

UNIVERSITE DE PARIS X
DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE

THESE POUR LE DOCTORAT
de
LETTRES ET SCIENCES HUMAINES
(PHILOSOPHIE)

par
Jean-Claude GIABICANI

LE C O M M E N C E M E N T D E LA S A G E S S E
Négativité et éthique dans la doctrine anthropologique de Spinoza

Thèse réalisée sous la Direction du Professeur André Jacob

1988

PARIS

תחלת חכמה יראת יהוה ודעת קדשים בינה:

PROVERBES, 9, 10

INTRODUCTION

Si la négativité n'était pas la compagne de la parole humaine, pourrions-nous encore parler d'éthique? En effet, aussi descriptive, normative et justifiante qu'elle puisse parfois se présenter, l'éthique relève d'un singulier pouvoir propre au discours humain : pouvoir énoncer que ce qui doit être est autrement que cela n'est - inversement, que ce qui est n'est pas ce qui doit être, pour être pleinement selon sa perfection.

Cette capacité du discours s'actualise dans *la parole humaine*, toujours capable de proférer un simple mot, dont nous n'avons pas fini d'évaluer la portée: "Non" (1). La négativité, que l'on peut entendre comme le pouvoir-de-dire-non, relève d'un pouvoir absolu de la parole, antérieur peut-être à celui de la conscience; le pouvoir du jugement en tant qu'affirmation ou négation a un espace, celui de la violence explosive du NON (2). Avant de se poser la question de l'origine du "Non", nous devons l'enregistrer comme un état de fait, capable de parvenir à la conscience, même s'il n'est pas nécessairement enveloppé par elle. Cet état de fait s'exprime, pensons-nous, dans le texte de Spinoza, et notre tâche est de l'exhiber dans ses "effets de surface", c'est-à-dire dans l'apparition du discours négatif dans les moments constitutifs du trajet éthique. Pour s'exprimer différemment, il nous est apparu intéressant - alors que bien souvent le commentaire fait de Spinoza un philosophe de l'affirmation pure - de relever, sur un mode "impressionniste" justifié par la modalité d'apparition du "Non", quelques moments de la négativité dans l'émergence du sujet éthique chez

Spinoza. Ce travail nous apparaît important, quoique périlleux, dans la mesure où, par choix philosophique, nous pensons que la philosophie écrite de Spinoza est exemplaire de la situation éthique de l'homme, et que, ainsi, elle a valeur universelle.

Le philosophe vise la béatitude, *mais* il a présente à l'esprit sa servitude: la servitude est une négation de notre être, qu'il s'agit de nier activement - la négativité du discours, comme négation de la négation, constitue une affirmation de son efficace propre, en tant que parole de la libération et du bonheur de l'homme. Cette parole ne s'exprime que comme parole humaine: parole de l'homme, tenue par lui, sur lui. Pour ce motif, la négativité rencontre, dans notre travail, le problème de la réflexivité du discours anthropologique. Pour résumer notre perspective, on peut dire: 1. que l'homme pense - ce qui est une proposition tout à fait spinoziste; 2. que l'homme pense ses pensées - ce qui est encore spinoziste, dans le contexte de l'*idea reflexiva*; 3. que, dans le domaine éthique, caractérisé par l'ignorance et les ombres de l'incertitude, l'homme ne peut, dans son existence temporelle, échapper au destin de penser sa vie en mettant en oeuvre des modalités de la négation. Ce dernier point, dont le "spinozisme" et de façon absolue la rigueur philosophique sont à démontrer, forme l'enjeu singulier de ce travail.

Un texte, les premières lignes du *Traité de la Réforme de l'Entendement*, constitue le noyau de sens de notre enquête: alors qu'il voulait écrire un ouvrage entier "sur la purification de l'entendement"(3), Spinoza n'hésite pas à commencer son itinéraire par une voie *descriptive*, celle d'un sujet humain qui énonce son expérience. On le sait, l'enjeu consiste à connaître l'entendement et ses lois, afin de distinguer entre

l'entendement et l'imagination (qui inclut la mémoire). La *description spinoziste* consiste dans la nécessité d'une *phénoménologie du sujet humain*, enquête descriptive et historique. Notre projet consiste à développer, en revenant sans cesse à lui par différents niveaux d'interprétation, le contenu de sens de ce noyau descriptif. Spinoza nous assure que la "petite histoire" est nécessaire et suffisante au plan méthodologique : "Pour comprendre cela, autant du moins que l'exige la méthode, il n'est pas besoin de connaître la nature de l'esprit par sa cause première, il suffit d'une petite description (*historiolam*) de l'esprit ou des perceptions à la manière de Bacon. Je pense par ces quelques mots avoir démontré et expliqué ce qu'est la vraie méthode et avoir montré en même temps la voie qui nous y conduit" (4).

Il faut donc lire la narration de la "petite histoire" spinoziste : le *Bildungsroman* d'un sujet humain qui, n'étant pas tout l'Etre, est une détermination de l'Etre. L'être humain est ce qu'il est; il n'est pas l'Etre en totalité, et ce qu'il n'est pas le détermine comme une "figure de l'Etre" (5). Il s'agit donc de suivre la phénoménologie spinoziste, pour "voir" quel rapport le sujet humain entretient avec l'Etre, comme rapport "historique" de *détermination-négation*. De façon permanente, le problème - éthique - consiste à se poser une question naïve : la "petite histoire" spinoziste est-elle vraie, c'est-à-dire éthiquement valide pour le sujet existant ? Spinoza répond - ce qui est *en soi* une réponse éthique - qu'il appartient à chacun d'en décider dans la singularité de sa parole (6)(7).

Notes à l'Introduction

(1) Nous rejoignons ainsi P. RICOEUR. *Négativité et affirmation originaires*. 1956, in *Histoire et Vérité*. SEUIL. PARIS. 1964, p.336: "l'homme, c'est-à-dire /de/ cet être qui, lui-même, s'annonce par un singulier pouvoir de négation".

(2) S. FREUD pensait avoir résolu la question, sur le plan psychologique, cf. *Die Verneinung. La dénégation*. Trad. THEVES et THIS. LE COQ-HERON. PARIS. 1982; §4, p.13: "Puisque c'est la tâche de la fonction intellectuelle de jugement d'affirmer ou de dénier des contenus de pensée, les remarques précédentes nous ont conduits à l'origine psychologique de cette fonction". Tout le commentaire des traducteurs opère dans le sens de la fonction essentielle de la négativité dans le discours humain, dans les perspectives de la psychanalyse; le fait que nous développons le même thème dans la pensée éthique en général, et la philosophie de Spinoza en particulier, donne à penser à ce que, en termes buberiens, l'on pourrait nommer le problème de l'homme.

(3) Ep.6; Pl.1081

(4) Ep. 37; Pl.1195

(5) Sur la négation comme le propre du déterminé, ex.gr. Ep.50; Pl.1231: "Cette démonstration donc n'appartient pas à la chose selon son être, mais, au contraire, selon ce qu'elle n'est pas (*ejus non esse*). La figure donc n'est autre chose qu'une détermination, et toute détermination étant une négation, la figure ne peut être, comme je l'ai dit, autre chose qu'une négation".

(6) En fait, la réponse surgit sous forme de *question*, ce qui tend à montrer que le spinozisme est une philosophie, et non pas une dogmatique: Ep.76; Pl.1292: "Avez-vous une humilité telle que vous ne croyez plus rien qui vienne de vous, mais seulement ce qui vient des autres? "

(7) Nous livrons, par anticipation, le texte autour duquel s'ordonne ce travail: T.R.E. I, K. 4. Nous emploierons toujours, par commodité d'usage, la numérotation de Koyré et la Pléiade, suivie éventuellement de la page de la Traduction de Koyré (§1 du T.R.E., page 4 de l'Édition Vrin = T.R.E. I, K. 4, dans notre graphie):

"Après que l'expérience m'eut appris que tout ce qui arrive communément dans la vie ordinaire est vain et futile, et que je vis que tout ce qui était pour moi objet ou occasion de crainte ne contenait rien de bon ni de mauvais en soi, mais seulement en tant que l'âme en était mue, je me décidai finalement à rechercher s'il /n/'y avait /pas/ quelque chose qui fût un bien véritable,

capable de se communiquer, /et tel/ que l'âme, rejetant tout le reste, pût être affectée par lui seul; bien plus, s'il /n/'y avait /pas/ quelque chose dont la découverte et l'acquisition me donneraient pour l'éternité la jouissance d'une joie suprême et continue." Nous désignons le texte par *Traité de la Réforme de l'Entendement*, T.R.E., ou *Tractatus*.

§1. La question du commencement

Nous nous proposons de mener une lecture de Spinoza qui fasse apparaître les difficultés principielles de la question du commencement dans l'ordre éthique, à savoir dans une pratique de la vie qui soit dominée par l'idée de vérité, en tant que principe et que fondement. Notre thèse est que la doctrine spinoziste déploie une impossibilité théorique - comment instaurer un commencement de la vie droite, si dès toujours ce commencement n'a pas eu lieu? - qui trouve un "contrepoint" dans un dépassement pratique, qui est posé de façon première, et constante, par la doctrine. De fait, la possibilité de la décision éthique est mise en acte dans les énoncés du système lui-même.

Notre cheminement est donc contraint de suivre deux voies, qui semblent, au premier abord s'exclure et être contradictoires: les énoncés anthropologiques de la doctrine nous décrivent une certaine situation de l'homme et de sa servitude, ainsi que les représentations qui en sont l'accompagnement nécessaire; la décision éthique instaure une brisure dans le nécessaire asservissement; dès lors se trouve posée la question d'un progrès possible d'une humanité écartelée entre la servitude inévitable, et son destin de liberté.

Sage, l'homme ne l'est pas. Le spinozisme ne peut pas inclure dans ses thèses doctrinales l'idée que l'homme ait atteint sa réalité parfaite, pas plus qu'il ne peut admettre que quelques individus privilégiés seraient dotés, comme par miracle, d'une perfection éthique native. Il n'est pas de sages par prédestination, pas plus qu'il n'est de "gourous" dans le cadre de la pensée à laquelle nous nous consacrons ici. La condition de la servitude éthique doit être pensée comme première, au sens de ce qui constitue une donnée native de mon être au monde.

Si le terme de sagesse peut avoir un sens, il me faut donc commencer à être un "sujet éthique". Il faut commencer : mais quel est le sujet de ce commencement? Est-il premier ou second, situé au niveau ontologique, ou bien anthropologique? Dans le même ordre d'idées, le discours du commencement est-il situé sur la même échelle de signification que le commencement du discours? Si nous admettons que le discours anthropologique est "second" par rapport à un discours onto-théologique qui, lui, est "premier", quels sont les acquis pratiques, ou plutôt pratico-éthiques, que nous fournit la lecture du texte spinoziste ?

Telle est notre interrogation du commencement. Laquelle nous conduit immédiatement à un commencement d'interrogation : chercher un *commencement* dans la doctrine éthique de Spinoza, n'est-ce pas se condamner d'avance à un échec qui serait dû à la nature "nécessitaire", et surtout *éternitaire* du système? Pour répondre à cette objection, il n'est possible que de poser une affirmation thétique: *toute éthique implique qu'il y ait un commencement*, ou encore, de façon analogue: *le commencement est le concept sous lequel nous nous représentons l'éthique*. L'hypothèse inaugurative est donc que, s'il ne peut y avoir d'éthique sans temporalisation, la question du commencement se pose pour Spinoza, comme pour tout homme qui est confronté au problème paradoxal de l'éthique: l'apparente impossibilité du "Comment bien vivre, si je ne vis pas déjà la vraie vie?" se transfigure alors en cette thèse: *bien vivre, c'est vivre le commencement*. Ainsi, c'est une thèse fondamentale sur l'homme comme être dans le temps qui oriente notre réflexion (1). L'hypothèse éthique et la thèse anthropologique ne peuvent être justifiées *a priori*: seul notre cheminement permettra - éventuellement - de lui apporter quelque justification *a parte post*.

Le commencement a eu lieu, tout au moins dans les énoncés - certains énoncés, plus exactement - de la doctrine: pour cette raison, les lignes inaugurales du *Traité de la Réforme de l'Entendement* constituent ce autour de quoi s'oriente notre effort de compréhension. A vrai dire, sont-elles compréhensibles? (2). Autrement dit, pouvons-nous accéder à la béatitude et à la sagesse qui nous sont promises par une lecture des propositions de l'*Ethique*, et qui seraient, en quelque sorte, initialisées par le *T.R.E.*? C'est ici que nous devons à F. Alquié une inestimable dette de reconnaissance: sans haine et sans idolâtrie du spinozisme, il s'efforça de comprendre et d'intérioriser la doctrine pour avouer que, *in fine*, l'*expérience* qui forme la trame de l'oeuvre lui reste fermée. En ce sens, le projet majeur de *communicabilité* voulu par Spinoza se révèle, au moins pour certains, en défaut (3). Défaut qui pose une question: le désaccord n'est-il pas manifeste entre l'enthousiasme "intellectuel" que soulève le spinozisme - et dont la méthode utilisée par M. Guérault est un exemple parmi d'autres - et la pauvreté insigne de ce que le philosophe-lecteur de Spinoza peut en retirer pour la pratique concrète de sa vie? En d'autres termes, il y a certes un considérable intérêt académique à ré-articuler la prodigieuse architecture des énoncés de l'*Ethique*, mais une question surgit toujours, au moins dans un manque toujours re-suscité par le spinozisme: qu'en est-il de *notre* expérience, après avoir lu Spinoza?

Alquié le souligne en des lignes définitives: l'expérience spinoziste est attestée, mais elle demeure inhumaine, si aucune conscience autre que celle de Spinoza ne peut l'appréhender. Mais alors, resurgit la question: par où commencer? La réponse peut être: nulle part. Et non sans fondements (4). En ce cas, il conviendrait de renoncer à toute appréhension du spinozisme,

autre qu'érudite ou doxographique. Mais, alors, revient nous questionner le fait déjà avancé: Spinoza, lui, a "commencé" - et, pourquoi ne pourrions-nous pas retrouver les traces de l'expérience communicable dont fait état l'inauguration textuelle du *Tractatus*? Avant de conclure à l'échec et à l'inhumanité du spinozisme, il s'agit de commencer à détourner le regard philosophique de ce qui l'obsède, à savoir précisément l'ordre rigoureux des propositions de l'*Ethique*. Le commencement rejoint ici l'expérience, en tant qu'elle est expérience du commencement: autrement dit, il y a, aussi, dans le spinozisme, une conscience qui s'exprime. Il s'agit de s'efforcer de la rejoindre dans son irrécusable humanité.

Précisons notre problème: la philosophie de Spinoza nous promet la béatitude, qui "consiste dans l'amour envers Dieu" qui "doit être rapporté à l'esprit en tant qu'il est actif" et est ainsi interne à l'activité rationnelle (5) - cette béatitude n'est pas commune aux hommes, qui vivent dans l'illusion de la liberté, en réalité dans la servitude de l'espoir et de la crainte, servitude qui réside "en nous-mêmes", qui confondons le vrai avec l'imaginaire (6) - le salut nous est accessible, mais rares sont ceux qui y accèdent, car "tout ce qui est très précieux est aussi difficile que rare" (7). En ce qui concerne l'ordre des faits, l'optimisme rationaliste du spinozisme se heurte à une constatation d'autant plus dégrisante qu'elle concerne les rapports que le philosophe peut entretenir avec ses semblables: Spinoza, lui-même, sait bien qu'il existe fort peu de Sages. A cela, on ne manquera pas d'objecter que le problème se situe à un tout autre niveau qui est, pour le dire brièvement, celui de la connaissance: gnoséologiquement, "l'amour intellectuel de Dieu, qui naît du troisième genre de connaissance, est éternel" (8), ce qui implique que la sagesse n'a pas

de commencement, pas plus qu'elle n'a de fin, échappant totalement à la catégorie de ce que Spinoza nomme la *durée* qui, en tant que "continuité indéfinie d'existence", recouvre assez précisément ce que nous entendons comme *temporalité* (9). Notre connaissance, qui équivaut pour Spinoza à notre sagesse, ignore le temps (10): est éternel "Dieu, ou ce qui, à notre avis, est exactement la même chose, la vérité", alors que "les choses périssables sont toutes les choses particulières qui n'ont pas été de tout temps, mais ont eu un commencement" (11). Parmi ces choses périssables douées de commencement, l'une d'entre elles concerne nécessairement l'enquête philosophique: c'est l'homme lui-même.

Si la connaissance n'a pas de commencement, on peut - pour reprendre le thème déjà évoqué - dire qu'elle est *inhumaine*, et par conséquent ne nous concerne pas au plan éthique. Mais on peut aussi dire qu'elle est *surhumaine*: il est d'ailleurs enrichissant pour la réflexion de voir comment ces deux thèmes ont pu être reliés, l'absence de commencement étant presque co-originale avec la surhumanité supposée de la doctrine (12). Si le spinozisme est ainsi "surhumain", on peut s'attendre à le voir basculer dans deux directions: soit, l'anéantissement du sujet qui se perd dans l'union avec Dieu, soit, la disparition du sujet dans l'englobant du politique. Sur le premier thème, on peut faire remarquer, avec un excellent commentateur, que Spinoza "ne nous dit nulle part qu'il atteint le but poursuivi", et que ce qu'il nous propose est "la méthodologie d'une expérience mystique purement intellectuelle, mais il ne décrit pas cette expérience mystique elle-même" (13). Tout lecteur de Spinoza le sait, le spinozisme est une philosophie de l'homme libre, à savoir actif et maître de ses passions, et non pas une littérature "surhumaine" de l'expérience extatique: il y a, assurément, une *mystique* chez Spinoza, mais pas au sens de la

dépossession aliénante de soi. Le deuxième thème est plus délicat à traiter: le lien est constant, chez Spinoza, entre l'éthique, la société et la politique (14). Mais, là encore, la question surgit de savoir si Spinoza subordonne l'éthique au politique, dans une optique "surhumaine-inhumaine", ou bien si le politique est une condition de notre itinéraire éthique: tel nous semble bien le cas.

En définitive, tout repose sur une option philosophique: l'éthique de l'homme, ou bien les entités totalisantes (Dieu, le politique, etc.) sont-elles au *commencement* de toute démarche de pensée? Ne serait-ce qu'à titre d'hypothèse de travail, il vaut la peine de *poser*, sans justification, qu'il peut exister, pour l'homme, un commencement de la sagesse: le problème gît alors dans la méthode à suivre pour en assurer le déploiement discursif.

Notes au §1

(1) Nous pensons évidemment - sans prétendre nous en autoriser - aux analyses de M. HEIDEGGER, *in L'être et le temps*. Trad. fr. GALLIMARD. PARIS. 1964. De façon générale, nous ne pouvons plus aborder la question du temps et de l'éthique, sans une méditation d'E. HUSSERL, *Logique formelle et logique transcendentale*. Trad. fr. PUF. PARIS 1957, et de l'ensemble de l'entreprise phénoménologique husserlienne. Ces références, et le recours au concept de temps, ne se justifient que s'il y a une universalité du problème du temps pour la condition de l'homme. En fait, c'est la rencontre de l'oeuvre de Martin BUBER qui a été décisive pour l'orientation de ce travail; pour donner quelques exemples, Buber méditait en 1938 sur l'anthropologie philosophique de Husserl *in Le problème de l'homme*. AUBIER. PARIS. 1980, p.61-62, en ce qui concerne le problème manifesté dans la *Krisis*: "Nous ne toucherons, au contraire, le fond de la question anthropologique que quand nous aurons reconnu aussi comme spécifiquement humain, dans l'homme, ce qui n'est pas être-de-raison". Or, Spinoza, dans les aspects "négatifs" de son oeuvre - tout ce qui touche à l'ignorant - nous semble traiter ce problème, dans un rationalisme concret qui échappe à la critique portée par Buber sur Heidegger (*ibid.*: 67-69, sq.), dont il dénonçait l'homme réduit à l'état de "spectre abstrait" et "monologique". Mais, ce qui nous a questionné plus encore, est que Buber considérait (*ibid.*:28-29) que l'anthropologie de Spinoza, comme celle de Goethe, est celle de la réconciliation (avec la cosmologie) et de la paix dans "l'harmonie de l'existence": "Or, un homme qui reconnaît cela ne peut plus être problématique". Notre question est la suivante: l'homme spinoziste n'est-il pas à la fois en paix et problématique? Pour articuler cette question, nous cherchons donc comment la négation opère dans l'éthique spinoziste, négation opérante résumée sous le terme de *négativité*.

(2) Dans son admirable *Le rationalisme de Spinoza*, P.U.F. PARIS. 1981, F. ALQUIÉ relevait que, pour lui, il y avait une "incompréhensibilité de l'Éthique" (p.9), ce qu'il justifiait (pp.9-12) en relevant que l'expérience spinoziste n'était pas accessible à son expérience personnelle. Relevons cet aveu, que bien peu ont l'honnêteté d'articuler, p.11: "L'Éthique est incompréhensible car, en ayant achevé la lecture, je dois bien constater que je n'éprouve rien qui ressemble à la béatitude dont le texte m'entretient". Suivi d'un renvoi à E.V, Prop. 36, Scolie. Cet "échec" est peut-être celui de Spinoza lui-même (p.13). De même G. BRYKMAN, *La judéité de Spinoza*. VRIN. PARIS. 1972. p.150.

(3) T.R.E. I; GEB.II, 5.

(4) Ainsi, A. MATHERON, *in Individu et communauté chez Spinoza*. MINUIT. PARIS.1969, argumente sur la question de la connaissance, p.280:"D'une façon ou d'une autre, par conséquent, le cycle ne peut s'amorcer qu'à partir d'un certain seuil: celui au-delà duquel la Raison devient invincible. Or la question que nous nous posons était de savoir si la Raison pouvait s'élever

d'elle-même *jusqu'à ce seuil*. La réponse est donc négative". D'où la conclusion, sur ce "cercle de la connaissance": "Pour devenir raisonnable, il faudrait, semble-t-il, l'être déjà". Le problème d'A. Matheron n'est pas le nôtre, mais cette formule nous semble, dans sa perspective, absolument fondée, même si nous avons à ré-interpréter cette accentuation de la question de la *connaissance*.

(5) E.V, Prop.42, Dem; Pl. 595-596.

(6) E.V, Prop.41, Sc.; Pl. 594-595. C.T. II, 26,1; Pl.86. Ep. 43; Pl. 1218.

(7) E.V, Prop.42, Sc. C'est ainsi que se conclut l'*Ethique*; Pl.596.

(8) E.V, Prop.33; Pl. 587.

(9) E. II, Def. V; Pl. 355.

(10) FREUDENTHAL interprète ainsi la science comme explication de notre connaissance, *in Spinoza. Leben und Lehre*. HEIDELBERG. 1927; *Lehre*, 7: "Alle Wissenschaft hat daher keinen wirklichen Anfang und kein wirkliches Ende und kein wirkliches Ganzes".

(11) C.T. II, V, 5; Pl. 52.

(12) A. NEGRI, dans *L'anomalie sauvage*. Trad.fr. P.U.F. PARIS. 1982, s'est fait le porte-parole de cette thèse. L'idée de commencement, chez Spinoza, y est formellement réfutée, pp.320-321, et l'aspect inhumain-surhumain de la doctrine est dogmatiquement affirmé, pp. 37-38, puisque Spinoza est caractérisé par "un je ne sais quoi de disproportionné et de surhumain. Un tour sauvage". Le commencement est pensé par Negri comme "abstrait" et "mythique", comme l'expriment ces citations, dont on nous pardonnera la longueur; p.101: "*L'Ethique* commence ainsi: *in medias res*. Elle ne suit donc qu'en apparence le rythme d'une abstraction fondatrice. *L'Ethique* n'est en aucun cas une philosophie du commencement"; p.102: "Chez Spinoza, il n'y a pas de commencement, c'est-à-dire qu'il ne reste plus rien de la pensée mythique propre à toute philosophie qui se veut cosmogonie /.../ c'est une philosophie totalisante de la spontanéité"; enfin, p.104: "Au commencement est la totalité, au commencement est l'infini. Mais ce n'est pas un commencement au sens propre, un principe: ce n'est qu'un début".

(13) S. ZAC, *Spinoza et l'interprétation de l'écriture*. P.U.F. PARIS. 1965, dans un brillant commentaire sur E.V, Prop.42, Sc., pp.198-199, avec cette conclusion que nous adoptons: "Une des difficultés majeures du spinozisme consiste à se demander comment l'homme, être fini, peut-il s'unir à Dieu, sans se perdre en lui".

(14) Par exemple, H.A. WOLFSON, *The philosophy of Spinoza*. CAMBRIDGE, MAS. 1934, t.II, pp.240-241.

§2. Problème de méthode

Bien des voies sont possibles, assurément, dans la lecture des philosophes, surtout lorsque le lecteur est confronté à une pensée qui exerce un effet de fascination, ou de répulsion, aussi grand que dans le cas de Spinoza (1).

Spinoza, ou le spinozisme, a connu, et connaît un des plus étonnants destins que l'on puisse concevoir dans l'histoire de la philosophie: celle-ci, quelles que soient ses exigences de rigueur, notamment dans la tradition française d'histoire de la philosophie, n'est assurément pas dépourvue d'arrière-pensées dans son rapport à la doctrine. Certes, ce sujet à lui seul mériterait toute une étude, ou du moins une actualisation, puisque nous disposons à ce sujet de plusieurs précédents, dont celui, illustre, de Victor Delbos (2). Il nous semble que, trop fréquemment, pour ne pas dire toujours, les écrits sur Spinoza appartiennent au genre de l'hagiographie intellectuelle, ou relèvent du style de la condamnation: en bref, la polémique n'est jamais très éloignée, dès lors qu'il s'agit de Spinoza, sans doute à cause des rapports que Spinoza lui-même entretient avec la pensée de son temps, et la propre tradition dont il est issu (3).

Dans notre perspective, nous ne proposons pas une nouvelle étude d'histoire sur la pensée de Spinoza. Nous souhaitons, à propos de ce que nous considérons comme les problèmes de l'éthique, faire surgir une "méditation par coïncidence", qui pourrait être thématifiée de la façon suivante: dans quelle mesure un questionnement éthique peut-il être accompagné par l'enseignement de Spinoza?

Cette question est une question au présent, dans la mesure où le questionnement sur la conduite de la vie se pose dans la perspective de notre immédiateté d'être existant, pour ne pas dire dans l'urgence de l'existence. C'est aussi une question de notre présent philosophique, en tant que celui-ci tourne de nouveau son regard vers des questions qui, un temps, avaient pu sembler "dépassées", et qui nous font retour dans leur actualité toujours renouvelée: en quoi la réflexion philosophique nous permet-elle d'améliorer notre existence? Philosopher, est-ce mieux vivre? Qu'est-ce que l'homme ?

Pour cette raison, nous avons choisi de traiter le texte spinoziste comme un "guide de méditation". En effet, pourquoi ne considérerions-nous pas que le texte de Spinoza constitue une méthode analogue à celle déployée dans la littérature sapientiale, que ce soit l'aspect proprement "exercitant" des *Proverbes* de Salomon dans la *Bible* hébraïque, ou que ce soit le caractère initiatique des *Exercices spirituels* de St. Ignace de Loyola ? (4)(5). Dans cette optique, nous visons à être conduits par le texte, au moins autant que nous n'imposons au texte la violence de l'interprétation. Nous supposons que le texte a une épaisseur telle qu'il induise, dans notre vie de réflexion et d'action, des modalités que celle-ci ne recelait pas dans sa naïveté première.

S'il y a une doctrine spinoziste, c'est qu'il s'agit de se laisser enseigner, par celui que l'on nomme parfois, et non sans causes, "le sage de l'Éthique". Notre perspective est donc, en son fond, doctrinale. Elle tend à percevoir ce que nous pouvons instruire comme enseignement sur l'homme et sur la conduite de sa vie, autour d'une oeuvre dont la portée éthique est symbolisée par le titre de son maître-ouvrage. La richesse symbolique de l'oeuvre de Spinoza en fait une source inépuisable d'études et

de commentaires (6). La diversité des études spinozistes atteste suffisamment de la présence de Spinoza à la pensée contemporaine (7). Précisément, il semble légitime de s'écarter de l'acribie historique, pour s'engager dans la voie de l'actualité du spinozisme: engager un dialogue avec le spinozisme sur certaines conceptions contemporaines de l'éthique.

Du point de vue doctrinal lui-même, il semble légitime, sinon positivement impératif, de procéder ainsi: d'une part, on peut penser que la notion de dialogue est justifiée par le fait massif que la compréhension d'une oeuvre éthique ne peut pas se mettre en oeuvre, sinon en impliquant la réalité biographique du sujet qui comprend, ce qui l'expose d'ailleurs à l'accusation d'exhiber, sous couleur de philosophie éthique, une éthique réduite à la singularité de celui qui l'expose - et il est vrai que la philosophie n'est pas faite de confessions; d'autre part, l'oeuvre éthique, chez Spinoza tout au moins, a une visée d'universalité telle, qu'elle concerne (en droit) tout sujet humain, en tout temps et en tout lieu. Un dialogue est donc possible, et nécessaire, qui concerne un sujet qui n'est pas seulement assujetti à sa réalité biographique singulière, mais qui est sujet d'un temps, et d'un espace, marqués par l'universel. Finalement, ce sujet, au confluent de l'universel et du singulier, est toujours un individu: l'individu est le sujet-objet de l'Ethique, qui ne peut être défini exhaustivement ni par la théologie, ni par la politique, qui parlent respectivement d'un Dieu ou de masses. On le sait, les notions d'individu et de sujet ont, en ce qui concerne l'homme, reçu dans l'Occident philosophique de ces deux derniers siècles toutes les critiques qui en dénonçaient l'aspect illusoire, et la supercherie conceptuelle (8). Pourtant, pouvons-nous nous dispenser de ces notions dans l'ordre éthique? Assurément non - sauf à sombrer dans un déterminisme, ou un scepticisme, éthique, qui nient que nous nous trouvions

dans un monde de l'*ethos*, tissu de comportements et de valeurs enracinées. L'argument probant, qu'on le veuille ou non, reste que, au total, c'est toujours un sujet individuel qui, comme on dit, "vit sa vie". Pour l'homme, cela implique que l'existence est, de part en part, traversée par un *logos*, la possibilité d'un langage qui s'actue en paroles et en significations : l'individu de l'Éthique est possible, parce que la parole est de son fait, au confluent elle-même de l'universel et du singulier, et porteuse de réflexivité (9).

Le dialogue avec Spinoza est possible, et nécessaire, parce que Spinoza nous parle de l'homme (10). Le problème méthodologique est que le discours sur l'homme éthique, est toujours un discours éthique sur l'homme, lequel implique une éthique du discours : autrement dit, le discours sur les valeurs est littéralement un discours axiologique qui suppose, pour que l'auteur fasse le travail de l'énoncer, qu'il y ait une valeur du discours lui-même. L'Éthique est bien une axio-logie. Le dialogue avec Spinoza s'inscrit alors comme une dia-axiologie où des individus différents - supposons ici, Spinoza et ses interprètes - portent au langage et à la communication intersubjective leurs valeurs individuelles, qui sont alors transfigurées en une éthique universelle, constituée par la structure dialogique de ces valeurs communicables par des sujets humains. En ce sens, et par anticipation, la fondation de l'Éthique est sans doute *logique*, au sens large : il y a une Éthique possible dès que des sujets humains cherchent à communiquer leurs valeurs. Le dialogue offre cet inconvénient qu'il n'offre pas la belle forme aseptisée de la systématisation (11) - de plus, le dialogue avec une doctrine doit prendre la forme du *commentaire*, que l'on peut dénoncer comme un faux dialogue où l'autre ne répond pas. C'est pourtant la structure dia-logique du commentaire, qui nous permet d'oeuvrer

dans une tâche de compréhension. L'objectif méthodologique peut donc être énoncé ainsi: individualiser les énoncés universels de la doctrine, dans leur réalisation compréhensive par les sujets singuliers.

La méthode est donc, ici, fondée sur le présupposé selon lequel c'est une valeur que de dialoguer avec une doctrine. Mais, aucun dialogue n'est pur de tout présupposé: l'apparence *impressionniste* du dialogue, cette dialogie qui semble être le fait fortuit des rencontres et du hasard de la rencontre intersubjective, n'est impressionniste qu'en apparence. La recherche du sens est toujours sous-tendue par le réseau des significations qui forment la trame, aussi bien signifiante qu'existentielle, de l'interprétant. Pour cette raison, et hors de tout espoir d'une *Darstellung* explicitante de tous nos axiomes implicites, il est au moins nécessaire d'indiquer les lignes de force, les thèmes récurrents qui organisent notre dialogue avec l'auteur: il en est ainsi du thème de la *négativité* dans son rapport avec le discours *anthropologique*, qui est l'*orientation* thématique de notre commentaire, dont les points de repère sont les titres des sections elles-mêmes de ce commentaire. On peut espérer qu'ainsi se dévoilent les *certitudes* où s'origine l'apparence impressionniste du dialogue qui, par ce dévoilement explicitant, fait retour à sa réflexivité propre. De façon immanente, ce rapport dialogique, en tant que rapport avec un autre Soi, permet l'avènement à la conscience de nos certitudes éthiques, leur finitude et leur possible absolutisation (12).

Notes au §2.

(1) Sur le rapport - intellectuel et affectif, c'est-à-dire *éthique* - au spinozisme, on peut souligner cette remarque de V. DELBOS, in *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme*. ALCAN. PARIS.1893, p. VIII:"Spinoza n'a pu revivre que dans les esprits qui, par nature ou par culture spéciale, avaient en eux ou s'étaient donné peu à peu la plupart de ses raisons d'être". On pourrait parfaitement reprendre, plus d'un demi-siècle après, FREUDENTHAL, (75 : 207): "Selbst heutzutage ist der Streit um Spinozas Lehre noch nicht zu Ende gekommen".

(2) V. DELBOS. *Le problème moral*. Voir note précédente.

(3) A ce sujet, il faut lire, et relire, WOLFSON (234: *passim*).

(4) Sur Saint Ignace de Loyola, on lira avec fruit le n°12 de la Revue *CHRISTUS, Chercher et trouver Dieu, Commentaire des Exercices Spirituels d'Ignace de Loyola*. ASSAS EDITIONS. PARIS. 1984. On y trouve, sous la plume de C. FLIPO, s.j., (43 : 79) un bon exemple de ce qu'est une littérature sapientiale: "Le texte d'Ignace n'est pas un commentaire d'Écriture ou une sainte exhortation à la manière des lectures de Loyola. Il est un "exercice spirituel", il propose une démarche. Il se "donne" et se "reçoit" pour être "fait" en vue de goûter et sentir les choses intérieurement".

(5) D'autre part, sur la présence du "ton" des *Proverbes* dans l'oeuvre de Spinoza, cf. WOLFSON (234: I,39).

(6) A. KOYRÉ. *La philosophie de Jacob Boehme*. VRIN. PARIS.1979, p.504 : "l'influence d'une pensée métaphysique s'explique et se mesure souvent par le nombre d'"interprétations"auxquelles elle peut donner lieu".

(7) Nous n'en voulons pour preuve que l'activité inlassable des Membres de *L'Association des Amis de Spinoza*, son inestimable *Bulletin*, et les réunions organisées autour de la pensée spinoziste.

(8) Laissons de côté le "contresens" d'A. ROSMINI, *Anthropologie morale*, Trad. fr. BEAUCHESNE. PARIS.1973, sur lequel F. EVAIN écrit, p.23, qu'il voyait en Spinoza l'auteur d'un système "subjectiviste". Le problème est en fait résumé par S. BRETON, *Politique, religion, écriture chez Spinoza*, LYON. 1973, p.76, n. 159: "On notera que le sujet chez Spinoza n'apparaît qu'au niveau politique du *subditus*". Il faut citer T.T.P. XVI, pl. 832-833 : l'individu accède à la dimension du sujet dans l'ordre du politique, qui est rationnel: "Il est bien un sujet /.../ le sujet enfin accomplit sur l'ordre de la souveraine Puissance des actions, visant à l'intérêt général et qui sont par conséquent aussi dans son intérêt particulier". Paradoxalement,

nous trouvons chez Negri une ré-évaluation, salutaire, de la notion de sujet, (op. cit. 161 : 341): "Figure individuelle ou collective, le sujet est le point sur lequel la force productive de l'être s'exprime comme identité avec la constitution des figures de l'être. Le sujet est le lieu ontologique de la détermination. Et donc, de l'émancipation".

(9) Cette immanence du *logos* en l'homme est certes à prouver: nous pensons que c'est ce thème, johannique, qui nous permet d'éclairer la citation figurant au frontispice du T.T.P.; Geb.III,3: "Johann: Epist. I. Cap.IV. vers: XIII. Per hoc cognoscimus quod in Deo manemus, et Deus manet in nobis, quod de Spiritu suo dedit nobis".

(10) Thèse, en soi, bien peu originale; par exemple, cf. G. BRYKMAN (op. cit. 30 : 49): "Et il est à noter qu'en dépit de l'ordre adopté par l'*Ethique*, où l'infini et l'impersonnel sont premiers, tout commence avec l'homme, racine de ses propres préjugés, et tout y retourne, du moins pour autant que c'est le bonheur des hommes qui est en cause, même dans l'*Ethique*".

(11) Dans ce style, on doit faire référence à l'oeuvre éblouissante de Northrop FRYE. *Le Grand Code*. Trad. fr. LE SEUIL. PARIS. 1984. On y voit à l'oeuvre une problématique bien proche de la nôtre, et qui prend à son compte des difficultés méthodologiques similaires: le "commentaire non académique" offre parfois de prodigieux surgissements de significations neuves, sur des textes archi-connus, c'est-à-dire mé-connus. Pour un bref exemple du travail de FRYE sur la Sagesse biblique, on peut consulter, dans l'ouvrage cité, *Typologie II*, pp.180-185: le thème général en est, par rapport à *Qohelet*, la sagesse comme individualisation de la loi, dans une éthique du travail. On y voit bien que la compréhension de l'éthique est une compréhension éthique -, qui trouve dans le texte ce qu'on n'y trouve pas "ordinairement".

(12) BUBER (31 : 72), sur l'éthique en tant que rapport avec un autre Soi : "La vie humaine touche à l'absolu par son caractère dialogique".

§3. Réfraction immanente du problème éthique

Avant de savoir si nous accédons à la vérité de l'éthique, nous devons constater que nous sommes englobés dans le royaume de la certitude éthique. A reprendre ce terme dans sa signification d'"attitude" ou de "comportement", nous réalisons que la conduite humaine est toujours placée sous la domination d'une certaine structure, ou d'une certaine forme, qui donnent à nos actes la réalité, peut-être imaginaire, d'une orientation certaine au sein des aspects multiformes de l'existence. Il existe une réalité immanente de l'éthique, qui réside dans la conscience de soi et dans la conscience de nos actes, en tant qu'ils sont nôtres, et que, par conséquent, ils sont traversés, de part en part, par des significations que nous leur attribuons (1). L'homme est un être producteur de sens, et il n'existe pas de "chaos", brut et impénétrable, de la vie. Telle est une des leçons majeures que le spinozisme nous a données, reconnue de longue date, dans son analyse de ce phénomène propre à l'homme qu'est la prégnance de ses formations imaginaires, et l'aspect incontournable de la croyance, pour lui (2).

Et pourtant, l'intérêt fondamental du spinozisme consiste à notre sens dans le fait que l'homme, qui est dans l'ignorance de la totalité de l'enchaînement des causes qui le déterminent, est néanmoins: 1. promis à la plénitude d'un savoir que le rationalisme absolu de Spinoza pose comme possible; 2. toujours-déjà engagé dans un processus de connaissance, qui fait que l'homme ne peut pas être un sujet purement ignorant de la vérité de ses actes et du réel. On le voit, nous trouvons condensé dans ces deux thèses le vaste espace théorique et pratique qui s'étend entre la perspective du dernier Livre de l'*Ethique*

et les premières lignes du *Traité de la Réforme de l'Entendement*. Tout notre problème, dans une démarche "inversée" par rapport aux analyses habituelles, consiste à déterminer quelques "points de jonction" entre ces deux moments du "système": l'homme n'est pas le principe de la démarche de Spinoza, mais nous le choisissons comme objet de notre enquête, tel qu'il se révèle dans la doctrine de l'homme que le système contient. La vérité nous est annoncée comme relevant du possible pour l'homme, et elle est, tout à la fois, le sujet et l'objet de ce que recouvre, dans sa profondeur, le terme d'"Éthique" - par là-même, l'homme est promis à un progrès, que l'on peut définir comme l'ensemble de ce par quoi il accède à la vérité.

Mais ce "progrès", cette "marche vers la vérité", nous nous demandons quelle elle peut être, concrètement, pour nous. Quelle doctrine de l'homme faut-il soutenir, pour que l'homme soit considéré comme capable de progrès éthique? Mais cette question doit, elle-même, être immédiatement réfléchie: qui est l'homme, pour qu'il soit cet être qui, nécessairement, ou accidentellement, se pose la question de la vérité des certitudes qui sont les siennes dans la conduite de sa vie? Nous pensons que la philosophie de Spinoza fournit une perspective remarquable pour l'examen réflexif de cette question, dans la mesure où elle pose, comme nous le croyons, une immanence de la réflexion éthique chez l'homme, qui s'exprime dans sa théorie de l'*idea ideae*. Réfléchissons un instant: sommes-nous capables de ne pas nous interroger sur la vérité, ou le bien-fondé, de nos actes? Pouvons-nous ne pas nous interroger, face à tout ce que nous ne maîtrisons pas autour de nous et en nous-mêmes, sur ce que nous tenions pour des vérités dans la naïveté de l'évidence immédiate? Pouvons-nous, pour le dire en bref, ne pas penser, et ne pas penser en dirigeant notre pensée vers la

vérité? Or, pour Spinoza, l'homme pense (3)(4).

Cela ne veut pas dire que je sois un sujet qui puisse dire en vérité "je pense" - cela veut dire qu'il y a "en moi" de la pensée, et cela de façon inévitable. Cette pensée est immédiatement, donc de manière immanente, pensée qui pense mon existence, même si ce n'est pas de façon adéquate, ou vraie. Elle est telle, parce qu'elle est immédiatement réflexion, d'une réflexion immanente telle que je ne peux pas ne pas redoubler dans ma pensée, par une idée, l'idée que j'ai du réel et de moi-même. L'homme est un "être de réflexion": ceci est la thèse anthropologique de Spinoza que nous aurons à développer, et qui est posée par l'ensemble des thèses ontologiques du système, lesquelles ne seront pas soumises, en tant que telles, à notre examen. En un sens, on pourrait penser que notre interrogation est indigne des sublimes hauteurs de la pensée spinoziste considérée comme ontologie, et cela est vrai, au sens où l'on ne peut pas dissocier, chez Spinoza, ce qui relève de l'ontologie d'avec d'autres domaines, simplement parce que l'ontologie ne constitue pas, pour lui, un domaine particulier de la réflexion. On pourrait aussi objecter que la distinction de l'ontologique et de l'anthropologique est une distinction non pertinente, dans la mesure où ces catégories, tardives historiquement, n'appartiennent pas au monde de pensée dans lequel se meut Spinoza: et cela est vrai. Face à toutes ces critiques, fondées, nous ne pouvons opposer qu'un seul argument, qui est précisément celui de l'immanence de la réflexion éthique chez l'homme: puisque "ça pense", en moi et en autrui, je pense toujours, et par conséquent je pense aussi mes actes. Si je les pense, c'est donc que, de façon nécessaire, ma réflexion sur mon "ethos" fait plus que répéter la certitude que j'ai concernant cet ethos. Homme de réflexion, l'homme doit nécessairement, par la réflexion

"éthique", puisque se portant sur l'ethos, se diriger vers l'Ethique. Nous sommes toujours engagés vers la vérité, par la réflexion. La doctrine anthropologique contient, *in nuce*, les développements de la sphère ontologique, mais considérée dans la réflexion immanente de l'immédiat.

Cette réfraction immanente de l'Ethique dans toute pensée entraîne une double constatation: 1) l'homme, comme sujet interprétant, interprète, alors même qu'il croit énoncer - et non pas inter-préter - la vérité de ses actes; 2) cette vérité de ses actes n'est positivement énonçable que si l'homme - sujet de cette énonciation - peut *maîtriser* ou "prendre en main" une interprétation qui, dans sa naïveté première, est délirante, ou inadéquate, en tant qu'imaginaire, par rapport au réel (5). On a le droit de parler, ici, de délire, car la croyance de la conscience se tient pour vraie, dans l'enfermement de sa certitude propre. Cette double constatation permet de définir un projet: cerner par quelles structures, ou modalités, le sujet humain fait surgir les grands types d'interprétation qui le caractérisent, et qui in-forment son rapport à lui-même et à autrui, tout autant que son rapport au réel. Ce projet, Spinoza l'a effectivement accompli, en explicitant ce que l'on doit nommer une *logique de l'existence humaine*, que le sujet doit se réapproprier s'il veut conquérir l'autonomie, qui est l'enjeu éthique majeur (6). Autrement dit, l'éthique est, de façon immanente, *anthropo-logique*, en ce sens que le sujet interprétant exprime immédiatement, dans son interprétation, la logique de son existence, qui est logique informative de l'existence de tout homme. Le projet éthique consiste à cerner cette logique de l'individu existant, où se conjoignent le singulier de la vie immédiate et de ses événements, et l'universel des possibilités de sens qui les traversent de part en part, dans un dialogue avec Spinoza où celui-ci apparaît, à bien des égards, comme *exemplaire* d'un déploiement de cette logique.

Ce projet d'une logique de la constitution du sens de l'existence, Spinoza en a déployé toute la positivité dans l'ensemble de son oeuvre (7). La question, à laquelle nous nous heurtons, se formule ainsi: la notion de progrès ne concerne que l'individu humain, mais pas la vérité, qui est éternelle - comment peuvent donc s'articuler le progrès humain et l'absence de progrès de la vérité?

Aussi bien au plan métaphysique, qu'au niveau existentiel, la question peut se formuler à nouveau, concrètement, comme suit: qu'en est-il du mode d'être de l'homme - à savoir l'être de l'homme en tant que mode fini - pour qu'il soit cet être capable de réfléchir sur son être et sur l'être en sa totalité? Une première réponse peut être ici avancée, qui est notre hypothèse de travail: du fait des rencontres et des faits quotidiens de l'existence, du fait de ses actes, l'homme ne peut pas échapper à l'exigence d'une réflexion sur l'existence. La preuve positive en est l'amour intellectuel de Dieu qui est l'horizon de l'*Ethique* spinoziste. La preuve négative en est le tourment de la conscience et les fluctuations de l'âme qui sont résumées dans le terme - biblique - de *servitude* (8). Le progrès éthique consiste, pour l'ignorant, à acquérir une connaissance des causes de sa servitude, et ainsi d'en conquérir la maîtrise: la cause négative de cette quête, c'est que l'ignorant n'est pas en paix. On peut supposer que cette absence de paix de la vie naïve se réfracte immédiatement en interrogation réflexive: il y a un malheur de la conscience naïve qui porte en soi une exigence de dépassement vers l'accord avec soi-même. Il y a ainsi une unification des deux questions précédemment articulées sur la certitude de l'être de l'homme, et sur le rapport de l'être de l'homme avec l'être en sa totalité: l'ignorant ignore les causes qui déterminent son mode d'être singulier dans son rapport avec la totalité de l'être - telle est

la réponse; la question est: l'absence de paix n'agit-elle pas, négativement dans sa privation, comme ce qui pousse l'homme à dépasser sa servitude éthique? Cette réfraction immanente de l'éthique gagne, sans doute, à être aussi exprimée dans les termes de l'existence commune: si le vécu est *in-supportable*, ou *in-vivable*, l'homme est motivé à déterminer ce qui va ainsi *contre* la vie, dans un inépuisable désir de paix (9). L'accord avec soi-même est la motivation du trajet éthique: aussi bien passionnellement qu'intellectuellement, l'ignorant ne connaît pas cet accord, tant intérieur qu'extérieur. La motivation éthique est donc existentiellement en prise sur ce qui la nie - ou en est la négation - dans la vie concrète de l'homme: à l'affirmation de la vie éternelle de Dieu correspond, pour l'homme naïf, une négativité inscrite dans son existence, le *ne-pas-être-en-paix* de l'état de servitude, négation, et sans doute commencement d'interrogation éthique qui accompagnent, dans leurs fluctuations et leur balancement entre l'espoir et la crainte, les états de l'âme de l'homme.

Notes au §3

(1) Au titre d'explicitation de ce que nous avançons, et d'anticipation d'analyses sur la sphère egologique, il est utile de référer à ce que Delbos nommait *la croyance naturelle de l'homme*, telle que le spinozisme permet de la définir (op.cit. 50 : 76) : celle-ci repose de manière structurale sur 1) la conscience de soi, qui est un *fait*, et sur 2) l'affirmation d'un moi indépendant, cause de ses actes et de son pouvoir d'initiative, qui est *supposé*. Cette croyance de la conscience, que nous développerons dans son énonciation discursive, fait de l'homme un sujet qui, par structure, *interprète*, ce qui exclut toute possibilité, autre qu'imaginaire ou "folle", d'une absence d'interprétation. Spinoza s'efforce de rendre compte de cette croyance de la conscience et, pour reprendre les termes de Delbos (ibid. 77), de "substituer à une interprétation fautive une interprétation vraie de la réalité".

(2) A cet égard, et avant toute analyse ultérieure, on peut renvoyer le lecteur à l'ouvrage de M. BERTRAND, *Spinoza et l'imaginaire*. P.U.F. PARIS. 1983. La question de l'interprétation du sens s'y trouve brillamment analysée.

(3) E. II, Ax. II; Geb.II, 85; Pl.355: "II.Homo cogitat".

(4) Le problème consistant à penser cette pensée de la vie autrement que sur un mode introspectif, que l'on peut définir (op.cit. 30 : 35) avec G.Brykman comme "un culte égocentrique de soi propre à l'homme passionné".

(5) Ce que les exemples spinozistes sur *l'interprétation finalisante*, dans l'*Appendice* d'E.I, suffisent à prouver, comme nous le verrons, de façon paradigmatique.

(6) Des thèses analogues se trouvent énoncées, de façon programmatique in A. JACOB. *Cheminements. De la dialectique à l'éthique*. ANTHROPOS. PARIS. 1982. Nous reprenons ainsi, entièrement, et à notre compte, l'admirable formule de la p.119: "cette logique de l'existence humaine - qu'est l'anthropo-logique", ainsi que les développements et le projet philosophico-éthique qui l'accompagnent.

(7) Nous renvoyons encore à M. BERTRAND, (op.cit. 18 : *passim*) pour son étude magistrale sur l'éthique de l'imaginaire.

(8) Sur l'aspect proprement biblique du terme de *servitude*, et sur son emploi dans le IV^e Livre de l'*Ethique*, cf. WOLFSON, (op.cit. 234 : II, 184).

(9) Sur le désir de l'"acquiescentia in se ipso", nous accentuons toutes les composantes négatives. Elles ne sont pas contradictoires avec les perspectives affirmatives, cf. R. MISRAHI, *Spinoza en épigraphe de Lacan*, in *Littoral*. ERES. TOULOUSE. 1982, p.85, qui écrit ainsi de Spinoza: le "seul philosophe pour lequel la visée ultime de la philosophie éthique (sa réussite fût-elle "difficile et rare") ne saurait être que l'accord avec soi-même, dans la plus joyeuse réalisation de ce Désir qui fait l'essence singulière de chaque homme".

§4. L'exigence de la philosophie en tant que commentaire.

C'est donc à un type particulier de lecture philosophique que nous nous consacrons dans ces pages. La motivation première de tout commentaire est d'accroître la compréhension que nous avons d'une oeuvre philosophique, et la justification du commentaire historique se trouve dans l'idée selon laquelle la mise en situation d'une oeuvre selon son "temps" est éclairante pour cette compréhension, qui est visée. Certes, on peut se demander quel est, en vérité, le temps propre dont relève l'oeuvre philosophique.

Mais cette question se pose avec une intensité toute particulière, dès que l'on s'interroge sur les problèmes éthiques. Du point de vue de l'oeuvre, les perspectives éthiques ouvertes par un auteur ne conservent leur sens et leur portée, que si, d'une manière ou d'une autre, nous pouvons répéter le questionnement qui fut celui de l'auteur. Si cette répétition, ou ce recommencement, ne sont pas possibles, alors, c'est que l'oeuvre philosophique a perdu toute portée véritablement éthique: elle est, ou est devenue, morte, et insignifiante pour notre vie concrète. Une philosophie n'est "éthique", que si nous pouvons encore "faire avec elle", dans le concret de notre existence. Le temps éthique est, pour le texte lui-même, le temps du présent, sous peine de ne pas être du tout. Donc, la recherche sur l'éthique induite par une oeuvre nous semble ne pas pouvoir tolérer une analyse exclusivement historique, dont l'effet serait de reléguer l'oeuvre dans un passé dépassé: une ontologie, une physique ou une logique peuvent être caduques - une morale peut être un amas de décombres, que l'historien exhume à des fins de curiosité - mais une éthique n'a de réalité que parce qu'elle est notre contemporaine. Ni l'histoire monumentale, ni l'histoire

antiquaire ne conviennent pour qui s'interroge sur la conduite de la vie.

Du point de vue du lecteur, la réflexion éthique ne saurait se produire, sans un engagement implicite vis-à-vis du texte qui est offert à la lecture. La tentative de compréhension d'une éthique est elle-même l'actualisation d'une éthique de la compréhension. D'emblée, tout ce que, en tant que lecteur, je valorise en tant que thème éthique, suppose l'ensemble des valeurs éthiques qui forment la substance, invisible mais présente, de mes jugements. On peut dire que, penser l'éthique, c'est toujours juger éthiquement. Le lecteur, ici, ne peut pas souscrire, même avec la meilleure bonne volonté, aux exigences d'objectivité de l'enquête historique, parce qu'il est le sujet de sa propre histoire, et ainsi le porteur d'une "philosophie spontanée", qui contient des thèses éthiques qui sont précises, quoique généralement inaperçues. La lecture d'une oeuvre en tant qu'éthique suppose donc une discipline et un apprentissage du lecteur, qui n'est rien d'autre que le fait de s'ouvrir à l'écoute de la parole d'autrui. "Un philosophe me parle", sous la forme de ses écrits, et il me parle dans et pour ma vie, telle est la situation d'une approche de l'oeuvre en tant qu'éthique. Cette parole, contenue et engluée dans les énoncés du texte, l'enjeu de la lecture consiste à tenter de la faire mienne, et, en la faisant mienne, de la faire surgir en tant que parole signifiante. A l'inverse, si cette parole est dépourvue de sens pour moi, à savoir pour tout sujet qui s'expose à l'éveil du sens, elle n'existe pas en tant que parole vive, restant confinée dans l'univers de la mort de l'écrit, qui attendra alors d'autres possibles, à savoir un lecteur qui puisse vivifier le texte.

En ce sens, il n'est rien de tel, pour assassiner une

oeuvre, que de se réfugier dans l'anonymat et l'apparente objectivité d'une lecture historique. Trop souvent, celle-ci sert de moyen commode de résolution pour la question que nous pose toute oeuvre authentiquement philosophique: quelles sont les significations, pour moi, de cette oeuvre? L'intérêt constant de l'éthique est, nous semble-t-il, de ne pas autoriser, de façon principielle, ce type d'échappatoire, parce que le "lecteur du lecteur" est soupçonneux par essence par rapport à la lecture proposée, dans la mesure où la "lecture éthique d'une oeuvre" actualise tout aussi bien, pour lui, lecteur en second, toutes les valeurs éthiques qui le caractérisent en tant que sujet éthique. La lecture d'une interprétation éthique d'une oeuvre cherche les présupposés de l'interprète.

Le cercle herméneutique entre le texte, sa lecture, et les lectures de sa lecture, est-il un cercle clos, ou vicieux? Nous ne le pensons pas, car, toujours contraints à interpréter, nous avons en fait toujours-déjà commencé la tâche d'interprétation. Cette facticité de l'interprétation doit être placée à son juste niveau. Et c'est celui du commentaire. Lire l'oeuvre de Spinoza en tant qu'oeuvre éthique, c'est pouvoir la lire en tant que le texte spinoziste peut être réfléchi dans mes préoccupations de caractère éthique. Entre l'interrogation éthique du lecteur et les thèmes éthiques de l'oeuvre, nous postulons une coïncidence, ou, mieux, une congruence, qui est la condition même de la possibilité du commentaire.

Commenter, c'est avoir présent à l'âme et rendre présent à l'âme un autre que moi, qui advient en tant qu'un proche pour moi, pensable et pensé par moi. Le commentaire ainsi conçu est une chance pour la compréhension, mais il constitue aussi un péril pour celle-ci: le risque d'arbitraire est constant, nommément, celui qui consiste à faire dire à un auteur ce que

"jamais il n'a dit, ni n'aurait pu dire". Ce risque, nous le gardons présent à l'esprit, tout en sachant qu'il n'existe pas de garde-fou contre l'aberration du commentaire. Nécessité par la question du sens éthique, le commentaire est le "beau danger" de toute tentative de compréhension: et comprendre, c'est prendre avec nous (1).

L'exigence du commentaire nous induit à une pré-compréhension du rapport fondamental entre le texte et l'éthique: si nous admettons, comme nous l'avons abruptement posé, que la conscience est un lieu d'apparition - mais non pas de genèse, du sens - nous admettons aussi que le sujet conscient est un *sujet-commentateur* de sa propre vie. Sujet souvent indiscipliné, sans doute, en proie à l'errance des valorisations ou dévalorisations, au moins implicites, de ce qui lui arrive, selon son pouvoir d'affirmer ou de nier: en ce sens, il s'agit d'introduire, par rapport à ce commentaire naïf et immanent de la vie, une discipline du commentaire, qui exerce un pouvoir de régulation et de mise en ordre. En l'occurrence, "prendre en main" sa vie, n'est-ce pas devenir capable de procéder à une élucidation, ou mise en lumière, de ce commentaire implicite? La pratique spécifique de cette exposition élucidante nous semble être la pratique du texte, dans la mesure où, par delà les mouvements de la conscience, le texte offre une fonction référentielle constante, même si elle est soumise à la labilité des déplacements de significations, occasionnées par la diversité des interprétations. Autrement dit, le recours au texte nous apparaît comme la chance offerte au sujet humain de se désengluer de son immédiateté, dans une confrontation avec une réalité autre que celle de sa conscience.

Le problème qui surgit alors, se manifeste selon une double interrogation: quel texte référentiel choisir, le mien, ou celui

d'un autre? L'éthique est-elle une éthique, la mienne, ou bien l'Ethique, universelle? Difficulté que nous ne pouvons pas résoudre, d'emblée: l'opposition du singulier et de l'universel nous semble en effet être caractéristique de la Morale - constituée d'un canon d'interdictions et d'impératifs - plus que de l'Ethique. A titre d'hypothèse, nous soutenons que le véritable problème consiste dans un *travail*: lieu d'échange entre un texte et une conscience, où s'éprouve et se prouve la réalité du rapport à l'autre. A la limite, tout texte qui est une méditation de la vie, peut servir de texte de référence pour le commentaire éthique: le texte offert à la lecture - et c'est bien là la *chance* dont nous parlons - offre au lecteur la possibilité d'une mise en lumière, par la capacité dialogique de deux altérités confrontées (2). Par son pouvoir ordinateur, le texte de Spinoza est, à cet égard, exemplaire: non pas au sens d'un modèle ou d'une parole magistrale, mais au sens d'une possibilité de travail "réglée" offerte à l'interlocuteur.

Notes au §4.

(1) Sur ce développement, on comparera l'admirable exposé que fait S. TRIGANO, in *La demeure oubliée*. PARIS. 1984. pp.19-21. Notre point commun avec la tradition du *peruch* hébraïque consiste dans le même refus de l'auteur, que nous considérons comme un des vains prestiges du *moi*. Dans cette perspective, les commentaires sont des *séparations*: non pas la répétition du même, mais la possibilité d'un texte nouveau dans la reprise du texte ancien, qui lui-même s'inscrit dans une *filiation* par rapport à d'autres textes. Le commentaire est aussi une attitude éthique: qui vise à reconnaître que le texte fondateur est autre que le texte commenté, et autre que son commentaire. En l'occurrence, le texte de Spinoza et - à sa mesure - le nôtre, ne sont rien d'autre qu'un commentaire d'un texte antérieur, par lequel l'universel tend à s'exprimer par des écrits singuliers, sans que le singulier soit la cause de la révélation de l'universel. Pour un exemple de commentaire, cf. WOLFSON (234), déjà cité.

(2) A. ABECASSIS proposa un remarquable développement sur la mémoire et l'actualisation dans la lecture, in *Le Midrach entre le mythos et le logos* (op.cit.166 : 196): "L'interprétation est une recherche de soi, une marche vers la mémoire et vers ce qui, en nous, est avant nous". Cette formule résume, pour ainsi dire, tout le sens de notre entreprise, dont on aperçoit, en passant, une certaine parenté avec les préoccupations des commentateurs de la Torah, du fait d'une finalité commune: intérioriser un *enseignement* (ce que signifie proprement le nom hébraïque "torah") en *commentant* un texte, pour *mieux vivre*.

§5. Modalisations de la subjectivité: les contraintes du système

Notre orientation est précise: lire Spinoza selon la doctrine anthropologique du système. Nous devons maintenant énoncer les motifs, qui nous ont poussé à envisager le problème du commencement de la sagesse. A vrai dire, nous pensons qu'il y a un aspect à la fois incontournable et énigmatique dans les premières lignes du *Traité de la Réforme de l'Entendement*. L'aspect incontournable peut être exprimé ainsi, de façon préliminaire: un philosophe nous narre, en tant que sujet, un temps de passage, un moment de conversion, et toute la difficulté consiste à interpréter le sens et la portée d'un texte primordial, où se trouve énoncé qu'il y a eu, pour un sujet déterminé, et en puissance pour tout sujet, un "commencement de la sagesse". Mais, tout d'abord, le lecteur de Spinoza doit enregistrer le fait de ce commencement, en tant que séparation entre un avant et un après. En ce sens, le début du *Traité* est la pierre d'angle de tout le système de Spinoza: le problème est de savoir si, cette pierre, nous allons la rejeter, comme bien d'autres avant nous, en considérant qu'elle n'est qu'une pierre d'achoppement, et que la clé de voûte doit être cherchée dans les formulations des Livres I et II de l'*Ethique*. On peut ne pas pouvoir contourner un moment du système, et puis ensuite déclarer que ce moment est un moment dépassé. En va-t-il ainsi du moment, unique dans toute l'oeuvre, de la décision éthique? C'est qu'en effet, ce moment nous impose une énigme: plus jamais ailleurs que dans les textes cités, nous ne rencontrons une subjectivité qui s'exprime selon la modalité du "je", en tant que "je de la décision éthique". Tout se passe comme si il y avait une oblitération de cette modalité de la subjectivité, au profit d'une autre modalité: celle d'un "je" universel, qui est celui de la connaissance scientifique. Autrement dit, le commencement de

la sagesse serait un moment obligé, mais pour mieux le dépasser: "tout de suite", on passe du sujet individuel au sujet humain universel. Telle est, du moins, la thèse la plus fréquemment retenue, qui trouve ses justifications dans le passage effectif, dans le texte, d'une éthique subjective à une anthropologie éthique universelle (1).

Fait incontournable, le moment de la décision éthique nous paraît énigmatique, simplement à cause de sa présence dans le texte spinoziste. En effet, chez Spinoza, il ne nous semble pas qu'il y ait de moment de la pensée qui soit destiné à être dépassé: le texte est sans doute protreptique, il n'est pas dialectique, sauf à vouloir lire Spinoza selon des modes de pensée qui ne sont pas les siens. En conséquence, nous pensons qu'il faut tenter de penser comme définitives les thèses inaugurales du *Tractatus de Intellectus Emendatione*. Définitives, parce qu'elles déterminent une certaine orientation du questionnement philosophique, et parce qu'elles perdurent à l'intérieur de tous les énoncés du système. Spinoza passe de la subjectivité naïve à la subjectivité connaissante, c'est vrai, mais cela ne veut pas dire que la subjectivité première soit anéantie par la subjectivité seconde.

Nous pensons que la doctrine anthropologique de Spinoza nous aidera à déterminer cet aspect définitif, et définitionnel de l'entreprise, de ce moment de la décision éthique, que nous nommons ici, en rapport à une antique tradition, le commencement de la sagesse. Cette doctrine est une science positive, qui possède cohérence et rigueur, et qui pourrait être soumise aux mêmes procédures de vérification que toute science positive. Spinoza nous parle de l'homme comme d'un objet pour la science. Nous pensons qu'il le fait précisément à cause de l'enjeu qui caractérise l'homme, c'est-à-dire la possibilité

de devenir sage, et ainsi de répéter le temps de la décision qui est exemplifié par Spinoza dans son oeuvre. L'anthropologie n'est pas seulement la condition de possibilité de la sagesse: elle est le savoir par lequel nous comprenons que tous les hommes ne soient pas encore sages, ni engagés sur les voies de la sagesse. Elle est aussi le moyen par lequel assurer une situation minimale de vie non dangereuse pour la sagesse de ceux qui sont engagés dans une voie analogue à celle de Spinoza lui-même. Cette science contraint le commentateur à suivre les énoncés du système, elle est donc une garante du rapport à la pensée de Spinoza en tant que faisant oeuvre de science, et elle est, peut-être, le seul moyen d'avancer quelque peu sur le chemin de l'énigme posée par le texte inaugural de l'oeuvre spinoziste. Dans cette perspective, l'exposition systématique de la pensée de Spinoza permet d'éviter l'errance, ou les aberrations, d'un discours "ethologique" dont les présupposés resteraient totalement obscurs: le système met en oeuvre une contrainte d'élucidation pour la pensée.

Mais, inversement, l'unité fondamentale que nous voulons déceler entre le *T.R.E.* et l'*Ethique* conduit à critiquer l'opposition courante entre "éthique subjective" et "éthique universelle": celle-ci est bien celle-là, de façon unitaire, si les perspectives les plus systématiques sont bien concordantes avec la décision éthique la plus apparemment subjective. En d'autres termes, il faut poser l'hypothèse que la spécificité de l'éthique universelle-philosophique n'est rien d'autre que son enracinement individuel incarné dans le moment, répété, d'une certaine *décision*. Une subjectivité déterminée, qui assume une certaine expérience, connaît une *crise* qui la conduit à une modification de son comportement: cette crise en tant que décision est énonçable dans un discours, celui du *T.R.E.* et celui de l'*Ethique*, qui est une *adresse à autrui*. La conséquence

en est que la subjectivité éthique n'est pas, ici, fermée sur elle-même, puisqu'elle met en oeuvre, par la fonction universelle de la parole, une ouverture sur l'universel: thèse que l'on peut retourner, en disant que cette ouverture sur l'universel est *constitutive* de la prise de conscience subjective de l'éthique. Phénoménologiquement, on peut ainsi poser que c'est au moment où je veux communiquer à tous ma conception de la vie éthique, que ma vie éthique se trouve ainsi informée d'une visée vers l'universel. Que cette thèse soit vérifiée ou non - car, pour l'instant elle reste à prouver - le spinozisme apparaît comme installé dans une problématique de la *communication* qui spécifie son visage, définissable d'abord par la négative: ni extase, ni contemplation muette, ni discours certain de soi; et, positivement, une expérience qui cherche à se dire universellement.

Cette expérience - nous aussi employons ce terme "faute de mieux" - n'est pas transmissible dans son immédiateté. Par là, nous entendons répéter cette thèse, philosophiquement banale, que ce que l'on désigne selon les termes de "vécu", d'"intérieurité" ou d'"expérience privée" ne saurait être transmis que par le langage, qui est seul susceptible de faire advenir à un sens communicable ce qui, sans cela, demeure inscrit dans la sphère de l'ego. On peut poser, à la manière de Wittgenstein, que c'est là un motif suffisant pour faire silence sur les questions éthiques (2). Mais on peut aussi y voir le motif d'un problème et d'une dynamique: le langage en tant qu'universel n'est pas adéquat à la singularité de l'expérience. Cette inadéquation n'est pas stérile: elle pousse le sujet à inscrire son expérience dans un Autre, à savoir l'universel de ce qui l'exprime. Par cette universalisation, le système expressif du discours *etho-logique* exerce la contrainte de ses énoncés sur le lecteur, qui peut être tout aussi bien son

scribe: ainsi, la subjectivité s'exprime selon les modalités d'un texte, lesquelles ne sont pas susceptibles de déformations absolument arbitraires. On peut en conclure que le passage au texte de l'expérience subjective - dans l'ambiguïté de cette formulation: l'expérience devenue texte, et le devenir du texte de l'expérience - est en soi, dans sa généralité pure, le symbole d'une subjectivité qui se modalise, en tant que constitution d'un rapport immanent, par le texte, à l'Autre.

§5-1. La perspective morale

Pour cela, il faut, à notre avis, reprendre à neuf l'admirable tentative qui fut celle de Victor Delbos, dont *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza* nous semble toujours d'actualité, comme tout grand commentaire d'une philosophie (3). Les thèmes que nous relevons dans son *Introduction*, nous semblent valoir pour toute lecture d'une philosophie où les thèmes de la vie morale sont concernés, et il faut ajouter que, toute philosophie impliquant, selon nous, une éthique, ces remarques valent donc pour tout commentaire d'oeuvres à prétention philosophique. La première méconnaissance habituelle concerne les préjugés du lecteur, à savoir les problèmes qu'il se pose, et qui ne sont pas ceux de l'oeuvre. Le travail de Delbos, en tant qu'historien de la philosophie, était donc de mener une "ascèse" intellectuelle visant à éliminer du commentaire les interrogations qui n'étaient pas inhérentes à l'oeuvre elle-même, la distorsion que la "personnalité morale" du lecteur impose, sans le savoir, au texte qu'il veut commenter (4). A cet égard, notre travail est très directement "condamné" par ce type

d'approche, dans la mesure où nous introduisons dans la lecture de l'oeuvre des questionnements qui ne sont pas les siens: la phénoménologie du sujet qui apparaît, et s'apparaît comme conscience éthique, la question de la décision en tant que suspension, l'intersubjectivité dans son rapport au cheminement éthique, voire la psychothérapie immanente à la direction de la pensée qui est requise par l'exigence éthique. En fait, et pour seul argument, nous pouvons répondre que notre travail n'est, précisément, pas un travail d'histoire de la philosophie, et qu'il nous semble possible, et même nécessaire, de "faire jouer" un texte en fonction de thèmes qui ne sont pas, apparemment, les siens; par contrecoup, nous savons d'emblée que notre thématique ne prétend à aucune objectivité doctrinale, du point de vue de ce que serait une "orthodoxie spinoziste".

Mais, Delbos nous dit plus: la morale de Spinoza est "l'oeuvre dans laquelle Spinoza lui-même a voulu parfaire sa vie", "si elle est apparue comme doctrine, c'est qu'à l'épreuve elle avait été jugée bonne", "elle est, pour Spinoza, la philosophie tout entière: tout la prépare, rien n'est en dehors d'elle". Dans ces termes, apparaît nettement une intuition fondamentale, dont tout commentaire de Spinoza doit, selon nous, s'inspirer: la motivation à une méditation sur la conduite de la vie obéit à une nécessité absolument interne, l'ensemble de la pensée est guidé de façon souterraine par l'exigence de la réflexion éthique, qui n'est ni un appendice, ni une conséquence de l'ontologie première, mais la source vive dont découlent tous les énoncés du système. Sous les termes d'"une unité indivisible de toutes les fonctions de la vie spirituelle" dont parle Delbos dans le langage qui lui est propre et qui n'échappe pas à sa propre critique des préjugés du lecteur, nous apparaît une idée qui doit être approfondie: la philosophie de Spinoza

est-elle autre chose, en son fond, qu'une méditation problématique sur l'existence et sur les moyens de la conduire à sa perfection, de telle sorte que l'élaboration philosophique soit en elle-même cet avènement vers la vie droite? En ce sens, Spinoza appartient à la tradition d'une philosophie contemplative et théoricienne, qui procède "de telle sorte que le système, dans son développement, n'est que le problème en voie de s'expliquer, tendant de lui-même à sa solution"(5).

Mais alors se pose la question de savoir si nous nous trouvons en présence d'une doctrine morale, et tout l'intérêt de l'oeuvre de Delbos est d'avoir répondu par la négative (6): "Ce que nous serions tentés de demander à Spinoza, en partant du terme ordinaire de "morale", est précisément ce qu'il nous refuse, c'est-à-dire une conception fermée du devoir qui vaille par elle-même et qui s'exprime en préceptes légaux". On voit ainsi que Delbos conduit le terme, réfléchi, de "morale" vers un emploi analogue à celui que nous faisons du terme d'"éthique". En ce sens, la philosophie de Spinoza est illisible, si l'on veut y trouver des énoncés dogmatiques, qu'une morale n'aurait qu'à mettre en oeuvre, et ainsi Delbos voulait "reconstruire l'oeuvre, autant que possible, en son entier, selon la pensée maîtresse qui l'a édifiée". Or nous éprouvons un doute sur la possibilité de trouver, ou retrouver, ainsi la pensée fondamentale qui serait en quelque sorte la matrice de toutes les pensées exprimées dans l'oeuvre. Au mieux, il nous semble que nous pourrions apercevoir une intuition, celle de la liberté de l'homme, axée sur une pensée toujours présente de Dieu: mais, ce n'est là que mieux déplacer le problème, qui réside alors dans l'articulation de l'intuition et de la pensée dans les énoncés effectifs du système, dont on peut penser qu'ils sont motivés par une certaine approche éthique. Pour

ces raisons, Delbos nous semble avoir raison en suggérant qu'on ne peut pas répéter le spinozisme sous la forme d'un légalisme moral, et c'est pourquoi nous nous orientons vers la perspective d'une phénoménologie du sujet éthique, apparaître et s'apparaître de l'éthique dans la pensée réflexive. Apparition, ou dé-voilement, qui est la vérité apparaissant, ces thèmes nous conduisent à admettre comme toujours valide cette proposition de Delbos: "Spinoza avait montré qu'il n'y a pas de morale en dehors de la vérité, et, d'autre part, que la vérité comprise est par elle-même, sans addition extérieure, toute la morale (7).

Cet ensemble de propositions nous conduit à effectuer un retour vers la notion qui guidait l'"ascèse" de Delbos, et qui est celle de l'objectivité d'un système philosophique. Le problème n'est pas, ici, celui de savoir si cette objectivité d'une pensée est possiblement exposable, et selon quelles modalités: ce problème appartient à la tâche d'une histoire de la philosophie. Dans notre optique, la difficulté consiste à percevoir que, dans l'ordre éthique, l'objectivité de la pensée d'un auteur n'importe, que si elle exerce un rapport avec, ou sur, la réalité du sujet éthique, qui est confronté à elle. On voit ici, sous un autre angle, l'importance décisive de la distinction éthique/ morale: une lecture *morale* de l'oeuvre exclut la présence même d'un sujet éthique qui aurait à engager une décision personnelle à l'égard des énoncés du système moral ("au sens ordinaire"...), puisque ceux-ci sont des énoncés catégoriques qui transcendent l'individualité, et excluent la subjectivité en tant que singularité; différemment, une lecture *éthique* entraîne la participation active, et décisionnelle, d'un sujet qui se pose la question de savoir comment orienter le cours de sa vie, en méditant par intériorisation les énoncés

contenus dans un discours autre que celui qu'il se tient spontanément à lui-même (8). L'objectivité du discours éthique se condense donc en sa réalité intersubjective: le texte spinoziste est *etho-logique* si, et seulement si, il permet à d'autres que Spinoza d'effectuer un parcours *analogue* au sien - analogue, en ce sens qu'il y aurait une correspondance entre le rapport de l'ethos de Spinoza avec son discours sur l'ethos, et le rapport de chaque sujet avec son *etho-logie* propre.

En ce sens, on peut appliquer à la lecture du philosophe Spinoza la même perspective que Spinoza avait, selon Delbos, à l'égard de son oeuvre: l'une et l'autre ont pour but de "parfaire" une vie humaine, c'est-à-dire de la conduire vers davantage de perfection. Le trait exemplaire de la philosophie éthique de Spinoza est, pour reprendre la perspective de Delbos, qu'elle interdit sa pétrification en un légalisme moral. Or, ce légalisme est sans doute une des tentations constantes des discours sur l'éthique: elle est constamment "déposée" par Spinoza, ce qui, d'emblée, questionne le lecteur quant à son propre rapport - lui-même formel-légaliste, ou bien réflexif - quant à sa vie éthique. Mais la critique de la perspective morale ne conduit pas le philosophe à l'arbitraire d'un désir libre de toute forme objective: le problème consiste à trouver selon quelles modalités l'expérience du désir est objective, à la fois réalité du sujet, et forme universelle. Sinon, il n'y aurait aucune généralité du problème éthique: la philosophie serait réduite à des discours rhapsodiques sur le foisonnement, ou la pauvreté biographique, du vécu. Cette généralité doit être d'autant plus élucidée, que notre temps est celui d'une réactualisation du problème éthique (9).

§5-2 Généralité du problème éthique

Cette "actualité", que nous relevons, du problème éthique, doit être elle-même réfléchie. Le commencement de la réflexion réside ici, d'abord, dans un étonnement, qui est que précisément nous soyons conduits à constater qu'il y a une "nouvelle actualité", pour certains penseurs tout au moins, des questions d'ordre éthique, ce que l'on peut soumettre à la question suivante: comment se fait-il que la réflexion philosophique sur la morale, et sur ce rapport de l'homme avec lui-même que nous nommons "l'éthique", ait pu se dénier, au point de paraître ne plus avoir parfois ni existence, ni légitimité? Certes, toute philosophie n'est pas une philosophie du "sujet", mais, la philosophie traditionnelle assumait pleinement le problème de la conduite de la vie, compris comme étant l'enjeu final de toute réflexion. Nous pouvons craindre que les entreprises de "déconstruction" de la philosophie, et tous les avatars structuralistes de "la mort de l'homme" n'aient que trop bien réussi à détourner la réflexion d'un certain type de questions discrédité en tant que "naïf", "idéologique" et bon seulement pour la conscience commune. Au nom du savoir - et ici le structuralisme a valeur de paradigme - c'est en fait toute la question de la sagesse qui a été éliminée. Et c'est ce type de questionnement qu'il faut précisément admettre de ré-assumer.

On le sait bien, on peut être savant, et ne pas être sage: ce qui revient à dire, en des termes qui paraîtront sans doute excessivement "naïfs", qu'il n'est pas dans la nature des savoirs dont nous sommes capables, de nous permettre, contrairement à ce que pouvait encore espérer Descartes, de marcher avec assurance en cette vie. A cet égard, il faut peut-être rétablir en philosophie une notion qui a mauvaise presse, et que nous nommerons, faute de mieux, le *bon sens* et qui est la

manifestation même de la raison dans son exercice (10): c'est, croyons-nous, faire preuve de bon sens que de constater naïvement, que ni le savant ni l'intellectuel ne bénéficient du moindre privilège en ce qui concerne ce fait, propre à l'homme, de l'existence comme difficulté pratique, et comme source de questionnements. Au nom du savoir, ou de certains savoirs, la tentation a été grande, et effective, de discréditer le concept de *l'expérience* pour le motif que cette notion serait la simple manifestation non-philosophique des représentations de la conscience commune, inscrite dans le non-savoir.

On peut se demander si cette élimination de la question de l'expérience de l'homme a été la cause ou seulement l'apparition de cette "mort de la philosophie" dont notre temps se repaît avec d'autant plus de bonne conscience que l'enterrement en question ne cesse guère d'avoir ses maîtres des cérémonies, ses cortèges de pleureuses, et ses gardiens de cimetière patentés. S'il s'agit de dire que la philosophie s'est avérée incapable de fournir à l'homme des réponses définitives, c'est-à-dire encore un savoir, en ce qui concerne la morale, un large consensus pourrait s'établir, qui n'en fournirait pas pour autant motif à une extinction de l'entreprise philosophique elle-même, puisque ce dont il est question comporte dans sa nature de *ne pas* comporter de réponse définitive: philosopher sur la vie est toujours assumer la béance d'une interrogation sans fin sur l'imprévisible, qui est aussi l'incontournable, et que l'on peut nommer "le réel".

Notre question pourrait se résumer ainsi: quel est le chemin que l'on peut tracer, si l'on admet, comme le faisait Spinoza, de ne pas se dérober en face du réel? Pour nous exprimer autrement, il nous semble urgent d'arrêter la course folle

de la raison sophistique vers les savoirs "inhumains", et inhumains avec la parfaite bonne conscience de savoirs qui éliminent d'autant mieux la question de l'homme qu'il n'est pas dans leur nature de pouvoir la poser. Il est urgent de s'arrêter, et de faire retour sur ce que constitue, pour la conscience de l'homme, son expérience de l'être, et en ce sens il est urgent de re-poser quelques questions archaïques, dont la première est, assurément, la question de Kant: "Qu'est-ce que l'homme?" On le sait assez, la philosophie de Spinoza offre la double caractéristique d'une critique des illusions de la conscience et d'un projet explicite de sagesse: c'est pourquoi notre trajet vise à emprunter comme "moment" - source de mouvement et temps de passage - les voies qui sont celles du spinozisme. Dans cette perspective, et malgré une certaine mode dont elle jouit, la figure de Spinoza est elle-même particulièrement "archaïque" en notre temps, puisque Spinoza a été contraint par une nécessité interne à poser des thèmes de réflexion qui n'ont plus guère cours: ceux de la nature humaine, de la liberté, de la sagesse. Au risque, que nous assumons volontiers, de passer pour "idéaliste", notre position est que l'on ne peut pas parler d'éthique sans une croyance, réitérée en dépit de "tout ce que nous en savons", en certaines valeurs qu'il faut d'abord poser, telles que la liberté possible de l'homme, et la possibilité d'un commencement d'une vie individuelle plus heureuse: la philosophie de Spinoza en est un exemple, car elle est une philosophie du bonheur, lequel est la visée explicite du Vème Livre de l'*Ethique*. Mais elle est aussi une philosophie éminemment pratique, et c'est pourquoi notre trajet veut partir de la conscience immédiate de l'homme, pour examiner ce qui, en elle, la constitue de façon immanente comme conscience éthique.

Il ne s'agit pas, pour autant, de tomber - ou re-tomber - dans les affres d'une conscience romantique, qui s'épuiserait dans l'errance de ses allégations subjectives. Certes, il s'agit de penser l'éthique autrement que selon les termes d'un canon de la morale, contre le légalisme déjà critiqué, mais celui-ci connaît son pendant, autre tentation majeure qui est celle d'un "subjectivisme éthique" affirmant qu'au royaume des valeurs, c'est le point de vue subjectif qui est le "roi" (11). On peut concevoir que c'est bien à la perte du sens de l'objectivité éthique qu'est liée la soi-disant "mort de la philosophie": à la limite, un point de vue subjectif triomphant n'a plus aucun fondement - autre que de parade satisfaite de soi-même - à s'exprimer dans un discours à visée d'universalité, constitutif de l'exigence philosophique. Dans un rapport symétrique, philosopher est inutile, si cette activité ne vise plus à contribuer à une assise élucidée du règne des valeurs. Il reste donc à penser une objectivité éthique qui, dans sa visée universelle, trouve *son lieu de réalité* dans la structure du sujet humain. Autrement dit, il s'agit de mettre en oeuvre une anthropologie éthique, dont tout donne à penser qu'elle met fin, de manière immanente, à la "mort de la philosophie", parce qu'elle exhibe de quelle manière sont concrètement liées, dans le sujet humain, la singularité de son existence et son ouverture à l'universel. Le problème éthique apparaît alors d'une généralité absolue pour le devenir de la philosophie.

Ce problème peut être cerné selon les voies de la négativité: un certain type d'objectivité des valeurs trouve sa réalité dans les actes du sujet humain. Pour reprendre l'expression de Spinoza - dans un énoncé spécifiquement anthropologique -, "personne n'ose s'opposer ouvertement à la raison, de peur de paraître hors de son bon sens". Autrement dit, si tous nos

actes, et leurs motifs, étaient *explicitement* élucidés et exposés, une éthique rationnelle serait immédiatement et universellement actualisée par des hommes qui ne supportent pas l'accusation de perte du bon sens. Mais, le bon sens, c'est aussi de reconnaître que les hommes s'opposent, de façon non-ouverte, aux exigences de la raison. Si la raison est universelle, la violence et la guerre sont quotidiennes. La généralité du problème éthique est attestée par le postulat d'une *prétention au bon sens* chez l'homme spinoziste. La singularité de son actualisation, ou de son occultation, doit être recherchée dans les modalités d'apparition du sujet éthique.

Il est nécessaire, en outre, même si l'entreprise est difficile et est exposée au reproche de faire surgir de la doctrine des éléments qu'elle ne contient que d'une façon marginale, de montrer comment un rationalisme affronte le problème de ce qui lui est incompréhensible, en tant que non intégrable dans ses principes: de fait, nous voulons noter dans le spinozisme des éléments sur lesquels on étend souvent le voile prudent du silence, au nom d'un dépassement final qui engloberait dans la sagesse tous les éléments individuels ou pathologiques de l'homme. Deux remarques s'imposent à ce sujet, qui ne donnent pas lieu au même type de contestation. Tout d'abord, le spinozisme constitue, croyons-nous, une philosophie qui peut être envisagée en totalité sous la perspective de l'éthique individuelle: nous invoquons à titre de preuve le commencement du *T.R.E.*, qui ne nous semble être appelé à aucun "dépassement", mais plutôt à une plénitude de sens accrue dans les développements ultérieurs du système. Autrement dit, nous pensons que toute l'oeuvre de Spinoza constitue l'achèvement, c'est-à-dire l'effectuation du projet inauguré par le *T.R.E.*, et qu'il y a ainsi une unité d'intention de l'oeuvre considérée en totalité.

Cela étant posé, on peut considérer que cette perspective de l'éthique individuelle n'est qu'une perspective parmi d'autres, et que les enjeux ontologiques ou gnoséologiques sont prépondérants: une lecture de Spinoza centrée sur le sujet individuel nous semble toutefois bénéficier d'une totale légitimité. Cette légitimité découle d'un questionnement naïf: quels sont les chemins pratiques que l'homme peut tracer en s'inspirant d'un mode de réflexion "spinoziste"?

Mais, d'autre part, le système rencontre de façon continue et marginale tout ce qui semble défier l'analyse rationnelle: ce sont tous les thèmes, qui apparaissent "comme en passant" de la naissance et de la mort, du suicide ou de la violence infondée, en bref toutes les zones obscures de l'homme, qui sont l'arrière-plan, sinon la motivation de l'analyse rationnelle. Ces zones d'ombre ne sont pas à éliminer au nom de la clarté de la raison, car elles importent à deux titres au moins pour la réflexion éthique: 1. on peut estimer que le commencement de la démarche éthique consiste en une prise de conscience de l'obscur en sa dimension non-rationnelle, et en une décision de le maîtriser, et nous en voulons pour preuve le *T.R.E.* et son expérience d'un malheur de la conscience en proie à ses "sentiments"; l'expérience première de l'homme est une expérience de la souffrance et de l'errance, que le trajet éthique vise à "réduire", et ce n'est pas sans fondements que la doctrine nous dit que l'homme est un être nécessairement exposé au jeu de ses passions - 2. la folie et la perte du sens n'en demeurent pas moins nécessairement à l'horizon de la réflexion, dans la mesure où elles constituent les marges et la limite de l'expérience de la vie rationnelle, eomme le prouve l'insistance avec laquelle Spinoza les mentionne.

Nous en retirons un double projet. L'éthique philosophique ne peut se produire qu'à la condition que soit assumée l'exigence fondamentale de tout discours rationnel, qui est l'exposition réglée de ses principes, et la communicabilité de sa vérité universelle: autrement, elle ne constituerait qu'un discours fictif, qui ne ferait qu'exprimer des sentiments individuels. Mais l'universel rencontre sans cesse le particulier: le fou ou le fanatique religieux sont paradigmatiques de consciences qui prétendent s'isoler de la règle politique et sociale de la vie, et des exigences de la raison présentes en tout homme. Les phénomènes de la folie et de la religion condensent ainsi tout ce qui fait obstacle à la raison, en un "reste" qui est impossible à éliminer dans la mesure où, faits de la conscience individuelle, il n'existe aucune possibilité d'empêcher leur existence. Le système affronte, en un débat interne qui nous semble caractéristique de sa tension propre, l'individuel et le non-rationnel dans l'homme: le rationalisme éthique est sans doute un idéalisme qui suppose la croyance en certaines valeurs, telles que bonté, moralité et joie, mais ce n'est pas un idéalisme naïf, car il préserve toujours l'horizon de sens - qui est la réalité de son non-sens - de ce qui ne peut être exprimé que de manière aporétique dans le discours rationnel. Loin d'y voir le signe d'une déroute clandestine de la pensée rationnelle, nous en concluons que là se trouve précisément la preuve de la vérité rationnelle de cette pensée, à savoir sa capacité à porter au discours ce qui prétend lui échapper, dans la violence de son égarement. La folie, le suicide et le crime sont, hors de tout jugement, des capacités de l'homme qu'il faut essayer de penser, au même titre qu'il faut penser le problème du mal: la manière spinoziste de traiter ces problèmes consiste, non pas à les ignorer, pas plus qu'à prétendre les éliminer, mais à en parler sans leur attribuer la moindre dignité ontologique.

Le mal n'a aucune réalité hors de notre imagination, et la folie n'a aucun privilège de manifestation de ce qui serait en général occulté en l'homme. L'événement non-rationnel pour notre expérience pratique, tel que le crime, constitue un fait que la raison ne peut pas réduire, ni non plus expliquer en totalité, mais qu'elle intègre, de manière problématique, dans l'enchaînement de ses raisons, à titre de problème irrésolu. Une éthique philosophique peut-elle ignorer cette ambition, et ce problème, de la compréhension de toutes les modalités phénoménologiques du sujet ?

Notes au §5.

(1) Il est intéressant de considérer certaines réflexions de J.P. OSIER, dans son *d'Uriel da Costa à Spinoza*. BERG International. PARIS. 1983. Dans une situation de différence par rapport à l'autobiographie de da Costa, Spinoza nous donne, dans le *T.R.E.*, un texte qui pose d'emblée des problèmes sur la nature de la subjectivité qui s'y exprime (91): "Bref, il est légitime de demander à Spinoza, distinct en cela d'Uriel da Costa, ce qu'il a fait de sa singularité pour répondre philosophiquement à la question de son salut, devenue celle du salut en général". Comme beaucoup, Osier recourt à la célèbre formule de Tschirnhaus à Leibniz, citée par G. FRIEDMANN (op.cit. 76 : pp.102, 370 n.3): "Vulgus philosophicum incipere a creaturis, Cartesium inceperit a mente, se incipere a Deo". D'où le commentaire introductif à cette formule: "Réponse aisée, semble-t-il". En fait, Osier exprime, notamment sur le premier genre de connaissance, un point de vue plein de mesure: il n'y a pas une simple oblitération du sujet singulier au profit d'un sujet universel, dans le cadre du "passage" à l'éthique. Et aussi (92): "L'expérience singulière n'a pas été refoulée ou effacée, mais simplement transformée". Le même point de vue est exprimé sur le T.T.P.: "Mais bien entendu là aussi en raison de la transformation, le je de Baruch a disparu pour faire place aux généralités de la théorie, sans que celles-ci soient l'abstraction de celui-là puisqu'elles sont la transformation de ce que, faute de mieux, on peut appeler son expérience". Singularité et expérience, ce sont bien là nos thèmes de préoccupation, et nous rejoignons Osier, quand il énonce que le projet de connaissance spinoziste ne supprime pas la réalité de notre expérience et de notre affectivité (93): "C'est pourquoi le domaine de l'expérience singulière et en particulier de l'expérience religieuse avec ses conversions, etc., reste intact, quoiqu'expliquable". Ce qui, en revanche, nous intéresse en propre, est de percevoir comment les généralités de la théorie trouvent leur point d'articulation dans la doctrine anthropologique : point d'articulation, à savoir le "lieu théorique-pratique" du discours universel dans sa visée et de la réalité de l'homme dans sa singularité.

(2) Cf. la conclusion du *Tractatus logico-philosophicus* (233 : 177): "7.- Ce dont on ne peut parler, il faut le taire".

(3) V. DELBOS. *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du Spinozisme*. ALCAN. PARIS. 1893. Op.cit.

(4) Ibid: pp. I-III. Nous faisons référence, *passim*, à tout ce passage étonnant, dans les lignes qui suivent.

(5) Ibid: p.II. Il est vrai que l'idéal théorique trouve immédiatement son application pratique; DELBOS, p.15: "cette intime application de la raison à l'existence pratique témoigne suffisamment que l'esprit de Spinoza

était étranger à toute idée de vérité purement spéculative, dépourvue d'objet concret immédiat".

(6) *Loc.cit.*

(7) *Ibid: p. X.*

(8) MATHERON (143 : 85) a parfaitement développé le thème de l'"illusion de l'objectivité des valeurs" comme aliénation (cf. E.I, App; E.III, Prop. 9, Sc; E.IV, Pref.), et c'est pourquoi il range Spinoza dans le camp de l'"égoïsme universel" et de "l'individualisme possessif", mais sans aucune extériorité de la motivation (contrairement à la crainte de la mort violente et au désir de sécurité dans le *Leviathan*). L'égoïsme spinoziste est un égoïsme qui devient conscient de soi, (143 : 89): "mon désir est désir de soi, et ce désir de soi, c'est moi, dans toute ma richesse et toute ma complexité".

(9) A titre de symptôme, pour ne pas dire de preuve, nous prenons à témoin l'extraordinaire audience que reçoit l'oeuvre d'E. Lévinas, depuis une dizaine d'années: absolument indifférente aux effets de mode, cette oeuvre n'était auparavant lue et méditée que par des lecteurs peu nombreux.

(10) Sur la naissance du droit positif, T.T.P.XVI; Geb.III, 191; Pl.827: "Leur conduite ne serait plus désormais gouvernée que par la discipline de la raison (à laquelle personne n'ose s'opposer ouvertement, de peur de paraître hors de son bon sens)" - "ex solo rationis dictamine (cui nemo aperte repugnare audet, ne mente carere videatur)". Avoir recours à la notion de "bon sens", c'est en premier lieu constater un fait anthropologique, du moins si l'on accepte comme vrai ce fragment de la description spinoziste.

(11) On trouvera, chez J. BOUVERESSE. *Rationalité et cynisme*. Editions de Minuit. PARIS. 1984, de remarquables exposés sur le problème de l'objectivité des valeurs, dans une perspective qui refuse, de manière fondée, le "subjectivisme éthique". Notamment, p.63, cette pertinente remarque: "L'idée d'objectivité en éthique a aujourd'hui mauvaise presse, parce qu'elle est presque immédiatement associée à celle d'autoritarisme moral". Le problème consiste à poser cette objectivité dans le sujet humain qui la supporte.

C H A P I T R E I

L ' A P P A R I T I O N D U S U J E T E T H I Q U E

§6. Le vif du sujet

Il faut commencer par le *Tractatus de Intellectus Emendatione*. Plus encore que les motifs historiques de datation du texte, c'est une nécessité thématique qui nous y contraint (1). Les premières lignes du *Traité de la Réforme de l'Entendement* sont, certes, dans la mémoire de tous les lecteurs de Spinoza, mais nous devons néanmoins répéter le texte, et interroger les fondements de cette répétition (2).

Dans la première phrase de l'oeuvre spinoziste, un sujet parle à la première personne. Le thème en est bien connu: dans une narration d'un enseignement de l'expérience, un sujet individuel confie à son lecteur la conception qu'il se fait désormais des "choses de la vie"(3). Celles-ci sont posées sous un type de signification particulier, celui de la vanité et de la futilité. Par là, nous sommes d'emblée introduits dans le domaine du quasi-insignifiant. Les événements de la vie commune, c'est-à-dire tout ce qui nous arrive et peut nous arriver, ne sont ni inexistantes, ni absurdes, et ils ne constituent pas un vain songe dont il nous suffirait, pour bien vivre, de nous évader selon le modèle platonicien (4). La vie ordinaire existe pour nous, et le problème consiste à lui attribuer le niveau de signification qui doit être le sien. La doctrine positive de Spinoza nous donne cet "enseignement" vrai: les événements ordinaires de la vie sont "vains et futiles"(5).

Plus que la doctrine positive, désormais acquise pour le spinozisme, et en soi banale dans la sphère des discours sur la dépréciation de la vie ordinaire (6), l'intérêt de ces

lignes réside dans leur mode de présentation. Un sujet nous y parle, selon une méditation rétrospective: les signifiants de vanité et de futilité sont introduits comme le résultat d'un processus interne à la vie elle-même, et que je repense *a posteriori* pour en livrer le contenu à un autre que moi. Interne à la vie elle-même est en effet l'*Expérience* dont Spinoza nous dit que c'est elle qui lui a donné cet enseignement producteur de significations neuves: non pas l'expérience singulière d'un sujet particulier, mais l'expérience "tout court", pour ainsi dire - donc universalisable - d'un sujet, qui présente son expérience comme l'expérience en soi (7). Autrement dit, un sujet apparaît, porteur de significations autres que les significations ordinaires de la vie, et ainsi apparaît un "sujet éthique", en tant qu'il porte un jugement désormais explicite, en lieu et place du jugement implicite qui caractérisait son éthique spontanée. Le sujet Spinoza nous parle "à vif", selon des modalités que l'on peut caractériser ainsi :

1. Il existe un sujet éthique, qui nous parle. De façon immédiate, Spinoza suppose qu'il y a donc un discours de l'éthique qui est possible, en tant que communication de la vérité des expériences singulières.

2. Le sujet éthique parle en son nom propre, mais cela n'a lieu que dans une expérience, celle de la remémoration, qui est postérieure à l'expérience fondatrice. Il y a un avant et un après, dans l'ordre des surgissements des significations: je ne tiens pas, en tant que sujet éthique, le même discours que celui que je tenais avant d'avoir appris "quelque chose" qui est de l'ordre d'une signification inédite (8). Il y a donc bien un "commencement de la sagesse". Commencer à être sage, c'est dans le royaume des significations, passer d'un

type de signifiants à un autre.

3. Le fondement de ce savoir de second niveau est une *Expérience* (9), à savoir ce qui est le révélateur, l'inducteur d'apparition de ce qui était déjà, mais ne m'apparaissait pas encore en sa vérité, c'est-à-dire en sa signification juste. La notion d'expérience est suffisamment vague pour couvrir tous les modes possibles de détermination de ce savoir nouveau, puisqu'elle est tout ce que je retire de ce que mon existence rencontre comme événement. Elle est constitutive de la vérité, en tant qu'apparition.

Un sujet parle, disions-nous, dans une expérience singulière, et énonce un jugement signifiant de nouvelles valeurs dans l'existence. Nous ne savons rien encore sur le contenu de cette expérience, mais nous sommes confrontés à la parole de celui qui nous dit: l'expérience, la mienne, et aussi celle de tout homme, contient un enseignement, des valeurs de vérité autres pour juger, c'est-à-dire "faire parler", en nous et pour autrui, notre existence. Le moment de la conversion n'est pas exprimé, ni même la nécessité d'une conversion. Peut-être n'est-ce pas de conversion qu'il s'agit ici (10). Au plan phénoménal, il s'agit bien, en revanche, d'une apparition : exprimé au parfait, donc toujours présent, un moment de bascule dans les signifiants est défini par Spinoza dans ces lignes principielles. Nombre de commentaires ont voulu montrer que ces lignes du *Traité* n'avaient qu'un caractère rhétorique, satisfaisant aux conventions de la littérature protreptique. Nous pensons, quant à nous, qu'elles sont essentielles : Spinoza n'écrit jamais en vain. Cette répétition, par l'auteur, de son expérience, dans la communication qu'il nous en fait, nous semble, pour parler un langage un peu désuet, un acte

sincère, que nous ne voyons pas de raison de suspecter. Acte parfait, l'apparition du sujet éthique doit nécessairement être un moment unique dans le système, puisqu'il étend son ordre de signification à l'ensemble des énoncés sur l'existence qui seront portés à l'avenir. Peut-être aussi, cette répétition est-elle pour Spinoza lui-même nécessaire: la question majeure que nous pose l'anthropologie éthique de Spinoza est, en effet, de savoir si, en tant que sujet éthique, l'homme n'a pas à recommencer, sans le répéter, le texte de la première ligne du *Traité* (11). Sans doute faut-il vraiment lire l'exorde de l'oeuvre spinoziste comme une répétition, comme au théâtre: la scène du discours éthique vrai est jouée avant la pièce, celle qui est le discours vrai lui-même, qu'on identifiera peut-être comme étant le discours de l'*Ethique*. Mais, pour jouer la pièce tout entière, il faut bien la répéter, et commencer un jour à jouer. C'est pourquoi le lecteur de Spinoza doit nécessairement répéter le discours de l'*Expérience* fondatrice qui, en tant qu'elle discerne deux ordres de significations, est le commencement immanent de la sagesse, conçue comme philosophie, à savoir comme séparation entre ordres du discours. Cette séparation est ici posée, car exprimée. Dans son énoncé premier, fondé par une expérience inquestionnée, mais que nous questionnerons, la sagesse est initiée. Elle est, de toute évidence, pour Spinoza, sa parole elle-même.

On peut la nommer, pour reprendre les termes de Spinoza en les commentant, une *parole d'expérience*, où se noue une certaine expérience de la parole: "Après que l'Expérience m'eut appris que tout ce qui arrive communément dans la vie ordinaire est vain et futile" (12) est un énoncé d'objectivité et de crise. Le sujet éthique y apparaît sous le mode d'un accusatif qui en marque l'individualité non-arbitraire, tout en fondant

sa réflexivité immédiate: l'expérience est ce qu'un sujet retire de la vie - où il est immergé - et qui lui fait retour sous la forme d'un enseignement signifiant. La formule inaugurale du *T.R.E.* n'a rien d'un énoncé purement subjectif: son texte indique une distinction formelle entre *je* et *moi*: pour le dire autrement, l'*ex-périence* m'enseigne ce dont *je* n'étais pas conscient (13). L'objectivité de la signification expé-rientielle permet de soulever l'in-signifiante des pseudo-significations auxquelles adhère (ou adhérerait) la conscience subjective, ce qui, on le verra plus loin, implique un renver- sement du *je* de premier niveau en un autre *je*, qui sera celui de la *décision* (14). Mais, nous n'en sommes pas encore là: au commencement du trajet éthique, le sujet est saisi dans une *crise* objective, qui résulte de l'objectivité *logique* qui le saisit, crise et objectivité qu'il s'agit de déterminer selon leurs modalités propres, à savoir anthropologiques.

Le commencement spinoziste est une possibilité ouverte à tout homme, du fait de son rapport à la parole: voilà ce qu'il s'agit de prouver. On ne peut le faire qu'en intériori- sant la "parole du commencement" du *T.R.E.*, dans son aspect fondamental; tout homme a le pouvoir de ré-fléchir ses contenus de pensée relatifs à l'existence, parce que tout homme est engagé dans ce que nous nommerons la *temporalisation logique*, qui s'énonce dans un schéma ternaire: je naïf/objectivation du je dans un moi réflexif/re-saisie dans un je réfléchi. Il faut parler d'une temporalisation *logique*, plus que d'une logique de la *temporalité*: le moteur et le fondement de ce procès se trouvent dans ce fait que l'homme est traversé, au- delà de sa conscience subjective, par une parole qui le transit, et qui porte en elle la possibilité permanente de la réflexion, c'est-à-dire, ici, d'une signification seconde par rapport à

la signification "première" de la conscience. La temporalisation surgit de ce qu'il peut, pour l'homme, toujours y avoir une signification de la signification, qui, dans le cas de Spinoza, débouche sur une crise de la signification, à savoir l'apparition réflexive de l'in-signifiante de significations naïves qui valaient "pour elles-mêmes" avant d'être réfléchies. Le commencement n'a donc pas de premier moteur qui soit spécifiquement psychologique, ni mental, ni lié à une quelconque révélation venue d'un homme, ou d'un Dieu: le commencement est l'ouverture continuée, offerte à l'homme en tant qu'être de parole, d'une possibilité de (dis)qualification du sens premier, qualifié par une saisie réflexive qui, motivée par une reprise de la parole sur la parole, n'est pas causée par la conscience du sujet, mais peut apparaître dans sa conscience, au même titre que tous les effets de sens.

On aperçoit bien l'actualité du spinozisme, à la lumière notamment de ce que la psychanalyse peut enseigner à la philosophie: "Postquam", dit Spinoza, et c'est bien d'un "après coup" qu'il s'agit pour la conscience; au même titre que les sens de l'acte manqué n'apparaissent que dans une interprétation postérieure, la signification - pleine ou vide - de l'existence éthique n'apparaît que dans l'après d'une réflexion qui s'efforce d'en ressaisir le sens. La leçon du spinozisme est, ici, que l'existence de l'homme est qualifiée par les pouvoirs d'une parole qui la transit, porteuse de crise en tant que re-saisie disqualifiante des significations naïves de la conscience immédiate. Tout homme, qui s'énonce comme *je*, est possiblement repris comme *moi*, du fait du redoublement de la parole sur elle-même: l'homme, capable de discours, est discours sur l'homme: la crise éthique a donc un permanent fondement anthropo-*logique*. Cette crise apparaît comme *négativité*: signi-

fication de l'in-signifiante des significations essentielles spontanées. Cette négativité bascule elle-même immédiatement - le scepticisme absolu étant ici exclu pour des raisons sur lesquelles nous reviendrons - sur le passage à un nouveau je, qui décide d'agir sa vie.

Le commencement est définitif (2). Ce commencement est existentiel (15). Il est l'analogie, au plan de l'existence philosophique, du récit biblique de la Genèse, puisque ce sont des textes archéologiques. La question de l'histoire de ce texte ne nous importe pas (16). En revanche, il faut constater que le commencement du *T.R.E.* contient tous les éléments éthiques fondés sur la doctrine anthropologique de Spinoza: du côté éthique, élimination de la distinction du bien et du mal; du côté anthropologique, l'âme de l'homme, agitée par la crainte, cause du jugement axiologique, du fait de ce qui la meut (17); enfin, positivement, désir d'une jouissance de la joie placée sous le signe de l'éternité. Pas de commencement sans négativité: tel est bien le sens de la crainte dont nous parle Spinoza, qui nous semble reprendre, de façon cachée, la leçon des *Proverbes* (18). La longue première phrase du *T.R.E.* est en réalité d'une brièveté telle, qu'elle résume toute la doctrine, et justifie ainsi un long commentaire. Du point de vue du sujet, nous sommes tous ignorants. Mais tous nous devons vivre (19). Et tous nous vivons dans la crainte. Autrement dit, le lecteur honnête du *T.R.E.* ne peut pas éviter de se sentir concerné en propre par le discours expérientiel de Spinoza, qui vise à nier, après l'avoir constaté, l'état de crainte comme un état définitif: négation subjective, qui doit sa positivité théorique au fait de réduire l'état subjectif à sa cause, qui est le "mouvement de l'âme". En ce sens, il n'est rien de plus concret, pour l'existant, que l'exorde du *T.R.E.* (20).

Ce commencement appelle - sauf à jouir de la béatitude éternelle - un re-commencement: à chaque fois que l'homme est en état de crainte, le sujet re-saisit sa crainte dans la réflexion étiologique, et *recherche* un effet autre que celui causé par les objets anxio-gènes. *Tout est dit*, dans ce texte méthodologique, et la poursuite de notre commentaire ne sera que son déploiement discursif: à commencer par une objection de caractère anthropologique, selon laquelle l'homme n'est pas sujet de crainte. Si l'homme n'est pas, ou pas seulement, assujetti à la crainte causée par des objets externes qui l'affectent diversement, le projet spinoziste de recherche éthique se trouve mis en question. Par là, il apparaît que le spinozisme, comme nous en verrons la confirmation sur les thèmes de la folie et de l'autodestruction, ignore le concept de l'an-goisse, en tant que fait existentiel distinct de la peur ou crainte objective (21). La conséquence en est que le commencement du parcours éthique dans le *T.R.E.* est rigoureusement subordonné à ses présupposés anthropologiques, et que le jugement - ou l'adhésion - sur le spinozisme requiert un jugement sur la vérité du discours qui est tenu sur l'homme. Pour le sujet éthique spinoziste, le commencement est, quant à l'*appari-tion* et quant au *fondement*, anthropo-*logique*.

°
° °

Le problème consiste à *comprendre* l'expérience de Spinoza. La leçon de sagesse de *T.R.E.I* évoque, sans contestation possible, la doctrine de *Qohelet* (22): la dé-valorisation de l'exis-tence commune, considérée en soi, est bien le trait commun à la *Bible* et à Spinoza. Mais cette dévalorisation ne conduit, chez Spinoza, à aucun ascétisme, à aucune mortification; le

parcours spinoziste, en son déploiement, constitue une transmutation du sens des valeurs ordinaires. Au commencement, nous n'en sommes pas là.

La question doit être posée, autrement qu'en termes doctrinaux sur la dépréciation de la vie. Au commencement de son trajet d'"emendatio", où le sujet en est-il? Quel est l'acte de pensée qui oriente et détermine le commencement du discours spinoziste? La difficulté réside en ceci que Spinoza exprime, dans la lettre de son texte, un refus de la quête autobiographique: contrairement à l'idée selon laquelle le début du *T.R.E.* serait enté sur les affres de la "mauvaise subjectivité", nous devons faire une constatation littérale, qui consiste en ce que Spinoza ne nous dit rien sur le contenu effectif de l'expérience qui est invoquée (23). A la différence de Descartes, Spinoza fait silence sur ce qui est donné comme la source de l'enseignement éthique, et c'est ce silence qu'il nous faut commenter. Le refus négatif du discours autobiographique en philosophie suggère trois hypothèses.

A. Tout d'abord, on peut supposer que le silence autobiographique est motivé par la prudence spinoziste, où Spinoza ne veut pas courir le risque d'exposer le contenu de son expérience spirituelle et existentielle à autrui: selon un thème que nous aurons à développer (24), il est permis de penser que Spinoza met en oeuvre, dans son discours, ce qu'il faut bien nommer un "double langage", qui articule de façon constante le Langage I de l'expérience commune avec le Langage II de la doctrine en sa vérité (25). La preuve de cette bi-valence linguistique, chez Spinoza, en serait ici que l'expérience est exclusivement nommée, sans qu'il y ait aucune *donation de sens* constitutive du contenu de signification de cette expérience.

Dans l'hypothèse d'un refus, il faut alors poser que le discours philosophique ne s'adresse pas, intentionnellement, aux hommes qui ne peuvent entendre que le discours de l'expérience commune.

B. A l'opposé, il faut reprendre la littéralité du commencement, et son "sérieux": dans cette perspective, Spinoza ne dit rien sur son expérience, à cause d'une *condition d'impossibilité*, à savoir qu'il n'en dit rien, parce qu'il ne peut rien en dire. Alors, l'expérience privée est caractérisée par son caractère d'intransmissibilité. On peut avancer que cela est dû à son caractère pré-réflexif, mais cet argument se voit opposer l'idée que, si l'expérience privée était totalement pré-réflexive, nous ne voyons pas comment elle peut donner matière à un enseignement, qui d'emblée se révèle réflexif. Autrement dit, pour que la réflexion soit, il faut qu'elle soit dès-toujours présente. La conclusion que nous en retirons est que l'expérience du T.R.E.I a la signification d'une *nomination privative*: le fait que Spinoza mentionne son expérience privée sans nous en fournir le contenu, suggère que, ce faisant, Spinoza a pour visée que le lecteur du texte effectue lui-même le remplissement de sens du terme d'expérience. En ce sens, la philosophie éthique est suspendue à un paradoxe: il faut, en même temps, parler de soi et ne pas parler de soi. Ce paradoxe est fondé sur cette difficulté problématique: si l'on ne parle pas de soi, le discours sur l'existence est vide quant à sa référence - si l'on parle de soi, on risque de ne parler que de sa singularité, sans que d'autres sujets d'expérience (en bref: les autres hommes, lecteurs de Spinoza) puissent faire autrement que de rejeter l'expérience singulière (d'un sujet qui n'est pas identique aux autres lecteurs), ou que de s'identifier imaginativement à l'expérience de l'autre (ce que Spinoza rejette, au nom de sa théorie de l'individu comme essence singulière).

C. En définitive, il faut supposer que le *Bildungsroman* du sujet, son expérience existentielle propre, est présent, sur le mode de la "superposition", à l'itinéraire théorique (26): nominale-ment posé, référent premier et dernier de toute recherche éthique, mais vide de sens autre que celui que le lecteur voudra bien lui donner. C'est à cette condition, affirmative et négative *tota simul*, que l'expérience spinoziste conquiert sa dimension philosophique, universelle, ouverte sur les donations de sens posables par tout sujet. La discursivité éthique, en *T.R.E.I.*, est ainsi, face à la signification apparemment "pleine" de l'existence, position d'une intentionnalité négative. La visée de sens posée du "vrai bien" n'a de sens, qu'en tant qu'elle suppose l'avènement au sens de la signification vide - la "vanité" et la "futilité", dans le langage de Spinoza - de l'existence antérieure au discours, c'est-à-dire de l'existence qui ignore le passage à la discursivité éthique. Le silence spinoziste sur son expérience est l'exemple immanent d'une éthique dialogique: le problème n'est pas de "faire l'expérience de Spinoza", mais de comprendre son expérience en termes "spinozistes", ce qui signifie en un acte de pensée dont le premier effet, interne à la saisie de l'intentionnalité vide de la vie ordinaire, est de saisir la réalité de l'homme comme *ignorance*, vide de sens et vide de connaissance, de ce que signifie, pour lui, son existence. Cet acte de pensée définit alors un parcours éthique, qui n'est plus lui-même que nominale-ment "spinoziste". La visée du "vrai bien", même si celui-ci n'a pas lui-même de contenu concret, appartient à la connaissance que le sujet a, par rapport à son ignorance de ce qui lui est le plus proche, de son expérience d'existant, laquelle devient alors ce qui est lui est aussi le plus lointain, du fait de cette apparition, en *T.R.E.I.*, du non-savoir relatif au sens de l'existence (27). Tout sujet qui

accomplit cet acte intentionnel négatif, accomplit de manière immanente le commencement du *Traité de la Réforme de l'Entendement*.

°
° °

L'expérience, pour Spinoza, est bien l'actualité du sujet humain, pour lequel il y a une certaine compréhension des choses. Cette compréhension est nécessairement liée à la condition du sujet, en tant qu'être pensant. En ce sens, l'expérience est absolument inéliminable de la pensée spinoziste, précisément en tant qu'il y a toujours un état actuel de la pensée de l'homme, concernant les modifications de son corps. De ce fait, le sujet apparaissant ne peut pas cesser d'être un "lieu" et un "temps" de *phénoménalisation*, pour la raison structurelle de l'être-dans-la-durée de l'homme. Mais, l'expérience actuelle de l'homme est problématique, parce qu'elle est double (28).

Pour le comprendre, il s'agit de rendre, par un exemple hypothétique, *actuelle* pour notre réflexion, l'Expérience de T.R.E.I. Supposons qu'est donné un sujet X, pour lequel l'expérience naïve est une expérience interhumaine "fréquente", l'expérience de la promesse échangée: par exemple, un sujet Y a promis au sujet X de lui accorder un honneur public, ou de lui restituer le moment venu une somme d'argent prêtée (29). Le sujet X se trouve dans une situation inscrite dans un certain temps et un certain lieu: concrètement, il est en situation d'attente de l'obtention de l'honneur promis, ou de la restitution de l'argent prêté. Cette attente entraîne nécessairement une conception de l'avenir, qui est marquée par la crainte: le sujet Y va-t-il, ou non, tenir parole, et exécuter sa promesse? Du point de vue de l'activité de l'imagination,

toutes les craintes sont fondées, à leur niveau, du fait de ce que le sujet peut inférer "ex signis", à partir de ce qu'il a déjà expérimenté de la conduite des autres hommes; la conception imaginative, ou "imaginaire", de la question "historique" de la promesse, est dans la dépendance de l'ordre des faits, en l'occurrence l'espoir trompé, la déception, qu'autrui tiendra son engagement, et en fait n'a pas respecté sa parole.

Sur cet exemple, l'apparition du sujet éthique, dans sa constitution en *T.R.E.I*, développée en *E.V*, Prop. 29, Sc, se modaliserait ainsi: 1. le sujet se déprend de sa crainte, en concevant que cette crainte est la conséquence de ce qui est causé par une cause extérieure: s'il éprouve la crainte du non-respect de l'engagement, c'est parce que son "âme" est mue par l'expérience constatée, et reproductible, de ce non-respect; 2. il s'agit alors pour le sujet X de concevoir quelles sont les causes qui peuvent déterminer un sujet Y à ne pas tenir parole: ce serait, par exemple, un retour - purement imaginaire - à l'état de nature; le sujet ne tient pas parole, parce qu'il a la *puissance* de le faire (30). Ou bien encore, ce serait parce que les circonstances extérieures ont changé: l'intérêt de l'Etat exige qu'il en soit ainsi, ou bien il s'est avéré que l'argent prêté était en réalité de l'argent volé(31). Ou bien enfin, ce serait parce que l'on peut toujours redouter la "mauvaise foi d'autrui"(32). En résumé, il s'agit de concevoir quelles sont les causes déterminantes singulières, dont l'effet serait de décevoir l'attente de l'exécution de la promesse. Cette recherche intellectuelle ne peut guère être exhaustive: comment le sujet pourrait-il connaître *toutes* les causes susceptibles, *actuellement*, de faire échec à son attente? Néanmoins, cette intellectualisation de la question est un progrès: le sujet X n'est plus englobé dans l'état affectif

immédiat de la crainte; 3. le sujet X doit parvenir à la conception réelle du problème: certes, il peut vivre "affectivement" dans la crainte, mais celle-ci est *rationnellement* infondée: si les hommes prennent des engagements, c'est, dans l'absolu, parce que la promesse est suivie de son exécution. Sans cela, la promesse serait, universellement, absurde, si tous étaient "fourbes": il y a donc un sens universel de la promesse, accessible à sa conception rationnelle-réelle des choses. Si, enfin, la promesse n'est pas respectée, le sujet X doit alors concevoir qu'il ne disposait pas d'une conscience adéquate des causes déterminantes; autrement dit, qu'il était - partiellement - ignorant (33).

L'Expérience spinoziste est multiple: le même terme s'applique, pour peu qu'on s'y exerce, à l'affectivité immédiate, à la réflexion causaliste discursive, et au savoir intuitif rationnel (34). Une duplicité fondamentale la définit: en tant que le sujet est le simple produit, inconscient, de la série infinie des causes antécédentes qui l'affectent et le déterminent dans l'existence, l'expérience est l'esclavage affectif, l'inconscience ignorante de l'homme en proie au flux de ses représentations; en tant qu'expérience de la réflexion, qui opère la réduction causale et l'avènement au concept rationnel de ce qui n'était qu'événement, l'expérience est la libération hors de la servitude, la conscience apaisée de l'ordre du réel. Il n'y a pas de mystère dans ce moment phénoménologique de la liberté éthique: le sujet actualise son essence singulière, de façon plus ou moins adéquate, dans la durée inscrite dans l'ordre infini des causes. Le sujet spinoziste s'actualise dans l'ordre total du réel. Le vecteur phénoménologique de la vie éthique est donc un acte - un acte de conception - qui appartient au sujet lui-même: l'acte de pensée

où la représentation immédiate est niée dans son unicité, pour laisser place à d'autres représentations, à côté d'elle, si ce n'est en totalité. Le progrès décisif, le passage à la vie éthique, s'accomplit dès lors que la représentation affective, ou l'affect représentatif, ne sont plus les seuls à occuper notre champ de compréhension. L'apparition du sujet éthique en *T.R.E.I* se produit, si le sujet l'actualise; cette actualisation est suspendue à sa réalité transcendente, la capacité pour l'expérience de l'homme d'être travaillée par la parole réflexive. L'expérience naïve n'est pas telle qu'elle est du point de vue représentatif: telle est la doctrine, négative et source de progrès, du travail sur les significations initié par la réduction causaliste. Positive, cette expérience est *unique* dans tout l'ordre du réel, en tant que l'homme, et lui seul, en est l'unique sujet d'apparition.

Notes au §6.

(1) On consultera, sur la question de la datation du *T.R.E.*, le compte-rendu d'A. MATHERON, *Les travaux de Filippo Mignini*, in *Bulletin de l'Association des amis de Spinoza* N°10 (1983), pp.9-12. A sa suite. J.P. Osier regarde le *T.R.E.* comme la première oeuvre de Spinoza (163 : 93).

(2) *T.R.E.I*; Geb.II,5:"Postquam me Experientia docuit, omnia, quae in communi vita frequenter occurrunt, vana, et futilia esse: cum viderem omnia, a quibus, et quae timebam, nihil neque boni, neque mali in se habere, nisi quatenus ab iis animus movebatur, constitui tandem inquirere, an aliquid daretur, quod verum bonum, et sui communicabile esset, et a quo solo, rejectis caeteris omnibus, animus afficeretur; imo an aliquid daretur, quo invento, et acquisito, continua, ac summa, in aeternum fruerer laetitia."

(3) *T.R.E.I*; Geb.II,5: l'expression "omnia, quae in communi vita frequenter occurrunt" nous semble être rendue intelligiblement par l'expression commune "les choses de la vie".

(4) PLATON, *Théétète*, 176 a: "Aussi faut-il, le plus vite possible, s'enfuir d'ici là-bas". Trad. L. Robin. Edition de la Pléiade. PARIS. 1950

(5) Suivant en cela A. Koyré, K.97, n.1, qui reprend L. ZANTA, *La renaissance du stoïcisme au XVI^e siècle*, PARIS, 1914, on peut voir, dans cette exhortation morale suivie d'une distinction vanité /vrai bien, l'expression du "stoïcisme populaire" du XVI^e et XVII^e siècle. Il faudrait toutefois replacer cette thèse en discussion: on peut, précisément, interpréter l'entreprise spinoziste comme une rupture avec le stoïcisme ambiant.

(6) Sur ce thème, on lira avec fruit l'admirable travail de J. DELUMEAU, *Le péché et la peur*. FAYARD. PARIS. 1983. Sur le *T.R.E.* défini sous le genre "de contemptu mundi", cf. NEGRI (161 : 79-80).

(7) Nous allons devoir méditer sur le rapport entre expérience et autobiographie. Sur la conception classique, cf. KOYRE, K.97, n.1: "On peut, certes, voir dans ces pages l'expression d'une expérience personnelle: ce n'est aucunement une autobiographie", et J.P. OSIER (163 : 93): "un texte où le futur auteur de l'*Ethique* fait usage d'un je porteur encore des traces ou stigmates de l'expérience singulière"/.../"le *T.R.E.* n'est pas terminé et l'on ne peut considérer cet inachèvement comme accidentel, mais plutôt comme dû à son caractère interminable, en raison, disions-nous de son commencement *subjectif*". D'où la conclusion d'Osier (ibid., 94-95): "Même élaborée l'expérience singulière de Spinoza restait hétérogène à son expression philosophique et en dépit de son caractère apparemment plus concret, ne pouvait constituer la propédeutique adéquate à sa transformation dans le corpus même de l'oeuvre philosophique dont elle reste le hors d'oeuvre".

(8) Sur cette question du temps, cf. J.P. OSIER (op.cit.163 : 94).

(9) La notion a des valeurs signifiantes diverses. Elle offre le mérite de pouvoir - ou devoir - être lue en un *sens naïf*, celui de tout homme qui parle de "son expérience". En ce sens, nous ne sommes pas d'accord avec Osier, qui fait de l'abandon de l'expérience la condition du passage au philosophique, loin du "subjectivisme". En quelque sorte un procès *ego universel* vs. *je singulier*. Par exemple, cf. (op.cit.163 : 90): "Il lui faut perdre sa singularité, celle de sujet vivant une expérience singulière, pour atteindre par le doute comme Descartes, l'épochè transcendante comme plus tard Husserl "répétant" Descartes, ou de toute autre manière que l'on voudra, l'universalité du sujet philosophique enfin trouvé".

(10) L'emploi du terme doit être discuté, du fait de sa valeur d'apparence; pour un exemple, R. MISRAHI. *Le désir et la réflexion dans la philosophie de Spinoza*. PARIS. 1972. p.107: "le renversement de l'existence quotidienne, la conversion radicale à une autre vie, le salut en un mot."; p.108: "le sens de la *conversion* qu'il nous propose". *Contra*, NEGRI (161 : *passim*).

(11) Mais, sans doute, sommes-nous contraints aussi de répéter le texte pour pouvoir le re-commencer.

(12) K. 4.

(13) On lira avec intérêt les analyses de NEGRI (161 : 75-89) sur le *T.R.E.*, dont il caractérise les Sections 1 à 25 comme une "ascétique de la béatitude". Notre analyse rejoint, à partir de concepts opératoires différents, la sienne (*loc.cit.*: 80): "En réalité, l'éthique ne relève ici que de l'existant, porte l'existant à la révélation de lui-même".

(14) K. 4: "je me décidai enfin".

(15) FREUDENTHAL (75 : 96) exprimait son admiration pour la perspective éthique vivante "qui se lève devant nous" dans le *T.R.E.* et qui prouve, sur Spinoza, "dass der tiefste Grund seiner Philosophie ein ethischer ist".

(16) K.O. MEINSMA. *Spinoza et son cercle*. Trad.fr. VRIN.PARIS.1983, conjecture, p.199: "Dans les derniers temps de son séjour chez le docteur Van den Enden il a dû assister celui-ci dans l'instruction de la jeunesse et nous pouvons peut-être y voir l'occasion du traité - resté inachevé - *De Intellectus Emendatione*". De même, (p.436, et p.449, n. 4) en 1675 encore, si l'on en croit Tschirnhaus, le *T.R.E.* valait encore comme méthode pour la recherche de la vérité. On connaît par ailleurs, grâce à la lettre à Oldenburg de décembre 1661 ou janvier 1662, Ep.6; Pl. 1081-1082, l'hésitation de Spinoza à achever et publier le *T.R.E.*, par crainte des prédicants. Cf. à ce sujet MEINSMA (150 : 227-228).

(17) C'est la crainte, et non pas l'espoir, qui est première, et déterminante. On sait qu'ultérieurement Spinoza conjugue en permanence le couple crainte/espoir.

(18) *Proverbes*, 9, 10, Trad. Chouraqui (121 : 1246) :

"Commencement de sagesse, frémissement de IHVH.
Pénétration des consacrés, discernement".

Traduction plus usuelle, celle de Segond (120 : 644):

"Le commencement de la sagesse, c'est la crainte de l'Eternel;
Et la science des saints, c'est l'intelligence".

Sur ce *Proverbe*, on consultera A. ABECASSIS. *Sept demeures ou sept colonnes*. Villard de Honnecourt n°4, 2^e Série. PARIS. 1982, pp.30-40: le Rehit est un commencement au point de vue anthropologique, mais ontologiquement postérieur au Keter, ou vie spirituelle pure, première manifestation de Dieu, mais *inconsciente*.

(19) T.T.P. XVI; Pl. 826: "Tous, au contraire, naissent dans un état d'ignorance totale; avant qu'ils puissent connaître le vrai modèle qu'il leur faut imiter et adopter une conduite vertueuse, la plus grande partie de leur vie se sera déjà écoulée, même s'ils bénéficient d'une éducation élevée".

(20) Cette concrétude ne supprime pas le problème de "l'idéalisme sinueux et insidieux du T.R.E." dénoncé par NEGRI (161 : 149).

(21) Ce qui est bien connu. M. BERTRAND (18 : 89-90) résume clairement le rapport entre Freud et Spinoza, en soulignant que la différence est que Spinoza ne pense ni l'autodestruction ni la pulsion de mort, à cause de sa théorie de la destruction par des causes externes; pour Spinoza, "le clivage entre Eros et Thanatos n'existe pas".

(22) Ecclésiaste I, 2; Segond, 666: "Vanité des vanités, dit l'Ecclésiaste, vanité des vanités, tout est vanité". En fait de "vanité", on sait que le texte hébreu parle de "vent de poussière".

(23) Par comparaison, Descartes est beaucoup plus prolix - c'est le moins que l'on puisse dire - dans le commencement du *Discours de la Méthode*, *Première Partie* et *Deuxième Partie*; Pléiade : 126-140; cf. WOLFSON (234 : I, 39).

(24) Notamment, à propos de T.R.E. 17.

(25) Ces niveaux apparaîtront dans les analyses de la notion de "bien" et de "mal", où ces termes sont à la fois éliminés, par principe - et repris, en fait.

(26) cf. NEGRI (161 : 103) , sur l'*Ethique*.

(27) Cette analyse trouve une expression théorique (ce qui n'est pas sa "validation") ap. HUSSERL. *L'idée de la phénoménologie*. Trad.fr. P.U.F. PARIS. 1985, p.79: "Les vécus cognitifs possèdent - cela appartient à leur essence - une *intentio*, ils visent quelque chose, ils se rapportent de telle ou telle manière à un objet. Le se-rapporter-à-un-objet en fait partie, alors même que l'objet n'en fait pas partie."

(28) Dans les lignes qui suivent, nous commentons *T.R.E.I* par E.V, Prop. 29, Sc; Pl. 585: "Nous concevons les choses comme actuelles de deux façons: ou bien en tant que nous concevons qu'elles existent en relation avec un certain temps et un certain lieu, ou bien en tant que nous concevons qu'elles sont contenues en Dieu et qu'elles suivent de la nécessité de la nature divine".

(29) Cet exemple se trouve en T.P.III, 17; Pl. 943. La doctrine en est: "Au reste, le devoir d'être fidèle à la parole donnée, tel qu'il est prescrit et par la saine raison et par la religion, ne perd point pour cela sa valeur de principe". L'exemple est développé, et discuté, à la suite de ce principe.

(30) Sur *droit et puissance*, MATHERON. *La fonction théorique de la démocratie chez Spinoza et Hobbes*, in *Spinoza's Philosophy of Society*. 1985, p. 266-267: "Le droit, selon lui, c'est très exactement la puissance, et c'est à prendre à la lettre: dire que j'ai le droit de faire une action équivaut strictement à dire que je désire la faire, que j'ai les capacités physiques et intellectuelles de la faire, qu'aucun obstacle extérieur ne m'empêche de la faire, et que par conséquent je la fais effectivement". Sur ce point, Ep. 50.

(31) Ce sont les exemples de T.P.III, 17, lequel prescrit, dans ces cas particuliers, que "son devoir - cela va sans dire - est de rompre sa promesse".

(32) E.IV, Prop. 72, Sc.; Pl. 551, pose le problème de la mauvaise foi: "Demandera-t-on alors: Au cas où un homme pourrait se délivrer par mauvaise foi d'un danger actuel de mort, est-ce que la norme (*ratio*) "conserver son être" ne lui conseille pas sans restriction d'être de mauvaise foi?" Le Scolie conclut que la "fourberie" est en contradiction avec le fait de "conclure des accords", et donc à l'absurdité de l'hypothèse envisagée.

(33) Ce sur quoi nous aurons à revenir, puisque le sujet spinoziste, à commencer par Spinoza lui-même, est toujours partiellement ignorant. cf. MATHERON. *Le Christ et le salut des ignorants*. AUBIER. PARIS. 1971, p.87, où nous trouvons une conception exemplaire de notre savoir du déterminisme universel, et de notre ignorance quasi complète de celui-ci.

(34) Cette expérience, en tant que représentation, ne recouvre pas l'exposé d'E.II, Prop. 40, Sc.2; Pl. 394-395.

§7. La positivité de l'expérience fondatrice.

Le temps de la décision éthique dans les premières lignes du *T.R.E.* (1) est bien le temps de l'articulation de la vie psychologique (2) et de la recherche de la vérité, en manifestant à la fois leur différence, leur liaison, et le procès philosophique qui nécessairement est le lieu, insituable ailleurs que dans la vie du sujet, de ce procès.

La donnée anthropologique première est un état permanent de ce que nous nommerions, en termes contemporains, l'affectivité. Dans la réflexion initiée par la méditation sur l'Expérience, et qui n'est rien d'autre que l'expérience saisie en sa vérité, cet état est désigné sous un thème, qui aura dans le système un grand avenir: c'est la *crainte*. La situation de l'existence non philosophique est celle d'un sujet qui a peur, et cette peur n'est pas un accident dû à la psychologie de Spinoza - elle est le fait d'un sujet qui, nous semble-t-il, parle au nom de tous les sujets humains (3). Et, avec cette mention de la peur, il faut nous arrêter quelque peu sur ce que Spinoza tente de nous transmettre ici de son expérience propre, en tentant à notre tour de l'intérioriser à l'expérience humaine universelle.

Définie de façon implicite en quelques mots dans les expressions brèves du texte que nous visons, et bien avant les longs développements *in forma* des Livres III et IV de l'*Ethique*, la crainte est le fait toujours répété de la vie de mon âme. Qu'est-ce que craindre, dans le langage de Spinoza et dans le nôtre? C'est le fait que mon âme soit mue, c'est le fait qu'elle soit affectée. L'expérience à laquelle il est fait ici

référence, est le fait, anthropologiquement réel, que la vie ordinaire est pour moi, en tant que sujet, l'occasion de mouvements et d'affections de l'âme (4). Qu'est-ce à dire si ce n'est en premier lieu que l'homme ressent qu'il y a en lui, plus ou moins confusément perçus, des "mouvements", lesquels peuvent être traduits dans le langage des sentiments. La crainte est bien un sentiment, au sens où je ressens que je redoute quelque chose, dans une expérience immédiate qui est absolument incontournable pour moi: j'ai peur, ou je crains, avant que je ne m'efforce de réfléchir sur cette crainte. La positivité anthropologique de la crainte, c'est son mode d'existence en tant que fait nécessaire pour tout homme. Avant l'enseignement de l'Expérience spinoziste, il y a l'expérience qui s'oppose à l'enseignement, c'est-à-dire à l'enquête rationnelle. La crainte, comme on dit, "saisit mon âme", et nous ne pensons pas que Spinoza mentionne la crainte éprouvée dans l'existence, comme un fait d'ordre secondaire destiné à être bientôt dépassé dans l'apothéose du savoir rationnel à venir. Spinoza dit: "je craignais", et l'extension de cette donnée individuelle à sa dimension anthropologique est motivée par cette question: "qui donc n'a pas peur?"

Or, tout le monde, à savoir tout sujet humain, a peur. En effet, avant même que je ne le sache, mon âme est le fait de mouvements. La constatation déjà réfléchie de ce fait s'effectue dans la comparaison que je suis capable de faire entre tous mes différents états d'âme: dans mon existence, je connais des états de peur, qui ont leur coloration existentielle, et d'autres états caractérisés par une ambiance intérieure différente. Constatations banales, et à peine "psychologisantes": l'expérience humaine immédiate est, dans son évidence non médiatisée, expérience des "états d'âme". Cette évidence, nul

ne peut la contester, et en cela nous comprenons que dans le trajet de pensée qui nous est ici proposé, le réel, le réel le plus immédiat, n'est pas un réel escamoté, ni dénié. Le trajet philosophique spinoziste nous annonce un enseignement libérateur, pour aussitôt nous renvoyer à un état donné que nous devons caractériser, avant le titre du Livre IV de l'*Ethique*, comme un état de *servitude*. Etat de servitude car, comme on sait (5), lorsque nous avons peur, nous ne sommes, de toute évidence, pas maîtres de notre pensée et de nos actes, au moins dans cette version de la peur qu'est la peur panique, ou la crainte des très grands dangers. Si, d'impossible, je n'avais jamais éprouvé de crainte, je n'aurais peut-être jamais été conduit à constater que j'ai une âme, et que cette âme est le lieu d'états variés. La crainte est l'occasion pour moi de réaliser que ma situation est une situation de non-maîtrise. Du réel, en moi ou hors de moi - peu importe pour ce moment de la réflexion - me "meut de l'extérieur". Tel est bien le sens du terme d'émotion, reconduit à sa facticité psychologique, qu'assume Spinoza lui aussi: j'éprouve de la crainte de quelque chose ou à cause de quelque chose. Expérience de la servitude, car, d'emblée, le sujet se voit, au plus intime de sa vie, confronté à l'altérité de ce qui, en même temps, échappe à sa maîtrise et le concerne nécessairement dans sa vie propre. Il faut donc prendre au sérieux la crainte, telle qu'elle est exprimée dans ce passage, parfois trop méprisé, du *T.R.E.*, précisément en tant qu'il ne serait que "passage", et qui plus est "passage introductif".

A l'opposé, il faut poser le thème de la crainte comme une constante anthropologique, et la théorie des affections dans l'*Ethique*, nous le prouve abondamment (6). Pour ce moment de nos préoccupations, il suffit d'énoncer l'idée selon laquelle

rien ne prouve que la crainte ici évoquée soit déjà définie comme un état promis à un terme: je crains, et sans doute craindrai-je toujours. En revanche, la possibilité est ouverte d'agir sur cette donnée positive, sans la supprimer, mais en l'introduisant dans le domaine de la réflexion.

Cette réflexion est immédiatement mise en acte par Spinoza, et nous pouvons l'intérioriser ainsi: dès que j'exprime la crainte en sa vérité, je l'expose dans son rapport à ce qu'elle est, à savoir comme un mouvement de l'âme qui est causé (7). La crainte, état immédiat du sujet, est référée par Spinoza à autre qu'elle, et ainsi la doctrine spinoziste de la causalité médiatise l'immédiat, et ainsi dé-psychologise le problème. J'ai peur, et tout homme peut avoir peur, mais en tant que sujet doué de parole, je peux "parler la crainte", et la référer à son fondement réel. En ce sens, il ne sert à rien de critiquer la théorie spinoziste des causes, en disant qu'il s'agit d'une épistémologie dépassée, car le moment de pensée spinoziste peut être conduit avec des valeurs épistémologiques tout autres. L'essentiel, au plan de la théorie de l'homme, c'est de constater que l'immédiat de la vie psychologique est toujours incessamment dépassable dans une expérience de second niveau - l'*Experientia* nommée par Spinoza - et qui n'est rien d'autre que cette autre donnée anthropologique qu'est le fait de mon existence en tant qu'être parlant. Sans trêve, l'homme peut médiatiser l'immédiat dans les médiations de la parole. Pour ces raisons, le commencement spinoziste dans le *T.R.E.* nous semble symbolique de tout commencement, parce qu'il trouve sa source dans ce qui est la racine du commencement, à savoir dans la parole. J'ai des craintes, ainsi je ressens ma servitude en l'exprimant, et en parlant je sors immédiatement de la servitude en tant qu'immédiateté, non pour être installé

d'ores et déjà dans la maîtrise de la béatitude, mais dans ce qui constitue toutefois une situation autre que celle de l'im-médiateté. En ce sens, la crainte est le premier moment, dans mon existence, et certes pas du point de vue du savoir onto-logique, de la naissance toujours-déjà en acte de ma réflexion. Le pouvoir référentiel de la parole - référer la peur à ses causes, etc. - provient de son pouvoir symbolique, au sens large du terme, à savoir en tant qu'il pose *aliquid pro aliquo*. L'anthropologique est, de façon immanente, une rencontre avec le symbolique, et la crainte en est l'occasion toujours renouvelée.

L'Expérience est positive, parce qu'elle est un enseignement, c'est-à-dire une montée des passions vers la parole. La négativité qu'elle implique, réside dans l'acte intellectuel qu'elle pose, fondé sur un *raisonnement par réduction négative*: la passion "n'est rien d'autre que" ce mouvement causé en moi par un objet externe. Ce qui est vrai de la crainte, l'est tout autant de l'espoir, ou de l'amour (8). Il y a une réalité immanente de l'entendement à l'expérience, car l'entendement introduit une *liaison logique* entre les éléments dispersés de l'expérience naïve: logique doit être, ici, entendu au sens d'une capacité, celle qui est propre à l'homme, d'énoncer ses passions, et de les mettre en rapport avec leurs causes (9). En revanche, il n'existe pas d'entendement humain qui puisse se dispenser de l'expérience, à savoir d'états qui nécessitent d'être sentis et constatés (10). Mais ces états sont caractérisés par une ambiguïté inhérente à l'Expérience: en tant qu'Expérience I, l'expérience est immédiate - mais elle est aussi Expérience II, médiatisée par le langage qui énonce la passion - et se reverse en cette *Experientia* du T.R.E. qui est l'union de ces deux premiers niveaux, union de l'imédiateté

et de la médiation dans une nouvelle immédiateté qui les englobe, et qui est constitutive du discours éthique (11). L'exorde du *T.R.E.* peut être ainsi interprété selon ces moments qui définissent une temporalité logique-existentielle.

L'expérience n'est positive que pour le mode fini qui cherche à se connaître: elle est "inutile pour ces choses dont l'existence n'est pas distincte de leur essence, et qui se concluent donc de leur définition", ce qui revient à dire que l'expérience est, théo-logiquement, inutile (12). La même lettre à de Vries souligne que "nous n'avons jamais besoin de l'expérience, si ce n'est pour des choses qui ne peuvent se tirer d'une définition: par exemple, l'existence des modes, qui ne peuvent se conclure de la définition des choses"(13). Ainsi, l'expérience a une validité anthropo-logique constante: le mode fini, à savoir l'homme, ne peut s'appréhender concrètement que par elle, dans sa détermination singulière. Il en est ainsi pour Spinoza, comme pour tout homme: le discours de l'homme sur lui-même est une anthropo-logie de son expérience (14). On comprend mieux alors, pourquoi le "commencement" du *T.R.E.* est un hapax dans l'oeuvre spinoziste: il est un état adulte de la philosophie, une sortie de l'in-fantia où on ne parle pas, la situation existentielle constante de l'homme qui a fait, une première fois, l'expérience qu'il pouvait parler sur son expérience. L'*Experientia* du *T.R.E.* est l'expérience de la parole humaine, acquise dès qu'elle est formulée: Spinoza ne la répète pas ultérieurement, car cela serait superflu - le commencement en tant que commencement de la parole se perpétue dans la parole effectuée dans l'oeuvre entière.

"Au commencement était la crainte": la tentation est grande de définir ainsi le passage spinoziste à la vie éthique. Dans sa massivité, la formule n'est pas recevable; elle n'est en fait admissible, qu'à condition d'être déployée de façon plus détaillée.

Nous pouvons tenir pour acquis, dans le spinozisme, les caractères déterminants de l'Expérience I: dans la vie ordinaire, les hommes sont menés par l'espoir et par la crainte. La doctrine est formelle pour affirmer la permanence de ces états affectifs du sujet (15). Il ne faut pas s'étonner que la crainte, et pas l'espoir, soit seule à être mentionnée en *T.R.E.I*: l'espoir est une réalité aussi imaginaire que la crainte, mais, à la limite, si tous mes espoirs se réalisent, je peux vivre (partiellement heureux); en revanche, la crainte est la réalité immédiate du "trouble" et du *malaise* de l'être. Pour le dire autrement, l'espoir peut, éventuellement, être relativement joyeux: il est alors une affection passive, mais motivée par le fait que nous sommes dominés par l'*image* d'une chose inscrite dans la durée, et dont nous ignorons "l'issue". La crainte, elle, ne peut jamais être joyeuse, sauf au moment de sa suppression ou de la réalisation de l'événement: affection passive motivée par la domination, en nous, de l'*image* d'une chose qui est cause de tristesse (16). La crainte est un état du sujet, où l'âme, le corps, et la conscience sont indissolublement mêlés; la crainte et l'espoir - et, d'une certaine manière, la crainte, plus encore que l'espoir, parce que plus douloureuse - sont des états immédiats et passifs du sujet. Crainte et espoir nous font *sentir*, et sentir *consciemment*, la vérité de la définition générale des affects par Spinoza: réalité de l'affection, c'est-à-dire réalité du *pâtir*, dont la "souffrance" n'est jamais très éloignée (17). La crainte est,

pour l'homme, la réalité la plus tangible de sa passivité, visible et sensible dans la réalité *subjective* de son monde imaginaire (18). Le monde imaginaire n'est pas "rien", pour deux raisons au moins: 1) au plan gnoséologique, nous pouvons rendre raison, par la compréhension de l'ordre des causes, du fait que l'homme imagine ce qu'il imagine, et pas autrement - affections et affects sont *causés*, et non pas le produit aléatoire d'une imagination productrice et fertile; 2) au plan éthique immédiat, la crainte et l'espoir expriment la facticité d'images qui assiègent, ou englobent, l'âme du sujet.

La crainte est l'affection la plus forte, car *subjectivement* la plus douloureuse. Cela est vrai de l'individu, mais cela est vrai aussi de tous les hommes considérés collectivement: la crainte est décrite comme l'état de ceux qui désespèrent de la possibilité de conduire rationnellement leur vie; si elle dégénère en superstition, c'est bien parce que ce *pathema*, du fait de la capacité de l'homme à parler, connaît toujours son avènement à la parole. Un *pathema* qui s'exprime - et l'homme ne peut pas ne pas s'exprimer, d'une manière ou d'une autre - c'est un *discours patho-logique* (19).

L'Expérience I peut donc être saisie, et intériorisée de trois manières: 1) l'expérience de la crainte alléguée par Spinoza; 2) l'expérience personnelle de la crainte que peut avoir tout lecteur de Spinoza; 3) l'interprétation de tous les discours "pathologiques" ou "délirants" que résume la notion de *superstition*, en tant qu'*effet de sens* causé par la crainte, la peur et la frayeur. Le trait commun du couple crainte-espoir, c'est l'*incertitude* qui caractérise la vie de l'homme qui est dominé par eux: symbole, et symptôme du "vide"

éthique (20). La crainte (et l'espoir) est donc le moteur de la croyance, qui n'exprime rien d'autre que l'ignorance de l'homme, c'est-à-dire son incapacité à vivre heureux. Par là, nous saisissons que la crainte est permanente, tant que nous ne disposons pas d'un savoir absolu sur le réel, fondateur d'une vie véritablement éthique, c'est-à-dire heureuse.

Précisément, en *T.R.E.I*, Spinoza allègue-t-il ce savoir? Assurément, non: c'est une recherche qui est proposée, et non pas une dogmatique; le problème est d'en comprendre la raison.

Ce qui est nécessaire, au-delà ou au-travers de l'Expérience I, c'est une Expérience II. Si nous essayons d'exemplifier cette Expérience II, imaginons ceci: un sujet X, après avoir connu une "période de prospérité" connaît des déboires financiers, et il interprète tout signe extérieur comme présageant de l'évolution de sa situation. Tel est, rapidement esquissé, un cas de figure de l'Expérience I (21). L'Expérience II se produit *si*, et *quand* le sujet est capable de réfléchir sur les causes de sa frayeur et de son délire interprétatif: concrètement, le sujet devient alors conscient de ce qu'il est dominé par les aléas de la fortune, que ceux-ci peuvent être expliqués par des causes générales trans-individuelles, et que son délire est causé par son impuissance à connaître ces causes, pour les admettre ou y remédier. Si le sujet connaît cette Expérience II, il a accompli un acte de pensée *autonome*, où l'Expérience I se trouve, d'une certaine manière, dépassée.

Le commencement du *T.R.E.* ne nous en dit pas plus, et certainement pas dans la perspective d'un savoir absolu déjà maîtrisé: c'est peu, et c'est beaucoup. C'est peu, parce que

le sujet ne dispose pas encore de la Sagesse, entendue au sens d'une maîtrise totale de la conduite éthique. C'est beaucoup, et en un sens, c'est définitif, parce que le sujet peut désormais universaliser - de façon abstraite, il est vrai - le rapport de l'Expérience II à l'Expérience I: ce rapport, c'est l'Expérience - du moins, nous l'interprétons ainsi - à savoir la possibilité toujours réitérable de nier l'immédiateté totalisante de l'Expérience I grâce à la réduction causale de l'Expérience II. La positivité de l'Expérience totale, c'est, pour le sujet de l'expérience ordinaire, l'ouverture d'un travail de la parole réflexive sur les choses de la vie, à commencer par la crainte, mais pour la nier comme seule réalité de la vie de l'homme.

Notes au §7.

(1) T.R.E.I.

(2) Il va de soi que les termes "psychologie" et "psychologiques" - tardifs - exigent une justification: nous les employons dans le sens de "ce qui concerne la vie de l'âme", ce qui englobe à la fois les représentations conscientes et/ou imaginaires du sujet, et les rapports idéatifs qui font qu'il y a, dans l'âme, un *ordre des idées* qui échappe, en tant que tel, à la conscience. Sur "l'importance de Spinoza/.../comme psychologue, et plus précisément comme psychologue de la personnalité" cf. MISRAHI (153 : 74), dans son commentaire d'E.III, Prop. 57. Pour un emploi de l'expression "psychologie humaine" à propos de Spinoza, cf. WOLFSON, (234 : II,6).

(3) On peut, évidemment, faire référence à la psychologie personnelle de Spinoza, comme le fait, par exemple, G. BRYKMAN, in *La Judéité de Spinoza*. VRIN. PARIS. 1972, p.34 : "La célèbre devise "Caute" (méfie-toi), que l'on trouve inscrite en latin sur le cachet de Spinoza, est lourde de sens quant à l'inquiétude foncière du philosophe et à la prudence qui en résulte. Que le Juif Spinoza soit, comme on dit, "d'un naturel inquiet" n'étonnera personne".

(4) Cf. M. BERTRAND (18 : 63), commentant E.III, Def.3 : "Réservant le terme d'affection (*affectio*) aux états du corps ou de l'âme, résultant de mouvements d'origine externe ou interne, Spinoza désigne par affect (*affectus*) le passage, la variation quantitative d'un certain degré de puissance à un autre. Le terme d'affect implique donc la référence au conatus, c'est-à-dire à la dynamique interne du mouvement propre, à l'effort pour persévérer dans son être". Dans le même sens, et sur les problèmes de traduction de *affectus* par *affect* et de *affectio* par *passion*, cf. MISRAHI (153 : 76-77) qui souligne que "l'affect, chez Spinoza, désigne le contenu affectif en tant qu'il est vécu, et par conséquent conscient". Et Misrahi nomme - justement - la théorie des affects "une anthropologie psychologique normale du Désir et de ses modalités passives ou actives".

(5) SARTRE, in *L'esquisse d'une théorie des émotions*. HERMANN. PARIS. 1975, constitue une extraordinaire introduction à la saisie captivante de l'âme par l'émotion qui la domine. L'expérience première de la servitude de l'âme, expérience qui la pousse à chercher une libération, est l'expérience de la crainte non maîtrisée: la portée anthropologique universelle en est évidente: quel homme a-t-il jamais totalement échappé à la peur, particulièrement en son aspect "panique"?

(6) Pour un exposé d'ensemble, cf. R. MISRAHI, *Le désir et la réflexion dans la philosophie de Spinoza*. 1972.

(7) T.R.E.I : "omnia, a quibus, et quae timebam": la crainte est rapportée à sa cause et à son objet, dans une contiguïté telle que, pour le texte spinoziste, la cause de la crainte est coextensive à la chose crainte. De fait, ontologiquement, la cause est la chose.

(8) E.III, VI et XIII; Pl. 472-473.

(9) DELBOS (50 : 139-140)

(10) Id. 72: "L'expérience est à la fois nécessaire et insuffisante pour constater la vérité".

(11) Sur l'expérience, au sens gnoséologique, cf. WOLFSON (234 : II,134) qui rappelle que Maïmonide la pensait en termes de "connaissance immédiate", selon la tradition aristotélicienne. Elle ne cesse pas, comme nous le verrons plus loin, d'être utile dans la vie courante, et trouve son origine, pour nous, dans l'expérience des choses individuelles: T.R.E. 20; Geb. II,10; E.II, Prop. 40, Sc.2; Pl. 394-395.

(12) Ep.10; Pl. 1090.

(13) Ibid.

(14) DELBOS (50 : 15) : "De là la forme humaine et même personnelle sous laquelle il pose le problème essentiel de sa philosophie". 15-16: "C'est donc dans son expérience propre que Spinoza découvre les données et le sens du problème moral, et c'est par cette expérience même qu'il cherche à en définir exactement les termes".

(15) Ep. 75; Pl. 1286: "enfin, que nous fassions par nécessité ou par contingence ce que nous faisons, nous sommes toujours conduits par l'espoir et par la crainte".

(16) E. III. Prop.18, Sc.II; Pl. 430-431: "Ce qui précède nous permettra de comprendre ce que sont l'Espoir, la Crainte, le sentiment de Sécurité, le Désespoir, le Contentement et la Déception. L'Espoir, en effet, n'est rien d'autre qu'une Joie inconstante, née de l'image d'une chose future ou passée dont l'issue nous paraît douteuse. La Crainte, au contraire, est une Tristesse inconstante, née aussi de l'image d'une chose douteuse".

(17) Définition générale des Affects; E. III; Pl. 485; Geb. II, 203: "Affectus, qui animi Pathema dicitur..."

(18) En ce sens, nous refusons la conclusion de MISRAHI (152 : 58): "La

science des affects c'est donc une connaissance de l'imagination..." et "l'imaginaire n'est rien".

(19) T.T.P., *Préface*, et la conclusion que Spinoza en tire, Pl. 607-608: "Voilà à quels excès de démence la frayeur peut porter les hommes! La crainte serait donc la cause qui engendre, entretient et alimente la superstition".

(20) DELBOS (50: 126).

(21) T.T.P., *Préface*; Pl. 606-607: "Ces aspects de la conduite humaine sont, je crois, fort connus, bien que la plupart des hommes ne se les appliquent pas... En effet, pour peu qu'on ait la moindre expérience de ceux-ci, on a observé, qu'en période de prospérité, les plus incapables débordent communément de sagesse, au point qu'on leur ferait injure en leur proposant un avis. Mais la situation devient-elle difficile? Tout change/.../ Si, par exemple, pendant que la frayeur les domine, un incident quelconque leur rappelle un bon ou mauvais souvenir, ils y voient le signe d'une issue heureuse ou malheureuse; pour cette raison, et bien que l'expérience leur en ait donné cent fois le démenti, ils parlent d'un présage soit heureux, soit funeste". "Ils parlent": tel est bien le problème.

§8. L'homme, être de décision.

On le sait, les termes en "isme" font obstacle à la réflexion: on parle du "rationalisme de Spinoza"(1), et nous reprenons nous-mêmes à notre compte cette expression, car la doctrine est effectivement orientée vers la béatitude rationnelle, mais force nous est de constater que la crainte, état non rationnel de l'âme, forme le premier objet d'étude de l'oeuvre, précisément pour être rationalisée, et que les affections de l'âme forment le noyau objectif des Livres III et IV de l'*Ethique*. Ce qui suffit pour l'instant à notre réflexion, c'est cette constatation de la permanence du souci relatif aux puissances les plus obscures de l'âme de l'homme: peut-on encore appeler "rationalisme" une doctrine qui fait une telle part au non-rationnel? Sans doute, mais à condition d'avoir de cette notion un concept élargi, qui fasse du "rationnel" l'objet, non de la raison solitaire et triomphante, mais du réel en sa totalité conçu comme objet possible pour la raison (2).

De façon analogue, on parle trop souvent du "nécessitarisme" de la doctrine, pour déboucher alors sur un problème principal, qui est fonction des termes de l'analyse: si tout est "nécessaire", que devient le sens du terme de "liberté" employé par Spinoza (3)? Inévitablement, la guerre des essences fait alors des ravages, en faisant s'opposer terme à terme des notions en soi contradictoires.

L'intérêt de l'ouverture du *T.R.E.* est que, justement, nous n'avons aucun besoin de faire intervenir lesdites essences, qui supposent un substrat théorique, qui est ici absent,

et que l'on peut interpréter comme étant nié : il n'est question ni de liberté, ni de nécessité, ni de libre-arbitre - tout se joue dans l'*Expérience*, c'est-à-dire dans la facticité éthique, comportement du sujet humain, qui n'a non plus aucun besoin d'être posé comme coextensif à la conscience (4). Si nous prenons la question sous l'angle anthropologique, nous voyons le problème s'amorcer différemment. A commencer par cette constatation: l'homme spinoziste est capable de *décision* (5). D'ordinaire, l'objet porte sur l'analyse de l'objet de la décision, à savoir sur la recherche du vrai bien susceptible de procurer à l'âme une joie constante, en tant que cause unique de ses affections, c'est-à-dire de ses sentiments. Ce faisant, au nom de l'objet recherché, on tend à occulter le sujet qui recherche. Le motif de cette occultation est identique à celle qui est faite de la mention de l'*Expérience* spinoziste, l'idée selon laquelle ces moments subjectifs du système seraient immédiatement dépassés. Il y a sans doute là "plus", et "autre chose".

On ne peut parler du temps de la décision qu'à la première personne: c'est toujours moi, en tant que sujet, qui décide, et nul autre ne peut décider à ma place. Une décision prise par un autre a pour moi des effets de contrainte ou de séduction; quant à la décision qui ne s'immisce pas dans le concret de mon existence, elle n'est que décision nominale. Il y a un temps de la décision, parce que la décision est elle-même fondatrice du temps éthique en tant que moment de coupure et de séparation. Décider, c'est trancher, et ainsi créer des limites, introduire le fait de la différence, la catégorie de la discontinuité, immanente à la catégorie en tant que *détermination*. Cette détermination ne peut, dans le domaine de la conduite de la vie, qu'être attestée, puisque c'est le juge-

ment individuel qui en est la cause ou l'occasion, et que, exprimable dans l'ordre du discours, elle ne peut trouver son expression que dans le discours de la subjectivité parlante. Spinoza atteste de cette décision déterminante, et, en tant qu'il nous en fait les témoins, cette décision acquiert un mode de réalité, celle du discours: laissant de côté le problème de la validité ontologique de cette décision, nous devons constater qu'elle existe pour l'homme. Celui-ci, sujet de ses affects, vit peut-être un affect dans le moment de la décision, mais il s'agit dans ce cas d'un affect très particulier, qui mérite d'être examiné pour lui-même. Qui est le sujet de la décision? Par opposition à un sujet qui n'a pas encore "décidé", c'est un homme pour qui se trouve rompu, au moins au plan de l'imagination, l'enchaînement silencieux de la chaîne des causes.

Le moment de la *rupture*, et son aspect décisionnel, se trouve exactement en ce point où la chaîne des causes devient *parlée*: la rupture a une existence *logique*, et la conversion du sujet n'est que la conséquence logico-éthique, apparaissant à la conscience, de ce processus. L'expérience, dont Spinoza parle, c'est le fait de rendre exprimable ce qui jusqu'alors était là, *mais silencieux*, ou bien *délirant*.

Se décider à partir à la recherche du vrai bien, c'est, au-delà d'une terminologie stoïcienne, *se dé-cider*, donc, déterminer *deux moments* dans l'existence: rechercher le vrai bien, c'est considérer de façon immanente qu'antérieurement au temps de la recherche, le chercheur n'était ni dans le vrai, ni dans le bien. La décision fonde l'éthique tournée vers la vérité, en posant la distinction d'avec une éthique marquée par l'erreur ou par l'illusion.

L'homme est capable de décision, de façon universelle: l'exemple de Spinoza a valeur de preuve à l'égard de la vérité subjective qui est ici en jeu, c'est-à-dire en tant que la décision a pour le sujet une signification. Mais, une conséquence de la décision apparaît d'emblée: la décision est unique. Selon la modalité du parfait, c'est *une fois et pour toujours* que je me suis décidé (6). Une signification - celle de ma recherche - a pour le sujet une signification *définitive*. La décision, telle qu'elle est exprimée par Spinoza, ne connaît ni le changement, ni l'alternance, ni l'abandon. Au plan de la vie de l'homme, les conséquences en sont littéralement extraordinaires: si l'ordinaire de la vie, ce sont les affections de l'âme, à savoir ses craintes et ses espoirs, la décision du *T.R.E.* est *exorbitante*, puisqu'elle signifie l'entrée dans le règne de l'unité éthique. Une signification unique, celle de la décision unique, est désormais l'horizon de ma pensée, en tant que représentation de mes actes. Cette décision ne contient peut-être aucune vérité sur le réel, mais elle implique dans tous les cas une vérité pour l'existence du sujet qui en est capable: la pluralité des significations du réel est, si l'on peut dire, "désamorcée par anticipation", car cette pluralité importe désormais moins pour l'existence que l'unique, qui en est dorénavant l'horizon. Le vrai bien peut ne pas exister, il existe déjà pour l'existant qui le vise dans la thèse de l'unité. L'homme est capable de décision, et cette décision est une réalité dans la conduite de sa vie, puisque le sens spirituel de l'existence est ainsi axé sur un signifiant unitaire, la décision qui est parole inaugurative.

Il est intéressant de réfléchir sur cette perspective, centrée sur le sujet parlant. Notre thèse apparaît mieux, si

l'on prend une autre perspective: on peut soutenir qu'il y a une rationalité inscrite dans l'expérience morale du début du *T.R.E.* (7); ce qui revient à dire que l'illusion et l'erreur sont aussi une recherche de Dieu, et que l'ordre des causes nous conduit tous à nous décider pour la "vraie vie". En ce sens, la décision libre "ne se distingue pas de l'imagination même ou de la mémoire, et n'est autre chose que l'affirmation qu'enveloppe nécessairement une idée, en tant qu'idée" (8). En d'autres termes, on peut soutenir que la décision éthique relève de la nécessité pure (9). Concluons ces objections: la décision, si décision il y a, est nécessaire, et la parole de décision relève de l'imagination et de la mémoire, si on veut les tenir pour libres, au sens commun du terme, ce qui implique aussi que la parole n'est pas en soi parole de vérité. Or, il y a décision, dans le *T.R.E.*: la parole qui émerge ici vise la *totalité* d'une expérience, caractérisée par une certaine négativité - les biens ordinaires ont été tels pour le sujet, et sont désormais niés en tant que biens ou que maux, positivement référés au sujet qui les caractérise axiologiquement - La parole de décision du *T.R.E.* est donc l'affirmation d'une totalité présente, inscrite dans sa signification d'universalité, qui en est l'idée constitutive: ce qui revient à dire que l'idée de Dieu est ce qui nécessite le fait de parler de "toutes les choses de la vie", ainsi que le prouvera ultérieurement la réflexion spinoziste sur l'*idea data*. Mais, au niveau du sujet humain, la *décision* relève de sa nature, en tant que puissance partielle de la nature considérée absolument, causant un pouvoir législatif qui lui est propre, et dont il a besoin pour régler au mieux sa vie (10). Au niveau ontologique, la décision est nécessaire; elle est nécessaire également au niveau de l'éthique, mais le sujet a éthiquement intérêt à la considérer dans l'ordre du non-nécessaire: c'est

là un fait anthropologique, d'une positivité irrécusable (11). "L'usage de la vie": voilà bien le terrain éthique, défini par Spinoza lui-même comme le lieu de notre ignorance concrète de la façon dont les choses *réellement* se produisent.

L'éthique est négativité: privation du savoir de l'Être dans sa totalité, et négation de nos certitudes, telle est la première leçon de l'usage de la vie. Quel sujet humain, dans son expérience, ne reconnaîtrait cette vérité "spinoziste", que nous sommes incapables de *prévoir* les "choses de notre vie"? Mais, la deuxième leçon est qu'il y a une "puissance constitutive de l'action humaine"(12). L'homme, par nature, est capable de décision, en tant que reprise réflexive de son *passé*, dans une perspective axiologiquement négative sur ce *passé*, négativité qui ouvre immédiatement l'itinéraire éthique, dans l'immanence de l'acte décisif, acte humain par excellence (13). On perçoit alors l'unicité de l'acte de parole de la décision du *T.R.E.*: face à tous les actes de parole, qui sont aussi bien des "rêves éveillés"(14), est posée une "parole de référence", qui est l'engagement décisionnel: la décision ouvre un champ de l'imagination et de la mémoire, dont elle est l'unique pôle référentiel, du côté du sujet. En ce sens, la décision - unique et parfaite - peut être *fictive* (15), elle n'en est pas moins réelle, à cause de ses effets de sens: du fait même d'avoir posé *une* décision, le sujet est excentré par rapport aux décisions *imaginaires* et plurielles qui sont le corrélat de sa vie affective. En ce sens, le trajet éthique, en tant que thèse de la décision *une*, promeut un être qui, peut-être fictif, ne peut pas être imaginaire, car il est non-pluriel. Dans la décision, c'est, pour ainsi dire, l'unité qui a valeur, plus que l'état d'âme du décidant: excentré par rapport à la pluralité des *imaginaires* de son âme, le sujet

éthique est peut-être encore tout entier être d'imagination, sauf l'énoncé de la décision elle-même: si ce référent acquiert volume et consistance, le sujet vit alors une véritable *décen-tration*, puisqu'il est hors-son-être-imaginaire, qui était son seul mode d'être antérieurement à la décision.

"Je me décidai finalement à rechercher s'il n'y avait pas quelque chose qui fût un bien véritable, capable de se communiquer"(16): la décision, comme tout ce qui est exprimable par des mots, relève de la mémoire et de l'imagination. La décision est un fait de la conscience; en tant que telle, elle est particulière à l'homme (17). Tout le problème consiste à déterminer l'*éthicité* propre à l'acte décisionnel du *T.R.E.* En effet, tout donne à penser - au moins chez Spinoza - qu'"il y a décision et décision": la vie commune est toute faite de "décisions", et la question est de savoir en quoi la "décision éthique" se différencie des autres.

La nature des décisions ordinaires ressort directement de la condition humaine. L'homme spinoziste persévère nécessairement dans l'être: cette persévérance dans l'être est coextensive à l'affirmation par le sujet de sa détermination singulière d'existant, qui ne comporte rien, en elle, qui la nie (18). Dans son effort pour exister, l'homme ne peut pas ne pas être conscient de son effort, qui implique une conscience qui est indissolublement celle de son esprit et de son corps (19). Cette conscience concerne plus particulièrement, pour le thème qui nous occupe, la conscience des actes vécus comme "volontaires", tous ceux qui s'expriment selon la modalité du "je veux", "je désire", "je décide". Spinoza montre comment cette conscience spontanée est une conscience à la fois vraie et fausse: la conscience est "vraie", en ce sens qu'elle accom-

pagne nécessairement tous les actes de la vie, elle est un fait d'expérience que le spinozisme, bien loin de l'éliminer dans sa facticité, ressaisit dans sa plénitude de sens immédiate; mais la conscience, et particulièrement la conscience volontaire ou décisionnelle, est fautive, en tant qu'elle pose des affirmations qui ne rendent pas raison de ce qui est affirmé. A titre de preuve, prenons l'exemple de l'enfant: à l'évidence, il s'agit là d'un homme dans un état de faiblesse et de dépendance particulièrement intenses, tel que le sujet est dans la dépendance de causes extérieures - en l'occurrence, ceux qui le nourrissent - pour assurer sa survie. Or, l'enfant "croit désirer librement le lait"; l'homme, dans la conscience de ses désirs et de ses décisions, n'est-il pas semblable à un enfant? (20)

La *description* spinoziste de la dépendance infantile et de sa conscience d'autonomie nous semble avoir une portée essentielle pour la "purification" de l'entendement: cette description est, en effet, aisément admissible pour la conscience ordinaire; l'acte intellectuel consiste alors à appliquer l'acquis rationnel de cette description à tous les modes de la réalité humaine, autrement dit de s'efforcer de penser que l'homme n'est rien d'autre qu'un "grand enfant": déterminé, comme celui-ci, à agir selon des causes qui le motivent extérieurement, dont il est ignorant, d'une ignorance qui constitue la "fausseté" spécifique de la conscience immédiate (21).

La démonstration suit nécessairement la description de cette *Lettre*: comment pourrions-nous prouver que notre conscience est plus adéquate que celle de la pierre qui roule, de l'enfant qui tète, ou de l'ivrogne qui délire? De fait, tous les actes volontaires, accompagnés de conscience, peuvent être

phénoménologiquement réduits au même schéma étiologique: toute décision est causée, par une cause que j'ignore, mais qui est réelle. Autrement dit, la conscience relève de l'imaginaire, inadéquat au réel: la conscience est conscience ignorante, conscience dépourvue de Science (22).

Il est impossible d'avoir recours à la volonté, en tant que pouvoir absolu par lequel l'autonomie de la décision serait fondée: plus précisément, il est en notre pouvoir de créer cet être de raison que nous nommons "volonté", mais dont la réalité est purement verbale (23). La description de la réalité humaine nous réfère à la réalité passionnelle de l'homme: les décisions obéissent au règne de la nécessité, ce qui, éthiquement, signifie que la pseudo-décision n'est que la projection, dans notre conscience, de la réalité affective de l'espoir et de la crainte (24).

Le constat spinoziste semble absolument désespérant, en ce qui concerne le pouvoir décisionnel de l'homme. Précisément, la décision du *T.R.E.* n'a de sens que si elle est un acte qui surpasse tout espoir et toute crainte: la décision spécifiquement éthique, si elle est possible, est telle qu'elle *n'est pas* du même type que les autres décisions. Une implication de portée morale considérable résulte de la réduction de la décision ordinaire à la vie affective de l'homme: Spinoza s'efforce de penser toute décision selon cette réduction, ce qui inclut le moment de l'écriture de son texte, et, en fait, tout temps présent. La réduction étiologique de la conscience décisionnelle à notre existence affective implique une crise de la conscience, désormais entachée de négativité dans son rapport à la vérité (25). Cette crise, pour être véridique, doit être totale, englobant toutes les déterminations de

conscience antérieures. La décision éthique véritable se présente alors comme temporelle, à l'articulation de la fin et du commencement: 1. la décision est la fin de la vie passionnelle; 2. elle est le commencement de la sagesse et du bonheur. Sa temporalité réside en ceci que tout re-commencement de notre mode passionnel de l'être - partout où le sujet est passif et "subi" - met un terme à la décision éthique active. Selon qu'elle est passive ou active, la décision est, ou un spectre de notre imagination, ou la plus haute réalité de notre vie éthique: la décision éthique, *proprio sensu*, serait le savoir absolu de l'ordre des choses, et de notre pouvoir propre dans cet ordre. Aussi longtemps que l'homme est partiellement ignorant, la décision reste marquée par une ambiguïté fondamentale, mixte d'imaginaire et de savoir vrai, au moins dans l'expérience d'ignorance attestée par Spinoza (26).

Pourtant, au-travers de ce désenchantement de la conscience, il y a bien un commencement de la sagesse: l'acte réflexif conduit, certes, à une décision éthique aussi "nécessaire" que les autres décisions, mais sa particularité réside dans son affirmation du pouvoir propre du sujet. Le "Je me décidai finalement" est l'affirmation nécessaire, quoiqu'abstraite en ce sens qu'elle est trans-biographique, de l'essence active du sujet en tant qu'être parlant. La décision éthique peut être caractérisée comme *formelle*, pure annonce de la liberté, affirmée sans contenu dans sa nécessité, et c'est bien ainsi que procède une lecture qui cherche dans Spinoza une "éthique concrète" (27). La difficulté peut être éliminée, si l'on considère l'originalité absolue de la décision du *T.R.E.*, dans sa temporalité: décision de l'"après-coup", retour réflexif sur les états affectifs du sujet, sans autre motivation que la puissance interne du sujet parlant. La nécessité est alors

parlée selon la modalité du "NON", et elle est alors, de façon immanente, pure liberté du sujet, où la nécessité de l'énoncé négateur des valeurs ordinaires est rigoureusement homologue au pouvoir de parole du sujet, qui se re-saisit dans son pouvoir propre, en un temps d'irrésistible écart par rapport à toute détermination externe. Le double langage spinoziste durera aussi longtemps que la durée, c'est-à-dire l'existence de l'homme: il y a décision et décision, parce que la décision éthique est l'irruption, c'est-à-dire le commencement disruptif, de l'autonomie du sujet parlant, négativité toujours reprise par la causation extérieure de la vie passionnelle (28).

°
° °

En ce moment où la décision éthique est posée, il faut examiner brièvement les déterminations strictement anthropologiques, qui conditionnent l'acte de décision. Quelles sont, de ce point de vue, les conditions épistémologiques minimales, qui permettent de passer, d'une vie subie de façon intégralement passive, à une vie où le sujet devient, au moins partiellement, acteur, grâce au jugement connaissant, dépréciateur donc négatif, qu'il émet sur son existence antérieure ?

§8-1 La réponse interrompue du *Tractatus*

Le sujet qui acquiert la connaissance du vrai, est le sujet qui étudie la Nature en conformité avec les exigences de la méthode, "en acquérant de nouvelles idées dans l'ordre

dû et selon la norme de l'idée vraie"(29); cela en ce qui concerne le sujet gnoséologique. Or, le sujet n'est pas pur sujet connaissant, pour qui le savoir vrai advient *spontanément* (30). Si la vérité est, considérée en soi, une production qui "va de soi", dans l'enchaînement ordonné des idées vraies à partir de la première idée vraie donnée, il n'en va pas de même pour le sujet qui est le sujet de cette connaissance; celui-ci est le sujet d'une histoire, ce qui signifie que celui qui s'engage dans le procès du vrai le fait, parce que son *destin* l'exige, différent en cela de ceux dont le destin n'implique pas la construction du vrai savoir (31). Ce destin du sujet connaissant peut être assimilé, en tant qu'apparence, à un hasard, un hasard heureux, mais rare, ou même qui ne se produit jamais (32). Le problème est en effet de savoir quels sont ceux, parmi les hommes, qui se dirigeront effectivement sur le chemin de la vérité et de la sagesse; une réponse facile serait de répondre que tous en sont capables, ce qui sans doute est vrai, mais que tous ne le feront pas, parce que leur destin n'aura pas été tel. Le spinozisme émet à cet égard deux thèses: 1. à vrai dire, pratiquement aucun homme ne conduit la recherche du vrai, en tant que celle-ci se produirait de façon immanente dans sa vie; 2. c'est une "décision préméditée" qui seule peut le mettre réellement sur le chemin du salut. Alors, si l'on admet l'orthodoxie spinoziste de ces passages du *T.R.E.*, on est contraint de reconnaître que le système fait une part réelle à l'homme en tant que sujet éthique au coeur même du processus de connaissance qui, lui, est, pour ainsi dire, désincarné. Sous l'abstraction des formulations épistémologiques, gît un jugement de fond sur l'homme connaissant, en tant que jugement sur l'homme considéré dans son humanité: l'homme n'est pas, ou pas encore, engagé

spontanément - c'est-à-dire par sa nature - dans l'appropriation du vrai, pas plus que dans une conduite droite de la vie (33). De cela, on peut déduire que Spinoza reprend l'anthropologie des *Proverbes* bibliques, tout en modifiant leur portée pédagogique; l'homme est comme un enfant ignorant, et qui ignore son ignorance (34).

Contrairement à une lecture de Spinoza, qui en ferait l'auteur pour qui la connaissance est un "procès sans sujet", il faut dire que le temps de la *décision* tient une place centrale dans le système: la décision est préméditation, en ce sens que le sujet y anticipe la méditation vraie, qui est elle-même le temps de la vérité qui advient. Si le sujet ne commence pas à se tourner vers le vrai, dans une décision première, jamais il n'y parviendra par le seul cours des choses; et le commencement est le temps de la "méditation avant" la vérité elle-même, mais elle est méditation du vrai, en tant que, par elle, le sujet se dirige effectivement vers le vrai. Il faut commencer, et pour commencer, il faut "décider", à savoir instaurer une méditation anticipatrice qui est aussi une méditation de la vérité "au présent". L'effectuation du bon raisonnement est inaugurée par la décision, mais elle est contemporaine de sa production (35). Il y a donc simultanéité de la décision et de l'acte du raisonnement, dans la temporalité du sujet. Celle-ci est productrice d'habitudes, qui peuvent être de nouvelles habitudes (36); ainsi, la méditation intérieure est rendue possible, et durable, par l'exercice du raisonnement droit selon l'ordre dû à la norme de vérité qui le dirige. Le raisonnement selon l'ordre démonstratif, est formateur d'un nouveau comportement intérieur à l'homme, et il n'est pas de pédagogie qui soit extérieure à l'acte de

penser lui-même. Ainsi, l'homme y critiquera ses préjugés, et y acquerra la précision conceptuelle, qui est nécessaire à l'apprentissage du vrai. Mais, au-delà des difficultés propres à l'objet, le sujet connaissant a besoin de circonstances extérieures qui soient favorables à son entreprise: il a besoin de stabilité et de paix, sans lesquelles le travail de la méditation est compromis (37).

Le *T.R.E.* n'est pas l'*Ethique*: on n'y commence pas par Dieu, mais par le sujet connaissant. En ce sens, ce texte s'adresse véritablement au sujet éthique, dans un ordre qui n'est pas celui de la vérité de la chose même, qui se révèle elle-même (38). A la question de savoir pourquoi il a suivi un tel ordre d'exposition, consacré au sujet et non pas à l'auto-dévoilement du vrai, Spinoza annonce une réponse qui, d'après l'état du texte, n'est pas produite. S'agit-il là d'une péripétie de la transmission ou des ratures non corrigées d'un texte, que son auteur aurait jugé, après-coup, secondaire? Nous préférons opter pour l'hypothèse selon laquelle la réponse spinoziste ne pouvait pas être énoncée: c'est, pensons-nous, du fait de la contrainte exercée par la nature de l'homme, qu'il faut procéder comme il est fait dans le *T.R.E.*, c'est-à-dire par une ruse de la raison, qui prend en compte ce que l'homme est, et le constitue en un sujet possible d'un savoir qu'il n'est pas capable d'assumer spontanément. Le silence de la réponse spinoziste à l'égard de son interrogateur peut alors se comprendre: c'est la situation éthique de l'interrogateur qui rendait nécessaire le déroulement des raisons selon un ordre qui n'est pas celui de la vérité. Le silence est ici gros de contenu: référant à la situation inadéquate du sujet commençant par rapport à l'ordre de la vérité, il réfère aux situations de tous les hommes qui

n'ont pas accompli le commencement du chemin. A une question qui se situe au niveau ontologique de la vérité, Spinoza ne peut répondre que par le silence, parce que le problème du *T.R.E.* se situe au niveau anthropologique: c'est le sujet humain qui rend nécessaire un trajet vers la vérité, qui n'est pas d'emblée installé dans la vérité, c'est-à-dire dans l'ordre des démonstrations. La vérité de l'homme, c'est d'abord la vérité pour l'homme, qui n'est pas toute vérité: le commencement est cette prise en considération qu'il ne peut y avoir de vérité pour l'homme, si celui-ci n'est pas impliqué dans sa situation vécue comme situation d'un sujet particulier. Nulle réponse universelle ne peut donc être apportée à la question du décalage effectif du commencement éthique, par rapport à l'ordre de l'*Ethique*. On peut penser que quiconque assume le trajet du *T.R.E.* est dès lors capable de comprendre, dans la réflexion de sa propre expérience, pourquoi l'ordre suivi est légitime.

°
° °

§8-2 Préface à un discours sur l'homme.

La *Préface* à la Deuxième Partie du *Court Traité* nous permet de comprendre la raison de ce décalage entre le trajet de l'homme et l'ordre de la vérité, car il y a un débat, résolu par Spinoza selon ses options propres, qui doit être élucidé (39). Ce débat implicite n'est pas un pur débat théorique, visant la question du savoir, mais une question dont la portée éthique est essentielle.

Reprenons le contenu doctrinal de cette définition de

l'homme et de ses caractéristiques, qui est proposée par Spinoza. Dans la doctrine, aussi bien dans le *Court Traité* que dans l'*Ethique*, l'exposition de la vérité comporte d'abord l'exposition de la nature de Dieu, et en second celle de la nature de l'homme. Le langage du *Court Traité* différencie, en justifiant cet ordre, l'ordre de Dieu et des choses universelles et infinies, et le domaine des choses particulières et finies, auquel appartient l'homme. La distinction substance-attribut-mode conduit ainsi à cette hiérarchisation ontologique: Dieu est substance, composée des attributs, qui comprennent des modes. Dieu est le terme qui désigne la réalité en sa totalité. L'homme, lui, est un mode particulier de cette réalité. A tous égards, l'homme est une réalité seconde: Dieu, substance éternelle, a la connaissance de toutes les choses particulières qui viennent à l'existence réelle, et cette connaissance ou idée constitue "l'âme" - nous dirions aujourd'hui la "structure" - de chaque chose particulière (40). Pour cette raison, on comprend pourquoi le discours anthropologique est, dans les textes qui suivent le bon ordre, un discours second: c'est parce que la réalité dont ils parlent est une réalité seconde. L'homme n'est pas la réalité première, parce qu'il est défini de façon négative: il n'est pas une substance. Cette définition négative recouvre des définitions positives de la nature de l'homme: l'homme commence à exister, et il mourra (41), il a été engendré par d'autres hommes, et il peut en engendrer d'autres, il est limité et on peut comparer les hommes entre eux. Toutes ces définitions sont incomparables avec celle de Dieu (42): l'homme est dans la dépendance d'un Autre, qu'il n'est pas, et qui est son idée ou sa cause.

Face à la substance une, éternelle et infinie, l'homme est une réalité modale, ce que nous pouvons concevoir comme

étant une modalité, particulière et non-exclusive d'autres modalités, incluse dans la substance qui contient toutes les modalités possibles du réel. Pour l'homme considéré dans sa conscience, la perception du réel est la perception de changements (43), qui résulte de l'action que d'autres corps exercent sur notre corps, et qui constitue la sphère de la sensation et de la conscience. La conscience de l'homme est donc inadéquate à la vérité de son objet, puisqu'il s'agit, pour elle, d'un monde qui est un monde à l'envers par rapport à la réalité du monde, à savoir Dieu, qui, en tant qu'éternel et incréé, n'est pas sujet à changements. Il s'agit ici d'opérer un *renversement* total: l'homme ne s'appartient pas, car sa nature existait en Dieu avant que l'homme particulier ne parvienne à l'existence, de même que sa nature demeurera en Dieu, lorsqu'il cessera d'exister sous sa forme de sujet existant (44). C'est improprement que l'on dit que l'homme a un corps et une âme, puisque ceux-ci n'appartiennent pas à sa nature, mais sont des modes respectifs de l'étendue et de la pensée considérées comme attributs de Dieu. Sans Dieu, l'homme ne peut pas être (45). Les thèmes qui s'en dégagent sont que, dans ce contexte, la notion d'humanisme n'a pas de sens, sinon celui d'une fiction qui trompe sur la nature du réel: l'homme n'est pas ici la valeur fondamentale, parce qu'elle n'est pas fondatrice, mais modale, c'est-à-dire dérivée par rapport à ce qui est sa cause.

La position seconde du discours anthropologique a pour conséquence de définir l'orientation du projet éthique qui en découle: Dieu est l'Autre de l'homme, et l'homme qui cherche la vérité doit aller à la recherche de cet Autre. Mais, dans un passage très curieux, et problématique, Spinoza formule

l'idée que cet Autre est, pour l'homme, *son autre* (46). Si l'âme et le corps de l'homme ont pu s'unir avec la substance de Dieu, c'est que l'union de l'homme avec Dieu a été possible: en d'autres termes, nous nous trouvons devant une thèse, que l'on peut nommer "mystique", où est formulée l'idée selon laquelle l'homme a toujours été uni avec sa cause créatrice. Cette union ne relève pas de la conscience, puisque la conscience est la sphère des sensations causées par les changements, c'est-à-dire par l'action des modes les uns sur les autres. Donc, il ne faut pas s'étonner que l'homme ne puisse pas être conscient de la réalité de son être propre, qui est une union fondamentale avec la substance non causée et cause de tout ce qui existe. Le destin éthique de l'homme pourrait donc être interprété comme un projet de réappropriation de ce que l'homme est, en tant qu'il le sait, et le sait d'un savoir qui ne relève pas de la conscience (47). On comprend alors pourquoi le *T.R.E.* obéit en fait à la version *anthropocentrée* du "bon ordre": le thème de l'amour chez l'homme, et son apogée éthique dans le thème du Dieu Un, trouvent leur fondement dans la réalité ontologique de l'homme, en tant que créature causée par un Dieu qu'elle a pu connaître, aimer, et ainsi se rendre elle-même éternelle, puisque le Dieu-cause contient le causé de toute éternité, et que le causé entretient un rapport avec sa cause, précisément en tant qu'il en est un "mode". L'anthropologie éthique est donc ici un mode dérivé de l'ontologie première, mais qui a sa dignité: son objet est de tracer les voies par lesquelles le sujet peut découvrir sa véritable nature, en retrouvant ce qui dès-toujours est recelé en lui, et qui se nomme l'amour ou la connaissance de Dieu, où nous verrons, pour notre part, la véritable idée "donnée" qui est la première de toutes les idées du sujet éthique. L'homme ne peut se diriger vers la vie droite qu'au prix d'une *epochè*

qui est sans doute douloureuse, et qui est indiquée comme l'horizon de sens de cette *Préface du Court Traité*: il faut suspendre la conscience, qui est le produit de l'extériorité des modes les uns vis-à-vis des autres, pour retrouver ce qui gît dans la réalité de l'homme particulier, son union éternelle avec sa Cause. Et, si l'on accepte de définir sous le terme de mystique tout rapport défini comme étant un rapport d'union immédiate, - mais c'est là une simple affaire de définition - on doit alors reconnaître que l'anthropologie spinoziste est mystique (48).

°
° °

Nos acquis sont, pour le moment, bien faibles, mais ils sont néanmoins réels: 1) l'Expérience du *T.R.E.I* s'exprime dans un acte de *refus* à l'égard des valeurs de la vie ordinaire, considérées en totalité; 2) le sujet opère la *réduction causale* des états affectifs qui dominent son champ de conscience; 3) il se décide, une fois pour toutes, à chercher le "vrai bien": le texte, et l'ensemble du *T.R.E.* est à cet égard probant, laisse ce terme *vide de contenu*, sauf sa définition première, à savoir que le vrai bien est tel "que l'âme, rejetant tout le reste, pût être affectée par lui seul"(49). Il en résulte ceci: étant donné que l'*objet visé* par la décision n'est pas formulé autrement que Spinoza le fait dans ce passage, nous sommes réduits à nous interroger sur deux questions: quelle est la "part" de l'existence de l'homme qui est concernée par cette décision? et, de nouveau, quel "destin" (50) conduit un sujet à effectuer la décision inaugurative?

A) La "partie" de l'existence concernée par la décision est en fait une partie "totale"; elle est l'existence tout

entière. Le Spinozisme, de *T.R.E.I* au Livre III de l'*Ethique*, est d'une cohérence remarquable, dont la leçon est que l'homme est concerné par sa vie affective, aussi longtemps qu'il existe dans la durée, c'est-à-dire aussi longtemps qu'il est vivant. L'homme a un corps, qui est affecté par des causes extérieures, et il a des idées de ces affections du corps: l'âme de l'homme est "idée du corps", en tant qu'elle est le lieu phénoménologique de ces idées (51). Certes, le parallélisme psychophysique - sous la forme de la séquence affection-affect-idée des affections - n'est pas encore exprimée en *T.R.E.I*; mais il ne l'exclut aucunement (52), d'autant plus que la démarche de la réduction causale invite à chercher l'origine de ce qui affecte l'âme. L'essentiel est que la vie des affects ne peut connaître aucun anéantissement: le sujet spinoziste n'est pas un sujet dépourvu de corps: l'homme est l'essence individuelle d'un désir, effort pour persévérer dans son être qui, selon qu'il est augmenté ou diminué, est affecté des passions de la tristesse ou de la joie (53). En effet, l'hypothèse selon laquelle il serait possible de supprimer ces affects par un acte "purent rationnel", définissable *a minima* comme "non-affectif", est niée par la doctrine de Spinoza: "un affect ne peut être contrarié ou supprimé que par un affect contraire et plus fort que l'affect à contrarier"(54). La vie affective de l'homme, en tant que "conatus" se définit par un effort de l'être pour persévérer dans ce qu'il est: joie et tristesse sont résumables en termes d'augmentation ou de diminution de sa puissance (55).

La conséquence en est que la décision du *T.R.E.*, est un acte de connaissance primordial, qui concerne la totalité de la vie affective de l'homme: la doctrine nous enseigne que "la jouissance d'une joie suprême et continue pour l'éternité" (56) ne peut être obtenue que par l'action sur la vie affec-

tive, d'un effort qui soit, tout à la fois, le plus fort de tous, et exclusivement susceptible d'augmenter ou de seconder ma puissance, c'est-à-dire mon effort dans l'être. C'est pourquoi l'*Ethique* privilégiera absolument l'amour de l'homme envers Dieu (57), car l'homme est dit y trouver une joie continuelle. Mais, nous supposons, par hypothèse, que nous ne faisons pas cette expérience spinoziste de l'amour envers Dieu, parce que nous sommes ignorants; quelle est alors l'expérience affective de *T.R.E.I.*, où Dieu n'est pas nommé ?

Le texte répond, quasiment, de lui-même: le sujet vise un affect exclusivement et perpétuellement source de joie, et, de façon immanente, l'intentionnalité des affects de tristesse se trouve absente. La décision éthique est donc bien une coupe pure dans le champ de la parole: refus de la tristesse, et expression verbale de la joie visée. Les mots étant ce qu'ils sont, à savoir liés à l'imagination et à la mémoire, c'est-à-dire en définitive au corps, on peut en inférer que le fait d'exprimer le simple "mot" de "joie", active, ou ré-active dans le sujet, tous les affects de joie qui le caractérisent, ou l'ont caractérisé. En parlant de la joie, Spinoza accomplit ainsi le premier acte éthique: l'élimination verbale de la tristesse. Le commencement est là: parler de la joie, c'est susciter un affect de joie. Certes, on peut objecter que, au-delà de ce commencement, il s'agit d'être affecté *intégralement* par la joie, et non pas seulement par son signifiant exprimé. Mais, il faut bien commencer: la rupture avec la crainte est l'acte verbal où le sujet, par sa décision, accomplit la première action dont il est la cause en personne, et au singulier (58).

B) Tout le *T.R.E.* vise à communiquer cet acte décisif:

le destin, ordinairement, ne le permet pas (59). En ce sens, la décision inaugurale vise à restituer un destin éthique, à ceux qui, autrement, en auraient été privés, c'est-à-dire, nous dit Spinoza, "presque tous". Il semble bien que l'expérience de Spinoza l'ait dissuadé de son projet initial: car, la décision éthique appartient à sa destinée singulière, et il n'est pas certain, "empiriquement", que le "naturel" propre à chaque homme lui permette d'accomplir effectivement le refus du *T.R.E.* (60). La décision éthique est anthropo-logiquement fondée, mais elle n'est pas toujours anthropologiquement constatée, ni même constatable (61). Autrement dit, la décision est déterminée par la capacité du sujet: force ou faiblesse d'âme, qui conditionnent la vie éthique (62). La décision est "décidée d'avance" dans notre personnalité, et elle suggère - mais suggère seulement, dans la doctrine - qu'il y a une prédestination du "juste" (63).

La doctrine anthropologique de Spinoza implique ainsi une expérience particulièrement dégrisante: celle, selon laquelle tous les hommes *n'accomplissent pas*, ce que leur permet cependant leur statut d'êtres parlants. Tous ne visent pas la vie rationnelle, et la joie affective. Cette constatation négative permettra d'expliquer certains aspects de la prudence spinoziste, notamment dans l'usage public de la parole; d'emblée, elle inscrit, par différence, la *décision* spinoziste comme un acte singulier - ce qui est phénoménologiquement fondé; et comme un acte rare - ce qui est empiriquement constaté. L'homme est un être de décision. Mais, tout homme ne décide pas.

§8-3 Le mode d'être de l'existant: le temps, et le changement.

La décision ne peut, anthropologiquement, s'effectuer que *dans le temps*. De cette thèse, qui mérite d'être développée, il s'ensuit que la décision s'inscrit comme: 1. un changement *parmi* tous les changements qui affectent l'homme; 2. comme un changement "décisif", à savoir un changement *vers la vraie vie*.

La temporalité de l'existence humaine s'affirme dans une expérience dégrisante, l'expérience de la mortalité, qui est toujours expérience de la mort *de l'autre*. Même si nul ne sait - par hypothèse - ce qu'est la nature ou l'essence de tel homme singulier, tout homme sait, ou devrait savoir, que son essence n'implique pas son existence perpétuelle. La preuve en est fournie par l'expérience selon laquelle on peut concevoir tout homme vivant comme n'existant plus, par analogie avec la mort des autres hommes (64). Le désenchantement de l'expérience se pose dans cette constatation "de bon sens": l'existence de l'homme *n'appartient pas* à l'homme; l'homme ne se crée pas lui-même, car l'homme, en tant qu'homme, est engendré (65); la perpétuité de son existence n'appartient pas à la nature de l'homme: l'homme n'étant pas cause de soi, l'homme n'est pas une substance, à laquelle appartient l'existence nécessaire (66). La conséquence de toutes ces thèses est que l'essence de l'homme définit sa nature, mais ne permet pas de rendre raison de l'existence de l'homme singulier: donc, l'existence de l'homme *apparaît* nécessairement comme contingente (67). La non-nécessité de l'existence humaine se manifeste dans son apparaître/disparaître, qui ne laisse à l'existence que la réalité phénoménologiquement contingente d'un "entre-deux", signifiée chez Spinoza par la durée et le temps.

L'éternité n'est pas ce qui caractérise l'existence de l'homme,

mais "l'attribut sous lequel nous concevons l'existence infinie de Dieu" (68). Spinoza caractérise l'existence de l'homme sous le concept de *durée*, "attribut sous lequel nous concevons l'existence des choses créées en tant qu'elles persévèrent dans leur existence actuelle", le *temps* étant un "être de raison", "un mode de penser qui sert à l'explication de la durée" (69). Une conséquence majeure en découle: s'il est vrai que "la durée est une affection de l'existence, non de l'essence" (70), il faut dire que l'homme n'est pas Dieu, car attribuer la durée à Dieu reviendrait à distinguer son existence de son essence, alors que "son existence est son essence même". Par le temps, nous comparons les durées comme plus grandes et plus petites, et composées de parties, tous modes de penser qui sont inadéquats pour penser l'éternité de la *causa sui*. Pour ces raisons, Spinoza expose que "la durée est la continuité indéfinie d'existence" (71): l'existence de l'homme ne bénéficie décidément, comme l'atteste l'expérience, d'aucun privilège de permanence (72). L'existence est caractérisée par une ignorance fondamentale, une absence de savoir quant à la durée de notre maintien dans l'existence, et il n'y a rien à attendre d'une hypothétique connaissance adéquate en ce domaine, car cette "connaissance adéquate en est en Dieu, en tant qu'il a les idées de toutes choses, et non en tant qu'il a seulement l'idée du corps humain" (73). L'homme n'est pas Dieu: partie infime de la nature (74), l'homme est dans l'incertitude - indépassable - quant à sa durée de vie. L'existence est, intrinsèquement, le domaine de l'incertitude quant à elle-même. L'homme spinoziste est, existentiellement, problématique, à cause d'une impossibilité fondamentale, anthropologique et ontologique, à dépasser la mesure imaginaire, simple mode de penser - donc, non vrai - de son existence. L'homme est l'actualité d'une essence, détermination finie et définissable dont nul ne peut affirmer connaître la fin.

Le mode d'être de l'existant implique nécessairement une dé-stabilisation de la certitude propre à l'acte d'exister, qui ne saurait donner lieu à une réponse vraie à la question : combien de temps ? L'existence de l'homme étant définie comme durée, l'homme devient *ipso facto* signifié comme "chose parmi les choses" (75). Sa "durée indéfinie d'existence" signifie une finitude temporelle que nul homme ne peut penser : l'homme est ignorant quant à ce qui le concerne au plus près de lui-même, son existence, qui apparaît ainsi, épistémologiquement, comme ce qui est le plus lointain. L'homme, partie de la nature, ne peut pas s'identifier à la conscience que Dieu peut avoir du réel (76). C'est la non-éternité de l'homme, qui spécifie le "commencement" comme le propre de l'homme, cet être qui commence à exister dans le temps (77). L'existence de l'homme est marquée par une négativité primordiale : sa non-substantialité. Celle-ci s'accompagne d'une ignorance quant à l'explication réelle de ce qui fait (sa "cause") que tel homme singulier existe : tout au moins Spinoza ne réalise jamais la déduction effective de la singularité à partir de Dieu (78). L'existence de l'homme rencontre nécessairement un *impensable* : le ne-pas-pouvoir-penser son commencement, et sa fin. Mais cet impensable ne peut pas ne pas être "pensé", c'est-à-dire signifié, imaginativement, comme commencement, et comme fin. L'existence de l'homme, qui n'est pas de l'ordre du savoir, est de l'ordre de l'expérience.

La décision éthique, si elle doit avoir lieu - et elle est signifiée comme telle en *T.R.E.I* - intervient nécessairement dans l'existence de l'homme, que Spinoza nomme sa durée : la décision, qui est scansion selon l'avant et l'après de la vie éthique, est donc nécessairement, pour l'homme, inscrite imaginativement dans le temps, puisque le temps est la représentation imaginative de la durée (79). La fonction imaginaire de la temporalité constitutive

de la décision éthique ne doit pas être conçue comme secondaire ou d'une dignité ontologique inférieure: cette fonction imaginaire est connexe au mode d'être de l'existant, en tant que sujet de l'expérience d'une durée, représentée selon le temps. Une conséquence essentielle en découle: la décision éthique, qui instaure une "coupure" dans les actes de parole et une mono-polarisation de l'intentionnalité du sujet, instaure aussi une "séparation" signifiée-imaginaire dans le temps, qui est lui-même un signifié-imaginaire. Le mode d'être de l'existant, quand il est l'être-de-la-décision-éthique se trouve ainsi in-formé, pour ne pas dire "un-formé": si l'existence de l'existant, dans la succession de ses affects de crainte et d'espoir, est désormais référée, dans le temps (c'est-à-dire l'imagination), à un commencement décisif - le moment fondateur-imaginaire de la décision éthique - on peut penser que cette existence de la décision éthique n'est plus soumise de manière identique, par rapport à l'avant-décision, à la succession pathologique des affects. Il s'agit là d'un jeu - verbal en tout cas - du temps sur le temps, de l'imagination sur elle-même: un temps devient commencement, à savoir point unitaire et imaginaire auquel peuvent être référés les événements de la vie. La décision inaugurative du T.R.E. n'accomplit, certes, pas toute la déduction des choses selon leurs causes nécessaires: cela, Spinoza lui-même ne le fait pas, parce que c'est infaisable dans le domaine de l'existence; mais cette décision suspend tout au moins l'incohérence imaginaire des événements contingents. La décision éthique, parce qu'elle apparaît comme le temps unique ("initiatique") du commencement, est porteuse d'une temporalité distincte de la temporalité de "succession" et d'"événements" de l'existant qui n'est pas, lui, être-de-la-décision. En ce sens, il y a une portée séparatrice de la décision quant au temps expérimenté par l'existant, par l'avènement d'un temps éthique, celui du commencement (80).

La chose existante persiste dans l'existence en fonction d'autre chose qu'elle-même: la *durée* exprime cette continuation de l'existence tributaire des causes extérieures; et, du fait qu'est définie comme *temps* la mesure qui compare la durée d'une chose à celle d'une autre chose, la temporalité se manifeste, pour l'existant, comme imaginaire et indépassable (81). L'existence humaine est l'existence d'un "mode": en termes négatifs, cela revient à dire que cette existence est non-indépendante (82); l'homme est conduit: 1) à tenter de penser cette négativité constitutive de son existence; 2) à ne pas échapper à l'*expérience*, qui seule atteste de l'existence *humaine*. La réalité ontologique de l'existence de l'homme est, dans la doctrine, parfaitement définie dans son caractère non substantiel (83). Sur le plan anthropo-logique, la situation est tout aussi précise, mais entachée de négativité: 1) nous ne déduisons pas, concrètement, "l'ordre effectif de toute la nature"; 2) par suite, nous ne faisons pas l'*expérience* de la position de notre existence par sa cause, à savoir Dieu (84); 3) nous ne pouvons échapper à la nécessité, pour l'homme-mode, de penser son existence selon le temps, qui n'est pas la vérité de l'être (85). Sauf à poser le saut absolu d'une connaissance "mystique", qui nous ferait percevoir *immédiatement* la série des causes - et le spinozisme n'est pas un tel mysticisme - le sujet humain, en tant que sujet du temps et de la durée, est donc perpétuellement adossé à un non-savoir fondamental: le ne-pas-savoir-penser l'existence autrement que selon sa réalité modale, qui est sa réalité phénoménologique pour l'homme. L'existence de l'homme dans le temps, et la contrainte réitérée d'être ainsi et pas autrement, symbolise son être non-substantiel: toujours offert aux choses de la vie commune, l'homme, dans sa réalité anthropologique, ne peut pas éliminer ce à quoi se confronte le commencement du *Tractatus*, à savoir l'existence humaine, telle qu'elle apparaît pour l'homme,

c'est-à-dire telle qu'elle est anthropo-*logiquement* (86). L'homme ne fait pas, parce qu'il ne peut pas la faire, "l'expérience" de la substance, qui est celle de l'éternité, "jouissance infinie de l'exister", "infinie jouissance de l'être", aussi longtemps qu'il est conçu comme mode, à savoir comme existant dans la durée (87). Le commencement éthique suppose donc, à défaut d'une impossible expérience substantielle, un décentrement de la pensée par rapport au temps: le contenu en est à la fois indigent et fondamental; en posant un "temps de la décision", je pose un *temps* dont je pense qu'il est posé par moi dans ma sphère d'autonomie. Même si la réalité de cette auto-position doit être discutée, une réalité subsiste pour l'existence: les "vicissitudes" de l'existence s'ordonnent dorénavant autour d'un temps fondateur - le temps du commencement et de la décision - qui n'est ni plus ni moins imaginaire que toute autre façon de penser selon le temps, mais qui peut exercer des effets éthiques "utiles" pour le sujet existant.

Seule la substance absolument infinie n'enveloppe aucune négation: l'homme peut concevoir ainsi un être qui soit unique, détenteur - parmi toutes les perfections - de l'existence nécessaire (88), et dépourvu de la négativité de la détermination (89). L'expérience naïve de l'existence signifie assez que, quant à l'existence, l'homme n'est pas Dieu. L'expérience réflexive de l'exorde du *Tractatus*, à savoir l'apparition de mon être-passionnel-causé, manifeste que la cause de mes passions ne m'est pas seulement interne: il apparaît ainsi que, quant à son existence naïve, l'homme n'est pas la *causa sui* de ses passions. Si l'on conçoit, avec Spinoza, que la liberté réside dans la causalité ou détermination proprement interne, alors il faut avouer que, de toute évidence, l'homme n'est pas libre: ce que manifeste, par opposition ou différence, le concept que nous avons de "Dieu" (90).

Sa non-substantialité interdit toute identification "mystique", autre qu'imaginaire, de l'homme à Dieu: Spinoza, quant à lui, situe mon existence "en Dieu", au sens où mon existence est causée par Dieu, jusque dans son contenu total (91), et dans ma différence avec les autres hommes (92). Le spinozisme essaye peut-être de trouver un refuge mystique dans la divinité (93), mais ce refuge n'assure aucun abri à l'homme: pour celui-ci, il est impossible d'effectuer l'exposition de la série infinie des causes qui le constituent dans l'existence, et dans son existence, ainsi et pas autrement. Le spinozisme, qui énonce mon existence en Dieu, me laisse dépourvu de savoir concret et médiatisé, sauf l'affirmation universelle-absolue du Dieu-cause de soi, et cause de toutes choses. Le mode d'être de l'existant lui permet d'affirmer, par le pouvoir de l'entendement, son *lien* avec le Dieu-cause, mais sans pouvoir détailler les séries causales infinies qui font de *ma* ligature ce qu'elle est, telle qu'elle est, à savoir la causation totale du réel (94). Commencement de la sagesse: ni savoir, ni extase mystiques.

L'existant peut affirmer l'unité de l'être nécessaire: il ne peut pas s'abîmer en elle. L'existence dans le temps est existence dans le changement, le déchirement, l'agitation. Le changement s'impose au sujet dans l'occurrence des phénomènes qui affectent son corps, et par là-même son âme: l'existence est, pour le sujet, la conscience de changements qui affectent sa conscience. Cette conscience du changement ne pourrait être une conscience paisible, que si le sujet connaissait *ab extenso* l'infinie série causale de ce qui l'affecte (95): or, quelle que soit la confiance intellectualiste que Spinoza accorde à l'exercice de la lumière naturelle (96), nous savons que cette connaissance n'est pas le fait de l'homme (97). Cette conscience, sujette au changement dans son "expérience" est nécessairement, dans son état naif, la conscience

personnelle du déchirement. On en aperçoit une modalité phénoménologique exemplaire, dans le cas du doute, de l'hésitation quant au choix: face au problème éminemment pratique du choix, Spinoza expose une "théorie de la volonté/./indispensable à connaître, tant pour la spéculation que pour ordonner sagement sa vie"(98). La volonté en tant qu'affirmation ou négation, n'est rien d'autre que l'affirmation ou la négation qu'implique "l'idée", et le doute ne résulte pas d'une suspension du jugement par un libre pouvoir, mais de la concurrence d'idées contraires (99). La doctrine se résume en une pure négation du pouvoir de la "volonté libre", l'existant étant soumis à des changements produits par la nécessité causale absolue, qui peut être nommée "la seule volonté de Dieu"(100).

L'homme est détermination: son être déterminé apparaît dans ces déterminations que sont les changements. L'homme n'échappe pas au déterminisme (101). Quelle que soit la validité gnoséontologique de la théorie spinoziste de la causalité, qui implique la négation de la "volonté libre", elle constitue en tout cas un *instrument théorique* pour l'éthique: penser l'homme comme effet d'une série de causes nécessaires, c'est penser ses modalités d'existence d'une manière qui lui est utile, donc bonne, en un mot, Ethique (102). L'existence de l'homme est l'existence d'un sujet qui vit dans la détresse, au moins partiellement, expérience de tout ce qui n'est pas en notre pouvoir, expérience *négative* des "choses qui ne suivent pas de notre nature". Le commencement de la sagesse, dans l'expérience du temps et du changement, c'est de reconnaître cette modalité négative de notre existence: l'homme n'est pas le maître du temps et des événements. Le spinozisme interiorise l'expérience du changement, et du désarroi: Spinoza ne méprise pas ces expériences, qui sont l'homme naïf lui-même, mais il s'efforce de les référer à cet Autre, qu'il nomme "Dieu" (103).

Notes au §8.

(1) On lira avec profit F. ALQUIÉ. *Le rationalisme de Spinoza*. P.U.F. PARIS, 1981.

(2) En ce sens, le spinozisme est bien un rationalisme, car rien n'est *inconnaissable*. Ce qui ne signifie pas que nous connaissions tout. Sur ce rationalisme élargi, cf. W. EARLE. *Mystical Reason*. CHICAGO. 1981.

(3) V. Delbos consacrait, pour ainsi dire, la totalité du *Problème moral* (op.cit. 50 : passim) à lever l'apparente contradiction soulevée par ces termes. Pour l'exposé du problème, cf. DELBOS (50 : 208-209).

(4) DELBOS (50 : 130) refusait déjà le thème de la conversion miraculeuse, qui serait conditionnée par le libre arbitre, or celui-ci n'existe pas - d'autre part, le libre arbitre n'est pas enraciné dans la concrétude de la vie. Il ne sert à rien de poser comme *première* l'essence de la liberté, ce qui fait déboucher sur des cercles vicieux, du type "comment accéder à la décision d'une vie rationnelle, si je ne suis pas libre?", cf. BRYKMAN (30 : 74).

(5) T.R.E.I; Geb.II,5 : "constitui". T.R.E.II; Geb.II,5 : "*me tandem constituisse*".

(6) Peut-on alors en déduire qu'il y a un Spinoza "subjectif" d'avant la décision, et un sujet "universel non-subjectif" d'après la décision, en vertu d'un passage du présent au parfait (cf. la note 8 au §6)? Nous pensons, quant à nous, que se marque ainsi le passage à une *subjectivité universelle*.

(7) DELBOS (50 : 109-110) : "Les inquiétudes vaines et les recherches infructueuses du bien, les craintes et les espérances confirmées et démenties, les joies momentanées et les tristesses durables, tout cela n'est contingent qu'à la surface: ces agitations de l'âme se produisent en vertu de causes profondes, selon des lois inflexibles".

(8) E.III, Prop. 2, Sc; Pl. 419.

(9) Ibid. : "Et par conséquent, ces décrets de l'esprit naissent dans l'esprit par la même nécessité que les idées de choses existant en acte. Ceux donc qui croient parler, se taire ou faire quoi que ce soit en vertu d'un libre décret de l'esprit, rêvent les yeux ouverts".

(10) T.T.P.IV; Geb.III,58; Pl.666-667 : "1° Parce que l'homme, dans la

mesure où il est une partie de la nature, constitue une partie de sa puissance; c'est pourquoi les choses qui suivent d'une nécessité de la nature humaine (c'est-à-dire de la nature même en tant que nous la concevons comme définie dans la nature humaine), bien qu'elles soient nécessaires, découlent cependant de la nature de l'homme". Il en est ainsi de la décision, et de l'établissement des lois.

(11) Ibid.: ce qui est vrai de la loi, nous semble applicable à la décision éthique, dépendant d'un "décret humain": "parce que nous devons définir et expliquer les choses par leurs causes prochaines et que la considération générale du destin et de l'enchaînement des causes ne nous est d'aucun usage pour la formation et l'ordonnance de nos pensées relatives aux choses particulières. Ajoutons que nous ignorons entièrement la coordination même et l'enchaînement des choses, c'est-à-dire que nous ignorons comment les choses sont ordonnées et enchaînées dans la réalité et qu'ainsi, pour l'usage de la vie, il est préférable et même nécessaire de les considérer comme des possibles".

(12) NEGRI (161 : 169), qui parle à ce sujet du "positivisme spinoziste".

(13) Nous sommes en accord avec NEGRI (161 : 263): "La liberté, c'est l'infini. Tout intermédiaire métaphysique dans la recherche de la liberté a été dissous, faisant place à la décision constitutive de la liberté".

(14) E.III, Prop.2, Sc.; Pl. 418-419: "Aussi croit-on que ce qui est seulement au pouvoir de l'esprit, c'est de pouvoir, en vertu du seul décret de l'esprit, taire ou dire la chose dont nous nous souvenons./.../ Ceux donc qui croient parler, se taire ou faire quoi que ce soit en vertu d'un libre décret de l'esprit, rêvent les yeux ouverts".

(15) Nous ne partageons pas l'optimisme rationaliste de DELBOS (50 : 137): "C'est ici que s'opère pour l'âme la conversion décisive: c'est le moment où les images incohérentes et inadéquates se transforment ou se suppriment pour laisser maîtresses des idées cohérentes et adéquates". Nous pensons qu'il y a transformation des images par in-formation de la décision, sans suppression.

(16) Retour à T.R.E.I; K.4.

(17) WOLFSON (234 : II, 60).

(18) E.III, Prop.6; Pl. 421.

(19) E.III, Prop.9; Pl.422: l'esprit "s'efforce de persévérer dans son être pour une certaine durée indéfinie, et il est conscient de son effort". E. II, Prop.23; Pl. 381 : "L'esprit ne se connaît lui-même qu'en tant qu'il

perçoit les idées des affections du corps".

(20) Ep. 58; Pl. 1252 : "Telle est cette liberté humaine que tous les hommes se vantent d'avoir et qui consiste en cela seul que les hommes sont conscients de leurs désirs et ignorants des causes qui les déterminent. C'est ainsi qu'un enfant croit désirer librement le lait/.../ et de nombreux autres cas de ce genre croient agir par une libre décision de leur esprit, et non pas portés par une impulsion. Et comme ce préjugé est inné en tous les hommes, ils ne s'en libèrent pas facilement".

(21) La conséquence de cette "transposition phénoménologique", en est alors l'énoncé d'Ep. 58; Pl. 1252 : "tout objet singulier, en effet, est nécessairement déterminé par quelque cause extérieure à exister et à agir selon une loi précise et déterminée".

(22) Sur la vie avant la *décision* du *T.R.E.*, MISRAHI (152:66) : "Or, cette vie qu'on pourrait appeler la vie selon le principe du désir, *c'est la vie imaginaire elle-même*".

(23) Sur la volonté comme "être de raison", Ep. 2; Pl. 1063 : "puisque, d'autre part, les *volitions particulières* ont besoin d'une cause pour exister, on ne peut dire qu'elles soient libres : elles sont nécessairement ce qu'elles sont, par la détermination de leurs causes".

(24) Ep. 58; Pl. 1254 : "mais je ne sais d'où il tient que l'on ne peut avoir l'esprit ferme et tenace par une nécessité stricte, mais seulement par une libre décision de l'esprit". Ep. 75; Pl. 1286 : "les maux qui découlent des passions et des actes pervers /.../ nous sommes toujours conduits par l'espoir et par la crainte".

(25) Ep. 58; Pl. 1253 : "*Qui pourrait en effet, dit-il, à moins de contredire aux données de sa conscience, nier que je puisse, parmi mes pensées, avoir cette pensée, que je veux ou que je ne veux pas écrire? Je voudrais savoir à quelle conscience il fait allusion, en dehors de celle dont j'ai parlé dans l'exemple de la pierre*". Spinoza fait alors référence "à ma conscience, c'est-à-dire à la raison et à l'expérience".

(26) Ep. 52; Pl. 1233 : "Si les philosophes veulent appeler spectres les choses que nous ignorons, alors je n'en nierai pas l'existence, car il y a une infinité de choses que j'ignore".

(27) DUFOUR-KOWALSKA (59 : 224).

(28) Ep. 56; Pl. 1245 : "Que le nécessaire et le libre s'opposent l'un à l'autre, cela n'est pas moins absurde et me paraît contraire à la raison /.../ A mon sens, vous ne faites pas de différence entre la contrainte ou encore la force extérieure, d'une part, et la nécessité, d'autre part".

- (29) T.R.E. 44.; Geb. II, 17; Pl. 115-116: Nous citons ici la Traduction d'A. Koyré, K. 134.
- (30) Ibid.: "et etiam sponte omnia ipsi affluxissent".
- (31) Ibid.: "quod si quis fato quodam sic processisset".
- (32) Ibid.: "Sed quia hoc nunquam, aut raro contigit, ideo coactus fui illa sic ponere, ut illud, quod non possumus fato, praemeditato tamen consilio acquiramus".
- (33) Encore une fois, s'il y avait "spontanéité", il n'y aurait pas de "décision".
- (34) *Proverbes*, 26, 12; Segond, 661: "Si tu vois un homme qui se croit sage, il y a plus à espérer d'un insensé que de lui".
- (35) TRE 44: "Nam bonum ratiocinum bene ratiocinando comprobavi, et adhuc probare conor".
- (36) T.R.E. 45; Geb. II, 17; Pl. 116.
- (37) Ibid.: "Denique propter statum rerum humanarum, qui, ut jam ostensum est, prorsus est mutabilis". cf. Alquié (op.cit.: 2 : p.43).
- (38) T.R.E. 46; Geb. II, 18; Pl. 116. On consultera, sur la question tant discutée de l'établissement de ce texte: Geb. II, 326-327: *Textgestaltung*. Nous commentons, dans les lignes suivantes, T.R.E. 46; K. 34: "Si, par hasard, quelqu'un demande pourquoi moi-même - puisque la vérité se manifeste elle-même - je n'ai pas tout d'abord et avant tout exposé dans cet ordre les vérités de la Nature - je lui réponds,.....".
- (39) C.T. II, Pref.; Geb. I, 51-53; Pl. 42-45: "*Deuxième Partie. De l'Homme. De ce qui lui appartient. Préface*". Nous reprenons tout le contenu de cette *Préface*, dans une paraphrase doctrinale.
- (40) C.T. II, Pref.; Geb. I, 51 n.6; Pl. 43.
- (41) Ibid.: la n. 10.
- (42) C.T. I, II; Geb. I, 19; Pl. 19.
- (43) C.T. II, Pref.; Geb. I, 52, n. 13; Pl. 44, n. 13.
- (44) Ibid: (4).
- (45) Ibid: (5); la Pl. 44, traduit: "Nous avons déjà démontré que, sans Dieu,

rien ne peut exister ni être compris, c'est-à-dire que Dieu doit exister et être conçu avant les choses particulières".

(46) Ibid.: n. 15: "Cependant, puisque l'âme est un mode de la substance pensante, elle a pu aussi la connaître et l'aimer en même temps que ce mode de l'étendue et, en s'unissant aux substances qui demeurent toujours les mêmes, se rendre elle-même éternelle". cf. C.T. Appendice, Axiome 5; Geb. I, 114; Pl. 90: "Une chose qui n'a en elle rien d'une autre ne peut être cause de l'existence de cette autre".

(47) E.V, Prop. 22, Prop. 23, Prop. 30.

(48) Nous déploierons quelques aspects de cette notion, pour le sujet qui nous concerne, dans le chapitre suivant.

(49) T.R.E. I; K. 4.

(50) Le "fato" de T.R.E. 44, déjà cité.

(51) E. III, Def. 3; Geb. II, 139. Nous traduisons nous-mêmes: "Par Affect, j'entends les affections du Corps, par lesquelles la puissance d'agir de ce Corps est augmentée, ou est diminuée, est aidée, ou est réduite, et en même temps les idées de ces affections". FREUDENTHAL (75 : 43): "So ist denn zum erstenmal in der Geschichte menschlichen Denkens die Theorie des psychophysischen Parallelismus ausgesprochen".

(52) Ce qui pourrait mettre un terme à la querelle portant sur "l'idéalisme" du T.R.E.: par exemple, SIWEK (199 : IX), ou encore NEGRI (161 : 89) qui y voit la cause de l'inachèvement de l'oeuvre.

(53) E. III, Prop. 57, Dem; Geb. II, 186: "Omnes Affectus ad Cupiditatem, Laetitiam, vel Tristitiam referuntur...".

(54) E. IV, Prop. 7; nous avons cité ici la traduction de MISRAHI (152 : 265). Sur cette "dynamique des affects", outre MISRAHI (152 : *passim*), FREUDENTHAL (75 : 203) et BERTRAND (18 : 65).

(55) Persévérer dans l'être, n'est pas nécessairement "l'effort d'une essence pour accroître sa propre puissance", cf. DUFOUR-KOWALSKA (59 : 216): on peut, dans l'absolu, interpréter le *conatus* en termes de stabilité, et non pas d'expansion. Il est vrai que l'existence concrète diffère de ce cas de figure.

(56) T.R.E. I, où nous modifions quelque peu l'ordre des mots.

(57) E.V, Prop. 16; Pl. 576 : "Cet amour envers Dieu doit occuper l'esprit au plus haut degré".

(58) Ce qui est éclairé par E. III, Def. 3; Geb. II, 139, que nous traduisons ainsi: "Si donc nous pouvons être la cause adéquate de quelqu'une de ces affections, j'entends alors par Affect une action; dans les autres cas, une passion".

(59) T.R.E. 44; K. 34.

(60) DELBOS (50 : 11); Ep. 30; Pl. 1175 : "Mais, maintenant, je laisse à chacun la liberté de vivre selon son naturel (*ingenio*); ceux qui le veulent, certes, peuvent mourir pour leur bien, pourvu qu'il me soit permis à moi de vivre pour la vérité".

(61) Sur le passage à la Sagesse, MATHERON (144 : 169) : "il dépend aussi des aptitudes intellectuelles *naturelles* de chacun de nous".

(62) Ep. 78; Pl. 1295 : "Et personne ne peut nier, à moins de s'opposer aussi bien à l'expérience qu'à la raison, qu'il n'appartient pas à la nature de n'importe quel homme d'avoir une âme forte, et qu'il n'est pas plus dans notre pouvoir d'avoir un corps sain qu'une âme saine".

(63) Ep. 23; Pl. 1164 : "Il se peut que Dieu ait imprimé en vous une idée claire de lui-même, de sorte que, par amour, vous oubliez le monde et aimez les autres hommes comme vous-même".

(64) L'expérience, triviale, s'énonce sous forme rigoureuse en E.I, Ax. 7. Pl. 311: "Pour tout ce qui peut être conçu comme non existant, l'essence n'enveloppe pas l'existence".

(65) Engendré, et non pas créé, comme l'énonce Ep. 4; Pl. 1068: "je vous prie de considérer, cher ami, que les hommes ne sont pas créés, mais seulement engendrés, et que leurs corps existaient antérieurement, quoique formés d'autre manière". Dans un argument intéressant, Spinoza trouve la preuve de l'extériorité causale de l'existence humaine dans le caractère *nombrable* des hommes existants, Ep. 34; Pl. 1186: "3° De tout être existant, il doit nécessairement être donné une cause positive par laquelle cet être existe. 4° Cette cause se situe ou bien dans la nature ou la définition de la chose elle-même (parce que l'existence appartient à la nature de cette chose même, ou parce que cette nature inclut nécessairement l'existence) ou bien en dehors de la chose./.../ De là il faut absolument conclure que tous les êtres dont on conçoit qu'ils existent comme pluralité numérique doivent nécessairement être produits par des causes extérieures, mais non pas par la puissance de leur propre nature".

- (66) E.II, Prop. 10; Pl. 363: "A l'essence de l'homme n'appartient pas l'être de la substance, autrement dit la substance ne constitue pas la forme de l'homme". Et, Dem; Ibid.
- (67) Gueroult, en commentant le problème des existences nombrables en Ep.34 et en E.I, Prop. 8, Sc. 2, s'avance davantage en soutenant, (85 : 36) que "par rapport à son essence, l'existence de l'homme ne peut qu'être contingente". Dans notre perspective, il n'est pas nécessaire de discuter cette thèse qui est *phénoménologiquement* vraie, quoiqu'ontologiquement sujette à caution.
- (68) C.M.I, Ch. 4; Geb. I, 244; Pl. 258. Nous citons la suite de ce Chap.4.
- (69) Ibid.
- (70) C.M.II, Ch. 1; Geb. I, 249-250; Pl. 265.
- (71) E.II, Def. 5; Geb. II, 85; Pl. 355.
- (72) L'*Explication* qui suit cette *Définition 5* précise cette notion "d'indéfini", Ibid.: "Je dis *indéfinie*, parce qu'elle ne peut jamais être déterminée par la nature même de la chose existante, pas plus que par la cause efficiente, qui sans doute pose nécessairement l'existence de la chose, mais ne la supprime pas".
- (73) E. II, Prop. 30, Dem.; Pl. 387. Pour ce motif, "la durée de notre corps dépend donc de l'ordre commun de la Nature et de la constitution des choses". Rappelons l'énoncé de la Prop. 30 : "De la durée de notre corps nous ne pouvons avoir qu'une connaissance tout à fait inadéquate".
- (74) C.T. II, §XVIII, 1; Pl. 70.
- (75) C.M. II, Ch. 10; Pl. 287 : "le temps et la durée ont commencé avec les choses. Car le temps est la mesure de la durée ou plutôt il n'est rien qu'un mode de penser. Il ne présuppose donc pas seulement une chose créée quelconque, mais avant tout des hommes qui pensent".
- (76) *Contra*, W. EARLE (62 : 90): "in a word, /.../ man is God, or more accurately, God in a living situation, but God nonetheless".
- (77) FREUDENTHAL (75 : 39) : "Denn keine Substanz hat einen Anfang in der Zeit; der Mensch aber ist nicht von Ewigkeit. Eine Substanz kann die andere nicht hervorbringen; ein Mensch aber erzeugt den anderen".
- (78) GUEROUULT (85 : 460, sq.), par ex. 462 : "Or, l'*Ethique* ne déduit rien qui ne soit universel"/.../"Les essences des *choses singulières*, auxquelles atteint la connaissance du troisième genre, ne seraient pas les *essences singulières* de ces choses /.../ comme, par exemple, l'essence de l'homme qui appartient à chaque homme tout en étant la même en tous"/.../"l'*Ethique* ne

parle jamais d'une connaissance des essences *singulières des choses*, mais seulement, ce qui est tout différent, d'une connaissance de *l'essence des choses singulières*". En effet, pour expliquer l'existence singulière de l'homme, et non pas seulement sa nature éternelle, il faudrait pouvoir expliciter la "chaîne infinie de causes en cascade" qui est une "propriété commune des choses singulières". E. II, Prop. 31, Dem; GUEROULT (85 : 127, n. 40; 344).

(79) GUEROULT (85 : 231).

(80) La décision du *T.R.E.* accompli, au moins, le "commencement" du projet de *l'Ethique*, selon GUEROULT (85 : 232) : "Bref, il s'agit d'opposer la succession du contingent dans le temps, ce qui est le propre de la mémoire, à la procession du nécessaire indépendamment du temps, c'est-à-dire sous l'aspect de l'éternité, ce qui est le propre de l'entendement". La décision, si elle n'est pas encore entendement, n'est déjà plus la mémoire naïve.

(81) Nous commentons, dans notre perspective, Ep. 12, *passim*; Pl. 1096-1102. L'expérience triviale s'accorde bien avec l'énoncé rigoureux, E. II, Ax. 1; Pl. 355 : "I. L'essence de l'homme n'enveloppe pas l'existence nécessaire, c'est-à-dire que, selon l'ordre de la nature, il peut se faire que cet homme-ci ou cet homme-là existe ou n'existe pas".

(82) EARLE, *The Ontological Argument in Spinoza*, (62 : 133-134) : "For Spinoza there are two sorts of existence: eternity, and duration. Duration is that existence which modes have, and is measured by time; eternity is the existence which independent essences have. /.../ To assert God's existence, therefore, is to frame an analytic proposition". Nous devons consulter l'expérience ("l'ordre de la nature") pour savoir si un mode existe, ou n'existe pas : c'est du moins une exigence "for finite minds", à savoir pour l'homme que nous sommes.

(83) Ep. 12; Pl. 1097 : Les modes sont les "affections de la substance"; seule la connaissance complète de la série causale permet de les déduire, ce qui n'est pas réalisé : "C'est pourquoi, bien qu'ils existent, nous pouvons pourtant les considérer comme non existants; d'où il suit que, lorsque nous considérons la seule essence des modes, mais non pas l'ordre effectif de toute la nature, nous ne pouvons pas conclure, du fait qu'actuellement ils existent, qu'ils devront exister ou ne pas exister, ou qu'ils ont dû exister ou ne pas exister. D'où il apparaît clairement que nous concevons l'existence de la substance d'une manière totalement différente de l'existence des modes".

(84) GUEROULT (84 : 529) écrit justement, sur Ep. 12, que "ma durée, c'est mon existence posée par l'acte immanent et éternel de la substance" : "acte indivisible" où "chacun des moments de ma durée réelle est donc un infini en acte". L'objection, telle que nous l'avons rencontrée au début de notre travail, est que, peut-être, seuls Spinoza et Gueroult ont connu "l'expérience" correspondant à ces énoncés; il est vrai que la réponse est alors qu'il ne s'agit pas là "d'expérience", mais de "pensée rationnelle".

(85) Ep. 12; Pl. 1098 : "le temps sert à déterminer la durée, et la mesure, la quantité, pour que nous les puissions imaginer aussi facilement que possible./.../ D'où il ressort clairement que la mesure, le temps et le nombre ne sont que des manières de penser, ou plutôt d'imaginer".
Connaissance superficielle d'imagination, et non pas connaissance de la substance, qui ne peut venir que de l'entendement.

(86) Sur Ep. 12, LEVY-VALENSI (6 : 191) : "Le niveau de la durée est donc le niveau des modes. Niveau des affections, des vicissitudes de l'existence individuelle, du pâtre. Nulle durée n'appartient à Dieu".

(87) Ep. 12; Pl. 1097.

(88) Ep. 35; Pl. 1188-1189 : "j'affirme que l'existence ne peut appartenir qu'à la nature d'un être qui est unique, le seul être qui possède en soi toutes les perfections, et que j'appelle Dieu./.../ Dieu seul, par conséquent, implique l'existence nécessaire, et rien d'autre que lui".

(89) Ep. 36; Pl. 1190 : "Et puisque la détermination ne marque rien de positif, mais seulement une privation dans la nature de l'existence conçue comme déterminée, il s'ensuit que ce dont la définition affirme l'existence ne peut être conçu comme déterminé".

(90) E. I, Prop. 17, Cor. 2; Pl. 328 : "Il suit: 2° Que Dieu seul est cause libre. Car Dieu seul existe d'après la seule nécessité de sa nature /.../, et agit d'après la seule nécessité de sa nature /.../. Par conséquent, lui seul est cause libre". E. I, DEF. 7; Pl. 310 : "Est dite libre la chose qui existe d'après la seule nécessité de sa nature et est déterminée par soi seule à agir. On appelle au contraire nécessaire, ou plutôt contrainte, la chose qui est déterminée par une autre à exister et à produire un effet selon une raison définie et déterminée". Commentaire de GUEROULT (84 : 77) : "La liberté n'est donc pas absolue indétermination, mais détermination par soi ou détermination interne, opposée, non à la nécessité, mais à la contrainte ou violence, c'est-à-dire à la détermination par un autre ou détermination externe".

(91) E. II, Prop. 45, Sc.; G. II, 127; Pl. 400-401 : "Je parle, en effet, de la nature même de l'existence, laquelle est attribuée aux choses singulières, parce que de la nécessité éternelle de la nature de Dieu suivent une infinité de choses en une infinité de modes. Je parle, dis-je, de l'existence même des choses singulières, en tant qu'elles sont en Dieu. Car, bien que chacune soit déterminée par une autre chose singulière à exister d'une certaine façon, cependant la force qui fait que chacune persévère dans l'existence suit de la nécessité éternelle de la nature de Dieu".

(92) E. II, Prop. 13, Sc; Pl. 367-368 : "En effet, de toute chose il y a nécessairement en Dieu une idée, dont Dieu est cause, comme il y a l'idée du Corps humain /.../ et plus les actions d'un corps dépendent de lui seul et moins il y a d'autres corps qui concourent avec lui à une action donnée, plus son esprit est apte à comprendre distinctement. Et par là nous pouvons connaître la supériorité d'un esprit sur les autres".

(93) WOLFSON (234 : II, 274), sur Spinoza : "the same old mystic circle, the refuge in God".

(94) Ce lien et son explicitation intellectuelle constituaient bien l'objet du T.R.E., comme l'atteste Ep. 6; Pl. 1081 : "Quant à votre nouvelle question au sujet de l'origine des choses et du lien qui les rattache à la cause première, j'ai composé sur ce sujet et sur la purification de l'entendement un ouvrage entier; je suis occupé à l'écrire et à le corriger".

(95) T.T.P. VII; Pl. 728 : "puisque le salut véritable et la béatitude consistent dans le repos de l'âme et que nous ne pouvons trouver le vrai repos que dans ce que nous connaissons très clairement".

(96) *Ibid.*: à propos de la lumière naturelle, qui "déduit et conclut par voie de légitime conséquence les choses obscures à partir de celles qui sont connues ou de celles qui sont données comme connues : notre méthode n'exige rien d'autre".

(97) Cf. n. 78.

(98) E. II, Pr. 49, Sc.; Pl. 405.

(99) *Ibid.*, Pl. 408.

(100) *Ibid.*, Pl. 410 : "Cette doctrine, outre qu'elle rend l'âme absolument tranquille, nous permet aussi de comprendre en quoi consiste notre suprême félicité, autrement dit notre béatitude. Elle consiste dans la seule connaissance de Dieu, qui nous conduit à n'accomplir que les actions que conseillent l'amour et la moralité".

(101) La thèse de NAESS (159 : 13-22), selon laquelle le spinozisme n'a jamais mis en oeuvre un "déterminisme mécanistique", est insoutenable. Naess soutient que, chez Spinoza, la détermination n'entretient *pas* de rapport avec le temps et la durée, que c'est un déterminisme d'essence, hors du temps. L'avantage de cette thèse est de résoudre avec élégance le problème du conflit entre liberté et déterminisme; son inconvénient est de ne rien assumer de la théorie spinoziste de la causalité.

(102) E. II, Prop. 49, Sc.; Pl. 410 : "Elle est utile en tant qu'elle nous apprend comment nous devons nous comporter à l'égard de la fortune, autrement dit à l'égard de ce qui n'est pas en notre pouvoir, c'est-à-dire encore à l'égard des choses qui ne suivent pas de notre nature, savoir : attendre et supporter d'une âme égale les deux faces de la fortune, puisque, au fond, toutes les choses suivent de l'éternelle décision de Dieu avec la même nécessité qu'il suit de l'essence du triangle que ses trois angles sont égaux à deux droits".

(103) *Contra*, NIETZSCHE, *Fragments Posthumes*, Automne 1887(162 : 89) : "le mépris de Descartes pour tout ce qui change, de même celui de Spinoza".

§9. L'homme d'amour.

L'homme est un être qui éprouve des passions et des sentiments. Il n'est pas indifférent que la crainte soit le premier nommé de ces sentiments, du fait du *mouvement* qu'elle introduit dans notre existence déjà réfléchie: pour le dire en bref, il s'agit de s'en débarrasser. On vit mal, d'un mal immédiatement perçu, quand on vit dans la crainte. Tous les sentiments seront développés, dans la Deuxième Partie du *Court Traité* et dans l'*Ethique* (1). Le problème du sujet éthique, c'est d'abord la première prise de conscience inaugurée dans le *Tractatus* qui, par le jeu de la référence de l'affect à sa cause, permet une mise à distance minimale. Un sentiment est déjà dégagé de lui-même, lorsque je le caractérise par rapport à ce qui n'est pas lui. Ce que l'expérience ordinaire apprend au sujet, c'est que les sentiments ne sont pas de même conséquence pour l'existence: il en est de bons et il en est de mauvais. La partition des sentiments en bons et mauvais suppose une connaissance apte à les discriminer, et l'expérience de la vie nous apprend confusément quel doit en être le critère; c'est dans l'*a posteriori* que le sujet réalise que sa puissance d'agir a été augmentée ou diminuée par tel ou tel objet cause des sentiments qu'il a éprouvés. Le problème de l'homme est d'amener à la clarté de la conscience claire, c'est-à-dire à la connaissance, la perception que nous pouvons avoir des sentiments qui meuvent notre âme.

L'homme est un être de passions, mais sujet à deux types de passions: certaines sont indispensables à notre vie, puisque sans elles nous ne saurions subsister, et par là elles

sont bonnes, en tant qu'essentielles pour nous dans notre existence. Littéralement, ces passions bonnes nous font vivre, au sens où, sans elles, la vie est impossible. Le fait que ces passions soient indispensables pour la vie donne à ces passions leur statut d'essentialité en ce qui nous concerne et tels sont le désir et l'amour, qui sont ainsi investis d'une positivité suprême par Spinoza (2). A l'inverse, les passions mauvaises sont celles qui n'ont pas ce statut de passions essentielles pour nous: nous pouvons vivre sans elles, plus encore, ce n'est que sans elles que nous pouvons être tels que nous devons être. La discrimination des passions et des sentiments est l'axe autour duquel peut se construire l'existence instituée par la décision éthique primordiale. Problème de connaissance et problème d'existence dans le même mouvement: il me faut connaître le bien et le mal, autrement dit ce qui est bon ou mauvais pour moi, afin que la conduite de ma vie devienne conforme au vœu principal d'une vie marquée par une joie continue.

Le fondement de tout bien et de tout mal est l'amour, en tant qu'il se porte vers un certain objet (3). Spinoza définit l'amour comme une *relation*, où se trouvent en mouvement le sujet humain et ses objets, et ce qui est nommé amour n'est rien d'autre que cette relation non indifférente où, métaphoriquement, l'homme se porte vers un objet. Par nécessité d'essence, anthropologiquement, le sujet est le sujet de son amour: il ne peut pas ne pas vivre dans cette relation "objectale" qu'est celle de l'amour et du désir, qui sont sans cesse perçus dans leurs modalités sentimentales. L'homme spinoziste n'est pas un continent isolé: il est être en relation avec d'autres êtres, qui sont ses objets. De cette situation donnée surgit

une question: comment échapper à la pluralité néfaste des objets, ainsi qu'aux objets qui sont, en soi, néfastes pour le sujet? Du fait de sa situation de sujet désirant, l'homme ne peut pas, au moins dans un premier temps, échapper, sinon de façon illusoire, à la sphère générale des passions: il est et restera un sujet avec ses sentiments causés par son rapport aux objets. L'homme ne peut pas échapper à l'amour, puisque l'amour est pour lui une nécessité d'essence.

Ainsi, au moment unique de la décision éthique, correspond l'unicité de l'objet d'amour, dont l'appréhension est possible pour l'homme, et nécessaire éthiquement (4). L'homme a des objets d'amour qui sont positifs en tant qu'objets de désir contribuant à sa persévérance dans l'être, mais ils ne sont pas tous aussi souhaitables les uns que les autres. La raison alléguée par Spinoza est la nature périssable de ces objets d'amour, tels que, venant à disparaître, ils peuvent se transformer en leur contraire: la perte du bien qui me mettait en joie, me rend triste, etc. Plus fondamentalement, le discrédit spinoziste des objets d'amour ordinaires est dû, selon nous, à leur *pluralité* elle-même. La pluralité est mauvaise, elle qui est la vie d'une vie de l'homme non réglée par la puissance discriminante de l'entendement, parce qu'elle correspond objectivement à une diversité des choses effectivement transitoire, mais essentiellement à une diversité subjective des états de l'âme, qui n'est pas à la hauteur de l'aspect profondément unitaire de la décision éthique fondatrice. Pour l'homme, être d'amour, et qui cherche la béatitude, se pose un temps, non de la décision, mais de l'orientation, celui où il se tourne vers ce que Spinoza nomme Dieu (5). Il ne sert à rien d'objecter que Dieu n'est pas connu par le sujet désirant, qui n'a pas encore mené le travail

d'élucidation ontologique nécessaire, et qui est donc encore un ignorant. En effet, l'essentiel est ailleurs: tout repose sur la possibilité réelle pour l'homme d'avoir *un seul objet d'amour*: cette possibilité, Spinoza la pose, selon le mode hypothétique. Il faut aimer Dieu, en tant que seul objet d'amour, pour atteindre la béatitude: c'est si j'aime Dieu, que j'aime le seul objet digne d'être aimé, et que je peux ainsi réaliser mon existence propre. Tout l'enjeu de l'*Ethique* est donc d'aimer Dieu effectivement, autrement dit de connaître l'unique, en tant qu'unique, en sa vérité. La question de la béatitude effective de l'homme est celle du Livre V de l'*Ethique*, et ne se pose pas au moment où nous nous trouvons. Le moment de l'orientation de notre amour est en revanche présent: l'homme aime, et il doit aimer d'un unique amour le Dieu un: la réflexion sur le bonheur concret de l'homme rejoint ainsi le problème onto-théologique, puisqu'il est de la plus haute nécessité pour le sujet, dans la réalisation de son essence, de vivre sa vie, qui est vie d'amour, en fonction du signifiant "Dieu", qui n'a comme contenu présent que cette signification: *l'un*. Inversement, la réalité ontologique ne serait pas connaissable, pour nous, si l'homme n'était pas tel que son essence le fait être: c'est parce que nous sommes les hommes d'amours pluriels que se pose la question de savoir si nous pouvons être, ou devenir, les hommes d'un unique amour.

L'idée de l'*unité* de Dieu peut, et doit être critiquée en ce qui concerne les déterminations définitives de la doctrine de Spinoza. En l'occurrence, notre problème n'est pas de discuter les thèses théologiques de Spinoza, mais d'examiner quelles sont les conséquences anthropologiques, qui sont les effets du *problème* posé par la question de l'*unité*

de Dieu. Notre attention peut en revanche se porter immédiatement sur les conditions de l'apparition pour l'homme de cette idée de Dieu, qui est au commencement de la démarche du *Court Traité*: ce moment phénoménologique nous permettra peut-être de *prouver* que l'oeuvre dont il s'agit est authentiquement spinoziste (6). Sur le fond, la démonstration se résume dans le passage suivant: il est des "idées qui ne sont pas forgées par moi et doivent donc avoir en dehors de moi un *subjectum*, que je ne suis pas et sans lequel elles ne pourraient pas être"; l'idée de Dieu, qui "enveloppe un être nécessaire", est unique, car "de cette/.../idée au contraire l'existence est nécessaire, aussi bien que l'essence et, sans l'existence, l'essence n'est pas". La conclusion anthropologique en est que l'apparition de l'idée de Dieu, objet de l'amour éthique, repose sur un *dessaisissement*, formé de contrainte réflexive, de l'homme: la rencontre de l'homme avec Dieu n'est d'abord rien d'autre que la conception d'une idée dont l'"objet" implique tout à la fois l'essence et l'existence. Cette *unique* idée de Dieu enveloppe pour l'homme des conséquences *négatives*:

1. l'idée de Dieu doit être, au même titre que l'idée du triangle, que j'y pense ou que je n'y pense pas, et ainsi "je vois donc que la vérité, l'essence ou l'existence d'aucune chose ne dépend de moi", anéantissant l'illusion selon laquelle le pouvoir d'abstraction généralisante et de fiction en l'homme serait assez grand pour forger l'idée de Dieu, car celle-ci dépasse, par sa *réalité*, toutes les fictions que l'homme peut imaginer: l'idée de Dieu est d'un autre ordre que la fiction d'un cheval volant;
2. l'idée de Dieu est *unique*: "Non seulement elle ne dépend pas de moi, mais Dieu seul doit être le *subjectum* de ce que j'affirme de lui; de sorte que, s'il n'existait pas, je ne pourrais absolument rien affirmer de lui -

alors que je peux le faire pour les autres choses, même si elles n'existent pas. Et je découvre aussi qu'il doit être le *subjectum* de toutes les autres choses"; 3. "Et d'où vient cette idée de perfection?/.../ Certainement pas de moi, car alors je devrais pouvoir donner ce que je n'ai pas" (7).

Aussi bien sur le plan gnoséologique que dans sa vie éthique, l'homme est donc confronté à un *dessaisissement*, que l'on pourrait nommer, *a parte hominis*, "l'immanence du ne-pas": l'homme a des idées de lui-même, du monde et de son monde, tant réelles qu'imaginaires. A une seule exception près: l'idée de Dieu, unique en tant qu'elle ne peut être objet de mes pensées, que si elle est le sujet de mes pensées, tout autant que sujet du réel en sa totalité. Du point de vue anthropologique, c'est un fait, parmi les autres faits de la conscience, que l'homme est porteur d'un discours sur Dieu; mais c'est un fait unique parmi tous les autres faits de la conscience, parce que l'homme, en qui ce discours existe, ne peut pas être la cause de ce discours, pas plus que le monde extérieur ne peut l'être. L'homme conçoit l'idée de perfection, indépendamment du monde et de son monde. La conséquence, gravissime, en est que l'homme, porteur de la parole, est traversé par une parole qui *ne vient pas* de l'homme, mais qui, dans ce *ne-pas-venir-de-l'homme* qui la caractérise, ne s'en adresse pas moins à lui, comme toute parole. Dieu n'est pas l'homme, l'idée de Dieu ne vient pas de l'homme: autant de formules *negatives* pour la conscience de l'homme, qui devient conscience de ce que la parole est la parole de l'homme et la parole de Dieu en l'homme, laquelle se manifeste *positivement* dans le fait que l'homme a l'idée de Dieu, présence de Dieu dans la parole humaine et, potentiellement, présence dans sa conscience. Sans doute com-

prenons-nous mieux alors l'intuition philosophique de Spinoza, centrée sur la co-présence de l'affirmation de Dieu, en tant que négation des pouvoirs de conception de l'homme: Dieu, qui est l'Autre, n'est pas le Tout-Autre, mais est pour l'homme Son-Autre, puisqu'il est le fait de la parole humaine, qui toujours-déjà accède à la parole de Dieu, qui lui est donnée, dans son idée. En ce sens, il est parfaitement spinoziste d'énoncer que "Dieu, qui est la cause première de toutes choses et aussi de soi-même se fait connaître lui-même par lui-même" (8). Par suite, pour accéder à la connaissance et à la béatitude, l'homme doit se *déprendre*, négativement, de l'idée selon laquelle il pourrait procéder "par ses propres moyens": Dieu est, Dieu n'est pas l'homme, mais Dieu s'exprime en l'homme.

On le sait, cet amour de Dieu n'est pas, dans le spinozisme, dépendant de la prophétie. Deux caractéristiques essentielles le déterminent: 1) l'âme humaine, par sa nature, est la cause première de la révélation divine; 2) de façon liée, cette relation (ou "amour") avec Dieu est *universelle*, parce qu'anthropologiquement causée (9). La leçon du *T.T.P.* est formelle: il y a un rapport fondamental entre le projet gnoséologique, la recherche de la vraie vie, et la "participation" à la nature de Dieu. L'homme a ainsi une *capacité* essentielle à se tourner vers un objet d'amour, qui est en accord parfait avec le désir illimité qui le constitue (10): cet objet a valeur explicative, et valeur éthique, pour l'homme, c'est pourquoi, positivement, l'homme doit viser à ce que cet amour occupe le plus possible son espace mental (11). Mais l'homme ne peut, selon ces principes, jamais être totalement dépourvu de cet amour pour Dieu: en ce cas, il serait incapable de

former la notion de Dieu. La doctrine anthropologique implique donc ici deux aspects: 1) positivement, l'unité de notre *conatus* ne peut se réaliser que par l'unité de son objet (12); 2) négativement, le sujet *commençant* ne peut que réaliser qu'il n'a pas encore atteint l'état d'unité avec son objet (13). Nous en déduisons que toutes les affirmations spinozistes sur l'amour intellectuel de Dieu, s'instaurent sur un fond de présence et de manque, voire de perte: au niveau logique, le sujet est capable par nature d'avoir une relation avec Dieu; au niveau existentiel, cet amour pour Dieu est concurrencé par les amours pluriels qu'il éprouve pour des objets d'amour apparemment contingents. Dans des termes contemporains, on peut dire que le sujet éthique, au commencement de son trajet, est partagé entre un amour d'objet total et des amours d'objets partiels.

Cet amour est *connaissance* (14). Cette connaissance est fondée par le pouvoir de la raison humaine de concevoir l'essence de Dieu, unique substance (15). Par conséquent, l'objet de l'amour éthique ne relève d'aucune confession religieuse particulière: telle est du moins la doctrine spinoziste, à laquelle un sujet humain peut opposer qu'il ne conçoit pas Dieu comme unique substance et cause du réel. Même si le spinozisme répond à cela que le sujet est "ignorant", il n'en demeure pas moins que l'expérience alléguée par un tel sujet pose problème: le dialogue avec le spinozisme devient alors impossible, à cause d'un conflit spécifiquement anthropologique, nommément la capacité innée de l'homme de concevoir rationnellement Dieu (16). Pour cette raison, ce n'est pas le Livre I de l'*Ethique* qui peut servir à départager les spinozistes et les autres, mais bien le *T.R.E.* qui nous décrit l'expérience de pensée, l'itinéraire par lequel l'homme est

susceptible de saisir, ou ressaisir l'idée de Dieu: l'expérience du sujet Spinoza est alors reconnue, ou non, comme son expérience propre par le lecteur du *T.R.E.*, et c'est pourquoi ce texte doit être "pris au sérieux", c'est-à-dire envisagé comme méthode éthique concrète. Ceci est un problème pour nous, mais pas pour le système de Spinoza: l'amour de Dieu qui se manifeste pour l'homme dans le *T.R.E.* est éternel, et l'*Ethique* ne se soucie pas de son apparaître, puisqu'il est "sans commencement". La question du commencement ne se pose que pour la phénoménologie du sujet éthique (17). La sagesse spinoziste - l'amour de Dieu - est sans commencement, mais elle *apparaît* pour l'homme avec un commencement: sa *naissance*, son *événement* gisent dans le *retour* à une *idée*.

Notes au §9.

- (1) Korte Verhandeling van God de Mensch en deszelfs welstand - II. De Mensch . Nous tenons pour acquis que le texte fait partie du *corpus* spinoziste: on lira avec attention F. MIGNINI, "Sur la genèse du Court Traité: l'hypothèse d'une dictée originaire est-elle fondée?" in C.S.5. 1985, pp. 147-165.
- (2) C.T. II, XIV, 2; Geb. I, 77; Pl. 63.
- (3) C.T. II, XIV, 3; Geb. I, 77; Pl. 63.
- (4) Ibid.
- (5) Ibid. On peut toujours consulter E. BREHIER, *Histoire de la philosophie*, II, 1, pp. 163 et 164, cité par KOYRE dans son Avant-Propos à sa *Traduction* du T.R.E. (K. XIX), repris par ALQUIÉ, *Le rationalisme de Spinoza* (op.cit. 2 : 75). Alquié y souligne excellemment que, si Bréhier dit que Spinoza fait sienne la démarche des théoriciens médiévaux de l'amour de Dieu, tels que Léon l'Hébreu, ou l'auteur (?) de l'*Imitation de Jésus*, toutefois "Spinoza est bien loin de cette atmosphère d'expériences vagues, de dévotion, d'ascétisme, d'enthousiasme qui est liée traditionnellement à la théorie de l'amour divin". Sur le rapport de Spinoza avec Léon l'Hébreu et les *Dialogues d'Amour*, MEINSMA (150: 117-118). De même Wolfson rappelle (234: II, 305, sq.) que l'*amour mental*, ou *amour intellectuel* des *Dialogues d'amour* n'est ni sensible, ni animal.
- (6) C.T.I, I; Geb.I,17, n.; Pl. 17-18, n.2. Nous citons et commentons cette note, du fait de sa pertinence pour notre sujet.
- (7) Les lignes qui suivent (ibid.) suggèrent - ce qui n'est pas notre sujet, mais mérite d'être relevé - comment se produit l'*intuition* intellectuelle non-*discursive*, à propos de la conception des attributs de Dieu que nous ne concevons pas: "Ce quelque chose ne peut donc venir que d'attributs infinis, qui nous disent qu'ils sont, sans nous dire ce qu'ils sont. Car nous savons seulement ce que sont deux des attributs".
- (8) Ibid; Geb. I, 18; Pl. 19;
- (9) T.T.P. I; Pl. 619: "Par conséquent, puisque notre esprit, du seul fait qu'il implique objectivement la nature de Dieu et participe à cette nature, a le pouvoir de former certaines notions expliquant la nature des choses et indiquant le bon usage de la vie, nous sommes fondés à soutenir l'affirmation suivante: toute révélation de Dieu à l'homme a pour cause première la nature de l'esprit humain".

- (10) E. III, Prop. 6; Geb. II, 146 : "Unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur".
- (11) E. V, Prop. 16; Geb. II, 290 : "Hic erga Deum Amor Mentem maxime occupare debet".
- (12) DELBOS (50 : 18).
- (13) Delbos écrivait ainsi, (50 : 207) : "Il faut restaurer l'unité détruite".
- (14) E. V, Prop. 32, Cor.; Pl. 587 : "l'amour de Dieu, non pas en tant que nous l'imaginons comme présent, mais en tant que nous comprenons que Dieu est éternel; et c'est ce que j'appelle l'Amour intellectuel de Dieu". LEVY-VALENSI (56 : 152, n.) : "Spinoza notera dans le T.T.P. que le terme *jadah* signifie en hébreu la connaissance et l'amour", et c'est pourquoi l'A. dit de cet amour pour Dieu, 219 : "C'est pour l'âme l'accession à l'Unité suprême".
- (15) FREUDENTHAL (75 : 176) : "Die Liebe zu Gott besteht darin, dass wir das ewige Sein Gottes vernünftig begreifen; das ist es, was Spinoza *amor dei intellectualis* nennt".
- (16) Il y a bien une *religion* spinoziste, E. IV, Prop. 37, Sc. 1; Pl. 520 : "Donc, tout ce que nous désirons et faisons dont nous sommes cause en tant que nous avons l'idée de Dieu, - autrement dit en tant que nous connaissons Dieu, - je le rapporte à la *Religion*". C'est en ce point que la question anthropologique rejoint la question religieuse: Freudenthal (75 : 87-88) rattachait la conception spinoziste de l'amour de Dieu à l'amour du Dieu du judaïsme, soulignant que l'amour de Dieu développé dans le C.T. ne se trouve explicitement que dans ce seul texte, en étant cependant le fondement constant de toute l'oeuvre de Spinoza, un fondement "hébraïque" : "Was Wunder, dass er ihm den erhabensten Namen lieh, den es gibt, dass er seine unendliche Substanz *Gott* nannte". Ce qu'il nomme, 94 : "der Monos-Gedanke des Judentums".
- (17) Citons en entier E. V, Prop. 33, Sc.; Geb. II, 301; Pl. 587-588 : "Cet amour envers Dieu n'a pas eu de commencement (selon la proposition précédente), et cependant il a toutes les perfections de l'amour, comme s'il avait pris naissance, ainsi que nous l'avons supposé par fiction dans le corollaire de la proposition précédente. La seule différence, c'est que l'esprit possède éternellement ces mêmes perfections que nous avons supposé lui arriver, et cela avec l'idée de Dieu comme cause éternelle. Si la joie consiste dans le passage à une perfection plus grande, alors la Béatitude doit être le fait que l'esprit est doué de la perfection même".

§10. ... (habemus enim ideam veram)...

L'homme est capable de se tourner vers un objet d'appétition susceptible de mettre un terme à sa servitude, qui est un état de malheur. Il le peut, du moins s'il est capable d'orienter la vie de son esprit vers cet objet, qui, sans cela resterait un pur vœu de l'esprit. On peut dire que, après le moment de la décision et le moment de l'orientation du désir, se pose le problème du moment du vrai. Pour celui qui veut conduire sa vie avec sagesse, se pose la question de savoir si l'objet vers lequel son amour doit être dirigé, n'est pas un objet, qui serait un faux objet d'amour. Aimer, l'homme le doit; aimer le Dieu un, il le désire; mais, est-ce bien le Dieu un qu'il désire? N'est-ce pas, forme spinoziste des idoles abhorrées des Hébreux (1), un objet aussi périssable que ceux dont il s'agit précisément de se détacher? Au plus immédiat de sa vie éthique, l'homme est donc concerné par la question de la vérité et de la fausseté de ses représentations, ou, pour reprendre le terme consacré, de ses idées.

Tout homme a des idées: voilà le point de départ, qui doit être le nôtre. Celui-ci est irrécusable, du fait de la nature pensante de l'homme: dans notre démarche, nous ne pouvons justifier ce fondement par les thèses de l'*Ethique* (2), mais nous devons faire un retour sur les expériences du *T.R.E.* Chaque homme a l'idée d'un être réel, par exemple chaque sujet a l'idée d'un autre homme réellement existant (3). C'est là un premier fait d'expérience, aussi constant et universel que quotidien. Cette idée est toujours dotée d'un certain statut d'intelligibilité: si j'ai "l'idée de Pierre", je comprends -

par une idée - que j'ai l'idée de Pierre, et ainsi de façon indéfinie (4). L'expérience de l'idée que nous avons des choses est un fait: fait d'expérience, qui se redouble nécessairement dans une expérience de la réflexion. Le premier principe est donc que nous sommes toujours-déjà engagés dans un savoir compréhensif du réel, puisque nous avons des idées intelligibles, la question de la conscience de ces idées n'étant pas première, mais dérivée par rapport à la facticité de l'idée (5). Le deuxième principe, tout aussi engagé dans l'expérience humaine que le premier, et qui en est indissociable, est que l'homme est par nature engagé dans la connaissance réflexive, à cause de la facticité constatée et éprouvée de l'idée de l'idée - outre cette facticité, à savoir en-deçà ou au-delà de cette expérience, il n'y a pour l'homme nul *datum* (6). Le problème consiste à savoir si ce *datum* est capable de vérité: la question se pose dans l'urgence de l'existence concrète car, si nous commentons à nouveau l'exorde du *T.R.E.*, nous avons éprouvé, par la crainte non réduite à ses causes, l'expérience négative d'idées inadéquates et partielles, puisque l'expérience éthique naïve ne comprenait pas pleinement son objet, à savoir le mode d'être réel du sujet éthique (7).

Or, nous avons une idée vraie - tel est le principe, à notre sens, majeur - du système: nous avons une idée vraie, ce qui signifie, dans le cadre de l'enquête sur l'homme spinoziste, que l'homme est capable de vérité (8). Sur le contenu de cette idée, le texte est muet (9), au point que ce qui apparaît comme le garant, pour l'homme cherchant, de la validité de sa recherche, surgit dans une parenthèse du texte spinoziste. Etonnante assertion, en fait, que cette mention,

comme en passant, du fondement de notre vie éthique: l'homme n'est pas un être en proie au voile de maya, il est un être qui, dès toujours, est engagé dans la vérité. Les conséquences pour l'éthique en sont évidentes. Si nous avons une idée vraie, nous sommes capables d'inaugurer un trajet méthodique qui, à partir de cette idée, construit la chaîne des idées vraies reliées entre elles par le bon ordre (10). La vérité première assume une fonction normative à l'égard de toutes les autres idées qui en seront déduites. Précisément, il a été peu remarqué, que Spinoza introduit un argument de nature anthropologique pour assurer son fondement au niveau de notre certitude: Spinoza affronte l'objection préjudicielle contre l'idée vraie, il assume en totalité l'objection sceptique, qui est l'objection de l'homme en proie au doute.

Le doute concernant l'idée première, vraie et donnée, est justifié par ce que l'on pourrait nommer le doute de la conscience désabusée. Le sceptique n'est pas seulement une conscience fruste en proie au délire de présomption concernant la vérité; il est un sujet qui réfléchit son existence, et qui, au vu de ses erreurs passées reconnues comme erreurs, de ses illusions saisies dans leur vérité d'illusion, étend à la totalité de sa représentation du réel le doute, c'est-à-dire une suspension du jugement de vérité. En un sens, il n'est rien d'aussi élaboré par rapport à la croyance ordinaire que le doute sceptique - rien, si ce n'est l'interrogation philosophique, qui l'affronte en se questionnant à son sujet. La mise en question par le sceptique n'est pas un moment fondateur de sa philosophie, mais il est assurément un point de passage obligé pour toute conscience éthique qui procède à sa recherche de la vérité, seule garante de la "bonne" conduite de sa vie. Le sceptique parle contre sa conscience (11), et, auto-

mate dépourvu d'esprit, le sceptique nie, dans le même moment de dénégation, ses sensations, la vérité, et son existence elle-même. Qui doute de la réalité d'au moins une idée vraie - qui pourrait bien être l'idée du Dieu un - est un sujet enfermé dans une sorte de délire: le sceptique parle d'un discours où la réalité même de l'existence se trouve repoussée comme étant illusoire, dans une folie où se trouve curieusement absente la conscience de soi. Si jamais Spinoza traite quelque part le problème de la démence, c'est bien dans sa confrontation avec le sceptique, car toute pensée qui nie la réalité de la vérité pour nous est littéralement caractérisée comme manquant d'âme.

Entre Spinoza et les sceptiques, "il n'y a personne", pourrait-on dire: de deux choses l'une, ou on nie la vérité, follement, ou on la reconnaît. Spinoza soutient que l'homme, du fait de la *conscience de soi*, est contraint de reconnaître la réalité de l'*idea vera*. Nous existons, nous affirmons et nous doutons - et nous savons que nous existons, que nous affirmons et que nous doutons (12). Il y a un jugement immanent à l'existence et à nos actes, qui est un jugement de vérité: la conscience de soi est la cause anthropologique par laquelle nous ne pouvons pas, sauf démence, nier que nous sommes des êtres pour la vérité. La facticité de l'être réflexif de l'homme n'est pas une puissance indéterminée de la réflexion en l'homme: elle exclut toute *autonomie* de la réflexion humaine (13). En effet, si, pour l'homme, l'expérience de l'idée se redouble dans l'expérience de l'idée de l'idée, celle-ci n'est pas le redoublement de celle-là: l'une et l'autre résultent de la réflexivité automatique de l'idée (14).

S'il n'y a pas d'autonomie, il y a en revanche une origi-

nalité absolue de la conscience humaine, par rapport à tous les autres êtres: le pouvoir de mise en déduction des idées, après que l'homme ait réalisé la présence en lui de la vérité. Le commencement *méthodique* du trajet éthique réside dans la réalisation de l'*idea data* comme savoir du savoir, autrement dit comme une conscience de soi qui se re-connaît, tout à la fois comme *conscience* et comme connaissance rationnelle (15). L'*idée vraie donnée* est le moment logique de l'émergence de la vérité dans son apparition pour l'homme: sans elle, il n'y a plus de spinozisme, pas plus que ne demeure soutenable le projet d'une philosophie de la réflexion (16).

L'homme, "être qui a eu un commencement", est un être de réflexion, inséparable de sa conscience de soi (17). L'homme est cet être, dont la parole est toujours parole réflexive sur son être; l'idée de l'Être absolument parfait lui étant donnée, l'homme en a nécessairement une connaissance réflexive, et "la méthode la plus parfaite sera celle qui fait voir comment l'esprit doit être dirigé selon la norme de l'idée de l'être le plus parfait"(18). Mais cette *méthode*, et la position de l'idée de Dieu comme "Source de toutes les autres idées" (19) nous importent moins, dans notre recherche, que les conséquences éthiques de la réflexivité pour la conscience: si on admet la positivité de l'expérience idéale comme vie réflexive du sujet, on se trouve en présence d'une "philosophie du plein" où se trouvent éliminés le scepticisme, auquel Spinoza répond par la raillerie et l'accusation d'inconséquence avec soi, mais aussi toute forme de doute axiologique. En ce sens, la positivité de l'*idea vera* conduit à une dénégation absolue de l'errance éthique, du "vide des valeurs": nous pouvons nous demander s'il n'y a pas là un renversement caché

de l'ordre idéatif, à savoir si ce n'est pas l'absence de valeur, et la recherche obstinée du Dieu absent, qui ont conduit Spinoza à affirmer de façon catégorique, et primitivement *vide*, la présence en nous de l'idée vraie. Le problème n'est pas de répéter le système des affirmations de Spinoza, en déclarant que l'âme devient immortelle en devenant idée de Dieu, alors qu'elle était périssable quand elle n'était qu'idée du corps (20). Car deux objections se posent ici: 1. la première a trait à un problème interne au spinozisme: peut-on connaître Dieu, en avons-nous l'idée adéquate (21)? 2. la deuxième peut sembler triviale, mais elle n'est pas dépourvue d'intérêt: le Dieu de Spinoza peut-il encore être réellement inscrit dans les perspectives éthiques de notre temps, ou bien appartient-il à une tradition et à un temps qui ne sont plus les nôtres ?

L'actualité de la démarche logico-réflexive de Spinoza est sans doute dans la littéralité de l'expérience qu'elle décrit: l'homme est cet être qui, négativement, ne peut pas nier la présence de l'idée affirmative vraie - inversement, celui qui nie son rapport à la vérité se dénie lui-même en tant que conscience de soi affirmative, déni qui culmine dans la perte de conscience de soi condamnée par Spinoza. Or, après Husserl, nous pouvons soutenir que la conscience actuelle est en crise: le trajet spinoziste nous permet - c'est du moins notre thèse - de remarquer que cette crise (des "valeurs", des "idéologies", de la "philosophie"...) est une fausse crise, ou plus exactement une crise *imaginaire*, en ce sens que l'homme a toujours une "idée vraie", c'est-à-dire une idée affirmative de quelque objet réel, et une idée de cette idée, et ainsi indéfiniment. En d'autres termes, toute

crise des valeurs - et la crise actuelle de l'éthique nous semble ne pas échapper à ce destin - enveloppe ou implique des affirmations implicites qui la sous-tendent de manière idéale, si ce n'est de manière représentative. L'*idea vera* de Spinoza est l'idée de "l'Être absolument parfait" du *T.R.E.*, saisi réflexivement comme cause de toutes les idées du réel. La question philosophique que nous adresse Spinoza nous semble être, non pas d'adopter cette idée de Dieu, mais d'interroger: quelle est l'idée vraie, cause de toutes ses idées, qui est au coeur du mode d'être et de penser du sujet humain? L'homme étant un "être qui a eu un commencement", chaque sujet humain doit, dans une perspective réflexive, se poser cette question, qui est nécessairement sa question. L'actualité du spinozisme est l'actualité de toute philosophie réflexive, qui s'interroge sur le "commencement" de son discours, le commencement étant ici les principes ou idées qui sont, pour reprendre l'expression de Spinoza, "la source de toutes les autres idées" (22). Si, dans cette perspective, l'intérêt ontologique semble amoindri, l'intérêt idéologique est considérable et, comme toute expérience, l'idéologique est nécessairement une expérience éthique.

Notes au §10.

(1) De façon très générale, on peut voir dans la suspicion spinoziste à l'égard des *biens imaginaires* la transcription laïcisée de la condamnation formelle de l'idolâtrie dans le Décalogue biblique. Exode 20, 4. Deutéronome 5, 8. L'"idole" est à la fois apparence, semblant, et mirage fascinant: en tous les cas, elle dépend de la sphère de l'*imaginaire*.

(2) E. II, Prop. 11; Pl. 365: "Ce qui constitue, en premier lieu, l'être actuel de l'Esprit humain n'est rien d'autre que l'idée d'une chose singulière existant en acte". E. II, Def. 3; Pl. 354: "Par idée, j'entends un concept de l'esprit que l'esprit forme parce qu'il est une chose pensante".

(3) T.R.E. 34; Pl. 112.

(4) Ibid.: "Chacun peut en faire l'expérience quand il voit qu'il sait ce qu'est Pierre et aussi qu'il sait qu'il le sait et encore qu'il sait savoir qu'il le sait, etc."

(5) Ibid., Pl. 113: "Mais pour ces idées, c'est le contraire: pour savoir que je sais, il faut d'abord et nécessairement que je sache".

(6) T.R.E. 38; Geb. II, 15-16; K. 30: "D'où il ressort que la Méthode n'est rien d'autre que la connaissance réflexive, ou l'idée de l'idée, et puisqu'il n'y a pas d'idée de l'idée, s'il n'y a pas d'abord une idée, il s'ensuit qu'il n'y aura pas de méthode s'il n'y a pas d'abord une idée". Il n'y a pas de dualisme entre l'idée et l'idée de l'idée: c'est la leçon de ce texte, cf. NEGRI (161 : 329, n. 18).

(7) T.R.E. 50; K. 38: "ce que plus tard ils constataient être faux".

(8) T.R.E. 33; Geb. II, 14; Pl. 112: "L'idée vraie (car nous avons une idée vraie), est quelque chose de distinct de son objet".

(9) Ibid: "(habemus enim ideam veram)".

(10) T.R.E. 36; Geb. II, 15: "debito ordine".

(11) T.R.E. 47; Geb. II, 18; Pl. 116.

(12) Du simple fait de l'auto-affirmation ou de l'auto-négation de l'idée, sans aucune volonté indépendante de ce qu'implique l'idée: E. II, Prop. 49; Pl. 404. E. II, Ax. 3; Pl. 356. L'énoncé d'E. II, Prop. 49, Cor.; Pl. 404: "La volonté et l'entendement sont une seule et même chose", souligne "l'intellectualisme de Spinoza", cf. BRETON (26 : 18).

(13) DELBOS (50 : 77-78).

(14) A cet égard, en commentant E. II, Prop. 21 et l'idée de l'âme comme idée d'une idée, Delbos (50 : 78) énonçait, de façon peu satisfaisante qu'"elle n'est que la forme de l'idée, ou plutôt elle est simplement l'idée considérée comme mode de la pensée, sans égard à son objet". On pourrait y voir un désaccord avec cet autre énoncé:"Mais encore une fois, il n'y a pas là un redoublement de l'idée dans une autre idée, une réflexion du fait dans un miroir distinct de lui". La notion de forme est ici trop équivoque.

(15) FREUDENTHAL (75 : 148). WOLFSON (234 : II, 93) . La *cognitio reflexiva* de T.R.E. 38; Geb. II, 15-16 et l'*idea reflexiva* de C.T. II, App. II, 17; Geb. I, 121, désignent à la fois la conscience, l'expérience, la méthode et le raisonnement. ALQUIÉ (2 : 97, n. 7) . C.T. II, 20, 4, n; Pl. 79.

(16) FREUDENTHAL (75 : 102-103):"Damit ist eine neue Wahrheit ausgesprochen, die nicht in Abrede gestellt werden kann. Vieles mag in Spinozas Philosophie bestreitbar sein - dieser Satz aber steht fest und ist Ausgangspunkt". Sur le problème de l'*ἐποχή*, du commencement, et du "donné absolu", cf. HUSSERL, *L'idée de la phénoménologie*. Trad.fr. P.U.F. PARIS. 1985, Deuxième Leçon, p.54:"Tout vécu intellectuel et tout vécu en général, au moment où il s'accomplit, peut devenir objet d'une vue et saisie pure, et dans cette vue il est une donnée absolue".

(17) C.T. II, 20, 4, n; Pl. 79

(18) T.R.E. 38; K. 30.

(19) T.R.E. 42; Geb. II, 17; K. 32.

(20) LEVY-VALENSI (6 : 218). Cf. aussi DELBOS (50 : 79). DUFOUR-KOWALSKA (59 : 233, n.18) qui parle de "cet amour de Dieu, qui procède de l'idée de Dieu présente en toute idée vraie de quelque chose".

(21) Sur E. I, Ax. 2; Pl. 311 : "Ce qui ne peut être conçu par autre chose, doit être conçu par soi", Wolfson déduisait que la connaissance de Dieu est négative (234 : I, 76): "The implication therefore is that Spinoza's substance is inconceivable, and its essence undefinable and hence unknowable", dans une optique proche de Maïmonide (77). Sur le même thème, ce que Wolfson dit de la *causa sui*, p.127:"nothing but a negation, meaning causelessness".

(22) T.R.E. 42. *cit.*

C H A P I T R E I I

P R A G M A T I Q U E

§11. La direction de la pensée.

La situation initiale de l'homme est toute de détresse, de malheur et de tristesse: nommément, Spinoza dépeint cet état comme un état de danger extrême, qui n'est comparable qu'avec l'état de celui qui est atteint d'une maladie mortelle (1). L'expérience fondatrice de Spinoza est causée par la peur relative à la précarité des biens périssables, et sa conséquence est une peur accrue, celle de celui qui, tout à coup, devient conscient de ce que, les biens ordinaires étant *incertains* de par leur nature, c'est l'existence tout entière en tant que recherche des biens qui elle-même devient incertaine. Ainsi, l'homme est conduit à éprouver, du fait des événements imprévus de l'existence, ce que nous pouvons nommer une déstabilisation intégrale de son être en tant qu'être de certitude naguère confiant dans ses fins et ses représentations. Comme nous ne sommes pas maîtres de tout ce qui nous arrive dans la vie, la vie elle-même induit, pour peu que nous prêtions attention à ce qui nous arrive, une logique immanente de l'interrogation. Homme en proie au désarroi, je ne peux faire autrement qu'avoir peur: les peurs, à l'égard *des* objets, mènent ma réflexion vers la peur à l'égard de tous les objets, et de ce sans quoi il n'y a pas d'objet pour moi: la vie elle-même. Bien avant l'exaltation de l'idée de vie, Spinoza se trouve confronté à la perspective de la mort. La vie est maladie, et maladie mortelle pour qui n'entreprend pas l'effort de pensée qui, seul, constitue le "remède".

L'être malade de l'homme permet de différencier les biens et les maux, par rapport à l'idée de vie (2). A la peur, et

même à l'angoisse de la mort dont Spinoza nous parle dans des termes qui sont ceux de la confession personnelle, l'homme peut répondre par la méditation, un travail de la pensée qui n'est pas causé par le désagrément anxieux que nous cause la résistance du réel, mais qui est voulu par le sujet, parce qu'il fait partie des possibilités de son être (3). Il s'agit, pour l'homme, d'effectuer un travail de lui-même sur lui-même: il s'agit, pour moi, de dégager mon esprit, à savoir tout d'abord mon attention, de ce qui est un mal - qui est un mal parce que jugé comme étant un bien, tout en n'étant pas le bien. A vrai dire, en tant que sujet, je n'ai pas le choix, du moins si nous essayons de ressaisir le noyau de l'expérience spinoziste (4). En effet, l'expérience de la volupté procurée par les honneurs et les biens nous *semble* être d'une modalité différente de celle de l'expérience du mal, telle que Spinoza nous en parle: le mal radical des biens périssables n'a pas pour seul fondement leur aspect imprévisible, mais dans ce qu'il constitue un problème à la fois pour mon être considéré comme esprit (5), et dans ma relation à autrui. En ce qui me concerne dans mon individualité, mon problème consiste à diriger mon attention vers des objets, ou vers un objet qui ne soit pas pour moi l'occasion d'une commotion de l'âme, d'un objet qui soit extérieur au domaine de la crainte. L'homme éthique doit diriger sa pensée par obligation volontaire, car un problème existentiel lui est posé: ce sont ces mouvements de l'âme qui, en eux-mêmes, constituent le malheur de la vie ordinaire. On pourrait dire que l'expérience spinoziste de la vie naïve est une expérience de la vie malheureuse, non parce que Spinoza aurait un caractère spécialement triste ou hypochondriaque, mais au-delà de toute psychologie pathologique, parce que la vie de l'homme n'est qu'une vaste perturbation continuée, lorsqu'il est le jouet de ce qu'il subit dans son

âme, et que définit parfaitement le terme de passion. L'homme subit ses désirs, et la réalisation de ceux-ci peut bien, le cas échéant, donner lieu au plaisir et à la perception de l'agréable, cela ne diminue en rien le problème psychologique qu'ils posent: en tant que mouvements de l'âme - le "mouvement avec" de la "commotion" - les passions induites par les objets multiples sont, en soi, la cause du malheur présent de l'homme. Assurément, l'anthropologie de Spinoza suppose deux thèmes: 1. l'âme de l'homme est le lieu de "mouvements", à l'instar de ce qui se passe dans la mécanique; 2. l'âme de l'homme n'est heureuse que lorsqu'elle ne connaît pas une multiplicité de mouvements incohérents. Dans une philosophie moderne de la réflexion, on admettra ou on refusera au titre de présupposés doctrinaux ces thèses spinozistes; elles ont, dans tous les cas, l'avantage de nous donner à penser. En effet, qu'en est-il de l'homme, lorsque celui-ci est l'objet de la pluralité sans terme - sans terme autre que la mort - de ses désirs (6)? On peut penser, fidèles en cela à une très vieille tradition moraliste, qu'il est alors réduit à un état semblable à celui que nous attribuons aux animaux dépourvus de réflexion. Si nous admettons, avec Spinoza, que l'homme est un être de réflexion, la poursuite indéfinie des désirs est donc un état possible, mais *contre nature*: l'obligation éthique s'applique immédiatement à une interrogation sur les biens, car les biens dont nous sommes les sujets d'attributions, ne sont pas des biens si nous ne pouvons pas les exhausser à la dimension de la pensée consciente (7). Et, la première acquisition de la pensée consciente en ce domaine, c'est que les biens ne peuvent pas subjectivement nous faire du bien, comme on dit communément, car ce qui nous est bon, c'est de ne pas être "commotionnés" dans nos âmes. La sagesse ici anticipée exclut toute éthique "romantique", où une âme en proie à la somptu-

osité bigarrée du divers, se repaîtrait de tout ce qui lui arrive, en tant qu'il arrive, bon ou mauvais.

Mais il y a plus, et autre chose. Dans la perception la plus confuse qu'il peut avoir de ses objets de désir, l'homme sait ceci, même s'il préfère l'ignorer: l'homme n'est pas qu'un homme, il est un homme parmi les hommes (8). Les objets de désir, eux, sont offerts à la convoitise de tous (9). Non seulement l'homme est malheureux dans son âme, et est ainsi un homme malade, mais il est en conflit possible, ou réel, avec les autres hommes, et c'est l'homme en danger. L'expérience humaine est ainsi une expérience du malheur tant intérieur qu'extérieur: l'homme souffre de ce qu'il désire, dans toutes les dimensions de son être au monde. A la perturbation intérieure répond en écho le mouvement extérieur des désirs en lutte: expérience du mouvement, la vie de l'homme est l'expérience du risque réel provenant du désir d'autrui. Et là, Spinoza nous suggère que le danger a un incontestable poids de réalité: c'est la survie de mon être au sens physique du terme qui est en jeu.

Tout cela, l'homme peut le savoir, parce qu'il est capable de délibérer, de méditer sur le réel et sur ses désirs. C'est ce mouvement même de la pensée, qui travaille sur ses représentations, qui est générateur de ce savoir. Bonheur et malheur dépendent de la qualité de l'objet auquel nous nous attachons par amour (10). Le problème éthique de l'homme consiste donc à effectuer, au sens littéral, une *qualification* de ses objets de désir. En tant qu'homme, je dois diriger ma pensée vers de bons objets, mais je ne peux le faire que dans une estimation de la valeur de l'objet qui soit capable de répondre à la question: *quelle est la nature de l'objet auquel je veux*

m'attacher? L'entreprise est difficile, parce que les objets ordinaires me sollicitent, alors que je sais déjà à quoi m'en tenir à leur égard (11). Mais l'entreprise est possible, car le sujet humain a dorénavant prouvé qu'il était capable de délibération. Une nouvelle expérience s'inaugure pour le sujet: celui-ci doit déterminer, dans sa capacité réflexive, et au cas par cas, le rapport interne et externe qu'il entretient avec l'objet de son désir. Par sa réflexion, l'homme doit diriger sa pensée vers ce qui est *réellement* l'objet de son désir, conforme à son essence. Il en découle que cette tâche ne saurait résider seulement dans la production d'énoncés sur la vérité des choses: c'est au plus intime de sa vie que s'effectue la tâche philosophique - sollicité et malheureux dans mon âme, c'est dans mon âme que s'effectue l'oeuvre du remède libératoire. Chez Spinoza, ce remède possible pour la vie de l'homme, et qu'il s'agit de produire, a un nom: il se nomme "méditation". Et il a une réalité: celle de la méditation que je suis capable de produire effectivement. C'est sérieusement qu'il nous faut délibérer sur les choses de la vie (12).

Cette méditation n'est pas seulement une pure affirmation de la vie (13). L'existant individuel est en proie, au plan de sa représentation, à cette négation de notre désir et de notre être qu'est la mort telle que nous nous la représentons imaginairement (14): cette négation s'exprime ici en une crainte résiduelle, la "crainte de la mort", qui surpasse, dans l'imaginaire, toutes les craintes partielles. Les énoncés positifs de la doctrine (15) sont éthiquement inopérants, si l'homme n'a pas le pouvoir de se dégager de cette crainte de toutes les craintes: à la limite, la crainte de la fin de notre existence dans la durée risquerait d'obérer toute recherche de l'utile centrée sur le fait d'exister en acte (16). Ce qui

implique que, en dirigeant sa pensée vers ce qui lui est utile, négativement l'homme évite ce qui est pour lui cause de mal ou de destruction: de fait, la pensée éthique procède par une *élimination négative* des pensées qui ne servent pas l'existant dans son être actuel (17). La pensée doit effectuer une négation de son absolue négation en tant qu'être existant - la mort: la direction de la pensée est donc, en son niveau ultime de méditation centrée sur la vie, négation par la pensée d'une négation rencontrée dans l'expérience du sujet (18). Cette négation d'une négation s'imposera à la pensée du sujet aussi longtemps que durera son existence: tout donne à penser que le sujet aura à re-commencer le ne-pas-penser-à-la-mort, aussi souvent que la représentation de la mort d'autrui, inscrite dans les dimensions du temps, sera pour lui un fait d'expérience, et quel que soit le statut gnoséologique de cette expérience, qui est un fait de l'existence concrète.

L'acte de direction de la pensée est immédiatement un acte éthique. La question est fondamentalement de savoir si, "comme nos corps, nos esprits sont-ils soumis au hasard, et nos pensées sont-elles régies par la fortune plus que par l'art?"(19). La réponse spinoziste est que "les perceptions claires et distinctes que nous formons dépendent de notre seule nature et de ses lois déterminées et permanentes", c'est-à-dire de notre puissance absolument nôtre": cette *puissance absolument nôtre* est la condition anthropologique du travail de la pensée dans sa visée de vérité. Il y a, pour Spinoza, en l'homme même, c'est-à-dire en son essence, une puissance interne quant à sa vie de pensée: condition qui permet de se consacrer à la vie éthique, c'est-à-dire à la vie, dans une négation délibérée de ce qui nie la vie (20). Mais, à l'opposé de tout illuminisme, cette

puissance anthropologique de la pensée est conçue comme une tâche: la libération n'est pas immédiate, elle est une "méditation soutenue"(21). Dans la généralité formelle de l'existence, tous les mouvements de l'âme proviennent de représentations (22). Le problème éthique consiste donc à subordonner les affects à des représentations et des pensées qui soient adéquates à notre essence, à savoir notre persévérance dans l'être: de manière immanente la crainte, et la crainte absolue sont dé-niées par une pensée représentative plus puissante qu'elle, puisqu'elle est la puissance absolue (23). La preuve immanente de cette puissance de la pensée humaine est ex-posée, au début du *T.R.E.* dans la réduction causale de la crainte : après ce commencement, la méthode doit devenir davantage concrète, à commencer par son rapport immédiat avec la sphère "logique" de l'homme.

§11-1.Philosophie du langage: les mots et les choses

Que se passe-t-il, lorsque l'homme parle? Il s'exprime dans des mots, qui sont communément reçus, selon un usage qui acquiert une certaine stabilité dans la mémoire de l'homme, laquelle n'est rien d'autre qu'une disposition constante de son corps (24). Dans les mots, l'homme se trouve en proie à l'imaginaire, c'est-à-dire à un ensemble de signes qui ont été adjoints par les "premiers hommes" aux sensations que ceux-ci éprouvèrent. Ces sensations résultaient des mouvements causés dans l'âme par les objets particuliers qui, pour ces hommes comme pour n'importe quel homme, étaient facilement imaginables: tel homme individuel, telle chose particulière, telle émotion,

etc. Autrement dit, les mots relèvent du domaine des deux premiers genres de connaissance du *T.R.E.*: signes désignant les choses, ils sont causés par la nature de l'expérience de l'homme. Par rapport au monde réel, le monde des mots doit donc être conçu comme un monde à l'envers: si la nature, ou Dieu, est une, ce n'est pas le divers des choses particulières qui aurait dû servir à fixer l'usage des mots, mais l'unité fondamentale du réel. Si on admet que l'unité de Dieu est, pour Spinoza, une unité de la complexité, le langage devrait respecter cette unité/complexité. Or, le langage est causé par les rapports de nos âmes avec les objets sentis. Au pire, il est incohérent; au mieux, sa cohérence n'est qu'une cohérence imaginaire. C'est le rapport que l'homme entretient avec le monde, dans l'expérience qu'il en fait, à savoir une donnée anthropologique, qui pose donc un problème fondamental pour toute philosophie qui prétend viser le réel en sa vérité: le sujet éthique doit se garder des mots avec le plus grand soin (25). Grâce aux mots, nous pouvons former des concepts fictifs, qui n'existent que dans notre imagination, ce qui d'ailleurs montre bien le type de réalité qui est celui de ces signes: Spinoza, en s'interrogeant sur la genèse de la possibilité signifiante et désignative chez l'homme, tient pour acquis que l'homme est un être parlant pour qui vaut la séquence *dispositions du corps-mots-mémoire*, qui définit ainsi le monde des signes-mots comme le monde de l'imaginaire. La séquence ainsi décrite n'est pas une séquence de type mécanique; la disposition des mots dans la mémoire ne s'effectue pas selon un ordre nécessaire et universel, mais d'une façon vague ou confuse (26); on comprend par là que les mots, non seulement sont classés sous la rubrique d'une imagination qui fait problème pour les perspectives éthiques de l'homme, mais de plus font partie d'un

imaginaire qui, selon Spinoza, n'est pas un système bien réglé en tant qu'il est aussi le lieu de la mémoire, et que celle-ci est, quant aux signes, le lieu d'arrangements "flous" de ce qui y est contenu (27).

Considéré comme individu, l'homme se trouve donc en péril, à savoir en péril de fiction erronée, du fait de son fonctionnement mental dans la triade sensation/imagination/mémoire: les mots ne sont pas les signes adéquats des choses, car pour l'individu, il n'existe pas de rapport d'association stable entre la conception d'une chose et sa désignation par le mot. Il est intéressant de noter, à cet égard, que, pour Spinoza, il est dans la nature de l'homme de ne pas pouvoir être défini dans les termes du "Cratylisme": les mots sont le domaine de l'arbitraire, de l'acception reçue (28). Cet arbitraire du monde des signes est en fait un arbitraire qui n'est pas, ou plus, individuel, mais qui est un arbitraire social: l'usage des mots est inscrit dans ce qu'il faut concevoir comme une mémoire collective, qui pose les mêmes problèmes d'adéquation au réel que la mémoire individuelle, mais qui est une mémoire stabilisée, en quelque sorte pétrifiée dans sa confusion. Pour cette raison, le monde des signifiants est un monde à l'envers: les signifiants affirmatifs ont été attribués aux choses particulières, et les vrais objets de la connaissance d'entendement ne sont désignés que par des termes négatifs, tels qu'"infinis", "immortels", etc.(29). On peut penser que Spinoza, lecteur de Maïmonide, et lecteur critique, est particulièrement sensible au problème de la désignation de l'essence de Dieu: Maïmonide recommande en permanence de s'en tenir à des désignations négatives (30), mais cela est vrai pour tout essai de désignation de l'universel, en tant qu'il n'est pas le particulier, et qu'il

est donc inclus dans un processus de désignation négative. Cela est vrai, du moins si l'on admet le récit spinoziste des premières désignations par les premiers hommes. Mais, dans l'hypothèse où on refuserait un "mythe des origines" du langage, la réalité sociale du langage comme usage fixé par "la foule" n'en demeurerait pas moins.

Par conséquent, le sujet éthique est contraint d'effectuer une double tâche de libération: une libération à l'égard de son imagination et de sa mémoire, autrement dit une libération à l'égard de son corps, et une libération à l'égard de la collectivité dans laquelle il vit. La nature du langage n'est pas seulement cause d'un problème gnoséologique, mais d'un problème éthique: si la conduite droite de la vie est constituée par l'affirmation de ce qu'il faut affirmer, et la négation de ce qu'il faut nier, le sujet éthique doit alors exercer une critique constante de ce qui est le support désignatif de ses affirmations et de ses négations, les mots (31). Le fait de déterminer ainsi les mots comme relevant de l'imagination ne veut pas dire que la connaissance d'entendement devrait être une connaissance qui serait exclusive de l'usage des mots, dans on ne sait quelle extase muette: rien n'est plus contraire au spinozisme, qui maintient l'exigence discursive du projet philosophique. En revanche, au niveau de la pratique éthique concrète, la devise de Spinoza doit être présente à l'esprit du sujet: peut-être est-ce là la première application du fameux "Caute". Nous pensons ainsi que la philosophie pratique de Spinoza définit une exigence concrète de la mise en garde ou de la distance critique à l'égard des mots qui s'applique à *minima* à la vie quotidienne, qui est le domaine où les pouvoirs de l'imagination sont les plus sollicités par la multiplicité

de ce qui se présente au sujet, et où la nécessité, déjà mentionnée, de parler le langage de la foule, est la plus grande. On peut aussi penser que cette conscience intellectuelle et critique de l'enracinement imaginaire des mots était aussi propre à l'auteur de l'*Ethique*, pendant la rédaction de celle-ci: les mots sont le lieu d'une élaboration nécessaire pour le philosophe, et la question est posée de savoir si leur arbitraire peut jamais être réduit dans l'univocité que visent les énoncés géométriques de l'*Ethique*. Quoi qu'il en soit, l'exigence *a minima* demeure, qui, en l'occurrence, nous importe seule: le sujet vit dans un monde de mots qu'il s'agit de faire passer du monde de l'imagination à celui de l'entendement, en prenant conscience de ce que, originellement, le monde des mots est le monde renversé, et inadéquat, du monde réel, qui enveloppe l'existence réelle de l'homme signifiée dans des signes arbitraires.

Surgit alors dans toute son ampleur - et sa pertinence pour le système - l'idée d'un double langage du spinozisme, déjà sensible pour la question de l'expérience et de la *décision*: selon les cas, on peut distinguer avec plus ou moins de facilité, l'articulation, en ce qui concerne *les pratiques des sujets humains*, d'un *Langage I* qui est le langage de la représentation (conscience/imagination/fiction), et un *Langage II* qui est le langage du réel en sa vérité (Dieu, l'ordre des causes, etc.). Les difficultés et paradoxes inhérents à la notion de *commencement* nous semblent les causes fondamentales de cette nécessité d'un double langage: comme la *Bible* elle-même, il faut bien "parler le langage des hommes", et par conséquent entrer dans un langage dominé par l'imaginaire finaliste, alors même que l'on possède la rigueur d'un autre

langage (32). On peut discuter sans fin sur les motifs historico-politiques de la *prudence spinoziste*: son double langage a une cause *éthique*, car sa *duplicité* vise les deux niveaux, *l'imaginaire* et le *réel*, que l'homme peut viser dans le cadre de ses productions *symboliques* (33). Le double langage est le point de passage obligé de tout trajet éthique, et il est pleinement philosophique: le philosophe assume le risque de parler à ceux qui ne connaissent pas la même expérience que lui. C'est l'exigence de *communication universelle* du projet éthique, qui induit la nécessité d'un double langage: *a contrario*, le sage, ou même celui qui cherche le bien, parlerait (à soi-même) *son* unique langage, ou serait muet, s'il n'affrontait pas, dans un acte philosophique, car universel dans sa visée, l'exigence de la communication. Communication et confrontation sont les exigences, éthiques et langagières simultanément, du philosophe qui continue à parler *son* langage quand il s'adresse au langage *d'autrui*: il ne s'agit là, ni de convaincre, ni d'entrer en conflit, mais de faire travailler un langage par un autre (34).

Spinoza "fait observer une fois pour toutes" ce qu'il en est de sa pratique linguistique: la description des "actes de langage" spinoziste est en même temps un acte éthique (35). Il s'agit, dans l'unité de projet de la pensée philosophique, d'instaurer une sphère d'autonomie relative: 1. l'homme est un être qui nécessairement affirme ou nie, dans ses actes volontifs, inévitables par essence dans la vie éthique; 2. la logicité de la vie éthique est tout à la fois imaginaire, générale et reçue comme un *datum*, puisque le sujet n'est pas originellement créateur du langage qu'il utilise, historiquement reçu d'autrui par l'éducation; 3. l'oeuvre philosophique est, de façon immanente, la preuve de ce que le sujet, qui est inscrit

dans la dépendance existentielle du langage commun, peut oser le pari, et l'entreprise, de fonder un langage qui soit une logique de la libération, qui est d'abord libération active par rapport au langage lui-même. Cette pratique linguistique consiste, en premier lieu, à nier la réalité désignative des "choses" par les "mots": l'intentionnalité signifiante des mots n'est pas, immédiatement, "réaliste". En ce sens, Spinoza est bien un des "maîtres du soupçon" de notre modernité, à commencer par ce en quoi la pensée apparaît pour l'homme, à savoir la réalité anthropologique du monde des significations. Ce soupçon ne peut être qu'un soupçon permanent: si l'on admet que le premier genre de connaissance - qui est la sphère de l'imagination et du langage - n'est pas anéanti par le progrès de la connaissance rationnelle, il faut admettre aussi que toutes les procédures de signification sont désormais *problématiques*. En conséquence, parce que l'homme est un être pour qui il y a de l'imagination, c'est-à-dire des significations pour la conscience, c'est tout l'homme dans son mode d'être intentionnel qui devient problématique (36).

La critique spinoziste du langage consiste donc à effectuer une critique du langage par le langage lui-même. Cette critique est définie comme un travail: Spinoza, et à son exemple peut-être tout sujet éthique, crée son langage, *autonome* puisque constitué de définitions d'usage qui lui sont particulières dans l'unité de la doctrine, mais autonome seulement *relativement*, parce qu'il est impossible d'effectuer une rupture totale avec le langage existant, qui impliquerait l'incompréhension par autrui, et peut-être la perte totale du sens. Le langage philosophique doit être "autre", même s'il ne peut pas être "tout autre" (37).

Au fondement, le problème posé par le langage de l'homme, est son aspect spécifiquement *anthropo*-logique, à savoir centré sur soi. La parole humaine est anthropomorphisante, parce qu'elle est anthropo-centrée: l'homme fait parler le réel en fonction de sa propre nature humaine, et cet anthropomorphisme est pensé par Spinoza comme spontané à toute parole, en tant que langage en acte (38). La difficulté consiste alors à comprendre comment peut s'effectuer l'émergence phénoménologique de la distorsion consciemment réfléchie du langage par rapport au réel. La *Correspondance* donne à penser que c'est une expérience éthique qui permet la manifestation de la dé-liaison entre les mots et les choses: l'expérience des difficultés de la communication intersubjective (39). L'aspect problématique de l'être langagier auto-centré de l'homme se "prouve" dans l'expérience du dialogue, expérience de la difficulté de compréhension et expérience du désaccord (40). Or, Spinoza ne suppose jamais que le sujet humain puisse exister dans une solitude insulaire: la modalité dialogique inter-humaine de son existence semble donc être le "commencement", le lieu d'apparition, de ce qui est problématique dans l'intentionnalité du langage, qui pose sa valeur de vérité, et dont le désaccord dans le dialogue prouve bien qu'elle est infondée par rapport au réel en sa totalité. La servitude de l'homme réside en ceci que l'homme ne peut parler que son langage, qui n'est pas le langage de l'autre, et encore moins le langage adéquat à ce "réel" dénommé "Dieu" dans le spinozisme (41).

Le "double langage" est donc nécessaire en philosophie: il est le symbole expressif de la décision éthique qui interrompt le cours spontané et imaginaire de l'existence commune, la césure entre les deux langages étant le doublet symbolique

de la césure entre la vie ordinaire et la vie éthique. Il y a assurément, chez Spinoza, un pessimisme foncier, concernant la possibilité de la communication avec autrui, mais aussi de la communication avec soi: l'oeuvre écrite, dans un langage qui ne cesse pas de relever de l'imagination, n'est peut-être rien d'autre qu'un "système de symboles mnémoniques" visant à maintenir, dans la durée, la visée de l'accord avec soi-même (42). Au commencement de la position de Spinoza par rapport au langage, il y a donc une expérience de déception par rapport au langage: la parole du sujet est inadéquate à parler en vérité de l'autre et avec l'autre. Le double langage spinoziste n'est pas destiné à être réduit à un seul langage, car le langage, par sa constitution imaginative et passive, n'est pas langage de vérité. L'ésotérisme de la présentation de l'*Ethique*, et l'usage parfois déconcertant que Spinoza fait des mots, sont l'expression de la problématicité interne du langage humain (43). Spinoza distingue les mots et les choses, son langage défini spécifiquement et le langage ordinaire: il ne s'agit pas là d'une volonté de "duperie" perverse (44), mais le doublet symbolique de l'exigence éthique, celle qui vise à créer une différence, ou un intervalle, constitutif de la vie éthique.

Notes au §11.

(1) T.R.E. 7; Geb. II, 6-7; Pl. 104.

(2) C.T. II, IV, 5-6; Pl. 50 : "Nous avons dit que toutes choses sont nécessaires et qu'il n'y a, dans la nature, ni bien ni mal". C'est pourquoi ce chapitre traite du bien et du mal de l'homme (nous soulignons), ce qui se transcrit ici en rapport du bon et du mauvais avec "l'idée d'un homme parfait" : "Pour cette raison, nous appellerons bon tout ce qui peut nous rapprocher de cette perfection et mauvais ce qui, au contraire, nous empêche d'y atteindre ou ne nous en rapproche pas". En fait, même dans l'*Ethique*, la distinction bien/mal reste employée, au moins en ce qui concerne la pratique humaine, par exemple E. IV, Prop. 43, Cor ; Geb. II, 258; Pl. 545 : "Par le désir qui naît de la Raison, nous poursuivons le bien directement et nous fuyons le mal indirectement". E. IV, Prop. 67; Pl. 547 : "L'homme libre ne pense à rien moins qu'à la mort, et sa sagesse est une méditation non de la mort, mais de la vie".

(3) T.R.E. 7; Geb. II, 6; Pl. 104 : "Assidua autem meditatione eo perveni, ut viderem, quod tum, modo possem penitus deliberare, mala certa pro bono certo omitterem". Accentué dans la reprise en T.R.E. 10; Geb. II, 7; Pl. 105 : "Verum non absque ratione usus sum his verbis : modo possem serio deliberare".

(4) T.R.E. 8-9.

(5) T.R.E. 9; Geb. II, 7; Pl. 105. On le voit, par différence, dans ce que m'inspire le bon objet d'amour : "nullus timor, nullum odium, et, ut verbo dicam, nullae commotiones animi".

(6) Le bien et le mal ont, comme dans le début du T.R.E., leur cause dans le désir de l'homme. E. III, Prop. 39, Sc; Geb. II, 170-171; Pl. 447-448 : "Par bien, j'entends ici tout genre de joie, et, de plus, tout ce qui conduit à la joie, et principalement ce qui satisfait un désir, quel qu'il soit; par mal, tout genre de tristesse, et principalement ce qui frustre un désir. Nous avons, en effet, montré plus haut (dans le scolie de la proposition 9) que nous ne désirons aucune chose parce que nous jugeons qu'elle est bonne, mais, au contraire, que nous appelons bon ce que nous désirons; et par conséquent ce qui nous donne de l'aversion, nous l'appelons mauvais/.../Et ainsi chacun, d'après son propre sentiment, juge qu'une chose est bonne ou mauvaise, utile ou inutile".

(7) Si du moins l'on admet que la vraie nature de l'homme est, contre le morcellement et la diversité des désirs, le désir de l'Un, et ainsi le retour à l'unité. Cf. LEVY-VALENSI (6 : 183); DUFOUR-KOWALSKA (59 : 244).

(8) On en voit la preuve "expérimentale" dans la "contagion de l'exemple" et l'"imitation inconsciente", DELBOS (50 : 118).

(9) T.R.E. 9; Geb. II, 7; Pl. 105. On peut voir une continuation de cette thèse chez R. GIRARD. *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Livre de Poche. PARIS. 1983. pp. 14-19. La rivalité est inévitable: les biens étant finis et - thèse propre de Girard - étant promus comme "biens" par un désir mimétique d'appropriation, les conflits entre prétendants aux biens sont inévitables.

(10) Ibid.

(11) T.R.E. 10; Geb. II, 7; Pl. 105.

(12) On en trouve le développement en T.R.E. 105, dont toute la problématique, que nous résumons sous le terme de *méditation*, consiste à *diriger nos pensées*. K. 86 : "Si donc nous voulons rechercher la chose qui est la première de toutes, il est nécessaire qu'il y ait quelque fondement principe qui y dirige nos pensées".

(13) Sur E. IV, Prop. 67: *cit.*, cf. WOLFSON (234 : II, 256). Le scolie spécifique: "l'homme libre, c'est-à-dire celui qui vit selon le seul commandement de la Raison, n'est pas conduit par la crainte de la mort" et il cherche "l'utile qui nous est propre. Et par conséquent, il ne pense à rien moins qu'à la mort; mais sa sagesse est une méditation de la vie".

(14) BERTRAND (18 : 90-91).

(15) E. IV, Def. 1; Geb. II, 209 : "I. Per bonum id intelligam, quod certo scimus nobis esse utile".

(16) E. IV, Prop. 21; Geb. II, 225 : "Nemo potest cupere beatum esse, bene agere, et bene vivere, qui simul non cupiat, esse, agere, et vivere, hoc est, actu existere".

(17) Sur E. IV, Prop. 19, 20 et Sc., cf. WOLFSON (234 : II, 237).

(18) La mort est toujours celle de l'autre, ce sur quoi nous aurons à revenir ultérieurement. Cf. BERTRAND (18 : 93). E. III, Prop. 10, Dem.; Pl. 423 : "Et par conséquent une idée qui nie l'existence de notre corps est contraire à notre esprit, etc.". A la suite, M. Bertrand note judicieusement que "notre naissance et notre mort sont des expériences évanescentes". C'est bien en tant qu'expériences qu'elles s'imposent au sujet existant *temporellement*.

(19) Ep. 37; Geb. IV, 188-189; Pl. 1195.

(20) On peut discuter la thèse de M. Bertrand (18 : 101) : "Toute philosophie est, en dernier ressort, une négation de la mort", et l'idée que "tout savoir, tout acte dont nous sommes le sujet est, pour chacun de nous, expérience d'éternité". A tout le moins, il y a là une vigoureuse affirmation - profondément "spinoziste" - entre la philosophie et l'expérience.

(21) Ep. 37, *cit.* : "Il reste toutefois à vous prévenir que, pour toute entreprise de ce genre, une méditation soutenue et un dessein tenace et bien arrêté sont indispensables; et pour satisfaire à ces conditions il est nécessaire d'instituer une certaine règle de vie et de se prescrire un but bien déterminé".

(22) FREUDENTHAL (75 : 48, 65).

(23) E. I, Prop. 34; Pl. 345 : "La puissance de Dieu est son essence même".

(24) Nous commentons les §88 et 89 du *T.R.E.* : T.R.E. 88-89; Geb. II, 33; Pl. 133-134.

(25) T.R.E. 88; Geb. II, 33; Pl. 133 : "... nisi magnopere ab ipsis caveamus". A l'opposé, la leçon de l'*Abrégé de Grammaire Hébraïque* est que, le mot hébreu étant en général un *nom*, cela implique que son contenu soit effectivement *pensé*.

(26) *Ibid.* : "Deinde cum verba sint pars imaginationis, hoc est, quod, prout vage ex aliqua dispositione corporis componuntur in memoria, multos conceptus fingamus..."

(27) Koyré (K. : 74) traduit "vage" par "confusément"; Saisset, t. III, S. 334, traduit par "vaguement"; quant à la "traduction" de la Pléiade, elle se contente de ne pas traduire...

(28) T.R.E. 89; Geb. II, 33; Pl. 133 : "Adeo quod sint constituta ad libitum, et captum vulgi; adeo ut non sint nisi signa rerum, prout sunt in imaginatione, non autem prout sunt in intellectu". "Libitum", "captum" et "placitum" sont les termes usuels employés par Spinoza pour désigner ce que nous nommons, en termes saussuriens, "l'arbitraire du signe".

(29) *Ibidem.*

(30) DELBOS (50 : 34). Sur la théologie apophatique, cf. S. TRIGANO (*op.cit.* 220 : 117-120, 126, 148-149, 212, 213, 242), avec de très suggestifs rapprochements entre Maïmonide et Spinoza.

(31) T.R.E. 89; Geb. II, 33; Pl. 134. "Multa affirmamus, et negamus, quia natura verborum id affirmare, et negare patitur, non vero rerum natura; adeoque hac ignorata facile aliquid falsum pro vero sumeremus".

- (32) Dans cet ordre d'idées, J.P. OSIER soulignait (op.cit.163 : 81): "l'incapacité de l'écriture en matière spéculative /.../ la reconnaissance de son rôle irremplaçable d'instrument d'édification dans la vie morale en tant qu'elle implique l'affectivité et l'imagination".
- (33) On peut, bien évidemment, trouver des "doubles langages" partout où la fantaisie nous guide: on pourrait faire ainsi de Spinoza l'héritier des traditions mystiques juives, néo-platoniciennes, et de la Kabbale (cf. E. AMADO LEVY-VALENSI, *Les niveaux de l'Etre*. P.U.F. PARIS. 1962; 222), ce qui ne manque pas d'intérêt. Dans un autre ordre d'idées, on peut voir dans la question de la duplicité langagière un trait commun à toute philosophie. S. ZAC discute, in *Le rationalisme de Maïmonide (in Les Etudes Philosophiques, Avril-Juin 1984. P.U.F. PARIS; pp.209-210)*, la thèse de L. Strauss (*Persecution and the art of writing, JERUSALEM, 1967*) sur Maïmonide et Spinoza comme "philosophes en masque", où l'auteur "dans la crainte inconsciente des persécutions, chercherait à brouiller les pistes de façon à faire passer le message philosophique, qui seul est le sien". On le sait, la thèse de Strauss étend ce comportement, nommément paranoïaque, à tous les philosophes. Il nous semble plus instructif de se référer à notre question: comment transmettre à autrui, dans son langage, la positivité de la négativité éthique, qui va à l'encontre de la positivité imaginaire de l'expérience commune immergée dans le négatif?
- (34) DELBOS l'avait, à sa manière, parfaitement énoncé (op.cit. 50 : pp. IV-V): "Au contraire, plus que toute autre doctrine, le spinozisme a dû se mettre en quête d'une forme adéquate: destinée, dans l'intention de son auteur, à montrer la vanité de tant d'opinions fictives et de théories verbales, il a dû travailler à se créer son langage".
- (35) E. III; Définitions des Sentiments: XX, *Explication*; Pl. 475-476 : "Je sais que ces noms ont, dans l'usage commun, une autre signification. Aussi bien mon dessein est-il d'expliquer, non la signification des mots, mais la nature des choses, et de désigner celles-ci par des termes dont la signification usuelle ne s'éloigne pas absolument de celle avec laquelle je veux les employer; qu'il me suffise de l'avoir fait observer une fois pour toutes".
- (36) Sur Spinoza, critique du langage, BERTRAND (18 : 132-133).
- (37) A titre d'exemples sur les "révolutions sémantiques" introduites par Spinoza: sur le langage "religieux", MISRAHI (152 : 187, sq.); sur le langage politico-juridique, M. WALTHER. *Die Transformation des Naturrechts in der Rechtsphilosophie Spinozas in Spinoza's Philosophy of Society*. 1985.
- (38) Ep. 56; Pl. 1246 : "je crois que le triangle, s'il était doué de parole, dirait de même que Dieu est éminemment triangulaire /.../ De même, n'importe quel être affirmerait de Dieu ses propres attributs, se rendrait semblable à Dieu et toute autre manière d'être lui paraîtrait laide".

(39) Ep. 58; Pl. 1251 : "Puis il ajoute: *quand une personne affirme ce que l'autre nie...*, etc. Cela est vrai s'il veut dire que ces deux personnes, bien qu'usant des mêmes mots, pensent cependant à des choses différentes".

(40) Ep. 56; Pl. 1244 : "Quelle difficulté ont deux personnes, quand elles partent de principes différents, à s'entendre sur un sujet qui dépend de beaucoup d'autres, et à se mettre d'accord".

(41) Nous sommes totalement en accord avec ZAC (236 : 188) : "En effet, la compréhension du langage présuppose la connaissance d'autrui par analogie avec soi-même: c'est par référence à soi-même qu'on comprend celui qu'on écoute. Mais Dieu n'est pas mon semblable: la nature divine est incommensurable à la nature humaine".

(42) L'expression est de WOLFSON (234 : I, 22) parlant du langage de l'*Ethique* et de ses enchaînements de pensées: "It uses language not as a means of expression but as a system of mnemonic symbols". L'accord avec soi-même est "acquiescentia in se ipso" (par exemple, E. III, Prop. 55, Sc; Pl. 461); celle-ci relève nécessairement de l'ordre des significations, ce qui confirme, au moins partiellement, (234 : I, 23-24) : "The *Ethics* is not a communication to the world; it is Spinoza's communication with himself", parce que le problème de la communication intra-logique est en fait inséparable du problème de la communication dia-logique.

(43) Y. YOVEL. *The psychology of the multitude and the uses of language in Spinoza's Philosophy of Society*. 1985, p. 320 : "Spinoza was a master not only of clarity and rigor but equally of equivocation and double language". Sa situation est celle "of an esoteric thinker enmeshed in the world and living among the multitude".

(44) Comme exemple d'interprétation scandaleuse, P. SIWEK, *Spinoza et le panthéisme religieux*. D.D.B. PARIS. 1937. Par exemple, p. 172.

§12. L'intervalle éthique.

Il y a un être de l'homme, qui est la condition de possibilité du savoir que nous pouvons avoir sur l'être en soi, mais cet être de l'homme peut se révéler problématique. Il faut en effet reconnaître qu'il existe un écart entre le discours sur l'être, et le mode d'existence par lequel nous accédons à ce savoir (1). Pour Spinoza, avec lequel nous avouons notre accord, il n'est pas de révélation illuminante en philosophie: la décision éthique surgit, c'est vrai, en sa temporalité propre qui introduit un moment de crise, voire de suspension, mais celle-ci doit être immédiatement suivie de sa résolution, qui est le temps du projet (2). Le propre du projet est de constituer une projection sur un avenir, qui doit être guidé par la décision initiale du projet. Le moment de la décision éthique est ici celui de l'institution de la vie selon la norme éthique d'un amour, l'amour de celui qui est l'unique, en tant qu'unique objet d'amour (3). Cet objet, qui est considéré comme le bien, l'homme peut le concevoir en tant qu'idée, ce sans quoi il n'existerait pas pour nous: mais, ce sera autre chose que d'accéder à la plénitude concrète de cet objet (4). Le projet implique donc que l'homme accomplisse un trajet.

Fait essentiel, Spinoza traite de ce qui constitue l'enjeu immédiat et concret de ce trajet, à savoir la temporalité qui se trouve vécue par le sujet éthique. On peut dire, à proprement parler, que la vie éthique correspond à un trajet *initiatique* (5): il y a un *commencement*, pour l'âme, qui est le moment de la décision initiale de se tourner vers le vrai bien, qui se continue en sa phase *initiatique*, c'est-à-dire la vie

qui s'oriente selon la poursuite de son objet éthique. Ce cheminement est difficile, mais non impossible. Reprendre à son propre compte le trajet spinoziste, c'est admettre que réellement nous pouvons orienter notre pensée en considérant les "maux" tels qu'ils sont en eux-mêmes, et ainsi ne pas nous trouver sous leur dépendance. Dans la vie concrète, cela signifie que notre tâche éthique consiste à nous distancier de l'immédiateté captatrice des biens imaginaires. Aucune clause d'impossibilité n'est admissible, en l'occurrence: l'imaginaire n'est pas un mal radical, qui s'opposerait totalement à notre entreprise (6). A vrai dire, il suffit à l'homme de constater une première fois qu'il peut échapper, par la mise en perspective des faux biens par rapport au vrai bien, à la saisie de nos âmes qu'ils impliquent, pour que nous sachions, d'une expérience vécue, que la vie éthique est concrètement possible, et donc réelle.

Comment peut donc se déployer l'expérience éthique ? Initialement, le projet du vrai bien introduit un espace de jeu minimal dans notre vie passionnelle. La perspective qui est ainsi ouverte permet une mise en question potentielle de tout ce à quoi nous sommes attachés. Dès lors, le problème consiste à réagir en présence de tous les biens qui se présentent à nous, à savoir à l'égard de tous nos objets de désir. En ce moment de la réflexion éthique, les désirs constituent pour l'homme un fait obscur: il ne sait rien sur leur essence, et notamment, il n'a aucun savoir concernant la façon dont il pourrait lui-même être la cause de ses désirs. Les désirs sont, ce qu'ils sont pour lui: un fait immédiat, qui exerce une emprise sur l'âme. Ce qui introduit la lumière dans la nuit des désirs, c'est le fait de référer tous nos désirs à l'un,

ce qui signifie éthiquement que le sujet doit être capable de s'interroger sur l'aspect nécessaire, pour lui, de ses objets de désir, et, ce faisant de mettre en question les désirs eux-mêmes. Il y a là *une ascèse temporelle*. En effet, l'esprit accomplit un exercice de détournement de l'attention, c'est-à-dire qu'il use d'une propriété essentielle de la conscience humaine immédiate, qui est de pouvoir être dirigée par la médiation d'une idée qui n'est pas le simple reflet de l'immédiat. Penser à Dieu comme unique objet d'amour, c'est l'exercice par lequel se réalise dans la vie du sujet l'unité de l'immédiat et de la médiation: en dirigeant ma pensée vers l'objet un de l'éthique, je me détourne de façon immanente des objets non éthiques. Plus encore, en pensant à Dieu, je crée - *stricto sensu* - des *intervalles*: une séparation entre mes désirs spontanés et l'ensemble de mon projet d'existence, une coupure distanciante entre ceux-ci et celui-là (7). Cette "mise en intervalle" ne se produit que dans le cadre de l'exercice du jugement éthique sur les objets de notre existence, ce qui fait que nous ne menons une vie éthique, que dans le temps où nous exerçons un jugement droit sur les choses que nous désirons. La prudence spinoziste consiste à reconnaître que cette tâche est d'une temporalité progressive: au début, les "intervalles" sont de courte durée, et ils sont rares, puis, progressivement ils deviennent plus nombreux et plus longs: c'est la mise en intervalle, de nous-mêmes par rapport à nos désirs, qui est ici constitutive du temps propre de l'éthique, car, c'est dans l'acte de la mise à distance réflexive, que nous insérons cet "entre-deux" qui est le propre de l'inter-valle. On peut dire que, de façon asymptotique, le sage est celui qui est devenu capable d'une vie qui se soit entièrement séparée des biens imaginaires, qui actue donc un intervalle total entre

elle et les choses désirables, et dont le temps est, tout entier, le temps de la vie éthique.

Au commencement, l'homme éthique n'en est certes pas là. Car, les désirs nous rappellent sans cesse qu'ils ont la vie dure. Dans le "roman de culture" que constitue le *Traité de la Réforme de l'Entendement*, le héros se voit en effet reconduit - et tout sujet par la même occasion - à cette constatation que l'homme est un être faible. Constatation réelle, qui concerne à la fois le manque de courage d'un homme qui n'est pas capable de renoncer en une seule fois aux faux biens (8), et la déficience de l'homme dans le domaine de l'axiologie concrète (9): les deux se rejoignent, en ce que c'est le même homme qui, psychologiquement, ne se détache pas des faux biens, et qui, ontologiquement, est dans l'erreur, puisqu'il n'est pas capable de reconnaître que tout arrive en fonction des lois déterminées de la nature (10). Spinoza est beaucoup plus près de l'"homme réel", qu'on ne le reconnaît parfois: l'homme est obligé de concevoir la fiction d'une nature plus forte que la sienne (11); ce qui, là encore, introduit un intervalle de temps lié à un intervalle de la représentation qui permet, grâce au pouvoir d'une imagination qui est ici utile, de progresser vers la béatitude. Si l'on prête attention à ce thème spinoziste de la "nature supérieure", on verra alors que Spinoza met en oeuvre un rationalisme qui inclut l'usage de la sensibilité et de l'imagination. L'homme concret ne peut pas faire autrement, du fait de son imbécillité conceptuelle, que de se servir de son pouvoir de conceptualiser pour forger une fiction éthiquement favorable à la réalisation de son projet éthique. C'est un homme faible qui doit se poser la question de la perfection. Le sage, lui, sait que tout est déjà en ordre,

selon l'ordre des lois de la nature. On comprend alors l'unité éthique qui relie le *Tractatus* et l' *Ethique*: ce n'est pas sans de solides raisons anthropologiques que Spinoza est conduit à affirmer que le Sage, qui est "à peine ému dans son âme" , est un être rare (12). Dans la terminologie spinoziste, il y a un commencement et une voie de la sagesse, face auxquels l'homme est un être faible. La conclusion de l'*Ethique* semble fondée, eu égard à la théorie de l'homme: la sagesse ne s'atteint qu'après un travail des plus ardu.

La faiblesse de l'homme, c'est son ignorance: en ce sens, puisque tous nous sommes ignorants à notre naissance, nous sommes tous faibles (13). Pourtant la rareté des hommes libres ne conduit pas à un aristocratie moral sur lequel parfois le commentaire s'étend trop complaisamment: l'éthique spinoziste, au moins dans le *T.R.E.*, est un drame de la conscience, qui est un drame actif, où le sujet se pose la problématique de son salut dans les termes d'une destinée qu'il assume. L'expérience de la conscience éthique est initialement l'expérience de la loi anthropologique du désir (14). Cette loi est obligeante, en ce sens elle est une "loi de la nature", ou "loi divine": l'homme ne peut pas, par des "lois humaines", anéantir ce qui est son être même, à savoir son désir (15). Cet ordre du désir est, pour la conscience ignorante, un désordre des désirs, symbolisé par les mouvements désordonnés de l'âme. Concrètement, la situation pré-éthique et non-réflexive est insoutenable, parce que psychologiquement désagrégée: le temps de la réflexion éthique est la conscience advenue à soi de cette misère, exprimée par le terme de servitude; la conscience de la servitude implique, métaphoriquement, le désir d'en sortir (16). L'expérience décisive peut être caractérisée comme celle d'un *désillusionnement* à l'égard de l'expérience

antérieure considérée en sa totalité comme négative: celle-ci requiert une *ἐποχή* absolvante, une suspension visée de la loi naïve du désir. Cet intervalle est le temps même de la liberté éprouvée (17).

Le commencement n'est pas nécessaire: c'est par le commencement de la réflexion, en tant que produit de la puissance de penser propre au sujet, que commence pour le sujet la conscience de la nécessité. La nécessité muette devient alors discursive, énonçable: elle devient alors le destin - un *fatum* parlable - du sujet. Le commencement n'est possible que par l'initiative du sujet: l'intervalle-remède a sa condition de possibilité dans la donnée anthropologique d'un être-pour-le-commencement (18). Le commencement spinoziste se pose, par la négation absolue de tout ce qui était, qui est projet vers une autre position du sujet par rapport à son existence: l'intervalle peut être vide de contenu, le commencement comme négation est éthiquement plein (19). L'intervalle est le temps du passage d'une parole à une autre, de la parole naïve à la parole réflexive: le silence étonnant de Spinoza sur la psychologie concrète de ce passage, suggère que le temps du passage, de l'intervalle, est le lieu même du silence entre deux paroles, littéralement le temps de l'inter-dit. Le commencement de la vie éthique peut être ainsi repéré comme la position d'un vide introduit dans la compacité logique ignorante de la conscience naïve: la conscience de soi, essentielle en l'homme, fait silence pour chercher sa cause originaire, et la faire surgir comme parole vraie, où le sujet se sait cause relative de sa démarche de pensée, causée par l'Être. Sans cette démarche où le sujet se décentre par rapport à sa conscience de soi, le rapport à l'être - cause de la conscience de soi - ne serait pas

possible: la parole du sujet-en-soi doit se nier, pour laisser place à une autre parole, qui est négation de l'auto-suffisance du sujet humain (20).

Notes au §12.

(1) BRYKMAN (30 : 103) : "Spinoza passe son temps à *conceptualiser la détresse humaine*".

(2) T.R.E. 3; Geb. II, 5; Pl. 103 : "Volvebam igitur animo, an forte esset possibile ad novum institutum, aut saltem ad ipsius certitudinem pervenire, licet ordo, et commune vitae meae institutum non mutaretur; quod saepe frustra tentavi". T.R.E. 11; Geb. II, 7; Pl. 105 : "novum institutum", un nouveau projet.

(3) E. II, Prop. 4; Pl. 358 : "L'idée de Dieu, d'où suit une infinité de choses en une infinité de modes, ne peut être qu'unique".

(4) T.R.E. 11; K. 10 : "Je voyais seulement que, tant que l'esprit s'attachait à ces pensées, il se détournait /des faux biens/ et réfléchissait sérieusement au projet nouveau /de la recherche du vrai bien/" Le projet-bien n'a, pour l'instant, d'autre remplissement que l'unicité de sa visée, dont le corrélat est, ontologiquement l'unité de Dieu, éthiquement la cohérence réglée de l'existence. La thèse de la disjonction mal certain/bien possible, implique en soi le trajet éthique, DELBOS (50 : 16) : "La seule disposition à conquérir le souverain bien nous en fait déjà goûter les avantages et la joie".

(5) Ibid.; Geb. II, 8; Pl. 105 : "Et quamvis in initio".

(6) Ibid. Nous essayons ici d'intérioriser tout le §11 du T.R.E., pour le problème des "intervalla".

(7) T.R.E. 11; K. 10 : "Et bien qu'au début ces intervalles /dans lesquels l'esprit se détachait des faux biens/ fussent rares, et d'une durée extrêmement brève, cependant, après que le vrai bien me fut de plus en plus connu, ils devinrent plus fréquents et plus longs".

(8) T.R.E. 10; Geb. II, 7; Pl. 105 : "non poteram tamen ideo omnem avaritiam, libidinem atque gloriam deponere".

(9) T.R.E. 13; Geb. II, 8; Pl. 106 : "Cum autem humana imbecillitas illum ordinem cogitatione sua non assequatur".

(10) T.R.E. 12.

(11) T.R.E. 13; Geb. II, 8; Pl. 106 : "et interim homo concipiat naturam aliquam humanam sua multo firmiorem". HUBBELING (op.cit. 99 : 75) reconnaît le souci qu'a Spinoza "de ne pas négliger ces faits de la vie humaine, pour favoriser l'unité du système".

(12) E. V, Prop. XLIII, Sch.; Geb. II, 308; Pl. 596 : "Si jam via, quam ad haec ducere ostendi, per ardua videatur, inveniri tamen potest. Et sane arduum debet esse, quod adeo raro reperitur. Qui enim posset fieri, si salus in promptu esset, et sine magno labore reperiri posset, ut ab omnibus fere negligeretur?". Rare est le sage, "conscient de lui-même, de Dieu et des choses" et qui connaît "la vraie satisfaction de l'âme".

(13) PREPOSIET. *Spinoza et la liberté des hommes*. GALLIMARD. PARIS. 1967, p.34: "Les considérations mélancoliques et désabusées du début du T.R.E. nous font penser à l'Ecclesiaste"/.../"la conscience malheureuse originelle de l'auteur de l'*Ethique*".

(14) E. IV, Prop. 61, Dem; Geb. II, 256; Pl. 542 : "Le désir, considéré absolument (selon le paragraphe I des définitions des sentiments), est l'essence même de l'homme, en tant que conçue comme déterminée de quelque façon à faire quelque chose".

(15) C.T. II, XXIV, 4-5-6; Pl. 84.

(16) DELBOS (50: 16): "La raison qui décide Spinoza, raison encore toute pratique, est qu'il n'y a rien à perdre et qu'il y a tout à gagner". En revanche, contrairement à Delbos, nous ne pensons pas que Spinoza, "comme la philosophie de Descartes, débute par le doute".

(17) Si l'on admet notre interprétation, on constatera la présence du spinozisme dans certain discours psychanalytique sur le désir et le rapport à la Loi, et l'expérience limite du silence des lois. R. MAJOR. *Le discernement*. AUBIER. PARIS. 1984, p.128 : "Ce temps de l'intervalle où l'histoire est suspendue, ce temps d'une loi neutre où tout s'entre-tient, est le temps pendant lequel tout peut à la fois se dire et se taire. Moment extrême ou limite qui est l'expérience de la liberté. Qui ignore ce moment ne sait rien d'elle".

(18) C'est là sans doute le fondement de toute philosophie de la liberté. H. ARENDT. *La crise de la culture*. Art. *Qu'est-ce que la liberté?* PARIS. 1972, pp. 221-222 : "les processus historiques sont créés et constamment interrompus par l'initiative humaine, par l'*initium* que l'homme est dans la mesure où il est un être agissant./.../ l'homme est un commencement et un commenceur".

(19) DUFOUR-KOWALSKA. *L'Origine*. BEAUCHESNE. PARIS. 1973, p.108 : "Commencer, c'est en effet nier le passé et reposer toute la structure temporelle comme

une possibilité". A cet égard, dire que "le sentiment de l'unité universelle est le point de départ du spinozisme", PREPOSIET (176: 24), ne rend aucun compte de l'itinéraire du T.R.E. De même, il n'est pas sûr que Spinoza commence de telle sorte que, "dans la transparence de son langage et la clarté de ses concepts, la raison édifie la première demeure éternelle pour l'esprit, le lieu de sa première initiation à l'éternité de l'être", DUFOUR-KOWALSKA (59 : 280): ce qui est vrai de l'*Ethique*, ne l'est pas du T.R.E.

(20) Dont l'énoncé absolu est condensé en E. I, Prop. 15; Pl. 322 : "Tout ce qui est, est en Dieu, et rien, sans Dieu, ne peut ni être ni être conçu".

§13. L'élimination principielle de la question de l'homme mauvais.

Il est indispensable d'interrompre un moment la lecture, et le commentaire du texte inaugural, pour s'interroger. Il ne suffit pas de reprendre les énoncés d'un système philosophique, pour accomplir un travail de réflexion philosophique: or, la réflexion nous provoque à une question, qui pourrait paraître triviale, probablement à cause de sa simplicité aveuglante: l'itinéraire éthique institué par le spinozisme est-il possible? Quel doit être le fondement ultime, en ce qui concerne l'homme, de la vie éthique? Il ne s'agit pas ici de répéter, en ce moment de notre réflexion, le problème de la distinction entre la vie des masses, et celle du Sage, mais de poser la question du fondement de la sagesse, en tant que possibilité ouverte.

Une contre-épreuve est ici nécessaire: existe-t-il des hommes qui, par nature, seraient incapables concrètement de se diriger vers la "vraie règle de vie"(1)? Notre problème ne consiste pas à examiner, pour elle-même, la question du salut selon Spinoza, mais la possibilité, pour l'homme, de ce salut. Un paradigme en est fourni précisément par le thème de la "lumière naturelle": à la question du procès de l'homme vers son salut, on peut répondre par l'idée selon laquelle l'obscurité du monde des passions est illuminée et dissipée par l'exercice d'un pouvoir intellectuel inné en l'homme, et qui permet à celui-ci d'accéder à la vraie connaissance de l'ordre des choses. Incontestablement, le Sage est le porteur de cette figure, mais, on le sait, il est rare. De plus,

l'affirmation de la réalité de l'être du Sage, bien réelle dans le spinozisme, ne supprime pas le problème réel. Ou plutôt, les deux problèmes réels: 1. la masse a eu besoin des histoires de l'Écriture Sainte, des cultes et des cérémonies, pour s'engager sur la voie du salut (2), et Spinoza ne pense pas que ce "besoin" du salut des ignorants soit définitivement supprimable, au moins dans un bref délai (3). La lumière naturelle est universellement partagée, mais elle n'est pas identiquement exercée par tous les hommes; 2. surtout, il arrive des choses désagréables aux hommes pieux, et des choses agréables aux impies, ce qui, transcrit dans les termes d'une éthique non religieuse, montre que l'homme mauvais peut éprouver le sentiment d'un certain type de bonheur (4). La moralité n'est pas le bonheur, au moins dans la signification de ce terme pour la masse des hommes.

Mais, le "mauvais homme" existe-t-il? Assurément non, dans le cadre de notre pensée directrice, qui est paradigmatique pour toute pensée de ce genre. Si on admet que l'homme est doté d'une lumière naturelle, la question de l'essence mauvaise de l'homme, ou de certains hommes, est implicitement éliminée, telle qu'elle l'est en fait pour Spinoza. Par un effet de retour, on constate qu'une éthique à portée universaliste, qui se refuse à effectuer une séparation essentialiste entre deux catégories d'hommes, implique un choix principal qui détermine la doctrine anthropologique: tout homme est supposé pouvoir accomplir la vie éthique, telle qu'elle est définie par un discours à portée universalisante. Il faut ajouter qu'une doctrine de ce type exclut la thèse d'origine religieuse-révélatrice d'un péché de l'homme; avec le spinozisme, nous nous trouvons confrontés à un non-dualisme éthique. À l'opposé

de la littérature hébraïque des *Proverbes* (5), il n'y a pas de distinction entre bons et méchants, pas plus qu'il n'y a de doctrine de la rétribution en fonction de la piété du sujet: tel est au moins, dans son exposé systématique, l'enseignement de Spinoza.

Si l'on effectue un retour sur le moment inaugural de la réflexion, on s'aperçoit que le mal, pour l'homme, c'est l'ignorance de la cause des affects, à commencer par l'état de crainte; en ce sens, pour ce qu'il en est de l'itinéraire éthique, on peut énoncer ainsi la genèse spinoziste: "Au commencement était la crainte...". La crainte est le signe de notre état, de puissance et de connaissance indivisiblement, par rapport à Dieu, au monde et à nous-mêmes: la réflexion sur la crainte n'est pas une brutale prise de possession du vrai, mais elle constitue, par le jeu interne des affections de l'âme, le passage d'un degré moindre à un degré supérieur de perfection. Le sujet éthique est plus puissant, plus connaissant, donc "plus existant" avec la mise en oeuvre de la réduction causale de ses passions, que sans elle. Mais il n'y a pas de science du bien et du mal; celui-ci n'a que l'existence relative d'un non-être: concrètement, "le mal que je redoutais" n'est qu'un être imaginaire, dû à mon ignorance de l'enchaînement total des choses, ce dont je m'aperçois lorsque je suis capable d'établir le lien de causalité entre "l'objet de crainte" et moi-même (6). Dans le discours explicite, le mal est nié (7). Par là, l'homme mauvais se trouve *ipso facto* éliminé dans la théorie (8).

L'homme mauvais est éliminé, parce que le mauvais ne peut être que celui qui distingue le bien et le mal, et choisit: ce qui, la distinction bien/mal étant forclosée, est impossible (9). Fondamentalement, la présence en l'homme - en tout homme -

de la *lumière naturelle* est la cause de l'absence du méchant : il n'est pas de *lumière supérieure* à la *lumière naturelle* (10). La *lumière naturelle* est une donnée anthropologique absolue (11). Elle est la puissance constitutive de la déduction et de la démonstration (12). En ce sens, la réduction causale de *T.R.E.I* recouvre la totalité de ce champ d'expérience que nous voulons intérioriser : "La connaissance du mal est la tristesse même, en tant que nous en sommes conscients". Il n'y a pas d'homme mauvais, parce qu'il n'y a pas d'homme-pour-le-mal : mais il y a un mal-pour-l'homme, qui est cette *négation actuelle* de l'essence de l'homme, "passage à une perfection moindre, qui pour cette raison ne peut se comprendre par l'essence même de l'homme" (13). En d'autres termes, la crainte, pas plus que la tristesse n'expriment adéquatement le non-être du mal : toutefois, elles sont un *état de la conscience*. Le mal est négation de l'essence de l'homme, que l'homme nie, parce que cette négation, fait de conscience, est ontologiquement impossible quant à l'essence de l'homme. Il n'y a pas d'homme mauvais, car la négation niée fait retour, non pas tant peut-être à la positivité, qu'à l'unité que l'homme est par essence (14). Le mal est la conscience de perte de l'unité : l'homme doit surmonter cet état de conscience aussi souvent qu'il apparaîtra : à cet égard, le texte de *T.R.E.I* apparaît comme un commencement perpétuel : travail de l'homme sur lui-même, recherche des causes des mouvements de l'âme par la déduction causale, dé-prise de l'état de conscience de la tristesse. L'homme mauvais n'est rien d'autre que l'homme-de-crainte, qui est aussi l'homme d'un certain état de la conscience de soi : dans cette optique, le commencement de la sagesse est une conscience-de-la-conscience (de tristesse) en sa vérité déduite, promis à renouvellement aussi longtemps que l'homme est triste,

"mauvais", c'est-à-dire doté d'une conscience qui ne livre pas au jour la vérité de son état de conscience (15). L'effort spinoziste, à l'échelle de la conscience humaine, consiste à tenter de maintenir la négation de ce qui le nie (16). L'homme mauvais est celui qui vit néanmoins, dans la tristesse, le mal qu'il refuse: il n'est autre que la *suspension* - temporaire? - de l'activité de la *lumière naturelle*.

Apparaît alors le fondement anthropologique de ce type de doctrine. Ce n'est pas le péché, ni le mal, qui sont premiers en l'âme, c'est l'ignorance. C'est l'ignorance, qui nous fait apercevoir une rétribution des mérites là où il n'y en a pas, et c'est elle aussi qui fait que nous ne nous dirigeons pas spontanément vers le vrai savoir, défini par Spinoza en tant que savoir des causes (17). Mais, si l'éthique spinoziste est possible, c'est parce qu'elle définit *explicitement* comme *fondement* que l'homme est ignorant et que chacun cherche l'utile qui lui est propre. On peut alors penser, comme Spinoza le pense, que la recherche de l'utile *vrai* rend possible pour l'homme une démarche de connaissance qui fait que, à terme, la distinction entre bons et méchants n'aura plus aucune évidence phénoménale. En ce sens, jamais pensée ne fut plus optimiste que celle de Spinoza, dans son incapacité à prendre en compte l'hypothèse, jugée superstitieuse, d'un mal radical, qui seul expliquerait le comportement scandaleux de l'homme méchant. Le méchant n'existant pas, le problème ne se pose pas de faits de l'ordre du meurtre, ou de l'acte visant la destruction guerrière, pas plus que le racisme ou la haine dépourvue de cause. A cet égard, le spinozisme met en question ceux qui réfléchissent sur le scandale éthique que constituent les divers génocides qui parsèment l'histoire du monde. Le

grand avantage de la position doctrinale d'une telle pensée est de se présenter de façon explicite: l'humanisme éthique met ici au jour son fondement dans sa réduction du péché à l'ignorance, l'absence de tout mal radical, et la possibilité d'une rédemption totalement laïque par le savoir. Peut-être trouvons-nous ici la limite de toute éthique philosophique: dans la mesure où son discours est universel, elle ne peut s'engager dans la voie d'une pensée qui discrimine entre les hommes, car celle-ci suppose sans doute les termes d'une révélation, l'homme n'ayant sans cela aucun motif d'opérer des jugements discriminants sur l'homme, puisqu'il ne saurait précisément s'abstraire seul de son essence. Mais, c'est dans la clarté de l'explicitation des principes, que le lecteur de Spinoza peut opposer au discours de celui-ci d'autres principes, et notamment celui d'un pessimisme fondé sur une absence d'adhésion au discours qui définit l'homme comme n'étant ni bon, ni mauvais. A l'intérieur même du spinozisme, on voit effectivement réapparaître la réalité de l'homme mauvais, celle-là même qui est déniée dans la théorie.

§13-1 Le retour effectif de l'homme mauvais, du point de vue pragmatique.

Le vice, c'est peut-être - ontologiquement parlant - l'impuissance: impuissance à connaître les choses, à savoir connaître les causes, autrement dit, exercer sa raison (18). Cette impuissance à vivre rationnellement est, pour autant que l'homme demeure anthropocentré, l'impuissance à choisir le bonheur d'un être qui "ne peut rien faire de lui-même pour son salut et

son état bienheureux" (19). Impuissance: absence de pouvoir être ou faire, selon un mode privatif, ou bien négation active d'une puissance qui ne s'exerce pas ?

La description anthropologique fournit la réponse, déphasée par rapport à la sérénité de la théorie du *conatus*, mais très convaincante du point de vue de son poids d'expérience: le mal n'est peut-être rien - néanmoins il y a des hommes mauvais. Les exemples en sont triviaux, mais nul ne saurait les ignorer. Par exemple - et le souvenir de l'assassinat de de Witt n'y est sans doute pas étranger - "il y a" des meurtriers (20). Que le meurtre soit de l'ordre du fait, cela ne pose pas en soi de problème pour une doctrine qui pense les choses selon l'ordre des causes: il suffit d'affirmer que l'enchaînement des causes extérieures a été tel qu'un individu X a été "causé" comme meurtrier d'un individu Y. En fait, Spinoza ne se contente pas, au moins sur le problème précis du meurtre, de sa théorie explicite, selon laquelle le mal n'est qu'un "imaginaire", une "façon de voir", c'est-à-dire de se représenter (21). Il s'exprime autrement, à commencer par la *Correspondance*.

La thèse est explicite dans le spinozisme: "il y a" des hommes mauvais. Cela revient à dire qu'il existe des hommes qui ne sont pas de même nature que Spinoza lui-même. L'exemple du meurtrier est probant: il accomplit ce que le Sage, et en tout cas celui qui est engagé sur le chemin de la sagesse, ne fait pas. Le criminel fait ce que Spinoza ne fait pas, plus précisément, le criminel fait ce que Spinoza, par sa nature propre, ne peut pas faire (22). On sent transparaître, dans cette pensée de ce qui "répugne à ma nature", et au-delà des tragédies criminelles, une discrimination nette entre deux types d'hommes: littéralement, ceux qui "peuvent" et ceux qui ne "peuvent pas" tuer en temps de paix. En l'occurrence, ici, le "pouvoir tuer" est une "impuissance

en acte", celle de celui qui est écrasé par la détermination des causes qui le poussent à tuer. Ces causes ne sont pas seulement externes : l'exemple du crime nous pousse à réintroduire la réalité de l'homme mauvais; la différence quantitative entre les hommes, liée au rapport actions/passions en eux, se transforme ici en différence de nature. Spinoza est, sur ce point, parfaitement positif, dans une négation saisissante de l'absence de différence entre les meurtriers et les autres (23). L'homme mauvais fait retour dans le réel, et il faut bien, ne serait-ce que dans cette oeuvre mineure qu'est une *Correspondance*, réintégrer ce fait dans le réseau symbolique. L'ontologie est non-dualiste; l'anthropologie, elle, s'exprime autrement, par la nécessité de l'expérience.

Le mal n'est rien de positif; seule l'expression de *privation* rend raison de sa nature (24). Le "méchant" n'en existe pas moins, comme le prouve son retour dans la même *Lettre*, qui refuse toute positivité au mal (25). Le méchant est ignorant de l'ordre des causes, inconscient de son être et de son rapport à l'être. Une *Correspondance* ne peut pas être interprétée seulement comme un discours qui se plie aux exigences représentatives-imaginaires de ses interlocuteurs, elle exprime — aussi — une expérience, triviale, mais qui relève irrécusablement de l'ordre du réel : le "méchant", l'homme mauvais détruit, et il se détruit. La description rencontre ici deux obstacles, qui se formulent selon deux questions : 1. l'homme mauvais est-il un être-pour-le-mal? On peut reconnaître, avec Spinoza, qu'on peut, au moins temporairement, *éluder* la réponse : ne pas donner de réponse fondamentale, c'est ne pas se prononcer sur la nécessité interne qui fait que l'homme mauvais accomplit de mauvaises actions, mais c'est aussi poser axiologiquement qu'il n'y a "point de commune mesure" entre les actes des méchants et les actes des justes. En d'autres termes, si le mal est "privation", et n'est "rien de positif", il demeure constatable que, dans l'expérience, le méchant n'est pas le juste. Cela suffit,

nous semble-t-il, pour la décision éthique "concrète" : que le méchant soit tel qu'il est, pour une raison interne ou pour une raison externe, peu m'importe au fond. Si je veux accéder à la béatitude, je suis, dans mon expérience, l'incarnation d'un ne-pas-être-mauvais. 2. "ils se détruisent", nous dit Spinoza à propos des méchants, mais est-ce une *auto-destruction* dont il s'agit ici ? Précisément, rien ne permet de l'affirmer, bien au contraire: le méchant se détruit, parce que, dans son action, il est ignorant de l'ensemble des relations unissant les choses à leurs causes et, parmi ces "choses", les hommes entre eux. Ainsi, empiriquement, l'individu X qui tue l'individu Y, nie, ou dénie, que l'individu Y puisse lui être, selon la terminologie de Spinoza, "utile": ignorance et négation implicite vont de pair, dans un acte de destruction où le sujet se détruit lui-même en détruisant un autre que lui, semblable à lui, et potentiellement utile pour lui. De même que pour la précédente question, il n'est fondamentalement pas utile, ni nécessaire, de résoudre la question anthropologique de la possible auto-destructivité de l'homme: être sage, ou choisir la voie de la sagesse, c'est, *ipso facto*, ne pas détruire, et par conséquent ne pas se détruire. Si je suis sage, je ne me pose pas comme tel en m'opposant au méchant: c'est la description, à savoir l'interprétation du sens de mes actes, qui me fait aboutir à la thèse constative de mon être comme non-mauvais.

L'homme mauvais ne respecte aucune autre loi que celle de son désir immédiat: l'homme mauvais n'a pas de rapport à LA loi (26). Ainsi, il vit nécessairement dans la crainte et l'angoisse: vivante négation du désir de tout homme qui est de vivre en sécurité, à l'abri de toute crainte (27). Il faut décrire l'homme mauvais, mais comme une négation, par ignorance, de la donnée anthropologico-éthique de son être. Du fait de ses "désirs", l'homme mauvais nie son *désir*, à savoir son être propre. Cela commence à *apparaître* en ce qui concerne le domaine "spectaculaire" de la criminalité;

cela peut apparaître aussi, même si c'est plus difficile, dans la sphère de la possession, avoir et désir d'avoir, et dans la sphère du valoir, qui englobe toutes les représentations honorifiques.

"Les athées, en effet, ont l'habitude de rechercher par-dessus tout les honneurs et les richesses" (28): traduite dans notre perspective, la formule revient à dire que tous ceux qui n'effectuent pas la décision unifiante et cause de dé-centration fondatrice de la vie éthique, sont en proie à la recherche inquiète et dispersée. Nous le savions déjà. Mais il faut ajouter ceci: la distinction n'est pas neutre, entre la vie éthique, et la vie non-éthique. Plus exactement, s'il est bien vrai que la vie éthique est le chemin vers la béatitude, la vie non-éthique n'est pas la simple privation et la pure absence de ce bonheur: elle est malheur, servitude, et source de dangers. En effet, celui qui soutient que "le souverain bien, ce sont les honneurs et les richesses" (29), est aussi celui qui "fait le plus grand éloge de l'hypocrisie, des promesses non tenues, des mensonges, du parjure et de bien d'autres pratiques du même genre" (30). Cet homme est nécessairement en proie au conflit externe, et à l'absence de paix interne: les honneurs et les richesses sont sources de conflits, si du moins ils ne sont pas extensibles à l'infini, et si chacun désire les mêmes honneurs et richesses qu'autrui (31); d'autre part — et la démonstration n'a pas à en être faite, parce que la *description* est ici probante — la recherche des honneurs et des richesses s'accompagne toujours de la crainte de les perdre, et de l'espoir de les conquérir, en résumé, d'un état d'insécurité qui s'accompagne du sentiment de l'insécurité (32). L'insécurité interne s'accompagne nécessairement de l'insécurité des relations inter-humaines: ceux qui sont asservis à la recherche des honneurs et des richesses, ne peuvent concevoir entre eux aucune "assurance réciproque et avoir foi les uns dans les autres" (33). Les sphères

de l'avoir et du valoir permettent toutes les variations possibles sur le thème des *passions antisociales* (34), qui se résume ainsi: le *conflit* est l'ordinaire de la vie non-éthique. Il faut, sur ce sujet, accentuer ce fait, que Spinoza relie le malheur du "méchant" au rapport qu'il entretient avec la parole: le méchant est celui qui ment, qui ne tient pas parole, ce à quoi on pourrait ajouter, ce qui n'est guère "spinoziste", que le méchant est aussi, peut-être, celui qui est l'homme de la *mauvaise foi*, au sens sartrien: celui qui ment, et qui se ment à lui-même, "sans le savoir". En tout cas, à l'inverse, la vie éthique exige, décidément, un tout autre rapport à la parole, que celui de l'homme mauvais: rapport de non-mensonge, de non-fausseté, de non-complaisance.

L'exemple de l'homme mauvais illustre ainsi le rapport immédiat que le cheminement éthique entretient avec la parole qui l'étaye: un rapport non-conflictuel, ce qui apparaît évident quand on pense que la parole de la décision éthique, de par sa visée unitive, ne saurait entrer en conflit avec quoi que ce soit, et surtout pas avec elle-même. Par différence, l'homme mauvais n'existe pas seulement "du point de vue pragmatique", selon la somme de ses actions désastreuses et de ses états malheureux. L'homme mauvais existe aussi, et sans doute essentiellement, du point de vue anthropologique: un état de la parole qui est écartelé, brisé, diffus, inconstant, mensonger; une parole qui ne peut pas se suffire à elle-même dans ses énoncés qui se révèlent, ou bien évanescents (le "dire n'importe quoi") ou contradictoires (le "dire des mensonges"). La parole du méchant n'est plus une parole qu'au sens nominal du terme, pur "mot": littéralement, l'homme mauvais est celui qui ne "tient pas parole".

Ne le fait-il pas, ou ne le peut-il pas? La doctrine répond, en conceptualisant la description de l'homme mauvais, d'un point de vue nécessitant: d'une part, en maintenant la différence entre

bons et méchants, malgré la nécessité qui fait que les hommes sont nécessairement tels qu'ils sont; d'autre part, en affirmant, dans cette différence, la nécessité de l'être-bon, ou de l'être-méchant (35). On peut *comprendre* comment, par exemple, des motifs *biographiques* ont "rendu" un homme "méchant", et on peut ainsi écrire des "biographies" de grands criminels (36). Mais, le problème s'impose surtout par sa grande généralité; les hommes sont mauvais, essentiellement, parce qu'ils sont *faibles*: faiblesse de la raison, plus qu'imbécillité foncière, impuissance à concevoir, plus que débilité innée (37). L'homme mauvais pose un problème, parce que (presque) tous les hommes sont faibles (38). C'est la description, qui nous apprend que les hommes vivent en général d'une vie "passionnelle", c'est-à-dire conflictuelle: la description, c'est-à-dire l'*expérience* (39). Néanmoins, la nature nécessaire de l'être passionnel-"mauvais" de l'homme n'occulte pas un problème d'éthique "immédiate", c'est-à-dire pragmatique: celui qui recherche la vraie vie ne peut pas ignorer les méchants, du fait de la nécessité de leur apparition. C'est d'un point de vue pragmatique que, dans tous les sens du terme, *il faut craindre les hommes mauvais* (40). La prudence spinoziste, son *Caute*, sont nécessaires, du fait de la rareté constatée des "bons" (41).

Un certain mystère subsiste donc sur le *destin* qui fait qu'un homme se tourne, ou non, vers la vie éthique. La prédestination du juste est plus problématique, d'ailleurs, que le destin du méchant: l'homme mauvais est, phénoménologiquement, la constatation de la loi du genre humain, son mode d'existence passionnelle; le "juste", le "sage", celui qui cherche la vraie vie, apparaît comme une rareté exceptionnelle, qui suggère que le "commencement de la sagesse" est motivé par une prédestination stricte, qui exclut tout effort protreptique (42).

Aucun doute ne subsiste, en revanche, dans le spinozisme,

sur la réalité de l'homme mauvais: la vigilance pragmatique qu'elle requiert constitue, en soi, une position axiologique sur l'homme. Si l'on relie l'un avec l'autre les deux thèmes de l'élimination principielle de l'homme mauvais, et de son retour effectif du point de vue pragmatique, on constate, nous semble-t-il, une apparence de contradiction entre la suppression du problème du mal et l'apparition toujours renouvelée de l'homme mauvais. La doctrine élimine, du fait de ses principes opératoires, le mal, puisqu'est supprimée la distinction bien/mal - des textes, notamment des textes d'"expérience", nous parlent de l'homme mauvais -. Sur ce point, on peut fournir deux réponses. 1. Le ressurgissement de la question du mal et du méchant prouve, précisément que la distinction vérité/imagination - articulée sur la distinction Langage I/Langage II - est bien opérante: le Langage II ne se soucie pas du mal, car il est tourné tout entier vers le non-dualisme de la vérité; le Langage I nous parle de l'homme mauvais, dans les termes mêmes qui sont les siens, à savoir une conception imaginaire-dualiste de l'existence. Dans cette perspective, tous les ignorants, c'est-à-dire tous les hommes, sauf les Sages, sont aussi des hommes mauvais, ce qui, traduit dans le "langage de l'imagination", signifie qu'ils ne sont, ni bons ni, méchants, mais à la fois bons et méchants (43).

2. L'homme est mauvais, le "bon" est rare: voilà la transcription, philosophique, d'une expérience biographique: dans cette interprétation, le retour de l'homme mauvais n'est, tel le retour du refoulé, que l'impossibilité pour l'expérience de s'absenter des énoncés d'une doctrine *explicitement* non-dualiste, mais *effectivement* discriminante (44). En ce cas, qui nous semble plausible, le discours éthique subit, malgré l'intentionnalité unifiante qui l'anime, la contrainte négative de la "réalité" des manifestations scandaleuses de l'homme mauvais, qui constituent le lieu phénoménologique de la non-unité, de la non-sécurité, de la

non-béatitude... en bref, de la non-Ethique. En l'occurrence, le discours éthique n'est pas *que* biographique: le retour de l'homme mauvais est porté à l'universel, en tant qu'universalité constatée de l'ignorance, ou de l'inconscience, des hommes tels qu'ils sont. L'homme mauvais suscite un spinozisme d'une sérénité plus nuancée que ne le suggèrent les énoncés "pré-adamiques" de la doctrine: si le mal n'est pas un problème, l'homme mauvais, lui, est problématique, car la question reste béante de son "passage" vers la sagesse (45).

Notes au §13.

(1) T.T.P. V; Geb. III, 78; Pl. 689 : celle-ci est indépendante de la Révélation, et des "histoires" de l'Écriture Sainte : "qui autem eas ignorat, et nihilominus lumine naturali novit, Deum esse, et quae porro diximus, et deinde veram vivendi rationem habet, beatum omnino esse, imo vulgo beatiorem".

(2) T.T.P. V; Geb. III, 69: *De Ratione, cur caeremoniae institutere fuerint, et de fide historiarum, nempe, qua ratione, et quibus ea necessaria sit.* Passim. On consultera, sur ce sujet, l'excellent ouvrage d' A. TOSEL, *Spinoza ou le crépuscule de la servitude.* Essai sur le Traité Theologico-Politique. AUBIER. PARIS. 1984.

(3) Cf. A. MATHERON. *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza.* AUBIER. PARIS. 1971. Passim.

(4) E. I, App; Geb. II, 79; Pl. 348-349 : "commoda, atque incommoda piis aequae, ac impiis promiscue evenire". Ce bonheur, tout imaginaire, se réduit à ce que la Pléiade traduit par "les avantages et les inconvénients".

(5) Un exemple, parmi une multitude, *Proverbes 2, 21-22*, dans la *Traduction* de Segond, p.638 : "Car les hommes droits habiteront le pays/ Les hommes intègres y resteront; / Mais les méchants seront retranchés du pays,/ Les infidèles en seront arrachés".

(6) E. IV, Prop. 64; Pl. 545 : "La connaissance du mal est une connaissance inadéquate". Il faut citer en entier la *Démonstration* : "La connaissance du mal est la tristesse même, en tant que nous en sommes conscients. Mais la tristesse est le passage à une perfection moindre, qui pour cette raison ne peut se comprendre par l'essence même de l'homme; et par suite elle est une passion qui dépend d'idées inadéquates; et par conséquent la connaissance qu'on en a, c'est-à-dire la connaissance du mal, est inadéquate".

(7) C'est une des versions de la tradition juive, l'autre étant l'affrontement du problème : à ce sujet, LEVY-VALENSI (6 : 150) se demandait si cette négation du problème du mal n'est pas une "rationalisation ou scotomisation de l'évidence". DELBOS (50 : 99).

(8) Un prédécesseur au moins, Maïmonide, cf. A. HESCHEL. *Maïmonide.* Trad. fr. Fondation SEFER. PARIS. 1982, p. 154 : "Maïmonide vainquit le méchant en le détruisant philosophiquement. Le mal n'existe pas, dit-il nettement". Ce

qui est très spinoziste, autant que cette description de l'âme libérée "de l'angoisse, du trouble provoqué par le sentiment du mal". DELBOS (50 : 45-46, n.1) : "C'est d'ailleurs la conséquence de la doctrine selon laquelle Dieu ne peut être déterminé que par des attributs négatifs".

(9) Ce qui est très paulinien, v. Romains 6, 14. Sur le rapport à la loi, et le fait "d'aller derrière pour découvrir s'il y avait quelqu'un ou personne, quelque chose ou rien", cf. OSIER (163 : pp. 85-86).

(10) T.T.P. XIII; G. III, 168; Pl. 797. Celle-ci conduit "naturellement" à la formulation des "dogmes de la foi universelle", qui inclut le "pardon des fautes". T.T.P. XIV, G. III, 177-178; Pl. 809-810.

(11) T.T.P. XII; Pl. 786-787 : "La parole éternelle de Dieu, son pacte et la vraie religion sont divinement écrits dans le coeur de l'homme, c'est-à-dire dans la pensée humaine; c'est à cette véritable charte que Dieu a scellée de son sceau, c'est-à-dire de son idée, comme d'une image de sa divinité". Thème traditionnel dans la Bible, notamment dans l'annonce de l'alliance nouvelle en Jérémie, 31, 31-34 : "Après ces jours-là, dit l'Eternel: je mettrai ma loi au-dedans d'eux, je l'écrirai dans leur coeur".

(12) T.T.P. VII; G. III, 112; Pl. 728-729 : le passage est consacré à démontrer que la lumière surnaturelle des théologiens est fictive, mais il pose l'universalité de la lumière naturelle : "La nature et la vertu de cette lumière consistent en ce qu'elle déduit et conclut par voie de légitime conséquence les choses obscures à partir de celles qui sont connues ou de celles qui sont données comme connues: notre méthode n'exige rien d'autre". NEGRI (161 : 175) en conclut, en parallèle avec Maïmonide, à "l'intensité du constructivisme éthique de la tradition judaïque".

(13) E. IV, Prop. 65, dem; cit. supra.

(14) Sur le désir d'unité, "négarion de la Distance" dans l'union avec Dieu, et envers de la négation du mal, perte d'unité, cf. LEVY-VALENSI (6 : 193), BRYKMAN (30 : 47).

(15) Cela est vrai de toute conscience de crainte. C'est pourquoi Delbos a raison d'écrire (50 : 102) : "La crainte superstitieuse de Dieu est le commencement et la fin de cette fausse sagesse".

(16) LEVY-VALENSI (6 : 193, 199). On peut remarquer à ce sujet que Spinoza est proche du *Zohar*, avec sa vision du mal comme "aliénation morcelante, perte de l'unité" (6 : 152). La Bible est plus ambiguë, par exemple Isaïe 45-7 : "Je forme la lumière et je crée les ténèbres, Je donne la prospérité, et je crée l'adversité; Moi, l'Eternel, je fais toutes ces choses".

(17) E. I, Appendix; Geb. II, 78; Pl. 347 : "Satis hic erit, si pro fundamento id capiam, quod apud omnes debet esse in confesso; nempe hoc, quod omnes homines rerum causarum ignari nascuntur, et quod omnes appetitum habent suum utile quaerendi, cujus rei sunt conscii".

- (18) E. IV, Prop. 18, Sc.; Pl. 504 : "J'ai expliqué rapidement les causes de l'impuissance et de l'inconstance humaines, et pourquoi les hommes n'observent pas les préceptes de la Raison".
- (19) C.T. II, §XVIII, 1; Pl. 70.
- (20) SIWEK (199 : 84-85).
- (21) FREUDENTHAL a raison d'écrire ce qu'il avance, (75 : 33) : "Alle Dinge und Werke der Natur sind in sich selbst vollkommen, weil aus Gottes Vollkommenheit hervorgegangen. Gut und schlecht und Sünde aber sind nichts Wirkliches, sondern blosser Weisen unseres Denkens". Il a raison, mais il est incomplet.
- (22) Ep. 21; Pl. 1151 : "Quant à moi, si je m'en abstiens ou m'efforce de m'en abstenir, c'est que le crime répugne à ma nature particulière et qu'il m'éloignerait de l'amour, ainsi que de la connaissance de Dieu".
- (23) Ep. 23; Pl. 1163 : "La question est-elle, en revanche, de savoir si les meurtriers sont des gens de bien et aussi parfaits que les hommes distribuant des aumônes? Je réponds aussi: non".
- (24) Ep. 19; Pl. 1123-1124.
- (25) *Ibid.* Ep. 19; Pl. 1126 : "Quant au deuxième point, il est exact que les méchants expriment à leur façon la volonté de Dieu. Pourtant, il ne faudrait nullement, sous ce prétexte, les mettre sur le même plan que les justes./.../ Or, comme les justes incarnent incomparablement plus de perfection que les méchants, leur valeur n'a point de commune mesure avec celle des méchants. /.../ Bien plus, du fait qu'ils ne connaissent pas Dieu, les méchants ne sont qu'un instrument dans la main de l'Ouvrier, ils ne le servent qu'à leur insu et ils se détruisent en le servant, alors que les justes le servent consciemment et réalisent, en le servant, une perfection plus grande".
- (26) T.T.P. XVI; Pl. 827.
- (27) *Ibid.* : "En outre, il n'est personne qui ne souhaite vivre en sécurité, à l'abri de la crainte, autant que possible. Mais ce vœu est tout à fait irréalisable, aussi longtemps que chacun peut accomplir tout ce qui lui plaît, et que la raison en lui ne dispose pas d'un droit supérieur à celui de la haine et de la colère. En effet, personne ne vit sans angoisse entre les inimitiés, les haines, la colère et les ruses; il n'est donc personne qui ne tâche d'y échapper, dans la mesure de l'effort qui lui est propre".
- (28) Spinoza répond à l'accusation d'"athéisme", Ep. 43; Pl. 1218 : "Les athées, en effet, ont l'habitude de rechercher par-dessus tout les honneurs et les richesses, choses que j'ai toujours méprisées; tous ceux qui me connaissent le savent bien".

(29) Ep. 44; Pl. 1222.

(30) *Ibid.*; Pl. 1223.

(31) E. III, Prop. 32; Pl. 441 : "Si nous imaginons que quelqu'un tire de la joie d'une chose qu'un seul peut posséder, nous ferons tout pour qu'il ne la possède pas".

(32) D'où l'idée qui germe en l'esprit de Spinoza, à propos d'un ouvrage centré sur cette recherche des richesses et des honneurs, Ep. 44; Pl. 1223 : "Après cette lecture, l'idée m'est venue d'écrire indirectement contre cet auteur un petit ouvrage dans lequel je traiterais du souverain Bien, puis montrerais la condition inquiète et misérable de ceux qui sont avides d'honneurs et de richesses et établirais enfin, par les raisons les plus évidentes et de nombreux exemples, que le désir insatiable doit amener et en fait a amené la ruine des Etats".

(33) E. IV, Prop. 37, Sc. 2; Pl. 522.

(34) Sur les passions antisociales, DELBOS (50 : 165). Sur la "convoitise" qui en est la cause: T.P. II, 5; Pl. 923-924; sur le conflit suscité par la "colère" ou "l'envie": T.P. II, 14; Pl. 929; sur la jalousie: T.P. VIII, 12; Pl. 998.

(35) Sur Ep. 19, DELBOS (50 : 90-91): "La doctrine de la nécessité ne détruit donc pas la différence des bons et des méchants, telle qu'elle doit être raisonnablement comprise".

(36) Sur le problème de la *biographie* du méchant, MATHERON (144 : 240).

(37) Ep. 19.

(38) Ep. 75; Pl. 1287 : "Je reconnais avec vous la faiblesse humaine".

(39) Ep. 58; Pl. 1252 : "L'expérience nous apprend assez qu'il n'est rien dont les hommes soient moins capables que de modérer leurs passions, et que, souvent, aux prises avec des passions contraires, ils voient le meilleur et font le pire".

(40) Ep. 58; Pl. 1254 : "Les hommes de mauvaise nature (*mali*) ne sont pas moins à craindre, ni moins pernicieux, quand ils sont nécessairement tels".

(41) Parmi d'autres exemples, cette parenthèse in Ep. 76; Pl. 1289 : "(les bons sont rares en effet)".

(42) Sur la vertu, Ep. 23; Pl. 1164 : "Je réponds que je ne sais pas de quel moyen, parmi une infinité d'autres, Dieu use, en vue de vous déterminer à cette oeuvre. Il se peut que Dieu ait imprimé en vous une idée claire de

lui-même, de sorte que, par amour, vous oubliez le monde et aimez les autres hommes comme vous-même". Comme le dit ZAC (239 : 40) : "Spinoza n'explique pas pourquoi certaines âmes sont pour ainsi dire prédestinées à la sagesse".

(43) BALIBAR (10 : 135) exprime cette thèse, en l'agrémentant d'une explication "homéostatique", aussi audacieuse qu'intéressante : "Les hommes comme tels ne sont ni "bons" ni "méchants", ils sont bons et méchants, c'est-à-dire qu'ils ne peuvent aimer sans haïr : aimer d'autant plus intensément qu'ils haïssent plus intensément, comme si la "quantité" d'affect positif et négatif devait présenter une sorte d'équilibre constant".

(44) Deux exemples, d'interprétation biographique. PREPOSIET (176 : 184) : "Spinoza était sans illusion, voire méfiant, mais pas misanthrope". BRYKMAN (30 : 50) : "Telle est bien, pourrait-on dire, la "vision du monde" qui ressort du livre III de l'*Ethique* : un univers de concurrence, de rivalité, de haine même, entre les modes finis". On le voit, les interprétations se succèdent, sans se ressembler.

(45) Pour une expérience de tonalité "spinoziste", S. FREUD, *Correspondance de Sigmund Freud avec le pasteur Pfister*, Trad. fr., GALLIMARD. PARIS. 1966. Lettre de Freud à Pfister du 9-10-1918 : "Je ne me casse pas beaucoup la tête au sujet du bien et du mal, mais, en moyenne, je n'ai découvert que fort peu de "bien" chez les hommes. D'après ce que j'en sais, ils ne sont pour la plupart que de la racaille, qu'ils se réclament de l'éthique de telle ou telle doctrine - ou d'aucune. Cela, vous ne pouvez pas le dire tout haut, peut-être pas même le penser, bien que votre expérience de la vie ne puisse pas être très différente de la mienne".

§14. Le délire spontané.

L'homme est un être qui réfléchit, ce sans quoi il n'y aurait pas de décision éthique, mais c'est un être qui imagine, ce pour quoi il est nécessaire que soit présentifiée la décision éthique (1). Nous détournons notre attention du problème gnoseologique de l'imaginaire en l'homme, et de ses implications pour la construction d'un discours ontologique, pour nous consacrer à une double approche : 1. en quel sens pouvons nous dire qu'il y a de l'imaginaire en l'homme? 2. quelles implications immédiates pouvons nous en tirer, pour ce qui concerne la conduite de la vie? Dans la perspective qui est la nôtre, un texte forme l'horizon de notre commentaire: l'*Appendice* du Livre I de l'*Ethique*, dans la mesure où nous considérons qu'il offre une perspective d'utilité pour la réforme éthique analogue aux textes du *Tractatus* (2).

L'homme agit en vue d'une fin, lorsqu'il agit: tel est le principe posé par Spinoza, qui est un principe pragmatique (3). Dans cette perspective, on peut décrire l'homme comme un être définissable en termes d'intentionnalité idéologique. Concrètement, le sujet est un être qui est capable de se représenter en sa conscience que, en tant que sujet qui veut et qui agit dans le monde, il poursuit des "fins"; la description spinoziste est allusive, mais pertinente, dans la mesure où il y a un primat d'évidence attaché à la conscience des fins, dans la mesure où celle-ci ne fait que redoubler le primat de la conscience elle-même: sauf à être dément, le sujet humain ne peut nier, ni son être conscient, ni son être conscient de poursuivre des fins. La doctrine anthropologique nous semble

ici véridique et féconde: véridique, parce que la description de la conscience comme intentionnalité est, en tant que description, juste, car elle décrit le sujet tel qu'il se décrit à lui-même; et féconde, parce qu'elle entraîne comme conclusion qu'il y a une idéologie immanente à la vie de l'homme. En effet, agir en vue d'une fin, c'est agir en ayant présente à l'esprit une représentation, qui est exprimable dans le discours - intentionnel - de la fin qui est poursuivie: il y a donc un discours de la représentation, qui est lié aux exigences pragmatiques de l'homme existant, ce qui est une définition possible de l'"idéologique". On le sait, cet idéologique se transforme en imaginaire, dès lors qu'il est établi, comme il est fait par le discours gnoséologique, que la représentation des fins est en réalité ignorante des causes qui la déterminent (4). L'homme veut, l'homme désire, et il a conscience de sa volonté et de son désir. Cette conscience doit être décrite comme imaginaire, en tant qu'elle est représentative de ses objets, indépendamment des objets réels eux-mêmes. Dans les termes spinozistes, cette indépendance est expliquée en termes d'une ignorance des causes, mais nous pourrions la décrire dans d'autres termes théoriques, car ce que nous avons à constater, c'est que l'idéologie des fins est un fait de la conscience en acte, qui suppose immédiatement sa véracité, sans s'interroger sur les fondements de vérité de sa représentation.

La doctrine anthropologique est ici particulièrement concrète: l'urgence pragmatique de la position imaginaire des fins est motivée par la nécessité de trouver dans les plus brefs délais, pour le sujet, les moyens de sa survie. Si l'homme suppose que la nature agit, comme lui-même, en vue de fins, et que Dieu, en tant que recteur des choses, agit selon

sa propre fin, qui est l'homme, c'est parce que l'homme étend spontanément à tout le réel, ce qui est une propriété de sa conscience d'être existant. On peut dire que l'homme, en tant que sujet d'un imaginaire constitué par sa conscience, est en proie spontanément à la croyance magique, en tant que tout le réel est supposé agir, selon les mêmes modalités que lui-même. En ce sens, et c'est pour quoi la conscience de l'homme est magique, il n'y a pas spontanément pour l'homme de "réel", si l'on définit ce dernier comme étant par essence indépendant du sujet qui s'efforce d'agir sur lui. La conscience magique est une conscience qui pose que tout est régi par des causes finales, analogues et convergentes en utilité avec celles que le sujet connaît dans sa conscience idéologique (5). L'homme cherche l'utile (6), et il croit que tout s'accorde avec ce qui lui est utile: il y a une évidence de cette croyance dans les faits qui lui donnent raison, l'ensemble des caractéristiques de l'homme dans le monde (7). L'homme croit dans sa conscience préjudicative, que la finalité est générale, et orientée vers lui. On le sait, la superstition en un Dieu recteur des choses en provient (8).

Mais, il y a une cause du préjugé finaliste, qui nous est fondamentale. Le sujet est une conscience en proie aux significations finalistes, mais c'est une conscience *individuelle*: le sujet est enfermé dans sa sphère egologique (9). Plus exactement, on voit un exemple de l'imaginaire finaliste, lorsque le sujet est confronté aux actes d'un autrui qu'il ne peut pas interroger sur les causes de son action. En ce cas, la sphère egologique devient, au moins temporairement, sphère solipsiste, et le sujet projette sur autrui les représentations de sa sphère individuelle propre: c'est la situation

où, en fait, l'autre n'existe pas en tant qu'autre, parce qu'il n'existe pas en tant que sujet parlant. Par extension, l'homme imaginaire est ce sujet, qui étend et qui projette sur la totalité du réel, son idéologie spontanée, et cela d'une manière analogue au cas de figure du raisonnement sur les motivations d'un autrui avec qui la relation d'écoute n'existe pas, que ce fait soit nécessaire ou anecdotique (10). Littéralement, le sujet imagine qu'autrui existe selon les mêmes modalités que lui-même et, dans le cas du silence ou de l'absence d'autrui, il y a une réduction d'autrui à l'identité du sujet.

C'est très exactement le cas de ce que nous nommons le réel, et que Spinoza nomme la nature; ni l'un ni l'autre ne parlent, parce que l'homme est, au sein de la nature, le seul sujet qui parle. Le rapport de l'homme au réel est donc nécessairement un rapport de projection idéologique, car la position de l'autre en tant qu'autre, existant dans des modalités différentes de celles du sujet, n'est possible que si le sujet peut se déprendre des significations de sa sphère égologique. De façon immédiate, le réel ne parlant pas, il n'existe pas comme l'autre de l'homme; et, n'existant pas en tant qu'autre, il n'existe pas comme réel. La superstition croyante est donc le mode d'existence premier d'un sujet humain, qui est clos dans le monde des significations qui valent pour sa conscience. L'homme imaginaire est cet être parlant, qui fait parler le réel en sa totalité selon des signifiants qui ne valent, dans tous les cas, que pour la seule conscience humaine. On peut dire que la première servitude de l'homme est un asservissement inaperçu, fondé par les évidences de la conscience, et une ignorance de ce que ces évidences ne sont telles que pour la conscience, qui englobe la croyance à la liberté et la

croyance à la finalité.

Le problème, c'est que la conscience est impossible à éliminer, en ce qui concerne les hommes : "Ils sont en effet, comme je l'ai dit plus d'une fois, conscients de leurs actions et de leurs désirs, mais ignorants des causes qui les déterminent à désirer quelque chose" (11). L'homme est cet être pour qui son désir s'accompagne de la conscience de son désir: du point de vue strictement anthropologique - l'homme considéré *en soi* - cette conscience est inévitablement *anthropocentrique*, puisqu'elle se considère comme la cause du mouvement de remplissement du désir, sans concevoir qu'elle est causée. Comment d'ailleurs pourrait-elle concevoir cette causalité, sans se dé-centrer par rapport à elle-même, et ainsi ne plus constituer un pur *en soi*? (12). Spinoza est d'une cohérence absolue dans la *Préface* au *T.T.P.*, l'*Appendice* à E.I et la *Préface* à E.IV : il est surtout d'une actualité éternelle en énonçant la raison originelle de l'anthropocentrisme dans la conscience *de soi*. L'imaginaire de l'homme n'est rien d'autre qu'un anthropocentrisme enté sur son être comme individu parmi les individus, conscience de soi qui, pour reprendre en la transformant la formule de Spinoza, "interprète et fait délirer avec soi" (13).

Quel que soit le jugement porté sur la métaphysique de Spinoza, un jugement éthique de portée universelle nous semble pouvoir être reçu comme fondateur: l'imaginaire, qui est encore de la nature, le rêve éveillé des hommes et leur délire interprétatif sont une réalité. L'homme est spontanément dans l'illusion, parce que spontanément l'homme attribue au réel la logique humaine de l'*intentionnalité*: l'*ego-isme* de l'homme est spontané, parce que le *moi* est lié au fait qu'au début de

notre vie, nous avons senti les choses selon des consécutives empiriques et imaginaires, où les objets étaient associés à eux-mêmes et aux désirs de l'âme selon l'ordre de présentation effectué par le corps. Le *moi* se croit libre - il n'est qu'un esclave: il y a une logique de l'homme, le discours conscient de son désir, qui est cause - non sue - d'une anthropomorphose constante du réel (14). On peut dire, avec Spinoza, que l'homme d'avant le règne de la raison est un être délirant (13).

Ce délire est destiné à durer aussi longtemps que nous serons les sujets d'un corps, et par conséquent des sujets auto-centrés, procédant spontanément par extension analogique, dans l'exercice pré-rationnel de la pensée imaginaire (15). Pour l'existant, selon Spinoza, l'imaginaire ne peut se remplacer que par de l'imaginaire, sans que rien ne nous assure qu'il s'agit là d'un progrès (16). Nous en concluons que l'homme ne peut pas vivre totalement dépourvu d'imaginaire: celui-ci est la mémoire intégrale de son corps et de son esprit (17). Cela est un fait d'expérience, qui est propre au sujet affecté par des causes extérieures, mais aussi propre à son essence psychique singulière (18). Dans le mouvement de l'existence, il n'est rien de plus présent que cette présence à soi de l'homme qui se joue dans son rapport imaginaire au monde, dans son délire interprétatif de la finalité téléologique.

Cette présence rencontre toutefois sa limite pratique, dans ce qui nous semble inclus dans le raisonnement spinoziste: la pensée imaginaire est en soi une pensée de "misère", qui ne peut pas rencontrer le succès, ou de succès durable, dans l'existence concrète. La preuve immanente en est fournie par la conséquence inévitable du délire finaliste où "la Nature et les Dieux délirent aussi bien que les hommes" (19). En effet,

l'imaginaire rencontre inévitablement l'épreuve du réel, qui ne correspond pas au discours qui est tenu sur lui. Le négatif de l'imaginaire, c'est qu'il échoue à rendre raison de l'expérience de l'homme, tout autant que de ses projets et de ses rencontres: alors, l'homme a le choix entre le travail sur l'imaginaire, et la réduction à l'ignorance (20). L'imaginaire est une réalité donnée de l'homme auto-référentiel: en ce sens, elle est négation de l'Etre en sa totalité, dont il faut annuler les effets néfastes sans qu'on puisse la nier; la négativité doit ici être le surmontement de l'imaginaire par lui-même, accompagné de la conscience *intellectuelle* de son inadéquation au réel (21). Le délire est un rêve à l'état de veille, état spontané d'une conscience en sommeil (22).

Notes au §14.

(1) Sur les occurrences du terme *imaginaire* (imaginer, imagination, etc.) chez Spinoza, BERTRAND (18 : 28). Le terme a toujours une utilisation adjectivale, non substantivale.

(2) E. I, *Appendice*; Geb. II, 77-83; Pl. 346-354. Un texte bien connu, où le "bien connu" confine au "trop connu": notre seul argument pour la relecture méditative, est que nous pensons qu'il faut, à l'échelle humaine, le répéter. En revanche, nous ignorons le problème *gnoséologique* qui est, souvent, l'horizon de lecture de ce passage.

(3) Geb. II, 78; Pl. 347: "homines... propter finem agere".

(4) Geb. II, 78; Pl. 347: "Ex his enim sequitur, primo, quod homines, se liberos esse, opinentur, quandoquidem suarum volitionum, sui que appetitus sunt conscii, et de causis, a quibus disponuntur ad appetendum, et volendum, quia earum sunt ignari, nec per somnium cogitant".

(5) Buber caractérisait la magie, in *Je et Tu* (32 : 40-43) comme l'émotion immanente à toute relation; mais, la magie est ignorante de ce qu'elle est, car elle "prétend agir en dehors de toute relation" (p. 124). La magie: un fait anthropologique, mais aussi un obstacle à la conscience de l'être relationnel de l'homme.

(6) Pl. 347: "Il me suffira ici de poser en principe ce qui doit être reconnu par tous: tous les hommes naissent ignorants des causes des choses, et tous ont envie de rechercher ce qui leur est utile, ce dont ils ont conscience". Geb. II, 78: "cujus rei sunt conscii".

(7) Pl. 347. On comparera M. MAUSS, *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, in *Sociologie et Anthropologie*, P.U.F. PARIS. 1950, pp. 1-141.

(8) Sur la prière pour fléchir Dieu - acte imaginaire: T.T.P., *Préface*; Pl. 607: "Ayant forgé ainsi d'innombrables fictions, ils interprètent la nature en termes extravagants, comme si elle délirait avec eux. Dans ces conditions, les plus ardents à épouser toute espèce de superstition ne peuvent manquer d'être ceux qui désirent le plus immodérément les biens extérieurs". DELBOS (50 : 41).

(9) Pl. 347: sur les causes finales: "Sin autem easdem ex alio audire nequeant, nihil iis restat, nisi ut ad semet se convertant, et ad fines, a quibus ipsi ad similia determinari solent, reflectant, et sic ex suo ingenio ingenium alterius necessario judicant".

(10) On pourrait étendre le questionnement spinoziste: lorsque les hommes se confient les uns aux autres leurs représentations finalistes, ne s'agit-il pas d'un délire accepté par tous? L'intersubjectivité parlante n'est-elle pas, en général, grosse d'imaginaire?

(11) E. IV, *Préface*; Pl. 488.

(12) E. IV, *Préface*; Pl. 488: "Aussi bien, ce qu'on appelle cause finale n'est rien que le désir humain, en tant qu'il est considéré comme le principe ou la cause primordiale d'une chose".

(13) Cf. note (8) supra.

(14) Cf. DELBOS (50 : 93, 111, 141). P. 49: "C'est toujours le même anthropomorphisme, radicalement incurable, tant que la raison ne vient pas arrêter en nous le délire de la sensibilité et de l'imagination".

(15) E. IV, Prop. 1, Sc.; Pl. 492: "En effet, une imagination est une idée qui indique plutôt l'état présent du corps humain que la nature d'un corps extérieur, non pas distinctement bien sûr, mais confusément, ce qui fait que l'esprit est dit errer".

(16) E. IV, Prop. 1, Sc.; Pl. 493: "Par conséquent les imaginations ne s'évanouissent pas par la présence du vrai, en tant que vrai, mais parce que d'autres surgissent plus fortes que les premières, et excluent l'existence présente des choses que nous imaginons, comme nous l'avons montré dans la proposition 17 de la deuxième partie". Il n'y a pas là de tentation d'irrationalisme, cf. BERTRAND, *Spinoza: le projet éthique et l'imaginaire* (19 : 4): "Le rationalisme de Spinoza est absolu en ce qu'il énonce que l'homme ne peut être absolument rationnel". L'imagination ne voit son terme, qu'avec la disparition de notre corps et sans doute aussi de notre âme; (19 : 11): "l'imagination affirme la réalité psychique de son objet, sa présence à l'âme".

(17) E. II, Prop. 17; *ibid.* Sc.; Pl. 375-377. Conclusion: "Car si l'esprit, en imaginant présentes des choses qui n'existent pas, savait en même temps que ces choses n'existent pas réellement, il regarderait cette puissance d'imaginer comme une vertu de sa nature, et non comme un vice; surtout si cette faculté d'imaginer dépendait de sa nature seule, c'est-à-dire si la faculté d'imaginer de l'esprit était libre". Sur l'imagination, source de la mémoire: E. V, Prop. 34, Sc; Pl. 588: "imaginatio, seu memoria"; cf. WOLFSON (234 : II, 84), à cette réserve près que la mémoire est associée à la conscience de la durée, et pas l'imagination : T.R.E. 83; K. 70.

(18) Ep. 17; Pl. 1116 : "Les effets de l'imagination procèdent de la constitution soit du corps, soit de l'esprit. Pour éviter ici des longueurs, je prouverai cela par la seule expérience. Nous savons par expérience que les fièvres et autres altérations du corps sont des causes de délire, et ceux qui ont le sang épais n'imaginent que rixes, blessures, monstres et autres choses semblables. Nous voyons aussi que l'imagination peut n'être déterminée que par la seule constitution de l'âme; comme nous l'expérimentons, elle suit en tout les traces de l'entendement, enchaîne et relie entre elles les images et les mots en y instaurant un certain ordre, comme l'entendement enchaîne et relie ses démonstrations; c'est pourquoi il n'est presque rien que nous puissions concevoir dont l'imagination ne puisse, à partir des traces, en former quelque image". ZAC (236 : 178), NEGRI (161 : 156).

(19) E. I, App.; Pl. 348.

(20) *Ibid.*: le raisonnement finaliste a "apporté un nouveau mode d'argumentation : la réduction, non à l'impossible, mais à l'ignorance".

(21) E. II, Prop. 35, Sc.; Pl. 389-390.

(22) T.R.E. 64, n. 1; K. 52 : "L'erreur donc, ainsi qu'il apparaîtra tout à l'heure, est le rêve à l'état de veille, et s'il est tout à fait prononcé, on l'appelle délire".

§15. La distraction mentale

Les hommes poursuivent ordinairement "les richesses, les honneurs et la volupté", telle est la thèse spinoziste (1). Sur le plan de la doctrine de l'homme concret, le lecteur se trouve confronté à la question de la vérité de cette triple thèse, qui est supposée résumer ce que nous nommerions, en un langage plus contemporain les "motivations" des sujets humains. En fait, cette trilogie motivante représente une véritable description structurale du comportement humain, qui vise à une portée explicative: rechercher dans ses actions les richesses, les honneurs et le plaisir sensuel, c'est mettre en oeuvre une structure intentionnelle, qui positionne le sujet dans son rapport au monde, à autrui et à lui-même. Le thème générique des richesses correspond à la sphère des biens matériels, de la possibilité d'une appropriation qui devient propriété, laquelle légitime juridiquement un rapport au monde, qui donne lieu à une accumulation possible de la production de biens constitutive de la richesse (2). Il n'y a pas de richesse en dehors d'une logique de l'accumulation. Les honneurs, eux, correspondent plutôt à une logique de la pétrification: les honneurs sont, et pas seulement dans une méritocratie, une définition de mon rapport à autrui selon le plus et le moins, qui induit une axiologie implicite. Les honneurs distribuent selon leur échelle de valeur les hommes selon une évaluation qui différencie l'homme de ses semblables, et fige ainsi leurs relations en fonction d'un code de conduite immanent à l'échelle des honneurs, définie comme ce en quoi tel individu vaut plus que tel autre. La recherche du plaisir des sens définit, quant à elle, l'individu dans son rapport à lui-même; nous sommes

sans doute mieux disposés à entendre, sinon à comprendre, le terme de *libido* employé par Spinoza, du fait de ses résonances dans la psychologie contemporaine. L'homme est un être de désir, qui vise au plaisir, un plaisir qui concerne le corps propre et l'âme du sujet, c'est-à-dire l'individu. Sur cette description, qu'on pourrait dire banale et classique, notre intérêt s'arrête cependant, car la trilogie ainsi définie offre le mérite de la complexité: par comparaison avec d'autres descriptions des motivations du comportement humain, la trilogie spinoziste prévaut, en tant qu'elle permet d'englober l'ensemble des pratiques humaines effectivement constatables. L'homme n'est pas seulement un être de désir, d'accumulation et de pouvoir: il est, selon ses caractéristiques individuelles, tantôt davantage l'un ou tantôt davantage l'autre, selon des proportions variables. C'est du moins ce qu'autorise à penser la caractérisation qui est ainsi définie, dans le triple champ de l'*avoir*, du *valoir* et du *jouir* .

Cette anthropologie définit immédiatement, si on l'admet, la position du problème éthique, à cause de ses conséquences psychologiques, qui sont aussi des conséquences spécifiquement intellectuelles (3). La thèse est simple: dans ses motivations ordinaires, l'âme est mue vers des objets qui l'entraînent, d'un entraînement qui est une "distraction", à savoir un entraînement hors de soi (4). Cette distraction conduit à une impossibilité pour la pensée de se tourner vers quelque autre objet que ceux de la triade des motivations ordinaires, et par conséquent de se tourner vers soi. Les raisons n'en sont pas identiques, et ne se situent pas au même niveau. La volupté pose le problème psychologique d'une vie de l'âme qui devient pour ainsi dire obnubilée par la recherche de la jouissance:

elle mérite d'être examinée en premier, comme le fait Spinoza, qui ne justifie pas ce traitement privilégié. En effet, la jouissance est attenante au corps, c'est-à-dire à ce qui est le plus immédiatement proche du sujet: la philosophie traite d'un homme qui a, dans sa vie concrète, inséparablement un corps et une âme, tout ensemble. Dans la sphère de la jouissance, l'âme est décrite en état de "suspension"(5), qui crée, dans sa sphère, un état quiescent: en d'autres termes, dans la recherche de la jouissance, l'âme ne pense qu'à cela qui l'occupe, et à rien d'autre. On peut toutefois penser que, si l'âme atteignait la jouissance perpétuelle, par exemple dans un monde idéal où il ne serait pas nécessaire de travailler, la jouissance résultant de la poursuite du désir ne constituerait pas un problème pour le sujet, qui n'aurait en définitive qu'à s'abandonner à elle. A ce moment intervient le temps de la description psychologique, qui est d'un réalisme certain: la jouissance plonge celui qui l'éprouve dans un état de tristesse, de perturbation et d'hébétéude. La jouissance porte en elle-même sa punition, à savoir qu'elle se transforme sans cesse, dans la vie mentale, dans le contraire de ce qui était recherché (6). La sphère des honneurs pose de façon analogue un double problème, ainsi que la sphère de la richesse: la poursuite du valoir et de l'avoir obnubilent l'esprit, surtout dans le cas du valoir, et se prêtent ainsi à une logique de l'accumulation. La thématique de ces deux sphères réside dans une formule: "toujours plus", et ce sans aucun désagrément, puisque, contrairement à la sphère de la jouissance, il n'est pas ici de diminution du sentiment de joie au cours de la progression accumulative de l'objet désiré. La richesse ne poserait que peu de problèmes éthiques, si elle n'était pas désirée pour elle-même, ce que font les hommes ordinairement.

La seule occasion de tristesse qui en résulte, c'est la privation des richesses obtenues, ou espérées. Mais, de fait, ordinairement, les hommes sont détournés d'eux-mêmes par la poursuite de la richesse, dans la mesure où elle est considérée comme un bien en soi. Les honneurs, eux aussi, sont une occasion de frustration - seul risque dans leur possession et leur accumulation (7). Mais le problème majeur qu'ils entraînent est plus que psychologique, puisque, et c'est là la caractéristique propre de la sphère du valoir, la recherche des honneurs entraîne nécessairement une conduite éthique et une axiologie non adéquates (8). Le comportement de l'homme est ainsi défini selon ses axes psychologiques, intellectuels et mentaux.

La conclusion qui en résulte est la suivante: pour diriger convenablement sa vie, il faut ne pas vivre comme tout le monde. La description spinoziste est une description qui a pour effet de porter un jugement négatif sur le rapport au monde, à autrui et à lui-même qui caractérise le "vulgaire". En ce sens, elle est une morale du refus, fondée sur une négation absolue du caractère bon en soi de ce qui est jugé tel par l'ensemble des hommes. A cet égard, être un sujet éthique, c'est se situer en rupture par rapport à l'éthique ordinairement reçue. Mais en réalité, la description anthropologique n'est possible que parce que le sujet réfléchissant a déjà été capable de poser un autre bien que ceux qui sont ceux de l'homme ordinaire - qui est tout aussi bien l'homme en sa généralité présente. L'anthropologie est le moment de la prise de conscience, et de l'expression pédagogique, d'une idée non exprimée, qui est ici fondatrice, selon nous: c'est parce que le sujet a l'idée d'une autre vie possible, que la condamnation de la vie réelle

est rendue possible. L'idée d'une éthique en rupture avec l'éthique ordinaire, au nom de *l'autre objet* qui est la préoccupation constante de cette thématique, est ce qui est *fondateur*: le discours anthropologique en est l'expression, et en ce sens il en est le commencement, au sens de l'apparition, phénoménologiquement constatable, d'un discours intentionnel différent des discours porteurs de sens qui sont implicites à l'éthique naïve. Inversement, pour le sujet réfléchissant, qui lit le *Tractatus* comme un véritable Traité méthodique pour l'amélioration de la conduite de la vie, c'est le trajet inverse qui aura lieu: le discours descriptif sur l'homme a alors pour fonction, au nom de la justesse de sa description, de conduire le sujet à la conception vraie, par un renversement des valeurs éthiques ordinaires.

La doctrine spinoziste de l'homme nous décrit un homme "hors de soi", au moment où il croit être le plus près de lui-même: hors de soi dans son corps, dans son rapport aux objets du monde, dans sa relation avec le monde des autres hommes. Le problème particulier du commencement de la sagesse, c'est que se produise une prise de conscience de ce décentrement qu'est, fondamentalement, la distraction mentale qui correspond à la poursuite des biens ordinaires. On peut dire qu'il s'agit alors de reconduire l'homme à l'intérieur de soi. Le problème est que nul autre que le sujet individuel ne peut le faire. Le souci éthique de la doctrine anthropologique du *Tractatus* apparaît alors clairement, en ceci que, si le sujet adhère à la vérité de la description spinoziste, c'est qu'il se décentre par rapport à la distraction ordinaire, et qu'il a alors une chance de rejoindre ce qui seul ne le décentre pas dans son triple rapport à lui-même, au monde et à autrui: nommément, Dieu en tant qu'objet d'amour. Pour ces raisons, le

moment de la description de l'homme est un moment essentiel de la pédagogie en tant que prise de conscience, précisément parce qu'il présuppose l'ensemble des valeurs ontologiques du système. Le commencement de la sagesse passe par ce devenir-conscient de l'"être hors de soi" qui est thématiqué par la *distraktion mentale*: le commencement est possible, en tant que devenir conscient, parce qu'il s'agit de réintégrer ce qu'est le soi, à savoir un rapport à cette entité nommée Dieu, laquelle est d'autant moins extérieure au sujet, qu'elle est d'emblée définie comme un objet d'amour. Dans la description de la vie de l'homme, Dieu n'est pas nommé, mais ce Dieu caché dans le discours est bien présent dans la thématique de ce discours: Dieu est l'objet d'amour *autre*, qui fonde le discours vrai sur l'homme. Le discours sur l'homme est le moment de l'apparition de la prise de conscience. Pour le sujet humain, le fondement et le commencement sont nécessaires, pour l'orientation de sa vie éthique (9).

Dans la doctrine positive, la conclusion en est que "*bien et mal ne se disent que d'une façon relative*", couplée avec la distinction *parfait/imparfait*: le relativisme du bien et du mal est cohérent avec la notion du bien comme utile, c'est-à-dire adéquat à l'individuel (10). A ce moment de notre itinéraire, nous constatons la validité du nominalisme axiologique (11). En effet, celui-ci se fonde, non pas sur un savoir constitué par rapport à ce qu'est le vrai bien - ce qui est impossible "au commencement" - mais sur ce que l'on pourrait nommer une certitude *existentielle*, aussi floue dans ses fondements que réelle dans ses effets pour le sujet, et qui se résume en une thèse: *les biens ordinaires se nient eux-mêmes*. La description spinoziste se veut adéquate à la réalité de l'homme :

avoir, pouvoir et jouir en soi déterminent un état malheureux de l'être au monde de l'homme. Le discours éthique ne résulte pas, ou ne conduit pas, au mépris du monde. En réalité, il exige une suspension par rapport à la dépendance qui marque notre rapport au monde (12). Il n'y a pas de positivité du mal, mais il y a une réalité du mal; cette réalité est négative, puisqu'elle consiste dans l'*in*-certitude de l'homme par rapport au vrai bien, à savoir son *in*-stabilité par rapport au bon et au mauvais. L'âme est "distraite", c'est-à-dire écartée d'elle-même, et de ce qui la fonde dans la réalité. Le fondement de cet état est rigoureusement homogène, selon Spinoza, à la description anthropologique qui l'exprime: l'âme est puissance de représentation constitutive de sens par rapport au représenté, caractérisé par les signifiants bon/mauvais.

Cette représentation est nécessairement *ambivalente*; les biens ordinaires que l'âme recherche sont nécessairement causes de tristesse, par leur non-possession, leur perte, ou leur possession (13). Dans tous les cas de figure, ils sont le fait de l'*aliénation*, puisque l'âme est "suspendue à eux". Pour le mode d'être de la conscience, les "faux" biens sont repérables dans une réalité psychologique immédiate: le *flottement de l'âme*, qui est typologique d'un état de servitude et de misère de l'homme (14). L'âme, tôt ou tard, autrement dit dans son existence *temporelle*, ne peut pas ne pas attribuer de signifiants contradictoires à ce qu'elle poursuit naïvement: le malheur de l'âme, psychologiquement constatable, trouve sa cause dans cette double négation *logique*, fondée dans la phénoménologie contradictoire de ce qui semble bon et utile. Il y a une auto-négativité de la vie ordinaire: elle n'est rien d'autre que ce fait d'expérience que l'intentionnalité

naïve est marquée par l'apparition, simultanée ou discrète chronologiquement, d'affects contraires quant aux objets visés, qui écartèlent la conscience du sujet. La distraction mentale et le flottement de l'âme sont, par conséquent: 1) pathogènes, en ce qu'ils causent et expriment la souffrance - le pâtir des passions - du sujet; 2) thanatogènes, en ce qu'ils contredisent le principe de la conservation de l'homme dans l'être (15). La décision éthique s'instaure *toujours* dans l'urgence vitale: c'est de façon *absolue*, et non pas conjoncturellement, que le sujet, s'il veut vivre, doit nier ce qui le nie.

La stratégie qui en est induite par Spinoza, consiste dans un déplacement intentionnel de signification: poser les intentionnés naïfs, non comme des *fins* en soi, mais comme des "moyens en vue d'autre chose"(16). Les *moyens* et les *fins* relèvent du discours représentatif, et attestent de ce que l'homme ne peut pas, éthiquement, échapper à la sphère de la représentation (17). Etre de représentation, l'homme forme la fiction d'une substance de l'homme qui - représentative - n'a aucune vraie réalité (18). L'anthropologique est le non-substantiel, privation négative de l'Etre. Mais l'être de l'homme peut se nier comme *centre* du réel: l'homme, par faiblesse de sa puissance de compréhension, ne peut pas *concrètement* déterminer comment "tout ce qui se fait, se fait selon l'ordre éternel et les lois déterminées de la Nature"(19). L'homme devra donc - et il le devra, parce qu'il le *peut* - agir par la représentation sur la représentation, par la fiction d'une nature humaine supérieure, modèle représentatif unitaire et universel qui détermine, dans l'intentionnalité, la norme du moyen adéquat pour l'unique fin de l'homme, qui est sa conservation (20).

Les termes de *bon* et *mauvais*, et même ceux de *bien* et de *mal* seront conservés, mais après une modification définitionnelle (21). Le commencement de la vie éthique est donc un processus *intra-représentatif*, qui naît d'une suspension de la représentation naïve à cause d'une représentation unitaire, idée de Dieu et modèle de l'homme nécessairement liés. L'anthropologique est indépassable, mais a les moyens internes de se "déplacer", par *déplacement* et *orientation* des représentations au profit d'une représentation dominante, articulée sur une négation logique - "formelle" - des représentations naïves. En ce lieu, logique et représentatif de l'initiative humaine, se trouve sans doute le moment, sans cesse à répéter dans la vie ordinaire, qui met fin à la distraction mentale et à l'aliénation de l'homme: négation des représentations, *position* d'une représentation, tout cela est à assumer par le sujet éthique. Le vrai bien en découle nécessairement (22).

Notes au §15.

(1) T.R.E. 3; Geb. II, 5-6; Pl. 103.

(2) Spinoza, on le sait, connaît la sphère d'Amsterdam, commerçante, capitaliste et libérale.

(3) T.R.E.3, 4, 5; Geb. II, 6; Pl. 103-104.

(4) Loc.cit.: "His tribus adeo distrahitur mens, ut minime possit de alio aliquo bono cogitare". "Honores ac divitias persequendo non parum etiam distrahitur mens". "Honore vero vero multo adhuc magis mens distrahitur." La rhétorique de Spinoza est ici, en peu de lignes, toute de répétition.

(5) Loc.cit.: "Nam quod ad libidinem attinet, ad adeo suspenditur animus, ac si in aliquo bono quiesceret". Plus exactement de suspension relative: l'âme est active en tant qu'elle cherche la jouissance, morte (ou suspendue) en ce qui concerne tout autre domaine.

(6) Loc.cit.: "deinde in his non datur, sicut in libidine, poenitentia".

(7) Loc.cit.: "Si autem spe in aliquo casu frustremur, tum summa oritur tristitia".

(8) T.R.E. 8; Geb. II,6; Pl. 104: "ut ipsum assequamur, vita necessario ad captum hominum est dirigenda, fugiendo scilicet, quod vulgo fugiunt, et quaerendo, quod vulgo quaerunt homines".

(9) La formule d'une *décentration du décentrement* est aussi abrupte qu'indispensable: si l'on préfère, on pourrait parler d'"aliéner l'aliénation", car c'est bien la référence à Dieu comme *Autre-que-les-biens* qui permet au sujet de concevoir les biens comme *autres-que-leur-apparence*.

(10) T.R.E. 12; K. 10.

(11) La doctrine définitive sera davantage normative, puisqu'elle implique la certitude du savoir: E. IV. Def. 1-2; Pl. 490: "I. Par bon, j'entendrai ce que nous savons avec certitude nous être utile. II. Par mauvais, au contraire, ce que nous savons avec certitude empêcher que nous ne possédions quelque bien".

(12) DELBOS (50 : 152) était plus optimiste, en pensant que l'expérience nous guide vers le choix des bons objets, à savoir ceux qui s'accordent entre eux, et avec nous : "Les tâtonnements de l'expérience nous servent d'indications".

(13) T.R.E. 7 ; K. 8.

(14) E. IV, Prop. 17, Sc.; Pl. 429 : "L'état de l'esprit, qui naît ainsi de deux sentiments contraires, s'appelle flottement de l'âme (animi fluctuatio); et, par suite, il est à l'égard du sentiment ce que le doute est à l'égard de l'imagination (voir le scolie de la proposition 44, Partie II), et le flottement de l'âme et le doute ne diffèrent entre eux que selon le plus et le moins". Cf. WOLFSON (234 : II, 214-215), et la synthèse de BERTRAND (18 : 87) : "La fluctuation peut résulter de l'association de deux représentations unies à des affects opposés. Mais elle peut naître de la représentation d'un seul objet. On peut tout à la fois aimer et haïr le même objet".

(15) T.R.E. 7; K. 8 : "Or tous /les buts/ que poursuit la foule, non seulement ne fournissent aucun remède pour la conservation de notre être, mais encore l'empêchent, étant souvent cause de la perte de ceux qui les possèdent, et toujours cause de la perte de ceux qui en sont possédés".

(16) T.R.E. 11; K. 10 : "Par contre, si on les recherche comme moyens, on en usera avec mesure et elles ne nous nuiront aucunement. Au contraire, ainsi que nous le montrerons en son lieu, elles contribueront grandement à nous mener au but pour lequel on les recherche".

(17) FREUDENTHAL (75 : 51) : " Die Vorstellungen des Guten und Schlechten sind also Erzeugnisse verstandesmäßigen Denkens. Sie entstehen, indem wir entweder ein Ding mit einem andern vergleichen oder auf irgend einen Zweck beziehen".

(18) E. II, Prop. 10; Pl. 363 : "A l'essence de l'homme n'appartient pas l'être de la substance (esse substantiae), autrement dit la substance ne constitue pas la forme de l'homme".

(19) T.R.E. 12; K. 10-11.

(20) T.R.E. 13; K. 12 : "Mais comme la faiblesse humaine ne se conforme pas à cet ordre par sa pensée, que cependant l'homme conçoit une nature humaine beaucoup plus forte que la sienne, et qu'en même temps il ne voit rien qui l'empêche d'acquérir une telle nature, il est incité à rechercher les moyens qui le conduiront à une telle perfection. Tout ce qui peut être un moyen d'y parvenir est appelé un vrai bien. Et le bien suprême est pour lui de parvenir à jouir - avec d'autres individus, si faire se

peut - d'une telle nature /supérieure/". C.T. II, IV, 7-8. Pl. 50-51 : "concevoir un homme parfait", "le concept d'un homme parfait dans notre entendement". FREUDENTHAL (75 : 51, 60).

(21) WOLFSON (234 : II, 355) : "what is commonly considered as good and evil continue to be with him good and evil, though their definitions are somewhat modified". E. IV, *Pref.*; Pl. 489 : "C'est ainsi, mais il nous faut bien conserver ces termes. Car, puisque nous désirons former une idée de l'homme qui soit comme un modèle de la nature humaine devant nos yeux, il nous sera nécessaire de conserver ces mêmes termes dans le sens que j'ai dit".

(22) Nous pensons que, pour ces raisons, s'explique l'extrême brièveté de Spinoza sur le contenu *positif* du bien suprême; T.R.E. 12; K. 10 : "Ici je ne dirai que brièvement ce que j'entends par vrai bien et aussi ce qu'est le bien suprême".

§16. Prudence éthique: les trois règles.

Il est nécessaire de vivre, pendant que nous nous efforçons de reconduire l'entendement dans le droit chemin, afin que l'homme conquière son accomplissement (1). Il est nécessaire de vivre, et par conséquent, il faut *avant tout* poser et admettre comme bonnes quelques règles de vie (2). Si l'on admet, comme nous l'avons admis, qu'il y a un inachèvement fondamental du *Tractatus* (3) qui provient de l'inachèvement nécessaire de la recherche menée par l'homme, on admettra aussi qu'il faut prendre au sérieux les trois règles pratiques de vie, qui sont énoncées dans l'ouvrage. Dans la mesure où le commentateur est trop souvent obnubilé par l'éclat et la pesanteur des thèses finales de l'*Ethique*, elles sont traitées comme un moment secondaire, qui ne fait sa part qu'à une connaissance toute imaginative. Nous devons pourtant tenter de les interioriser d'une façon fondamentale, en tant que rien ne nous assure, en tant que sujets humains, que nous parviendrons effectivement à la béatitude énoncée dans le Livre V de l'*Ethique*. Les trois règles du *Tractatus* sont, jusqu'à nouvel ordre, conçues dans l'ordre du vrai en tant que projet, les seuls moyens que nous possédions, dans la doctrine spinoziste, de régler notre vie. Ces règles introduisent l'ordre et la mesure: elles sont donc, sinon un progrès, tout au moins un dépassement, de la situation imaginaire initiale. Elles méritent, et l'attention, et le commentaire.

L'homme est un être parlant, pour qui il est nécessaire de vivre avec d'autres êtres parlants. On peut penser, sans hésiter, que la première des règles de vie est dans une situation éminente,

du fait de son antériorité dans l'ordre des énoncés. Que nous dit-elle *en premier* (4)? Elle énonce qu'il faut adapter son discours à cet auditoire qu'est la foule. Cette règle est, essentiellement, une règle qui a pour horizon une théorie de l'argumentation (5). Si on peut considérer comme secondaire le principe positif et limitatif, qui pose que nous devons agir comme tout le monde, en tant que les actions communes ne constituent pas un obstacle à la poursuite de notre tâche - il faut vivre comme tout le monde, en apparence au moins - il n'en est pas de même pour le premier principe éthique. La signification de "devoir parler selon ce que la foule peut en recevoir" est assurément complexe. On pourrait penser, dans un premier temps, qu'il s'agit là d'une sorte de courtoisie rhétorique, qui vise simplement à ne pas violenter autrui du fait d'une parole qui serait inintelligible pour lui. C'est possible, mais tout à fait insuffisant pour expliquer que cette règle soit littéralement première: s'adapter au pouvoir de compréhension d'autrui, cela concerne autrui et mon rapport à autrui, cela ne me concerne pas seulement en tant qu'individu qui veut régler son existence propre. De fait, sous sa forme positive, et apparemment anodine, c'est un principe de *prudence* obligatoire qui est ainsi défini. L'homme spinoziste est un homme qui doit garder présente à l'esprit la devise de Spinoza lui-même: "Caute" (6). La situation de l'homme qui cherche à régler sa vie est celle d'un individu qui est confronté au tribunal réel, ou au moins potentiel, des autres hommes, qui nécessairement lui demandent raison de sa manière de vivre, telle que celle-ci est exprimable dans la parole humaine. L'homme parle, et en tant qu'il parle, il émet des jugements, qui résultent de la compréhension qu'il a de lui-même et d'autrui. L'homme qui cherche à bien vivre, est celui qui cherche la vérité,

là où la foule ne cherche rien: cette position est exorbitante du commun des hommes, car elle cherche l'*autre* que la vie des hommes. Homme parmi les hommes, l'homme en recherche est donc entouré de juges, qui sont aussi des ennemis potentiels: sinon, pourquoi faudrait-il s'adapter à son auditoire pour se procurer des oreilles amicales disposées à entendre la vérité? La première règle de prudence est donc une règle de prudence dans l'usage que nous faisons de la parole, laquelle est sujette à un danger tout à fait réel: l'ombre des tribunaux, civils et ecclésiastiques, des condamnations pour outrage aux moeurs et des excommunications en tous genres, pèse sur le sujet éthique (7). La prudence est nécessaire: elle suppose un double langage, celui du sujet éthique qui parle à autrui le langage que celui-ci peut entendre, sous peine d'un risque de condamnation, tout en se parlant à lui-même le langage de sa recherche éthique individuelle. Ce double langage recouvre une double pratique: il faut agir comme autrui, dans les limites de ce qui n'est pas contraire à sa recherche propre, mais d'une pratique qui n'offre pas les mêmes *significations* que pour le vulgaire, du fait de la distinction, déjà posée, entre les moyens et les fins. En résumé, l'homme éthique est, comme tout homme, un homme engagé dans la rencontre d'autrui, conçue ici comme confrontation des paroles. Mais, pour l'homme éthique, cette réalité d'autrui est celle d'une menace, qu'il faut essayer de réduire (8).

Les deux règles suivantes sont aussi nécessaires, mais moins *urgentes* que la première. L'usage des plaisirs est réduit à sa fonction hygiénique, c'est-à-dire au rapport de mesure, de "confort" dirait-on désormais, que le sujet entretient avec son propre corps (9). La prudence est ici la mesure qui règle

une économie des désirs et des plaisirs. Le rapport à l'argent et autres biens relève d'une double nécessité inextricable: il faut vivre, donc vivre dans la sphère des biens pour ménager sa survie, et l'homme ne vit que dans une organisation sociale, qui définit la circulation de l'argent et des biens (10).

Rapport à autrui dans la parole, rapport au corps propre dans le plaisir, rapport à la société dans l'argent et les biens: tels sont les rapports, dont les règles de vie spinozistes nous donnent les modes et la mesure, sans les justifier, puisque c'est la réalité de l'intersection du projet éthique et de la vie commune qui en fait l'évidence. Règles posées comme principe d'action, nous devons, dans la doctrine, les "admettre avant tout". L'existence concrète ainsi esquissée est en proie à une duplicité réelle, qui a un fondement non moins réel: le sujet éthique n'est pas insulaire, et il n'y a pas d'éthique possible sans une prise en considération "avant tout" de la situation factuelle de l'existant. La prudence éthique s'efforce de rendre possible l'existence du sujet éthique dans sa séparation instituée avec les autres sujets, mais dans une situation de vie qui ne peut pas être celle de la séparation matérielle, et qui est par conséquent marquée par le signe du danger et de la menace. Les règles éthiques du spinozisme sont à tous égards des règles de protection de l'individu dans sa recherche propre: leur but est de rendre possible, au milieu des périls, la conduite de celle-ci. On peut remarquer que de grandes catégories en sont absentes: l'amour, la générosité, la rencontre d'autrui en tant que provocation et appel du sujet confronté à son autre, ne sont pas ici de l'ordre du discours spinoziste. Le spinozisme constitue, en l'occurrence, un véritable "désenchantement" de la conscience éthique: le sujet n'a

rien à attendre d'autrui, de son corps ou des institutions sociales, qui lui permette *en soi* de progresser sur le chemin qui est le sien. Il faut être prudent, dans une positivité qui trouve sa racine dans une *négativité*: le sujet éthique nie, ou dénie, la valeur de la vie commune, mais, étant inséré dans la vie commune, il doit faire en sorte de ne pas être détruit par elle. Il n'y a rien de plus dans les règles de la vie pratique, mais il n'y a également rien de moins: aussi longtemps que le sujet éthique vivra nécessairement dans les conditions qui sont actuellement les siennes, ces règles seront nécessaires, et elles incluent l'existence du Sage lui-même, en tant qu'il vit au milieu de la foule, et non pas avec d'autres Sages.

Les trois règles de la prudence éthique sont moins "triviales" qu'il n'y paraît, si on se souvient que leur formulation intervient après la "mise en médiation" des biens ordinaires (11). Le spinozisme ne pose pas que le monde soit méprisable, et il impose encore moins l'anachorèse ou l'ascétisme vulgaire. Les règles de prudence semblent être plutôt la face visible, ou (pour reprendre une expression du Talmud) les "haies" qui sont dressées autour d'un acte fondamental de *séparation symbolique*, que seule permet d'opérer une négation assumée par le sujet. L'homme, à savoir l'homme parmi les hommes, doit parler et agir *comme* les autres hommes, mais son itinéraire éthique fait que le sujet en quête de liberté n'est pas réellement *comme* les autres, puisque sa parole de décision le place, au moins projectivement, dans une distance symbolique irrécusable par rapport aux biens imaginaires. La décision éthique individuelle engendre un péril dans la vie sociale: celui-ci est la résultante de la coexistence du "comme" et du

"pas comme", l'identité ou la "mêmeté" commune perturbée par la figure de l'"autre". Les règles éthiques du *Tractatus* sont donc bien plus qu'un moment imaginaire du système: le philosophe y prend conscience, et d'une conscience qui devra être répétée, que la négation symbolique qu'il opère par décision, et la séparation éloignante qui en résulte existentiellement, sont des négations pour la conscience imaginaire des autres hommes. Le *Caute* spinoziste donne lieu à des règles du "comme si": dans sa vie extérieure, celui qui cherche la sagesse, et *a fortiori* le Sage, doivent nier extérieurement la négation symbolique dont ils sont les acteurs. On peut du moins remarquer que la règle de parler et d'agir selon la compréhension de la foule n'est observable, selon les termes du *T.R.E.*, que pour autant que le projet éthique n'en est pas fondamentalement obéré (12).

Il faut cependant porter le problème à la limite, et supposer que les exigences de la masse soient telles que le sujet éthique soit contraint d'accomplir des actes que son projet ne peut tolérer: en ce cas, il y a une condition d'impossibilité, car ou bien le sujet se dérobe aux exigences de l'imaginaire de masse, et alors il a toute chance d'en pâtir au péril de sa vie - ou bien le sujet agit comme tous, et alors sa conduite *non-éthique* ruine le projet d'une vie heureuse. De fait, la formulation des règles de prudence suppose que, du point de vue social et politique, la pression exercée par la masse sur le sujet laisse à celui-ci une distance, une marge d'action minimale, qui permette au sujet d'être réellement un sujet duplice; pour cette raison, même dans la perspective la plus étroitement subjectiviste, la question politique apparaît dans la vie concrète du sujet (13). Et il nous

semble que, à ce sujet, Spinoza fait preuve d'un optimisme aussi foncier que relatif: au juste, comment faire autrement?

La duplicité de l'attitude éthique apparaît alors comme fondamentale: le sujet du cheminement éthique ne concède rien *réellement* aux exigences imaginaires; on le remarque au fait que, précisément, celui qui nie la réalité des biens imaginaires dans sa parole, est capable de les employer et d'en parler de façon commune dans la parole *exotérique*, à l'intérieur des limites d'usage et d'évaluation que le sujet s'est lui-même fixées: la négation n'est pas matérielle, elle est d'abord *symbolico-séparatrice*, en tant que parole qui définit ses limites. Dans ce processus, peu important - telle nous semble du moins la leçon éthique de Spinoza - les états de conscience du sujet, qui peuvent sans aucun doute être aussi variés que les états du monde pour l'imagination: tout gravite autour de la décision centrée sur la pensée unique, à l'intérieur de certaines régulations pratiques, qui ont pour but d'éviter au sujet son anéantissement par les forces extérieures, forces de la société des hommes, ou forces de la nature s'exprimant dans les besoins du corps propre.

Notes au §16.

(1) T.R.E. 16-17; Geb. II, 9.

(2) T.R.E. 17; Geb. II, 9; Pl. 107 : "Sed quia, dum curamus eum consequi, et operam damus, ut intellectum in rectam viam redigamus, necesse est vivere, propterea ante omnia cogimur quasdam vivendi regulas, tanquam bonas, supponere, has scilicet".

(3) Cf. §8-1.

(4) Loc.cit."I. Ad captum vulgi loqui, et illia omnia operari, quae nihil impedimenti adferunt, quo minus nostrum scopum attingamus. Nam non parum emolumenti ab eo possumus acquirere, modo ipsius captui, quantum fieri potest, concedamus; adde, quod tali modo amicas praebebunt aures ad veritatem audiendam".

(5) On consultera, à ce sujet, C.Perelman et L.Olbrechts-Tytaca, *Traité de l'argumentation, la nouvelle rhétorique*. P.U.F. PARIS.1958. Pour un abrégé, on peut lire: C.Perelman, *L'empire rhétorique. Rhétorique et argumentation*. VRIN.PARIS.1977; pp.23-33; pour exemple, p.27, à propos de l'argumentation judiciaire: "Le seul conseil, d'ordre général, qu'une théorie de l'argumentation puisse donner en l'occurrence, c'est de demander à l'orateur de s'adapter à son auditoire".

(6) Sur le *Caute*, et le problème du "double langage" chez Spinoza, cf. ZAC (236 : 226-228).

(7) Le *herem*, prononcé contre Spinoza le 27 juillet 1656, le bannissant de la communauté juive d'Amsterdam, n'est qu'un exemple, mais réel. Cf. *Spinoza*. (205).Institut Néerlandais. PARIS, 1977, pp. 36, 37.

(8) Le *herem* menace, symboliquement, tout homme qui cherche sa voie propre. E.RENAN, *Nouvelles études d'histoire religieuse: Spinoza*, p.507, cité in DELBOS (50 : 8), écrivait que Spinoza était "forcé de se créer une demeure spirituelle hors de la maison qui ne voulait pas de lui". C'est plutôt l'inverse qui est vrai : quiconque veut se créer sa "demeure spirituelle" peut, ou doit nécessairement, être exclu de la maison "commune".

(9) Loc.cit.: "II. Deliciis in tantum frui, in quantum ad tuendam valetudinem sufficit".

(10) Loc.cit.: "III. Denique tantum nummorum, aut cujuscunque alterius rei quaerere, quantum sufficit ad vitam, et valetudinem sustendam, et ad mores civitatis, qui nostrum scopum non oppugnant, imitandos".

(11) T.R.E. 11; K. 10 : "Par contre, si on les recherche comme moyens, on en usera avec mesure et elles ne nous nuiront aucunement. Au contraire, ainsi que nous le montrerons en son lieu, elles contribueront grandement à nous mener au but pour lequel on les recherche".

(12) T.R.E. 17, loc.cit: I.

(13) Nous y reviendrons, dans les §18 et 18-3.

§17. Le savoir utile à la vie.

L'homme n'est pas un sujet qui soit purement ignorant; même celui qui n'accède pas à la plénitude de la connaissance intellectuelle, est inscrit dans une modalité du savoir, définie comme mode de perception. Le sujet concret se voit déterminé comme celui qui sait: non pas celui qui sait telle ou telle chose, mais celui qui perçoit les choses de telle ou telle manière (1). Tout homme est un sujet "percevant" la réalité, mais d'une manière plus ou moins "adéquate", c'est-à-dire plus ou moins complète (2). Laissant de côté la question de savoir si l'enjeu du système est fondamentalement "intellectualiste", c'est-à-dire portant sur la compréhension, il est intéressant de se consacrer au savoir qui est en possession de tout homme, le savoir qui est utile à la vie, en tant qu'il concerne son usage (3).

Le problème consiste à déterminer ce qu'il peut en être d'un savoir d'ordre immédiatement pratique, que l'on peut nommer, à un double titre, comme un *savoir de l'ignorant*, qui est un non-savoir si on le met en relation au savoir des genres supérieurs de connaissance: 1. ce savoir, pratique, n'est pas le savoir absolu, en tant que connaissance adéquate de Dieu, c'est-à-dire du réel en sa totalité; 2. ce savoir, tout empreint qu'il puisse être de la privation corrélative à l'inadéquation, ou ignorance, est un savoir obligatoire pour le sujet éthique dans sa réalité de mode fini qui ne peut pas connaître *concrètement* - c'est-à-dire exhaustivement - l'enchaînement total-infini des causes singulières qui fait que telle ou telle chose ou idée lui arrive nécessairement dans son

existence. Le savoir de l'éthique immédiate concrète n'est pas le savoir de la nécessité, c'est-à-dire le savoir tout court; mais il est le savoir nécessaire au sujet existant, qui ne peut pas procéder autrement dans sa réalité finie. La réalité de l'homme, à savoir son ignorance, se révèle dans une absence de maîtrise, qui est l'équivalent de sa servitude: l'homme n'est pas, en tant que donné, maître de lui-même et du monde. On peut, à bon droit, dire que le spinozisme est un intellectualisme, qui vise une éthique rationnelle (4). Il n'en demeure pas moins que, du point de vue du mode fini, le rationnel pur ne peut être acquis par un saut absolu, sauf à supposer une conversion qui surpasse instantanément la réalité finie de l'existence humaine. Il est donc nécessaire de décrire ce qui "se passe" pour l'existant, ce passage indiquant bien l'écart incommensurable qui sépare, au moins pour la conscience qu'il en a, le sujet existant de la substance unique de Dieu.

Tout homme a une perception du réel, qui est de l'ordre de la parole entendue, ou du signe intentionnel. Il n'est pas dit, à proprement parler, qu'il s'agisse là d'un "premier genre de connaissance", mais que ce mode de perception est le premier à être énoncé, sans qu'il faille supposer un seul instant qu'il soit destiné à être "dépassé". L'homme est décrit comme un être qui "entend", ce qui renvoie à l'ensemble des faits de langage, dont un homme peut être le sujet, et comme un être qui vit dans un "univers" de signes arbitraires, ce qui implique que l'homme est capable de désignation intentionnelle, dans un acte de désignation indépendant de la nature propre de l'objet désigné (5). Il n'est pas indifférent de constater l'étonnante "modernité" de Spinoza, ou plutôt le fait qu'il est le contemporain de toute grande philosophie,

dans ce fait qu'il pointe de façon privilégiée la nature du sujet humain en tant qu'être inscrit dans l'écoute de la parole, et au milieu de signes qu'il peut modifier arbitrairement dans leur fonction intentionnelle. On peut penser que l'homme demeure toute sa vie un sujet ainsi défini, sauf si l'on pose que l'achèvement de l'existence éthique se conclut dans le silence apathique ou dans l'extase mystique, ce qui nous semble étranger à la réflexion spinoziste (6).

L'unique exemple donné par Spinoza en ce qui concerne le premier genre de perception est réellement fascinant pour la pensée moderne (7). Cette fascination est motivée par son objet, puisque Spinoza exprime l'idée que c'est parce que j'en ai ainsi entendu parler que je n'éprouve aucun doute sur le jour de ma naissance et sur le nom de mes parents (8). Le fait premier du mystère humain de la génération et de la naissance n'est accessible au sujet que par la médiation de la parole qui en parle; on peut interpréter ce passage comme le moment où Spinoza nous parle, plus qu'il ne croit peut-être lui-même le faire, du sujet humain dans son rapport avec l'existence et l'énigme de sa naissance, qui, même fixée en un "jour de naissance", ne nous livre pas la réponse à la question de notre origine. D'autre part, on peut affirmer que le sujet existant est contraint de se fier à l'audition de la parole d'autrui, du fait que précisément il n'est pas conscient de lui-même avant d'avoir été conçu *ab aliis*, et que pour cette raison le sujet qui veut réfléchir sur la question de son origine est dans la dépendance du discours qui est "entendu" en provenance d'autrui: dans la naissance, le sujet n'est pas à lui-même sa propre cause. Pas plus qu'il n'est la cause des "choses semblables", à savoir de tous les événements où il

n'est pas la cause complète de ce qui arrive, ce qui est sans doute le cas des événements ordinaires de la vie. Par nécessité, l'homme est donc un être de certitude: de cette première certitude qui est motivée par le fait qu'il ne peut pas douter de ce qui, seul, au moins dans un premier temps, lui permet de penser sa condition d'existant.

Tout homme est un être qui associe ce qui est associable, du fait de l'habitude qui est motivée par une répétition des semblables, qui confine à un véritable associationnisme (9). Telle est du moins la conclusion qui se dégage des exemples proposés, car, dans sa définition, la perception par "expérience vague" est définie comme une compréhension produite par hasard et non contredite: autrement dit elle est définie selon le caractère doublement négatif de la non-nécessité et de la non-contradiction (10). Les exemples, là encore, donnent à réfléchir (11). Alors que les suivants concernent les valeurs d'utilité (telles que, par exemple, je sais par expérience que l'eau éteint la flamme), le premier d'entre eux concerne, de nouveau, l'existant. Comment sais-je que je vais mourir, si ce n'est pour en avoir vu mourir d'autres, qui étaient des hommes comme moi, quoique leur durée de vie et les causes morbides de leur décès aient en chaque cas été singulières? Je le sais, précisément parce que ce sont mes "semblables", et que dans ce genre de perception du réel, qui est une expérience "vague" en tant qu'elle n'est ni précise ni en détention de ses fondements, je raisonne en associant le semblable au semblable, sans autre justification que l'habitude. Si le premier genre de perception relève de l'audition et de la transmission des signes, le second relève de la vision, en tant que vision de la vie et des choses habituelles que le sujet peut avoir "usuellement".

Le plus étonnant dans cette perspective, c'est que les questions fondamentales de l'homme, à savoir sa naissance et sa mort, sont l'objet d'un savoir, mais d'un savoir qui n'est pas une science, parce qu'il n'est pas compréhension de l'essence des choses (12). Même si l'on refuse la théorie de la science de Spinoza, son raisonnement est probant, en ce que le savoir concernant ma naissance est effectivement incertain, en tant qu'il m'est donné par autrui sans preuve - le sujet éthique peut se poser la question: est-ce que ce que l'on m'a dit de ma naissance est vrai? - et en ce que le savoir qui associe par habitude est peut-être purement accidentel: est-ce que, pour avoir vu maintes fois la même chose se reproduire, je suis assuré de la voir se reproduire encore? La double critique du témoignage et de l'association inductive sur lesquels repose la certitude de l'homme prend alors un relief essentiel; le sujet éthique est, par rapport aux questions premières de la vie, son commencement et sa fin, dans une certitude qui n'est que croyance. Le commencement de la sagesse a lieu, lorsque le sujet devient capable d'interroger ses certitudes acquises, par autrui ou par habitude, sur la vie et la mort; autrement dit, lorsque le sujet quitte la sphère de l'extériorité, celle des signes extérieurs et de la reproduction des événements extérieurs, pour poser son propre questionnement en des termes qui puissent être fondés en vérité, et dans un discours qui lui soit particulier. La critique des faux savoirs trouve sa valeur fondatrice du trajet éthique d'une manière qui est, de nouveau, négative: l'apparition d'un vrai savoir sur la vie est nécessitée par une critique de la certitude dans laquelle se meut, sans le savoir peut-être, le sujet humain. Le savoir utile à la vie est réel, mais est désormais conçu comme incomplet, et promis à une intégration dans un savoir de niveau supérieur.

La vie éthique s'oriente en fonction de ses objets d'amour. Dans son statut anthropologique, l'amour est une passion dont l'origine est une passion (13). Le *Court Traité*, comme le *T.R.E.*, offre une description d'un réalisme saisissant: c'est dans la petite enfance que se dégage, par l'audition filiale, le *premier* objet d'amour, donc la première orientation éthique (14). Le premier savoir éthique est un savoir premier au sens chronologique, qui marque la situation du sujet inscrit dans la durée: l'essentiel est que l'homme est assujetti à la parole paternelle; il y a peut-être là un fondement psychologique, mais il y a, en tous les cas, un fondement existentiel: le fait de la parole du père (15). De façon inséparable, la réalité première de l'homme, à savoir sa condition humaine de "fils" est une inévitable réalité de parole, celle de la parole émise et reçue. Le "oui-dire", à savoir l'écoute n'a d'autre nécessité, que la nécessité de l'existence familiale originaire dans l'ordre de l'existence. Que celle-ci soit inévitable ou pas, Spinoza la prend comme un *fait*, aussi valide que l'existence de la famille; de toute évidence, la parole père-fils exerce bien une détermination des objets d'amour, qui ne comporte comme savoir que son contenu, transmis sans fondement, à savoir sans aucun savoir propre au sujet sur le contenu exprimé. Le propre de cet amour est qu'il est une parole émise *ab alio*; c'est en un sens strict que le premier objet d'amour est *aliénant*, puisqu'il provient de cet autre, inévitable pour le sujet, qui est le père. Tout amour d'opinion relève de la même fonction aliénante de la parole reçue; il peut être utile, même s'il nous expose à l'erreur, et il est impossible de l'éviter. L'utilité de l'amour d'opinion exprime positivement la faiblesse, ou la détresse de l'existant (16). Le savoir hérité du père, ou de toute parole reçue d'autrui, est un savoir inconscient

de ses prémisses, inadéquat dans son absence de réflexivité, mais utile à la vie d'un sujet faible, *in statu nascendi*, et dont l'existence gagne à être orientée par la parole d'autrui. Le savoir, au commencement de l'existence particulière de l'homme, est le savoir paternel, en tant que parole du père. Quel homme peut-il échapper à la parole du père? Il y a là une dimension irrécusable, dans le spinozisme lui-même, de l'importance de l'histoire individuelle du sujet. Par extension, on peut en inférer, ce que Spinoza ne dit pas explicitement, que le sujet éthique a pour tâche d'effectuer un retour réflexif sur son "premier amour", c'est-à-dire la première parole entendue, en la concevant comme parole qui n'est pas propre au sujet lui-même: en d'autres termes, il s'agit pour le sujet de symboliser la négativité de la parole reçue, son *ne-pas-être* la parole du sujet lui-même.

De façon générale, l'amour d'opinion est un fait de l'imagination, c'est-à-dire de la représentation (17). Cette représentation de la bonté de l'objet vise son utilité, présumée, pour le sujet: elle offre la même labilité que toute représentation, en fonction de ce qui se présente au sujet qui se représente l'objet d'amour. Le sujet ne peut pas échapper à l'utilitarisme individuel, tout simplement parce que son désir de vivre lui fait rechercher ce qui lui est utile, et que son donné originaire, anthropologiquement, est un donné pour la représentation individuelle: dire qu'il s'agit là d'un stade anté-rationnel, ne résout rien, puisque la réalité représentative du sujet ne disparaît pas avec (ou après) son accès à la rationalité (18). L'imagination et la mémoire sont concrètement liées dans cette recherche imaginative et réelle de l'utile: le sujet se souvient de son expérience, et compare

les représentations d'objets utiles; il y a une mémoire imaginaire de l'utile, qui est coextensive à la représentation, imaginaire-fausse mais inévitable pour le sujet, de l'existence comme contingence (19).

Le savoir utile à la vie est une *méditation* qui introduit de l'ordre dans nos représentations (20). L'état positif du sujet qui n'est pas parvenu au savoir achevé, à savoir tout homme dans l'ordre éthique, implique que l'homme organise de façon partielle, et toujours à remodeler, ses représentations de l'utile grâce aux représentations de la mémoire, ce qui permet de faire "travailler" les représentations les unes sur les autres en les subordonnant à la conception d'une logique et de préceptes de l'existence (21). La recherche de l'utile donne ainsi lieu à une démarche, où le sujet subordonne, dans sa parole et dans sa conscience, ses représentations à l'unité de projet éthique posée elle-même dans la conscience et la parole: l'utile n'est pas donné comme rationnel, il se donne au sujet comme représentation, mais le sujet peut user de procédés irrationnels pour la conquête de la vie raisonnable, l'indice de l'état non absolument rationnel de l'existence étant la persistance, mais diminuée probablement en fréquence ou en intensité, des "fluctuations de l'âme"(22). L'amour qui résulte du oui-dire et de l'opinion entraîne ainsi de manière immanente la possibilité d'une détermination éthique, de niveau supérieur à celle de l'utile représenté: l'association est inévitable psychologiquement, mais se métamorphose éthiquement, dès lors que le sujet passionnel introduit une certaine *ratio vivendi* dans ses représentations. En reprenant de façon réflexive tous ces thèmes, on s'aperçoit alors que l'utilitarisme de Spinoza est à la fois légitime, et orienté vers la connaissance,

car le sujet cherche l'utile pour des motifs qui ne dépendent que de lui, et qu'ainsi il est à lui-même "le premier fondement de la vertu"(23). Par dérivation, il s'agit, pour le sujet humain, de réintégrer dans sa parole concernant l'existence, la parole primitivement venue d'autrui, et de subordonner à une représentation fixée par lui les représentations qui l'assaillent dans sa vie ordinaire. La leçon du *Scolie* de la *Proposition 10* d' *Ethique V* consiste donc à ne pas refuser le (non-)savoir utile à la vie, car il est indispensable à l'homme, mais d'affecter l'imagination par l'imagination (réglée par des préceptes, à savoir la parole du sujet), "aussi longtemps que nous n'avons pas une connaissance parfaite de nos sentiments". Le savoir utile aux choses de la vie perd alors partiellement son immédiateté envahissante pour la conscience, puisqu'il est subordonné, par la conscience, aux exigences du sujet, c'est-à-dire à la parole énoncée par le sujet sur son projet d'existence.

Notes au §17.

(1) T.R.E. 18.

(2) Sur la traduction d'*adéquat* par *complet*, cf. HUBBELING, *Spinoza's Methodology*. ASSEN. 1967 : 14, 29, 37, 72 f.

(3) T.R.E. 19-20; Geb. II, 10-11; Pl. 107-108. En T.R.E. 20, Spinoza conclut, sur les exemples des deux premiers genres de perception du T.R.E. : "et sic fere omnia novi, quae ad usum vitae faciunt". Nous reprenons ici, dans notre optique, les deux premiers genres de T.R.E. 19, les exemples qui en sont donnés en T.R.E. 20, en n'examinant pas les genres III et IV, en tant qu'ils ne sont pas indispensables pour la conduite de la vie. Sur les modes ou genres de connaissance: C.T. II, I, 2; Pl. 45 ; T.R.E. 19; Pl. 107-108; E. II, Prop. 40, Sc. 2; Pl. 394-395. Tableau synoptique in PREPOSIET (176 : 170). Autre tableau, discutable, ap. MISRAHI (152 : 110).

(4) Freudenthal (75 : 106) parlait ainsi de l'intellectualisme de Spinoza, parce qu'il estimait que le spinozisme repose sur "la croyance en la puissance d'une pensée claire", qui conduit nécessairement à une "Ethique intellectuelle". Nous acceptons, pour notre part, volontiers l'interprétation de Freudenthal, à la condition de concevoir que l'intellectualisme n'a de sens et de portée que s'il intègre les lieux où il est en défaut, à savoir la vie courante. Le spinozisme considère bien ce défaut, ou manque, dans l'ignorance éthique, qui ne dégénère pourtant pas en un "anti-intellectualisme", et encore moins en un "anti-rationalisme", puisque c'est le discours rationnel qui exprime notre situation privative par rapport au savoir.

(5) T.R.E. 19; Geb. II, 10 : "I. Est Perceptio, quam ex auditu, aut ex aliquo signo, quod vocant ad placitum, habemus". "Ex auditu" est en général sottement traduit par "ouï-dire" - type même de la traduction qui s'enracine dans l'usage - il faudrait mieux traduire, simplement, par "l'écoute", ou "la parole entendue", si l'on veut. Sur la question du langage, cf. §11-1.

(6) Cf. Alquié, *Le rationalisme* (op.cit. 2^e : 12-14), sur l'hypothèse, réfutée, d'un Spinoza "oriental", yogi ou extatique.

(7) Par exemple, J. Lacan, *Ecrits*, SEUIL. PARIS. 1966, pp. 237-322 : "Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse".

(8) T.R.E. 20; Geb. II, 10; Pl. 108 : "Quae omnia exemplis illustrabo. Ex auditu tantum scio meum natalem diem, et quod tales parentes habui, et similia; de quibus nunquam dubitavi".

(9) T.R.E. 19-20.

(10) T.R.E. 19; Geb. II, 10; Pl. 107 : "Est Perceptio, quam habemus ab experientia vaga, hoc est, ab experientia, quae non determinatur ab intellectu; sed tantum ita dicitur, quia casu sic occurrit, et nullum aliud habemus experimentum, quod hoc oppugnat, et ideo tanquam inconcussum apud nos manet".

(11) T.R.E. 20.

(12) T.R.E. 26-27; Geb. II, 12-13; Pl. 110.

(13) C.T. II, III, 4; Pl. 47 : "Cette passion a pour origine: 1) le ouï-dire; 2) l'opinion; 3) les concepts vrais". Sur "l'amour qui naît de concepts vrais", Spinoza énonce, C.T. II, III, 7; Pl. 48, que "nous n'en dirons rien ici parce que ce n'est pas le lieu d'en parler". Nous devons donc commenter l'amour qui résulte du ouï-dire, et l'amour qui résulte de l'opinion, qui sont les réalités premières de l'homme, au sens *chronologique*.

(14) C.T. II, III, 5; Pl. 48 : "En ce qui concerne le premier amour, nous l'observons chez les enfants à l'égard de leur père; leur père leur a dit que telle ou telle chose est bonne, ils sont donc portés vers elle sans en rien savoir de plus". Spinoza en dérive de manière identique les autres objets d'amour obéissant à la même causalité, "chez tous ceux qui s'éprennent de quelque chose pour en avoir entendu parler".

(15) Ep. 17; Pl. 1117 : "le père est une partie du fils... l'âme du père participe idéalement de tout ce qui découle de l'essence du fils". A la limite, et par parenthèse, on pourrait soutenir que, de ce fait, la parole du père décerne réellement de bons objets, ou le bon objet d'amour pour le fils; le problème est que ce n'est pas, en soi, l'objet d'amour du fils lui-même.

(16) C.T. II, V, 4; Pl. 52 : "Il est nécessaire que nous n'en soyons pas affranchis, car, en raison de la faiblesse de notre nature, sans quelque chose dont nous jouissons qui soit uni à nous et nous fortifie, nous ne pourrions pas exister".

(17) C.T. II, III, 6; Pl. 48 : "il est certain que toutes les fois qu'on voit ou qu'on s'imagine voir quelque chose de bon, on désire s'y joindre".

(18) Contre notre interprétation individualisante, NEGRI (161 : 242, n.32).

(19) Ou comme finalité, dans la perspective d'E.I, App.

(20) E. V, Prop. 10, Sc.; Geb. II, 288 : le texte dit en fait "haec...praemeditata".

(21) E. V, Prop. 10, Sc; Geb. II, 287. La "traduction" de la Pléiade (Pl. 572-573) est parfois déficiente, aussi nous rappelons le texte latin: "Optimum igitur, quod efficere possumus, quamdiu nostrorum affectuum perfectam cognitionem non habemus, est rectam vivendi rationem, seu certa vitae dogmata concipere, eaque memoriae mandare, et rebus particularibus, in vita frequenter obviis, continuo applicare, ut sic nostra imaginatio late iisdem afficiatur, et nobis in promptu sint semper".

(22) Ibid; Geb. II, 288: "non sine animi fluctuatione". Admirable commentaire de tout ce scolie, in DELBOS (50 : 141).

(23) E. IV, Prop. 25, Dem; Pl. 509. La Proposition 25 énonce : "Personne ne s'efforce de conserver son être à cause d'une autre chose". Sur la Prop. 26, cf. LEVY-VALENSI (6 : 197).

§18. Notre nature.

Qui veut la fin veut les moyens (1). L'homme qui désire parvenir au plus haut achèvement de ses possibilités, doit donc effectuer une prise de conscience de ce qu'il est, et aussi de la nature des choses, qu'il n'est pas, pour autant que cela est nécessaire à son entreprise. Le §25 du *Tractatus* contient, non plus des règles de vie, mais la véritable méthodologie qui, bien plus que pragmatique, est éthique; autrement dit, désormais fondée. Un rapport à la connaissance très particulier nous y est exposé, qui invite à l'interrogation, en reprenant les présupposés qui sont les siens.

La notion d'éthique aurait-elle un sens, si une séparation d'avec la vie ordinaire n'était pas posée, à un titre principiel? Si cette coupure n'était pas instituée, l'éthique ne se différencierait en rien du comportement spontané (2). La volonté d'un dépassement est incluse dans tout projet éthique, dans la mesure où il condense le désir d'une autre vie, que celle dont le sujet est spontanément capable. Il n'est pas d'éthique, sans un refus, qu'accompagne une affirmation: refus d'en demeurer à ce qui est le donné immédiat, et inné, de la vie de l'homme, affirmation de la possibilité d'une liberté qui construit une existence plus achevée. Même lorsqu'elle est nécessitariste, l'éthique, du fait de cette double modalité impliquée dans sa possibilité d'énonciation, est toujours l'engagement d'un pari effectif à l'égard de la liberté de l'homme. Mais il faut que cette liberté ne soit pas déjà réalisée, quoique réalisable, pour que le projet éthique ait un sens. Il est nécessaire que l'homme ne soit pas encore ce

qu'il peut ou doit être, pour que le projet éthique soit concrètement significatif. En l'occurrence, il s'agit pour l'homme de connaître, non pas pour la connaissance elle-même, mais pour la réalisation remplissante de son projet. L'homme ne devient sujet éthique, qu'en connaissant ce qu'il est, et ce que le monde est lui-même. Au fondement de cette démarche, il y a ceci, que l'homme est connaissable, et que par conséquent, le sujet éthique puisse être à lui-même son propre objet de connaissance. Cela est la définition d'une philosophie réflexive.

Le commencement et la fin de la sagesse de l'homme sont exprimables par la notion de la nature de l'homme: orienter son existence, c'est, pour l'homme, se connaître, et par conséquent connaître sa nature en tant que part de la nature totale (3). L'homme est une partie de la nature, ce qui implique que sa visée éthique, aussi individualiste soit-elle, implique toujours ce qui est l'autre de l'individu, que l'on peut nommer le "tout" (4). Cette visée de l'autre qui est l'autre pour tout homme est ce qui en fonde l'universalité éthique, et concrètement l'assurance que tout homme peut accéder à la joie de la "vertu" (5). Dans la doctrine positive ainsi énoncée, la connaissance de Dieu et la connaissance de la nature humaine sont intriquées: l'*Ethique* conduit de la première à la seconde, quoiqu'il soit possible que le trajet éthique du sujet singulier procède dans un ordre différent, voire inverse (6). La théorie des modes finis exprime parfaitement que la nature ou essence de l'homme "est en Dieu et ne peut être sans Dieu": le sujet singulier n'accède que "rarement" à cette conception. Le problème consiste donc à déterminer comment l'ignorant peut accéder, dans le cadre du savoir utile à la vie, à cette conception de la nature de l'homme.

Spinoza parle d'une "nature de l'homme". On critiquera cette notion, en disant qu'elle relève d'une conception qui n'a plus cours, en un temps où a été proclamée la mort de l'homme, simultanément avec l'"historicité" de la notion (7). Mais, pour le sujet humain, il semble que la question ait été trop rapidement éliminée, du fait qu'elle est, en son genre, non éliminable. En effet, la notion d'une nature de l'homme est nécessaire, en ce sens qu'elle concerne tout ce qui, de l'homme, est donné à sa naissance, et il est indispensable que ce donné ne soit pas un pur divers, intégralement dépourvu d'ordre. La thèse philosophique pourrait être ainsi résumée: refuser la notion d'une nature de l'homme, au nom de la connaissance qui énonce que "l'homme n'existe pas", en tant que concept, c'est en réalité user d'un argument fallacieux, en ce qu'il contient une thèse éthique implicite, celle de l'impossibilité d'une recherche éthique, d'une absence de pari sur la liberté de l'homme, et par suite la vacuité du concept de nature de l'homme. La liberté est posée "tout d'un coup", ou elle n'est pas; et Spinoza la pose, comme ce qui est l'enjeu et le moteur de son projet. Pour un sujet, la perfection n'est rien d'autre que l'achèvement d'une certaine élaboration, celle qui consiste à "faire avec" ce qu'il est, et à "faire avec" ce qui est, pour autant qu'il lui en importe. D'évidence, on ne peut faire avec quelque chose, que si ce quelque chose est, et c'est pourquoi il faut introduire la notion d'une nature de l'homme donnée. Inversement par rapport aux théories de la "mort de l'homme", l'enjeu n'est pas spécifiquement gnoséologique: il s'agit de bien vivre, et de connaître pour bien vivre, non pas de vivre pour connaître. Il existe un certain rapport entre l'homme et les choses, où les deux participants sont d'inégale puissance; l'homme doit donc considérer ce qu'il en est de sa puissance

propre, de la puissance des choses, et du rapport possible entre ces deux puissances, étant entendu que, d'une manière générale, ce rapport est préexistant à la conscience qu'il en prend, et aux modifications qu'il peut lui faire, au moins partiellement, subir.

La vérité qui cherche ainsi à venir au jour, c'est que l'homme doit d'abord être pensé comme chose parmi les choses: autrement dit, qu'il relève de la modalité du "cela". Il y a une réalité donnée, qui est ce qu'elle est, dans l'anonymat du "cela", dans l'universalité d'une détermination où l'homme n'est pas encore un sujet. Parler d'une nature de l'homme, c'est reconnaître que, par rapport à un homme qui "est", le sujet, lui, a à advenir ce qu'il peut être dans sa liberté (8). Mais, l'avènement de la liberté n'est possible que s'il y a une désillusion préliminaire de ce que la liberté n'est pas, à savoir qu'il y a une prévisibilité de nos actions, qui est de même nature que la prévisibilité des choses du monde. L'homme est explicable, comme la nature est explicable; de même nature, parce que l'un et l'autre relèvent d'une nature, c'est-à-dire d'un *datum*. Il y a donc une ambiguïté fondamentale inhérente à l'idée d'une nature connaissable de l'homme: on n'en retient trop souvent que l'aspect positif, la "comparaison" entre la nature de l'homme et la nature des choses, l'aspect pragmatique d'une action pensable en termes d'efficacité. Mais l'essentiel réside sans doute dans l'aspect négatif, impliqué dans la conception de l'homme comme nature: la liberté, si elle est possible, n'existe que sur le fond des déterminations qui font de l'homme un donné. L'homme doit donc se connaître comme nature, pour ne pas se croire libre, là où il ne l'est pas. L'homme doit être réflexif, c'est-à-dire "anthropo-logue", pour qu'éventuellement advienne la non-prévisi-

bilité de sa liberté, ce moment où l'homme sait qu'il n'est pas seulement "l'homme", chose réelle parmi les choses réelles, parce qu'il sait ce qu'il en est de la réalité donnée, et que le sujet éthique relève d'une autre "réalité", qui lui est particulière, parce que non donnée dans la seule généralité de la loi naturelle.

Mais, dans l'ordre de la temporalité éthique, le sujet ne peut advenir à la conscience de sa singularité, que s'il assume l'étape de la conscience de la nature qui lui est commune avec tous les autres. Il y a en effet un écart, ou une discordance, entre la nature du sujet singulier et la généralité de la nature de l'homme. L'expérience la plus banale est en accord avec la thèse de la différence d'essence des sujets (9). Aussi bien en ce qui concerne la nature humaine en général, que les essences singulières, Spinoza procède par une voie négative, qui nous semble correspondre exactement à l'expérience subjective de l'homme (10). D'une part, il y a une nature de l'homme par opposition différentielle avec la nature des autres êtres, y compris les animaux; l'expérience du désir est probablement *évidente*, en ce que "certes, le cheval et l'homme connaissent le désir sexuel, mais le premier est poussé par un désir de cheval, le second par un désir d'homme". L'invocation de l'expérience est réaliste dans ses effets: l'homme ne peut pas nier sa différence de nature "éthologique" avec le reste du monde animal - donc, il y a une nature *de l'homme* différente de la nature des autres êtres. D'autre part, Spinoza fait remarquer "en passant" "qu'il n'y a pas peu de différence entre le contentement qui mène l'ivrogne, par exemple, et le contentement dont jouit le philosophe": là encore, l'expérience est concluante, à son niveau de représentation, puisqu'elle suggère qu'à l'intérieur de la nature de l'homme, il s'agit de concevoir la nature

de tel homme, sujet de cette nature et distinct des autres sujets. La théorie de la vie éthique comme contentement apparaît alors comme l'unification réelle de ce jeu d'identité et de différence: tout individu cherche le contentement, et tout homme cherche un contentement humain, qui n'est pas celui des autres individus (11). Par dérivation, on peut énoncer que, dans le spinozisme, l'aspect propre de l'expérience éthique consiste, pour le sujet, à parvenir à la connaissance de sa nature, en tant que communauté positive de participation avec autrui à la nature totale, et en tant que négation discriminante, d'une saisie différentielle de la nature propre d'autrui avec les autres sujets. L'importance de la représentation est ici essentielle: il faut, même si Spinoza les mentionne "en passant", prendre en considération les différences, ou la non-identité, concrètes et immédiates des chevaux, des insectes, des ivrognes et des philosophes, si l'on veut concevoir ce qu'il en est réellement de la *différence* des essences singulières, à savoir notre nature réelle. L'éthique devient alors philosophique: non pas anthropo-centrée, mais anthropo-*logique*, car le *datum* de la nature du sujet est porté au discours de l'identité universelle, et de la différence du sujet vivant réel.

Paix et liberté: tels sont les enjeux de la vie éthique du sujet; tel est aussi l'objet de la réflexion politique, car le sujet est aussi, et toujours, le citoyen d'une société (12). Le point de départ de la réflexion politique spinoziste se situe très précisément dans le même cadre que celui du *Tractatus*: une réflexion sur les sentiments qui agitent l'homme, être de passion en proie au conflit (13). On peut penser que ce conflit des sentiments qui agite l'âme de l'homme constitue

le noyau de réalité omniprésent, l'effectivité éthique immédiate, immédiate parce qu'effective, sur lesquels réfléchissent les "Philosophes": et le problème, éthique avant que d'être politique, est de fournir une interprétation - Spinoza dit ici "concevoir" - juste de la nature réelle de ce conflit qui est le donné "naturel" que la paix et la liberté doivent dépasser. Le problème éthico-politique est donc de définir le réel de ce qui est concernant l'homme: à un discours qui traite des vices et de la faute de l'homme, il s'agit de répondre par un discours qui soit mesuré à l'aune du principe de la réalité. Pour Spinoza, il y a bien une nature humaine, qu'il faut concevoir avec exactitude sous peine d'opposer au réel une nature humaine fictive, produit fantasmatique du cerveau des philosophes (14).

Le vice de toute philosophie politique qui parle des vices de l'homme, est de concevoir les hommes non comme ils sont, mais comme les théoriciens voudraient qu'ils fussent: "la conséquence en est que, pour la plupart, au lieu d'une Ethique, ils ont écrit une Satire et n'ont jamais conçu un système politique qui puisse être appliqué pratiquement"(15). L'interprétation que suggère immédiatement ce moment inaugural du *Traité Politique*, est que nous entrons, avec Spinoza, dans le royaume de la Science Politique, et que les faux savoirs et les illusions herméneutiques sont destinés à être éliminés au profit d'un savoir vrai: tel est du moins ce que suggère une lecture que nous nommerons "positiviste" de la doctrine politique de Spinoza. Or, il faut sans doute s'arrêter sur le type de terminologie qui est le fait de la méditation politique de Spinoza: pourquoi le philosophe devrait-il s'occuper de politique? Assurément, la question de la vérité du savoir y est une question insistante, et il y a bien un problème théorique de la

philosophie politique qui est indissociable de son corrélat pratique: si la science politique doit "s'accorder avec la pratique", c'est parce que, de toute évidence, le problème de l'homme est de bien vivre, ce qui suppose une "société" où ce bien vivre ne soit pas, par structure, impossible.

Mais, fondamentalement, la nécessité de méditer sur le politique provient plutôt de ce que la philosophie politique consiste en énoncés qui portent sur l'ensemble des hommes, et que, par conséquent, le sujet éthique est inclus dans des systèmes d'énoncés sur la nature humaine, et dans des systèmes politiques qui portent en eux une définition implicite de ce que l'homme est. La ruse spinoziste consiste à traiter les philosophes "politiques" comme des rêveurs chimériques qui opposent l'irréel au réel, sans en avoir nécessairement conscience, au moment même où ils parlent de projets de Constitution pour des cités à organiser. Spinoza prétend, lui, parler au nom du réel: ce réel est d'abord celui de la motivation à parler de philosophie politique, et c'est la réalité du conflit des sentiments. Ici, la philosophie politique est dérivée par rapport à la question première: qu'est-ce que l'homme?

Le commencement du discours politique est donc rigoureusement analogue au commencement du discours éthique: d'emblée, il s'installe dans la réflexion anthropologique, et cela selon une double dimension négative. La philosophie politique spinoziste est a-théologique, en ce qu'elle refuse, sous ce terme, la référence qui est faite à un terme transcendant: si certains "croient ainsi accomplir une oeuvre agréable à Dieu et atteindre le sommet de la sagesse"(16), l'homme de réflexion peut, comme Spinoza, émettre le questionnement suivant: sur quelle

conception de Dieu se fonde donc le philosophe qui oppose une nature idéale de l'homme à sa nature réelle? En ce sens, les énoncés a-théologiques du spinozisme sont, à leur manière, pleinement "théologiques": à leur manière, c'est-à-dire selon la modalité, déjà relevée, d'une théologie négative. Si les jugements sur l'homme impliquent un certain rapport à "Dieu", ces jugements sont à leur tour en position d'être réfléchis, dès lors que la conception de l'essence de Dieu est questionnée de façon différente de celle des systèmes de jugements concernés. De même, cette philosophie politique est non-axiologique, en ce qu'elle refuse, conformément à sa doctrine constante (17), et l'idée du mal, et l'idée du péché. Mais inversement, c'est alors la position d'une axiologie implicite qui s'effectue, celle selon laquelle l'ordre du réel est, pour reprendre une expression biblique, "très bon"(18): plus encore que le refus spinoziste de la notion de création, c'est la notion d'une perfection "pré-adamique" du réel qui est ici actualisée, qui englobe l'homme lui-même. Il ne peut exister de pensée aussi radicalement extérieure à la notion de mal et de péché que celle-ci. Ce qui demeure, et pas seulement au titre d'un débat critique, c'est le problème de l'homme en tant que sujet qui existe dans le conflit, lequel n'est pas une chimère de théoricien. Il semble donc qu'il faille prendre à la lettre le texte spinoziste du *Traité Politique*: le problème de la sagesse commence avec la question de l'homme, en tant qu'être soumis à des "affects".

§18-1 La nature humaine.

La nature éthico-pratique d'une définition adéquate de la nature humaine ne se pose pas donc seulement en ce qui concerne

le sujet individuel considéré dans son mode d'existence particulier, car elle connaît une "épreuve de réalité", au moins théorique, dans un domaine où elle est essentielle: la politique. S'il s'agit, dans les questions politiques, "de démontrer par un raisonnement certain et indubitable et de déduire de l'état même de la nature humaine non pas du nouveau ou de l'extraordinaire, mais uniquement des principes qui s'accordent le mieux avec la pratique"(19), on peut penser que Spinoza exprime alors avec le plus de clarté, et sous une forme concise, sa pensée à l'égard de ce que l'homme est. Cette pensée s'exprime sous la forme d'un savoir qui traite "les affections humaines /.../ non comme des vices, mais comme des propriétés de la nature humaine", qui sont "nécessaires et ont des causes déterminées par lesquelles nous nous efforçons de les comprendre" (20). Il y a une "commune nature des hommes"(21), et un savoir de celle-ci.

Requisit fondamental de *T.P. I,5*, qui fait référence à la démonstration effectuée dans *l'Ethique*, "les hommes sont nécessairement exposés aux affections", et ce texte constitue un bref résumé des affections qui est de la plus grande portée dans le domaine politique, domaine incontournable pour la réflexion, puisque toujours les hommes "nouent entre eux des rapports sociaux et constituent un ordre social quelconque"(22). La réalité décrite en *T.P. I, 5* est la réalité, politique, du conflit entre les hommes (23). Cette réalité a déjà été aperçue dans le *Tractatus* (24), même si elle n'est plus évoquée ici qu'en tant que *conflit extérieur*, qui laisse entier le problème des conflits intérieurs à la vie de l'âme humaine. Il n'en reste pas moins que, même située au seul plan des rapports intersubjectifs, la description spinoziste est suffisamment

évocatrice, par son aspect "sombre", du malheur inhérent à l'existence du commun des hommes. Que sont les hommes, autrement dit, que sont leurs affections, qui déterminent leurs rapports? Tristes sont les hommes, car tristes sont leurs passions: pitié pour le malheur d'autrui, jalousie pour le bonheur de son prochain, qui toutes deux relèvent de la projection intériorisante de la situation d'autrui ramenée à celle du sujet qui la voit extérieurement; hégémonie potentielle des conceptions et des désirs de chaque homme qui prétend les imposer à tous les hommes; désir universel d'être "les premiers", qui induit un conflit généralisé entre les individus, qui se traduit en une lutte pour soumettre autrui à sa domination, "et celui qui en sort victorieux se glorifie plus d'avoir fait tort à autrui que d'être utile à soi-même", dans un monde où ne règne pas l'amour du prochain comme de soi-même, compris comme "la défense du droit d'autrui comme du sien propre", tant cette "persuasion a peu de pouvoirs contre les affections". Pour conclure, c'est à un règne des affections sur la multitude, et à la non-existence d'une vie rationnelle qu'aboutit cette description de la vie commune.

Que pouvons-nous comprendre, au juste, d'une telle description? Assurément, elle reflète une conception des rapports inter-humains, qui ne fait pas la plus faible place à la moindre trace d'optimisme, mais qui aussi est une conception qui, du fait de sa perspective, *ne juge pas l'homme*: l'homme est l'objet, et non le sujet, d'affections qui, pour reprendre une métaphore précédente, s'enchaînent selon le même modèle causal que celui des phénomènes atmosphériques (25). On peut en déduire que, si l'on accepte cette perspective, l'homme est, de par sa nature spontanée, un être que la notion, contemporaine, d'égo-centrisme permet de définir avec suffisamment de justesse :

refermé sur sa conception des choses et sur la poursuite de ses désirs propres, l'homme ne laisse pas la moindre occasion de se déployer à des catégories telles que l'amour, la poursuite du bien pour lui-même, et l'attention désintéressée pour autrui. L'homme, considéré comme nature, est, de par son être causé, une créature sur laquelle il ne s'agit pas d'émettre des jugements, mais de comprendre au même titre que tous les phénomènes de la nature. On peut toutefois en inférer deux conclusions, qui ne sont pas de même portée. Tout d'abord, dans la perspective ouvertement rationnelle de Spinoza, la description de la nature humaine conduit à penser que le comportement spontané de l'homme ne dirige pas celui-ci vers la recherche de ce qui lui est utile, au sens de *réellement* utile: c'est la raison qui nous dit que l'être social de l'homme est *aussi* une donnée de sa nature, et que, par conséquent, le conflit des intérêts individuels doit connaître une limitation par le pouvoir d'Etat, qui agit comme une limitation extérieure nécessaire pour empêcher que le conflit ne dégénère en une lutte à mort, ce que le pouvoir de la raison, si elle était le guide de vie de tous les hommes, accomplirait en tant qu'elle les persuaderait de la nature réelle de la communauté humaine, en tant que nécessité du "vivre ensemble". L'exercice de la raison n'est pas spontané dans la nature de l'homme: l'homme n'est pas un être raisonnable, même s'il est un être rationnel (26).

Mais, la doctrine laisse ouverte la voie vers une autre perspective: l'amour et la raison ne sont pas "naturels", mais cependant, s'ils doivent être, ils doivent transir et pénétrer l'être naturel de l'homme. Rien ne nous dit que l'homme soit incapable d'amour et de raison: ceux-ci sont toutefois nécessairement meta-naturels dans leur rapport à la nature humaine, ce qui ne signifie pas qu'ils soient meta-naturels par rapport

à l'être lui-même. L'être de l'homme, qui n'est ni d'amour, ni de raison, n'est pas spontanément à l'égal de la dimension de l'être en sa totalité, qui est, quant à lui, déterminable comme rationalité, et comme objet d'amour. On peut donc penser que, même eu égard à son seul intérêt, le destin éthique de l'homme est de dépasser son être naturel, tout de représentation et inadéquat, pour s'approprier éventuellement la dimension, littéralement surnaturelle par rapport à l'homme, et absolument naturelle par rapport à l'être, de la raison et de l'amour. La première épreuve de la philosophie éthique est alors à considérer comme la nécessité de prendre en compte sans faux-fuyant le désillusionnement inhérent à une description de l'homme tel qu'il est dans l'exemple de son être-causé. Cette description, fondée à la fois sur *l'expérience* de la conduite historiquement constatable des hommes et sur *la théorie systématique* des causes qui déterminent cette conduite, est la condition de possibilité d'une prise de conscience rationnelle effectuée par la raison elle-même de la non-rationalité actuelle, mais rationalisable dans le langage du système, de la nature humaine.

Dans ces énoncés "rationnels" du *Traité Politique*, l'attitude intellectuelle consistant à *ne pas juger* l'homme enveloppe une attitude éthique, une position existentielle. Qu'en est-il pour celui qui *commente* Spinoza, qui accepte de parcourir dans sa vie spirituelle la suspension du jugement normatif sur la nature de l'homme exprimée dans ses actes? Face au désordre, constaté empiriquement dans la représentation du désordre de la "Cité des hommes", le "spinoziste", qui ressent comme tout homme ce qu'a de scandaleux pour le désir d'unité de la vie éthique le déchaînement des passions "sociales", *fait silence*:

plus exactement, ce que le sujet ressent comme le scandale de l'apparence, est placé en suspension de parole. Le sujet s'efforce de *penser autrement* le désordre du monde des hommes: le mal et la violence sont niés, en tant qu'ils sont discursivement rapportés à leur modalité de production, qui n'est autre que l'egocentrisme spontané de l'homme. Du point de vue éthique, cette discipline de la pensée - *exercice* et "ascèse" - entraîne de soi une *dé-dramatisation* de l'existence; la théorie négative de la suspension du jugement normatif en est la cause existentielle, dont on peut dire qu'elle conduit à un optimisme rationnel. La vie éthique est une méditation continuée sur la nature de l'homme, et sur le rapport de l'homme avec sa nature, "part de la nature totale" qui n'est pas tout l'être naturé: l'homme Spinoza peut se sentir "déchiré" par le comportement des hommes; le philosophe Spinoza se définit par une autre visée: penser l'homme dans l'altérité de sa sphère egologique, à savoir dans l'être qui "l'enveloppe"(27).

§18-2. Le politique: nature, non-nature et contre-nature

Il est dans la nature de l'homme de vivre politiquement: "En effet, il est certain, selon un commandement de la nature, que les hommes se liquent entre eux à cause d'une crainte commune ou par désir de venger quelque tort commun"(28). Cependant, ce mode d'existence politique de l'homme ne recouvre pas l'ensemble de sa sphère concrète d'existence: "Il faut considérer aussi, en second lieu, que les sujets relèvent du droit de la Cité et non de leur propre droit, que dans la mesure où ils redoutent sa puissance, c'est-à-dire ses menaces, ou dans la

mesure où ils aiment l'état de société"(29). On peut donc penser que le mode d'existence politique ne dépend nullement d'un choix éthique, mais est le produit causé de la dynamique des passions, en l'espèce celle qui est induite par la crainte et l'espérance. Le politique n'est pas l'occasion d'un choix, mais l'expression de la nécessité, qui conduit l'homme à ne pas vivre seul, mais lié à d'autres hommes selon des règles de droit. La vie éthique s'étend par conséquent au-delà du politique, dans la mesure où il est des actions de l'homme qui ne relèvent pas de l'ensemble des effets provenant de la crainte ou de l'espérance (30). Au-delà, mais pas nécessairement de façon totalement extérieure: en effet, toutes les valeurs fondamentales de la vie éthique peuvent se trouver incluses dans les codes législatifs, même si ceux-ci ne sont pas déterminants pour leur observation. Il en va ainsi pour des thèmes tels que le vol ou encore le meurtre, qui sont pénalisés par la loi, et qui font aussi partie de ce qu'une conscience éthique récuse nécessairement (31).

La nature éthique de l'homme n'est donc pas coextensive à ce qu'il est dans la nature du politique, ou du droit, de pouvoir déterminer par essence: sous l'expression générale de "faculté de juger" est ainsi désigné ce qui dans l'homme est rigoureusement imprescriptible, de façon extérieure ou "politique", dans sa vie (32). Extérieurs à l'extériorité, pour ainsi dire, sont les jugements de connaissance, qui sont l'expression de la rationalité indépendante du mouvement des passions, mais aussi l'ensemble des mouvements affectifs du véritable contentement, et l'ensemble des jugements d'existence déterminés par la nature humaine et qui concernent, pour l'essentiel, la préservation de sa vie et le respect de la vie de ses proches.

A cette occasion, on constate que le spinozisme ignore décidément le problème posé par les conduites négatives ou le fait, lui-même "humain", du suicide: ce sont "le fou ou l'insensé" qui sont seuls capables d'un tel comportement qui, défiant les commandements de la nature humaine, sont donc en contradiction avec la nature humaine, dans un domaine qui, lui, est hors de la nature de ce à quoi peut contraindre le politique. Le fou, ou bien encore l'enthousiaste qui, au nom de sa religion, ne respecte pas les commandements rationnels, représentent donc le champ de ce qui est non-nature eu égard à la nature du politique, et de ce qui est contre-nature eu égard à la nature de l'homme, et par conséquent seront punis par la loi, dans un après-coup qui pénalisera leurs actions que ni le couple crainte-espoir, ni les jugements de la raison ne seront parvenus à empêcher (33). La pénalisation légale englobe toutes les actions extérieures de l'homme, réprimant ce que la dialectique des passions et les jugements de la raison s'avèrent incapables de prohiber.

Mais, si nous quittons la question politique, pour nous retourner vers les enjeux éthiques qu'elle recouvre, nous voyons que c'est bien le concept d'une nature humaine qui englobe ici tout ce qui concerne la moralité, en elle même non légale, des actions de l'homme; nous le concevons par cette opposition qui est ainsi tracée entre l'homme qui écoute ce que la raison lui dicte de façon interne et ce fou-insensé qui est, lui, sourd au *dictamen rationis* (34). Le fou, c'est celui qui est, nous dit la doctrine, capable de se tuer, ou de se mutiler, ou de tuer ceux qu'il aime. La doctrine anthropologique se révèle totalement incapable d'intégrer l'ensemble des conduites de l'homme qui sont des défis à la raison, en

tant que la raison ne peut pas les comprendre, autrement qu'en les nommant, à sa marge, comme folie ou perte du bon sens. La sagesse humaine est obéissance à la raison qui s'exprime en ses jugements, qui trouvent leur cause dans ce qui est interne à l'homme, et qui est nommé sa "nature"; de ce fait, la folie est marginale, car elle est contre-nature, perturbation incompréhensible pour la raison de l'innéité de la raison en l'homme chez ceux qui ne l'écoutent pas. La sagesse humaine prend donc en compte le personnage de l'insensé, à seule fin - puisqu'il est incompréhensible - non de le comprendre, mais de s'en défendre, là où cela est possible, c'est-à-dire dans la répression pénale. En ce sens, le fou constitue un élément inévitable d'obscurité dans la doctrine: échappant à la clarté de la raison, la raison est cependant contrainte de le nommer, car il constitue, en tant que fait, une menace pour la vie de ceux qui vivent dans la rationalité de leur jugement naturel. Il y a dans la Cité des êtres contre-nature, qu'il est hors de la nature du politique d'empêcher de nuire ou de se nuire à eux-mêmes; ces êtres rendent manifeste que la loi ne peut s'exercer que sur des actions effectuées, et qu'il n'est pas de prévention politique de la folie criminelle ou du suicide insensé. La doctrine montre ainsi son rationalisme intégral, et les limites de celui-ci: l'homme est par nature rationnel, et sa vie éthique a donc un fondement inné, mais il est des êtres qui sont contre-nature. Une conclusion s'impose donc: le commencement de la sagesse, fondé dans la raison innée de l'homme, ne concerne donc pas tous les hommes. La nature de la raison humaine est une meta-nature par rapport à la nature des choses, qui ne parlent pas, et par rapport à la nature du politique, qui est seulement de l'ordre de la contrainte extérieure. Meta-nature considérée par rapport à ce qui n'est pas elle, la raison

est nature absolue de l'homme, en tant qu'elle définit ce qui est interne à l'homme, à savoir les *commandements* qu'il est le seul à "entendre" parmi les êtres de la nature. Quant au fou, être contre-nature, il constitue pour le système un fait qu'il est nécessaire d'envisager pour des raisons pratiques, mais il constitue une énigme théorique. L'affirmation de la nécessité rationnelle du commencement de la sagesse laisse ainsi cette question ouverte: comment se fait-il que n'en soient pas capables ceux qui, tels le fou et l'insensé, ne sont plus que nominalement des hommes ?

La figure du "fou" selon Spinoza, l'homme qui prétend ne relever que "de son propre droit" offre un autre intérêt, qui est de percevoir une figure anticipatrice - par usurpation il est vrai - de l'autonomie du Sage. L'insensé menace l'Etat, (et l'Etat en tient compte) parce qu'il refuse d'effectuer un transfert de son désir auprès de l'Etat. Ce refus suggère qu'il existe en l'homme une part intransférable du désir, que Spinoza est contraint positivement de mentionner, malgré son caractère d'obstacle fondamental, de menace pour une politique rationnelle (35). La folie est la manifestation, dans l'échec de la vie rationnelle, de la liberté de la pensée selon son désir d'autonomie. Mais, ce désir ne connaît pas de remplissement, et l'autonomie est vide: le désordre de la vie de l'insensé a sa cause rationnelle, ignorée du sujet, la trop grande force des "causes extérieures" auxquelles succombe le sujet (36). La doctrine est explicite: le suicide et la folie sont signe de l'ignorance de l'homme quant à sa vraie nature. Cependant, le Sage - si on parvenait à le considérer insulairement - pourrait sans doute ne relever que de son propre droit: ce dont on s'aperçoit, quand on considère que l'état politique est transitoire,

lié au temps "aussi longtemps que les hommes sont soumis à leurs passions"(37). L'affirmation rationnelle du politique, fondée sur ce que "la raison n'enseigne rien qui soit contraire à la nature" condamne l'autonomie juridique du sujet dans son existence *temporelle* non-rationnelle (38). Le fou est un ignorant de la réalité de sa servitude affective, qui cherche une autonomie ignorante du réel: le Sage est la figure de celui qui est réellement autonome, *lorsque* le réel de la communauté humaine ne sera plus dans la dépendance des affects. Or, si l'homme, dans son "délire spontané", se croit libre, l'homme est alors, dans sa condition banale de sujet politique, un fou qui s'ignore, pour autant qu'il rapporte ses actes à sa volonté propre: les représentations de l'individu, selon l'espoir ou selon la crainte, déterminent ses choix, et le politique n'est autre qu'une *communauté* assumée de crainte et d'espoir (39). La liberté individuelle peut être définie par opposition à ce qu'elle n'est pas: l'autonomie vide du fou, l'impuissance de celui qui s'auto-détruit, la crainte commune des sujets politiques (40). La nature vraie de l'homme, et son destin éthique, sont - tant au niveau individuel que dans son environnement "politique" - le dépassement assumé de son être d'"automate spirituel", qui signifie toute l'étendue de sa servitude : l'ignorant s'ignore, celui qui cherche la sagesse doit commencer par concevoir sa non-autonomie, dont la durée est celle des affects. En cela, la vie sage est bien l'*autre* de la durée: altérité visée, que l'on peut nommer l'éternité, existante pour l'homme dans cette intentionnalité en elle-même.

§18-3. Morale publique et morale privée.

"Il y aura des vices tant qu'il y aura des hommes": voilà,

transcrite dans le langage des hommes politiques, la leçon retirée de l'expérience portant sur le mode d'être réel des hommes (41). L'invocation de l'expérience, permet de poser en des termes qui sont ceux du langage commun des vérités destinées à être ressaisies dans le langage élaboré de la doctrine - c'est pour cette raison qu'il n'y a pas de contradiction à poser dans le Langage II que les notions de vice et de mal ne sont pas réelles, et à les définir dans le Langage I selon leur mode de réalité, celle de représentations dépendant de la connaissance du premier genre (42). On peut même penser que nulle part davantage que dans le domaine du politique ne s'impose avec plus de force, voire d'urgence, cette distinction entre les deux langages déployés par le philosophe; en effet, c'est avec une insistance toute particulière que Spinoza est contraint d'avoir recours à la notion d'expérience en ce qui concerne les hommes politiques: expérience d'"un long usage", "très grande expérience"(43). Il s'agit bien pour les politiques de s'efforcer de "devancer la méchanceté humaine" par des procédés "dont ont coutume d'user des hommes conduits par la crainte plutôt que par la raison"(44), parce que précisément la sphère du politique s'étend, en tout cas jusqu'à ce jour, dans le domaine non encore rationnel ou rationnel-éthique du Langage I et de la représentation, inadéquate, que se font les hommes de leur existence.

L'éloge de Machiavel qui est sous-jacent à la thèse de l'exigence d'un gouvernement des hommes par la crainte, voire la terreur, ne fait que refléter un problème de fond, toujours présent: l'ensemble des hommes ne mène pas une vie éthique, donc il faut encore penser leurs rapports selon le langage non élaboré des vices et des passions, parce que ce langage est

adéquat à la situation qu'il s'efforce de *maîtriser*, en tant que ce langage, vulgaire, est le seul qui puisse être compris par ceux auxquels il s'adresse. Pour cette raison, il est impossible pour les politiques, comme il est dit, de "gérer les affaires publiques selon les mêmes règles de la moralité qui sont obligatoires pour un particulier"(45). Dans ce sens, la doctrine spinoziste assume en totalité, ce que l'on sait depuis longtemps, la perspective de Machiavel, si on la résume selon l'idée d'une séparation de la morale et de la politique; toutefois, le politique est un type d'homme qui se situe exactement au même niveau que ceux qu'il dirige, puisque les exigences de l'action politique, qui sont "pratiques", ne sont fondées que sur un savoir d'"expérience" qui, par définition, n'est pas pleinement adéquat à son objet. Une conséquence nous semble donc implicite dans la doctrine, qui est que, à terme, une politique rationnelle est possible, où serait absent le langage de la méchanceté, du vice et de la crainte, ce terme étant le moment où tous les hommes mèneront une existence conforme au projet éthique, et où par conséquent l'ensemble des représentations se sera résorbé, de soi, dans le langage éthico-rationnel du troisième genre. Mais, nous n'en sommes pas là, et Spinoza refuse de poser une "utopie politique" qui consisterait à définir, par exemple, une réformation des mœurs par le biais d'une réforme de l'Etat, parce qu'il pose que tous les systèmes de législation politiques possibles ont déjà été expérimentés (46), et que, d'autre part, il est impossible d'imaginer l'absence d'un Etat, puisque "les hommes sont faits de telle sorte qu'ils ne peuvent vivre en dehors d'une certaine législation commune"(47): là encore, et par deux fois, c'est l'expérience, synonyme de la pratique, qui est invoquée comme facteur de la preuve (48).

C'est à cause du problème du commencement de la sagesse que les choses doivent en être ainsi, et que la "morale publique" doit être distincte de la "morale privée", et que les dirigeants politiques n'ont pas à être des "sages", mais des hommes "pratiques", c'est-à-dire efficaces pour maintenir la concorde entre les hommes, c'est-à-dire une paix formelle. Essayons en effet d'imaginer ce que serait la situation du sujet éthique, si le régime politique prétendait d'emblée se situer au niveau de l'exigence rationnelle de paix qui est un des projets majeurs de l'*Ethique*: on peut penser que, la masse des hommes demeurant ce qu'elle est, il ne subsisterait plus aucune limite au déchaînement des passions du fait de l'absence de lois dont la fonction est précisément de tracer des limites à cet égard (49). La conséquence en serait donc désastreuse pour le sujet qui serait sur la voie d'une maîtrise de ses propres passions, du fait du danger qui résulte de sa cohabitation avec d'autres sujets qui ne sont pas engagés dans la même recherche que lui: la voie serait ouverte à toutes les violences et, comme pour l'assassinat de Jean de Witt, il serait contraint à s'exclamer plus d'une fois: "Ultimi barbarorum!". Dans cette perspective, la transformation de la vie politique, c'est-à-dire la suppression de la représentation de la crainte ne peut être qu'une conséquence dérivée d'une accession hypothétique de tous à la vie éthique; autrement dit, le commencement de la sagesse est pensé en des termes qui sont spécifiquement *individuels*, et c'est du côté de l'apparition du sujet éthique, et non pas de la modification du régime politique, que l'on doit attendre un possible changement dans les relations entre les hommes. Dérivé de l'expérience anthropologique, le politique vient ici après l'éthique.

§18-4. Désir individuel et intersubjectivité.

Les désirs de l'homme sont des effets de la nature, et la distinction entre des désirs qui naissent de la raison et ceux qui n'en proviennent pas, si elle sert à définir la distinction entre actions et passions, n'occulte pas cet élément fondamental de la doctrine : "nous ne pouvons reconnaître aucune différence entre les désirs qui naissent de la raison et ceux que d'autres causes produisent en nous, puisque ceux-ci aussi bien que ceux-là sont des effets de la nature et manifestent la force naturelle par laquelle l'homme s'efforce de persévérer dans son être"(50). Deux conséquences en découlent, qui importent pour notre problème: 1. "les hommes sont conduits plutôt par le désir aveugle que par la raison" et leur puissance est définissable en fonction de "tout appétit qui les détermine à agir et par lequel ils s'efforcent de se conserver"; 2. le désir, s'il obéit à une causalité universelle, est toujours un désir *individuel*, car "l'homme est une partie de la nature et tout ce par quoi chaque homme est déterminé à agir doit être rapporté à la puissance de la nature, en tant que précisément on peut la définir par la nature de tel ou tel homme"(51). De la sorte, si l'enjeu éthique consiste, comme nous le pensons, à porter à la conscience réflexive, pour chaque homme, le monde de son désir individuel, cette tâche ne peut s'effectuer que dans un effort lui-même individuel, où le sujet est confronté à un travail d'élucidation qui, concrètement, concerne sa seule individualité en tant qu'il est une partie de la nature. En d'autres termes, la philosophie spinoziste offre la caractéristique de présenter une union concrète de l'universel et du particulier, qui se réalise dans la conscience du sage, parce que cette conscience vise son être réel de sujet causé par

l'ordre total des causes. Par cette définition de "la nature de tel ou tel homme", Spinoza conduit en vérité à une philosophie du sujet .

Ce sujet doit être déporté, en revanche, de sa prétention à constituer, par son âme, un empire dans un empire (52). En fait de maîtrise de lui-même par le sujet, c'est d'une servitude primordiale qu'il s'agit, car "chacun est captivé par son propre plaisir"(53); du premier homme, jusqu'à nous, l'homme est l'histoire ininterrompue d'un être en proie aux passions. La liberté de l'homme, en tant que perfection, donc en tant que la nécessité par laquelle il se conserve dans l'être, "seulement en tant qu'il a le pouvoir d'exister et d'agir selon les lois de la nature humaine"(54), est donc résumable ainsi: "Plus nous considérons qu'un homme est libre, moins nous pouvons dire qu'il peut ne pas user de la raison et préférer le mal au bien" (55). Cette raison humaine n'est pas toute la raison, puisqu'elle "vise seulement l'utilité vraie et la conservation des hommes"(56). Même si l'homme était capable de vivre en permanence d'une vie rationnelle, ce qui semble impossible en ce qui concerne le grand nombre, il ne vivrait que selon une rationalité qui, pour être parfaite en ce qui concerne sa nature d'homme, est incomplète en ce qui concerne l'ordre total de la nature: "ce que la raison déclare être mauvais, ne l'est pas eu égard l'ordre et les lois de la nature universelle, mais seulement eu égard les lois de notre seule nature"(57). Dans cette perspective, le problème de l'homme n'est pas seulement celui d'une absence fondamentale de maîtrise au plan psychologique, mais aussi, et peut-être plus fondamentalement, une absence de maîtrise de la pensée elle-même, en tant que la raison de l'homme ne lui permet d'énoncer que ce qui est dans

son champ de possibilité, et qui concerne l'homme seul, sous l'angle de son effort inné de conservation dans l'être. Autrement dit, l'enjeu est, plus que psychologique et dianoétique, un enjeu éthique, où l'homme, partie de la nature, doit reconnaître une insuffisance originaire à penser adéquatement le réel, dont il n'est qu'une partie. On peut considérer que le commencement de la sagesse consiste à réaliser en son âme cette déportation loin des illusions natives de la conscience naïve: deux temps se succèdent dans la tâche éthique, celui de la conduite rationnelle en est la condition, qui conduit l'homme à vivre conformément aux lois de sa nature propre, et celui de la conception de la raison de l'homme comme n'étant pas toute raison en est l'achèvement, dans la mesure où ainsi l'homme se conçoit comme n'étant pas le centre du réel. Ces deux moments, dont le rapport peut être discuté, sont ce qui véritablement permet au penseur de supprimer tout jugement de valeur sur les conduites humaines, et toute tentative de théodicée en ce qui concerne le cours de l'ordre du monde.

L'intersubjectivité qui est ainsi fondée est tout d'abord une intersubjectivité d'extériorité: les hommes n'ont entre eux de rapports que sous la nécessité de leurs passions, c'est-à-dire sous la crainte et l'espoir qu'ils ressentent à l'égard de tel individu ou de tel groupe (58), c'est-à-dire selon les diverses modalités - imaginaires - de leurs rapports de peur et de séduction. Dans tous ces cas, l'intersubjectivité est marquée d'une violence fondamentale, qui est l'absence d'une conduite rationnelle que seule peut permettre la vie dans un Etat, forme extérieure de la rationalité. Car, si l'homme n'est pas un empire dans un empire, il est toutefois un homme doté d'une essence individuelle confronté aux essences individuelles

d'autres hommes: c'est donc une tâche rationnelle que de concevoir cette individualité fondamentale de l'essence humaine, qui implique que les désirs soient contradictoires, ou en conflit, et que les rapports entre les sujets ne soient pas, originairement, des rapports *selon la vérité*, puisque leur essence consiste à se concevoir réciproquement comme étant des parties du tout. Se concevoir comme sujet doté d'une essence propre et d'un désir individuel doit conduire à la reconnaissance rationnelle d'autrui, en tant que reconnaissance de sa différence, au-delà des faux rapports de captation imaginaire qui caractérisent les rapports passionnels entre les hommes.

§18-5. Annotations subjectives dans le *Traité Politique*.

Sagesse et liberté ne sont pas des obligations; elles seraient telles si elles étaient des lois de la nature, qui "sont des lois établies par Dieu" et qui ne peuvent être transgressées (59). Or, qu'est-ce qu'imposent ces lois de la nature à l'homme considéré comme sujet? Elles définissent son Droit de nature, qui sont "les lois de la nature elles-mêmes" (60), "les règles suivant lesquelles toutes les choses se produisent, c'est-à-dire la puissance même de la nature": en conséquence de cette définition de portée ontologique, "le droit/.../de chaque individu s'étend jusqu'où va sa puissance" (61). La pleine légitimité de l'action humaine individuelle est donc posée, dans le même article du *Traité Politique*, dans des termes qui la fondent, conformément à la doctrine constante de Spinoza, indépendamment de tout jugement de valeur: "Donc tout ce qu'un homme fait en accord avec les lois de sa nature, il le fait en vertu d'un droit souverain de la nature et il a dans la

nature autant de droit que de puissance"(62). La conséquence d'une telle définition de l'agir de l'homme selon la seule dimension de sa "puissance" nous confirme dans l'élimination opérée des notions de faute et de péché, quoiqu'une question surgisse, qui doit être méditée: est-il possible que l'homme n'agisse pas conformément à sa puissance, c'est-à-dire conformément à son essence? Ce qu'il faut envisager alors, et qui s'intègre non sans difficultés dans la doctrine spinoziste du droit de nature, c'est la possibilité des comportements aberrants, au sens de conduites qui sont déviantes par rapport à ce qui constitue l'essence du sujet résumée dans sa puissance. En ce sens, ne pas agir conformément à sa nature, c'est, pour le sujet, agir en outrepassant ce qui appartient à sa puissance réelle; concrètement, ce serait, par exemple, viser des objets de désir qu'il lui est impossible d'atteindre, ou de projeter des actions qu'il n'est pas en mesure de réaliser. Mais alors, le problème ne fait que se déplacer, puisqu'il appartenait à la puissance du sujet de former des désirs impossibles à atteindre, et de viser des actions qu'il n'est pas capable de réaliser: pour résumer, son droit de nature n'était pas alors adéquat, ou conforme, à ses réalisations possibles dans l'ordre de l'existence. On peut alors penser que l'enjeu du sujet éthique consiste à concevoir en vérité quelle est sa puissance, afin de régler sa vie en fonction de cette définition d'un droit qui est, tout aussi bien, le champ de validité de ses effectuations réelles, hors de tout imaginaire, et ainsi hors de toute "aberration" et de tout échec.

Ce qui est naturellement impossible. Impossible, parce que "les hommes sont guidés principalement par un appétit dépourvu de raison, et pourtant, ils ne troublent pas l'ordre de la nature, mais le suivent nécessairement"(63); ce n'est

pas une loi de la nature que l'homme se conduise selon la raison, et "par suite la loi de la nature n'oblige un homme ignorant et d'une âme faible d'aménager sa vie avec sagesse pas plus qu'elle n'oblige un malade d'être d'un corps sain"(64). L'homme est dépourvu de péché, parce que le bon et le mauvais sont ce qui est jugé tel par le sujet en vertu de sa propre nature, mais par là même son existence est par nature soumise à la nature, conforme à l'ordre du réel, mais dépourvue de raison, du fait de sa nature comme être de désir. Laissons de côté la question politique du problème, à savoir que le juste et l'injuste sont ce qui est défini par la loi de la communauté instituée en Etat et qui détermine ce qui appartient aux uns et aux autres (65), pour méditer sur le problème d'éthique individuelle qui est ainsi soulevé. Le sujet se trouve l'objet d'une double discordance, qui est fondée dans l'ordre de la nature: 1. il est déchiré entre la multitude de ses désirs et une exigence rationnelle; 2. sa puissance est limitée par la loi de la communauté. En fait, la raison seule peut conduire à une unification de ces discordances, qui sont en elles-mêmes des faits imaginaires, à cause de la nécessité par laquelle elles se produisent. Du point de vue politique, c'est la raison qui fonde la légitimité des lois et de leur pouvoir de contrainte sur les individus (66), dans la mesure où elles ne sont que l'expression d'un *rationalis dictamen* que le sujet pourrait entendre et recevoir dans la solitude de sa méditation. Le problème de fond demeure en ceci que le commandement de la raison n'est pas entendu par tous: la constatation anthropologique est rigoureusement parallèle à son fondement ontologique: la vie rationnelle n'est pas une loi de la nature. De ce fait, on est conduit à insister sur ce fait que la dimension de la décision individuelle est accentuée dans des textes où elle est aussi peu

apparente que dans le *Traité Politique*, dans la mesure où elle constitue l'arrière-plan, en ce qui concerne l'individu, de tout ce qui est énoncé au plan de l'univers de la nature et du politique. La vie *éthique* est possible, mais non nécessaire pour l'homme: non nécessaire parce qu'elle n'est pas une obligation, possible parce que l'expression de *rationis dictamen* fait référence à une réalité qui ne nous est peut-être plus parlante, mais qui l'était encore pour Spinoza, au titre du symbole d'une voix qui se fait entendre dans l'existence du sujet, d'une manière analogue à celle du Dieu qui énonçait ses commandements sur le Sinaï. Toutefois, l'expression de "dictamen *rationis*" peut recevoir dans notre perspective une nouvelle acception, qui n'est pas contraire, même si elle en diffère, à celle que Spinoza pouvait avoir: ce qui origine le sujet dans le monde éthique, c'est son statut d'être capable de parole, royaume dans lequel trouve sa genèse la possibilité de l'être du péché, en tant qu'il est toujours *dit être tel*, et que la question éthique n'a pas d'existence en dehors de ce champ de la parole. De même, on peut penser que la raison trouve son noyau de sens dans cette capacité ouverte, qui caractérise la puissance de l'homme, de porter au sens et au langage le monde de ses désirs. Cette possibilité est le lieu même de la liberté, précisément parce qu'elle n'est pas une obligation fondée par une loi de la nature, et on pourrait, à cet égard, estimer que c'est justement dans cette non-obligation que le sujet rencontre concrètement sa liberté en acte. Cette liberté peut être réduite à sa dimension constitutive: elle est un "dictamen", lieu invisible de la parole constitué dans le dire et l'entendre, immanent à l'homme, mais non inscrit dans les obligations que Dieu a décrétées sur lui.

Notes au §18.

(1) T.R.E. 25; Geb. II, 12; Pl. 110 : "Ut autem ex his optimus eligatur modus percipiendi, requiritur, ut breviter enumeremus, quae sint necessaria media, ut nostrum finem assequamur, haec scilicet. I. Nostram naturam, quam cupimus perficere, exacte nosse, et simul tantum de rerum natura, quantum sit necesse. II. Ut inde rerum differentias, convenientias, et oppugnantias recte colligamus. III. Ut recte concipiatur, quid possint pati, quid non. IV. Ut hoc conferatur cum natura, et potentia hominis. Et ex istis facile apparebit summa, ad quam homo potest pervenire, perfectio".

(2) C'est bien d'ailleurs ce qui marque la difficulté d'une *philosophie* éthique; sur la question d'un discours anthropofuge, BOUVERESSE (24 : 159) : "La description philosophique de la pratique ne doit, sous peine d'anthropocentrisme, emprunter aucun concept à la caractérisation que seraient susceptibles d'en donner les participants eux-mêmes, les êtres "humains" qui s'y trouvent engagés concrètement. Comme le souligne Rorty, cela revient à "abandonner non seulement l'idée d'une nature humaine commune et la notion de "sujet", mais aussi notre sens non théorique de la solidarité sociale".

(3) L'admirable formule de DELBOS (50 : 155) : "Nous ne pouvons rien penser de nous sans penser Dieu".

(4) C.T. II, XVIII, 1; Pl. 70 : "Ainsi nous voyons que l'homme, en tant que partie du tout de la nature dont il dépend et par laquelle il est gouverné, ne peut rien faire de lui-même pour son salut et son état bienheureux".

(5) E. IV, Prop. 36, Dem; Pl. 518 : "et par conséquent le souverain bien de ceux qui pratiquent la vertu, c'est de connaître Dieu, c'est-à-dire un bien qui est commun à tous les hommes, et qui peut être également possédé par tous les hommes, en tant qu'ils sont de même nature".

(6) T.R.E. 25 cit. pose d'abord la nécessité d'une connaissance exacte de notre nature: celle-ci est sans doute enveloppée par la nature totale, mais nous sommes, vulgairement parlant, "confrontés à la nôtre".

(7) Cf. M.FOUCAULT. *Les mots et les choses*. Une archéologie des sciences humaines. NRF. GALLIMARD. PARIS. 1966

(8) Sur le "naturalisme" de Spinoza, cf. BENNETT. *A Study of Spinoza's Ethics*. CAMBRIDGE 1984, pp. 35-38.

(9) E. III, Prop. 57; Pl. 465.

(10) Nous commentons ici les "exemples" de E. III, Prop. 57, Sc; Pl. 465-466. Nous citons la trad. de la Pléiade.

(11) La doctrine positive du *Scolie* d'E. III, Prop. 57, s'énonce ainsi : "Aussi, bien que chaque individu vive satisfait de la nature dont il est constitué et qu'il en éprouve un contentement, cependant cette vie, dont chacun est satisfait, et ce contentement ne sont rien d'autre que l'idée ou l'âme de cet individu, et par conséquent le contentement de l'un diffère par nature du contentement de l'autre autant que l'essence de l'un diffère de l'essence de l'autre".

(12) Cf. le Titre du *Traité Politique*, Geb III, 273. Nous citons la traduction de S. Zac, op.cit.(202). Ici, T.29 : "Traité politique dans lequel on démontre comment on doit organiser une société où existe le pouvoir monarchique et une autre où les meilleurs détiennent le pouvoir, afin qu'elles ne dégénèrent pas en tyrannie et que la paix et la liberté des citoyens restent intactes".

(13) T.P. I, 1; Geb. III, 273 : "Affectus, quibus conflictamur, concipiunt Philosophi veluti vitia, in quae homines sua culpa labuntur".

(14) Ibid. : "Sic ergo se rem divinam facere, et sapientiae culmen attingere credunt, quando humanam naturam, quae nullibi est, multis modis laudare, et eam, quae revera est, dictis lacescere norunt". Comme Zac, T. 241, n.1, il faut renvoyer à E. IV, *Préface*.

(15) Ibid., T. 29.

(16) Ibid.

(17) Cf. notre §13.

(18) *Genèse* I, 31, Trad. Segond : "Dieu vit tout ce qu'il avait fait, et voici, cela était très bon".

(19) T.P. I, 4; Geb. III, 274; T. 31.

(20) T.P. I, 4; Geb. III, 274; T. 33.

(21) T.P. I, 7; Geb. III, 276; T. 35.

(22) Ibid.

(23) Nous commentons ici T.P. I, 5; Geb. III, 275; T. 33-35. Sur les références implicites à l'*Ethique*, S. Zac renvoie à E. IV, Prop. 4, Corollaire; E. III, Prop. 32, Scolie; E. IV, Ap., Cap. XIII; E. III, Prop. 31, Corollaire; E. IV, Prop. 58, Scolie. Nous reprenons, dans nos citations, la traduction de Zac, inchangée.

- (24) Cf. notre §11.
- (25) T.P. I, 4; Geb. III, 274.
- (26) La raison n'est en rien une "nature" extérieure aux hommes: mais on ne peut pas dire que les hommes la suivent nécessairement. En voici la preuve, négative: "autrement les hommes n'auraient pas déliré et accepté comme dogmes vrais tant d'absurdités", comme le souligne ZAC (236 : 127).
- (27) LEVY-VALENSI (16 : 223, et n.) y voit une position existentielle typiquement juive, ce que l'on peut discuter. C'est, en tout cas, une attitude pratico-théorique, où l'homme se "déplace" sur un autre plan que celui de sa vie affective spontanée.
- (28) T.P. III, 9; Geb. III, 288; T. 65.
- (29) T.P. III, 8; Geb. III, 287; T. 63.
- (30) Ibid.: "Ex quo sequitur, quod ea omnia, ad quae agenda nemo praemiis, aut minis induci potest, ad jura Civitatis non pertineant".
- (31) T.P. III, 5; Geb. III, 286: les lois de l'Etat définissent le juste et l'injuste.
- (32) T.P. III, 8, que nous commentons *passim*. Cf. l'admirable article de Bruno HUISMAN: *L'inaliénable et l'imprescriptible. Autour d'une rencontre peu fortuite entre Spinoza et Hegel*, in C.S. 4 : 117-126, et notamment, *in fine*: "Tout s'aliène, hormis l'Esprit!" Geb. III, 287: "Ex. gr. judicandi facultate nemo cedere potest". ZAC (236 : 131): "le mot "raison" comme synonyme de jugement libre et de bon sens". Sur l'inaliénabilité de l'homme par rapport à l'Etat, DELBOS (50 : 170).
- (33) T.P. III, 8; Geb. III, 288: "ii, qui nihil timent, neque sperant, eatenus sui juris sunt, sunt ergo imperii hostes, quos jure cohibere licet".
- (34) Sur les *dictamina rationis* et le *ductus rationis*: T.T.P. XVI, Pl. 827; E. IV, Prop. 18, Sc.; E. IV, Prop. 35, Dem.; E. IV, Prop. 37, Dem.; E. IV, Prop. 62, Dem; E. IV, Prop. 73, Dem. Sur ce sujet, B. ROUSSET, *Éléments et hypothèses pour une analyse des rédactions successives de Ethique IV*, C.S. 5, 1985, p. 136: "Tout nous laisse pressentir que le "dictamen" est ce dont il faut rendre compte et que le "ductus" est ce qui rend compte". Commentaire de WOLFSON (234 : II, 348-349): "Spinoza offers substitutes for both revelation and the freedom of the will, and these are what he calls the Dictates of Reason".
- (35) MAJOR (140 : 144).

(36) E. IV, Prop. 18, Sc; Pl. 505 : les suicidants sont "entièrement vaincus par des causes extérieures qui sont contraires à leur propre nature". Le fou "sui juris" revendique l'*impossible*: "n'avoir besoin de rien d'extérieur à nous". E. IV, Prop. 20, Sc.; Pl. 507 : comme le disait WOLFSON (234 : II, 178) , "there is no conatus for self-destruction", et c'est pourquoi le suicide a des causes extérieures au sujet. L'*aliénation* de la folie vient de ce que "des causes extérieures ignorées de nous disposent l'imagination et affectent le corps, de sorte qu'on endosse une autre nature contraire à la première, et dont l'idée ne peut être donnée dans l'esprit". C'est clair: suicide et folie sont contre la nature de l'homme.

(37) T.P. III, 6; Geb. III, 286; T. 61.

(38) Id.

(39) T.P. III, 3; Geb. III, 285; T. 59 : "En effet l'homme, dans l'état de nature comme dans l'état de société, agit selon les lois de sa propre nature et veille à son intérêt personnel. L'homme, dis-je dans l'un et l'autre de ces états, c'est l'espoir ou la crainte qui le conduit à faire ou à renoncer à faire ceci ou cela. Mais la principale différence est que dans l'état de société tous craignent les mêmes choses et que le moyen d'assurer la sécurité et la règle de vie sont les mêmes pour tous. Ce qui, bien sûr, ne détruit nullement le pouvoir de juger de chacun".

(40) La raison est en sommeil chez le fou, le politique est sans doute une "hypnose en masse", cf. MOSCOVICI, *L'âge des foules*. BRUXELLES. 1985, p. 123 : "L'homme apparaît alors comme un automate psychique agissant sous une impulsion extérieure".

(41) T.P. I, 2; Geb. III, 273; T. 31 : "Docuit nimirum eosdem experientia, vitia fore, donec homines".

(42) T.P. I, 4; Geb. III, 274; T. 33 : à l'opposé, en Langage II : "... animi commotiones, non ut humanae naturae vitia, sed ut proprietates contemplatus sum".

(43) T.P. I, 2; Geb. III, 274: en plus de l'occurrence précédente, on en relève encore deux autres dans le même chapitre du T.P. : "quas experientia longo usu docuit", "nam quoniam experientiam magistram habuerunt". Trois occurrences en un seul chapitre, ce qui est considérable.

(44) Ibid., T. 31.

(45) Ibid. S. Zac traduit "Pietas" par "moralité": le terme est effectivement difficile à traduire, et le terme de "piété" ne rend absolument pas,

ou plus, compte de sa teneur, qui désigne l'intentionnalité que vise le projet du sujet éthique selon l'amour de Dieu et la béatitude. En ce sens, "moralité" est une traduction qui offre l'avantage de condenser en un terme unique l'expression périphrastique de "vie tournée selon l'exigence éthique", ce qui est à notre avis ce que le terme désigne. Cf. T. 245, note 20 au Chapitre II, 21.

(46) T.P. I, 3; Geb. III, 274.

(47) Ibid; T. 31.

(48) Ibid. : "experientiam ostendisse", "ab experientia, sive praxi".

(49) Ibid.

(50) T.P. II, 5; Geb. III, 277; T. 39.

(51) Ibid.

(52) T.P. II, 6; Geb. III, 277 : "At plerique, ignaros naturae ordinem magis perturbare, quam sequi, credunt, et homines in natura veluti imperium in imperio concipiunt".

(53) T.P. II, 6; Geb. III, 278; T. 41 : "Nam trahit sua quemque voluptas".

(54) T.P. II, 7; Geb. III, 279; T. 43.

(55) Ibid.

(56) T.P. II, 8; Geb. III, 279; T. 45.

(57) Ibid. Cf. §18-2.

(58) T.P. II, 9-14; Geb. III, 280-281.

(59) T.P. II, 18; Geb. III, 282; T. 51.

(60) T.P. II, 4; Geb. III, 277; T. 39.

(61) Ibid.

(62) Ibid.

(63) T.P. II, 18; Geb. III, 282; T. 51.

(64) Ibid.

(65) T.P. II, 19 et 23; Geb. III, 282-283-284.

(66) T.P. II, 21; Geb. III, 283 : "id peccatum vocant, quod contra rationis dictamen fit, quandoquidem optimi imperii jura (vide Art. 18 hujus Cap.) ex rationis dictamine institui debent".

CONCLUSION

Une certaine conception de l'être au monde de l'homme.

S'il était loisible d'éprouver, au niveau de notre imaginaire, quelque sentiment à l'égard de la conception spinoziste de l'homme et de son être au monde, ce serait le sentiment d'une inflexible dureté qui prévaudrait, un sentiment qu'il importe de poser et de réfléchir, en tant qu'il manifeste, à notre avis, que la doctrine exprime de manière adéquate le réel.

La conception du monde que nous avons reprise à notre compte est inflexible et dure, dans la mesure où la description qui est faite de l'homme nous en livre une vision intégralement déterminée, en tant qu'il est considéré comme nature. Déterminé dans ses actes et ses jugements par l'essence de son désir, qui est effort de conservation dans l'être, l'homme spinoziste est guidé par un utilitarisme immanent, qui ne sera pas sans suites dans l'histoire de la philosophie (1). En permanence revient le thème doctrinal selon lequel l'homme agit en fonction de la recherche de ce qui lui est utile, ou de ce qu'il imagine lui être utile : il n'est pas de place, en ce lieu, pour la notion cartésienne de la générosité, pas plus que celle d'un amour d'autrui qui serait spontané pour l'homme (2). Les rapports qu'entretient l'homme spinoziste avec le monde, les autres hommes, et lui-même, sont à l'image du rapport que l'homme entretient avec Dieu : ils sont inadéquats, englués qu'ils sont, sans le savoir, dans un imaginaire qui est d'autant

plus contraignant que l'homme ne peut pas le percevoir comme tel. Mais, ce monde imaginaire de l'homme a lui-même un statut étonnamment résistant, parce qu'il permet à l'homme de se représenter son rapport au monde, précisément en tant qu'il consiste en une recherche de l'utile où l'homme croit voir la bienveillance de Dieu et du monde (3) : la représentation est fautive, mais appropriée à la recherche de l'utile, lorsque celui-ci est obtenu avec succès, et elle *manifeste* son inadéquation dans l'échec, où l'homme voit une malveillance justifiée par sa propre faute ou son péché.

Le fondement réel de cet imaginaire de l'homme réside dans sa cause, qui est la cause ou l'ordre du réel en sa totalité : la cause des sentiments de l'homme fait que celui-ci les éprouve selon une nécessité absolue, alors qu'il ne lui est pas nécessaire de les penser selon leur vérité rationnelle. Cela étant posé, il ne change rien que l'homme soit capable, ou non, de penser ses rapports au monde selon la vérité, car ceux-ci resteront identiques à eux-mêmes : seule une joie immuable à toute entreprise de compréhension lui sera donnée ainsi, en quelque sorte par surcroît, sur un fond d'existence identique quant à son déroulement. L'existence de l'homme est cette recherche de l'utile, dominée par la crainte et par l'espoir, et englobée par les fictions imaginatives qui enserrent de leur prestige les représentations que l'homme se fait de sa vie.

Il est toutefois un questionnement que nous pouvons appliquer à une doctrine aussi nettement tranchée, en lui appliquant sa propre méthode réflexive ; si la doctrine spinoziste de l'homme consiste en une mise en forme rigoureuse de la réflexion que son auteur produit de façon réglée sur "les idées qui lui

sont données", on peut se demander si ce n'est pas l'expérience éthique vécue par Spinoza, celle d'une intersubjectivité particulièrement décevante, qui est la cause des énoncés sur l'être au monde de l'homme. Pour mener cette interrogation, il faut se demander, ne serait-ce qu'à titre d'hypothèse, ce qu'il en serait, si Spinoza avait vécu une expérience autre que celle qui fut la sienne, et qui aurait été marquée par les catégories d'un rapport à autrui marqué par le don, l'engagement et l'amour. Dans cette hypothèse, les énoncés anthropologiques auraient été tout autres, et auraient consisté en une longue suite de théorèmes sur l'oblativité fondamentale du rapport à autrui, et sur le problème éthique comme recherche de la plénitude du sens et de l'authenticité. Pour le dire en bref, on peut penser que la doctrine anthropologique aurait été dans la dérive de l'expérience de son auteur, et que celle-ci détermine le visage de celle-là. Le problème que nous en retirons peut être énoncé ainsi: si toute philosophie consiste dans une tâche de portée réflexive sur son expérience, elle se trouve engagée dans la question de savoir si cette réflexion est elle-même une tâche finie, où, en un moment du raisonnement, il deviendrait possible d'énoncer un discours de la vérité, tel que celui qui est produit par Spinoza dans ces multiples formulations où l'expérience se trouve invoquée, et au premier titre l'expérience concernant ce que les hommes sont. De toute évidence, la doctrine ne peut pas se poser la question que nous lui adressons, concernant la légitimité universelle de sa représentation qu'elle donne de l'homme, pas plus que nous ne sommes capables de justifier, en dernière analyse, ce pour quoi nous pensons qu'une autre perspective serait recevable. De la sorte, nous sommes conduits à penser que la doctrine anthropologique d'une philosophie en constitue à la fois le

noyau, le point obscur et le révélateur: le noyau, parce qu'il s'agit de l'expérience éthique du philosophe qui fonde sa réflexion en tant qu'interrogation, donc en tant que mise en crise du donné - le point obscur, parce que cette expérience n'est pas transparente à elle-même, ce que prouve la confrontation avec l'expérience différente qu'a autrui - le révélateur, parce qu'il n'est pas de philosophie sans réflexion, et qu'il faut bien que celle-ci commence "quelque part", c'est-à-dire dans "l'idée qui m'est donnée".

°
° °

L'impossible unité.

Le lieu problématique d'une telle approche s'exprime selon l'excès de prétention ontologique de la doctrine: bien vivre, c'est bien connaître - ce qui, dans le spinozisme, signifie connaître "Dieu". Si nous effectuons un retour sur le défaut de contenu d'expérience dont faisait part Alquié, et dont nous sommes partis dans ce travail, nous devons constater, comme *un fait inhérent à la doctrine spinoziste elle-même*, que l'excès de prétention de la visée de connaissance est reconnu par Spinoza lui-même, au niveau éthique. Autrement dit, la doctrine vise à connaître le réel en sa totalité, d'une part; d'autre part, on reconnaîtra, ou non, la capacité de la doctrine à remplir sa visée gnoséologique; mais enfin, la doctrine "avoue" son incapacité à remplir d'un contenu concret une visée éthique qui se situerait selon la même plénitude de sens que sa visée ontologique. Tout cela se résume, en termes spinozistes, de la manière suivante: que nous le voulions, ou non, notre vie se déroule - peu ou prou - dans l'ignorance (4).

L'homme n'est pas le sujet d'un savoir absolu, c'est-à-dire adéquat: il n'est pas "privé" de savoir, mais plus exactement son savoir n'est pas complet et exhaustif, sur l'ordre et l'enchaînement des causes. Connaître "Dieu", cela signifierait -éthiquement- que le sujet éthique que je suis soit conscient du rapport de détermination qui fait de ma situation ce qu'elle est, et non une autre. L'expérience de Spinoza, celle d'Alquié, et la nôtre, peut avouer ceci : ce savoir, l'homme ne l'a pas.

Et cependant... l'exorde du *T.R.E.* consiste à nous faire viser une unité signifiante qui, même si nous avons vu que, en tant que "Bonum", elle est vide de toute autre portée que celle de son énonciation symbolique, n'en a pas moins des effets éthiques réels. L'homme est ignorant, "et cependant" il vise une unité intentionnelle: alors, dans le cadre de cette tension entre la visée et l'ignorance de son contenu effectif, peut-on mieux comprendre pourquoi il nous faut "imaginer des possibles", "prendre une décision fondatrice", nous astreindre à une "méditation soutenue" et respecter des "règles de la vie éthique" tournées vers un "modèle de la nature humaine supérieure".

Comprendre, c'est ici comprendre l'écart entre notre activité éthique et la visée qui l'anime: sa donation primaire d'unité dans le spinozisme, de contenu impossible à remplir en sa totalité, et cependant irrécusable en tant que visée. L'expérience spinoziste trouve dans cette dimension philosophique du "et cependant..." son humanité: l'homme vise l'unité, et cependant il ne peut la connaître en sa réalité pleine. Ou inversement: l'homme ne connaît pas concrètement l'unité, et cependant il ne peut pas échapper à une impulsion à signifier cette unité.

La dimension problématique s'exprime selon une double négation : l'homme ne peut pas savoir où il en est, dans sa position selon l'ordre du réel; mais il ne peut pas ignorer non plus cet état d'ignorance, au moins pour Spinoza (5). Enfin, l'homme sait positivement qu'il vise l'unité, tout en restant enté sur le divers des causes apparentes. Double langage et double attitude simultanée de l'âme : devoir parler du possible, en sachant que seul est vraiment le nécessaire; parler, en sachant que la parole humaine est inadéquate à la réalité; "et cependant" parler, car la parole humaine est le seul *moyen*, pour l'homme, de comprendre, dans son inadéquation même, son rapport à ce qui est, et à lui-même.

L'aveu, par Spinoza, de son ignorance, qui est tout autant la nôtre, nous semble le meilleur commentaire au problème posé par Alquié : la démarche spinoziste est une expérience où, *tota simul*, je vise l'unité du réel "et cependant" où je marche dans les ténèbres de l'ignorance, et inversement. L'éthique confine ici à une pragmatique de l'unité : la tension maintenue vivante entre une visée de sens et son remplissement, lui-même toujours insuffisant, mais aussi toujours en marche selon la signification qui le fonde, et qui assure son commencement. La parole humaine est bien le lieu de ce commencement de la sagesse, visé, mais toujours en voie d'accomplissement, qui est l'acte même de l'expérience de Spinoza.

L'unité entre le connaître et l'être est, pour le sujet éthique, dénuée de son achèvement empirique : je n'ai pas *l'expérience* de l'unité totale du réel, puisque, empiriquement, je ne détiens pas le savoir de l'enchaînement de toutes les causes singulières. L'unité, impossible, est néanmoins nécessaire : la recherche éthique est innée à l'homme, en tant que, par sa nature, celui-ci possède ce que le *T.T.P.* nomme la "loi divine", et qui n'est rien d'autre

que le travail intellectuel d'une raison qui recherche (ou "aime") le Dieu-cause (6). A cet égard, il y a dans la doctrine anthropologique de Spinoza une positivité absolue qui se déploie dans la thèse, selon laquelle l'homme, ignorant, est aussi un homme "savant". On peut en conclure que, si la sagesse en sa totalité est "impossible", la prudence est "indispensable" et utile, et le commencement de la vie éthique "nécessaire". La prudence spinoziste est ainsi, entre le commencement et la fin de son itinéraire, une description de l'homme en situation de *cheminement*, exposé toujours à la crainte et à l'espoir des choses de la vie, mais toujours orienté vers l'*Un*, où celui-ci n'apparaît plus dès lors ni comme commencement, ni comme fin, mais comme la substance même de la "vraie vie" de l'homme (7).

°
° °

L'homme de désir.

"Le vrai et le seul moteur de notre vie, c'est le désir" (8). Le problème réside en ce que cette thèse, que nous assumons comme philosophiquement juste, est - prise en soi - éthiquement inopérante. L'expérience, que l'on peut nommer "spinoziste", du malheur de la conscience dans l'Exorde du *T.R.E.*, porte à la conscience du lecteur cette idée-représentation que l'état spontané de l'homme est de résider, pour reprendre une formule typiquement mosaïque, dans "le pays de servitude" (9). L'aspect proprement inopérant dans le fait de poser comme thèse éthique que le désir est l'essence de l'homme réside dans cette constatation - qui est elle-même une thèse - que la conscience spontanée que l'homme a de ses désirs est *inadéquate* à son désir. La preuve, "empirique", de cette thèse s'énonce ainsi : l'homme vit dans le malheur et la crainte.

Poser que "mon essence, c'est mon désir", ne me fait pas avancer d'un pas dans l'appropriation, par moi, de ce qu'est mon désir, et par conséquent mon essence. Autrement dit, "devenir" ou "être réellement" ce que je suis dans mon essence, ne saurait être immédiat. Dans une autre perspective, il n'y a, dans la doctrine, rien à attendre de la morale : le scandale de l'existence des "derniers des Barbares" ou de la "racaille" nous conduit, certes, à la prudence et au double langage, mais sans que nous puissions revenir d'aucune manière sur l'élimination principielle du bien et du mal, c'est-à-dire sur l'élimination principielle de toute morale (10). La modernité de Spinoza, à savoir son actualité trans-temporelle, apparaît précisément en ce que, pour lui comme pour nous, la morale n'existe pas, au sens d'une légalité transcendante à l'homme (11). L'homme de servitude se détourne de lui-même, et ce n'est pas par la morale que l'homme peut revenir à ce qu'il est (12). La fonction éthique de la "négativité" s'exprime, pour reprendre la formule de Delbos, en ceci : "nier la morale".

Cette active négation, symbolique, de la morale ne nous conduit pas au chaos d'une subjectivité délirante. Il est possible que la thèse spinoziste de la nécessaire *concatenatio causarum* n'ait pas d'autre fonction que de permettre à Spinoza, et à ceux qui adoptent cette thèse, de mieux vivre : mais, indépendamment du problème ontologico-gnoséologique, n'est-ce pas précisément ainsi que se trouve accompli le projet éthique ? De manière positive, la philosophie de la nécessité, c'est-à-dire la nécessité advenue symboliquement à ma conscience, est une saisie intentionnelle du réel par la parole humaine où l'homme trouve son bonheur et sa paix (13). Spinoza en est un exemple.

Lorsque, comme Spinoza, je nie ce qui me nie, j'opère une

séparation symbolique, de pure visée intentionnelle, avec mes états de conscience naïfs. Mais, l'acte initiateur, voire initiatique, de l'Exorde du *T.R.E.* n'est pas un acte isolé : il est à recommencer, c'est-à-dire à répéter, aussi souvent et aussi longtemps que sa visée n'est pas totalement remplie : tout le temps où, dans et par mon effort, se trouve posée la question du temps, à savoir la subsistance de ce que nous avons nommé l'*intervalle éthique*. Le travail à accomplir est in-fini : il englobe la totalité de la finitude de l'existence de l'homme. L'homme, en tout cas l'homme Spinoza, n'est pas le détenteur du savoir absolu : il est ignorant (14). En d'autres termes, cette ignorance fait que l'homme n'est jamais totalement unifié avec lui-même, donc avec son désir : le sujet n'est pas totalement "adéquat", c'est-à-dire conscient, à ce qu'il est (15). Il y a pour l'homme - être de commencement - un commencement de la sagesse ; la négativité interne à la sagesse humaine - et c'est bien ce qu'exprime la thèse de l'ignorance - réside en ceci : il n'y a pas pour l'homme de sagesse absolue.

Et cependant, la béatitude spinoziste existe : nous la rencontrons, au moins par différence, si nous nous souvenons de ce dont nous sépare la visée symbolique de l'Un ; à savoir la crainte, le malheur, les "perturbations" et autres "fluctuations de l'âme", états ordinaires de la conscience de l'homme. Seul ce qui est nommé "verum Bonum" ou "Dieu" est un objet intentionnel - d'"amour", dirait Spinoza - qui échappe au statut propre à tout autre objet d'être cause de "sentiments nombreux et contraires" (16). En ce sens, l'unité visée dans la séparation symbolique a bien le statut du "tout autre", à entendre et à dire au sens d'autre que tout autre objet d'intentionnalité.

Grâce à cette intentionnalité symbolico-séparatrice, l'homme n'est pas, n'est plus l'esclave de ses états d'âme : dans la

temporalité, c'est-à-dire dans la décision de la parole éthique, l'homme commence à re-saisir une unité qui dès-toujours est en lui (17). La réduction étiologique de la crainte dans l'expérience fondatrice du T.R.E. n'est pas sans actualité, ni descendance philosophique (18). La parole séparatrice du T.R.E. implique, en tant que négation, une modification de la conscience (19) : face à la crainte, tel est bien l'objectif visé, ce qui, en termes spinozistes, implique que la parole qui dit "NON" à l'état de crainte, arc-boutée sur la visée unifiante qui la soutient, est "utile", est le commencement du bonheur (20). Le travail de conquête du bonheur s'exercera, dès lors, dans un travail ré-itéré de la représentation sur la représentation, de la conscience sur la conscience, toujours inscrit dans la temporalité humaine, désormais instruite par un ordre réglé (21). L'éthique spinoziste n'ignore pas la Loi, qui est la loi du sujet dans son rapport à lui-même et à l'Un.

Nous en concluons que l'Éthique est, précisément, une expérience : de celle-ci, en tant qu'universellement communicable, nous ne pouvons rien dire de plus, de même que Spinoza ne nous livrait pas ses états d'âme. L'Éthique est expérience : expérience de chaque sujet. C'est donc à chaque commentateur de fournir son propre contenu à la visée éthique qui l'anime (22). Du moins, le commentaire permet d'énoncer que le commencement de la sagesse est possible, voire nécessaire (23) : elle est un événement, qui apparaît comme l'avènement de la parole du sujet éthique, initiation de son *Bildungsroman*. Cette expérience est totalement humaine, et sa conscience implique la conscience de son ignorance, car traversée par la négativité qui s'énonce ainsi : je ne suis pas le réel en sa totalité (24). Cette expérience est intégralement traversée par la parole de l'Autre, qui est nommé ici "Dieu" (25). L'Expérience du T.R.E. doit être communiquée, et commentée, en tant que l'exemple

de Spinoza peut susciter la question éthique posée par d'autres que Spinoza sur la parole d'expérience de celui-ci: "cette expérience éthique, pourquoi ne serait-elle pas la mienne?" (26).

Notes à la Conclusion.

- (1) Cf. J. STUART MILL. *L'utilitarisme* (op.cit. 216 : *passim*).
- (2) DESCARTES. *Traité des Passions de l'âme*, III^e Partie, Art. 153, 156, 161 (op.cit. 56 : 768-774).
- (3) DELBOS (op.cit. 50 : 42) : "Il y a en tout homme, par cela seul qu'il existe, un désir de rechercher ce qui lui est utile", et ce corollaire... "la tendance à vivre est en nous si forte qu'elle n'a pas de peine à mettre par l'imagination le monde à notre service".
- (4) T.T.P. IV; Pl. 667, que nous avons déjà cité : "...parce que nous devons définir et expliquer les choses par leurs causes prochaines et que la considération générale du destin et de l'enchaînement des causes ne nous est d'aucun usage pour la formation et l'ordonnance de nos pensées relatives aux choses particulières. Ajoutons que nous ignorons entièrement la coordination même et l'enchaînement des choses, c'est-à-dire que nous ignorons comment les choses sont ordonnées et enchaînées dans la réalité et qu'ainsi, pour l'usage de la vie, il est préférable et même nécessaire de les considérer comme des possibles".
- (5) T.T.P. IV; Pl. 678 : "Il montre donc assez clairement ce qu'est la vertu de Dieu et sa divinité éternelle, qui permettent de déduire quelles choses doivent être recherchées ou évitées; il en conclut que tous sont sans excuse et que l'ignorance ne peut être justement alléguée".
- (6) T.T.P. V; Pl. 679 : "Nous avons montré dans le chapitre précédent que la loi divine qui donne aux hommes la véritable béatitude et leur enseigne la vraie vie, est commune à tous les hommes; bien mieux, nous l'avons déduite de la nature humaine, de sorte qu'on doit l'estimer innée à l'âme humaine et comme écrite en elle". 680 : "Nul enseignement plus clair dans Esaïe que celui qui identifie la loi divine, au sens le plus absolu du mot, à cette loi universelle consistant en une vraie règle de vie, et non pas aux cérémonies".
- (7) Cette "vraie vie" est elle-même reconnaissable de façon descriptive; cf. T.T.P. V; Pl. 692 : "J'ajoute seulement qu'on ne peut connaître personne qu'à ses oeuvres. Qui donc porte en abondance des fruits tels que la charité, la joie, la paix, l'égalité d'âme, la bonté, la bonne foi, la douceur, l'innocence, la possession de soi, toutes choses auxquelles, comme l'a dit Paul (Epître aux Galates, ch. V, vers. 22), la loi n'est pas opposée, qu'il ait été instruit par la seule Raison ou par la seule Ecriture, est bien réellement instruit par Dieu et possède la béatitude".
- (8) Ainsi s'exprimait DELBOS (50 : 103). Au vrai, qui s'exprime au juste dans cette proposition : Delbos, Spinoza, le commentateur, la philosophie ou éthique ?

(9) DELBOS (50 : 109) : "Il (Spinoza) s'appuie sur cette idée qui sera reprise en un nouveau sens par la philosophie allemande, que la plus grande vertu pour les êtres ne peut être immédiatement donnée, que l'homme en particulier traverse une période de servitude avant d'arriver à la période de la liberté". 180 : "La liberté sociale, comme la liberté morale, procède nécessairement de la servitude".

(10) DELBOS (50 : 47) : "La morale ne semble possible que par une distinction du bien et du mal, de même que la science n'est possible que par une distinction du vrai et du faux. Si cette double distinction n'est pas fondée dans l'absolu, quel sera le principe et quelle sera la valeur de la connaissance et de la moralité humaines ?" 48 : "Une doctrine de l'immanence, comme celle de Spinoza, doit rejeter loin d'elle ce dualisme".

(11) DELBOS (50 : 204-205) : "Le plus grand effort de vertu individuelle consiste à nier la morale".

(12) *Ibid.* : "C'est donc à son être propre que l'homme doit revenir; quand il se détourne de lui-même, il se détourne de Dieu".

(13) DELBOS (50 : 155) " Nous sommes essentiellement la nécessité par laquelle nous vivons et par laquelle nous agissons. (...) On peut dire dès lors que la liberté c'est la conscience claire de la nécessité, vraiment nôtre, par laquelle nous produisons notre être et nos manières d'être dans l'ordre intelligible de l'univers".

(14) La science, elle, s'énoncerait ainsi, DELBOS (50 : 210) : "D'où il suit que la sagesse est dans la science, non dans cette science abstraite et détachée de tout qui n'est qu'un jeu d'idées, mais dans la science de la vie, qui n'est au fond que la vie consciente d'elle-même".

(15) La conscience n'est pas adéquate, mais elle s'organise dans sa visée unifiante; DELBOS (50 : 104) : "Le rapport du vice à la vertu, c'est le rapport du désir dispersé et incohérent au désir concentré et ferme, du désir désorganisé par les choses au désir qui s'organise par soi".

(16) Rappelons nous un exemple sur la *fluctuatio animi* en E. III, Prop. 17, Sc.; Pl. 429 : "Donc nous pouvons facilement concevoir qu'un seul et même objet peut être la cause de sentiments nombreux et contraires". Au sens élargi de cette expression, YOVEL souligne, (235 : 307, et n. 1) "the underlying structure of the emotional life of the person of the imagination". Nous sommes en total accord avec lui lorsqu'il insiste, concernant l'Exorde du T.R.E., sur "the centrality of this unstable mental state in Spinoza's theory".

(17) RICOEUR (169 : 25) : "Quelque unité est toujours le fil d'Ariane dans le divers de la conscience".

(18) Nommément, dans la démarche phénoménologique, RICOEUR (169 : 39) : ... "la méthode phénoménologique qui sans cesse remonte du perçu au percevant". 44 : "La

manière dont le moi est saisi est la réflexion, dont le propos est d'instituer l'identité du réfléchissant et du réfléchi".

(19) J. WAHL (169 : 128) cite *Erfahrung und Urteil*, p. 98 : "La négation est une modification de la conscience. Elle est toujours rature partielle faite sur le sol et le texte d'une assurance de croyance, et finalement sur le fondement de l'universelle croyance en un monde".

(20) Sur la recherche du bonheur, DELBOS était d'un spinozisme particulièrement "optimiste", (50 : 112) : "Il est bien entendu que l'homme recherche toujours le bonheur, et que s'il se trompe en tel désir particulier, il ne se trompe pas en ce qui est l'objet commun de tous ses désirs". Nous pouvons, *in fine*, suggérer l'idée que l'absence de l'auto-destruction morbide (folie, suicide, intoxication...) dans le spinozisme est éthiquement *utile*, pour qui veut commencer son cheminement, au milieu des hommes.

(21) DELBOS (50 : 104) : "Il n'y a qu'une loi de la moralité, et cette loi n'est pas une loi morale, mais une loi à la fois naturelle et rationnelle : c'est que l'homme ne peut que suivre son désir, qui est son être même, et que tout objet du désir, quel qu'il soit, est toujours imaginé ou conçu comme bon".

(22) Seules des notions générales peuvent être énoncées. Des exemples *in* DELBOS (50 : 136) : "C'est en effet le propre des fictions de ne pouvoir indéfiniment s'accorder entre elles et s'accorder avec la réalité; elles s'évanouissent donc à mesure que l'expérience de la vie développe en nous le sens du réel et du vrai". (134) : "Il n'y a que l'émotion qui puisse commander à l'émotion. C'est par là que Spinoza distingue sa doctrine de la doctrine des Stoïciens et de Descartes : l'éducation et l'effort sont indispensables pour nous diriger dans la droite voie; l'empire de la raison ne peut être ni immédiat, ni absolu". (104) : "C'est l'expérience de la vie qui nous fait peu à peu notre science".

(23) Même si le moment de l'apparition de la conscience est inconnu : cf. MATHERON (149 : 65) qui renvoie à Ep. 58; Geb. IV, 266; et E. IV, Prop. 37, Sc. 1. En tout cas, p. 91 : "Si nous avons conscience de tendre à persévérer dans notre être, c'est parce qu'il nous arrive quelque chose".

(24) MATHERON (144 : 229) : Spinoza "a conscience de n'être pas Dieu".

(25) DELBOS (50 : 212-213) : "Il y a dans l'accent de la parole spinoziste comme une résonance d'éternité".

(26) L'interrogation d'Alquié sur le contenu d'expérience de l'*Ethique* trouve ainsi, nous semble-t-il, non sa réponse, mais sa juste question.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- (1) ALQUIÉ (F.). *La conscience affective*. PARIS. 1979.
- (2) ALQUIÉ (F.). *Le rationalisme de Spinoza*. P.U.F. PARIS. 1981.
- (3) ALTHUSSER (L.). *Pour Marx*. PARIS. 1971.
- (4) ALTHUSSER (L.). *Eléments d'autocritique*. PARIS. 1974.
- (5) ALTHUSSER (L.). *Positions*. PARIS. 1975.
- (6) AMADO LEVY-VALENSI (E.). *Les niveaux de l'Être. La connaissance et le mal*. P.U.F. PARIS. 1962.
- (7) ARENDT (H.). *La crise de la culture*. Trad.fr. GALLIMARD. PARIS. 1972.
- (8) ATLAN (H.). *A tort et à raison. Intercritique de la science et du mythe*. SEUIL. PARIS. 1986.
- (9) AYMARD D'ANGERS (le Père J.). *Recherches sur le stoïcisme aux XVI^e et XVII^e siècles*. HILDESHEIM. 1976.
- (10) BALIBAR (E.). JUS-PACTUM-LEX. *Sur la constitution du sujet dans le Traité Théologico-Politique in Spinoza's Philosophy of Society*. 1985.
- (11) BAYLE. *Dictionnaire historique et critique*. AMSTERDAM & LEYDE. 1730.
- (12) BELAVAL (Y.). *Leibniz critique de Descartes*. PARIS. 1960.
- (13) BELAVAL (Y.). *Leibniz. Initiation à sa philosophie*. PARIS. 1975.
- (14) BENNETT (J.). *A Study of Spinoza's Ethics*. Cambridge University Press. CAMBRIDGE. 1984.
- (15) BERGSON (H.). *Essai sur les données immédiates de la conscience*. (PARIS. 1889). P.U.F. PARIS. 1970.
- (16) BERKELEY (G.). *Siris*. VRIN.
- (17) BERNARD (W.). *Psychotherapeutic principles in Spinoza's Ethics*, in (200).
- (18) BERTRAND (M.). *Spinoza et l'imaginaire*. P.U.F. PARIS. 1983.

- (19) BERTRAND (M.). *Spinoza : le projet éthique et l'imaginaire*. in Bulletin de l'Association des Amis de Spinoza. N° 14. pp. 1-12. PARIS . 1984.
- (20) BEYSSADE (J.M.). *La philosophie première de Descartes*. PARIS. 1979.
- (21) BLOM (H.). *Politics, virtue and political science : an interpretation of Spinoza's political philosophy*. in *Spinoza's Philosophy of Society*. 1985.
- (22) BOEHM (Mgr. A.): *Le "vinculum substantiale" chez Leibniz*. PARIS . 1962 .
- (23) BOURBAKI (N.). *Eléments d'histoire des mathématiques*. PARIS . 1974.
- (24) BOUVERESSE (J.). *Rationalité et cynisme*. MINUIT. PARIS . 1984 .
- (25) BRANN (H.W.). *Spinoza and the Kabbalah*, in (200).
- (26) BRETON (S.). *Politique, religion, écriture chez Spinoza*. PROFAC. LYON . 1973.
- (27) BRUNNER (C.): *Spinoza contre Kant et la cause de la vérité spirituelle*. Trad. H. Lurié. PARIS. 1932.
- (28) BRUNSCHVICG (L.). *L'expérience humaine et la causalité physique*. PARIS. 1949.
- (29) BRUNSCHVICG (L.). *Spinoza et ses contemporains*. PARIS . 1971.
- (30) BRYKMAN (G.). *La judéité de Spinoza*. VRIN. PARIS . 1972.
- (31) BUBER (M.). *Le problème de l'homme*. Trad.fr. AUBIER. PARIS . 1980.
- (32) BUBER (M.). *Je et Tu*. Trad.fr. AUBIER. PARIS . 1981.
- (33) BUBER (M.). *Judaïsme*. Trad.fr. VERDIER. PARIS . 1982.
- (34) Cahiers Spinoza. 1. PARIS . 1977.
- (35) Cahiers Spinoza. 2. PARIS . 1978.
- (36) Cahiers Spinoza. 3. PARIS . 1980.
- (37) Cahiers Spinoza. 4. PARIS . 1983.
- (38) Cahiers Spinoza. 5. PARIS . 1985.
- (39) *Cartesian studies*. Ed. by R.J. BUTLER. OXFORD . 1972.
- (40) CASSIRER (E.): *Die Philosophie der Aufklärung*. TUBINGEN . 1932. Trad. de P. Quillet, PARIS . 1970.

- (41) CAVAILLES (J.). *Sur la logique et la théorie de la science*. PARIS . 1976.
- (42) CHOMSKY (N.). *La linguistique cartésienne*. Trad.fr. PARIS . 1969.
- (43) *Commentaires des Exercices Spirituels d'Ignace de Loyola*. Revue CHRISTUS n° 124. ASSAS EDITIONS. PARIS . 1984.
- (44) COURTÈS (F.): *La raison et la vie. Idéal scientifique et idéologie en Allemagne de la Réforme jusqu'à Kant*. PARIS . 1972.
- (45) CRISTOFOLINI (P.). *Esse sui juris e scienza politica*. in *Spinoza's Philosophy of Society*. 1985.
- (46) CURLEY (E.M.). *Experience in Spinoza's Theory of Knowledge*, in (209).
- (47) CURLEY (E.M.). *Spinoza's Moral Philosophy*, in (209).
- (48) DA SILVA (S.). *Tratado da immortalidade*. AMSTERDAM . 1623.
- (49) DEBRAY (R.). *Critique de la raison politique*. PARIS . 1981.
- (50) DELBOS (V.). *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme*. ALCAN. PARIS . 1893.
- (51) DELBOS (V.), *Le spinozisme*. PARIS . 1972.
- (52) DELEUZE (G.). *Spinoza. Philosophie pratique*. PARIS . 1981.
- (53) DELUMEAU (J.). *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident. XIII^e-XVIII^e siècles*. FAYARD . PARIS . 1983.
- (54) DEN UYL (D.J.). *Sociality and social contract : a spinozistic perspective*. in *Spinoza's Philosophy of Society*. 1985.
- (55) DESANTI (J.T.). *La philosophie silencieuse, ou critique des philosophies de la science*. PARIS . 1975.
- (56) DESCARTES. *Oeuvres et lettres*. Ed. Pléiade. GALLIMARD. PARIS . 1966.
- (57) *Descartes et le cartésianisme hollandais*. PARIS . AMSTERDAM . 1951.
- (58) DE WAELHENS (A.): *Une philosophie de l'ambiguïté. L'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty*. LOUVAIN . PARIS . 1970.

- (59) DUFOUR-KOWALSKA (G.). *L'Origine. L'essence de l'origine. L'origine selon l'"Ethique" de Spinoza.* BEAUCHESNE. PARIS . 1973.
- (60) DUNIN-BORKOWSKI.v.(St.). *Der junge Spinoza.* MÜNSTER i.W. 1905.
- (61) DU VAUCEL. *Observations sur la philosophie de Descartes.* DELFT .1681 .
(Reproduit in (57): pp.113-131).
- (62) EARLE (W.). *Mystical Reason.* REGNERY GATEWAY. CHICAGO . 1980.
- (63) EDIE (J.M.). *La pertinence actuelle de la conception husserlienne de l'idéalité du langage.* in *Sens et existence.* 1975.
- (64) EINSTEIN (A.). *Comment je vois le monde.* Trad.fr. PARIS . 1979.
- (65) ESQUIROL (E.). *De la lypémanie ou mélancolie.* PRIVAT . 1977.
- (66) FEUER (L.S.). *Spinoza and the Rise of Liberalism.* BOSTON . 1958.
- (67) FEYERABEND (P.). *Contre la méthode.* Trad.fr. PARIS . 1979.
- (68) FLØISTAD (G.). *Experiential meaning in Spinoza,* in (204).
- (69) FOUCAULT (M.). *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines.* NRF . GALLIMARD. PARIS . 1966.
- (70) FOUCAULT (M.). *Histoire de la folie à l'âge classique.* PARIS . 1972.
- (71) FRANCES (M.). *Spinoza dans les pays néerlandais de la seconde moitié du XVII^e Siècle.* Première Partie. PARIS . 1937.
- (72) FREGE (G.). *Les fondements de l'arithmétique.* Trad.fr. C. Imbert. (BRESLAU.1884.). SEUIL. PARIS . 1969.
- (73) FREUD (S.). *Die Verneinung. La dénégation.* Traduction et commentaires de P.THEVES et B.THIS. Document de travail du "Coq-Heron" N°8. LE COQ-HERON. PARIS . 1982.
- (74) FREUD (S.). *Correspondance de Sigmund Freud avec le pasteur Pfister. 1909-1939.* Trad.fr. GALLIMARD. PARIS . 1966.
- (75) FREUDENTHAL (J.). *Spinoza. Leben und Lehre.* CURIS SOCIETATIS SPINOZANAE. HEIDELBERG . LONDON . PARIS . 1927.
- (76) FRIEDMANN (G.). *Leibniz et Spinoza.* GALLIMARD. PARIS . 1962. Ed. 1975.
- (77) FRYE (N.). *Le Grand Code.* Trad.fr. LE SEUIL. PARIS . 1984.
- (78) GALILEE. *Discours concernant deux sciences nouvelles.* Trad. M.Clavelin. A. COLIN. 1970.

- (79) GARDET (L.). *Etudes de philosophie et de mystique comparées*. PARIS . 1972.
- (80) GIBERT (P.). *Bible, mythes et récits de commencement*. SEUIL. PARIS . 1986.
- (81) GIRARD (R.). *Des choses cachées depuis la fondation du monde*.
Le Livre de poche. 1983.
- (82) GLUCKSMANN (A.). *Le discours de la guerre*. PARIS . 1979.
- (83) GRANGER (G.-G.). *Essai d'une philosophie du style*. PARIS . 1968.
- (84) GUEROULT (M.). *Spinoza. Dieu (Ethique, 1)*. AUBIER MONTAIGNE. PARIS . 1968.
- (85) GUEROULT (M.). *Spinoza. L'âme (Ethique, 2)*. AUBIER MONTAIGNE. PARIS . 1974.
- (86) GUEROULT (M.). *Philosophie de l'histoire de la philosophie*. PARIS . 1979.
- (87) HAMMACHER (K.). *Spinoza's conclusions drawn from systematic reflection on the affections*, in (204).
- (88) HAMPSHIRE (S.). *Spinoza and the Idea of Freedom*, in (209).
- (89) HARRINGTON (T.M.). *Vérité et méthode dans les Pensées de Pascal*.
PARIS . 1972.
- (90) HEGEL (G.W.F.). *La phénoménologie de l'Esprit*. Trad. J. Hyppolite. T.I,
T.II. VRIN. PARIS.
- (91) HEGEL (G.W.F.). *Logique et Métaphysique*. Trad.fr. D. Souche-Dagues.
GALLIMARD. PARIS . 1980.
- (92) HEGEL (G.W.F.). *Encyclopédie des Sciences Philosophiques . I. La Science de la Logique*. Trad. B. Bourgeois. VRIN. PARIS . 1970.
- (93) HEGEL (G.W.F.). *Leçons sur la philosophie de l'histoire*. Trad. J. Gibelin.
VRIN.
- (94) HEIDEGGER (M.). *L'être et le temps*. Trad.fr. GALLIMARD. PARIS . 1964.
- (95) HEIDEGGER (M.). *Qu'est-ce qu'une chose ?* Trad.fr. Reboul & Taminiaux.
GALLIMARD. PARIS . 1971.
- (96) HESCHEL (A.). *Maïmonide*. Trad.fr. Fondation SEFER. PARIS . 1982.
- (97) HOBBS (T.). *Les Eléments du Droit Naturel et Politique*. Trad.fr. L. Roux.
L'HERMES. LYON . 1979.
- (98) HOBBS (T.). *De homine. Traité de l'homme*. Trad.fr. P.M. Maurin.
BLANCHARD. PARIS . 1974.

- (99) HUBBELING (H.G.). *Spinoza's methodology*. VAN GORCUM. ASSEN . 1967.
- (100) HUBBELING (H.G.). *Logic and experience in Spinoza's mysticism*, in (204).
- (101) HUBBELING (H.G.). *The logical and experiential roots of Spinoza's mysticism - an answer to Jon Wetlesen*, in (200).
- (102) HUISMAN (B.). *L'inaliénable et l'imprescriptible. Autour d'une rencontre peu fortuite entre Spinoza et Hegel*. C.S.4. 1983.
- (103) HUSSERL (E.). *Logique formelle et logique transcendantale*. Trad.fr. P.U.F. PARIS . 1957.
- (104) HUSSERL (E.). *Méditations cartésiennes*. VRIN. 1969.
- (105) HUSSERL (E.). *L'idée de la phénoménologie. Cinq leçons*. Trad.fr. P.U.F. PARIS . 1985.
- (106) JACOB (A.). *Cheminevements. De la dialectique à l'éthique*. ANTHROPOS. PARIS . 1982.
- (107) JANET (P.). *De l'angoisse à l'extase. Etudes sur les croyances et les sentiments*. PARIS . 1926.
- (108) JONES (E.). *La vie et l'oeuvre de Sigmund Freud*. Trad.fr. P.U.F. PARIS . 1958.
- (109) KANT (E.). *Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe und der damit verknüpften Folgerungen in den ersten Gründen der Naturwissenschaft*. 1758. Trad.fr. S. Zac. in KANT. *Quelques opuscules précritiques*. VRIN. 1970.
- (110) KANT (E.). *Opus postumum*. Trad. J. Gibelin. VRIN. 1950.
- (111) KARPPE (S.). *Etude sur les origines et la nature du Zohar*. 1901. SLATKINE. GENEVE . PARIS . 1982.
- (112) KOLAKOWSKI (L.). *Chrétiens sans Eglise. La Conscience religieuse et le lien confessionnel au XVII^e Siècle*. Trad.fr. GALLIMARD. PARIS . 1969.
- (113) KOLAKOWSKI (L.). *P. Bayle, critique de la métaphysique spinoziste de la substance*. in: *Pierre Bayle, le philosophe de Rotterdam*. VRIN. PARIS . 1959.
- (114) KOLAKOWSKI (L.). *The Two Eyes of Spinoza*, in (209).
- (115) KOYRE (A.). *La philosophie de Jacob Boehme*. VRIN. PARIS . 1979.
- (116) KOYRE (A.). *Etudes Galiléennes*. PARIS . 1966.
- (117) KOYRE (A.). *Etudes Newtoniennes*. PARIS . 1968.

- (118) KUHN (T.S.). *La structure des révolutions scientifiques*. Trad.fr. PARIS . 1972.
- (119) KUHN (T.S.). *La révolution copernicienne*. Trad.fr. PARIS . 1973.
- (120) *La Bible*. Trad. Segond. A.B.U. PARIS . BRUXELLES . 1964.
- (121) *La Bible*. Trad. CHOURAQUI. DESCLEE DE BROUWER. 1985.
- (122) LACAN (J.). *Ecrits*. SEUIL. PARIS . 1966.
- (123) LACAN (J.). *Le Séminaire. Livre II*. SEUIL. PARIS . 1978.
- (124) LACAN (J.). *Le Séminaire. Livre XX*. SEUIL. PARIS . 1975.
- (125) LACHIEZE-REY (P.). *Les origines cartésiennes du Dieu de Spinoza*. PARIS . 1950.
- (126) *La mathématisation des doctrines informes*. HERMANN. PARIS . 1972.
- (127) LAVELLE (L.). *Morale et Religion*. PARIS . 1960.
- (128) LAZZERI (C.). *Anthropologie, pouvoir et droit naturel à l'âge classique : essai sur Hobbes et Spinoza*. Thèse 3^e Cycle. PARIS X. Non publiée. PARIS . 1985.
- (129) LE BLOND (J.M.) : *Logique et méthode chez Aristote*. PARIS . 1973.
- (130) LEBRUN (G.). *La patience du Concept. Essai sur le Discours hégélien*. PARIS . 1972.
- (131) LEIBNIZ (G.W.). *Oeuvres. T. I* (Éditées par L. Prenant). AUBIER-MONTAIGNE. 1972.
- (132) LEIBNIZ (G.W.). *Nouveaux Essais sur l'Entendement humain*. GARNIER-FLAMMARION.
- (133) LEIBNIZ (G.W.). *Opuscules philosophiques choisis*. Trad. P. Schrecker, 1969. VRIN.
- (134) LEIBOVITZ (Y.). *Judaïsme, peuple juif et Etat d'Israël*. Trad.fr. J.C. LATTES. PARIS . 1985.
- (135) LEVEQUE (R.). *Le problème de la vérité dans la philosophie de Spinoza*. STRASBOURG . 1923.
- (136) LEVINAS (E.). *L'Etre et l'Autre*. in *Sens et existence*. 1975.
- (137) LEVINAS (E.). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. MARTINUS NIJHOFF. LA HAYE . 1978.

- (138) MACHEREY (P.). *Hegel ou Spinoza*. PARIS . 1979.
- (139) MAIMONIDE (M.). *Le guide des égarés*. Trad.fr. VERDIER. PARIS . 1979.
- (140) MAJOR (R.). *Le discernement*. AUBIER. PARIS . 1984.
- (141) MALEBRANCHE. *Correspondance avec J.J. Dortous de Mairan*. VRIN. 1947.
- (142) MARUANI (G.). (ed.). *Psychiatrie et éthique*. PRIVAT . TOULOUSE . 1979.
- (143) MATHERON (A.). *Individu et communauté chez Spinoza*. MINUIT. PARIS . 1969.
- (144) MATHERON (A.). *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*. AUBIER . MONTAIGNE. PARIS . 1971.
- (145) MATHERON (A.). *Femmes et serviteurs dans la Démocratie spinoziste*. in (200).
- (146) MATHERON (A.). *Les travaux de Filippo Mignini*, in *Bulletin de l'Association des amis de Spinoza* N°10, pp. 9-12. PARIS . 1983.
- (147) MATHERON (A.). *La fonction théorique de la démocratie chez Spinoza et Hobbes*. in *Spinoza's Philosophy of Society*. 1985.
- (148) MATHERON (A.). *Anthropologie et Politique au XVII^e Siècle. (Etudes sur Spinoza)*. VRIN. PARIS . 1986.
- (149) MAUSS (M.). *Sociologie et anthropologie*. P.U.F. PARIS . 1950.
- (150) MEINSMA (K.O.). *Spinoza et son cercle*. Trad.fr. VRIN. PARIS . 1983.
- (151) MIGNINI (F.). *Sur la genèse du Court Traité : l'hypothèse d'une dictée originaire est-elle fondée?* C.S. 5. 1985.
- (152) MISRAHI (R.). *Le désir et la réflexion dans la philosophie de Spinoza*. GORDON & BREACH. PARIS . LONDRES . NEW YORK . 1972.
- (153) MISRAHI (R.). *Spinoza en épigraphe de Lacan*. in *Littoral*. Février 1982. n°3/4. Ed. ERES. TOULOUSE . 1982.
- (154) MOREAU (P.F.); *"L'Ethique" et la psychiatrie. Il y a trois siècles, Spinoza*. in : G. MARUANI (ed.) *Psychiatrie et éthique*. PRIVAT . TOULOUSE . 1979.
- (155) MOREAU (P.F.). *Biographie intellectuelle et règles d'interprétation*, in (210).
- (156) MOSCOVICI (S.). *L'âge des foules*. Editions COMPLEXE. BRUXELLES . 1985.

- (157) MOUY (P.). *Les lois du choc des corps d'après Malebranche*. PARIS . 1927.
- (158) MUGNIER-POLLET (L.): *La philosophie politique de Spinoza*. PARIS . 1976.
- (159) NAEËSS (A.). *Is Freedom consistent with Spinoza's determinism?* in (204).
- (160) NAMER (E.). *Le beau roman de la physique cartésienne et la science exacte de Galilée*. PARIS . 1979.
- (161) NEGRI (A.). *L'anomalie sauvage. Puissance et pouvoir chez Spinoza*. Trad.fr. P.U.F. PARIS . 1982.
- (162) NIETZSCHE (F.). *Fragments posthumes. Automne 1887-Mars 1888*. Trad.fr. GALLIMARD. 1976.
- (163) OSIER (J.P.). *D'Uriel da Costa à Spinoza*. BERG International. PARIS . 1983.
- (164) PARROCHIA (D.). *Physique pendulaire et modèles de l'ordre dans l'Ethique de Spinoza*. C.S. 5. 1985.
- (165) PATY (M.). *La doctrine du parallélisme de Spinoza et le programme épistémologique d'Einstein*. C.S. 5. 1985.
- (166) *Pensée juive et philosophie. Les Etudes Philosophiques*. Avril-Juin 1984. P.U.F. PARIS . 1984.
- (167) PERELMAN (C.). *Droit, Morale et Philosophie*. PARIS . 1976.
- (168) PERELMAN (C.). *L'empire rhétorique. Rhétorique et argumentation*. VRIN. PARIS . 1977.
- (169) *Phénoménologie. Existence*. VRIN REPRISE. PARIS . 1984.
- (170) PINES (S.). *Spinoza's Tractatus Theologico-Politicus, Maimonides and Kant*. SCRIPTA HIEROSOLYMITA, n° XX. JERUSALEM . 1968.
- (171) PLATON. O.C. Trad. L. Robin. Pléiade. GALLIMARD. PARIS . 1950.
- (172) POLIN (R.). *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*. PARIS . 1977.
- (173) PONTALIS (J.-B.). *L'amour des commencements*. GALLIMARD. PARIS . 1986.
- (174) POPKIN (R.H.). *The History of Scepticism, from Erasmus to Spinoza*. LONDRES . 1975.
- (175) POPPER (K.R.). *The open society and its enemies*. LONDON AND HENLEY . 1977.
- (176) PREPOSIET (J.). *Spinoza et la liberté des hommes*. GALLIMARD. PARIS . 1967.

- (177) PREPOSIET (J.). *Spinoza et la révélation philosophique*. in (200).
- (178) REICHENBACH (H.). *L'avènement de la philosophie scientifique*. Trad. G. Weill. PARIS . 1955.
- (179) REUCHLIN. *La Kabbale*. Trad. F. Secret. PARIS . 1973.
- (180) REVAH (I.S.). *Spinoza et Juan de Prado*. MOUTON. PARIS . 1959.
- (181) *Revue de Synthèse*. Actes du Colloque International (Paris, 3-5 mai 1977). III^e Centenaire de la mort de Spinoza. Tome XCIX. III^e S.; n°89-91. PARIS.1978.
- (182) RICOEUR (P.). *Histoire et vérité*. PARIS . 1964.
- (183) RICOEUR (P.). *Négativité et affirmation originaire*. 1956 in *Histoire et vérité*. SEUIL. PARIS . 1964.
- (184) ROSMINI (A.). *Anthropologie morale*. Trad.fr. BEAUCHESNE. PARIS . 1973.
- (185) ROTH (L.). *Spinoza, Descartes and Maïmonides*. OXFORD . 1924.
- (186) ROUSSET (B.). *La perspective finale de "L'Ethique" et le problème de la cohérence du spinozisme. L'autonomie comme salut*. VRIN. PARIS . 1968.
- (187) ROUSSET (B.). *Éléments et hypothèses pour une analyse des rédactions successives de Ethique IV*. C.S. 5. 1985.
- (188) SAINTES (A.). *Histoire de la vie et des ouvrages de Spinoza. Fondateur de l'exégèse et de la philosophie modernes*. PARIS . 1842.
- (189) SAISSSET (E.). *Oeuvres de Spinoza*. Traduction. CHARPENTIER. PARIS . 1872.
- (190) SARTRE (J.P.). *La transcendance de l'Ego*. PARIS . 1978.
- (191) SARTRE (J.P.). *Esquisse d'une théorie des émotions*. HERMANN. PARIS . 1975.
- (192) SARTRE (J.P.). *L'Etre et le Néant*. PARIS . 1943.
- (193) SAVAN (D.). *Spinoza and Language*. in (209).
- (194) SCHOPENHAUER (A.). *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*. VRIN. 1972.
- (195) SCHOPENHAUER (A.). *Le Fondement de la Morale*. Trad. Bastian. GARNIER-FLAMMARION.
- (196) *Sens et existence*, en hommage à Paul Ricoeur. SEUIL. PARIS . 1975.
- (197) SERRES (M.). *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*. PARIS.1968.

- (198) SIMON (R.). *Histoire critique du Vieux Testament*. PARIS . 1971.
- (199) SIWEK (P.). *Spinoza et le panthéisme religieux*. DESCLEE DE BROUWER. PARIS . 1937.
- (200) *Speculum Spinozanum. 1677-1977*. Ed. by S. HESSING. ROUTLEDGE & KEGAN PAUL. LONDON . HENLEY . BOSTON . 1977.
- (201) SPINOZA. *Traité de la Réforme de l'Entendement*. Trad.fr. A. KOYRE. VRIN. PARIS . 1974.
- (202) SPINOZA. *Traité Politique*. Trad.fr. S. ZAC. VRIN. PARIS . 1968.
- (203) SPINOZA. *Abrégé de grammaire hébraïque*. Trad.fr. J. ASKENAZI. VRIN. PARIS . 1968.
- (204) *Spinoza on knowing, being, and freedom*. J.G. van der Bend ed... VAN GORCUM. ASSEN . 1974.
- (205) *Spinoza. Troisième centenaire de la mort du philosophe*. Institut Néerlandais. PARIS . 1977.
- (206) SPINOZA. *Revue Philosophique*. N°2. Avril-Juin 1977. PARIS . 1977.
- (207) SPINOZA. *Revue Internationale de Philosophie*. N°119-120. Fasc. 1-2. 1977.
- (208) SPINOZA. *Raison Présente*. N°43. PARIS . 1977.
- (209) *Spinoza. A Collection of Critical Essays*. Ed. by M. GRENE. UNIVERSITY OF NOTRE DAME PRESS. NOTRE DAME . INDIANA . 1979.
- (210) *Spinoza's Political and Theological Thought*. Ed. by C. de DEUGD. North-Holland Publishing Company. AMSTERDAM . OXFORD . NEW YORK . 1984.
- (211) *Spinoza's Philosophy of Society*. STUDIA SPINOZANA. Vol. 1. WALTHER & WALTHER VERLAG. HANNOVER . 1985.
- (212) *Spinoza entre Lumière et Romantisme*. Les cahiers de Fontenay n° 36 à 38. E.N.S. FONTENAY-AUX-ROSES . 1985.
- (213) SPINOZA. *Les premiers écrits de Spinoza*. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*. Tome 71. Extrait. N°1. Janvier 1987. VRIN. PARIS . 1987.
- (214) STRASSER (S.). *Réflexions sur la proposition phénoménologique : "Tout ce qui est, est pour moi"*. in *Sens et existence*. 1975.

- (215) STRAUSS (L.). *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft*. DARMSTADT . 1981.
- (216) STUART MILL (J.). *L'utilitarisme*. Trad.fr. ALCAN. PARIS . 1925.
- (217) *Studies in the Philosophy of Wittgenstein*. LONDON . 1969.
- (218) TOSEL (A.). *Spinoza ou le crépuscule de la servitude*. Essai sur le Traité Théologico-Politique. AUBIER. PARIS . 1984.
- (219) TOSEL (A.). *La théorie de la pratique et la fonction de l'opinion publique dans la philosophie politique de Spinoza*. in *Spinoza's Philosophy of Society*. 1985.
- (220) TRIGANO (S.). *La demeure oubliée*. Genèse religieuse du politique. LIEU COMMUN. PARIS . 1984.
- (221) Van der WAL (G.A.). *Spinoza and the idea of Reason of State*. in *Spinoza's Philosophy of Society*. 1985.
- (222) VAN PEURSEN (C.). *L'"Existence" fait-elle sens?* in *Sens et existence*. 1975.
- (223) VICO (G.). *Vie de G. Vico écrite par lui-même. Lettres. La méthode des études de notre temps*. Trad.fr. A.Pons. GRASSET. PARIS . 1981.
- (224) Villard de Honnecourt. Revue. N°4, 2^e Série. NEUILLY . 1982.
- (225) VUILLEMIN (J.). *Sur les propriétés formelles et matérielles de l'ordre cartésien des raisons*. art. in *Etudes sur l'histoire de la philosophie en hommage à Martial Guérault*. PARIS . 1966.
- (226) WALTHER (M.). *Die Transformation des Naturrechts in der Rechtsphilosophie Spinozas*. in *Spinoza's Philosophy of Society*. 1985.
- (227) WARTOFSKY (M.). *Action and Passion: Spinoza's Construction of a Scientific Psychology*, in (209).
- (228) WEBER (M.). *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Trad.fr. PLON. PARIS . 1964.
- (229) WEBER (M.). *Le judaïsme antique*. Trad.fr. PLON. PARIS . 1970.
- (230) WETLESEN (J.). *Normative reasoning in Spinoza; two interpretations*. in (204).
- (231) WETLESEN (J.). *Body awareness as a gateway to eternity: a note on the mysticism of Spinoza and its affinity to Buddhist meditation*. in (200).

- (232) WETLESEN (J.). *The sage and the way. Spinoza's Ethics of Freedom.* VAN GORCUM. ASSEN . 1979.
- (233) WITTGENSTEIN (L.). *Tractatus logico-philosophicus.* Trad.fr. GALLIMARD. PARIS . 1961.
- (234) WOLFSON (H.A.). *The philosophy of Spinoza.* HARVARD UNIVERSITY PRESS. CAMBRIDGE, MAS. 1934.
- (235) YOVEL (Y). *The psychology of the multitude and the uses of language.* in *Spinoza's Philosophy of Society.* 1985.
- (236) ZAC (S.). *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture.* P.U.F. PARIS . 1965.
- (237) ZAC (S.). *Philosophie, théologie, politique dans l'oeuvre de Spinoza.* PARIS . 1979.
- (238) ZAC (S.). *Mendelssohn et la philosophie de la foi de Jacobi.* C.S. 5. 1985.
- (239) ZAC (S.). *Essais spinozistes.* VRIN. PARIS . 1985.
- (240) ZWEERMAN (T.). *The method in Spinoza's Tractatus de Intellectus Emendatione.* in (204).
- (241) ZWEERMAN (T.). *Spinoza's inleiding tot de filosofie.* LEUVEN . 1983.

S O U R C E S

SPINOZA OPERA, herausgegeben von Carl GEBHARDT. HEIDELBERG/CARL WINTERS
UNIVERSITAETSBUCHHANDLUNG. 1972

Abr.: Geb., suivi du numéro de Tome, et de la page.

TRADUCTIONS FRANCAISES

SPINOZA, O.C.. Bibliothèque de la Pléiade. NRF. GALLIMARD. PARIS. 1954.

Abr.: Pl.

SPINOZA. Oeuvres. Trad. E. SAISSET. CHARPENTIER. PARIS. 1872.

Abr.: S.

SPINOZA. *Traité de la Réforme de l'Entendement*. Trad. A. KOYRE. VRIN. PARIS. 1974.

Abr.: K.

SPINOZA. *Traité Politique*. Trad. S. ZAC. VRIN. PARIS. 1968.

Abr.: T.

SPINOZA. *Abrégé de grammaire hébraïque*. Trad. J. ASKENAZI. VRIN. PARIS. 1968.

Abr.: G.

ABREVIATIONS USUELLES

Korte Verhandeling van God/De Mensch en des zelfs Welstand = C.T.

Renati Des Cartes Principiorum Philosophiae Pars I & II = P.P.C.

Cogitata Metaphysica = C.M.

Compendium Grammatices Linguae hebraeae = G.H.

Tractatus de Intellectus Emendatione = T.R.E., suivi de l'indication de §
telle qu'on la trouve dans K.

ETHICA = E. (Au sujet de celle-ci, nous n'avons pas adopté la numération récente, adoptée par exemple par WETLESEN (232). Nous avons conservé une numération plus ancienne, d'allure moins "scientifique", mais qui nous est davantage familière).

EPISTOLAE = Ep., suivi de la numération de Pl.

Stelkonstige Reeckening van den Regenbeeg = R.v.R.

Reeckening van Kanssen = R.v.K.

CAHIERS SPINOZA. Editions REPLIQUE. PARIS = C.S., suivi du numéro du *Cahier*,
et de la page.

T A B L E D E S M A T I E R E S

	<i>page</i>
INTRODUCTION	3
§1 La question du commencement	8
§2 Problème de méthode	16
§3 Réfraction immanente du problème éthique	23
§4 L'exigence de la philosophie en tant que commentaire	31
§5 Modalisations de la subjectivité : les contraintes du système	37
§5-1 La perspective morale	41
§5-2 Généralité du problème éthique	46
 CHAPITRE I. L'APPARITION DU SUJET ETHIQUE	 56
§6 Le vif du sujet	57
§7 La positivité de l'expérience fondatrice	76
§8 L'homme, être de décision	89
§8-1 La réponse interrompue du <i>Tractatus</i>	99
§8-2 Préface à un discours sur l'homme	103
§8-3 Le mode d'être de l'existant : le temps, et le changement	111
§9 L'homme d'amour	129
§10(habemus enim ideam veram).	140
 CHAPITRE II. PRAGMATIQUE	 149
§11 La direction de la pensée	150
§11-1 Philosophie du langage : les mots et les choses	156
§12 L'intervalle éthique	170
§13 L'élimination principielle de la question de l'homme mauvais	180
§13-1 Le retour effectif de l'homme mauvais, du point de vue pragmatique	185

§14	Le délire spontané	199
§15	La distraction mentale	209
§16	Prudence éthique : les trois règles	221
§17	Le savoir utile à la vie	230
§18	Notre nature	242
§18-1	La nature humaine	250
§18-2	Le politique, nature, non-nature et contre-nature	255
§18-3	Morale publique et morale privée	260
§18-4	Désir individuel et intersubjectivité	264
§18-5	Annotations subjectives dans le <i>Traité Politique</i>	267
CONCLUSION		
	Une certaine conception de l'être au monde de l'homme	277
	L'impossible unité	280
	L'homme de désir	283
	REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES	291
	SOURCES	304
	TRADUCTIONS FRANCAISES	304
	ABREVIATIONS USUELLES	304

