la puissance constitutive. La démocratie, comme affirmation absolument absolue de la puissance de la multitude, est donc en elle-même une puissance positive d'ouverture et de mouvement. Comme idée adéquate de la vie politique, c'est une vérité ouverte sur (et dans) une histoire interminable. Elle est ainsi, comme processus, l'essence même du social dans sa nécessaire historicité ; c'est le procès d'adéquation ouverte (de l'essence et de l'existence) en progrès permanent (selon un perfectionnement infini). Et ce procès

1. *T.P.* VIII, 12

2. *T.P.* IX, 14.

3. Livre I ch. III-IV, *Œuvres Complètes*, Pléiade pp. 388-391.

ouvert est celui, dans l'échange, la résistance et la contradiction, de l'auto-organisation de la réalité collective comme « sujet » dans et par l'histoire. C'est dire que la démocratie comme mouvement de réalisation de la liberté ne s'arrête jamais sinon – comme la révolution elle-même suivant la belle expression de Saint-Just – « à la perfection du bonheur » ; lorsque seront renversés tous les obstacles à l'épanouissement total de la vie commune, lorsque se déploiera intégralement, sans retrait ni perte, toute la puissance d'humanité du corps collectif.

3) *La résistance comme droit souverain et éternel*

La puissance de résistance est donc essentielle au cœur de l'histoire comme elle l'est au cœur de la démocratie. En quel sens cette puissance est-elle aussi un « droit » ? Remarquons tout d'abord que les événements-clés dans l'élaboration du concept de « droit de résistance » sont tous de nature, à la fois, théologique et politique : la Guerre des Paysans en Allemagne, la guerre de libération des Pays-Bas face à l'Espagne catholique, la Saint-Barthélemy en France... et enfin – mais le siècle est déjà avancé et le *Traité du Gouvernement Civil* de John Locke date de 1690 – la Révolution anglaise.

Le droit de résistance des Ephores :

des Monarchomaques au Traité Politique

Face à la théorie du droit divin des princes, pour qui les écrits de Saint Paul ont servi de fondement¹ et à laquelle Luther demeure fidèle², Thomas Münzer, au début du XVI^e siècle, faisait appel, pour justifier la révolte des paysans contre leurs seigneurs, à un « droit naturel

1. Le texte de référence est bien sûr l'*Épître aux Romains* (13, 1-7).

2. Cf. Martin Luther, *De l'autorité temporelle et dans quelle mesure on lui doit obéissance*, de 1523 ; et *Les gens de guerre peuvent eux-aussi parvenir à la béatitude*, de 1526. La position de Calvin est sur le principe la même avec cependant quelques nuances sensibles, puisque Calvin légitime la résistance au tyran lorsqu'il y a des « Magistrats Constituez pour la deffense du peuple pour réfréner la trop grande cupidité et licence des Roys, comme anciennement les Lacédémoniens avoient ceux qu'ilz appeloient Ephores... », *Institution de la Religion Chrétienne*, p.782 de l'éd. de 1541 réimprimée sous la direction d'Abel Lefranc. Sur « Le calvinisme et le droit de résistance à l'Etat », cf. l'article de L. Arenilla, qui étudie, pp. 360-366, la position de Calvin, *Annales E.S.C.*, 1967 pp. 350-369.

absolu » venu du ciel et bafoué par les puissants¹. L'esprit théocratique des prédications et de la théologie münzérienne, malgré sa puissance réelle de rébellion, demeure cependant essentiellement archaïque. Ce ne sera que selon l'esprit plus laïque du contrat que l'idée d'un droit de résistance à la tyrannie prendra une consistance et une signification toutes nouvelles.

C'est en effet quelques dizaines d'années plus tard, sur la base d'une idéologie du contrat, que certaines provinces du nord des Pays-Bas légitiment, avec leur droit de résistance au tyran (qui prend ici la figure de Philippe II), la proclamation (le 22 juillet 1581) de la déchéance de la souveraineté du roi d'Espagne sur les Bataves. C'est selon le même principe, et sur fond de « droit naturel », qu'Hugo Grotius pourra écrire qu'il est juste de combattre « un roi qui se déclare ouvertement ennemi de tout son peuple et qui abdique par le fait même le pouvoir »². Mais la notion de « droit de résistance » s'était auparavant essentiellement forgée dans les libelles des huguenots, après le massacre de la Saint Barthélemy. Parmi les nombreux écrits de ceux que William Barclay nommera les « Monarchomaques »³, les *Vindiciæ contra Tyrannos* (datées de 1579) de Philippe Du Plessis-Mornay (qui fut conseiller du prince d'Orange et des révoltés des Pays-Bas) expriment sans doute, pour la première fois, avec clarté, une théorie du droit de résistance corrélative d'une philosophie explicite du contrat. Sans cependant mettre en doute l'autorité fondamentale de la loi divine, Du Plessis-Mornay écrit :

1. Cf. Ernst Bloch, *Thomas Münzer, Théologien de la révolution*, trad. de M. de Gandillac, 1964. Notons combien Spinoza se méfie de ceux qui s'investissent « défenseur attitré de la religion » (*T.P.* III, 10). Cette position est déjà celle de Hobbes qui refuse toute légitimité à la référence théologique pour fonder un droit de résistance au prince, *Léviathan*, ch.21, 35-36. (Sur cette question, cf. les remarques de Pierre-François Moreau, *Hobbes, Philosophie, science, religion*, P.U.F. Philosophies 1989, pp. 78, 95, 102-103).

2. C'est là cependant, selon Grotius, un cas tout à fait exceptionnel; Hugo Grotius, *De jure belli ac pacis, libri tres, in quibus jus naturæ et gentium item juris publicis præcipua explicantur* (1625), livre I ch.IV n.11. Trad. de J. Barbeyrac de 1724, rééditée par « Bibliothèque de Philosophie politique et juridique », Caen 1984. Sur « Les théories politiques des calvinistes dans les Pays-Bas à la fin du XVIème et au début du XVIIème siècle », cf. l'article de Ch. Mercier dans la *Revue d'histoire ecclésiastique* 29-1933 (pp. 25-73). Sur les différentes étapes du processus de libération et les justifications juridico-politiques qui les accompagnent, lire particulièrement pp. 28-36.

3. William Barclay, *De regno et regali potestate, adversus Buchananum, Brutum, Boucherium et reliquos Monarchomaquos*, de 1600.

Nous lisons deux sortes d'alliance au sacre des rois ; la première, entre Dieu, le roi et le peuple, à ce que le peuple fût peuple de Dieu ; la seconde, entre le roi et le peuple, à savoir que le peuple obéirait fidèlement au roi qui commanderait justement¹.

Le roi est donc tenu par un double contrat qui fonde sa légitimité non seulement dans la volonté de Dieu, mais aussi dans celle du peuple qui échange en quelque sorte son obéissance au prince contre le devoir que celui-ci a de le protéger, de lui assurer la sécurité et plus généralement d'œuvrer « justement » pour le bien public².

Contrevenir à ce contrat, c'est pour le roi, perdre sa légitimité, c'est-à-dire à la fois trahir Dieu et son peuple et par là même se livrer à la juste résistance de ses sujets qui, dans le cas de figure où le roi devient tyran, ont non seulement le droit mais aussi le « devoir » de se révolter, puisque c'est un devoir que de sanctionner les abus d'un roi qui, devenu parjure et tyran, s'est ainsi révolté contre Dieu ! En ce sens, la résistance, même insurrectionnelle, n'est pas, dans l'idéologie contractualiste qui la porte, d'essence révolutionnaire ; bien au contraire elle est d'essence conservatrice. La philosophie du contrat légitime donc la résistance au tyran en inversant les rôles : le peuple et son droit de résistance (véritable droit divin), voire son droit au tyrannicide, deviennent les véritables garants de l'ordre monarchique voulu par Dieu. Et cette garantie, affirme Du Plessis-Mornay, doit être constitutionnelle. Contre la folie et la trahison tyrannique, l'insurrection populaire est donc défense de l'ordre, elle est effort pour revenir à l'ordre ancien, légitime. Le droit de résistance s'inscrit donc dans une logique de la conformité, dans celle de l'effort pour rétablir l'ordre – à la fois divin et humain – instauré par le contrat voulu par Dieu et illégitimement perturbé par le tyran. C'est le retour à un principe qui n'existe, bien sûr, comme le droit divin lui-même pour les

1. Le texte des *Vindiciæ contra tyrannos* a été traduit en 1581 sous le titre *De la puissance légitime du prince sur le peuple et du peuple sur le prince*. Une reproduction fac-similé de cette traduction a été faite par Droz, Genève 1979. Nous citons dans cette édition.

2. Car « il n'y eut jamais homme qui nacquit avec la couronne sur la tête et le sceptre en main, que nul ne peut être roi de par soi ni régner sans peuple ; et qu'au contraire le peuple puisse être peuple sans roi, et ait été longtemps avant qu'avoir des rois, c'est chose très assurée, que tous rois ont été premièrement établis par le peuple », *Vindiciæ contra Tyrannos* p. 102. Notons que ce fut Du Plessis-Mornay qui fut chargé par les Etats généraux des Pays-Bas, de présenter à la Diète impériale à Augsbourg, le bon droit des Etats à déposer Philippe II, sur la base juridique d'une rupture de contrat, dont la responsabilité était entièrement du côté du roi et de ses agents. Cf. à ce propos le commentaire de Ch. Mercier, article cité, pp. 48-51.

rois et ceux qui le vénèrent, que dans la clôture de l'imagination théologico-politique des Monarchomaques !

Cela n'empêche cependant pas ce principe d'avoir des effets bien réels. Un véritable réalisme politique se dégage en effet de ces considérations lorsque, chez un Politique comme Johannes Althusius s'élabore dans le chapitre 38 de sa *Politica methodice digesta*¹ une théorie détaillée de la pratique constitutionnelle du droit de résistance. Nous sommes alors, semble-t-il, très proche de Spinoza. Car il s'agit moins pour Althusius (même s'il s'agit aussi de cela) de fonder ou de légitimer moralement (voire légalement) le droit de résistance que : 1°) de réellement le comprendre comme phénomène inéluctable de la « consociation »², corrélatif de la nature populaire de la puissance souveraine et de la nature insensée (c'est une impossibilité) de la tyrannie, comme volonté de domination illimitée ; 2°) de réellement le constituer (au sens du droit constitutionnel) comme partie prenante de la souveraineté et de son exercice. Il faut ainsi institutionnaliser le droit de résistance afin, selon une logique des contre-pouvoirs, de préserver la société de l'état de guerre dans lequel la jette le tyran. Car « il est plus sage et plus prudent de prévenir et d'éviter les dangers que de vouloir les repousser dans un acte de résistance : mieux vaut prévenir qu'être prévenu, et mieux vaut appliquer le remède avant que la tyrannie soit complète et incurable ». Telle est la conclusion pratique de J. Althusius³.

Comme penseur de la puissance souveraine, propriété inaliénable de la multitude, Spinoza s'inscrit dans cette lignée politique (la *multitudo*, est la modalité spécifique de la réalité politique dans sa tension à se constituer comme « nation », comme « peuple » ou comme

1. Le ch. 38 intitulé « De la tyrannie et ses remèdes » ne figure pas dans les éditions de 1603 et de 1610 de la *Politica*. Il est ajouté à l'édition de 1614. Le texte du ch. 38 a été traduit en français par Marie-Hélène Belin et publié dans le n°4 de la revue *Philosophie*, pp. 13-68 (novembre 1984), précédé d'une introduction de la traductrice intitulée « Souveraineté et droit de résistance », pp. 3-11. Nous nous référons pour toutes nos citations à cette édition de *Philosophie*. Pour un examen plus détaillé de la position d'Althusius, cf. notre article « Spinoza et la question de la résistance », *L'Enseignement philosophique* n°5, mai-juin 1993, pp. 3-20.

2. Le terme de « consociation », dans la traduction de M-H. Belin du terme *consociatio* forgé par Althusius, exprime la constitution organique du corps social et du corps politique ; « le terme de consociation, écrit M-H. Belin dans son Introduction, est préférable à celui d'association car il marque mieux que, dans la politique althusienne, c'est la communauté qui est absolument première » (p. 10 note 15).

3. *De la tyrannie et ses remèdes* p. 68.

« Etat »)¹. Et c'est alors surtout dans la logique des constructions constitutionnelles du *Traité Politique* qu'apparaît le même souci althusien des contre-pouvoirs.

En effet,

pour qu'un Etat puisse subsister, il faudra instaurer un ordre tel que ceux qui l'administrent, qu'ils soient guidés par la raison ou par les passions, ne puissent être amenés à se montrer déloyaux ou à mal agir².

C'est-à-dire ne puissent, d'« administrateurs » de l'Etat, se transformer en « dominateurs » de l'Etat³. Or cette saine contrainte à laquelle doit être assujettie l'administration de l'Etat réside dans les différentes formes instituées qui permettent l'exercice effectif d'un droit de résistance ou d'opposition de la part de ceux qui n'exercent pas directement le pouvoir, tout en « possédant » pourtant de fait la souveraineté :

il faut donc nécessairement établir l'Etat de telle sorte que tous, gouvernants et gouvernés, fassent, qu'ils le veuillent ou non, ce qui importe au salut commun ; autrement dit que tous soient contraints, de gré ou de force, spontanément ou par nécessité, de vivre sous le commandement de la raison⁴.

Mais c'est des gouvernants qu'il s'agit surtout de se méfier, et c'est donc eux qu'il faut museler d'abord :

Il en est ainsi quand les affaires de l'Etat sont ordonnées de façon que rien de ce qui regarde le salut commun ne soit abandonné sans réserves à la loyauté de qui que ce soit. Nul en effet n'est si vigilant qu'il ne dorme parfois, nul n'a jamais eu le cœur assez ferme et assez pur pour ne pas succomber parfois et subir une défaite, surtout dans les occasions où la fermeté du cœur était la plus nécessaire. Et, certes, il est absolument insensé d'exiger d'un autre ce que nul ne peut obtenir de soi-même : veiller aux intérêts d'autrui mieux qu'aux siens propres, renoncer à l'avidité, à l'envie et à l'ambition, etc. – surtout lorsqu'il s'agit d'un homme exposé chaque jour aux sollicitations les plus vives de toutes les passions⁵.

1. *T.P.* II, 17.

2. *T.P.* I, 6.

3. Cf. déjà *T.T.P.* XVII, G. III p. 209, A. II p. 286, P. p. 854.

4. *T.P.* VI, 3.

5. *Ibid.*

Ainsi, considérant l'Etat monarchique et son aptitude (possible, après une réforme spinoziste de nature démocratique) à maintenir la concorde et la paix, Spinoza, contre la monarchie dite « absolue » – qui, contrairement à ce que l'on croit, entraîne le souverain à un régime de quasi totale hétéronomie (il ne relève plus de « son propre droit »), et les sujets dans la condition misérable d'esclaves¹ – remarque :

il n'est nullement contraire à la pratique que le Droit soit assez fermement établi pour que le roi lui-même ne puisse l'abolir (...). Et nulle part, que je sache, on ne choisit un roi sans lui imposer des conditions explicites (...). Donc, si tout dépendait de la volonté changeante d'un seul, il n'y aurait rien de durable. L'Etat monarchique doit, pour demeurer stable, être ainsi établi : tout s'y fait par le seul décret du roi, c'est-à-dire que tout ce qui est de l'ordre du droit est l'expression de la volonté du roi ; mais toute volonté du roi n'est pas assimilée au droit².

Ainsi, afin d'éviter toute dérive tyrannique de l'Etat monarchique, il faut tout d'abord que l'armée du royaume ne se compose que « des seuls citoyens, de tous sans exception et de personne d'autre »³. C'est le peuple en armes qui exige (et assure), tout d'abord de fait (de par la présence continue de sa force), la loyauté du roi et le bon exercice du pouvoir pour lequel il a été par le peuple, choisi. C'est armés que « les citoyens continuent à relever de leur propre droit et <qu'ils> gardent leur liberté »⁴. Il faut, d'autre part, instituer une Assemblée nombreuse de citoyens⁵,

<leur> tâche principale (...) est de défendre le Droit qui est au fondement de l'Etat, de donner son avis sur les affaires à régler, de sorte que le roi sache quelle décision il faut prendre pour le bien public⁶.

Si bien que le roi, qui a à choisir parmi les opinions de l'assemblée, ne saurait choisir l'opinion la plus minoritaire sans avoir le peuple contre lui et prendre le risque d'une rébellion, ni encore moins décider selon sa propre opinion contre l'avis de l'assemblée tout entière⁷. Cette

1. *T.P.* VI, 8 et VII, 14 fin.

2. *T.P.* VII, 1.

3. *T.P.* VI, 10.

4. *T.P.* VII, 17.

5. *T.P.* VI, 15-30.

6. *T.P.* VI, 17.

7. *T.P.* VII, 5.

puissance de résistance (constitutionnelle et armée) à la logique tyrannique, qu'il faut instituer dans l'Etat monarchique réformé, fait que,

le roi, qu'il soit conduit par la crainte de la multitude, par le désir de s'attacher la majorité des citoyens armés, ou par une générosité qui le pousse à veiller à l'intérêt public, appuiera toujours l'opinion qui aura réuni le plus grand nombre de voix, c'est-à-dire (cf. art.5) celle qui sera la plus utile à la majeure partie des citoyens de l'Etat ; ou bien alors il s'efforcera de concilier autant que possible les opinions divergentes, pour se rallier l'appui de tous (ce à quoi il consacrerait toutes ses forces) et pour leur faire éprouver combien, en paix comme en guerre, ils ont besoin de lui. Ainsi, il relèvera d'autant plus de son propre droit, et sera d'autant plus sûrement le maître de l'Etat, qu'il veillera davantage au salut commun de la multitude¹.

Et Spinoza de citer en exemple les Aragonais qui, sur le conseil du pape, créèrent :

une assemblée suprême qui pût s'opposer aux rois, comme les Ephores de Lacédémone, et qui eût le droit absolu de régler les litiges susceptibles de s'élever entre le roi et les citoyens².

Avec la référence au droit des Ephores de Lacédémone, nous sommes au plus près de la problématique du droit de résistance telle que l'exposaient les Monarchomaques³, et cela d'autant plus que Spinoza a auparavant, sur la base des fondements de l'Etat « tenus pour les décrets éternels du roi », légitimé un droit de désobéissance des ministres aux décrets du monarque, droit de résistance fondé sur l'incompatibilité de ces décrets avec les lois fondamentales de l'Etat :

En effet, les fondements de l'Etat doivent être tenus pour les décrets éternels du roi ; ainsi ses ministres font preuve d'une

1. *T.P.* VII, 11.

2. *T.P.* VII, 30.

3. C'est au droit des Ephores de Lacédémone que se référait aussi le prince d'Orange dans son Apologie, en réponse à l'écrit de proscription promulgué contre lui par Philippe II. S'adressant aux Etats Généraux, le prince d'Orange déclare que c'est à eux et aux grands vassaux du royaume qu'il appartient « de servir à nos ducs ce que les Ephores servaient à Sparte à leur roi, c'est de tenir la royauté ferme en main de leur prince et faire servir à raison celui qui contrevient à son serment » (cf. Ch. Mercier, article cité p. 49).

entière obéissance en refusant d'exécuter un ordre incompatible avec les fondements de l'Etat¹.

C'est le droit (et le devoir) des optimates.

Pourtant, malgré sa proximité pratique (et historique), l'intérêt de la position de Spinoza vis-à-vis du droit de résistance est moins dans ce qui le rapproche de la problématique d'Althusius (et, au-delà, des Monarchomaques protestants) que dans ce qui l'en éloigne.

Droit de Guerre et stratégie de résistance-active du Corps collectif

Le consensus « physique » spinoziste, constitutif de la vie commune politique n'est pas en effet un contrat juridico-moral entre le peuple et le souverain (même s'il s' imagine ainsi). S'il y a consensus, c'est-à-dire obéissance de fait des sujets au souverain, c'est seulement parce que les conditions matérielles de cette obéissance sont présentement réunies et qu'elles sont assez puissantes (de gré ou de force) pour conduire les sujets à l'obéissance ou tout simplement à se soumettre :

Il existe certaines circonstances dans lesquelles le corps politique inspire aux sujets la crainte et le respect; lorsqu'elles disparaissent, la crainte et le respect disparaissent aussi et le corps politique en même temps. Le corps politique, pour continuer à relever de son propre droit, est tenu de maintenir ce qui le fait craindre et respecter ; autrement il cesse d'exister en tant que corps politique².

Et sûrement, de ce point de vue consensuel (dont les conditions matérielles de possibilité doivent être, instant après instant, à la fois renouvelées et maintenues), c'est surtout d'Etienne de La Boétie que Spinoza est l'héritier direct, lorsque l'auteur du *Discours de la Servitude Volontaire*, en deçà de toute idéologie du contrat, souligne combien c'est sur une base consensuelle instantanée que la puissance souveraine de la multitude procure au prince autorité et pouvoir... qui peuvent par là même lui être aussi instantanément ôtés, dès lors que cesse, avec la volonté de servir (et, faut-il ajouter, les conditions matérielles et, au sens spinoziste, « affectives », de l'acceptation de cet assujettissement), l'obéissance³. Cette substitution du consensus

1. *T.P.* VII, 1.

2. *T.P.* IV, 4.

3. Il faudrait citer longuement *Le Discours de la Servitude Volontaire* d'Etienne de La Boétie, cf. particulièrement pp. 104-105, 110-111, 113-114, 116-117 du manuscrit de Mesme, publié pp. 103-164 de l'édition Payot, 1978. C'est très justement, avec des accents proches d'Etienne de La Boétie, qu'Alexandre

(ponctuel et matériel) à la figure juridique du contrat, conduit alors Spinoza à tirer, sur la question du droit de résistance, des conséquences fort différentes, voire opposées à la tradition des Monarchomaques, et par là même à fonder une philosophie politique de la résistance tout à fait nouvelle.

Pour les Monarchomaques, c'est le roi, en trahissant la promesse, qui déclare la guerre à ses propres sujets ; c'est donc lui qui ouvre « l'état de guerre » et fait de ses sujets des « ennemis ». Au contraire, les citoyens (ou plus précisément les optimates) peuvent et doivent répondre à cette agression du point de vue de la légalité (contrat) et de la légitimité (promesse) d'un « droit » qui trouve son origine dans la constitution fondamentale de l'Etat, dont la nature est à la fois juridique et morale (voire théologique) : la résistance est à la fois un droit et un devoir.

Pour Spinoza au contraire, la logique tyrannique du roi ne se comprend ni en termes juridiques de rupture de contrat ni en termes moraux de non-loyauté envers une parole donnée. Elle se comprend selon les seules lois des conditions matérielles et des affects (des désirs et des volontés) qu'elles déterminent ; soit la logique de l'ambition de domination qui, dans son déploiement (et le nécessaire aveuglement qu'elle enveloppe), tend à entraîner le souverain au-delà de la limite physique de ce qui pour les sujets est présentement supportable du fait, chez eux aussi, de leurs propres manières d'être affectés, des lois de la nature humaine en général, mais aussi des préjugés spécifiques à une nation, de l'attachement particulier à certaines règles, à certaines valeurs etc... C'est ainsi que le désir de domination du tyran provoque pour (et par) les sujets, suivant des limites variables selon les lieux et les temps, la rupture du consensus. Mais ce sont alors les sujets qui ouvrent l'état de guerre selon un droit qui est directement leur droit de nature, c'est-à-dire un « droit de guerre » qui ne consiste que dans la seule puissance effective de résister et de se défendre de la violence tyrannique, par tous les moyens disponibles... puisqu'il s'agit de conserver sa vie. La nécessité physique ou logique est donc bien, pour Spinoza, la caractéristique objective et amoral du procès de résistance :

Matheron explique chez Spinoza le transfert de puissance – qui en toute rigueur, dit-il, n'existe pas –, « Spinoza et la problématique juridique de Grotius » p. 87-88, dans *Philosophie* n°4 (novembre 1984). Cf. aussi, du même auteur, « la fonction théorique de la démocratie chez Spinoza et Hobbes », particulièrement p. 270, dans *Studia Spinozana* vol.1 (1985), Spinoza's Philosophy of Society.

En effet, les règles et les motifs de crainte et de respect que le corps politique est tenu d'observer dans son propre intérêt se rapportent au droit naturel et non au droit de la société civile, puisque (cf. art.4) c'est en vertu du droit de guerre (*Jure belli*) et non en vertu du droit de la société civile qu'on peut en exiger le respect ; le corps politique n'y est pas tenu par une autre raison que celle qui fait que l'homme à l'état naturel, pour relever de son propre droit (*sui juris*), est tenu de ne pas se tuer : cette prudence n'a rien d'une obéissance ; elle n'est que la liberté de la nature humaine¹.

C'est aussi pour les mêmes raisons que celles de l'homme à l'état de nature, qui fait tout pour se conserver et ne peut ainsi agir contre le maintien de sa propre existence, que la souveraineté ne peut absolument pas s'exercer à l'encontre de lois (ou des fondements de l'Etat) auxquelles adhèrent historiquement la grande majorité du peuple, comme à sa propre vie. En effet,

<si> ces lois sont de telle nature qu'on ne puisse les transgresser sans que la force du corps politique en soit aussitôt paralysée, c'est-à-dire sans que la crainte commune éprouvée par la plupart des citoyens ne se change en indignation, alors par cela même le corps politique se dissout et le contrat se rompt ; si on peut alors en exiger le respect, ce n'est pas en vertu du droit de la société civile : c'est par le droit de guerre. C'est pourquoi celui qui est maître de l'Etat est tenu de conserver les conditions du contrat pour la même raison qu'un homme à l'état de nature est tenu de ne pas devenir son propre ennemi, c'est-à-dire de ne pas se tuer².

Entre la *multitudinis potentia* (ou son effort pour se conserver) et l'exercice de la souveraineté, il y a ainsi un rapport de tension qui peut aller jusqu'à l'antagonisme. La puissance de la multitude est une puissance de résistance de fait à l'exercice de la souveraineté. Au cœur de la société civile, l'état de guerre est toujours latent, et il devient explicite lorsque l'exercice de la souveraineté est vécu par la multitude comme une véritable agression :

si le roi peut être privé de la puissance par laquelle il domine, c'est en vertu du droit de guerre et non du droit de la société civile : à la violence du roi les sujets ne peuvent résister (*repellere*) que par la violence³.

1. *T.P.* IV, 5.

2. *T.P.* IV, 6.

3. *T.P.* VII, 30.

Le consensus est donc rompu, non pas en référence à la légitimité ou à la légalité d'un droit, voire à l'obligation d'un devoir, mais parce que la situation est devenue physiquement et/ou affectivement, insupportable, intolérable, qu'elle est vécue avec indignation, colère et révolte : c'est la rupture physique du tissu social, sous l'effet de tensions devenues violemment contraires¹.

L'acte de résistance ne concerne plus alors seulement ceux à qui revient le droit et le devoir (constitutionnel) de se révolter, mais il concerne tous les individus chez qui les méfaits du tyran ont transformé « la crainte et le respect » (que les sujets ont habituellement envers le souverain) en « indignation ». Et c'est par-delà les arguties juridiques des Monarchomaques, par-delà surtout la clôture historique de leur imagination politique, que Spinoza affirme clairement que la souveraineté politique appartient absolument de nature à la multitude en sa totalité. Non pas à ce « peuple », finalement réduit à ses représentants, ou plus exactement à ceux qui se sont historiquement substitués à lui jusqu'à s'auto-proclamer ses représentants « naturels », mais à la multitude elle-même qui, de par sa puissance naturelle, possède naturellement la souveraineté, c'est-à-dire un droit absolu et inaliénable à l'auto-organisation.

D'autre part, contrairement à l'illusion juriste des Monarchomaques (là encore il est vrai tempérée par les dispositions pratiques précises chez quelqu'un comme Althusius), Spinoza affirme que « les lois à elles seules sont par elles-mêmes sans force »², et elles « n'obligent pas celui qui est maître de l'Etat »³. Les lois ne sont contraignantes pour le roi (ou ceux qui dirigent l'Etat) que seulement si elles s'accompagnent (comme c'est le cas dans la monarchie réformée du *Traité Politique*) de la surveillance d'un peuple en armes et d'une puissante assemblée populaire pour les faire respecter. D'où l'importance, au sein d'une libre République, de la constante « vigilance de la multitude » (*multitudinis vigilantia*)⁴, qui devrait être, pour tous les puissants portés par leur ambition de domination vers la tyrannie, comme un *dictatoris gladius perpetuus* brandi au-dessus de leurs têtes orgueilleuses⁵. Car la seule loi à laquelle peut se soumettre le

1. C'est Antonio Negri qui, dans la conclusion de *L'Anomalie Sauvage*, parle d'une « physique de la résistance » au principe de la constitution politique, P.U.F. 1982 p. 339.

2. *T.P.* VIII, 19.

3. *T.P.* IV, 6.

4. *T.P.* VIII, 4.

5. *T.P.* X, 2.

monarque, c'est bien celle de la puissance effective que possède le peuple – sa volonté et sa force – d'imposer le respect des règles auxquelles il est attaché : et pour cela, ce n'est que sous le surplomb de sa propre mort (du droit de guerre qu'a la multitude « de le priver de son pouvoir »)¹ qu'il peut diriger l'Etat raisonnablement, c'est-à-dire en fonction du « bien commun »². Lorsque ces conditions matérielles (qui sont celles d'un rapport de forces) ne sont pas remplies, le Droit du souverain s'étend aussi loin – c'est l'état de nature ! – que la puissance qu'il a lui aussi de se faire effectivement craindre et respecter, c'est-à-dire d'obtenir l'obéissance de ses sujets. La seule limite de fait à l'exercice de la souveraineté, c'est alors la résistance (elle-même de fait) de ceux pour qui « le Droit de l'Etat est plus intolérable encore que n'importe quel mal »³ et qui, au risque de leur vie, brisent le consensus. Mais avec la vie même de l'Etat, c'est alors sa propre vie que le souverain devenu tyran expose à la mort. Selon la logique du droit de nature, c'est donc en termes d'erreur de conduite, non seulement des affaires de l'Etat, mais aussi de ses propres affaires, que Spinoza traite de la « trahison » du prince. L'ambition de domination conduit le roi à oublier toute « prudence » (*quæ sane cautio*)⁴ et à commettre une erreur stratégique fatale qui soulève contre lui « la haine universelle »⁵, cause de sa déchéance. N'étant tenu par aucune loi, on ne peut pas dire en effet (comme les Monarchomaques)

1. *T.P.* VII, 30.

2. C'est avec Machiavel, qui écrit que « les hommes ne font le bien que forcément » (*Discours sur la première décade de Tite-Live*, livre I, ch.III p. 389 des *Œuvres Complètes*, Pléiade, 1952) que pense Spinoza. En effet, « l'ambition des grands est telle, que si par mille voies et mille moyens divers elle n'est pas réprimée dans un Etat, elle doit bientôt en entraîner la perte » (*Discours*, livre I, ch.XXXVII, p. 464). La confiance en la seule loyauté des gouvernants est lourde de déconvenues et de drames ; c'est une faute contre la liberté (*T.P.* VI, 3). La méfiance du peuple envers les gouvernants (ou plutôt la vigilance qu'implique la nécessaire et vitale lucidité pour se conserver : « être armé » dit Machiavel, « rester sur ses gardes » dit Spinoza) est au contraire une valeur fondamentale de la liberté et de la démocratie ; c'est un thème constant des *Discorsi* que retient le *Traité Politique*. Sur « l'importance théorique de la vigilance », cf. G. Brykman, *La Judéité de Spinoza*, pp. 95-97, Vrin 1972.

3. *T.P.* III, 8.

4. *T.P.* IV, 5.

5. L'expression est de Machiavel dans les *Discours*, livre III ch.VI, p. 618 (*op.cit.*). Elle s'adapte tout à fait à ce que veut dire Spinoza lorsqu'il parle des « mesures qui soulèvent une indignation générale » (*T.P.* III, 9) puisque, comme nous l'apprend l'*Ethique* III (*déf. des Aff.* 20), l'indignation est « une Haine envers quelqu'un qui a fait du mal à un autre ».

que le souverain « peut pécher »¹. Il n'y a de péché ou de faute que stratégique, c'est-à-dire contre soi-même². La leçon est machiavélienne, ce n'est plus celle des Monarchomaques.

D'une part, c'est donc en vertu du droit de nature, et de sa propre stratégie du *conatus*, qu'il faut juger des actes du corps politique et/ou du souverain et de sa (possible) logique d'auto-destruction (dans la tyrannie), entendue comme logique de l'absurde. La tyrannie développe en effet une logique de l'affirmation de soi radicalement contradictoire. Être tyran c'est – absolument parlant – « aussi impossible que d'être et ne pas être en même temps »³ car c'est nécessairement supprimer l'objet de sa tyrannie (la société civile elle-même) et se supprimer soi-même...

D'autre part, c'est en vertu du droit de guerre, c'est-à-dire de leur puissance de résistance effective, que les citoyens peuvent maintenir dans la loi celui – ou ceux – qui dirigent l'Etat... et non en vertu d'un contrat. Le droit de résistance est donc, par essence, la puissance naturelle de la multitude elle-même : c'est son droit de guerre, et ce droit demeure toujours droit de guerre, même lorsqu'il trouve partiellement au sein des institutions (sous forme de droit d'opposition) des formes légales d'expression. Car le droit de résistance institutionnalisé n'a, répétons-le, d'effectivité que par la force (le droit de nature) qui permet de l'exercer. Que la politique (l'organisation de la vie commune) soit la continuation de la guerre par d'autres moyens, c'est – selon la leçon du « très perspicace florentin »⁴ – ce que pense Spinoza. Souvenons-nous de la réponse à Jarrig Jelles :

Vous me demandez quelle différence il y a entre Hobbes et moi quant à la politique : cette différence consiste en ce que je maintiens toujours le droit naturel et que je n'accorde dans une cité quelconque de droit au souverain sur les sujets que dans la mesure où, par la puissance, il l'emporte sur eux ; c'est la continuation de l'état de nature⁵.

Au contrat des Monarchomaques, Spinoza substitue donc au cœur même de la société civile, et comme base matérielle du consensus, l'affrontement des droits de nature. Droit de nature du détenteur de la souveraineté dont la logique, si elle devient de domination, se retourne

1. *T.P.* IV, 5.

2. *T.P.* II, 18 et IV, 4.

3. *T.P.* IV, 4.

4. *T.P.* X, 1.

5. *Ep.* 50, G.IV pp. 238-239, A.IV p. 283, P. p. 1230.

contre sa propre conservation; droit de nature de la multitude qui possède de manière inaliénable la souveraineté et la puissance, et qui, par cette puissance de résistance, déploie, contre toute logique de domination (auto-destructive), la stratégie de résistance-active du corps social par laquelle ce même corps affirme sa tendance propre (essentielle) à l'autonomie (*ut sui juris esse possit...*).

Bienveillance et Indignation : les « affects » de la résistance

Dans le devenir-sujet-autonome de l'individu humain, caractéristique de l'entreprise éthique, nous pouvons, selon la dynamique de résistance-active à la tristesse¹, repérer le point de départ du mouvement de résistance (soit le point focal à partir duquel – dans lequel et par lequel – s'opère l'inversion du processus de destruction) dans un affect nommé par Spinoza « bienveillance », qu'il définit comme « un Désir de faire du bien à celui pour qui nous avons de la commisération »². Pour l'individu collectif, c'est dans et par « l'indignation générale » (*plurimi indignantur*)³, ou « l'indignation de la majeure partie de la multitude »⁴, qu'est à la fois stoppé le processus de destruction et que se déclenche le processus inverse, quantitatif, de réorganisation d'une vie collective.

Au premier abord, il semble que Spinoza voit dans la rupture du consensus, sous l'effet de la tyrannie, mais assumée par les sujets dans une logique du droit de guerre, une explosion du corps collectif dont les composantes individuelles (les sujets) seraient ainsi ramenées à l'état de nature, dispersées, atomisées. La révolte ne serait alors, comme chez Aristote, que l'expression inversée du désordre de la tyrannie⁵. En fait, il n'en est rien. Sous l'effet de l'indignation générale, ce n'est pas à la dissolution de ce corps que nous assistons, mais bien au contraire à sa réorganisation selon une dynamique de stratégie de résistance-active du *conatus* du corps social. Car contre la domination et la logique d'hétéronomie du corps collectif que déploie le tyran⁶, c'est sa tendance inverse à l'auto-organisation autonome qu'exprime le mouvement de résistance de la multitude. Pour le corps

1. *E.* III, 37 *dém.*

2. *E.* III, *déf. des Aff.* 35.

3. *T.P.* III, 9.

4. *T.P.* VII, 2; cf. encore IV, 2 et IV, 4 où l'indignation est toujours celle de « la plupart des citoyens ».

5. *Politique* III, 1312 b 18 sq.

6. *T.P.* VI, 8 et VII, 14 *fin.*

politique, la logique tyrannique est le processus propre de son auto-destruction (de son suicide, selon une stratégie dont la rationalité tend vers le degré zéro) ; la logique de résistance de la multitude est le processus inverse par lequel se défend et s'affirme le corps collectif, selon un processus d'auto-organisation dont le degré de rationalité est d'autant plus grand que la réorganisation se fait suivant une logique démocratique de l'autonomie :

Plus grand, en effet est le pouvoir souverain, mieux la forme de l'Etat s'accorde avec le commandement de la Raison (par l'art. 5 du ch. III) ¹.

Ce qui peut se dire aussi : plus le pouvoir souverain se rapproche de la souveraineté absolue, c'est-à-dire « celle qui est aux mains de la multitude tout entière »², plus l'Etat s'accorde avec le commandement de la Raison. La question de la résistance nous conduit ainsi au problème politique majeur du devenir-sujet-autonome de la société et à la stratégie de la *multitudinis potentia* dans et vers son affirmation absolue de l'existence.

La dissolution du corps collectif est en effet l'œuvre du tyran, l'effet destructeur de sa domination. Le tyran fait de la société un désert (si l'on entend par là la destruction des relations humaines et sociales qu'il suscite), de chaque vie une solitude, et de la communauté humaine un « troupeau »³. C'est avec cette forme de vie quasi animale que les sujets rompent en se révoltant et, dans leur résistance, c'est « une vie humaine » qu'ils reconstituent :

<une vie> qui se définit non pas uniquement par la circulation du sang et par les autres fonctions communes à tous les animaux, mais essentiellement par la raison, et par la vertu et la vie véritables de l'esprit⁴.

Et la résistance enveloppe déjà raison et vertu. Car c'est selon le principe (inhérent à une vie humaine commune qui ne peut jamais être totalement dissoute) de la recherche de la sécurité (« utilité propre » du corps collectif, corrélative du principe de plaisir au niveau individuel), et la résistance à la destruction qu'il enveloppe, que s'explique l'indignation générale ; et ce désir est « honnête » c'est-à-dire

1. *T.P.* VIII, 7.

2. *T.P.* VIII, 3 fin.

3. *T.P.* V, 4.

4. *T.P.* V, 5.

raisonnable¹. Ainsi pouvons-nous affirmer, que de la résistance que chaque être oppose « à tout ce qui peut ôter son existence » (son principe propre de sécurité) à l'épanouissement de la paix et de la liberté (ou de « l'indignation générale » à l'affirmation absolument absolue de la liberté, comme essence de l'Etat qui s'exprime au mieux en démocratie qui est *omnino absolutum imperium*)², c'est la même affirmation de la puissance de composition et d'organisation des corps qui constitue la continuité réelle de la « vertu » du corps politique, que Spinoza identifie à l'affirmation absolue de la puissance de la multitude. La stratégie de résistance-active du corps collectif s'inscrit immédiatement ainsi dans une ontologie de l'affirmation absolue de toute existence. Et en cette puissance de résistance et d'affirmation s'exprime déjà aussi l'ordre systématique de la raison.

L'indignation est alors le signe de cette raison ou de cette vertu en reconstruction. Elle montre, comme la douleur, « que la partie blessée n'est pas encore pourrie », qu'une volonté de guérir est actuellement présente, que la vertu combat. L'indignation générale, au sein d'un corps politique malade, est donc le signe d'une santé collective recouvrée. Cependant, comme la bienveillance qui naît de la pitié³, l'indignation est d'abord, pour Spinoza, un affect passif, et des plus négatifs en apparence, puisqu'il est un affect de haine. C'est, dit Spinoza, « une Haine envers quelqu'un qui a fait du mal à un autre »⁴. Il y a pourtant déjà quelque chose de positif à la racine de cette haine, c'est le rapport d'identification, de similitude, voire d'amour, que nous entretenons avec nos semblables et qui nous conduit nécessairement, en souffrant de leurs propres maux, à agir pour les en délivrer : « Si un objet nous inspire de la commisération nous nous efforcerons, autant que nous pourrons, de le délivrer de sa misère »⁵ ; c'est le mouvement de résistance qu'opère la bienveillance. La *démonstration* du *corollaire* 3 suivant la *proposition* 27, qui se réfère à *E. III, 13*, indique clairement (nous l'avons déjà souligné) que c'est selon une véritable dynamique de la résistance à la tristesse (en nous-même et chez autrui auquel nous nous identifions) que nous agissons pour venir en aide à notre semblable, pour recomposer la vie en nous-même, chez autrui et avec autrui. Et c'est une vertu. Or dans cette même *démonstration*,

1. *T.T.P.* III, G.III p. 46, A.II p. 71, P. p. 654.

2. *T.P.* XI, 1.

3. *E. III, déf. des Aff.* 35.

4. *E. III, déf. des Aff.* 20.

5. *E. III, 27 coroll.* 3.

Spinoza indique combien ce mouvement de résistance et de libération (ce désir) enveloppe nécessairement le désir de détruire la cause responsable du mal éprouvé par notre semblable :

Ce qui affecte de Tristesse l'objet qui nous inspire de la commisération, nous affecte d'une Tristesse semblable ; par suite nous nous efforcerons de nous rappeler tout ce qui ôte l'existence de cette chose ou la détruit (*Prop.13*), c'est-à-dire (*Sc. de la Prop.9*) nous aurons l'appétit de le détruire ou serons déterminés vers sa destruction ; et ainsi, nous nous efforcerons de délivrer de sa misère l'objet qui nous inspire de la commisération .

Mais qu'est-ce que l'indignation sinon ce même désir de détruire ce qui a fait du mal à un autre, c'est-à-dire l'exercice même de la vertu de bienveillance lorsque celle-ci – ce qu'elle fait nécessairement selon Spinoza – ne s'en tient pas seulement au traitement des effets (la consolation de nos semblables) mais s'attaque à la cause même du mal. Or, dans cette destruction qui doit délivrer l'autre de sa misère, c'est une « volonté ou un appétit de faire du bien »¹ c'est-à-dire de reconstituer la vie, qui s'exprime, et non plus seulement celui (selon une figure partielle) de la détruire. Et si l'on tient compte que, dans cet effort, il y a aussi comme moyens de lutte la mémoire de « tout ce qui ôte l'existence de cette chose », c'est-à-dire, d'un point de vue politique, la mémoire de la liberté, de la paix et de la sécurité, autant d'idées (et/ou d'affects) incompatibles avec l'existence du tyran, c'est bien, dans l'indignation collective, à l'exercice d'une vertu auquel nous assistons.

La résistance de la multitude, s'explique donc par la puissance de l'affirmation de la vie et non par l'impuissance qu'expriment les sentiments de pitié et de haine. Comme affirmation constitutive, la bienveillance dans l'indignation – dans et par sa résistance à la tristesse – se retourne contre les affects (de pitié et de haine) qui décomposent la vie. De même, comme pour le procès éthique de subjectivation, mouvement réel de résistance et d'amour, la bienveillance dans l'indignation est aussi, au cœur même de l'état de servitude, un centre de liberté et de vertu dans lequel et par lequel s'affirme la puissance auto-organisatrice du corps collectif. Comme reconstitution du tissu social dans et par la solidarité qu'elle développe et la dynamique libératrice qu'elle suscite, l'indignation est donc un remède que le corps collectif produit et applique à lui-même. Elle est le processus

1. E. III, 27 coroll. 3 sc.

même d'une auto-défense et d'une auto-guérison. C'est donc de la Joie qui accompagne la colère de l'indignation. Une joie essentielle (qui est « satisfaction de soi ») par laquelle le corps collectif expérimente et contemple, à travers ceux qui solidairement résistent, l'augmentation de sa propre puissance d'agir, la renaissance de sa « santé ». Une joie inséparable de l'amour naturel de soi, cet affect fondamental d'où naît toute résistance, et avec elle l'espérance en acte, dans l'indignation générale, de l'avènement de la multitude comme sujet autonome. Dans la résistance à la domination s'élabore ainsi la dynamique de la subjectivité collective (politique) comme processus. Dynamique de la joie qui va en s'amplifiant dans et par l'institution politique de la Liberté qui est la plénitude de cet amour naturel de soi du corps collectif qu'enveloppait déjà, dans l'indignation, l'acte de résistance¹.

De la résistance des meilleurs à l'indignation de tous :

Machiavel, La Boétie, Spinoza

Penser la politique et la souveraineté selon la dynamique auto-organisatrice de la multitude, de la résistance-active face aux logiques de domination à l'affirmation de son autonomie (comme affirmation absolument absolue de son existence et de son droit), c'est aussi, confronté à l'expérience historique, constater à de rares exceptions l'échec de cet effort généralement voué à une logique d'hétéronomie.

Nous savons que l'autonomie effective du corps politique, comme la sagesse individuelle, sont aussi difficiles que rares : nous connaissons les causes de ces difficultés. Même libérée de toute domination explicitement politique, la multitude demeure, de fait, prisonnière de ses préjugés, de ses habitudes, de ses coutumes. Comme nous l'a appris l'*appendice* de la *partie I* de l'*Ethique*, c'est naturellement que les hommes, selon la logique d'un imaginaire que l'on peut tenir pour universellement partagé, sont conduits à une représentation

1. Selon Spinoza, tout l'enseignement du Christ (et de l'Écriture) repose dans le précepte : « tout ce que vous voulez que les hommes vous fassent, faites-le aussi pour eux ; car c'est la Loi et les prophètes » (Matthieu, ch. VII v.12). Du point de vue de la logique des affects, cet enseignement est un enseignement de la résistance (cf. notre article « Enseignement du Christ et résistance dans le *T.T.P.* », *op. cit.*). Sur l'opposition de Spinoza à Hobbes qui renverse le rapport d'inclusion de la Justice et de la Charité à l'Obéissance, ouvrant ainsi la possibilité du droit de résistance, cf. Jacqueline Lagrée qui, sans tirer les conséquences que nous en tirons (ce n'est pas son propos), pose très clairement la différence des deux problématiques de Spinoza et de Hobbes vis-à-vis du principe évangélique, *Le Salut du Laïc*, Vrin 1989, ch. VI pp. 89-90.

téléologique du monde dont la monarchie de droit divin ne sera, dans le réel politique, que la superstition finaliste parfaitement réalisée. Et c'est logiquement que, malgré les dangers majeurs que cette décision engendre, malgré l'essence affirmative du corps collectif, « l'expérience » nous montre et nous enseigne « au contraire » que les « masses » désirent remettre « dans l'intérêt de la paix et de la concorde, tout le pouvoir à un seul homme »¹!

Reprenons encore une fois l'exemple éclairant des Aragonais. Voilà un peuple qui s'est libéré par la lutte de l'esclavage des Maures et qui, dans ce combat, a dû faire l'expérience de sa force d'auto-organisation, d'initiative et de décision... et qui, aussitôt la victoire acquise, décide pourtant de se donner un roi. Le désir de servitude serait-il *causa sui*? Certainement pas. Une telle réponse est pour Spinoza absurde. D'ailleurs, à partir du même exemple, l'expérience montre aussi que, sur la base des possibilités réelles que les Aragonais avaient effectivement de vivre libres, et malgré leur désir (semble-t-il indépassable) de choisir un roi, ils ont su et pu, avec une bonne constitution et la volonté (armée) de « s'opposer à toute violence exercée par quiconque voudrait s'emparer de l'Etat à leur détriment, y compris le roi lui-même et le prince héritier s'il traite l'Etat de cette façon »² – les Aragonais ont donc su et pu préserver leur liberté « durant un laps de temps incroyable ». Il n'y a donc pas de fatalité de la servitude et, si étroite soit-elle, la voie de libération d'un peuple est toujours présente dans le champ des possibles de son histoire.

Or, historiquement, cette voie ne se fait tout d'abord connaître que de manière nécessairement minoritaire, à travers la résistance d'« un très petit nombre » d'hommes seulement (*paucissimos*), aux forces d'asservissement des esprits et des corps : c'est la thèse du *T.T.P.* VIII³, elle-même appuyée sur l'expérience. Et c'est à ces quelques uns, véritables points de lumière et de résistance dans le contexte théologico-politique de domination d'une époque, que s'adressent les traités politiques de Spinoza ; au « très petit nombre » de ceux qui, se distinguant de la foule grâce à leur éducation et à la fierté de leur caractère, sont les plus aptes au souvenir (et à l'appel) de la liberté. Ce n'est donc pas à l'adresse de raisons abstraites anonymes et indéterminées que Spinoza écrit, mais pour des subjectivités singulières déterminées dans et par le contexte théologico-politique

1. *T.P.* VI, 4.

2. *T.P.* VII, 30.

3. *T.T.P.* VIII, G.III p. 118, A.II pp. 161-162, P. p. 735.

d'un temps, et capables d'entendre avec profit un discours de libération, du fait de leur propre résistance actuelle aux logiques de domination.

Et sans doute faut-il là encore évoquer l'héritage de Machiavel et d'Etienne de La Boétie. Du « très pénétrant Machiavel » qui, comme le dit l'auteur du *Traité Politique*, « a donné les conseils les plus salutaires » pour la « défense » d'une liberté¹ qui inéluctablement est victorieuse lorsqu'elle est seulement désirée. Quand il traite « Des Conspirations » dans le ch.VI du livre III des *Discours*, Machiavel voit en effet, dans « le désir de délivrer son pays de l'esclavage », le motif le plus important qui fait conspirer les hommes contre un prince ; et ce motif est irrésistible :

l'unique moyen qui reste à un tyran pour se préserver de ces attaques, c'est de déposer la souveraineté. Mais comme il n'y en a aucun qui prenne ce parti, il en est peu qui n'aient une fin tragique².

Le *Discours de la Servitude Volontaire* est de la même trempe³. « La liberté », dira aussi La Boétie,

<met de> la vaillance (...) dans le cœur de ceux qui la deffendent⁴;

Tousjours sen trouve il quelques uns mieulx nés que les autres, qui sentent le pois du joug et ne se peuvent tenir de le secouer; qui ne s'appriivoisent jamais de la sujetion⁵;

Ce sont ceus qui aians la teste d'eusmesmes bien faite, l'ont encore polie par l'estude et le sçavoir. Ceus la quand la liberté seroit entierement perdue et toute hors du monde, l'imaginent et la sentent en leur esprit, et encore la savourent ; et la servitude ne leur est de goust pour tant bien qu'on l'accoustre⁶.

Lorsque ces hommes « voians leur pais mal mené et en mauvaises mains » entreprennent « d'une intention bonne, entière et non feinte,

1. *T.P.* V, 7.

2. *Discours*, *op. cit.* livre III, ch.VI p. 619.

3. Sur la filiation d'E. de La Boétie avec Machiavel cf. Claude Lefort, « Le nom d'Un » dans l'édition du *Discours de la Servitude Volontaire* chez Payot, particulièrement pp. 284 sq.

4. E. de La Boétie, *Discours de la Servitude Volontaire*, Payot p. 110.

5. *Ibid.*, p. 134.

6. *Ibid.*, pp. 134-135.

de le délivrer », ils ne s'en trouvent point « qui n'en soient venus à bout »¹.

Tout le *chapitre XX* du *T.T.P.* fait l'éloge, nous le savons, de ces « âmes fières » et révoltées, de ces hommes « de caractère indépendant », « amis des arts et de la vertu », que Spinoza distingue de ceux que la tyrannie a réduits à la perfidie et soumis au « règne de la fourberie »; ceux dont le « salut suprême consiste à contempler des écus dans une cassette et à avoir le ventre bien rempli », et dont l'avidité, l'espoir de quelque fortune frauduleuse (sous la protection du tyran); destinent à la flatterie et à une « détestable adulation »². Il est vrai,

aisement les gens deviennent sous les tirans lasches et effeminés³, le plus avisé et entendu d'entr'eus neust pas quitté son esclée de soupe pour recouvrer la liberté⁴;

ceus qui sont taschés d'une ardente ambition et d'une notable avarice, s'amassent autour de lui et le soustiennent pour avoir part au butin et estre sous le grand tiran tiranneaus eusmesmes⁵;

Ces misérables voient reluire les trésors des tirans et regardent tous esbahis les raions de sa braveté; et allechés de ceste clarté ils s'approchent, et ne voient pas qu'ils se mettent dans la flamme qui ne peut faillir de les consommer⁶.

Machiavel, La Boétie, Spinoza. Tous trois proclament l'exemplarité de la vertu qui résiste. Vertu qui, même lorsque les héros rencontrent la mort, ne pourra que se propager et finalement triompher. En combattant, la vertu du « très petit nombre » appelle la vertu, et la vertu la victoire. Car l'on passe nécessairement, selon la dynamique des affects sur une base mimétique, de l'indignation des meilleurs⁷ à l'indignation de tous.

Certes, l'expérience et la raison semblent montrer qu'il est « impossible d'extirper de l'âme du vulgaire la superstition et la crainte » qui sont les meilleurs soutiens de la tyrannie (présente ou à venir), et qu'on ne peut (et qu'on ne doit) pas s'adresser aux non-philosophes pour qui la lecture du *T.T.P.* ne serait que « l'occasion de

1. *Ibid.*, p. 136.

2. *T.T.P.* XX, G.III pp. 243-244, A.II pp. 332-333, P. pp. 903-904.

3. E. de La Boétie, *op. cit.* p. 137.

4. *Ibid.*, p. 142.

5. *Ibid.*, p. 153.

6. *Ibid.*, pp. 161-162.

7. *T.P.* X, 8.

faire le mal », soit de persécuter « ceux qui philosophent plus librement » et à qui « l'ouvrage sera très utile »¹. Certes il n'y a pas de discussion possible avec le tyran, ni de réforme pacifiquement envisageable de la tyrannie : « A la violence du roi les sujets ne peuvent résister que par la violence »²... et l'on sait malheureusement qu'il ne suffit pas de supprimer le tyran pour se libérer de la domination.

Machiavel, La Boétie, comme Spinoza, savent que « mettre la main aux plaies incurables »³ est souvent aussi inutile que dangereux... mais ils affirment aussi d'autant plus fort que cette lucidité ne doit ni empêcher le combat ni faire oublier le but. Parce qu'« un très petit nombre » est toujours apte à entendre et à résister, il n'y aura jamais « de raison de désespérer entièrement »⁴.

Il y a toujours une voie (même étroite) de libération qui, suivant la faveur des circonstances, pourrait s'ouvrir à tous. Aux philosophes et aux plus lucides de travailler à ce que le renversement du tyran ne soit pas une peine inutile. Or dans la résistance de quelques uns, c'est la tension de l'auto-organisation autonome de la *multitudinis potentia* qui est déjà à l'œuvre. C'est sur elle qu'il faut s'appuyer et c'est elle, autant que faire se peut, dont il faut protéger – pour l'avenir – la puissance de liberté et de paix, que déjà dans la lutte elle déploie. Car en aucun cas cette résistance ne peut être tenue pour une valeur guerrière, même si c'est par elle que naissent les héros. Elle est essentiellement en actes, et par les valeurs qu'elle pose – résister c'est désirer et par là, dire la valeur – un « oui » à la vie, à la solidarité humaine, à la liberté et à la paix. Dans son principe, la résistance est fondamentalement anti-nihiliste. Elle ne peut donc pas logiquement, sinon dans le mensonge et la mauvaise foi, être elle-même et par elle-même porteuse de domination et de mort ; si c'est le cas, elle se trahit. Autant revenir alors au « gouvernement légitime »...

La stratégie de libération politique chez Spinoza, s'étaye donc sur la résistance de ces subjectivités (individuelles et/ou collectives) qui affirment en actes, contre l'inhumanité et l'indignité de l'assujettissement (producteur de troupeaux d'esclaves), une singularité humaine qui enveloppe ici-maintenant l'espérance politique de la liberté. Car ces singularités qui résistent instaurent déjà au présent, en

1. *T.T.P. préface*, G.III pp. 11-12, A.II pp. 27-28, P. pp. 615-616.

2. *T.P.* VII, 30.

3. E. de La Boétie, *op. cit.* p. 117 ; et Machiavel, *Le Prince* ch. III où l'on trouve une formulation semblable (*op. cit.* p. 295).

4. *T.T.P.* VIII, G.III p. 118, A.II p. 162, P. p. 735.

diamétrale opposition au règne de la servitude, qui est aussi celui de la solitude, de la haine, du mensonge et de la perfidie (c'est « la corruption de toutes les relations sociales »)¹, la bienveillance et l'amour, la bonne foi, la liberté de la communication et de la parole, avec le désir de connaître, d'agir et de vivre ensemble.

S'éclaire alors le sens politique majeur des chapitres centraux du *T.T.P.*, soit le sens politiquement libérateur de l'enseignement de l'amour du prochain, fondé sur l'essentielle confiance ontologique que la vie, à travers ses multiples figures (c'est-à-dire aussi sa modalité politique), entretient avec elle-même. Idéalistes ces passages ? Apolitiques, individualistes, voire élitistes ? Bien au contraire. C'est l'inspiration combattante de Machiavel et de La Boétie que Spinoza, de son point de vue, perpétue. Et c'est un point de vue de « masse » qui est encore défendu. De la résistance de quelques uns – véritable creuset de l'auto-organisation autonome du corps collectif – à la libération de tous, tel est le sens politique (et la direction historique) du projet spinoziste. C'est donc sur le concept de résistance que s'opère chez Spinoza l'articulation de l'ontologie et de l'histoire.

Apparaît ainsi le paradoxe du concept de résistance tel qu'il s'est formé dans son histoire. Ce concept s'est forgé (du XVI^e au XVII^e siècle) dans une pratique de réelle transformation historique, et il s'est réfléchi pourtant dans une idéologie conservatrice de la restauration, à partir des notions clés de droit naturel et de contrat. Spinoza brise, du point de vue de la *multitudinis potentia*, les théologies de la Loi, du Droit et de l'Etat (qu'elles s'appuient sur le mythe du droit naturel ou celui du contrat). Il affirme, en deçà du théâtre de la représentation théologico-juridique et de l'« apparence de droit » par laquelle la révolte, voire le régicide, tendent dans l'imaginaire à se justifier², le fait absolu et réel du droit souverain et éternel de la résistance, compris dans la dynamique constitutive des affections du corps de la multitude en sa stratégie de résistance-active (et/ou en son affirmation absolue de l'existence). Ainsi, en rompant avec l'imaginaire du droit naturel et du contrat, Spinoza fait du concept de résistance le concept même de la possibilité d'une histoire. Mais aussi, du point de vue de la dynamique de la puissance de la multitude, le concept de la possibilité de l'avènement (comme processus) d'une subjectivité singulière et le lieu de l'auto-constitution (et de la compréhension) de la souveraineté. Fonder à la fois la stabilité et

1. *T.T.P.* XX, G.III p. 243, A.II p. 332, P. p. 903.

2. *T.T.P.* XVIII, G.III p. 227, A.II p. 309, P. p. 880.

l'épanouissement du corps collectif sur le principe de résistance (qui est son essence même, comme tension de/et vers l'autonomie, plénitude expansive de la *cupiditas*), tel est le projet d'une philosophie politique spinoziste. Si « c'est l'obéissance qui fait le sujet »¹, le *chapitre XX* du *T.T.P.* qui fait l'éloge de la résistance des « meilleurs », puis l'ensemble du *Traité Politique* en son parti pris démocratique en faveur des contre-pouvoirs, nous apprennent aussi et surtout que c'est la résistance qui fait les citoyens. L'acte de résistance peut alors apparaître, non plus seulement comme un acte de conservation, mais au contraire comme l'action par laquelle se produit en son essentielle socialité historique, la réalité humaine et sa dimension éthique et politique, ainsi que, dans l'imaginaire, les nouvelles significations qui accompagnent cette constitution.

1. *T.T.P.* XVII, G.III p. 202, A.II p. 278, P. p. 843.

CONCLUSION

STRATÉGIE ET INFINITUDE

Dans le domaine politique, comme dans le domaine éthique, le projet philosophique spinoziste est de toujours nous rapprocher au plus près du mouvement réel de l'auto-production du Réel. Philosophie naturaliste de la *causa sui*, le spinozisme, en sa position immanentiste radicale est aussi la philosophie par excellence du mouvement réel – ou, cela revient au même, une philosophie de la substance. Car la « substance » est ce mouvement auto-normatif, auto-organisateur, auto-constitutif « sans principe ni fin », qui (se) produit en une infinité infinie de manières (et selon) une infinité de choses. Et cette réalité dynamique (en sa complexité causale), tant pour les hommes que pour les peuples, pour les corps tant que pour les idées, est celle de la Liberté, car la liberté est mouvement.

Il s'agit alors, en deçà de la finitude de fait de la scène humaine et des systèmes d'« ordre » dans lesquels et par lesquels elle s'institue et se perpétue nécessairement, de ressaisir le mouvement réel de son auto-production en son infinitude substantielle, avant que, réfractée dans le théâtre des affections passives, la vie ne soit, pour notre malheur, devenue un songe. L'impératif spinoziste, en éthique comme en politique, est donc machiavélien : c'est le « retour au principe ». Non certes le retour conservateur vers un ordre postulé « naturel », ni celui vers une vie qui, antérieure à la modalité, organiserait sa matérialité, mais le retour au principe comme mouvement auto-normatif, auto-organisateur, loi de la Nature même, que l'on retrouve aussi bien comme puissance de l'idée que comme puissance des corps ou puissance de la multitude. Pour les idées, pour les hommes comme pour les peuples, la substance est modèle d'autonomie.

C'est sur une opposition tranchée entre la *vera animi acquiescentia* du sage, existant selon la logique interne de sa « libre nécessité », et

l'« agitation » de l'ignorant ballotté par les causes extérieures, que se termine l'*Ethique*. Opposition qui n'est pas celle entre le repos et le mouvement, ni celle (plus proche d'une certaine manière de la vérité) entre la richesse productive du désir et son envers d'impuissance et d'improductivité. L'opposition véritable est entre la productivité heureuse et équilibrée (dans et par « la puissance de Dieu en sa pleine présence ») du mouvement réel du Réel en son autonomie (auquel le philosophe, dans son devenir-sage, participe de toute sa puissance causale singulière dans l'adéquation advenue de son essence et de son existence), et les mouvements hétéronomes de l'ignorant, qui sont aussi compris dans des processus producteurs de réalité, mais sous forme de représentations, d'idées imaginatives, de fantasmes qui, s'ils peuvent le rassurer (en construisant, comme dans le préjugé finaliste, un Ordre du monde), en dernière instance amoindrissent sa vie (tout en voulant la promouvoir), la gaspillent, la contrarient, voire la retournent contre elle-même dans un processus aveugle d'auto-destruction. Le plus grand malheur de l'ignorant c'est son ignorance même... et en premier lieu l'ignorance de soi.

Absolument parlant, le mouvement de la vie chez l'homme sujet de l'illusion n'a certes pas une réalité moindre que celui du sage, et en ce sens, tout être est, selon sa perfection propre, dans une proximité absolue de l'être. Aucun procès d'individuation ne jouit ainsi d'un privilège sur un autre. Il n'y a, dans le monde de la substance, ni modèle, ni copies, ni hiérarchie : l'égalité y est ontologique. Pourtant, Spinoza souligne « combien vaut le sage » (combien sa vie est suprêmement désirable) et combien il l'emporte en puissance sur l'ignorant. Cela signifie qu'il l'emporte en quantité autonome de mouvement producteur de présence réelle à soi, aux autres, au monde, à Dieu : de présence et de connaissance,

puisque la puissance des choses naturelles, par laquelle elles existent et agissent est la puissance de Dieu en sa pleine présence...
*ipsissima Dei sit potentia*¹.

Produire l'idée adéquate de ses propres affects, c'est aussi produire cette présence au réel qui est présence au soi-même toujours en train de se faire (la singularité est le processus même du devenir-sujet) et, dans un même mouvement, présence à Dieu (la Nature), aux autres, au monde... A l'inverse, l'ignorant presque totalement régi par des causes extérieures est quasiment au degré zéro de présence réelle et de

1. *T.P.* II, 3.

singularité. Chez lui, le rapport au réel (à soi, aux autres, aux choses, à Dieu) est (presque) totalement médiatisé par l'idée imaginative, si bien que la présence (ici du domaine de l'hallucination) est au contraire ce qui fait écran et obstacle à la Réalité. Paradoxalement, l'agitation incessante de l'ignorant et la multiplicité de manières par lesquelles il entre en commerce avec les choses extérieures, forment une fantastique puissance d'inertie et de solitude. L'ignorant est donc dans une désaffection presque totale – et l'expression est à prendre à la lettre puisqu'il s'agit, avec la quasi perte de l'affect de soi par soi, de la perte du lien singulier et déterminé par lequel, de l'amour de soi à l'amour intellectuel de Dieu, nous expérimentons *sub specie æternitatis*, et du point de vue de notre singularité, toute la richesse de la Nature – du réel singulier qu'il « est » et au réel qu'il « vit ». L'autisme est sa condition ordinaire d'existence. Dans cet « oubli de Dieu » (suivant l'expression théologique qu'il faut ici naturaliser), le mouvement de la vie se manifeste chez lui (et non par lui) comme autant de réactions inajustées à l'affirmation de l'existence que pourtant, paradoxalement, même dans l'inadéquation et à la limite de la dispersion modale, elles expriment.

Dans l'inscription éthique de la vie (c'est une voie possible, un « projet » – celui du devenir-sujet – non une nécessité téléologique), le mouvement réel signifie donc la puissance de Dieu et/ou de soi-même en sa singularité. Dans le troisième genre de connaissance, l'intuition directe de la puissance propre, en sa logique complexe d'auto-constitution, est celle de ce mouvement réel. C'est ainsi que du troisième genre de connaissance « naît le contentement de l'Âme le plus élevé qu'il puisse y avoir »¹. Celui qui connaît les choses par ce genre de connaissance passe à la plus haute perfection humaine, et par conséquent à la Joie la plus haute avec l'accompagnement de l'idée de lui-même et de sa propre vertu, « et conséquemment aussi de l'idée de Dieu (*Prop. 30*) »². Dans l'adéquation à soi et/ou à Dieu, le sage s'aime lui-même comme il aime Dieu d'un amour intellectuel dans le contentement le plus élevé qui se puisse connaître.

L'ignorance c'est, au contraire, le règne de la séparation et de l'« inconscience presque complète de soi-<même>, de Dieu et des choses ».

Toute la pensée de Spinoza est marquée par cette opposition radicale et par la volonté éthico-politique, face à l'expérience

1. *E. V*, 27.

2. *E. V*, 32 *dém.*

universelle du gâchis « humain » et selon la connaissance adéquate de ses causes, de faire advenir, autant que faire se peut, en promouvant les forces productives de lucidité, de liberté, de sociabilité et de bonheur, la réalité humaine à sa souveraineté ou – c'est la même chose – à la sagesse qui est « éternité de joie continue et souveraine ». Souveraineté humaine, c'est-à-dire souveraineté et éternité de la joie (dans l'union singulière de l'âme avec la Nature entière), cela est dit dès le début du *T.I.E.* et éclaire toute l'œuvre. Dans une Nature dont l'homme n'est qu'un fragment minuscule, mode existant fini dont la Nature (a pu et pourra) fort bien se passer sans imperfection ni manque, et dont le bonheur ou le malheur est indifférent à son affirmation, il s'agit de construire un monde « humain ».

Ainsi « l'affirmation absolue de l'existence », qu'elle soit celle de l'individu humain – de son simple effort pour survivre à l'épanouissement de la Béatitude – ou celle du corps collectif – de la fragile consociation primitive à la plénitude de la solidarité dans la Liberté – est bien la « suprême vérité dont toute la doctrine découle »¹. Affirmation absolue de l'existence, c'est-à-dire mouvement réel et auto-normatif du Réel, ou « substance » comme position de l'infinitude actuelle ; mouvement sans intériorité ni manque qui est affirmation multiple ou multiplicité affirmative. Mais aussi mouvement sans finalité. C'est la tâche des hommes les plus lucides de faire en sorte que l'affirmation de la substance, dans laquelle et par laquelle nous sommes ce que nous sommes, ne soit pas corrélative de l'écrasement de l'affirmation de l'existence humaine.

Et de fait, cette affirmation de la vie dans la multiplicité de ses figures, comprises dans le complexe contradictoire des existences – et il n'y a que des existences – se déploie nécessairement comme « stratégie » sur la base de la résistance-active que toute chose oppose à son propre anéantissement. Là où il y a résistance, il y a stratégie. Et il y a nécessairement toujours résistance et stratégie... ou la dispersion de la mort. C'est dire qu'absolument parlant, la résistance n'est pas une figure de la négativité ; elle n'est pas réactive². C'est du point de vue de

1. Suivant l'expression de Victor Delbos dans *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et l'Histoire du spinozisme*, F. Alcan 1893, rééd. des Presses de l'Université de Paris Sorbonne 1990, ch. X, p. 200.

2. C'est chez Descartes que l'on peut dire que la résistance est réactive comme la joie qui lui est corrélative. Symptomatique est en effet chez lui le primat de l'obstacle, de l'épreuve que notre « puissance » se doit de surmonter afin de jouir, dans la victoire, de l'effectivité de sa perfection. Ainsi n'y a-t-il de joie – ou de chatouillement – qu'en fonction de la conscience de cette perfection qui ne se prouve

notre alliance éternelle et toujours singulière de connaissance et d'amour de Dieu, aussi minimal et peu conscient soit-il – soit du point de vue de notre infinitude actuelle ou de notre éternité – que nous résistons, c'est-à-dire que nous affirmons absolument notre existence.

Et c'est sur la base universelle de cette résistance-active que s'explique, à partir des précaires associations « libres » des affects (selon les lois de l'Habitude, du principe de plaisir, de l'imitation dans la bienveillance, dans l'indignation, dans l'ambition de gloire ou de domination...), la formation d'une organisation (à un certain degré de rationalité) du corps politique. Mais ce sont tous les corps en général, quelle que soit leur nature, qui s'organisent, en leur rationalité, dans et par la résistance de leurs associations particulières aux attaques des forces extérieures. Et ce sont ces mêmes corps qui, suivant leur niveau de complexité associative, vont développer des stratégies plus ou moins élaborées, de la stratégie minimale, mais déjà rationnelle, des premiers corps complexes qui ne peuvent que s'affirmer absolument ou disparaître, aux corps dont les associations sont plus riches et qui, comme les corps humains (et de manière analogue les communautés politiques) aptes à ressentir de la joie ou de la tristesse et capables de reconnaître la cause de ces affects (et pour un corps collectif, selon ce même processus, capable d'imaginer et d'instituer des règles favorables à l'affirmation de sa vie), vouent les individus (selon la logique du sujet pratique) à un comportement essentiellement amoureux dont découlera aussi bien leur « félicité » (dans leur capacité individuelle à s'élever à une stratégie éthique dans la connaissance adéquate des causes ou leur capacité collective à résoudre adéquatement les problèmes qu'a su se poser la communauté), que leur « misère » (dans l'assujettissement individuel aux faux problèmes, aux stratégies de l'amour-propre et de l'orgueil ou collectivement à celles, destructrices, des tyrans).

C'est ainsi vers une ontologie dynamique du problème que Spinoza nous conduit. Car tout corps – société ou organisme – est, en son affirmation, la position d'un problème et, en son organisation spécifique, un cas de solution particulier qui recouvre le problème posé en s'y ajustant, mais sans jamais effacer la question constituante

et ne s'éprouve que dans une confrontation victorieuse à l'obstacle. Et cette satisfaction de soi sera d'autant plus forte que l'obstacle à surmonter et les dangers encourus auront été plus grands. Cf. à ce propos A. Matheron, «Psychologie et politique: Descartes. La noblesse du chatouillement», *Anthropologie et Politique au XVII^{ème} siècle*, Vrin, 1986 pp. 35-36 et 43-45.

inhérente à sa propre persévérance. Dans le processus constitutif, le mouvement réel ne va donc pas – selon le schéma abstrait d'une stratégie individualiste de la conscience – du champ des possibles (les actions hypothétiques) à la réalité définitive du choix et/ou de sa décision et de son exécution. Il n'y a dans la nature, dans la société ou l'histoire, ni hypothèses, ni éventails de possibles, ni choix *a priori*, seulement la stricte nécessité complexe de la productivité du réel. La nature procède chez chaque individu (dans sa confrontation à la multiplicité non pas des possibles, mais des forces réelles au présent en lui et hors de lui, avec lesquelles il se compose mais aussi auxquelles il résiste) par la détermination des problèmes et des cas nécessaires de solutions.

Car, contrairement là encore à l'illusion de la conscience, les problèmes ne se posent pas d'eux-mêmes ni ne naissent à proprement parler de l'obstacle avec lequel souvent on les confond¹. Le problème n'est pas une « donnée » rencontrée dans l'expérience. C'est un produit de la puissance même de l'affirmation d'un être quelconque (individu ou société) dans son articulation dynamique complexe au réel. Le problème est ainsi, en tant qu'objet réel, l'affection même dont un corps est capable et simultanément l'idée de cette affection par laquelle ce corps est affirmé et le problème posé. Il est donc dans la nature même de l'affirmation (qui, nécessairement comprise dans un complexe de rapports de forces est aussi l'activité constitutive d'une résistance) de problématiser le réel c'est-à-dire de le constituer comme problème et, dans un même geste, de produire le cas de solution correspondant à cette position. Tel est le mouvement réel du réel en une affirmation singulière, ou la dynamique stratégique et herméneutique du *conatus*².

1. Sur la nécessité de distinguer clairement le « problème » de l'« obstacle », ainsi que du « négatif » qui n'est que l'ombre et l'illusion du problème, cf. Gilles Deleuze, *Différence et Répétition*, P.U.F. 1972, pp. 253 et 261.

2. L'usage de la méthode géométrique n'implique pas, *en lui-même*, la rencontre de la question du « problème » et de sa position. Pourtant, l'ontologie anti-théologique (et/ou) anti-téléologique que cet usage suscite (et pour laquelle il est aussi fait...), ouvre la philosophie spinoziste – dans sa confrontation à la politique et l'histoire (c'est le *moment* du *T.T.P.*) – à une logique stratégique des *conatus* (et/ou de la *potentia*) qui est celle de la constitution des problèmes et des cas de solutions. Et peut-être faut-il voir là, sous-jacent au « mode géométrique », mais au cœur même du travail de l'œuvre, une élaboration philosophique propre au « mode expérientiel » que nous découvrons et explorons systématiquement le récent ouvrage de P-F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, P.U.F. 1994.

Là où il y a résistance et stratégie, il y a donc aussi nécessairement rationalité. En ce sens, la stratégie n'a aucun but ni aucune fin en elle prescrits, elle est le mouvement même de la rationalité en train de se faire. L'infinitude actuelle est donc puissance de résistance et de rationalité. L'infini, c'est la raison même en la multiplicité de ses affirmations, et la stratégie de résistance-active est le procès réel de la genèse du Réel et de la Raison. A ses différents degrés de rationalité (ou d'auto-organisation défensive/affirmative de la modalité), l'infinitude s'affirme et combat (elle est la vertu même), préservant toujours ainsi la possibilité (même minimale) d'une voie (aussi étroite et difficilement praticable soit-elle) pour un devenir-sujet-humain de l'affirmation de la puissance, qui vaut aussi bien pour les hommes que pour les Etats. Elargir autant que faire se peut cette voie de liberté et de sagesse, c'est le projet humain par excellence.

C'est donc aussi, en dernière analyse, selon la dynamique de la résistance et selon la stratégie du *conatus* (tant individuel que collectif) qui lui est corrélative, que s'expliquent, comme cas de solution d'un problème qui nécessairement le précède et le suscite, la formation, dans l'imaginaire, d'un ordre téléologique du monde et les systèmes de vies (théologico-politiques) qui en découlent. Idée imaginative de l'ordre dont nous avons souligné à la fois la nécessité vitale et le lien paradoxal qu'elle entretient avec ce qui (des préjugés aux superstitions et aux institutions qui les perpétuent) nous détruit. Mais c'est la même idée imaginative d'un ordre du monde qui, libérée de ses contenus superstitieux au profit d'un contenu imaginaire mais adéquat à la nécessité vitale intrinsèque qui le suscite, pourrait devenir cette solution propre de salut adaptée aux ignorants que la stratégie du *conatus* de la *multitudinis potentia* s'efforce depuis toujours d'élaborer – comme l'indique l'enseignement de l'*Ancien Testament*, enseignement que le Christ philosophe a rationnellement explicité dans sa simplicité opératoire, et que l'expérience (de la multitude) et la raison (de quelques uns) tentent depuis lors, de manière plus ou moins vive, de retrouver et de reproduire¹.

L'affirmation de l'idée adéquate n'est pas elle-même indépendante de la logique de la résistance. L'idée vraie ne fraye le chemin de son affirmation autonome qu'à la fois contre et avec les idées imaginatives.

1. Nous poursuivons cette réflexion dans « Enseignement du Christ et résistance dans le *T.T.P.* » (*op. cit.*); cf. le récent ouvrage d'H. Laux qui étudie systématiquement le passage de la religion superstitieuse à une imagination libérée (*Imagination et Religion chez Spinoza, op. cit.*).

Parce que, comme dans le domaine des corps, une pensée est toujours limitée par une autre pensée, parce qu'il n'est donné dans la Nature aucune chose singulière qu'il n'en soit donné une autre plus puissante et plus forte par laquelle elle pourrait être détruite, dans le domaine des idées aussi il y a résistance et stratégie.

Et c'est pour cela que l'enjeu majeur de la pensée n'est pas dans la délibération ni le choix des solutions, comme le croit illusoirement la conscience, mais dans la décision même des problèmes, dans notre capacité, notre puissance de problématiser adéquatement le réel, c'est-à-dire de nous élever à sa vérité. Et cela, que ce soit au sein d'une époque – dans l'espace de l'opinion publique qui rend historiquement plus ou moins possible l'expression du vrai – ou au sein même de l'esprit de chaque être humain. En ce second cas (toujours compris, il est vrai, dans le premier), on doit souligner combien en chaque homme, certaines idées inadéquates peuvent former un tissu d'imagination si solide (comme par exemple dans le préjugé finaliste devenu superstition particulière, voire officielle, promue au rang de vision « vraie » du monde) qu'il ne laisse plus aucune place à l'avènement de l'idée vraie¹. On doit souligner aussi qu'en chaque esprit humain, les idées adéquates ne peuvent elles-mêmes s'élaborer qu'à partir des affections du corps, c'est-à-dire nécessairement à partir

1. C'est le cas, nous le savons, des « sujets » dans la théocratie hébraïque. Remarquons à ce propos que, dans ses exemples historiques, Spinoza ne fait jamais référence à la démocratie athénienne. Et peut-être réservait-il cette analyse (mais rien ne nous l'indique et sa culture ne semble pas l'y conduire) pour le *chapitre XI* du *Traité Politique*, analyse qui aurait pu être ainsi le « pendant » théorico-historique des *chapitres V* et *XVII* du *T.T.P.* sur l'Etat hébreu. La symétrie aurait été parfaite entre l'affirmation de la démocratie (sous la forme théocratique) chez ce peuple barbare contempteur de la philosophie et vivant en autarcie radicale afin de protéger ce qu'il croit être une singularité unique, et l'affirmation de la démocratie chez le peuple qui a aussi inventé les mathématiques et la philosophie, et qui vit sa singularité radicale – comme l'expose Périclès dans son éloge aux victimes de la guerre (cf. Thucydide, *Histoire de la Guerre du Péloponnèse*, livre II, ch.XXXV-XLVI) – dans son « ouverture » totale au monde et sans aucune xénélasie pour les étrangers accueillis sur son sol. Et cette confrontation aurait été pour nous éclairante car si, avec l'Etat hébreu parfait, Spinoza nous a conduit à réfléchir sur les conditions théologico-politiques extrêmes de l'impossibilité du développement de la raison individuelle, cette confrontation nous aurait amené inversement à réfléchir, avec la démocratie athénienne, aux conditions positives de possibilité du développement de la raison, telles qu'elles sont toujours exigées dans n'importe quelle République, dans n'importe quel temps, et telles qu'elles sont présupposées dans l'exercice même de notre pensée, qui porte avec elle la mémoire de ses origines.

d'idées inadéquates, et que cette élaboration ne se comprend que selon la stratégie de résistance-active à la tristesse, qui force l'esprit à penser en quoi et pourquoi certains corps conviennent au corps dont il est l'idée ou ne lui conviennent pas. L'avènement de l'idée vraie s'inscrit donc bien aussi dans la logique stratégique de résistance-active et d'amplification continue de la joie, c'est-à-dire – c'est le projet éthique – dans l'organisation toujours plus puissamment rationnelle de la modalité, ou encore dans une dynamique de l'avènement de la raison comme « cause ». Mais ce devenir-cause de la raison humaine ne se dégagera jamais définitivement du domaine de l'imagination, c'est-à-dire que subsistera toujours nécessairement la tension, voire la contradiction en nous, entre les idées adéquates et les idées imaginatives. Il faut même ajouter que l'idée adéquate s'accompagne nécessairement toujours aussi, chez le sujet humain, de son corollaire imaginatif (comme connaissance non adéquate de l'idée adéquate qu'enveloppe la reconnaissance de l'idée vraie). Et cette « connaissance », si elle peut dans certaines conditions favoriser l'avènement de nouvelles vérités, peut tout aussi bien s'élever, face au progrès de l'esprit humain, comme un véritable obstacle. Comme les corps, les idées aussi, vraies ou fausses, résistent à leur propre effacement.

Ainsi, suivant la logique affirmative de l'idée adéquate qu'il exprime, le projet philosophique de décider lucidement des problèmes s'articule et s'étaye sur cette puissance singulière d'infinitude, de résistance et de rationalité, posée comme irréductible, que le mouvement réel du Réel en son autonomie oppose en lui-même à la mort imagée ordinaire qui est le propre négatif du destin du désir humain. Opposition divisée, puisque c'est un seul et même mouvement qui produit les idées, dans et par l'effort que chaque être fait pour persévérer en son être, et qui résiste à ces mêmes idées lorsqu'elles se retournent simultanément (suivant la logique du lien paradoxal) contre l'affirmation même qui les génère.

C'est dans et par cette résistance, comme processus complexe de causalité d'une modalité particulière en son affirmation (et/ou en sa constitution), qu'à la fois se définit et s'affirme l'essence singulière actuelle et actualisante d'un individu, son *conatus*, qui n'est ainsi rien d'autre que le procès même par lequel un individu quelconque est produit et se (re)produit en son existence actuelle selon un effort d'absolue affirmation. Car les choses « ont besoin de la même

puissance pour commencer d'exister et pour continuer d'exister »¹. Comme dans la *République* de Platon, l'analyse politique nous conduit à lire en gros caractères ce qui est plus ténu et plus difficilement discernable sur le plan des essences singulières humaines. La causalité singulière, comme essence, c'est le procès par lequel, en son histoire particulière, tout être s'efforce, dans sa stratégie de résistance-active, d'affirmer absolument son être. Et c'est vers une conception explicitement historique de la singularité, à la connexion dynamique (et « ontologique ») du particulier et de l'universel, du fini et de l'infini, de l'histoire et de l'éternité, que nous conduisent effectivement – dans la considération de la « nation » comme « individu » – les analyses politiques de Spinoza.

Conatus sive Habitus, c'est la conséquence philosophique de l'étude de l'Etat hébreu. Ainsi, c'est suivant les hasards de la fortune, c'est-à-dire selon les conditions historiques particulières dont il a bénéficié, qu'un homme pourra effectivement déployer la puissance de sa raison, ou un peuple sa puissance d'auto-organisation autonome (sous la forme politique de la démocratie), et par là même qu'il pourra se rendre effectivement, dans la plus grande partie de ses actions, « cause adéquate » de sa propre vie. Il n'est pas dans le « destin » de tout homme, comme dans celui de tout peuple, de devenir maître de sa destinée...

Certes, la singularité essentielle ne saurait se réduire aux particularités modales puisque c'est aussi contre les habitudes ou les coutumes contractées que l'*habitus* du corps (individuel ou collectif) est en lutte pour, selon de nouvelles associations d'affections, affirmer à un plus haut degré de perfection, donc de réalité, l'existence de la modalité. Plus haute perfection c'est-à-dire plus haut degré de rationalité et/ou de singularisation ; tension dans et vers la stratégie parfaite/autonome de la *cupiditas*. C'est donc toujours et nécessairement du point de vue de nouvelles particularités que d'autres seront combattues. Production historique, l'*habitus-ingenium* est lui-même force productive d'histoire. C'est le propre de la singularité d'être cette dynamique de l'*habitus* par laquelle le jeu des forces contradictoires peut, suivant les aléas de la fortune, engager le mode dans un procès de perfectionnement infini (et de résistance-active de plus en plus puissante à tout ce qui fait obstacle à cet épanouissement) qui est le devenir-singulier (et/ou le devenir-sage) de la modalité

1. *T.P.* II, 2.

humaine (qu'elle soit individuelle ou collective). Là est, suivant la formulation employée plus tard par Engels, « le processus ininterrompu du devenir et du périr, de l'ascension sans fin de l'inférieur au supérieur »¹, de cette transformation du « Corps de l'enfance » jusqu'à la constitution d'un être possédant « une Ame consciente au plus haut point d'elle-même et de Dieu et des choses »². Et ce devenir-singulier-supérieur est aussi un devenir-cause adéquate conçu comme procès de subjectivation en deçà de la forme-sujet pratique (qui tend il est vrai, lorsque ce procès est de nature politique, à être totalement investie par la puissance de la multitude en son affirmation). *Perseverare in suo esse*, cela signifie productivité singulière c'est-à-dire, vis-à-vis de la persévérance *in suo statu* qui est préservation conjoncturelle de la particularité, une véritable puissance de déséquilibre, de révolution mais aussi de constitution.

Le projet de Spinoza : non pas advenir à une position de pouvoir ou de domination sur soi-même, les autres, le monde (selon les signes trompeurs de la représentation et la stratégie aveugle de l'amour-propre en son ambition de domination), mais avant tout, par la connaissance de la nature humaine et de ses lois, éviter que l'homme ne construise sur cette illusion de maîtrise extrinsèque (propre au sujet pratique) son propre malheur ; afin aussi que s'affirme, autant que cela se peut, la nécessité intrinsèque et singulière de la *cupiditas* dans son devenir-sujet-autonome qui est avènement à son propre point de vue, à sa propre singularité.

Car il ne s'agit de rien d'autre, selon une voie que « la nature et la condition commune des hommes » rend aussi difficile que rare, que de devenir, comme l'avait bien compris Goethe, lecteur de Spinoza, « éternel à sa place ». Et cette place est une véritable place forte qui, certes, de toute éternité n'appartient qu'à nous, que personne d'autre que nous ne peut réellement occuper, mais de laquelle nous sommes pourtant toujours en partie séparés, exclus, exilés – c'est notre condition d'homme – et qu'il faut ainsi à la fois, et selon les moyens les plus adéquats, toujours re-conquérir et défendre. C'est cela aussi *perseverare in suo esse*, retrouver et/ou produire, dans la lucidité du vrai, le rapport singulier de confiance, de connaissance et d'amour, qu'à la fois enveloppe et développe toute vie en son essentielle

1. Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, trad. G. Badia, Editions Sociales, Paris 1966, p. 14.

2. E. V, 39 sc.

affirmation ; et ce « rapport » a des degrés qui sont ceux-là même de notre propre processus de singularisation.

Une confiance qui n'est ni abandon ni soumission à un Ordre supérieur, car, loin de nous enfermer dans un système métaphysique qui de toute éternité nous soumettrait à sa Vérité, Spinoza nous invite au contraire à nous libérer de la fiction de l'Ordre et du Sens que construit nécessairement dans l'imaginaire le *conatus* en sa stratégie de survie, pour assumer de manière autonome et déterminée l'auto-organisation explicite de la vie humaine. La confiance est le procès dynamique de cette auto-organisation, comprise dans l'« alliance éternelle de connaissance et d'amour de Dieu » que le monde, jusqu'à ce que le Christ l'ait explicitement enseignée, avait méconnue ou déplacée (dans un imaginaire constitutif d'histoire) dans ses différents pactes théologico-politiques avec Dieu, les dieux, ou leurs représentants. Cette alliance enveloppée *sub specie æternitatis* dans l'affect de soi par soi est donc celle dans laquelle et par laquelle nous nous constituons (les individus comme les peuples) en notre singularité (en notre place) avec/dans/et par les forces actives de la Nature qui s'affirment en un seul et même mouvement d'auto-constitution universelle en nous et hors de nous, en une infinité infinie de stratégies d'individuation singulière. Ainsi, la confiance est-elle cet attachement absolu et toujours singulièrement déterminé que l'être a pour lui-même. C'est, en chaque être, l'affect éternel de soi par soi ou la relation nécessaire avec soi-même (et/ou le Réel en son universalité), c'est-à-dire la puissance même de l'amour de soi dans et par l'amour intellectuel de Dieu par lequel chaque individu s'affirme et résiste à tout ce qui fait obstacle à cette affirmation. *Quare hoc æternum fœdus Dei cognitionis & amoris universale est*¹. L'être, c'est-à-dire l'essence singulière, est cette « alliance » même. Et la résistance constitutive de chaque être s'affirme de cette confiance ou du lien éternel de connaissance et d'amour que tous les êtres, suivant leurs degrés propres de complexité et de conscience, entretiennent avec la Nature.

Dans l'âme humaine, la confiance est la substance même de la « volonté ». L'âme ne saurait en effet – c'est pour Spinoza une absurdité – douter d'elle-même. Comment pourrait-elle réellement dans l'affirmation absolue de l'idée, penser qu'elle ne pense pas ! Une assurance intangible accompagne nécessairement l'effort que l'âme fait pour persévérer en son être : sa « volonté », c'est sa confiance

1. « Cette alliance éternelle de connaissance et d'amour de Dieu est donc universelle », *T.T.P.* III, G.III p. 56, A.II p. 81, P. p. 664.

affirmée. Comme l'écrit Spinoza à Guillaume de Blyenbergh, le fruit que nous retirons de notre puissance naturelle de connaître « sans l'avoir jamais trouvée une seule fois en défaut » peut faire de nous des hommes heureux¹. En elle, nous trouvons à la fois notre plus grande perfection et notre plus grande satisfaction. C'est donc en toute assurance qu'il faut user de notre entendement, car il est lui-même, en lui-même, la confiance que l'être pensant a pour lui-même. Là est, comme l'écrit Alain, « notre poste d'homme »² « où se rassemble l'immensité des choses en une existence bien déterminée »³, et d'où nous pouvons résister aux assauts répétés de l'univers, à la souffrance, à l'oppression, mais aussi au délire des préjugés, à la bassesse et à la haine de nos semblables. « Ne point désertier notre poste d'entendement qui est strictement déterminé par ce corps vivant » et, faut-il ajouter, historique ; tenir bon à ce « poste singulier »⁴ qui est pour chacun le seul « poste réel » ; y renforcer par sa vertu ses armes ou reconquérir sa place si (et ce « si » est la condition nécessairement séparée de toute existence) on s'en est écarté... tel est le procès réel de singularisation (et/ou de subjectivation) qui est celui-là même de l'adéquation advenue de l'essence et de l'existence. La singularité, c'est la dynamique historique de cet avènement. Notre poste réel est un poste de combat.

Cette confiance et cette résistance-active, nous l'expérimentons aussi en notre propre corps dans le procès de l'*Habitus*, dans lequel s'exprime la tension même de la *cupiditas* (ou de l'*appetitus*) qui est attente-active de la vie envers elle-même en son procès de subjectivation singulière.

Pour le corps collectif, la confiance en soi-même est tout d'abord confiance en son propre imaginaire institué, fidélité à ses lois et à ses mœurs particulières (c'est son amour-propre). Mais plus profondément encore – et c'est ce qu'exprime explicitement la démocratie – la confiance essentielle que le corps collectif a pour lui-même, c'est la confiance en sa propre puissance d'imaginaire instituant, c'est-à-dire la confiance en la *multitudinis potentia* en son affirmation. Ainsi la démocratie retrouve-t-elle, en deçà de tout amour-propre, la confiance en son principe ontologique, c'est-à-dire le rapport essentiel d'amour de soi du corps collectif, amour de sa propre

1. *Ep.* 21, G.IV p. 127, A.IV p. 204. P. p. 1146.

2. Alain, « Souvenirs concernant Jules Lagneau », dans *Spinoza*, Gallimard 1986, p. 163.

3. *Ibid.*, p. 164.

4. *Ibid.*, p. 164.

puissance d'agir, joie de communiquer, de délibérer, de décider et de construire ensemble l'avenir : amour de sa liberté. Pour le philosophe qui sait tout cela, la confiance en la puissance d'auto-organisation de la multitude, c'est la confiance même en la rationalité du corps collectif en train de se constituer (et/ou de se reconstituer). Inséparable de l'être en son affirmation absolue, la confiance est donc l'« essence » ; elle est, dans le corps comme dans la pensée, la dynamique même de l'amour intellectuel de Dieu en l'infinité infinie des « alliances » singulières de l'amour de soi. Elle est le procès sans fin de singularisation.

Amor sui sive causa sui, telle est la vérité dernière du spinozisme : une ontologie de la confiance radicale et toujours singulière. Confiance à la fois à reconquérir (puisqu'elle est, comme notre place, toujours-déjà-là de toute éternité) et toujours à produire (puisque l'éternité est dans et par son affirmation historique singulière et déterminée) ; confiance intrinsèque à l'idée adéquate (*verum index sui*) comme elle l'est à tous les corps, aussi bien ceux des hommes que ceux des peuples, dans lesquels (en l'affirmation de la *multitudinis potentia* et en deçà de toute servitude et de toute persévérance en un « état » particulier) Spinoza décèle la promesse jamais réduite de la Liberté.

Vivre de cette confiance qui est notre être même (comme alliance singulière dynamique et multiple au Réel-universel en son auto-constitution), c'est, dans le procès d'adéquation, se sentir assez étranger à cette autre vie imaginée, épuisée dans les stratégies de l'amour-propre et de l'orgueil, pour désormais pouvoir accroître, expérimenter et défendre activement sa puissance singulière d'agir, libre des œillères, des illusions et des valeurs, du sujet amoureux. Il y a dans cette distance à soi (comme image de soi) le principe même de notre affirmation singulière et de notre libération. Ce désintéret « affectif » pour les images (non pour elles-mêmes, dans la puissance de l'imagination qu'elles expriment, mais en tant qu'obstacles, que substituts et que fixateurs de la pensée et de la vie) n'a d'équivalent en force que l'intéret que nous mettons à les connaître et, indépendants des détournements de la puissance qu'elles suscitent, à aimer et à affirmer pour elle-même la vie qui les génère (et qu'elles génèrent). Car le « retour » éthico-politique au principe même de la vie comme mouvement réel, n'ouvre aucun dualisme qui rendrait cette entreprise corrélative d'une dévalorisation du monde et de ses images. La philosophie du mouvement réel est aussi une théorie de la constitution, en sa dimension imaginaire, du Réel lui-même, soit une théorie de la réalité positive des images, non seulement sur le plan gnoséologique mais aussi sur celui, pratique, de la perception-constitution commune

du monde humain (dans la formation d'un monde des « choses », des « objets » et des « sujets »), et celui surtout de la politique et de l'histoire (dans la formation des langues, des mœurs, des institutions et des lois...). Loin d'être dévalorisée, l'imagination comme puissance propre des hommes et de la multitude en son affirmation, est au cœur de l'ontologie dynamique spinoziste, dans le procès collectif de constitution. Effort d'invention et d'imagination, le mouvement réel en sa boucle récursive est aussi mouvement créateur : c'est en lui et par lui que l'avenir se construit.

Et le sage vit la présence créatrice du monde en sa pure nécessité affirmative, au-delà de laquelle n'existent que les conséquences instituées (qu'elles soient négatives ou positives pour l'affirmation humaine de la vie) de notre *cupiditas*.

Là où plus tard un penseur comme Schopenhauer, à vouloir occuper le (non)-point de vue abstrait d'un Dieu spectateur (en son absence) et à non-investir celui de la singularité (et/ou de l'affect de soi par soi comme confiance ontologique), ne rencontrera nécessairement qu'indifférence, ennui et finalement désespoir, Spinoza découvre, avec l'infinie diversité du Réel, l'universelle communication au présent des essences singulières (en leur procès propre de production) et leur complication heureuse et éternelle de connaissance et d'amour de Dieu. Cette complication est le mouvement même du Réel en sa boucle récursive. C'est, en l'infinité infinie de ses stratégies d'individuation, la logique complexe de la *causa sui* et, en chaque mode, celle de l'affirmation absolue de l'existence.

Du point de vue dynamique de la singularité, le sage spinoziste jouit donc de (et dans) la présence de la nécessité dont il tire ses propres forces par-delà les craintes et les espoirs d'une vie chevillée à l'ordre représenté du temps. Car cette nécessité sans espoir, sans principe ni fin, c'est son éternité même, sa confiance et sa fidélité essentielle à la vie.

De cette confiance ne tirons cependant aucun optimisme. Le monde est, pour tous les individus, sans pitié, et nous en serons inéluctablement la victime. L'*axiome* de la *partie IV* de l'*Ethique*, c'est l'*axiome* mathématique sanglant au principe de la destinée des modes finis fatalement voués aux malheurs de la contrainte, de la séparation et finalement à la mort... alors que le bonheur de la béatitude (comme celui de la liberté politique) est un cas humain exceptionnel, isolé, éphémère, ne concernant qu'une « partie (...) très petite du genre

humain »¹. C'est dire combien la confiance spinoziste ne saurait exister au détriment de la lucidité et de la vigilance, bien au contraire. Pour le sage comme pour l'Etat, l'affirmation absolue de l'existence est indissociable d'une confiance armée. Car la confiance n'est rien d'autre que la dynamique même de son armement... « de connaissance et d'amour » certes, pour le sage, et de bonnes institutions démocratiques de contre-pouvoirs pour l'Etat ainsi que de puissantes défenses contre les ennemis du dehors. Mais le sage, comme l'Etat, vit d'autant plus avec confiance et liberté que sa vigilance (c'est-à-dire sa lucidité stratégique) est plus aiguisée. Avec la confiance augmente donc à la fois la rationalité et la vigilance. Spinoza cite à ce propos les *Proverbes* de Salomon : « Quand la science entrera dans ton cœur et que la sagesse te sera douce, alors ta prévoyance (*Mezima* signifie proprement, note Spinoza, pensée, délibération et vigilance) veillera sur toi et ta prudence te gardera »².

Ainsi, la confiance spinoziste est-elle à l'inverse de la stupidité béate de l'optimiste. Chez le sage, la confiance armée efface certes toute crainte (même celle de la mort), mais elle efface aussi toute illusion, même (du fait de sa lucidité et/ou de son armement) celle (dans l'amour-propre et l'orgueil) de la maîtrise illimitée que nous pourrions croire avoir, grâce à notre raison, sur notre propre destin ; « Ni la sagesse, ni la prudence, ni les desseins les mieux conçus ne peuvent résister à l'Eternel » enseignent aussi les *Proverbes*³...

Certes, la mort n'est rien et il n'y a que la Vie. Mais c'est par cette Vie que tous les êtres sont voués à une nécessaire disparition, broyés, dispersés, du fait même, en eux et par eux, de l'affirmation absolue de la Nature, sans avoir (c'est le sort de presque tous) jamais connu ni même entrevu la vraie béatitude alors que la plupart au contraire ont eu à « souffrir mille maux ». Comme l'écrit sans détour Spinoza à Henri Oldenburg : « Je nie que tous <les hommes> doivent atteindre la béatitude »⁴. C'est le malheur qui est le lot le plus commun⁵.

1. *T.T.P.* XV, G.III p. 188, A.II p. 258, P. p. 824.

2. *T.T.P.* IV, G.III p. 68, A.II p. 96, P. p. 678.

3. *Proverbes*, ch. XXI, v.30.

4. *Ep.* 78, G.IV p. 327, A.IV p. 347, P. p. 1295.

5. Le monde est mathématiquement inhumain et ce sont les hommes qui sont pour eux-mêmes les plus redoutables. Spinoza est ainsi au plus loin de Leibniz dont la (fragile) confiance est gagnée contre l'innocence du Réel en son autonomie, c'est-à-dire contre la libre nécessité de Dieu enserrée dans les mailles du filet de l'harmonie universelle. Confiance de faiblesse qui ne s'accorde au monde que par la médiation imaginaire de sa représentation ordonnée. Leibniz s'effraie devant le

Misère de la finitude certes, mais aussi malheur que les hommes, comme les peuples, dans leur ignorance et leur impuissance et suivant les lois nécessaires de leurs affects, la logique de leurs opinions, de leurs coutumes, engendrent par eux-mêmes fatalement tout en ne cherchant pourtant qu'à être heureux : Salomon, Calderón, Spinoza. Pour les hommes, comme pour les peuples, « il n'est pas de condition plus misérable... *conditionem miseriorem* », de destin plus tragique que lorsque, dotés pourtant d'excellentes dispositions, ils courent par eux-mêmes à leur perte. La constitution imaginaire et pourtant stratégique de la réalité humaine en son histoire est, de ce point de vue (qui est celui, dans l'illusion des faux problèmes, de ses inajustements), un formidable appareil d'auto-destruction (différée) de la vie.

Il y a ainsi, sous le regard du sujet pratique déterminé par la raison, spectateur immobile de la nécessité universelle dans ses figures particulières broyeuses de vie, en ce point fixe de dédoublement de soi-même où la puissance de la sagesse n'accorde aucune complaisance à cette perspective extrinsèque que nous portons sur le monde, un tragique propre au spinozisme, sans tristesse ni drame mais dans la pleine lucidité, face à la tourmente sans fin du réel et aux stratégies aveugles des hommes et des peuples, de la rareté et de la brièveté de la joie. Ce rapport au monde, à l'image de sa nécessité, est certes un rapport « vrai », mais pourtant abstrait, qui ne saurait être celui, « adéquat » et réel, que le sage entretient en son affirmation singulière avec la Nature en son universalité. Mais parce qu'elle nous prive de

monde comme il s'effraie devant Spinoza et la vérité inhumaine que dévoile l'évidence mathématique ; vérité insoutenable que la pusillanimité leibnizienne va réduire au profit de ce qui est, pour elle, désirable. Chez Leibniz le désir d'ordre et de sens sera plus fort que la science. Le chrétiennement souhaitable vient se substituer au courage de la vérité. Impuissant à s'élever selon la logique immanente du réel à cette confiance armée du sage spinoziste, Leibniz échafaude un arsenal de raisons extrinsèques pour donner confiance à l'homme moyen... qui sont autant de symptômes de sa propre angoisse face au réel et au spinozisme. Sur ce point, cf. Georges Friedmann qui souligne combien « Antérieurement à Dieu, Leibniz pose le « meilleur » qui contraint Dieu. Nous ne voyons là ni un signe d'optimisme fondamental, ni une marque de confiance en Dieu. Bien au contraire, Leibniz semble se défier de Dieu même », *Leibniz et Spinoza*, Gallimard 1962, p. 315. Cf. aussi Gilles Deleuze qui remarque « Combien l'optimisme de Leibniz est étrange », mais pour en déduire que le principe du Meilleur est là pour sauver la liberté de Dieu... au détriment de celle de l'homme ; *Le Pli. Leibniz et le Baroque*, Minuit 1988 pp. 92-94. Les deux approches ne nous semblent pas contradictoires. Pour une confrontation stimulante des philosophies de Leibniz et de Spinoza, cf. Elhanan Yakira, *Contrainte, Nécessité, Choix. La métaphysique de la liberté chez Spinoza et chez Leibniz*, éd. du Grand Midi, Zurich, 1989.

toute projection de valeurs, parce qu'elle décape la réalité de toute illusion, parce qu'elle s'est un instant extraite de la dynamique singulière de la résistance et de l'affirmation, parce qu'elle ne bénéficie pas de la jouissance de la présence, cette perspective abstraite, mais lucide, offre à l'œil de la raison un spectacle du monde qui, sans la force majeure du sage qui le soutient, ne saurait susciter que l'effroi¹.

Mais c'est à être pleinement acteur (là est notre poste réel) et non spectateur (hypnotisé par l'image tragique de la nécessité) que nous convie (et auquel nous conduit de manière certaine et déterminée) le mouvement réel du Réel, comme l'entreprise philosophique spinoziste : à la lutte et non au repos.

Da ma lemaala mimekha. Là où l'exégèse traditionnelle du *Pirkei Avot* (ch. II, 1) nous ordonne de lire « Sache ce qui est au-dessus de toi », le lecteur de Spinoza – dans une traduction tout aussi correcte du point de vue de la grammaire hébraïque – lit la bonne nouvelle et l'exigence éthico-politique qu'elle enveloppe à l'adresse des hommes comme des peuples : « Sache que ce qui est au-dessus (et détermine les choses) vient de toi ».

1. C'est le regard de l'*Ecclésiaste*, auquel Spinoza est loin de n'accorder aucune valeur philosophique puisqu'il fait de Salomon le « Philosophe » (déjà spinoziste) de l'*Ancien Testament*; cf. par expl. *T.T.P.* II, G.III p. 41, A.II p. 62. P. p. 648.

BIBLIOGRAPHIE

La liste qui suit indique les principales œuvres, études et commentaires, qui ont marqué notre recherche.

Instruments bibliographiques

GAROUX (Alain), *Spinoza: Bibliographie, 1971-1977*, Centre de Philosophie politique, Université de Reims, 1981.

PREPOSIET (Jean), *Bibliographie spinoziste, Répertoire alphabétique – Registre systématique – Textes et documents: Biographies de Lucas et de Colerus, article « Spinoza » du Dictionnaire de Bayle, inventaire de la bibliothèque de Spinoza, etc.*, Belles Lettres, Paris, 1973.

Bulletin de bibliographie spinoziste, depuis 1979, parution annuelle dans le cahier 4 des *Archives de Philosophie*.

Ouvrages, Commentaires, articles

La Sainte Bible traduite en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, éd. du Cerf, Paris, 1956.

AKKERMAN (Fokke), « La pénurie de mots de Spinoza », *Lire et traduire Spinoza*, Travaux et Documents du G.R.S., n°1, Presses de l'Université de Paris Sorbonne, 1989.

ALAIN (E. CHARTIER), *Spinoza*, Delaplane, 1901; Mellottée, 1949; Gallimard, Paris, 1986.

ALQUIE (Ferdinand), *Nature et Vérité dans la philosophie de Spinoza*, « Les cours de Sorbonne », C.D.U., 1971.

– *Servitude et Liberté selon Spinoza*, « Les cours de Sorbonne », C.D.U., 1971.

ALTHUSIUS (Johannes), *Politica methodice digesta*, 1603-1610, trad. du chap. 38 « De la tyrannie et ses remèdes » (ajouté par Althusius à l'éd. de 1618) par Marie-Hélène Belin dans *Philosophie*, Minuit, Paris, nov. 1984.

ALTHUSSER (Louis), *Eléments d'auto-critique*, Hachette, Paris, 1974; 1979².

AMADO LEVY-VALENSI (Eliane), *Les niveaux de l'être. La Connaissance et le mal*, P.U.F., Paris, 1962.

APPUHN (Charles), « Théorie de l'épigénèse et de l'individualité du corps dans Spinoza », *Comptes rendus du II^e Congrès international de Philosophie*, Genève, 1905, pp. 771-772.

– *Spinoza*, éd. A. Delpeuch, Paris, 1927.

ARENILLA (L.), « Le calvinisme et le droit de résistance à l'Etat », *Annales, Economies, Sociétés, Civilisations*, A. Colin, Paris, 1967.

- ARISTOTE, *La Métaphysique*, trad. Tricot, Vrin, Paris, 1953.
- *Politique*, trad. P. Pellegrin, G.F., Paris, 1990.
 - *Seconds Analytiques*, trad. Tricot, Vrin, Paris, 1947.
- BACHELARD (Gaston), *L'activité rationaliste dans la physique contemporaine*, P.U.F., Paris, 1951.
- *L'expérience de l'espace dans la physique contemporaine*, P.U.F., Paris, 1951.
- BALIBAR (Etienne), *Spinoza et la politique*, P.U.F., Paris, 1985.
- « Spinoza, l'anti-Orwell ; La crainte des masses », *Les Temps Modernes*, Paris, sept. 1985.
 - « *Jus, Pactum, Lex* : Sur la constitution du sujet dans le *Traité Théologico-Politique* », *Studia Spinozana*, vol.1, Verlag Königshausen & Neumann, Würzburg, 1985.
- BENAMOZEGH (E.), *Spinoza et la Kabbale*, Univers Israélite, 1863.
- BLOCH (Olivier), *Le Matérialisme*, coll. « Que Sais-Je ? » P.U.F., Paris, 1985.
- BORDOLI Roberto, *Memoria e Abitudine. Descartes, La Forge, Spinoza*, Guerini e Associati, Napoli, 1994.
- BOSS (Gilbert), *La différence des philosophies : Hume et Spinoza*, éd. du Grand Midi, 2 vol., Zurich, 1982.
- *L'enseignement de Spinoza, Commentaire du Court Traité*, éd. du Grand Midi, Zurich, 1982.
- BOVE (Laurent), « Puissance d'agir et vertu : le spinozisme de Vauvenargues », *Spinoza au XVIII^e siècle* éd. O. Bloch, Méridiens Klincksieck, Paris, 1990.
- « Amour de l'être et ambition de gloire : le spinozisme de Vauvenargues », *Philosophy and Theology*, vol.V, Marquette University Quarterly, Milwaukee, printemps 1991 et *Cahiers Philosophiques*, n°51, CNDP, Paris, juin 1992.
 - « La théorie du langage chez Spinoza », *L'Enseignement Philosophique*, n°4, mars-avril, 1991.
 - « Spinoza dans le cours d'Alexandre Kojève », *Spinoza au XX^e siècle*, éd. O. Bloch, P.U.F., Paris, 1992.
 - « Epicurisme et spinozisme : l'éthique », *Spinoza, Epicure, Gassendi, Archives de philosophie*, cahier 3, juillet-sept. 1994.
 - « Enseignement du Christ et résistance dans le *T.T.P.* » in *La Bible et ses raisons*, Etudes recueillies par G. Gros, publications de l'Université de St-Etienne, 1996.
- BREHIER (Emile), « Néoplatonisme et spinozisme » dans *Etudes de philosophie antique*, P.U.F., Paris, 1955.
- BRETON (Stanislas), *Politique, Religion, Ecriture chez Spinoza*, conf. Fac. de Théologie de Lyon, Profac, Lyon, 1973.
- *Spinoza, Théologie et Politique*, Desclée, Paris, 1977.
 - « Origine et principe de raison », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 58, Paris, 1974.
 - « Hegel ou Spinoza. Réflexion sur l'enjeu d'une alternative », *Cahiers Spinoza* 4, Réplique, Paris, 1983.
- BROCHARD (Victor), « Le Dieu de Spinoza », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1908.
- BRUNSCHVICG (Léon), *Spinoza et ses contemporains*, 1923³, P.U.F., Paris, 1951.

- « Transcendance et Immanence », Congrès Descartes, Paris, 1937.
- BRYKMAN (Geneviève), *La Judéité de Spinoza*, Vrin, Paris, 1972.
- « Sagesse et sécurité selon Spinoza », *Les Etudes philosophiques* juil.-sept. 1972.
- « Spinoza et la séparation entre les hommes », *Revue de Métaphysique et de Morale*, avril-juin 1973.
- « Pourquoi la judéité de Spinoza ? », *Les Nouveaux Cahiers*, n°48, printemps 1977.
- CALVIN (Jean), *Institution de la Religion chrétienne*, 1536, éd. de 1541 réimprimée sous la direction d'Abel Lefranc, Genève, 1955-1958.
- CAMPANA (Gilberto), *Liberazione et salvezza dell'uomo in Spinoza*, éd. Città Nuova, Rome, 1978.
- CLAUSEWITZ, *De la Guerre*, trad. D. Naville, Minuit, Paris, 1959.
- COMTE-SPONVILLE (André), *Une éducation philosophique*, P.U.F., Paris, 1989.
- CORSI (Mario), *Politica e saggezza in Spinoza*, éd. Guida, Napoli, 1978.
- CRISTOFOLINI (Paolo), « *Esse sui juris e scienza politica* », *Studia Spinozana*, vol.1, Verlag Königshausen & Neumann, Würzburg, 1985.
- *La scienza intuitiva di Spinoza*, Morano, Napoli, 1987.
- CURLEY (Edwin), « Experience in Spinoza's Theory of Knowledge » in *Spinoza : a collection of Critical Essays.*, New York, 1973.
- *Spinoza, Issues and Directions*, (Colloque de Chicago édité en collaboration avec P-F. Moreau), E.J. Brill, Leiden, New York, København, Köln, 1990.
- DARBON (André), *Etudes spinozistes*, P.U.F., Paris, 1946.
- DE DEUGD Cornelis, *The Significance of Spinoza's First Kind of Knowledge*, Assen, Van Gorcum, 1966 (Wijzgerige teksten en studies, XV).
- DE LA COURT (J. et P.), *La Balance Politique*, trad. de M. Francès, Alcan, Paris, 1937.
- DELBOS (Victor), *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme*, Alcan, Paris, 1893, réédité aux Presses de l'Université de Paris Sorbonne, 1990.
- *Le spinozisme*, Vrin, Paris, 1926.
- DELEUZE (Gilles), *Spinoza et le problème de l'expression*, Minuit, Paris, 1968.
- *Différence et Répétition*, P.U.F., Paris, 1969.
- *Logique du sens*, Minuit, Paris, 1969.
- *Spinoza. Philosophie pratique*, Minuit, Paris, 1981.
- *Le Pli. Leibniz et le Baroque*, Minuit, 1988.
- DESANTI (J-Toussaint), *Introduction à l'Histoire de la Philosophie*, La Nouvelle Critique, Paris, 1956.
- « Infini mathématique » *Encyclopædia Universalis*, vol. 8, éd. 1976.
- DESCARTES (René), *Œuvres de Descartes*, publiées par Ch. Adam et P. Tannery en 11 tomes (13 volumes), Vrin-CNRS, Paris, 1969.
- DOMINGUEZ (Atilano), *Tratado Breve*, traduction, prologo y notas, éd. Alianza, Madrid, 1990.
- *La Etica de Spinoza. Fundamentos y significado*, éd. de la Universidad de Castilla La Mancha, 1992.

- DU PLESSIS-MORNAY (Junius Brutus), *Vindiciæ contra tyrannos*, 1579.
Reproduction Philippe fac-similé de la trad. de 1581, Droz, Genève, 1979.
- EPICURE (*Lettres et Maximes*), par Marcel Conche, P.U.F., Paris, 1987.
- FLØISTAD (Guttorm), « Spinoza's Theory of Knowledge in the Ethics », in Marjorie Grene: *Spinoza a collection of Critical Essays*, New York, 1973.
- FRANCES (Madeleine), *Spinoza dans les pays néerlandais dans la seconde moitié du XVII^e siècle*, Alcan, Paris, 1937.
- « La morale de Spinoza et la doctrine calviniste de la prédestination », *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, 3^e éd. juillet-octobre, 1933.
- « Les rémimiscences spinozistes dans le *Contrat social* de Rousseau », *Revue Philosophique* CXXI, 1951.
- « La liberté politique selon Spinoza », *Revue Philosophique* CXLVIII, 1958.
- FRIEDMANN (Georges), *Leibniz et Spinoza*, Gallimard, Paris, 1962.
- FROSCHAMMER (J.), *Über die Bedeutung der Einbildungskraft in der Philosophie Kant's und Spinoza's*, München, 1879.
- GIANCOTTI-BOSCHERINI (Emilia), *Lexicon Spinozanum*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1970.
- *Che cosa ha « veramente » detto Spinoza*, Casa Astrolabio Ubaldini, Roma, 1972.
- GILBERT (Félix), « Machiavel : la renaissance de l'art de la guerre », *Les maîtres de la stratégie*, 1943, rééd. Champs-Flammarion, t. 1, Paris, 1980.
- GROTIUS (Hugo), *De jure belli ac pacis*, 1625, trad. de J. Barbeyrac en 1724, réédité par la Bibl. de Philosophie politique et juridique, Caen, 1984.
- *De veritate religionis christianæ*, 1627, trad. française par l'abbé Goujet, 2^e éd. Paris, 1754.
- GUEROULT (Martial), *Spinoza, Dieu (Ethique 1)*, Aubier-Montaigne, Paris, 1968.
- *Spinoza, l'Âme (Ethique 2)*, Aubier-Montaigne, Paris, 1974.
- HERBERT DE CHERBURY, *De la Religion du Laïc*, trad. J. Lagrée, dans *Le Salut du Laïc, Sur Herbert de Cherbury*, Vrin, Paris, 1989.
- HOBBS (Thomas), *Léviathan*, trad. F. Tricaud, éd. Sirey, 1971.
- *Le Citoyen ou les fondements de la politique*, trad. de S. Sorbière, G.F., 1982.
- *De Corpore*, trad. du livre I par Destut de Tracy dans *Éléments d'Idéologie*.
- *De Homine*, Librairie Scientifique et Technique A. Blanchard, Paris, 1974.
- HUAN G., *Le Dieu de Spinoza*, Alcan, Paris, 1914.
- HUBBELING (H.G.), *Spinoza*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 1978.
- HUIZINGA J., *La Civiltà Olandese del Seicento*, trad. du hollandais de P. Bernardini Marzolla, éd. Giulio Einaudi, Torino, 1967.
- KLEVER (Wim), « Ethique spinoziste comme physique de l'homme », *La Etica de Spinoza, Fundamentos y significado*, éd. Univ. Castilla la Mancha, 1992.
- KOJEVE (Alexandre), *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris, 1947.
- KOYRE (Alexandre), « Le Chien, constellation céleste, et le chien, animal aboyant », *Revue de Métaphysique et de Morale*, janv.-mars 1950.
- KREIMENDAHL (Lothar), *Freiheitsgesetz und höchstes Gut in Spinozas « Theologisch-Politischem Traktat »*, Georg Olms Verlag, 1983.
- LA BOETIE (Etienne), *Discours de la servitude volontaire*, éd. Payot, Paris, 1978 et Garnier-Flammarion, Paris, 1983.

- LACHIEZE-REY (Pierre), *Les origines cartésiennes du Dieu de Spinoza*, Vrin, Paris, 1950.
- LACROIX (Jean), *Spinoza et le problème du Salut*, P.U.F., Paris, 1970.
- LAGNEAU (Jules), « Quelques notes sur Spinoza » *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1895, tome III.
- LAGREE (Jacqueline), « Sens et Vérité : Philosophie et théologie chez L. Meyer et Spinoza », *Studia Spinozana* vol. 4, Verlag Königshausen & Neumann, Würzburg, 1988.
- « Louis Meyer et la *Philosophia S. Scripturae Interpres*. Projet cartésien, horizon spinoziste », *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, Vrin, Paris, janv. 1987.
- *La Religion naturelle*, P.U.F., Paris, 1991.
- *La Raison ardente, Religion naturelle et raison au XVII^e siècle*, Vrin, Paris, 1991.
- LASBAX (E.), *La Hiérarchie dans l'Univers chez Spinoza*, Alcan, Paris, 1919.
- LAUX (Henri), *Imagination et Religion chez Spinoza. La potentia dans l'histoire*, Vrin, Paris, 1993.
- LECRIVAIN (André), « Spinoza et la physique cartésienne », *Cahiers Spinoza 1 & 2*, éd. Réplique, Paris, 1977 & 1978.
- LEIBNIZ (G.Wilhelm), *Monadologie*, trad. E. Boutroux, éd. Delagrave, Paris, 1970.
- *Nouveaux Essais sur l'Entendement humain*, Int. J. Brunschwig, Garnier-Flammarion, Paris, 1966.
- LOCKE (John), *Traité du gouvernement civil*, trad. D. Mazel, G.F., Paris, 1984.
- MACHEREY (Pierre), *Hegel ou Spinoza*, Maspéro, Paris, 1979.
- « Pour une histoire naturelle des normes », dans *Michel Foucault philosophe*, Seuil, Paris, 1989.
- MACHIAVEL (Nicolas), *Œuvres Complètes*, Pléiade, Gallimard 1952.
- MACPHERSON (C.B.), *The Political Theory of Possessive Individualism Hobbes to Locke*, Paperbacks, Oxford, 1964.
- MAIMONIDE, *Le Livre de la Connaissance*, trad. V. Nikiprowetzy et A. Zaoui, P.U.F., Paris, 1961.
- *Guide des Égarés*, trad. Munk en 3 vol., A. Frank, Paris, 1856.
- MALET (André), *Le Traité Théologico-politique de Spinoza et la pensée biblique*, Les Belles Lettres, Paris, 1966.
- MATHERON (Alexandre), *Individu et Communauté chez Spinoza*, Minuit, Paris, 1969.
- *Le Christ et le Salut des ignorants*, Aubier-Montaigne, Paris, 1971.
- *Anthropologie et Politique au XVII^e siècle*, (Études sur Spinoza), Vrin, Paris, 1986.
- « Le Traité Théologico-politique vu par le jeune Marx » *Cahiers Spinoza 1*, Réplique, Paris, 1977.
- « Note sur les travaux de Filippo Mignini », *Bulletin de l'Association des Amis de Spinoza*, 1983.
- « Spinoza et la problématique de Grotius », *Philosophie* n°4, nov. 1984.
- « La fonction théorique de la démocratie chez Spinoza », *Studia Spinozana*, vol.1, Verlag Königshausen & Neumann, Würzburg, 1985.

- « Pourquoi le *Tractatus de intellectus emendatione* est-il resté inachevé ? », *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, janv. 1987.
- « Les modes de connaissance du *Traité de la Réforme de l'Entendement* et les genres de connaissance de l'*Ethique* », *Spinoza, Science et Religion*, Vrin, Paris, 1988.
- « Idée de l'idée et certitude », *Méthode et Métaphysique*, Travaux et Documents du G.R.S. n°2, Presses de l'Université de Paris Sorbonne, 1989.
- « Physique et ontologie chez Spinoza : l'énigmatique réponse à Tschirnhaus », *Cahiers Spinoza 6*, Réplique, Paris, 1991.
- MECHOULAN (Henri), *Amsterdam au temps de Spinoza*, P.U.F., Paris, 1990.
- « Un regard sur la pensée juive à Amsterdam au temps de Spinoza », *Cahiers Spinoza 3*, Réplique, Paris, 1980.
- « Le *herem* à Amsterdam et l'excommunication de Spinoza », *Cahiers Spinoza 3*, 1980.
- MEINSMA (K.O.), *Spinoza et son cercle. Etude critique historique sur les hétérodoxes hollandais*, trad. S. Rossenburg, Vrin, Paris, 1983.
- MERCIER (Charles), « Les théories politiques des calvinistes dans les Pays-Bas à la fin du XVI^e siècle et au début du XVII^e siècle », *Revue d'histoire ecclésiastique*, 29-1933.
- MEYER (Louis), *La philosophie, Interprète de l'Écriture Sainte*, trad. J. Lagrée et P-F. Moreau, éd. Intertextes, Paris, 1988.
- MIGNINI (Filippo), *Ars Imaginandi. Apparenza e rappresentazione in Spinoza*, éd. Scientifiche Italiane, Naples, 1981.
- *Korte Verhandeling, Breve Trattato*, Japadre Editore, L'Aquila, 1986.
- « Sur la genèse du Court Traité : l'hypothèse d'une dictée originale est-elle fondée ? », *Cahiers Spinoza 5*, Réplique, Paris, 1985.
- « Données et problèmes de la chronologie spinozienne entre 1656 et 1665 », *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, janv. 1987.
- « La nouvelle édition du Court Traité : origines, méthodes, résultats », *Bulletin de l'Association des Amis de Spinoza*, n°19, 1988.
- MISRAHI (Robert), *Spinoza*, éd. Seghers, Paris, 1964.
- *Le Désir et la Réflexion dans la philosophie de Spinoza*, éd. Gordon et Breach, Paris, Londres, New York, 1972.
- « Spinoza face au christianisme », *Revue Philosophique*, n°2, 1977.
- *Spinoza. Un itinéraire du bonheur par la joie*, éd. G. Grancher, Paris, 1992.
- MOREAU (Pierre-François), *Spinoza*, Écrivains de toujours, Seuil, Paris, 1975.
- *Hobbes, Philosophie, science, religion*, coll. Philosophies, P.U.F., Paris, 1989.
- « Spinoza, nouvelles approches textuelles », *Raison présente*, 43, Paris, 1978.
- « Spinoza et le *jus circa sacra* », *Studia Spinozana*, vol.1, Verlag Königshausen & Neumann Würzburg, 1985.
- « Les premiers écrits de Spinoza : problèmes et ressources », *Revue des Sciences Philosophiques et théologiques*, janv.1987.
- « La méthode d'interprétation de l'Écriture Sainte : déterminations et limites », *Spinoza Science et Religion*, Vrin, Paris, 1988.
- *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, P.U.F., Paris, 1994.
- MUGNIER-POLLET (Lucien), *La philosophie politique de Spinoza*, Vrin, Paris, 1976.

- NEGRI (Antonio), *L'Anomalie Sauvage. Puissance et Pouvoir chez Spinoza*, trad. F. Matheron, Préfaces de G. Deleuze, P. Macherey et A. Matheron, P.U.F., Paris, 1982.
- « *Reliqua desiderantur. Congettura per una definizione del concetto di democrazia nell' ultimo Spinoza* », *Studia Spinozana*, vol.1, Verlag Königshausen & Neumann Würzburg, 1985.
- OSIER (Jean-Pierre), *D'Uriel da Costa à Spinoza*, éd. l'Autre Rive, Berg International, Paris, 1983.
- PARKINSON (G.H.R.), *Spinoza's theory of knowledge*, Clarendon, Press, Oxford, 1954.
- PREPOSIET (Jean), *Spinoza et la Liberté des hommes*, N.R.F., Paris, 1967.
- PUFENDORF, *Droit de la nature et des gens*, traduction J. Barbeyrac, Bibliothèque de Philosophie politique et juridique de Caen, 1987.
- REVAH (I.S.), « Spinoza et les hérétiques de la communauté judéo-portugaise d'Amsterdam », *Revue de l'Histoire des Religions*, tome CLIV, n°2 oct.-déc. 1958.
- RICE (Lee C.), « Individual and Community in Spinoza's social Psychology » in *Spinoza. Issues and Directions*, E.J. Brill, 1990.
- « La causalité adéquate chez Spinoza », *Philosophiques*, Revue de la société de philosophie du Québec, v.XIX n°1, 1992.
- « Autour de l'éthique de Spinoza et de Hume », *La Etica de Spinoza. Fundamentos y significado* éd. Univ. Castilla la Mancha, 1992.
- RIVAUD (A.), *Les notions d'essence et d'existence dans la philosophie de Spinoza*, Alcan, Paris, 1906.
- « La nature des modes selon Spinoza », *Revue de Métaphysique et de Morale*, juill.-sept. 1933.
- ROUSSET (Bernard), *La perspective finale de l'Ethique et le problème de la cohérence du spinozisme*, Vrin, Paris, 1968.
- « Eléments et hypothèses pour une analyse des rédactions successives de *Ethique IV* », *Cahiers Spinoza 5*, Réplique, Paris, 1985.
- « L'être du fini dans l'infini selon l'« Ethique » de Spinoza », *Revue philosophique* n°2, 1986.
- « La première *Ethique*. Méthode et perspectives », *Archives de Philosophie*, janv.-mars 1988.
- « Le Scolie de l'*Ethique* ? La Réforme de l'Entendement », *Bulletin de l'Association des Amis de Spinoza*, n°24, 1990.
- « Le problème du matérialisme dans le spinozisme », *L'Enseignement philosophique* n°5, mai-juin 1991.
- *Traité de la Réforme de l'Entendement*, Introduction, texte, traduction et commentaire, Vrin, Paris, 1992.
- SCHNEIDER (Monique), « Le fini, l'autre et le savoir chez Spinoza et chez Freud », *Cahiers Spinoza 1*, Réplique, Paris, 1977.
- SEROUYA (Henri), *Spinoza, sa vie, sa philosophie*, A. Michel, Paris, 1947.
- STRAUSS (Léo), *Droit naturel et Histoire*, trad. M. Nathan et E. de Dampierre, Flammarion, Paris, 1986.
- THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, trad. A. Raulin, A-M. Roguet, Le Cerf, Paris, 1984.

- TOSEL (André), *Spinoza ou le Crépuscule de la Servitude*, Aubier, Paris, 1984.
 – « La théorie de la pratique et la fonction de l'opinion publique dans la philosophie politique de Spinoza », *Studia Spinozana*, vol.1, Verlag Königshausen & Neumann Würzburg, 1985.
- VERNIERE (Paul), *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, P.U.F., Paris, 1954, 1982.
- VUILLAUD (P.), *Spinoza d'après les livres de sa bibliothèque*, Chacornac, Paris, 1934.
- WALTHER (Manfred), *Metaphysik als Anti-Theologie*, Die Philosophie Spinozas im Zusammenhang der religionsphilosophischen Problematik, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1971.
- WEBER (Max), *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, éd. E. de Dampierre, Plon, Paris, 1964, 1967, 1985.
- WILSON (Charles), *La République hollandaise des Provinces Unies*, trad. A. Tranchant, Hachette, Paris, 1968.
- WOLFSON (M.A.), *The philosophy of Spinoza. Unfolding the latent processes of his reasoning*, 2 vol., Harvard University Press, Cambridge Massachusetts, 1934, 1983.
 – *Spinoza and Religion*, The Menoreth Journal, 1950.
- YAKIRA (Elhanan), *Contrainte, Nécessité, Choix. La Métaphysique de la Liberté chez Spinoza et chez Leibniz*, éd. du Grand Midi, Zurich, 1989.
- YOVEL (Yirmiahu), *Spinoza et autres hérétiques*, Seuil, Paris, 1991.
 – *God and Nature. Spinoza's Metaphysics*, Spinoza by 2000. The Jerusalem Conferences (Papers Presented at the First Jerusalem Conference. Ethica I) ed. by Y Yovel, E.J. Brill, Leiden, New York, København, Köln, 1990.
- ZAC (Sylvain), *La morale de Spinoza*, P.U.F., Paris, 1959.
 – *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, P.U.F., Paris, 1963.
 – *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*, P.U.F., Paris, 1965.
 – *Maimonide*, Seghers, Paris, 1965.
 – *Philosophie, Théologie, Politique dans L'Œuvre de Spinoza*, Vrin, Paris, 1979.
- ZUMTHER (Paul), *La vie quotidienne en Hollande au temps de Rembrandt*, Hachette, Paris, 1959.

Commémorations, Colloques

- Revue de Synthèse* « III^e Centenaire de la Mort de Spinoza, Actes du Colloque international, Paris 3-5 mai 1977 », n°89-91, A. Michel, janv.-sept. 1978.
 « Spinoza entre Lumière et Romantisme », *Les Cahiers de Fontenay* n°36 à 38, mars 1985.
- Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, « Les Premiers Ecrits de Spinoza », tome 71, Vrin, 1987.
- Archives de Philosophie*, « Les premiers écrits de Spinoza », tome 51, janv.-mars, 1988.
- Spinoza. Science et Religion. De la méthode géométrique à l'interprétation de l'Écriture Sainte*, Actes du Colloque de Cerisy-La-Salle, 20-27 sept. 1982, Vrin, 1988.
- Spinoza au XVIII^e siècle*, Actes des Journées d'Etudes organisées les 6 et 13 décembre 1987 à la Sorbonne, Présentation par Olivier BLOCH, Méridiens Klincksieck, 1990.

Spinoza, Issues and Directions, The Proceedings of the Chicago Conference, ed. by E. Curley and P-F. Moreau, E.J. Brill, Leiden, New York, København, Köln, 1990.

God and Nature. Spinoza's Metaphysics. Papers Presented at the First Jerusalem Conference (Ethica I) ed. by Y. Yovel, E.J. Brill, Leiden, New York, København, Köln, 1991.

La Etica de Spinoza. Fundamentos y significado, Actes du Colloque de Ciudad Real-Almagro organisé les 23-27 oct. 1990 sous la direction du Professeur Atilano DOMINGUEZ, éd. Univ. Castilla La Mancha, 1992.

Spinoza au XX^e siècle, Actes des Journées d'Etudes organisées les 14-21 janvier et 11-18 mars 1990 à la Sorbonne sous la direction du Professeur Olivier BLOCH, P.U.F., 1993.

Spinoza, Epicure, Gassendi, *Archives de Philosophie* cahier 3, juillet-septembre 1994.

Publications spinozistes

Groupe de Recherches Spinozistes, Travaux et Documents, n°1 « Lire et Traduire Spinoza », Presses de l'Université de Paris Sorbonne, 1989.

Groupe de Recherches Spinozistes, Travaux et Documents, n°2 « Méthode et Métaphysique », Presses de l'Université de Paris Sorbonne, 1989.

Cahiers Spinoza, éd. Réplique, (6 numéros de 1977 à 1991).

Studia Spinozana, éd. Walther et Walther Verlag,

– vol.1 : « Philosophy of Society », 1985.

– vol.2 : « Spinoza's Epistemology », 1986.

– vol.3 : « Spinoza and Hobbes », 1987.

– vol.4 : « Spinoza's early writings », 1988.

– vol.5 : « Spinoza and Litterature », 1989.

– vol.6 : « Spinoza and Leibniz », 1990.

– vol.7 : « The Ethics in the « Ethics » », 1991.

– vol.8 : « Spinoza's Psychology and Social Psychology », 1992.

Bulletin de l'Association des Amis de Spinoza, édité par l'« Association des Amis de Spinoza » (30 numéros, de 1978 à 1993).

INDEX NOMINUM

- ALAIN: [118](#), [315](#).
ALQUIE F.: [156](#).
ALTHUSIUS J.: [281](#), [285](#), [288](#).
ALTHUSSER L.: [176](#).
ARENILLA L.: [278](#).
ARISTOTE: [7](#), [14](#), [43](#), [87](#), [155](#),
[291](#).
ARON R.: [14](#), [140](#).
APPUHN Ch.: [29](#), [40](#), [59](#).
AUGUSTIN (saint): [87](#), [171](#).
BACHELARD G.: [154](#), [238](#).
BALIBAR E.: [17](#), [216](#), [265](#).
BALLING P.: [54](#), [74](#).
BARBEYRAC J.: 279.
BARCLAY W.: [279](#).
BELIN M-H.: 281.
BERNARD DE CLAIRVAUX: [87](#).
BLOCH E.: [279](#).
BLOCH O.: [145](#), [152](#).
BLYENBERGH G. de: [36](#), [66](#), [315](#).
BORDOLI R.: [46](#).
BOSS G.: [25](#).
BOUTROUX E.: [55](#).
BOUWMEESTER J.: [20](#).
BOXEL H.: [148](#).
BREHIER E.: [27](#).
BRETON S.: [7](#), [10](#), [135](#).
BRUNSCHWIG J.: [55](#).
BRYKMAN G.: 183, 253, 289.
BURGERSDIJK F.: [169](#).
CALDERÓN DE LA BARCA P.:
[319](#).
CALVIN J.: [278](#).
CANGUILHEM G.: [140](#).
CAVAILLES J.: [140](#).
CICERON: [87](#).
COMTE-SPONVILLE A.: [140](#).
CONCHE M.: [123](#).
CRISTOFOLINI P.: [242](#).
CURLEY E.: 197, 207.
DELBOS V.: [144](#), [306](#).
DELEUZE G.: [149](#), [308](#), [319](#).
DEMOCRITE: [149](#), [152](#).
DESANTI J-T.: 197.
DESCARTES R.: [7](#), [27](#), [46](#), [306](#),
[307](#).
DE DEUGD: [46](#).
DE VRIES S.: 48.
DOMÍNGUEZ A.: [129](#).
DU PLESSIS-MORNAY P.: [279](#),
[280](#).
ENGELS F.: [313](#).
EPICURE: [123](#), [149](#), [152](#), [155](#).
FABRITIUS L.: [267](#).
FEUERBACH L.: 313.
FOUCAULT M.: [36](#).
FREUD S.: [34](#), [56](#).
FRIEDMANN G.: 319.
GANDILLAC M. de: [279](#).
GILBERT F.: [14](#).
GOETHE J.W.: 313.
GOYARD-FABRE S.: [175](#).
GROTIUS H.: [279](#), 286.
GUEROULT M.: [8](#), [27](#), [46](#), [50](#), [58](#),
[62](#), [115](#), [159](#), [163](#), [169](#), [171](#).
HEEREBOORD A.: [169](#).
HEGEL: [7](#), [11](#), [135](#), [145](#).

- HOBBS: [103](#), [104](#), [127](#), 197, [261](#),
 265, 266, [267](#), [274](#), [276](#), [279](#),
 286, [290](#), [295](#).
 HUAN G.: [14](#).
 HUDDE: [147](#), [151](#), [155](#).
 HUIZINGA: 197.
 HUME D.: [25](#).
 JELLES J.: [43](#), [48](#), [290](#).
 KLEVER W.: [129](#).
 KOJEVE A.: [145](#).
 LA BOETIE E. de: [175](#), [285](#), [295](#),
[297](#), [298](#), [299](#), 300.
 LA FORGE: [46](#).
 LAGNEAU J.: 315.
 LAGREE J.: [295](#).
 LAUX H.: [275](#), [309](#).
 LAPLACE P.S.: [154](#), [155](#).
 LA PLACETTE J.: [149](#).
 LEFORT C.: [297](#).
 LEIBNIZ G.W.: [55](#), [151](#), [318](#), [319](#).
 LEVY-VALENSI A.: [157](#).
 LOCKE J.: [278](#).
 LUCRECE: [149](#), [152](#).
 LUTHER: [278](#).
 MACHEREY P.: [11](#), [36](#).
 MACHIAVEL N.: [14](#), [17](#), [230](#), [277](#),
[289](#), [295](#), [297](#), [298](#), [299](#), 300,
[303](#).
 MAIMONIDE: [155](#).
 MALET A.: [172](#).
 MATHERON A.: [33](#), [42](#), [44](#), [81](#),
[133](#), [189](#), [242](#), 265, 286, [307](#).
 MATTHIEU (Saint): [295](#).
 MEAD EARLEE.: [14](#).
 MERCIER Ch.: [279](#), [280](#), [284](#).
 MIGNINI F.: [48](#).
 MISRAHI R.: [25](#), [89](#).
 MOREAU P-F.: [152](#), [207](#), [253](#),
[264](#), [279](#), [308](#).
 MUGNIER-POLLET L.: [197](#).
 MÜNZER T.: [278](#).
 NEGRI A.: [242](#), [250](#), [264](#), [275](#),
[288](#).
 NERON: [66](#).
 NIZAN P.: [116](#), [152](#).
 ORWELL G.: [17](#).
 OLDENBURG H.: [48](#), [155](#), [157](#),
[165](#), [166](#), [241](#), [318](#).
 PASCAL B.: [229](#).
 PAUL (saint): [87](#), [278](#).
 PERICLES: 310.
 PHILIPPE II: [279](#), [280](#), [284](#).
 PHILON: [157](#).
 PLATON: [17](#), [19](#), 312.
 QUINTE-CURCE: [189](#).
 RICE LEE C.: [207](#).
 RICHELIEU: [261](#).
 ROBIN L.: [152](#).
 ROUSSET B.: [10](#), [11](#), [27](#), [46](#), [161](#).
 SAINT-JUST: 278.
 SALOMON: 318, [319](#), [320](#).
 SCHOPENHAUER A.: [317](#).
 SCHULLER G.H.: [40](#), [66](#), [142](#),
[158](#), [164](#), [165](#), 167, [171](#).
 TACITE: [226](#).
 TERENCE: [121](#).
 THOMAS D'AQUIN (saint): [7](#), [10](#),
[87](#).
 THUCYDIDE: [310](#).
 TOSEL A.: [138](#), 197, [241](#), 265.
 TSCHIRNHAUS E.W.von: [155](#).
 VERNIERE P.: [150](#).
 WEBER M.: [103](#).
 WILSON CH.: [103](#).
 WOLFSON H.: [43](#), [46](#).
 YAKIRA E.: 319.
 ZAC S.: [147](#).

TABLE DES MATIÈRES

<u>Introduction : Infinitude et stratégie.....</u>	<u>7</u>
<u>CHAPITRE PREMIER : La logique stratégique du <i>conatus</i></u>	
<u>spinoziste : les étapes de la constitution d'un monde</u>	<u>19</u>
<u>1. L'Habitude, activité constituante de l'existence</u>	
<u>actuelle.....</u>	<u>19</u>
<u>2. Le <i>conatus</i>-principe de plaisir</u>	<u>33</u>
<u>3. Le <i>conatus</i>-mémoire.....</u>	<u>40</u>
<u>CHAPITRE II : Constitution du sujet stratégique</u>	<u>47</u>
<u>1. L'objet et sa recognition</u>	<u>47</u>
<u>2. La recognition, connaissance utile non adéquate.....</u>	<u>58</u>
<u>3. Théorie du sujet pratique.....</u>	<u>65</u>
<u>CHAPITRE III : Le <i>conatus</i>-imitation et la stratégie</u>	
<u>de l'amour-propre.....</u>	<u>77</u>
<u>1. Le <i>conatus</i>-imitation et l'ambition de domination.....</u>	<u>77</u>
<u>2. Amour de nous-même et stratégies de l'amour-propre.....</u>	<u>87</u>
<u>3. Ostentation ou dissimulation ? Une stratégie de</u>	
<u>l'apparaître.....</u>	<u>100</u>
<u>CHAPITRE IV : <i>Hilaritas</i> et <i>acquiescentia in se ipso</i> :</u>	
<u>une dynamique de la joie</u>	<u>107</u>
<u>1. La passion joyeuse du nourrisson.....</u>	<u>108</u>
<u>2. <i>Acquiescentia animi</i> et connaissance adéquate.....</u>	<u>112</u>
<u>3. Un équilibre dynamique : retour et productivité</u>	<u>116</u>
<u>CHAPITRE V : Subjectivité éthique et affirmation absolue de</u>	
<u>l'existence singulière : une éthique de la résistance.....</u>	<u>127</u>
<u>1. L'automate spirituel et le sujet pratique</u>	<u>127</u>
<u>2. Du sujet pratique amoureux à la subjectivité éthique.....</u>	<u>131</u>
<u>3. Une éthique de la résistance et de l'amour</u>	<u>139</u>

<u>CHAPITRE VI : Innocence du réel et boucle récursive</u>	147
1. <u>La <i>causa sui</i> mouvement réel de la production du réel</u>	147
2. <u>Modes infinis et nécessité circulaire</u>	156
3. <u>De l'identification, lien synthétique/liens analytique, à l'affirmation absolue de l'univocité de l'Être (Essence singulière et loi de production)</u>	164
<u>CHAPITRE VII : Pourquoi les hommes combattent-ils pour leur servitude comme s'il s'agissait de leur salut ?</u>	175
1. <u>La servitude objet paradoxal du désir</u>	175
2. <u><i>Sed obtemperantia subditum facit</i></u>	186
3. <u>La solution théocratique : de l'ordre des signes à l'ordre politique, une stratégie rationnelle pour un peuple barbare</u>	198
<u>CHAPITRE VIII : L'Etat hébreu : éléments pour une seconde théorie de la constitution imaginaire du corps politique</u>	207
1. <u>De l'Habitude (activité constituante de l'existence actuelle de la « nation ») à l'auto-organisation du <i>multitudinis ingenium</i> comme sujet-pratique-politique</u>	208
2. <u>Le pacte : du principe de plaisir à l'instauration d'un espace et d'une temporalité propres de la « nation »</u>	218
3. <u>L'institution de la liberté</u>	228
<u>CHAPITRE IX : La stratégie de la <i>multitudinis potentia</i>, stratégie propre du <i>conatus</i> politique</u>	241
1. <u>Le projet politique d'autonomie comme souveraineté absolue et/ou affirmation « absolument absolue » du corps collectif</u>	241
2. <u>C'est la résistance qui fait le citoyen</u>	264
3. <u>La résistance comme droit souverain et éternel</u>	278
<u>Conclusion : Stratégie et infinitude</u>	303
<u>Bibliographie</u>	321
<u>Index Nominum</u>	331
<u>Table des Matières</u>	333



LAURENT BOVE

LA STRATÉGIE DU
CONATUS

«Caute». L'impératif que Spinoza inscrit sur son sceau n'est pas un simple conseil de prudence. C'est l'exigence immanente et vitale à laquelle chacun est tenu par son droit naturel.

La thèse d'une nature stratégique des conatus conduit à lire - dans le spinozisme - une ontologie dynamique de la décision des problèmes.

Sur cette voie, la théorie des affects est revisitée à partir de l'Habitude, puissance constitutive de l'existence actuelle des hommes aussi bien que des nations.

L'auteur montre que c'est sur le terrain de l'analyse politique que s'est élaborée l'idée d'une stratégie du conatus. Mais c'est en concevant la souveraineté à partir de la résistance-active du corps toujours singulier de la multitude, que Spinoza propose, au cœur de l'âge classique, une approche radicalement nouvelle de l'Etat, de la citoyenneté et de l'histoire.

Laurent Bove, maître de conférences à l'Université d'Amiens, est membre du CERPHI (ENS Fontenay/Saint-Cloud) et de l'UPRES-A 5037 (CNRS/Saint-Etienne). Il travaille au commentaire des œuvres de Vauvenargues et à leur édition critique.



ISBN 2-7116-1272-4

198 F

Copyrighted material