

CHARBONNIER Pierre.

**LE PROCESSUS DE SUBJECTIVATION CHEZ
SPINOZA**

UNE ETUDE DE LA SECONDE PARTIE DE L'ETHIQUE.

*Mémoire de Master 1.
Sous la direction de Mr Pierre-François Moreau.*

Ecole normale supérieure Lettres et sciences humaines

Introduction

La question du sujet n'est pas neuve, et depuis sa formulation cartésienne originale, elle accompagne le questionnement philosophique jusqu'à sa dernière actualité et en tous ses linéaments. Aussi revenir à ce problème, ce n'est pas dénoncer un quelconque manque de conceptualisation, ou encore prétendre poser les termes d'une énigme jusque là occultée ; c'est plutôt remettre sur le métier une question ancienne, et fatalement s'affilier à une tradition. Mais le fait que cette notion soit mise en question dans tous les domaines du savoir, l'abondance des conceptions du sujet qui en découle, témoigne peut être de l'usure de cette problématique. En effet, la multiplicité des champs de questionnement, en se dispersant, retirerait à la question de son tranchant, et l'effort proprement philosophique visant à une saisie d'ensemble du problème serait en retard sur les « usages » plus ou moins conscients et élaborés du concept¹. Le sens d'une telle enquête ne tient donc pas seulement à son actualité, mais surtout à la forme qu'elle doit prendre : se donner les moyens de construire un concept fécond de subjectivité, c'est implicitement mener la critique de l'usage qui en est fait. Il y a donc à penser du côté du sujet, et cela signifie aussi penser contre le sujet.

Cet impératif de « penser contre le sujet », qui peut sonner comme un mot d'ordre ou une plate mise en garde, signifie en fait bien plus que cela : il permet d'entrevoir déjà la nature même de la réflexion à laquelle on se prépare. Dans le questionnement sur le sujet, en effet, la stricte préoccupation philosophique pour le concept entre irrémédiablement en interférence avec la préoccupation informulée mais pourtant constante que nous avons pour nous-même. Autrement dit, *à la question du sujet se mêle le souci du moi, de mon moi*. Comprendre l'essence de la position subjective de la pensée et de l'action ne relève pourtant pas strictement du même type d'enquête que celle à laquelle nous pousse l'obsession partagée par presque tous pour notre ego. La construction de tout concept rencontre des obstacles, mais nous avons des raisons de croire que celui-ci, cette interférence de l'intuition dans le concept, les dépasse tous, car c'est sur la mise en question elle-même du sujet que pèse le danger. Nous

¹ C'est en substance le bilan que fait Vincent Descombes, dans un ouvrage récent (*Le complément du sujet*, enquête sur le fait d'agir de soi-même, Gallimard, Nrf-essais, 2004), des philosophies du sujet, mais devant le constat d'échec qu'il dresse des usages du sujet, il propose de s'en tenir à une conception grammaticale minimale, faisant l'économie des appareillages métaphysiques, moraux, politiques qui entourent cette notion. Contre cette aridité de la pensée, nous pensons pouvoir maintenir une véritable teneur philosophique de la subjectivité.

avons aussi des raisons de croire que cet obstacle est la source de tous les autres. Ces raisons, c'est Spinoza qui nous les donne, dans l'appendice à la première partie de l'*Ethique*. La conscience qu'ont les hommes de leurs volitions, et de leurs idées en général, ne saurait tenir lieu d'une construction rigoureuse, et pourtant, elle détermine tout discours sur le sujet, jusqu'au discours qui prétend en donner une élucidation radicale et universelle¹. En ce sens, la question du sujet est présente dans la philosophie bien avant Descartes : dans la mesure où la préoccupation pour le moi est un élément constant et souterrain de la pensée, il faut faire reculer l'origine de cette question à l'origine de la philosophie elle-même. Plus vraisemblablement encore : si, comme l'affirme Spinoza, l'intervention de la conscience de soi dans la pensée est un élément perturbateur et créateur de préjugés, alors il faut placer la source de la question du sujet *hors de la philosophie*, à l'écart des raisonnements qu'elle construit, dans ce que Spinoza appelle l'intuition. Si l'on conçoit ainsi l'apparition de la subjectivité en philosophie, alors on ne peut plus considérer Descartes comme l'introducteur d'un problème, mais plutôt comme celui qui a formulé, et donc rénové, une question en sommeil dans toute pensée². C'est en tout cas par ce biais qu'en spinoziste on peut nouer le problème de la subjectivité « contre le sujet » : contre les procédés de pensée toujours déjà immergés dans la réflexivité, dans l'ego-centrisme. Dans la distance critique propre au discours philosophique, la mise en question du sujet elle-même fait problème, c'est à sa possibilité même que l'on doit sans cesse revenir. C'est pourquoi, si d'un point de vue strictement architectonique cette question est latérale chez Spinoza, sa teneur problématique est elle essentielle, et c'est à cela que l'on doit s'attacher.

Penser le sujet sans penser *par* le sujet, cela exige aussi d'évaluer le sens que peut avoir la prétention à une « authenticité » du moi, prétention dans laquelle le sujet se vise lui-même. Quels sont les espoirs que l'on peut fonder sur l'accession à un domaine d'appartenance subjectif nommé le « moi » ? Jusqu'à quel point l'individu possède-t-il d'un « droit à disposer de lui-même » ? Ces questions ne cessent pas de se poser lorsque l'on met en doute la substantialité du sujet, elles se posent simplement sous un jour nouveau. Le *Traité de la réforme de l'entendement* est à ce titre symptomatique de la relation qui se noue chez Spinoza entre l'urgence des questions relatives à la valeur du moi, et l'appareillage qui permet de construire le problème de manière véritablement rigoureuse. Il est saisissant de constater que,

¹ Voir sur ce point toute la critique des préjugés subjectifs dans l'appendice, et leur origine, qui se trouve dans cette formule : « Les hommes se figurent être libres parce qu'il sont conscients de leurs volitions et de leur appétit, et ne pensent pas, même en rêve, aux causes par lesquelles ils sont disposés à appéter et à vouloir, n'en ayant aucune connaissance ».

² C'est une des raisons pour lesquelles on n'hésitera pas à utiliser le concept de sujet chez Spinoza, alors même que son système se construit sans en faire mention.

dans un même texte, on puisse passer si rapidement d'une tonalité de la confession, où la pensée émerge à peine d'une exigence pré-philosophique, à une expression technique, qui tente de ressaisir cette exigence à partir des moyens strictement rationnels. A quelques pages d'écart, un souci encore à la surface de l'existence fait place à une idée telle que celle de l' « automate spirituel »¹, radicalement distincte de l'appréhension intuitive du problème. Ces mêmes questions, avec la même ampleur mais sans doute de manière plus achevée, se posent encore dans la seconde partie de l'*Ethique*, et cela même si elles sont en filigrane : l'ordre géométrique a en effet effacé toute trace de ce questionnement « à l'état sauvage », à peine élaboré, dans lequel se lisait l'urgence de la question. Aussi notre problématique est-elle difficile à appréhender dans le texte auquel nous nous référons : Spinoza ne commence pas la philosophie avec le sujet, et cette notion n'est pas non plus la finalité secrète qui gouvernerait insidieusement l'ordre géométrique des propositions ; la question du singulier apparaît logiquement à la fin de l'ontologie de la première partie, et en elle, la possibilité de construire une idée de sujet. Aussi, le glissement qui doit être opéré entre ce que fait explicitement Spinoza dans ce texte, à savoir une définition de l'âme humaine et de ses propriétés, et le problème que nous y percevons, à savoir la reformulation du concept de sujet, requiert bien des précautions. Si, comme nous le pensons, la terminologie classique de Spinoza renferme les outils philosophiques aptes à repenser le sujet, cela ne peut être rendu manifeste qu'à condition de montrer comment, à l'intérieur de l'argumentation, des notions qui ne recouvrent pas exactement la réalité du sujet, permettent néanmoins de reprendre cette question, et comment ces termes se composent de manière à former, cette fois, un véritable concept de sujet. *Si le problème de la subjectivité est abordé dans une perspective singulière par Spinoza, alors le concept répondant à ce problème sera tout aussi original.*

La philosophie de Spinoza se déploie selon un ordre et un rythme qui sont les siens, en aucun cas soumis à un quelconque « devoir » extérieur de penser le sujet ; de plus, Spinoza ne nous livre aucune intention théorique, ne montre même pas les enjeux de sa pensée. Malgré ce remarquable silence du texte sur lui-même, nous devons *le faire parler*, et à propos d'une question qu'il n'a pas formulée explicitement, même s'il ne l'a assurément pas ignorée. L'idée de transformation de soi par soi, de soi en un autre ou en soi-même, est en effet une obsession chez Spinoza, mais elle n'en reste pas moins difficile à construire. Une seule solution nous est apparue pour réussir cela : revenir au texte où ces questions trouvent leur origine, où sont énoncés les concepts directeurs de la pensée spinoziste du sujet, à savoir la

¹ *Traité de la réforme de l'entendement*, § 85.

seconde partie de l'*Ethique*. Et pour faire parler ce texte, il a fallu adopter deux stratégies, qui constituent les deux premiers volets de notre réflexion. La première cherche à comprendre comment la notion de sujet intervient dans le texte : comment le lexique laisse transparaître cette préoccupation ? Mais aussi : sous quelle forme l'objet que nous appelons le « moi » se présente ? Cette première partie de notre raisonnement s'appuie sur des indices, fait encore place à des savoirs d'intuition, et aboutit à des hypothèses, mais elle permet de situer le cadre à l'intérieur duquel se pense le sujet. La seconde stratégie s'articule à la première et consiste à parcourir avec Spinoza l'ensemble du texte, pour montrer comment, dans son extension, se forme le composé spéculatif que nous comprenons comme étant le concept de sujet. Ces deux manières de réfléchir sur le texte construisent son éclaircissement progressif, et se combinent pour livrer une formulation aussi précise que possible de la « physionomie » du sujet spinoziste. Le dernier moment de notre travail relève d'un projet différent, mais qui exploite les résultats acquis. S'il est vrai que dans le domaine de la pensée comme dans celui de notre rapport à nous-mêmes le problème du sujet se pose immanquablement, et s'il est vrai que l'on trouve chez Spinoza un concept susceptible de recouvrir ce problème, alors il faut montrer quelles est la fécondité de ce concept. L'analyse comparative sera alors une autre stratégie, grâce à laquelle on pourra souligner les déplacements opérés par Spinoza, saisir les points sur lesquels sa pensée est la plus incisive, la plus pertinente.

Première Partie : Le sujet rompu.

1. *L'intervention de la subjectivité dans l'Ethique.*

Si l'on admet que ce texte reprend les objectifs traditionnels de la philosophie, à savoir l'élucidation de l'essence de la nature et celle de l'homme (et c'est bien ce que promettent les intitulés des deux premières parties), alors l'ordre géométrique adopté par Spinoza distingue l'*Ethique* des autres grands textes de la modernité quant à l'abord de la question du sujet. Cette prétention théorique s'accompagne en effet très souvent d'un support narratif, de marques d'énonciation, que le style géométrique interdit par définition : la rigueur démonstrative est justement liée à l'abandon affiché de tout jugement d'ordre personnel, le texte s'écrit dans le silence de tout locuteur. Et pourtant, notre hypothèse est que Spinoza maintient et renouvelle cette même exigence philosophique.

Les ouvrages recourant aux procédés de la narration sont aussi les jalons décisifs de l'émergence de la subjectivité moderne : les *Confessions* de St Augustin en sont les prémices, le *Discours de la méthode* et les *Méditations Métaphysiques* de Descartes le développement. Ils s'écrivent à la première personne, et mettent la philosophie elle-même à la première personne¹. La conjonction entre la nature d'une entreprise philosophique et les moyens textuels qu'elle se donne n'est pas le fait du hasard : le recueillement de l'expérience dans un sujet d'énonciation permet d'asseoir la primauté de la position subjective, la narration est donc déjà un élément de légitimation puisqu'elle permet d'illustrer ce qu'elle démontre au moment même où elle le fait. La valeur ontologique de la subjectivité, la doctrine de son accès privilégié et unique à la vérité, naît donc bien avant que le terme lui-même ne soit explicité par Kant² : à défaut de ce terme, et donc d'une possibilité de dire le sujet à la troisième personne, le « je » de la narration est la seule ressource disponible³. Ainsi l'écriture autobiographique s'attache-t-elle au développement de la subjectivité moderne. Le *Traité de la réforme de l'entendement* se plaçait dans cette tradition, mais son inachèvement prouve la volonté de Spinoza de se défaire de ce modèle ; l'écriture de l'*Ethique* pose donc la question de la possibilité d'une pensée de l'individualité humaine hors des cadres narratifs traditionnels⁴. Si elle existe bien, alors elle doit trouver ailleurs sa légitimation.

¹ Descartes avait certes déjà abandonné cette écriture dans les *Principes de philosophie*, mais à cette date, sa pensée était déjà formée

² Kant, *Critique de la raison pure*, « Des paralogismes de la raison pure »

³ En latin, le « je » ne s'exprime qu'indirectement, par une conjugaison particulière, ce qui ne retire rien à sa capacité de légitimation théorique.

⁴ Peut-être est-il d'ailleurs un point sur lequel Spinoza renoue avec la philosophie antique, et latine en particulier, où la physique et l'éthique ne se formulaient pas dans des traités écrits à la première personne. Spinoza reprendrait donc la question moderne de la subjectivité avec des moyens qui lui préexistent.

Si le point de vue subjectif n'est pas le fil directeur de l'Ethique, ce sur quoi son unité se fonde, il n'en est pas pour autant rejeté à l'extérieur de sa problématique. L'individu pensant est un protagoniste de l'*Ethique*, à travers les scolies en particulier¹ : ses jugements, ses réactions supposées, font l'objet d'une attention de la part de Spinoza, qui adapte le rythme de sa démonstration au lecteur potentiel tel qu'il se l'imagine, à ses réticences. La seconde partie est celle où l'argumentation est la plus infléchie par cette intervention, ce qui s'explique par son objet : l'âme, qui concerne au plus près l'individu, et qui est donc exposée aux plus coriaces des préjugés. Dans la première partie, en effet, les scolies visent à restreindre les préjugés collectifs sur l'essence de Dieu, c'est-à-dire de la nature : l'interlocuteur est donc un collectif², et Spinoza vise invariablement à restreindre les discours superflus et erronés au sujet de Dieu. Ce n'est que dans la seconde partie que l'on commence à savoir qui produit ces discours, et comment : l'objet de l'argumentation et ce à quoi elle s'adresse se confondent donc. En tant qu'elle en est l'objet et l'interlocuteur, l'intervention de la subjectivité dans l'*Ethique* se fait donc à la seconde partie.

a) Une seconde porte d'entrée dans l'Ethique.

Spinoza utilise un argument assez paradoxal pour justifier que la *mens* fasse l'objet d'une partie entière du traité, il constitue son introduction et se construit en deux temps. La proposition 16 de la première partie affirme : « De la nécessité de la nature divine doivent suivre en une infinité de modes une infinité de choses, c'est-à-dire tout ce qui peut tomber sous un entendement infini³ », autrement dit, tout ce qui existe existe en vertu de la même puissance affirmative, et tout ce qui existe est connu par les mêmes voies. Aucun des modes de la substance ne reçoit de privilège, pas même celui qui en réclame le plus, l'individu. L'ontologie est donc close au terme de la première partie. Mais pour déduire de cette théorie de la substance les implications éthiques qu'elle promet, faut-il que chaque mode fasse l'objet d'une attention particulière, ou qu'à une ontologie totale succède une caractérisation exhaustive des étants ? Non, bien sûr. Le livre ne peut recouvrir le réel tout entier et en tenir lieu : la philosophie est même l'exercice qui consiste à épuiser son sujet sans avoir à être aussi

¹ Le second scolie de la proposition 8, partie I, inaugure ce débat orchestré par Spinoza entre lui-même et ses contemporains.

² Les préjugés du collectif ne relèvent pas exactement de la même question que ceux de l'individu : l'imitation passionnelle, l'histoire, interviennent en effet dans leur formation.

³ « *Ex necessitate divinae naturae infinita infinitis modis (hoc est omnia quae sub intellectum infinitum cadere possunt) sequi debent.* »

vaste que lui. Voilà pourquoi, dit Spinoza, « j'expliquerai seulement ce qui peut nous conduire comme par la main à la connaissance de l'âme humaine et de sa béatitude suprême »¹. Il y a donc un mode dont la seule connaissance permet d'atteindre le savoir et la vertu optima. C'est celui par lequel toute l'*Ethique* va se déployer, et cela jusqu'à la cinquième partie, à laquelle fait bien référence l'expression de « béatitude suprême ». La théorie de la substance (la première partie) est le fondement de la doctrine, mais la théorie de l'âme (la seconde) est le fondement de sa connaissance. Voilà pourquoi l'argument de l'introduction peut sembler paradoxal : *l'âme n'est dotée d'aucune valeur ontologique particulière, mais elle est d'un intérêt théorique sans égal*. Comment justifier cette asymétrie entre la position de l'âme dans l'être (un parmi l'infini), et sa position dans le système (un sur cinq) ?

On pourrait se l'expliquer en comprenant cette introduction comme l'ouverture d'une *seconde porte d'entrée* dans l'*Ethique*. La première porte (« *per causam sui intelligo...* ») a posé ce qu'est l'effectivité, a défini l'essence du réel, mais elle ne l'a fait devant aucun regard ; la seconde devra donc définir la seule partie singulière du réel dont nous sachions qu'elle porte un regard sur lui. La porte principale est celle qui fait être les choses, la seconde est cognitive. C'est pour cela que le système ne peut se poursuivre que par elle : chaque mode de la substance possède un point de vue singulier sur tous les autres, mais un seul importe dans une visée éthique. Cette seconde porte est donc une porte dérobée : la seule véritable façon d'entrer dans la philosophie vraie est en effet de saisir directement l'essence de la nature et de Dieu telle qu'elle se pose elle-même ; mais faire de la philosophie n'a de sens que pour ce mode singulier défini à partir de la seconde partie. Spinoza fait ici appel à une évidence d'ordre empirique, connue de tous, et lui donne une formulation rigoureuse en se basant sur la proposition 16 de la première partie. L'ordre géométrique n'est donc pas un ordre linéaire dont toutes les conclusions se déduiraient des principes comme les effets suivent mécaniquement des causes. Il contient des ruptures, et le début de la seconde partie est la plus significative de toute l'*Ethique*, puisque le point de vue est renversé : on passe d'un point de vue universel à celui, singulier, de l'âme². Cette seconde partie n'est donc pas à proprement parler la *suite* de la première, elle la reparcourt à partir de la position subjective. L'introduction de la seconde partie cherche à démontrer que ce renversement de point de vue

¹ « *sed ea solummodo quæ nos ad mentis humanæ ejusque summæ beatitudinis cognitionem quasi manu ducere possunt* »

² Dire que le point de vue est celui de l'âme ne signifie pas que dans la seconde partie, c'est l'âme qui parle. Spinoza maintient un discours distancé de troisième personne, mais l'âme devient l'objet d'examen qui produit l'unité de l'argumentation.

est possible, et plus encore *nécessaire*, pour échapper à la dispersion. Ainsi intervient la position subjective de l'âme dans la démonstration, et cela sans recours à un mode d'écriture narratif.

L'« antisubjectivisme » présumé de Spinoza n'a de sens que dans l'appendice de la première partie : à ce point de l'argumentation, la subjectivité ne pouvait en effet être qu'une prétention illégitime à disposer des caractéristiques de la substance¹. Dès lors que le point de vue de l'individualité pensante intervient de façon légitime, il n'y a plus lieu d'en parler. Il n'y a donc d'« antisubjectivisme » spinoziste que « de circonstance ». Une doctrine philosophique peut en effet sans contradictions présenter un théorie du sujet sans que celui-ci se trouve être son principe, voilà ce que signifie l'introduction à la seconde partie.

b) Indices textuels de la présence de la subjectivité.

La seconde partie traite de l'âme, et c'est en même temps à elle qu'elle s'adresse. La philosophie commence donc à faire appel à la réflexivité, et plus seulement à la logique, mais elle ne nous parle pas de « nous » en tant qu'individus psychologiques : elle cherche à dégager l'essence de la subjectivité. Et sur ce point, de nombreux discours existent déjà, tout aussi confus que ceux au sujet de la nature. Spinoza continue donc son travail de critique des préjugés, à cela près que la seconde partie explique enfin comment ils se forment et acquièrent un statut de vérité pour le *vulgus*, là où la première se contente de désigner l'erreur : l'âme du lecteur contient déjà des idées lorsqu'il aborde l'*Ethique*, et il y a toutes chances pour qu'elles soient inadéquates. L'argumentation est donc infléchie par cette intervention de la subjectivité, et c'est pourquoi Spinoza doit recourir à un nouveau *vocabulaire* et à de nouvelles *ressources argumentatives*.

Chaque portion de réalité et chaque évènement qui y advient peuvent être expliqués en termes de modification de la substance, avec le vocabulaire des attributs et des modes. Mais pour l'âme, un bon nombre de ces réalités ont déjà reçu des dénominations, que Spinoza ne peut que reprendre. Lui qui a choisi de n'inventer aucun terme conceptuel nouveau, mais de modifier le sens de ceux que lui lègue la tradition, devra donc opérer le même travail sur le vocabulaire psychologique commun. Un nouveau vocabulaire apparaît donc, qui traduit dans un langage partagé par tous les conclusions d'une ontologie qui s'est jusqu'alors écrite dans la langue des spécialistes. La causalité était jusqu'à présent la seule explication des relations

¹ En l'occurrence, n'être déterminé par rien d'extérieur.

inter-modales¹, or, dès l'explication de la définition III de la deuxième partie, Spinoza distingue la *passivité* de la perception de l'*activité* du concept². Ce couple de termes est issu de l'expérience commune de chacun, mais cette distinction est nécessaire à Spinoza pour montrer que la causalité n'agit pas de façon univoque sur la réalité humaine : son caractère empirique n'est donc pas contradictoire avec la rigueur de la démonstration, elle est même nécessaire pour analyser une nuance essentielle du rapport d'un individu au monde. Certes, tout est toujours causé et causant à la fois, mais l'activité et la passivité sont des points de vue différents sur l'universalité et la constance de la causalité, qu'un seul terme n'aurait pas suffi à souligner. Pour définir ce qu'est l'idée, en effet, cette distinction recouvre un enjeu essentiel : l'âme, chose pensante, forme des idées en vertu de son essence pensante, elle est donc active. La perception est un cas particulier dans la formation des idées, où l'âme est passive par rapport à l'objet qui l'affecte ; mais y compris dans cette situation (qui est de loin la plus répandue, et c'est de là que vient la confusion) l'âme est active en tant qu'elle forme l'idée. La causalité est un modèle explicatif suffisant dans la première partie, mais elle doit être nuancée dans la seconde, et cela parce qu'elle s'écrit du point de vue singulier de l'âme. Le couple actif/passif traverse ainsi toute l'argumentation, et avec lui la définition initiale de l'idée. Sur le même modèle, c'est l'apparition de tout le vocabulaire psychologique et affectif qui pourrait être analysée : l'amour et le désir, qui apparaissent eux aussi très tôt³, sont des tonalités différentes que ressent l'âme, mais dans l'absolu, le vocabulaire ontologique suffirait à les expliquer. Il faut pourtant qu'une passerelle soit tendue entre les outils d'explication et ce qui est expliqué, sans quoi la philosophie ne serait que la succession de répétitions tautologiques, et cette passerelle, c'est le vocabulaire. L'adjectif « fini » n'apparaît jamais dans cette partie de l'*Ethique*, mais tous les arrangements lexicaux qui s'y produisent sont liés à la finitude de l'homme : l'ensemble du vocabulaire affectif et psychologique ne fait que reprendre les nuances des formes de sensibilité, et donc de finitude. Ces nuances font l'objet d'une expérience et d'une dénomination préalable par la communauté, par l'histoire, et aucun philosophe ne peut l'ignorer, c'est le fonds sur lequel sa pensée est communicable. Le langage a déjà délimité l'expérience par des mots, il doit donc reprendre ces limites pour pouvoir les déplacer ou les redéfinir. Dans le domaine restreint du spécialiste, Spinoza reprend les termes tels qu'ils lui sont donnés par la tradition pour leur donner un nouveau sens. Le caractère stratégique de cette attitude a souvent été noté. Mais dans le domaine empirique commun à

¹ partie I, ax. III et IV.

² « *Dico potius conceptum, quam perceptionem, quia perceptionis nomen indicare videtur, mentem ab obiecto pati. At conceptus actionem mentis exprimere videtur* »

³ Ax. III

tous, cette attitude est plus fine encore : il s'agit cette fois de *vérifier au sein même du cadre théorique déjà fixé la fécondité de distinctions empiriques, qui acquièrent un nouveau sens du fait de leur intégration au système*. Le vocabulaire de l'activité et de la passivité n'en est que l'exemple le plus notable, celui des passions en est le développement¹, et tous se ramènent à la finitude de l'homme.

Outre le vocabulaire, ce sont les procédés argumentatifs eux-mêmes qui sont infléchis par l'intervention de la subjectivité. Les scolies reprennent, comme dans la première partie, les préjugés du *vulgus*, pour en désigner les erreurs. Pour cela, Spinoza doit recourir au discours rapporté : le scolie de la proposition 3, par exemple, débute sur quatre marques de distanciation du discours², qui encadrent la parole du *vulgus*. A la suite de cela, Spinoza peut reprendre la parole à son compte pour montrer le fonctionnement de ces préjugés. Ce modèle se répète dans toute la démonstration, en convoquant des discours hétérogènes : le scolie de la proposition 7 attribue aux Hébreux un discours d'ordre fictionnel sur une réalité pourtant bien rationnelle, l'ultime scolie fait place à quatre objections, dont la provenance oscille entre les philosophies antérieures et le sens commun³. La démonstration est ainsi incrustée de divers propos mis à distance, et qui servent d'arguments négatifs. La nature de l'âme faisant l'objet d'un égarement particulièrement grand, Spinoza est contraint d'examiner un grand nombre d'objections implicites ou explicites à sa doctrine : la question de l'âme est immédiatement polémique, car chacun ayant accès par quelque biais à son âme, chacun se croit savant à son sujet. Dans la seconde partie, le discours faux est enveloppé dans le vrai comme l'inadéquat l'est dans l'adéquat ; *il y a donc dans l'ordre du texte un travail du négatif similaire à celui que parcourt l'âme de chacun au cours de l'expérience*⁴.

La nature de l'objet influe donc sur les procédés argumentatifs, mais aussi sur le rythme de la démonstration, cela est manifeste dans l'articulation entre les propositions 11, 12, et 13. Le corollaire de la proposition 11, qui affirme que toute idée de l'âme est d'abord une idée de Dieu en tant « qu'il s'explique par la nature de l'âme humaine », introduit la distinction entre l'idée adéquate et l'idée inadéquate. Mais à ce stade du raisonnement, rien ne permet de comprendre ce qui distingue une perception inadéquate d'une idée adéquate. Il faut pour cela

¹ C'est surtout la troisième partie qui généralise ce fonctionnement.

² « Le vulgaire *entend par...* toutes choses sont communément *considérées comme...* Dieu, *dit-on...* On *compare...* » De telles marques du discours rapporté se retrouvent dans presque tous les scolies de la seconde partie, alors qu'elles sont beaucoup plus rares dans le reste de l'*Ethique*.

³ Il y a d'ailleurs sans doute un effet d'ironie de la part de Spinoza dans le fait d'insérer un argument manifestement cartésien (« la volonté s'étend plus loin que l'entendement... ») dans un ensemble d'objections relevant du sens commun, comme si Descartes n'avait fait que théoriser des préjugés.

⁴ Ce travail du négatif n'a pourtant rien à voir avec le déploiement dialectique : le faux reste faux, c'est pourquoi le vrai est son critère, et pas son devenir.

attendre jusqu'à la proposition 13, et surtout jusqu'au petit traité de physique. La complexité de « l'objet de l'idée constituant l'âme »¹ est ici la raison d'un phénomène de déséquilibre dans l'argumentation : l'inadéquation est expliquée dans l'attribut pensée avant même que le traité de physique, en se plaçant dans l'attribut étendue, n'expose les raisons sans lesquelles l'incompréhension persisterait. C'est ce qui justifie l'aparté de Spinoza, dans le bref scolie de la proposition 11 : « Ici, les lecteurs accrocheront sans doute. Et ils vont se mettre à imaginer un tas de choses qui leur feront perdre un temps fou. Pour cette raison, je les prie instamment d'avancer avec moi à pas lent et de ne porter sur ces choses aucun jugement avant qu'ils n'aient tout lu jusqu'au bout »². On ne peut en rester là sans se trouver empêché, il faut donc avancer, et ce *malgré l'incompréhension*, ce qui est contraire à toutes les mises en gardes antérieures³.

G. Deleuze a distingué dans l'*Ethique* « la ligne ou le flot continu des propositions, démonstrations et corollaires » d'une structure « discontinue, constituée par la ligne brisée ou la chaîne volcanique des scolies »⁴, dont les caractéristiques seraient la positivité, l'ostensivité, et l'agressivité. On voit donc par ces exemples que le rythme des scolies est nécessaire à la continuation des propositions (la vérité ne peut se faire entendre que si l'erreur est rabattue), et que la ligne des propositions est elle aussi une « ligne brisée ». Voilà les principaux indices textuels de l'intervention du sujet (en tant que thème et en tant qu'instance de production de discours) dans la seconde partie de l'*Ethique*.

c) *Le vocabulaire du sujet.*

Le terme central qui désigne l'âme et qui fait l'objet du second livre de l'*Ethique*, est *Mens* (âme). Son statut est caractéristique de l'usage que fait Spinoza des termes relatifs à l'individualité humaine. L'âme n'est après tout qu'un des modes de la substance, en relation d'égalité avec tous les autres. C'est d'ailleurs pour cela que tous les types de relations que l'âme entretient avec les modes extérieurs se pensent de la même manière : l'affectivité et la connaissance sont indistinctement attribuées à l'âme. Mais quoi qu'elle n'ait aucun privilège

¹ Pr. 12

² « Hic sine dubio lectores haerebunt, multaque comminiscuntur, quae moram iniiciant; et hac de causa ipsos rogo, ut lento gradu mecum pergant, nec de his iudicium ferant, donec omnia perlegerint. » traduction P. Macherey, *Introduction à l'Ethique de Spinoza...*, p.108.

³ En particulier celle de la fin du scolie de la proposition 3. Ce n'est donc pas seulement la difficulté de ce corollaire qui explique le scolie, comme le suggère P. Macherey, ou encore la fraîcheur du langage « spinozien » (F. Zourabichvili, *Spinoza, une physique de la pensée*, p. 147) mais plutôt sa *situation*.

⁴ *Spinoza et le problème de l'expression*, p. 318. Cf. l'appendice pp. 315 à 322.

ontologique, et du fait de son enjeu théorique majeur, il est juste qu'un mot singulier soit utilisé pour marquer sa spécificité. Comme tout mode fini, elle n'existe pas par soi, et ne peut être connue par soi¹, autrement dit, sa connaissance passera par l'examen de ce qui « peut nous [y] conduire comme par la main », elle sera donc en partie médiate. On trouve aussi deux occurrences de l'expression « *essentia hominis* » (axiome 1, proposition 10), qui est sûrement la plus adaptée à la description de l'homme, puisqu'elle inclut le corps, mais on peut faire à son compte les mêmes remarques qu'à propos de l'âme. Si la réalité de l'âme ne se déduit pas d'une instauration métaphysique, sur le modèle cartésien, l'enquête qui porte sur elle légitime l'usage d'un terme approprié : elle est bien une chose réelle, même si elle peut être décrite dans le vocabulaire modal. En l'absence d'un support narratif, et d'une essentialisation du sujet, c'est donc tout le vocabulaire de l'individualité humaine qui se trouve *privé de centre* : la connaissance, par exemple, est tout aussi bien celle de Dieu, et une affection donnée ne concerne que la partie affectée de la réalité humaine. *On se trouve donc toujours au-delà ou en deçà de l'échelle strictement humaine.* En l'absence d'un noyau lexical, c'est tout un groupe de notions qui participent à sa définition, soulignant chacune un aspect différent de sa nature, mais que l'on peut regrouper par thèmes.

- *L'esprit pensant* :

Idea (idée) : une idée ne se définit pas par l'esprit qui la possède, mais par ce qui l'enveloppe. Toute idée, en tant que mode de l'attribut pensée, est donc en Dieu. Mais l'âme étant elle-même chose pensante, modification de l'attribut pensée, elle forme aussi des idées², c'est là sa caractéristique essentielle. L'âme *est* une idée, et elle *a* des idées. L'idée témoigne donc à la fois de la faculté active de l'âme de former des concepts, et de sa participation à la substance. Spinoza réunit en outre dans cette notion les facultés intellectuelles et sensibles de l'âme, traditionnellement séparées.

Animus³ : Le terme est utilisé à deux reprises : dans l'axiome III, dans le cadre d'un discours général, de sens commun ; dans le scolie de la proposition 35, dans un usage ironique. Spinoza peut ainsi montrer sa méfiance envers cette notion.

Cognitio (connaissance) : c'est la faculté relative aux idées. Pour Dieu, toute chose est connue pour autant qu'elle suit de son essence ; il en est de même pour l'homme à la différence près que son essence est imparfaite, ou limitée. Il peut ainsi former des idées d'une chose sans pour autant la connaître adéquatement : il a par exemple l'idée de son corps en tant

¹ Partie I, def. V

² Déf. III

³ La traduction Appuhn fait disparaître la singularité de ce terme en ne le distinguant pas de *mens*. B. Pautrat corrige ce problème.

que ce qui l'affecte enveloppe l'essence de son corps, mais on ne peut parler de « connaissance du corps », parce que celle-ci est partielle, confuse. Tout idée est une connaissance, mais on se trompe bien souvent sur l'objet que donne à connaître une idée.

Vocabulaire de l'inadéquat : L'idée est dite tantôt inadéquate (*inadaequata*), mutilée (*mutilata*), et confuse (*confusa*), ce qui exprime la même chose dans différents registres. L'âme est la seule réalité dont parle Spinoza qui puisse attribuer à une idée un référent qui ne lui convient pas exactement. C'est donc cette négativité qui caractérise le mieux la singularité de l'activité subjective, ce décrochage entre l'essence réelle d'une idée et ce pour quoi elle est prise.

-*Le corps*

Individuum (individu) : Ce terme trouve son sens dans la définition qui suit l'axiome II de la proposition 13. Là encore se répète l'absence de centre du vocabulaire du sujet, puisqu'un individu est un corps composé, qui peut être simplement inerte, organique et humain, collectif, ou encore cosmologique. Les degrés de complexité des individus sont infinis et surtout *continus*. Le corps humain est donc un composé de nature singulière, mais aucunement différente des autres individus naturels. Spinoza en donne une définition spatiale, qui exclut tout le contenu psychologique que l'on donne souvent à ce terme.

Forma (forme) : Les parties, dures, molles ou fluides de l'individu composent une forme que d'autres corps peuvent détruire ou régénérer. La forme d'un individu est dotée d'une consistance intrinsèque, qui se maintient par son essence propre. La notion de forme complète donc celle d'individu dans le sens d'un dynamisme, et déborde le mécanisme cartésien sans pour autant faire appel à la notion de finalité qu'elle implique chez Aristote¹.

Potentia (puissance) : Chaque chose a autant de pouvoir que son corps a d'influence sur les choses. Cette définition simple fait pourtant l'objet de méprises radicales de la part de la foule. Cette notion est particulièrement travaillée dans le scolie de la proposition 3 : Spinoza y montre que l'on ne peut assimiler pouvoir et action humaine (l'archétype du pouvoir n'est pas le Roi)². Il démonte en somme un modèle de pensée implicite qui interdit à la majorité de concevoir l'essence du pouvoir : le pouvoir des Rois enveloppe de l'impuissance, seul celui de Dieu est absolu, mais aucunement au sens où un Roi aurait un pouvoir absolu. Puissance est synonyme de perfection. Ce terme ne caractérise une fois encore la réalité humaine que par un de ses aspects.

¹ Chez Descartes, la forme n'est pas plus qu'un mouvement commun des parties, qui tiennent ensemble par une causalité extérieure. Cf. F. Zourabichvili, Spinoza, une physique de la pensée, ch.1 « Le nouveau concept de forme ».

² Cet argument est directement anti-cartésien.

Agere/Patior (agir et pâtir) : Plus un corps est complexe, plus il est « apte à agir et à pâtir »¹. Ces termes désignent l'ampleur des aptitudes du corps, et introduisent donc au propos sur l'affectivité.

-*L'affectivité*

Imaginare (imaginer) : Seul l'homme imagine, et cela en vertu de la conformation de son corps, de sa capacité à être affecté. Il forme l'idée des choses telles qu'elles l'affectent, en cela il se rend dépendant du hasard de ses rencontres et de la singularité de son corps. L'imagination, à la croisée des propriétés du corps et de l'esprit, est l'affirmation paradoxale du pouvoir humain, paradoxale parce que principalement négative. L'ensemble du psychisme est contingent, singulier et inadéquat ; mais l'imaginaire est la première étape vers la création de relations complexes entre l'individu et le monde, puisque l'image indique à la fois l'état du corps percevant et la présence du corps perçu.

Affectio/Percipere (affection/percevoir) : L'affection est une modification de l'âme par l'action d'un corps extérieur, la perception traduit cette modification modale dans le vocabulaire commun de la conscience (la notion d'affection apparaît dès les axiomes, celle de perception intervient plus tard). Toute chose subit des affections, en tant qu'elle subit le déterminisme, mais seul l'homme *dit* « percevoir », parce que, l'âme (Spinoza ne le dit pas explicitement, mais on peut le déduire) formant l'idée d'elle-même à partir de ses affections, ses modifications internes sont à elle-même des objets de connaissance. Il reste que les affections comme les perceptions sont soumises à l'ordre de la nature, et sont à la base du fonctionnement de l'imagination.

Vocabulaire psychologique : Spinoza convoque quelquefois à titre d'exemple les passions singulières que sont l'amour et le désir pour donner un contenu concret à la notion d'idée affective (et cela dès l'axiome III). Elles indiquent un dynamisme passionnel caractéristique de la façon dont agit l'imagination, mais soulignent son aspect positif (cela est plutôt l'objet de la troisième partie). L'expérience du rêve est brièvement évoquée dans le dernier scolie.

-*La raison*

Notiones communes (Notions communes) : A partir de la proposition 40 est analysée la première forme de pensée adéquate, par laquelle l'âme enveloppe non plus l'idée de l'image de la chose, mais l'idée de la chose même, par l'un de ses aspects seulement. Les notions

¹ Proposition 13, scolie.

communes sont les premiers outils de l'âme disposant de son pouvoir propre d'agir et de penser, ce par quoi elle inaugure sa libération.

Ratiocinatio, ratio (Raisonnement, raison) : Ces deux termes désignent la faculté de penser abstraitement, ou de se libérer des images. La raison, ou connaissance du deuxième genre, est mieux nommée raisonnement, car elle n'est pas une faculté en soi, mais une pratique intellectuelle qui relie les choses. Il faut donc souligner son aspect actif, et même combatif¹. **Certus/dubitare** (certain/douter) : La proposition 43 semble dirigée contre Descartes. Puisque avoir une idée, c'est tout aussi bien être cette idée, alors le doute ne peut entamer une idée vraie : la véritable certitude ne peut être mise en doute, car cela reviendrait à douter que l'on existe. Et ce serait là, en plus d'une contradiction de vérités déjà établies, un doute infécond, dont on ne pourrait se relever. Seules les idées inadéquates ont leur norme à l'extérieur d'elles mêmes, et peuvent donc être mises en doute. Assurance et certitude caractérisent donc des postures d'esprit très différentes.

-L'action

Voluntas/Volitio (volonté et volition) : A partir de la proposition 48, Spinoza s'appuie sur la distinction entre volonté et volition pour mener la critique de l'hypostase du sujet. La volonté est en effet un argument éminent pour qui veut prouver l'autonomie de l'esprit et son pouvoir causal sur le corps (Descartes). En réduisant la volonté à un ensemble de volitions singulières, Spinoza conserve le moyen de parler d'un dynamisme de l'individualité humaine sans contredire tous les principes acquis jusque là. Vouloir équivaut à affirmer, chacun des deux termes insistant sur des aspects différents du dynamisme. Cette assimilation de la volonté à l'entendement est la suite logique des passages où Spinoza démontrait qu'avoir une idée, c'est envelopper son essence, et donc sa puissance. La question de la subjectivité se lie ici à celle de l'action.

Libertas (liberté) : Il y a peu d'occurrences de la notion de liberté, et elles sont souvent négatives. C'est à l'ultime fin de la seconde partie qu'elle est utilisée de façon positive². On sait donc que la connaissance de soi et des choses est liée à la liberté, sans que cette notion ne fasse partie de la problématique présente. En effet, l'essence de l'individualité humaine réside dans son dynamisme, mais parler de liberté, c'est déjà empiéter sur la formulation éthique du problème, telle qu'elle intervient plus loin.

¹ Cf. *Traité de la réforme de l'entendement*, §32

² « ...*quatenus docet qua ratione cives gubernandi sint, et ducendi, nempe non ut serviant, sed ut libere ea, quae optima sunt, agant.* »

Par ce relevé lexical, on sait au moins *comment se présente la question* de la subjectivité, faute de pouvoir encore la résoudre. Elle n'a d'abord pas de « centre », puisque le seul centre de la philosophie de Spinoza est la substance. Elle adopte ensuite de multiples formes : l'individualité humaine intervient dans le monde et dans le système par de multiples voies, dont chacune souligne une de ses caractéristiques particulières. Aucun terme ne fait la liaison, pas même celui de *Mens*, qui exclut la nature complète de l'*essence* de l'homme (l'âme n'est pas le corps, elle en est l'idée) et son *origine*. Tous les termes qui connotent la présence, la pensée et l'action de l'homme sont enfin définis à l'extérieur de lui (au-delà ou en deçà).

Mais faute d'une unité lexicale, il y a bien une *unité de la question*, qui se trouve à la croisée du cognitif et de l'affectif, de la limitation et de l'affirmation : tous les relevés textuels que l'on a fait jusqu'à présent ont contribué à la dégager. Cette unité de la question est formulée par Spinoza dans le scolie de la proposition 43 : « Ex quibus etiam apparet, quid homo, qui veras habet ideas, homini, qui non nisi falsas habet, intersit » : « Il apparaît de tout cela *quelle différence sépare l'homme qui a des idées vraies de celui qui n'en a que des fausses* ». Dans la seconde partie de l'*Ethique*, la notion de sujet est donc « partout et nulle part », et en tant que telle, elle a plus de légitimité problématique que textuelle. On utilisera donc le terme de « sujet » pour rassembler ces différentes interventions de la réalité humaine (activité multiformes d'une réalité unique, mais dont l'unicité se cherche), tout en sachant que cette disposition du problème redéfinira ce qu'on entend par sujet.

2. La subjectivité spinoziste au critère cartésien : le témoignage de la réflexivité.

a) Qu'est-ce qu'être sujet ?

Chacune des propositions de la seconde partie de l'*Ethique* traite de l'âme dans un de ses aspects, et leur ordre successif correspond au déploiement de ses propriétés. Pourtant, peu de passages portent l'attention sur la nature du rapport de l'âme à elle-même, ou sur la réflexivité. En sa définition essentielle, l'âme prend immédiatement place dans l'espace de l'objectivité, ou comme le formule le corollaire de la proposition 11 : « l'âme humaine est une partie de l'entendement infini de Dieu »¹. La définition inaugurale du sujet que l'on trouve chez le Descartes des *Méditations Métaphysiques*, et à laquelle nous devons confronter la tentative spinoziste, donne pourtant au moment réflexif un sens crucial, fondateur : la vie de l'esprit reconnaît dans cette étape de son développement la découverte de la certitude, alors que chez Spinoza c'est la position première de la substance et de la vérité qui permet de traiter de l'âme. L'affirmation de la subjectivité passe donc par un témoignage de la conscience réflexive, qui en tant que *cogito* « commande la chaîne de certitudes »² ; l'âme spinoziste au contraire se déduit d'un raisonnement dont les principes ne dépendent pas d'elle. Aussi, pour dégager la singularité du traitement de la notion de subjectivité chez Spinoza, il faut commencer par exposer les propriétés du sujet telles qu'elles ont été développées par Descartes dans les *Méditations Métaphysiques*. C'est sur ce fonds seulement que l'on pourra reconnaître la facture singulière de l'abord spinoziste de la réflexivité, les déplacements conceptuels qu'il opère.

Le doute porté à son point maximal ne peut emporter avec lui la certitude que je suis, que le « trompeur très puissant [...] me trompe tant qu'il voudra, il ne saurait jamais faire que je ne sois rien, tant que je penserai être quelque chose »³. Les vérités peuvent bien sombrer, il en reste quelque chose de plus essentiel, la vérité en son essence, la certitude que « je suis, j'existe », « *ego sum, ego existo* ». Car si grande soit la négativité du doute, elle se dégage toujours sur fond d'une positivité plus radicale qui est celle de l'existence de la pensée ; et c'est même la radicalité du doute qui permet de dégager cette positivité. Les mathématiques

¹ « *Hinc sequitur mentem humanam partem esse infiniti intellectus Dei* »

² Guérout, *Descartes selon l'ordre des raisons*, t.1, L'âme et dieu, p. 251.

³ *Ile Méditation*, « ...et fallat quantum potest, nunquam tamen efficiet, ut nihil sim quamdiu me aliquid esse cogitabo » Alquié, t. 2, p. 415.

elles-mêmes, qui avaient pourtant été posées comme le modèle de toute vérité par le *Discours de la méthode*, se déploient dans l'espace d'extériorité uniformément mis en doute. Il n'y a plus aucune chose du monde qui soit fiable, elles ne peuvent donc plus l'être : Descartes ne pointe pas là une défaut intrinsèque des mathématiques, mais reconnaît leur appartenance originaire au monde. Même s'il faut recourir à une hypothèse invraisemblable pour les mettre en doute, l'essence des mathématiques est reconnue comme moins universelle que celle de l'ego. En deçà de tout cela, la réflexivité est un rapport immédiat de soi à soi, une expérience où je me donne à moi-même dans la transparence de l'intimité ; ce rapport est sans pareil dans le monde se déployant à l'extérieur de moi. Ce rapport est dit *immédiat*, parce qu'il ne crée aucun espace entre les deux termes qu'il relie ; il est dit *transparent*, car c'est dans un même mouvement que le moi se pose et se reconnaît. Dans cette expérience des limites est découverte *l'essence de la subjectivité, qui n'est autre que l'essence de la vérité* : cet évènement advenu dans l'intériorité est immédiatement un évènement cognitif, puisque la transparence et l'immédiation du rapport de soi à soi sont les deux critères décisifs qui fondent l'accession du *cogito* au rang de modèle pour toute vérité. Une fois posé ce principe, rien ne peut plus venir le troubler car il échappe désormais à toute temporalité : le *cogito* se pose et il n'y a rien de plus à démontrer à ce sujet¹ : la troisième Méditation dégage certes un second principe, mais il dépend de ce *cogito*. M. Guérault exprime cela parfaitement : « Si le *cogito* n'était pas pour moi-même l'être le plus abstrait et le plus universel, il ne serait ni le plus réel ni le plus simple, et il serait incapable de fonder la science »². L'essence de l'ego peut être un commencement, une racine métaphysique, comme le dit Descartes, car au moment de sa découverte, elle est la seule réalité effective : c'est dans son isolement initial qu'elle reçoit les caractéristiques de la substance. L'hypostase de la notion d'âme n'est donc pas de la part de Descartes une promotion du moi concret et individuel, c'est la découverte de la forme de toute pensée en général³. L'*ego* posé comme principe métaphysique n'est pas le moi concret, car ce moi existe encore dans ce monde que le doute a privé de toute vérité établie. La subjectivité cartésienne n'est pas une réalité empirique, elle ne peut donc être critiquée comme telle. C'est à ce niveau de radicalité que l'on devra s'élever, si l'on veut comprendre la différence essentielle entre Descartes et Spinoza sur ce point.

¹ Tout au plus y aurait-il à répéter l'expérience métaphysique du doute pour s'en assurer. C'est ce que suggère la suite du texte : « cette proposition : je suis, j'existe, est nécessairement vraie toutes les fois que je la prononce ou que je la conçois en mon esprit »

² Guérault, *op. Cit.* p.58.

³ Guérault, *ibid.*

La question de la réflexivité de la pensée affleure à deux reprises dans la seconde partie de l'*Ethique*. La première fois à la proposition 23 : « L'âme ne se connaît elle-même qu'en tant qu'elle perçoit les affections du corps »¹ ; la seconde à la proposition 43 : « Qui a une idée vraie sait en même temps qu'il a une idée vraie et ne peut douter de la vérité de sa connaissance »². Si on suit Descartes, et que l'on admet à titre d'hypothèse de travail que l'essence de la subjectivité se dégage dans son moment réflexif, alors l'étude de ces deux propositions devrait suffire à clore la question. Mais la simple façon dont apparaît cette question dans le texte incite à la prudence : la version spinoziste du *cogito* se formule en deux moments distincts, une même question reçoit deux éclaircissements, ou encore, une même expérience donne lieu à deux propositions. Cette scission du traitement spinoziste de la réflexivité constitue à elle seule une menace pour l'unité et la substantialité cartésienne du sujet. Il faut à présent analyser leur sens respectif pour comprendre la nature du clivage qui se fait jour ici.

b) La proposition 23 : la déception.

Le vocabulaire de cette proposition montre que la réflexivité de la pensée est un phénomène à la fois cognitif et affectif. Cela, en un sens, n'a rien de saisissant : il ne peut en être autrement dans la mesure où l'idée, comme on l'a montré plus haut, assume à la fois les facultés intellectuelles et sensibles de l'âme. Mais la proposition 23 a cela de singulier qu'elle fait voir l'*identité* du sentir et du connaître dans ce cas particulier qu'est la réflexivité. La perception tient lieu de connaissance ; or l'explication de la définition III soulignait la passivité de la perception ; donc la connaissance qu'a l'âme d'elle-même est essentiellement passive. En un sens, le *cogito* cartésien est lui aussi une expérience de la passivité : je me découvre *res cogitans* non par ma liberté propre, mais dans l'apparaître immédiat de ma pensée à moi-même. « *At certe videre videor, audire, calescere* »³ : cette formule rend bien l'aspect passif du *cogito*. La passivité spinoziste admet pourtant un sens bien différent, puisqu'en faisant intervenir le corps, elle enveloppe une négativité, une inadéquation, que

¹ « *Mens se ipsam non cognoscit, nisi quatenus corporis affectionum ideas percipit* »

² « *Qui veram habet ideam, simul scit se veram habere ideam, nec de rei veritate potest dubitare* » Ces deux propositions sont structurées autour des pronoms réfléchis. Notons qu'en pointant ces deux propositions, on s'accorde avec L. Lévy, qui y voit les deux moments de « la théorie de la connaissance de soi ». Cf. *L'automate spirituel*, pp. 109 et suivantes.

³ *Ile Méditation*, Alquié, t.2, p. 186. « A tout le moins, il me semble que je vois, que j'entends, que je m'échauffe » Nous devons cette interprétation phénoménologique du *cogito* à M. Henry, cf. *La généalogie de la psychanalyse*, chap. 1.

Descartes ne lui reconnaît pas. La passivité est donc originaire dans les deux cas, mais si elle est fondatrice chez Descartes, elle ne peut l'être pour Spinoza. La construction de la démonstration explicite ce sens donné à la réflexivité, citons la dans sa totalité.

L'idée de l'âme ou sa connaissance suit en Dieu (prop. 20) de la même manière et se rapporte et se rapporte à Dieu de la même manière que l'idée ou connaissance du corps. Puisque maintenant (prop.19) l'âme humaine ne connaît que le corps humain lui-même ; c'est-à-dire, puisque (prop.11, corollaire) la connaissance du corps humain ne se rapporte pas à Dieu en tant qu'il constitue la nature de l'âme humaine, la connaissance de l'âme ne se rapporte donc pas à Dieu en tant qu'il constitue la essence de l'âme humaine ; et ainsi (prop.11, coroll) en ce sens l'âme humaine ne se connaît pas elle-même. En outre, les idées des affections dont le corps est affecté enveloppent la nature du corps humain lui-même (prop.16, c'est-à-dire (prop.13) s'accordent avec la nature de l'âme ; donc la connaissance de ces idées enveloppera nécessairement la connaissance de l'âme humaine elle-même ; donc l'âme humaine dans cette mesure seulement se connaît elle-même.

Elle comprend deux parties, que l'on reconnaît d'abord à leur écriture : la première est toute négative, elle expose ce que la connaissance de soi n'est pas, ou les limites qu'elle contient ; la seconde, positive, détermine en quel sens on peut tout de même parler de connaissance. La connaissance que l'âme a d'elle-même est une idée qui existe en Dieu de la même manière que l'âme, idée du corps. C'est la proposition 20 qui définit ce redoublement de l'idée en idée de l'idée du point de vue de Dieu : connaissant la série infinie des causes qui déterminent l'âme à être telle qu'elle est actuellement, il se donne de celle-ci une idée adéquate, qui exprime pleinement et *exclusivement* son essence. La réalité complexe de l'âme se redouble donc en une idée unifiée qui en est la réalité formelle. On passe à présent au point de vue de l'âme : elle n'a d'accès au corps qu'en tant qu'il existe en acte, c'est-à-dire en tant qu'il est modifié par ses relations aux autres modes. Il découle donc directement de la proposition 7 que l'âme n'est l'idée du corps qu'en tant qu'il est affecté, la connaissance qu'elle enveloppe est donc celle des idées des affections du corps, c'est à cela qu'elle se rapporte, et non pas « à Dieu en tant qu'il constitue la nature de l'âme humaine ». La

démonstration, en faisant varier les effets de points de vue¹, cherche à détruire la représentation générale de l'âme et du corps comme entités fixes. En tant que réalités finies, l'âme et le corps ne sont pas « en soi », mais « en autre chose »², aussi toute connaissance les concernant est médiate. Ce terme médiat qui interfère dans la réflexivité, c'est toute chose affectant le corps, et par là, l'âme : on chercherait donc en vain à atteindre par la seule inspection de sa pensée une nature de l'âme échappant à cette médiation. Et pourtant, la connaissance de soi n'est pas rejetée comme étant radicalement illusoire : lorsque j'associe les tonalités de mon esprit aux affections de mon corps, je ne me trompe pas. En quelque sorte, on peut fonder une théorie de l'identité psychologique malgré toutes ces restrictions : l'accès privilégié à moi-même ne m'est pas refusé, puisque les données de mon âme attestent bien de mon existence propre, comme individu non mélangé, indivis.

C'est là l'aspect positif de la démonstration, qui est souligné dans sa seconde partie. Spinoza utilise la proposition 16 dans un de ses aspects seulement : de l'affirmation originale (« l'idée de l'affection qu'éprouve le corps humain [...] doit envelopper la nature du corps humain et en même temps celle du corps extérieur »)³, il ne retient que « les idées des affections dont le corps est affecté enveloppent la nature du corps humain lui-même ». Toute affection modifie le contenu idéal de l'âme, mais quelle que soit la situation, l'âme ne peut envelopper exclusivement des idées qui lui sont extérieures, sans quoi elle cesserait d'exprimer un corps individué, sans quoi c'est l'âme et du corps qui sont désolidarisés. De même que l'intégrité du corps résiste aux modifications en conservant sa forme propre, l'essence intrinsèque de l'âme n'est pas dissoute par la vie affective. Spinoza, en effet, n'écrit pas : « l'âme s'ignore elle-même parce qu'elle ne perçoit que les idées des affections du corps », car ce serait oublier que les idées des affections du corps constituent l'âme ; il n'écrit pas non plus : « l'âme se connaît elle-même en percevant les affections du corps », car ce serait oublier qu'une affection enveloppe la nature d'un corps extérieur. Mais on ne se tient pas non plus ici pour autant *entre* ces deux significations, dans un compromis. On se trouve dans un autre registre. Le problème, en effet, n'est pas d'évaluer la pertinence de nos jugements psychologiques courants, il ne s'agit pas de savoir à quel point on se connaît, à quel point on s'ignore. A vrai dire, cette proposition ne relève même pas d'un discours de

¹ Cette variation se manifeste dans le texte par le terme « quatenus ». Une même réalité peut être considérée en tant qu'elle est connue par l'âme, ou en tant qu'elle est produite par Dieu.

² Partie I, axiome I

³ « *Idea cuiuscumque modi, quo corpus humanum a corporibus externis afficitur, involvere debet naturam corporis humani et simul naturam corporis externi.* »

psychologie empirique¹. De même que Descartes dans la seconde méditation, Spinoza ne parle pas ici du moi concret auquel nous avons affaire quotidiennement, mais de l'essence de ce moi. *La connaissance dont il est question ici n'est pas celle qui résulte d'une inspection de soi, c'est la structure même de l'âme*. Je n'ai pas le choix de connaître bien ou mal mon âme ou mes affections : ma réflexivité se constitue ainsi. La proposition 23 nous décrit donc ce qui constitue l'âme humaine : c'est à la fois un composé d'idées en modification permanente² et l'idée de ce composé. On ne peut pas faire de l'âme et de sa connaissance deux entités distinctes, car elles forment toutes deux une même réalité. On trouve déjà cette interprétation chez S. Zac : « La conscience est réfléchie, mais elle n'implique pas la distinction d'un sujet qui a conscience et de ce dont il a conscience », ou encore : « Il n'y a pas dans la pensée réfléchie un dédoublement du moi. L'idée ne précède l'idée de l'idée ni chronologiquement ni logiquement, ni ontologiquement. Il est dans sa nature d'être consciente »³.

L'âme a bien un accès direct à soi, la réflexivité ne se trompe pas de cible : ainsi la conception du sujet passe comme chez Descartes par l'intériorité⁴. Mais cette intériorité n'est ni immédiate, ni transparente à elle-même, et c'est pour cela qu'elle peut être. Je suis en effet incapable de reconnaître au sein ce réseau d'idées ce qui m'est propre de ce qui enveloppe la nature d'une chose extérieure, je suis donc, en mon être, tissé de *médiations*. Ces médiations correspondent à l'impossibilité pour l'âme de se concevoir comme l'idée qu'elle *est*, dans la mesure où les idées qu'elle a, de façon contingente et temporaire, sont tout aussi nécessaires à sa réalité⁵. P. Macherey parle pour désigner ce fonctionnement d'une opération de « synthèse » effectuée par l'âme, qui constitue l'unité du « je pense » par l'intermédiaire des essences extérieures⁶. L'opération réflexive, par laquelle je découvre ce que je suis, est donc impure, quoique synthétique : un nombre infini de choses extérieures que j'ignore contribuent à me tenir dans l'être et à constituer mon unité d'être vivant et pensant. Il y a donc, de moi à

¹ Ce type de propos est l'objet des parties III et IV.

² Proposition 15, elle n'est pas citée dans la démonstration, mais doit être gardée en mémoire.

³ S. Zac, *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, respectivement p.122 et 125. C'est cela précisément qui rend délicat l'usage de la notion de conscience chez Spinoza, et qui nous en écarte : elle connote fortement l'idée d'un siège des facultés spirituelles de nature différente de ses contenus. Spinoza utilise certes ce terme avant qu'il n'ait pris ce sens, mais du point de vue contemporain, les interférences sont trop importantes pour ne pas créer de confusions.

⁴ La connaissance de l'âme *enveloppe* en effet les idées du corps et les idées de ces idées. Ce terme désigne bien une intériorité, même si elle est plus de nature logique que psychologique.

⁵ Cf. la formulation de M. Gueroult, qui est articulée autour de ce jeu entre avoir et être, in *Spinoza*, t.2, L'âme, p.258: « Dans la proposition 23, on déduit que l'âme ne se connaît pas en tant qu'elle est l'idée de l'âme, mais uniquement en tant qu'elle a les idées des idées des affection du corps »

⁶ P. Macherey, *op.cit.* p.205.

moi, une part d'*opacité*. Voilà ce qui s'oppose aux critères d'immédiation et de transparence cartésiens, voilà la déception inhérente à la réflexivité¹.

c) Proposition 43, la certitude.

La proposition 43 est généralement interprétée comme une solution au problème du critère de la vérité², mais on peut aussi la rattacher à la question de la réflexivité. Pour preuve, cette proposition ainsi que sa démonstration suivent une structure similaire à la proposition 23, puisqu'elles s'appuient en partie sur les mêmes fondements logiques. Ces fondements communs sont aussi les moments essentiels de ces deux démonstrations respectives, à savoir la définition de l'âme comme idée en Dieu³, et celle de l'idée de l'idée⁴. Ces deux propositions partagent aussi une structure à deux niveaux : celui de l'idée enveloppée par l'âme, et celui de l'idée de cette idée, qui sont les deux niveaux de connaissance constituant la nature de l'âme humaine. La différence qui sépare ces deux moments de l'argumentation est pourtant cruciale, puisqu'elle s'explique essentiellement par l'intervention de l'idée vraie, ou adéquate. On pourrait d'ailleurs comprendre la proposition 43 comme la transposition de la proposition 23 en fonction de ce nouvel apport théorique. Sa démonstration s'appuyant des ressorts que nous avons déjà analysés plus haut, il n'est pas nécessaire d'en redonner tous les détails. Il faut plutôt chercher à montrer comment à partir d'une telle parenté de structures peut se creuser une différence de signification si radicale.

L'idée vraie en nous est celle qui est adéquate en Dieu en tant qu'il s'explique par la nature de l'âme humaine (prop.11, corollaire). Supposons donc qu'une idée adéquate A soit donnée en Dieu, en tant qu'il s'explique par la nature de l'âme humaine. De cette idée doit être nécessairement donnée en Dieu un idée qui se rapporte à Dieu de la même manière que l'idée A (prop.20, dont la démonstration est universelle). Mais l'idée A est supposée se rapporter à Dieu en tant qu'il s'explique par la nature de l'âme humaine ; donc l'idée de l'idée A doit aussi appartenir à Dieu de la même manière, c'est-à-dire (prop.11, corollaire) que cette idée adéquate de l'idée A sera dans la même âme qui a l'idée adéquate A ;

¹ C'est une déception métaphysique, puisque ces caractéristiques ne sont pas à interpréter sur le plan des valeurs.

² Cf. Gueroult, *op.cit.* 396 : « Le problème gnoséologique du critère du vrai est ici ontologiquement résolu ».

³ Proposition 11, corollaire.

⁴ Proposition 20.

qui donc a une idée adéquate, c'est-à-dire qui connaît une chose vraiment, doit en même temps avoir de sa connaissance une idée adéquate, en d'autres termes (comme il est évident de soi) une connaissance vraie.

La démonstration se développe autour d'une oscillation du point de vue, d'un mouvement de va et vient. L'idée A, prise pour exemple, est d'abord donnée comme idée vraie de l'âme¹ ; son idée doit donc être donnée en Dieu, puisqu'une idée n'est vraie que si elle est en l'âme comme elle est en Dieu, c'est là d'ailleurs l'origine du terme « adéquat ». Mais elle appartient à Dieu « de la même manière » que l'idée dont elle est l'idée, c'est-à-dire, encore une fois, « en tant qu'il s'explique par la nature de l'âme humaine » : l'idée de l'idée vraie est donc elle aussi en l'âme. Autrement dit, « qui connaît une chose vraiment doit avoir de sa connaissance une idée adéquate »². Cette démonstration, quoiqu'elle soit très technique, frise la tautologie, puisqu'elle ne fait que développer analytiquement ce que contient déjà sa première phrase : « l'idée vraie en nous est celle qui est adéquate en Dieu en tant qu'il s'explique par la nature humaine ». C'est pourtant dans ce développement que se fait jour la différence essentielle avec la proposition 23 : que ce soit du point de vue divin, ou de celui de l'âme, *jamais l'idée de l'idée adéquate n'enveloppe l'essence d'une chose extérieure*. Et c'est par là que l'on rejoint la question de l'essence de la subjectivité : cette différence implique en effet une conception de la structure de l'âme complètement modifiée, quoiqu'elle reste fondée sur la même logique. Reprenons la démonstration dans cette optique.

En tant que telle, la chose A n'est pas une partie du corps humain ; son idée n'est donc pas une partie de l'âme humaine. Mais l'âme qui connaît A, ou qui enveloppe l'idée adéquate de A, n'enveloppe pas à proprement parler l'idée d'une chose extérieure, au sens où l'idée d'une chose extérieure constituerait son essence, et par là sa connaissance de soi. Si l'âme connaissait cette même chose A inadéquatement, cela signifierait qu'elle enveloppe la nature de ce corps extérieur³, partiellement du moins. Or on a vu plus haut que cette connaissance constituait pourtant l'idée que l'âme se donne d'elle-même. Pour reprendre en la retournant la fin de la démonstration de la proposition 43, on pourrait dire alors qu'elle a de sa connaissance une idée inadéquate : certes la connaissance des affections est toujours adéquate, puisque l'idée d'une affection exprime toujours l'affection réelle du corps (à ce niveau, l'inadéquation est impossible) ; mais la connaissance qu'en a l'âme ne l'est pas

¹ Elle est dite « en Dieu en tant qu'il s'explique par la nature de l'âme humaine », c'est-à-dire en l'âme.

² « ...qui vere rem cognoscit, debet simul suae cognitionis adaequatam habere ideam, sive veram cognitionem, hoc est (ut per se manifestum) debet simul esse certus »

³ Proposition 16

nécessairement, puisqu'elle conçoit comme identité ce qui est en réalité altérité. Si l'âme se donne d'elle-même une idée qui enveloppe la nature de choses extérieures, alors elle a de sa connaissance une idée inadéquate, ce qui n'en est pas moins une forme de connaissance de soi ; si l'âme a d'une chose quelconque une idée adéquate, alors elle a de sa connaissance une idée adéquate. C'est cette formule, « qui a une idée vraie a de sa connaissance une idée adéquate », qui contient toute la conception de la connaissance de soi de la proposition 43 : dans la mesure où l'âme a l'idée adéquate d'une chose extérieure, elle cesse de se donner d'elle-même une idée dans laquelle entrent des déterminations extérieures. Encore une fois, l'usage que fait Spinoza de la notion de connaissance peut prêter à confusion, en raison du sens courant que reçoit ce terme, mais qui n'est pas exactement valable dans ce contexte. Connaître une chose, c'est d'abord faire face à une extériorité, sans laquelle aucune connaissance n'est possible ; mais en un sens plus radical, c'est nier cette extériorité. Si comme le dit le scolie, on admet qu'une idée n'est pas « quelque chose de muet comme une peinture sur un panneau »¹, alors l'idée vraie cesse d'être comprise comme la simple représentation en l'âme de ce dont elle est l'idée. L'acte de connaître est la faculté de produire une idée de chose extérieure par la seule essence de l'âme ; l'idée de cette connaissance n'exprime donc rien d'autre que la nature de l'âme ; et l'âme se connaît adéquatement. Seulement, les choses à connaître étant infinies, chacune ne peut donner qu'une infime portion de cette connaissance : il ne suffit donc pas de connaître une chose pour être totalement libéré de la facticité de la réflexivité. L'homme « est un organisme hautement différencié, mais dont les conduites sont encore beaucoup plus passives qu'actives ; âme déjà très consciente, mais dans laquelle un petit îlot de représentations claires et distinctes émerge à peine d'un océan d'idées confuses »². Ce qu'A. Matheron dit des conduites humaines est vrai aussi de la subjectivité : on aperçoit ici la condition théorique d'une subjectivité « autocentrée », sans pourtant que le sujet réel puisse encore se considérer comme transparent à lui-même. Une subjectivité non déceptive « émerge » donc à peine, mais sur le plan théorique au moins, l'essentiel est donné : la logique de l'adéquation étant établie, elle n'a plus qu'à se déployer concrètement. La différence par rapport à la proposition 23 est cruciale : *l'adéquation d'une idée de chose extérieure implique toujours l'adéquation du rapport à soi*. Comme on l'a souligné plus haut, on dit « rapport à soi » de préférence à « connaissance de soi » pour éviter les confusions, car il ne s'agit pas ici d'une connaissance par inspection de soi, une connaissance menée librement par soi sur soi. L'idée vraie et sa connaissance ne sont

¹ «...nec sane aliquis de hac re dubitare potest, nisi putet, ideam quid mutum instar picturae in tabula »

² A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, p.78.

pas deux objets étrangers, mais deux niveaux d'expression d'une même chose. C'est pourquoi Spinoza dit qu'elles sont données « en même temps », « *simul* » dit le latin : c'est la structure de l'âme elle-même qui adopte en partie les formes de l'adéquation, exactement comme elle adoptait celles de l'imaginaire dans la proposition 23.

Voilà comment Spinoza met en place une véritable teneur cognitive de l'activité réflexive. En montrant que l'idée vraie est en Dieu « en tant qu'il s'explique par la nature de l'âme humaine », il refuse de considérer la connaissance comme une simple relation de sujet à objet. La connaissance vraie est plutôt un accroissement de perfection de la nature de l'âme, et donc de sa réalité intrinsèque. En tant qu'il connaît, l'homme est certes « sujet de quelque chose », mais on ne peut s'en tenir à cette simple représentativité de l'idée ; il est donc aussi et surtout « sujet », puisque il affirme l'essence propre de son âme.

d) Retour aux réquisits cartésiens.

Ces deux points où affleure l'expérience réflexive donnent à lire deux théories à la fois parentes et fondamentalement différentes. Il est frappant qu'au sein d'une même démonstration se trouvent deux moments qui semblent définitivement inconciliables, comme si les propositions constituaient des objections aux précédentes. Cet effet de contradiction est si net que la formulation de la question « Y a-t-il un sujet spinoziste ? » est déjà problématique, avant même que l'on s'interroge sur sa nature. C'est en pointant cette tension que procède E. Yakira, dans un article dont le titre est cette question. La scission entre deux définitions de l'individualité y est analysée : « l'individualité, telle que Spinoza la conçoit, est au fond relationnelle et extériorisée : elle est pensée par le biais des relations subsistant entre une chose et ce qui est « en dehors » d'elle », lit-on d'abord, puis, « Spinoza veut justifier également la possibilité et la pertinence d'un discours sur l'individu non plus comme relation, mais comme ce qui possède une nature propre »¹. Ces remarques explicitent très bien la tension qui naît de la confrontation entre les propositions 23 et 43. La proposition 23 montre que la formation par l'âme d'une idée d'elle-même passe nécessairement, et cela en raison de la constitution intrinsèque de l'homme, par des médiations. L'idée de soi ne peut donc s'identifier avec une quelconque essence de la subjectivité, puisqu'elle n'est que la résultante

¹ E. Yakira, « Y a-t-il un sujet spinoziste ? », in *Architectures de la Raison*, p.308.

de séries causales contingentes¹. Comme L. Lévy le souligne en commentant cette proposition, il y a bien un « noyau d'adéquation » qui persiste au croisement de ces déterminations extérieures, mais il n'est « pas suffisant pour permettre une connaissance adéquate de soi, car à partir de ce renvoi, l'homme ne se connaît que comme ce qui est modifié par les idées qu'il perçoit, sans avoir une connaissance adéquate de sa position comme sujet »². Il se connaît comme « ce qui est modifié », c'est-à-dire qu'il se reconnaît comme terme des modifications, mais qu'en contrepartie il ne se connaît que par elles. A ce stade du raisonnement, il semble impensable que cette position sujet ne se conçoive autrement qu'inadéquatement : il y a toutes chances en effet pour que la puissance des déterminations causales conserve le dessus sur l'âme, puisque la nature dans sa totalité enveloppe plus de réalité et plus de perfection que la nature finie de l'homme. L'homme doit même sa survie à sa capacité d'être affecté, dans la mesure où le commerce avec l'extériorité contribue à la conservation de son unité. Mieux encore : si l'idée vraie montre d'elle-même sa vérité, il est impossible pour l'idée inadéquate de « révéler de soi sa fausseté »³. Tout concourt donc à maintenir cette altération⁴ originaire de la réflexivité, il semble que nous soyons condamnés à concevoir notre identité comme problématique, impure, en somme inconnue. Cette altération n'est pas accidentelle, ou d'ordre empirique, elle est la structure de l'âme en tant qu'elle se connaît elle-même ; on se trouve donc bien au niveau de radicalité qu'exigeait la comparaison avec le *cogito* cartésien.

La proposition 43 pose pourtant les bases d'une connaissance adéquate de sa connaissance. Là où une prétendue connaissance de soi s'avère envelopper la nature de choses extérieures, une connaissance vraie visant une chose extérieure implique une relation adéquate à soi. Dans cette inversion paradoxale des termes, la relation à l'altérité change radicalement de nature selon le moment argumentatif dans lequel on se trouve : elle rend impossible toute valeur cognitive du rapport à soi dans la proposition 23, elle la fonde dans la proposition 43. Malgré l'apparence inconciliable que présente ce paradoxe, ses deux termes ont au moins cela de commun qu'ils interdisent de penser la réflexivité comme une expérience privilégiée et fondatrice : la perfection immédiate qui caractérise l'expérience cartésienne du *cogito* ne trouve en effet aucun équivalent chez Spinoza. D'une part, la

¹ L'usage de ce terme est délicat en contexte spinoziste, mais pas impossible. Les séries causales ne sont évidemment pas objectivement contingentes, dans la mesure où rien de ce qui est n'échappe à la nécessité ; mais du point de vue du mode singulier, les séries causales qui le déterminent ne manifestent aucune nécessité : il n'y a par exemple aucun lien connaissable entre ma promenade et la chute de la tuile qui me tuera. Une nécessité inaperçue est donc tout aussi bien une contingence.

² L. Lévy, *L'automate spirituel*, p.126

³ M. Gueroult, *op. cit.* p.396.

⁴ Le terme *altération* est ici pris dans son sens strict, où se lit le passage à l'altérité.

connaissance de soi a bien une consistance ontologique : le fait que toute affection, en tant qu'elle enveloppe la nature de l'homme, implique un « noyau d'adéquation », donne toute sa positivité à l'expérience réflexive ; mais on ne peut déduire de cette positivité une valeur cognitive : exactement comme Descartes pose le *cogito* comme modèle de vérité à partir de ses caractéristiques de transparence et d'immédiateté, la médiatisation et l'opacité qu'implique le rapport à soi dans sa formulation spinoziste lui interdisent toute valeur cognitive. D'autre part, si l'idée adéquate d'une chose donne de soi une idée adéquate, on ne peut voir là encore un équivalent du *cogito* : ce n'est qu'à l'occasion d'une connaissance vraie que j'accrois la perfection de mon rapport à moi-même, mais cette connaissance n'est en aucun cas la saisie totale de mon essence, elle peut en effet cohabiter avec des idées inadéquates. Descartes, par l'expérience réflexive consécutive au doute, a pu définir le sujet comme fondement ontologique et critère de vérité. En étudiant les passages équivalents de la seconde partie de l'*Ethique*, on s'aperçoit que cette même expérience ne donne pas une théorie achevée du sujet. Spinoza en effet accorde une teneur ontologique au rapport à soi, mais tout en refusant d'en faire un fondement ; et il pose le critère objectif de vérité comme condition de possibilité d'un véritable accès à soi. La réflexivité ne donne donc chez Spinoza que des solutions partielles à la question de l'essence de la subjectivité. Il ne semble pas possible de comprendre la cohérence des propositions 23 et 43 sans se rapporter aux propositions explicitant les relations de l'âme aux choses extérieures : c'est par ces relations que se constituent sa puissance d'agir et de se concevoir, c'est donc aussi en elles que se pense le sujet. Le rapport de l'âme au corps doit lui aussi intervenir, car c'est la constitution du corps qui explique à la fois la nature affective de la vie et la possibilité la rationalité. Contrairement à Descartes, Spinoza fait tout pour souligner la finitude inhérente à la position de sujet : *si sa teneur ontologique indubitable, inaltérable, ne se prolonge pas en efficacité cognitive, c'est qu'elle ne se pose à l'écart du monde, dans sa mise entre parenthèses*. L'existence du monde et de la vérité, en effet, précède et rend possible la position subjective, qui se détache comme finie dans la profusion infinie de l'être : par ce geste conceptuel, Spinoza se sépare de l'instauration cartésienne de la subjectivité, et refuse par avance sa postérité kantienne. Mais cette finitude inhérente à la position de sujet n'est pas pour autant un néant : le travail de la raison montrera que l'âme peut s'approprier les causes qui la déterminent, et donc que la position de sujet ne peut se définir une fois pour toutes par sa facticité. Mais pour comprendre cela, il faut se séparer du modèle cartésien de la pensée du sujet, se séparer aussi de ses attentes.

3. L'explosion de la notion de sujet.

a) Unité réelle et clivage pratique de l'âme.

Puisque l'acte réflexif enveloppe à la fois l'essence intrinsèque de l'âme et ses déterminations extérieures, c'est la question de *l'unité de l'ego* qui devient le point sensible de la problématique du sujet chez Spinoza, celui qui permet de dégager la spécificité de la doctrine sur cette question.

On a affirmé plus haut qu'il était impossible de séparer l'idée de l'âme et l'idée de cette idée en deux entités distinctes, dont l'une serait le siège des facultés intellectuelles et sensibles, et l'autre sa connaissance réfléchie. Sur le plan de la structure de l'âme, l'unité ne semble donc pas poser de problème, puisque l'âme, quoiqu'elle soit une réalité complexe, possède une consistance ontologique unifiée¹. Mais il faut pourtant distinguer dans cette structure ce qui d'une part tient à son essence propre et n'enveloppe aucune autre réalité, et d'autre part les modifications qui interviennent en elle. Ces deux éléments constitutifs ne sont pas de nature différente : l'âme en sa réalité intrinsèque est une modification de la substance, et les affections de l'âme sont des modifications en elle, et donc en Dieu. On n'a donc affaire qu'à deux niveaux de modifications, et pas à deux genres de réalités, à une distinction conceptuelle, mais pas réelle. C'est pourquoi on ne peut rejeter les affections singulières de l'âme hors de la problématique de la subjectivité comme faits empiriques et accidentels, puisqu'elles participent à la structure de l'âme.

Mais Spinoza donne pourtant à cette distinction conceptuelle une signification *pratique*, à partir de laquelle on peut réellement concevoir la question de l'unité de l'ego comme décisive. En effet, ne pas être capable de reconnaître ce qui en soi est produit par des déterminations extérieures, c'est laisser la place aux explications fictives de l'individualité : si tout ce qui intervient dans l'âme est conçu comme ne dépendant que de sa nature propre, alors l'illusion substantielle peut s'installer, et avec elle la croyance au libre arbitre². Si l'âme au contraire produit des idées vraies, et conçoit les choses extérieures ainsi qu'elle-même comme ayant « pour cause Dieu non en tant qu'il est infini, mais en tant qu'on le considère comme

¹ Cette unité renvoie directement à la notion de forme, que Spinoza développe dans les lemmes de la proposition 13, sur le plan de l'attribut étendue.

² L'explication donnée dans la proposition 23 de la connaissance de soi correspond donc assez précisément à l'état d'esprit superstitieux dénoncé par Spinoza dans l'appendice à la première partie. C'est aussi la raison pour laquelle il faudra plus loin placer cette proposition dans le contexte du fonctionnement de l'imaginaire.

affecté de l'idée d'une autre chose singulière existant en acte »¹, alors ce sont les conditions de l'erreur qui commencent à s'effacer. C'est ce caractère immédiatement pratique du problème de l'individualité humaine qui permet de comprendre ce qui sépare les conclusions des propositions 23 et 43 : la différence qui se creuse entre elles rend possible la conquête pratique d'une unité ontologique qui en régime d'extériorité n'a aucune effectivité. Au début de la seconde partie est démontrée l'unité en l'homme de la conscience affective et de la conscience connaissante ; mais cette unité est immédiatement dite inadéquate, il semble même qu'il ne puisse en être autrement. On aperçoit pourtant à la fin de cette même partie que l'altération originaire de l'âme trouve sa solution, du moins la condition de sa solution. Pour reprendre Leibniz, on peut dire qu'une *âme* est certes toujours *une* âme², mais cela ne signifie pas du tout que l'âme aurait les caractéristiques de la substance, puisque cette unité n'est que la résultante de séries causales, la synthèse d'éléments extérieurs inaperçus comme tels. En régime de détermination extérieure, cette unité est le fondement de l'ignorance de soi, et n'aboutit qu'à un mode de vie aliéné, et cela justement parce qu'elle est confondue avec l'unité substantielle, qui contrairement à elle n'enveloppe aucune passivité à l'égard d'autres réalités. *L'unité spirituelle de l'homme ne constitue donc pas un critère suffisant pour parler de sujet, car elle n'implique pas l'existence d'un agent qui détiendrait ses droits à la pensée et à l'action.*

Sur un plan strictement psychologique, l'unité n'est jamais problématique : quelle que soit la situation de l'âme, elle se conçoit toujours comme pure et indépendante. C'est seulement sur le plan pratique que la différence séparant la proposition 23 de la proposition 43 peut être comprise comme une tension : la structure composite de l'âme en fait une réalité exposée à l'ignorance de soi, ignorance qui se redouble de la conviction de son bon droit, mais cet état ne peut être compris comme insuffisant que du point de vue rétrospectif de l'acquisition de moyens d'action et de pensée réellement subjectifs. Précisons que par pensée ou action subjective, on n'entend pas des idées ou des actes qui ne regardent que celui qui les produit, mais des idées et des actes *effectivement* produits par un individu. En régime d'ignorance, c'est en effet la nature qui est le seul agent véritable, qui déploie ses effets par l'intermédiaire d'un individu singulier traversé par la causalité, et ignorant de sa passivité. Le régime de subjectivité ne commence qu'avec la production d'effets (matériels ou spirituels) dont un individu peut être tenu pour la cause véritable. C'est d'ailleurs pour cela que Spinoza

¹ II, 9 : « *Idea rei singularis actu existentis Deum pro causa habet, non quatenus infinitus est, sed quatenus alia rei singularis actu existentis idea affectus consideratur, cuius etiam Deus est causa, quatenus alia tertia affectus est, et sic in infinitum* »

² Leibniz ignore la distinction entre l'unité d'un complexe et l'unité substantielle.

propose plus une philosophie du sujet qu'une philosophie de la conscience : ce n'est pas tant le contenu idéal de l'âme (conscience) qui compte, que sa faculté à produire des effets dans le monde par l'intermédiaire de la connaissance.

C'est donc un second déplacement par rapport aux caractéristiques traditionnelles du sujet que l'on dégage ainsi : l'âme n'étant pas hors du monde, rappelée sans cesse à sa finitude radicale, elle ne peut trouver sa définition hors de son engagement pratique dans le monde. L'enjeu spinoziste de l'essence de la subjectivité est donc plus large que sa formulation cartésienne, puisqu'il déborde le cadre de la recherche des principes, et entreprend celui de l'éthique¹.

b) Vie et individualité

On peut à présent caractériser avec plus de précision le geste conceptuel qui soutient cette problématique de l'unité de l'ego. Nous avons vu que Spinoza accorde une portée ontologique à la référence que l'âme fait à elle-même, mais qu'il refuse d'en déduire une transparence de la réflexivité. Elle est donc comme en *porte à faux*, et cela d'autant plus que les idées qu'elle forme sont inadéquates : elle est déjà une réalité dotée d'une essence propre, mais l'idée qu'elle se donne d'elle-même enveloppe encore la nature de choses extérieures, ce qui n'est pas en soi inadéquat, mais ne l'est qu'en tant que cela reste inaperçu. Si ce décalage est possible, c'est donc qu'elle recouvre et unifie *deux pôles de signification*. On utilise cette expression pour éviter de réaliser ce clivage en une distinction de deux entités. On parlera de pôles de signification pour désigner la tension problématique que l'on a défini, et pour souligner que l'unité de l'âme s'accompagne d'un décalage entre son identité et son altération, d'une insatisfaction d'ordre pratique et éthique. Ces deux pôles de signification sont d'abord en conflit, l'âme a alors d'elle-même une connaissance inadéquate ; mais ils tendent à se rejoindre par l'acquisition d'idées vraies. Ces deux pôles sont précisément ceux qui rendent possible la tension pratique que nous avons dégagée plus haut : l'âme se connaît elle-même en un certain sens, elle est une identité affective et une réalité ontologique indubitable ; mais elle est privée de son accès à sa véritable nature et d'une pensée, d'une action, réellement subjectives.

¹ On peut en effet être frappé par la disparition du souci pour le sujet chez Descartes une fois que sa fonction de principe a été posée. L'individualité affective ressurgit certes dans *Les passions de l'âme*, mais Descartes ne s'explique pas sur sa relation à l'essence de l'ego découverte dans les *Méditations*. Chez Spinoza, il y a une continuité entre la découverte de l'essence du moi et son insertion dans le monde des passions et de l'éthique.

- On a donc d'abord ce que nous appellerons la *vie*. La vie est ce qu'il y a dans l'âme de proprement *inaltérable* : dans la seconde partie de la démonstration de la proposition 23, Spinoza se réfère aux propositions 13 et 16 pour montrer qu'à l'occasion de toute affection, l'idée de l'âme est enveloppée au même titre que l'idée d'une chose extérieure. Toute affection est l'effet résultant de la rencontre entre un corps extérieur et un homme, qui ne le rencontre qu'en vertu de sa faculté d'être affecté, or cette faculté d'être affecté est ce qui ne dépend que de sa nature propre. La vie est donc ce « noyau d'adéquation » enveloppé par toute expérience humaine singulière, qui explique qu'elle s'attribue toujours justement ses affections sans se confondre avec d'autres corps. Ce noyau est inaltérable, parce qu'il est présent *avec* l'altérité en l'âme, étant précisément ce qui rend possible l'ouverture aux corps étrangers, il est la condition permanente et sans cesse attestée de notre relation au monde. La notion de vie renvoie donc directement au corps, sans lequel la faculté d'être affecté est incompréhensible, et dirige donc l'étude vers le traité de physique qui suit la proposition 13, et la théorie de l'âme affective. « Les choses, en fait, ont un automouvement (la « vie ») et cet automouvement, c'est la présence de Dieu en elles – ou bien : Dieu n'est rien d'autre que cette puissance de mouvement que l'on retrouve dans les choses, lorsqu'on se met à la considérer pour elle-même »¹. L'idée de vie est donc liée aux deux volets décisifs de la théorie spinoziste de la singularité : sous l'attribut de l'étendue, elle ramène au débordement spinoziste du mécanisme cartésien, incapable de rendre compte du dynamisme, de la persévérance dans l'être, des corps singuliers par la simple pression des ambiants ; sous l'attribut de la pensée, elle est la présence agissante de Dieu en toute chose². Dans la seconde partie de l'*Ethique*, la vie affleure sous diverses formes, en divers points de l'argumentation. Elle est d'abord donnée comme l'aspect positif de l'existence modale, ce « qu'il suffit qui soit donné pour que la chose soit posée nécessairement, et qu'il suffit qui soit ôté pour que la chose soit ôtée nécessairement »³ ; elle est ensuite définie comme composition singulière d'un corps doté d'aptitudes à agir et à pâtir⁴ ; puis comme puissance d'imaginer, de raisonner, de vouloir⁵. La notion de *conatus*, qui apparaît au début de la troisième partie⁶, synthétise

¹ P.F. Moreau, *Spinoza*, Le Seuil, 1975, p.74

² S. Zac, dans *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, s'est attaché à montrer que cette notion était transversale dans le système spinoziste.

³ Définition II. « Ad *essentiam alicuius rei id pertinere dico, quo dato res necessario ponitur et quo sublato res necessario tollitur; vel id, sine quo res, et vice versa quod sine re nec esse nec concipi potest* »

⁴ Postulats III et VI après la proposition 13.

⁵ Respectivement, propositions 17, 40, 49.

⁶ III, 6 : « Chaque chose, autant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer dans son être », « *Unaquæque res quantum in se est, in suo esse perseverare conatur* »

toutes ces facultés vitales, mais si la puissance qui lui est essentielle est définie dans la seconde partie déjà¹, il faut tout de même tenir pour significatif que cette notion ne fasse pas partie du vocabulaire de la seconde partie. C'est même cette absence qui nous autorise à utiliser le terme de vie pour unifier tous les points de vue sous lesquels elle est analysée : le conatus déborde de la stricte vitalité de l'âme, puisqu'il est déjà l'effort visant à s'imposer dans le monde comme production d'effets. La vie est quelque chose de plus restreint : elle est l'essence propre de l'âme en tant seulement qu'elle se tient dans l'être, le noyau inaltérable de la subjectivité. *Elle ne peut s'atteindre elle-même par la connaissance, car la connaissance enveloppe de l'altérité, mais elle possède une identité plus profonde, et c'est sur le fonds de cette identité que se détache l'altération, l'aliénation de la réflexivité.* La vie est-elle le propre de l'homme ? Assurément, on peut en un sens dire de toute chose qu'elle est vivante, puisque tous les modes sont des affections de la substance, mais seule la vie humaine a une importance philosophique, et cela justement parce qu'elle est exposée à l'ignorance de soi, parce qu'elle peut vivre sa finitude comme inadéquation.

- Et si cela est possible, c'est que la nature humaine ne se conçoit pas seulement comme vie, mais aussi comme *individualité*. C'est là le second pôle de signification que contient l'essence de la subjectivité, qui ne se limite pas à la vie. Le sujet est traditionnellement défini comme ce qui est exclusivement « relatif à soi-même » : son usage logique connote d'abord l'idée d'un substrat d'identité qui reçoit les prédicats comme ses accidents, sa reformulation cartésienne, on l'a vu, implique la substance du *cogito*, point métaphysique où se recueille l'essence de la vérité. Si différentes soient ces définitions, elles désignent comme sujet ce qui se définit et se pose sans aucune médiation. Et c'est ce que nie Spinoza en démontrant que la subjectivité se compose essentiellement en relation à ce qui n'est pas elle-même ; en démontrant qu'il y a toutes chances pour que l'homme soit justement « relatif à de l'autre » et n'ait d'autre idée de lui-même que celle-ci, c'est-à-dire aliéné, altéré même, jusqu'au point limite où il n'a d'accès à lui-même que par le biais de représentations imaginaires, et que son pouvoir d'agir soit réduit à néant, qu'il ne soit plus qu'un maillon inconscient du « nœud infini des causes ». On nomme « individualité » cet aspect *négatif* de la nature humaine, car comme le souligne E. Yakira : « Spinoza considère comme essentiel, parmi tout ce qu'on entendait traditionnellement dans la notion d'individu, l'idée de *discernabilité* : un

¹ On peut considérer le scolie de la proposition 3 comme l'introduction de ce thème.

individu est ce qui peut être, ou identifié, comme distinct de ce qui n'est pas lui ».¹ De même que la vie, la détermination de l'homme comme individualité finie apparaît sous diverses formes dans notre texte. D'abord, sous l'aspect de la contingence et de la limitation² ; puis sous ceux de la dépendance physique³, et de l'ignorance de soi⁴.

Voilà ce que nous retiendrons comme constituant la spécificité de l'abord spinoziste de la notion de subjectivité. L'âme est une réalité complexe dont la structure est telle que se produit ce clivage entre la position d'une vitalité intrinsèque, et la finitude, l'aliénation immédiate de cette essence. La distinction de ces deux pôles de signification est en vérité une simple interprétation de ce qu'est l'existence modale, ou des relations entre le fini et l'infini. Un mode reçoit en effet deux caractérisations : il est d'une part une affection de la substance infinie, il exprime en une infinité de différences singulières l'infinie puissance de l'unique substance, en tant que tel, il n'existe que *différentiellement* par rapport à son autre. C'est cet aspect que souligne la définition qui en est donnée initialement : « J'entends par mode les affections d'une substance, autrement dit ce qui est dans une autre chose, par le moyen de laquelle il est aussi conçu »⁵. Mais en tant qu'il exprime les propriétés de la substance, il participe de cette infinité, il est une partie de l'essence divine, et c'est ce que signifie la proposition 16 de la première partie : « De la nécessité de la nature divine doivent suivre en une infinité de modes une infinité de choses, c'est-à-dire tout ce qui peut tomber sous un entendement infini »⁶. Le mode peut donc être regardé de l'extérieur, il est alors une existence différentielle, ou de l'intérieur, on le définira alors comme une nature propre. La vie définit le mode humain à partir de ce regard intérieur, l'individualité à partir du regard extérieur. Le sujet se pense donc chez Spinoza à partir des outils conceptuels donnés par la première partie, il en suit les contours décisifs, et c'est pourquoi on assiste dans la seconde partie à *l'explosion de la subjectivité*. L'âme est certes dotée d'une unité de structure, mais elle ne se confond pas avec une subjectivité, dans la mesure où elle est traversée par une détermination naturelle dont

¹ E. Yakira, « Y a-t-il un sujet spinoziste », in Architectures de la raison, p.308. Cette interprétation sépare nettement la notion d'individu de celle de forme, qui implique au contraire un automouvement, donc plus qu'une définition par des « bords » extérieurs.

² Axiome I : « L'essence de l'homme n'enveloppe pas l'existence nécessaire, c'est-à-dire il peut aussi bien se faire, suivant l'ordre de la nature, que cet homme-ci ou celui là existe, qu'il peut se faire qu'il n'existe pas ». Puis, proposition 10 : « L'être de la substance n'appartient pas à l'essence de l'homme... »

³ Postulat IV après la proposition 13 : « Le corps humain a besoin, pour se conserver, d'un très grand nombre d'autres corps par lesquels il est continuellement comme régénéré ».

⁴ Propositions 19 à 24.

⁵ I, axiome V. « *Per modum intelligo substantiæ affectiones sive id quod in alio est, per quod etiam concipitur* »

⁶ « *Ex necessitate divinæ naturæ infinita infinitis modis (hoc est omnia quæ sub intellectum infinitum cadere possunt) sequi debent* »

elle peut très bien être inconsciente, ce qui n'enlève rien à sa réalité d'âme. La position de sujet ne peut se comprendre qu'à partir de la tension entre les deux pôles de signification que, tant bien que mal, elle s'efforce d'unifier : la puissance intrinsèque et affirmative de la vie ; et la limitation différentielle de l'individualité. Le sujet comme agent n'est pas confondu avec la vie, dont il est le prolongement dans le monde ; il n'est pas non plus totalement défini en extériorité, car sinon l'inadéquation et l'imaginaire ne seraient pas perçus comme inachèvement de la nature humaine.

L'explosion de la notion de sujet étant directement liée à la définition de ce qu'est un mode, elle est une conséquence de la singularité de l'ontologie spinoziste. En tant que tel, ce traitement de la question du sujet est donc à l'écart de toute autre tentative de résolution de ce problème. Notre but n'est pas pour l'instant d'évaluer la fécondité du dessein de Spinoza, mais il faut tout de même souligner que tous les « philosophes de la subjectivité » postulent une unité de l'homme pensant, qui n'est jamais remis en question. Le cas de Descartes a déjà été évoqué, et il suffit de parcourir l'« esthétique transcendantale »¹ pour se convaincre de l'entêtement avec lequel la philosophie identifie les notions de sujet et d'unité. L'unité subjective de l'aperception y garantit en effet la validité des principes de l'entendement, elle est donc le socle de tout l'édifice que constitue la philosophie transcendantale. Chez Descartes comme chez Kant, la nature humaine reste prise dans un clivage, mais celui-ci est rejeté dans les prolongements du système : l'homme est sujet avant tout, et c'est parce que le monde se déploie dans une transcendance qu'il y est mal « ajusté », que l'existence prend la forme d'une opposition. *Le caractère inouï de la définition spinoziste de la subjectivité tient au contraire à l'ancrage de cette tension au sein même de ce qui constitue la subjectivité en son essence.* La question du sujet, s'il y a bien lieu de parler d'une telle chose chez Spinoza, place la problématique *en même temps* sur le plan de l'ontologie et de l'éthique ; c'est ainsi que l'on peut comprendre la définition du spinozisme comme « philosophie pratique ». Il n'y a pas d'unité du « *je pense* », et cela alors même que l'unité du « *je vis* » est posée comme indubitable, c'est ce clivage qui donne son élan à la question de la subjectivité chez Spinoza.

c) *Le temps comme hypothèse.*

Quel que soit l'angle sous lequel on analyse les manifestations de la subjectivité dans la seconde partie de l'*Ethique*, cette notion se présente inmanquablement sous la forme de tensions cruciales, que l'on peut rassembler sous le trait commun du défaut d'unité. Le

¹ Kant, *Critique de la raison pure*, première partie.

vocabulaire est épars, le témoignage de la réflexivité double, et finalement, la subjectivité elle-même ne peut être construite et pensée comme une réalité univoque. Le texte est parcouru par ces contradictions majeures, et sans doute doit-on tenir cela pour une conséquence de sa situation dans l'économie générale de l'*Ethique*. Ces contradictions ne peuvent en effet menacer la cohérence de la démonstration de Spinoza : puisqu'elle trouve ses fondements dans la première partie, et son achèvement dans la cinquième, alors on ne peut conclure l'incohérence d'une analyse d'une de ses parties seulement. Si les concepts semblent ne pas avoir d'unité, alors il faut au moins penser que le texte, lui, en a une ; autrement dit : *il faut interpréter cette conflictualité du traité de l'âme comme le soubassement d'un devenir qui, en reliant des états distincts, permet de penser leur unité en formation*. Le temps, sous la forme de la durée, est le seul outil qui puisse résoudre les tensions conceptuelles et pratiques de la seconde partie. Il faut remarquer ici que, si la seconde partie voit intervenir la subjectivité, la temporalité elle aussi s'insère dans le raisonnement, et ces deux événements ne sont pas sans lien. Le *De Deo* ne connaît pas la durée parce que ce concept n'y aurait aucune utilité : la substance est une permanence fondamentale, et la causalité un mode de déploiement des choses interne à cette permanence ; du point de vue divin donc, même ce qui a un début et une fin ne peut être dit temporel, ce n'est qu'un état passager du tout. Lorsque Spinoza « passe à l'explication des choses qui ont dû suivre nécessairement de l'essence de Dieu »¹, il doit rendre compte de choses qui n'enveloppent pas les raisons de leur apparition et de leur disparition, et cela de leur point de vue. Aussi la durée est elle directement impliquée par la finitude : « La durée est une continuation indéfinie de l'existence. *Explication* : Je dis indéfinie parce qu'elle ne peut jamais être déterminée par la nature même de la chose existante non plus que par sa cause efficiente, laquelle en effet pose nécessairement l'existence de la chose, mais ne l'ôte pas »². Cette définition déroule les conséquences de la définition du mode comme ce qui est et est conçu « en autre chose », et on peut encore y lire la double caractérisation de l'existence modale : la durée est indéfinie parce que l'existence du mode est limitée et dépendante de choses extérieures (indéfini reçoit un sens négatif), mais l'essence du mode « pose nécessairement l'existence de la chose », et donc explique la résistance du fini face à son autre (indéfini reçoit un sens positif). La durée est une temporalité faite de dynamisme et de résistance, elle est donc bien le mode d'existence propre au fini, et en l'occurrence à l'âme humaine.

¹ Introduction.

² II, déf. V et explication. « *D u r a t i o est indefinita existendi continuatio. EXPLICATIO : Dico indefinitam, quia per ipsam rei existentis naturam determinari nequaquam potest, neque etiam a causa efficiente, quae ciliet rei existentiam necessario ponit, non autem tollit* »

C'est donc cette temporalité ouverte qui devra assumer la transformation radicale de l'âme, de l'aliénation où elle est jetée à la conquête de son « droit à disposer d'elle-même ». Il peut apparaître comme un déséquilibre entre sa fonction, sa charge, et le sens mineur qu'elle reçoit dans l'économie de la démonstration. L'âme est dite durer parce qu'elle n'est pas substantielle, et c'est cette propriété qui devra justement la faire progresser. Mais ce déséquilibre n'est qu'apparent, et la durée travaille toute la seconde partie : l'ordre de la démonstration n'est pas une simple déduction des principes aux conséquences, il est en même temps le déploiement des caractéristiques de l'âme, le parcours de ses états successifs. En cela, l'ordre géométrique dépasse la simple fécondité méthodique, et devient un outil conceptuel à part entière. Spinoza ne peut en effet définir « la nature et l'origine de l'âme » qu'en traversant les étapes successives de sa formation ; à partir de la proposition 13, la démonstration ne peut que s'inscrire dans la durée inhérente à l'existence de l'âme. L'ontologie fondamentale n'est pas chronologique chez Spinoza¹, mais *l'analytique de l'âme se déploie comme un parcours, dont les étapes sont à la fois les moments d'un raisonnement et des états de l'âme*. Pour cela, il faut que dans la durée aient lieu des changements essentiels, qui ne touchent pas l'âme en superficie mais en profondeur, en sa structure intime ; il faut que ce qui sépare la proposition 23 de la proposition 43, que nous avons jusque là ignoré, explique comment l'âme peut être *successivement* deux choses radicalement différentes. Ou plutôt, il faut que la durée explique que l'âme ne puisse être ces deux choses que successivement. La temporalité dont nous parlons ici n'est donc pas de l'ordre de l'accidentel, par rapport à une permanence plus radicale : dans la durée, c'est l'essence de l'homme qui est modifiée. Et puisqu'il n'y a d'autre essence de l'homme que sa structure modale, alors il faut que le temps agisse sur cela, sur les relations entre l'agrégat d'idées qui constitue l'âme et l'idée de cet agrégat. C'est ici le sens fort de la problématique spinoziste de la transformation, qui parcourt la philosophie de Spinoza dans tous ses aspects. L'ampleur de cette question a été étudiée par Fr. Zourabichvili, en particulier dans *Le conservatisme paradoxal de Spinoza. Enfance et royauté*. Le scolie sur le poète espagnol² et la thématique de l'*infans adultus* qu'il introduit en sont les manifestations les plus claires, mais c'est tout le spinozisme qui se construit autour de grandes mutations.

¹ La première partie donne toutes les caractéristiques de l'être hors de toute temporalité, et ce n'est que du point de du fini que logique et chronologie peuvent se recouvrir. C'est là toute la différence de l'*Ethique* avec une dialectique, et c'est en même temps ce qui rend possible la connaissance du troisième genre, où l'âme se connaît intuitivement en Dieu, « *sub specie aeternitatis* ».

² IV, prop. 39, scolie.

La transformation de l'âme que nous nous apprêtons à aborder est une de ces transformations, et un des parcours possibles dans l'*Ethique*. Se transformer tout en restant soi-même, voilà donc l'enjeu de la seconde partie de l'*Ethique*, c'est pourquoi on ne peut non plus penser cette transformation comme un changement de forme, ou la substitution d'une identité véritable à une identité falsifiée : « progresser, c'est [...] apprendre à se conserver ; et l'œuvre de conservation est constamment en butte à la question de la transformation »¹. Spinoza, on le voit, a encore des comptes à rendre au principe de non contradiction, et à travers ce principe à la philosophie d'Aristote. On peut en effet voir dans cette définition du devenir comme progrès, conservation et perfectionnement (l'âme rationnelle enveloppe en effet plus de perfection que l'âme aliénée) un retour, un souvenir de sa détermination aristotélicienne. Aristote pense le devenir comme actualisation d'une forme dans la matière². Ce qui sépare l'acte de la puissance est un mouvement essentiel par lequel une chose accède à sa nature propre, à sa *fin*. Ce processus opère comme modèle dans la physique comme dans l'éthique, où l'individu parvient à sa perfection dans la vertu, ou encore dans la politique, la Cité étant la finalité de l'existence de l'homme défini comme *zoon politikon*. L'accession à la raison, chez Spinoza, partage avec cela l'idée d'une accession à un niveau de réalité supérieur, l'âme devenant ce qu'elle est vraiment, gagnant en identité ce qu'elle perd d'altérité. Mais ce devenir est totalement séparé de l'idée de finalité, et ce qui permet à Spinoza de se démarquer de cet outil conceptuel, c'est un remaniement des notions de puissance et d'acte. L'âme est à la fois puissance et acte, ou comme le formule P. Ricoeur : « Puissance, ici, ne veut pas dire potentialité, mais productivité, qui n'a donc pas lieu d'être opposé à acte au sens d'effectivité, d'accomplissement »³. L'effectivité de la puissance spinoziste est précisément ce qui explique que le progrès soit tout aussi bien une conservation, comme l'explique Fr. Zourabichvili, c'est donc par là que *le principe de non contradiction est dépassé, là où Aristote ne faisait que le contourner*. La durée spinoziste a donc un rôle similaire au temps chez Aristote, mais il est difficile d'évaluer à quel point elle lui emprunte, et surtout, elle est pensée dans un cadre radicalement différent. Il reste que cette comparaison a contribué à caractériser ce qu'est la durée, et quel est son rôle dans la formation du sujet.

Le temps est donc la condition qui permet de parler d'une mise en question du sujet chez Spinoza : la position subjective ne renvoie pas à l'hypostase d'un sujet, mais à un processus de subjectivation.

¹ Fr. Zourabichvili, *Le conservatisme paradoxal de Spinoza, enfance et royauté*. p.3.

² *Physique*, III

³ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990, p.365.

Ce terme, en soulignant l'inscription de l'âme dans une durée, est le seul qui permette à la fois de conserver les attentes liées à la notion de sujet (qui n'est ni celle de conscience, ni celle d'âme, comme on l'a déjà rappelé), et d'en signaler l'originalité en contexte spinoziste, c'est-à-dire la définition processuelle. La seconde partie de l'*Ethique* expose les principes de ce processus dans son extension, et c'est pourquoi ni la définition de l'âme comme mode, ni le témoignage de la réflexivité ne peuvent suffire à le saisir : le sujet ne se ramène pas à une position fondatrice initiale, et pas plus à une expérience modèle. Une fois encore, les critères cartésiens de la subjectivité sont écartés, et avec eux toute la tradition des « philosophies du sujet ». Ce qui se pense chez Spinoza, c'est la naissance d'une autre formulation de la subjectivité, qui se donne fondamentalement comme subjectivation. De ce processus, les principes et le fonctionnement sont donnés : il faut donc d'une part revenir à l'axiomatique, car « le début du livre II est la position d'une contradiction »¹, c'est là que sont posées les bases de la « crise » ; et d'autre part dérouler le raisonnement jusqu'à ce que le processus dégage les caractéristiques d'une subjectivation effective. Mais cela ne signifie pas que l'issue de cette partie nous livre un homme parfait, parfait au sens d'achevé. La rationalité est définie et rendue possible, mais elle n'est pas encore un mode de fonctionnement exclusif de l'esprit. Ce qui importe plus, c'est que les principes du développement de l'âme aient été posés. Voilà pourquoi une étude linéaire de cette seconde partie s'impose à présent.

¹ A.Negri, *L'anomalie sauvage*, P.U.F., 1982, p.121. Le début du chapitre intitulé « Le paradoxe du monde » (p.119) montre bien comment la contradiction motrice de la seconde partie est posée dans son axiomatique, qui tranche par rapport à la « synthèse » de la première. L'apparition du point de vue de l'âme y est interprétée comme « un redoublement de l'horizon existentiel », l'âme étant une singularité produisant des idées sur la singularité.

Deuxième Partie : Le procès de subjectivation dans son déploiement.

1. Séquences de l'origine et de la nature de l'âme. De 1^a à 1^e.

L'économie traditionnelle du discours philosophique consiste à donner de l'objet questionné une définition essentielle et définitive, à partir de laquelle des conséquences sont déduites. C'est en partie ainsi que Spinoza procède dans la première partie de *l'Ethique*, lorsqu'il pose d'abord les caractéristiques de la substance, par les définitions et les axiomes, pour en dérouler les implications dans les propositions. Mais on a vu que la question du sujet constituait un remaniement complet de l'écriture philosophique, et cela pour les raisons que nous avons tenté d'exposer : on ne peut considérer que la question se clôt avec la définition de l'essence de l'âme, puisqu'elle ne saurait s'épuiser dans une exposition initiale et définitive d'une réalité à part. L'unité du sujet est en effet rompue en deux pôles de signification, qu'il appartient à un devenir de résoudre. Aussi la seconde partie se présente-t-elle comme un parcours génétique de la subjectivité, qu'elle aborde essentiellement comme subjectivation, et les étapes du raisonnement se redoublent dans une certaine mesure des étapes d'un devenir concret. Ce que nous avons distingué comme vie et individualité sont posés, entrent dans des relations qui évoluent, donnent lieu à des régimes de subjectivité divers, et c'est au sein de ce développement qu'apparaissent les conditions de résolution de leur conflictualité.

La lecture continue de cette partie, que nous abordons à présent, vise à reconnaître ces thématiques, ces tensions, dans leur progression. On cherchera en effet dans la démonstration comment se transforme l'âme, comment elle acquiert son pouvoir, son droit à « disposer d'elle-même ». Du corps du raisonnement, qui soulève bien d'autres problèmes, se détachent les linéaments de cette question précise ; et c'est à la mise en lumière de ces fils argumentatifs, de leur logique, de leur déploiement, que nous nous attacherons. Il ne s'agira donc en aucun cas d'être exhaustif, mais plutôt de viser juste, de reconnaître dans l'épaisseur conceptuelle du texte les points décisifs relativement à notre sujet. Pour cela, nous allons aborder le texte comme une série de *séquences*. En effet, l'argumentation se fait chez Spinoza par petites unités à la fois thématiques et problématiques : un groupe de propositions donné répond à un problème ciblé, et peut donc être lu comme un ensemble cohérent. Mais cet ensemble n'a de sens que dans le contexte général, que par son articulation aux autres séquences. Elles forment ainsi une argumentation complète, au sein de laquelle chacune possède à peu près la même autonomie que le mode dans la nature : elles n'existent pas sans le reste, mais en sont les différenciations internes, les particularités qui en émergent. Une même proposition peut appartenir à deux séquences consécutives : elle a donc deux aspects qui se rattachent à deux questions, et constitue donc un relais entre deux moments

argumentatifs. Ces propositions sont les pivots de l'argumentation. L'axiomatique initiale n'est pas une séquence d'introduction, mais une ressource de concepts à laquelle les propositions seules donnent un sens. Les définitions en effet posent le cadre ontologique (définitions du corps et de l'essence), gnoséologique (idée et adéquation), et existentiel (durée, perfection et singularité) ; les axiomes esquissent la nature humaine en exploitant la connaissance intuitive de l'expérience¹. Cette structure fait déjà coexister les deux modes d'accès au réel dont la tension est caractéristique de la seconde partie: il faudra donc sans cesse y revenir, comme au socle de l'édifice philosophique.

- Séquence I^a, propositions 1 à 5 : La puissance de Dieu pensant.

Ce premier moment reprend l'enjeu théorique de la proposition 16 du *De Deo*. Il s'agit encore une fois d'expliquer comment, de l'infinité de la substance, découlent une infinité de choses, c'est-à-dire de maintenir l'exigence d'immanence tout en rendant compte de la différence entre Dieu et ce qui suit de sa nature. Cette problématique du passage de l'infini au fini est en effet un point particulièrement délicat pour tous les systèmes classiques, où ces concepts jouent un rôle central ; et en particulier pour Spinoza. Contrairement à Descartes, pour qui cette articulation creuse la différence entre l'existence transcendante de Dieu et ses effets hors de lui, dans le monde², l'enjeu est ici pour Spinoza de montrer comment le fini prend place *dans* l'infini, ou comment une puissance infinie et unique se convertit en une infinie diversité sans pour autant se dégrader. Mais cette fois, la pensée se place du point de vue du mode fini pour donner une élucidation *a posteriori* de l'essence de Dieu. Toutes les pensées singulières, en effet, partagent au moins cela qu'elles sont de la pensée, ou encore, qu'elles expriment la nature de Dieu de la même manière. L'attribut est donc cette expression de la substance par laquelle toute pensée se conçoit. Il en va de même pour toute chose étendue. L'essentiel est ici que la démonstration prenne pour référence la connaissance du singulier telle que la possède l'homme : l'infinité des attributs ne se pose pas exclusivement *a priori* (comme le fait le scolie), mais l'âme a déjà accès sur le mode de l'immédiateté aux vérités éternelles. Le raisonnement est ici ascendant, et montre que la pensée peut aussi

¹ Cf. Gueroult, *op. cit.* p. 29 pour les définitions et p.36 pour les axiomes.

² Cf. *Troisième Méditation*. La réalité formelle de l'idée d'infini en moi doit en effet renvoyer à sa réalité objective, qui ne peut appartenir au monde, qui enveloppe certes de l'indéfini, mais en aucun cas le « véritable » infini positif. C'est donc l'idée confuse de l'infini qui se trouve en pensée dans l'homme qui permet de dégager sa réalité transcendante : « comment serait il possible que je pusse connaître que je doute et que je désire, c'est-à-dire qu'il me manque quelque chose et que je ne suis pas tout parfait, si je n'avais en moi aucune idée d'un être plus parfait que la mien, par la comparaison duquel je connaîtrais les défauts de ma nature ». *Op. Cit.*, p. 446.

cheminer du particulier à l'universel. L'âme est déjà à l'œuvre dans le texte, quoique la démonstration semble partir bien au-delà de son niveau de réalité, non à titre d'objet, mais comme pierre de touche pour la déduction du vrai.

La sauvegarde de l'immanence préside encore à la suite de la démonstration. La proposition 3 affirme que toute l'activité de Dieu, « suivant nécessairement de son essence », appartient à un même espace ontologique, et donc que toute idée donnée « ne peut être autre part qu'en Dieu ». Les premières propositions de la première partie étaient parvenues à une conclusion similaire¹, mais Spinoza doit ici assumer un nouveau plan de réalité : Dieu s'exprime sous une infinité d'attributs, et en outre, il a la faculté de former une idée de son essence, et de tout ce qui en suit nécessairement. L'entendement divin redouble toute chose, y compris les idées. Mais ce redoublement ne signifie pas la distinction de deux ordres de réalité, l'essence productive de Dieu n'est pas autre chose que sa faculté de se penser lui-même. Il n'y a donc pas lieu de distinguer entre le pouvoir absolu de Dieu, qui serait une instance de décision « impénétrable », comme le dit la Bible², ou capable de garder en réserve l'actualisation de sa « volonté », et le déploiement des choses qui suivent de son essence. Toute chose, pensée, ou idée d'idée relèvent d'une même puissance d'être. La portée polémique de cela est soulignée par le scolie, qui tout en reformulant ces conclusions dans un vocabulaire accessible, permettent de mesurer l'ampleur du remaniement conceptuel ici à l'œuvre : que les théologiens assimilent Dieu à un Roi (définition paulinienne de Dieu), ou que les Rois utilisent la prétendue puissance de Dieu comme modèle d'autorité (absolutisme politique), cela ne fait pas beaucoup de différence au regard de la véritable nature du pouvoir et de Dieu. L'essence de la puissance ne saurait être un modèle pour un pouvoir relatif, de même que la finitude de l'homme est la raison des fictions superstitieuses qui se figurent Dieu comme un super-homme. L'essence du pouvoir ne pouvant envelopper son contraire, ou sa limitation, elle est une réalité toute active et positive, qui ne saurait être ramenée à une métaphore. L'unité et l'unicité de la substance, rappelée par la proposition 4, ne supporte donc aucune interprétation qui, pour satisfaire à des préoccupations extérieures, privilégierait une de ses expressions : l'essence du réel, ou Dieu, n'est ni incorporelle ni seulement matérielle. Toute scission du réel laisse place à des justifications fictionnelles de cette scission, c'est

¹ Voir I, 15 : « Tout ce qui est, est en Dieu, et rien ne peut sans Dieu être ni être conçu ». « *Quicquid est, in Deo est et nihil sine Deo esse neque concipi potest* ».

² Cf. Psaumes 139.17 : "Combien tes desseins, ô Dieu, sont, pour moi, impénétrables, et comme ils sont innombrables!", et Romains 11.33-34 : "Combien profondes sont les richesses de Dieu, sa sagesse et sa science! Nul ne peut sonder ses jugements. Nul ne peut découvrir ses plans. Car, Qui a connu la pensée du Seigneur? Qui a été son conseiller?"

pourquoi la causalité doit être avant tout entendue comme un déploiement interne des effets dans la cause.

La proposition 5 mène à son terme la déduction de l'existence du fini dans l'infini. Pour cela, la notion d' « être formel » est décisive : elle désigne l'idée en tant que portion de réalité idéale, l'idée en tant qu'elle a forme d'idée. En la définissant ainsi, Spinoza montre que l'effectivité des modes de l'attribut pensée ne doit rien à la chose dont ils sont l'idée. La pensée n'est donc pas essentiellement la faculté de concevoir l'idée d'une chose, telle que la possède un esprit humain, mais plutôt l'activité affirmatrice de « Dieu, en tant seulement qu'il est considéré comme être pensant ». La suite de la proposition annonce l'idée qui sera reprise dans le scolie de la proposition 43 : une idée ne *représente* pas quelque chose, comme son image muette, mais elle *exprime* une portion de réalité. On peut lire dans cette proposition la critique du préjugé selon lequel la matière et l'idée sont séparés, entre d'une part ce qui est effectif, ce qui est la « chose » au plein sens du terme ; et d'autre part ce qui permet de concevoir cette chose, et qui ne relève pas (sans que l'on sache au juste comment) du même ordre d'être. De façon implicite, la prétention de l'âme singulière à des fonctions ontologiques privilégiées est ici déjà évoquée et rabattue. C'est la première partie de la démonstration, s'appuyant sur la proposition 3, qui fait de cette proposition la fin d'une séquence : Dieu ayant un entendement infini, il est donné de toute chose une idée en lui, et toutes ces idées sont avant tout le déploiement de ses effets. L'essence du fini est donc définie comme existence modale : l'activité divine s'exprime d'une infinité de manières, dont chacune enveloppe une partie de sa puissance infinie. Contrairement à ce que se figure la foule et avec elle certains philosophes, la pensée n'est pas un privilège anthropologique qui distinguerait l'homme de toute autre créature, mais un pan de réalité à part entière.

Avant même que l'âme ne devienne l'objet du raisonnement, la façon dont Spinoza procède pour déduire l'existence du fini dans l'infini témoigne d'une anticipation de son apparition. Déjà des préjugés implicites sont écartés, déjà le point de vue du fini est adopté comme une assise possible pour le raisonnement, et surtout, les concepts posés ici entrent en résonance avec la problématique dégagée plus haut. En effet, les deux caractéristiques de cette séquence sont le maintien de l'immanence malgré le besoin d'élucider le mode d'existence du fini, ainsi que la définition de l'idée comme mode, possédant à ce titre le même degré d'existence que l'étendue. On a donc un bilan à la fois négatif et positif, et c'est en cela que cette séquence pose les fondements de la théorie de l'âme : l'être n'admet aucune distinction réelle en son sein, et donc aucune chose existante ne peut instaurer de transcendance, et pas

même quelque esprit incorporel ; la puissance de penser de Dieu est univoque, et chaque idée singulière est posée dans l'être par sa participation à cette puissance originale.

- Séquence 1^b, proposition 5 à 7 : Détermination causale du fini.

La seconde partie de la démonstration de la proposition 5 introduit à une nouvelle séquence, et à une nouvelle problématique : une fois acquise la déduction du fini dans l'infini par les notions d'expression et de puissance, il faut à *la fois* assumer l'indépendance relative des attributs¹ et l'univocité de la nécessité naturelle. La proposition 6 reprend les conclusions de la précédente, et souligne qu'un mode ne peut se concevoir que comme l'expression d'un seul attribut, qu'il appartient à un seul ordre de réalité, et cela qu'il soit idée ou étendue. Le corollaire prévient en effet contre une interprétation idéaliste de la proposition 3, qui comprendrait l'entendement infini de Dieu comme une instance ontologique prioritaire. La nature divine n'a pas « d'abord connu les choses », et les aurait ensuite créées actuellement. Ainsi une chose peut-elle être comprise d'une infinité de façons par l'entendement divin, qui conçoit la totalité de ses attributs, et de deux façons par l'entendement humain, qui ne connaît que la pensée et l'étendue. Chacune de ces manières de concevoir la même chose a pour objet un mode différent, car « les modes de chaque attribut enveloppent le concept de leur attribut, mais non d'un autre »². Si je considère cette chose sous l'attribut étendue, alors je devrai la connaître par sa cause prochaine, qui est elle-même un mode de l'étendue ; si je la considère sous l'attribut pensée, alors sa cause prochaine est aussi une idée. C'est pourtant la même chose que je cherche à connaître, et en vertu de l'unité de la substance, ces deux ordres et connexions ne peuvent entrer en discordance.

Voilà posé l'enjeu de la proposition 7, qui tourne autour de la confusion entre idée, chose, et cause. La causalité s'étend de la même façon à tous les modes de tous les attributs, la détermination universelle ne se comprend donc pas au niveau des attributs, mais au niveau de la substance. On ne peut en effet déduire de l'indépendance relative des attributs que l'ordre des modes qu'ils enveloppent leur est propre. Avant tout, ce sont les choses qui sont déterminées, et qu'on les conçoive sous tel attribut ou tel autre, leur ordre et connexion sont uniques. La démonstration de la proposition 7 utilise l'axiome 4 de la première partie³, qui ne

¹ Les attributs sont indépendants les uns par rapport aux autres, au sens où ils ne se déterminent pas mutuellement.

² Proposition 6, démonstration. « *Quare uniuscujusque attributi modi conceptum sui attributi, non autem alterius involvunt* »

³ « La connaissance de l'effet dépend de la connaissance de la cause et l'enveloppe », « *Effectus cognitio a cognitione causæ dependet et eandem involvit* ».

s'exprime qu'en termes d'effets et de causes, et n'évoque la causalité que du point de vue de la chose : elle souligne donc la priorité de l'ordre causal unique par rapport à ses expressions dans les attributs. Il faut donc affirmer l'identité de tous les ordres et connexions des attributs, tout en gardant à l'esprit qu'un mode ne peut être connu qu'à l'intérieur de l'attribut singulier qu'il enveloppe. C'est cela qui rend commode l'explication de cette proposition par le « parallélisme », notion qui fait voir l'unité de la causalité et l'indépendance relative des attributs. Ce terme implique néanmoins une séparation réelle des attributs, alors qu'ils ne sont que des manières de concevoir une même chose. Expliquer la proposition 7 par le parallélisme, c'est donc utiliser une image, et on sait ce que valent les images face à la connaissance vraie... La signification de cette proposition quant à notre propos se lit plus clairement dans son corollaire, elle contient deux aspects. Le premier est que les idées relèvent tout autant de la puissance divine que les choses étendues, contrairement à ce que se figure l'entendement vulgaire, pour qui chose et extension sont assimilées. « La puissance de penser de Dieu est égale à sa puissance actuelle d'agir »¹ : cette formule semble réserver la notion d'action à l'étendue, mais le terme est ici utilisé en un sens général, et il faut plutôt comprendre la pensée comme une modalité de l'action divine. Spinoza doit dissiper cette confusion latente entre chose, idée et cause pour prévenir toute tentation d'exclure l'âme du déterminisme causal : l'âme est au même titre que le corps un effet de la nature divine, et en tant que telle, elle obéit au déterminisme causal. Le second aspect que l'on retiendra correspond au second membre du corollaire : « tout ce qui suit formellement de la nature infinie de Dieu suit aussi en Dieu objectivement dans le même ordre et avec la même connexion de l'idée de Dieu »². Toute chose qui doit son essence à la productivité divine se déploie dans l'ordre unique de la causalité, se trouve connecté à sa cause prochaine, et produit des effets après lui. Cette déduction d'un ordre objectif à partir des essences formelles doit être assimilée pour démasquer une seconde illusion. Celle-ci consisterait à postuler une distinction réelle entre les ordres physiques et spirituels, auquel cas ils seraient deux substances, et permettrait de sauvegarder la prétention au libre arbitre tout en concédant une certaine détermination corporelle³. *Toute idée est l'idée d'un objet physique, tout objet*

¹ « *Hinc sequitur quod Dei cogitandi potentia æqualis est ipsius actuali agendi potentia* ».

² « *Hoc est quicquid ex infinita Dei natura sequitur formaliter, id omne ex Dei idea eodem ordine eademque connexione sequitur in Deo objective* ».

³ On voit que cette solution est proche de la philosophie de Descartes et de ses apories, puisqu'elle rend nécessaire une explication de la causalité entre choses étendues et pensée. Le bi-substantialisme est donc interprété par Spinoza comme l'incapacité de concilier l'unité ontologique avec le besoin d'expliquer chaque chose dans son ordre de réalité.

physique a une idée qui l'exprime, mais ils n'entretiennent pour autant aucune relation causale.

Dans le scolie, Spinoza prend le cercle comme exemple, choisissons-en un autre : l'homme est bien une chose, puisqu'il est une portion de réalité qui explique la substance sous tous ses attributs, de même l'âme est bien une idée, puisqu'elle est un mode de l'attribut pensée, elle est de surcroît l'idée de cette chose. Aussi est on autorisé à remplacer « chose » par « homme » et « idée » par « âme » dans la proposition 7, ce qui permet de dégager nos conclusions quant à cette séquence. Ce qui s'est mis en place ici, c'est l'idée selon laquelle toute chose ne peut être connue que par sa cause, ne peut se connaître que par sa cause, et que la connaissance ne peut enchaîner les causes sous un attribut déterminé. Si l'âme est un mode de l'attribut pensée, alors elle se tient dans l'être en vertu de la quantité de puissance que lui confère sa participation à la substance (séquence 1^a), mais cette positivité de l'essence n'est en rien indépendante de ses causes : un mode n'est actuel que s'il est inscrit dans une chaîne de causes, dans un ordre déterminé. De même pour le corps, sous l'attribut étendue. Ainsi la réalité humaine est elle une chose soumise à la nécessité causale en tous ses aspects (l'âme n'est pas libre), et aucune des manières de la concevoir n'a d'autorité sur les autres. Dire que l'âme ne produit aucun effet sur le corps, c'est refuser toute anthropologie des « facultés » : l'homme n'est doté d'aucune aptitude irréductible à un effet déterminé, et partant d'aucune faculté éternelle. Ce que nous appelons anthropologie des facultés s'identifie au demeurant à la définition de l'homme comme sujet. Toute philosophie subjectiviste s'accompagne en effet de la démonstration de l'autorité de l'âme sur le corps : l'âme possède, en vertu de sa priorité ontologique et de son éternité, des facultés en soi, radicalement indépendantes. L'immersion de l'homme dans le déterminisme naturel conduit au contraire à le concevoir comme dénué de toute faculté, comme un « homme sans qualités ». Le fait que tel homme soit dépend de l'ordre de la nature (axiome I), ainsi que le fait qu'il soit tel qu'il est. A ce stade de la démonstration, c'est non seulement l'idée de subjectivité qui est impensable, mais avec elle tous les privilèges qui lui sont accordés, c'est-à-dire l'essentiel de ce à quoi aspire chacun.

- Séquence I^c, propositions 7 à 10 : L'existence finie.

De la proposition 7 à la proposition 10 s'organise un moment du raisonnement que nous reconnâtrons comme l'explication des conséquences de l'existence finie. Cette troisième séquence opère donc un retour sur la première, dont elle développe les conséquences. Elle doit par ailleurs être pensée conjointement à la précédente, dans la mesure

où détermination et finitude sont les deux caractéristiques de l'homme que nous avons déjà soulignées. La proposition 7 est le relais entre ces deux problématiques. Chaque mode n'a d'existence actuelle qu'en tant qu'il prend part à la chaîne des causes, autrement dit en tant qu'il est modifié. Être déterminé, c'est donc aussi être dépendant d'un appoint extérieur pour advenir à l'être, c'est être relatif, donc fini. L'infini avait été conçu dans les premières propositions du *De Deo* par l'exclusion de toute relation d'extériorité, ainsi, par opposition, la détermination extrinsèque implique la finitude. Toute chose est donc *hic et nunc*, n'est actuelle qu'en tant qu'il lui arrive quelque chose, mais il faut néanmoins considérer que si l'entendement divin est infini, alors il peut aussi se donner l'idée des choses non existantes. C'est ce que rappelle la proposition 8 : Dieu conçoit une chose X éternellement, « mais il la conçoit en tant qu'il a les idées de toutes les essences de tous les corps, et non pas en tant qu'il a seulement l'idée de l'essence de X ; de celle-ci, considérée isolément, on ne peut conclure que X existe »¹. De ce que l'ordre et la connexion des choses sont uniques, on ne peut déduire que Dieu attend l'actualisation d'une chose pour la concevoir. En effet, l'attribut pensée ne déploie pas ses modes en extériorité, comme dans l'étendue, où une chose doit supprimer une autre pour s'actualiser : les idées sont toutes formées dans l'attribut infini, éternellement, mais elles « n'existent pas, si ce n'est en tant qu'existe l'idée infinie de Dieu »².

La proposition 9 est en quelque sorte la réciproque de la précédente : « L'idée d'une chose singulière existant *en acte* a pour cause Dieu non en tant qu'il est infini, mais en tant qu'on le considère comme *affecté* de l'idée d'une autre chose singulière »³. L'actualité d'une chose est identifiée à son statut de modification de la substance, car celle-ci n'enveloppe la durée et la finitude qu'en tant qu'elle se particularise. Une idée singulière a donc Dieu pour cause, seulement « en tant qu'il est considéré comme affecté d'un autre mode de penser », et c'est pourquoi on est renvoyé de proche en proche au « nœud infini des causes »⁴. Dieu ne crée donc pas les choses abstraction faite de leur situation dans un espace et dans un temps, telle qu'elles seraient *in abstracto*, et on verra plus loin dans quelle mesure ce genre de connaissance des choses est possible. La proposition 10 tire enfin le bilan de toutes ces mises au point conceptuelles, en les appliquant à une chose particulière, dont la brève introduction avait signalé l'importance : l'homme. L'intervention de ce terme n'est en rien un coup de théâtre conceptuel, mais comme on l'a vu dans notre première partie, elle est bien un effet de

¹ A. Matheron, *op. cit.*, p.33.

² Proposition 8, corollaire.

³ C'est nous qui soulignons. « *Idea rei singularis actu existentis Deum pro causa habet non quatenus infinitus est sed quatenus alia rei singularis actu existentis idea affectus consideratur* »

⁴ V, 6, démonstration.

surprise pour le lecteur. « L'être de la substance n'appartient pas à l'essence de l'homme, autrement dit ce n'est pas une substance qui constitue la forme de l'homme ». Cette proposition peut être comprise comme la critique du préjugé de la substantialité humaine, que nous avons déjà évoqué, mais on peut aussi y lire une méditation de la finitude qui fait fonds sur cette idée : l'être fini ne *s'oppose* pas à l'infini. De façon générale, les caractéristiques de l'homme ne sont pas contraires à celles de la substance : éternité, immuabilité, nécessité ne font pas face à la temporalité, le changement et la contingence, comme le positif et le négatif se font face. Certes, une chose singulière ne peut pas endosser les propriétés de la substance, mais ce n'est pas pour autant une confrontation qui sépare fini et infini. S'il en était ainsi, il faudrait postuler aussi qu'à la détermination de l'homme s'oppose la liberté de Dieu, hypothèse déjà écartée¹. Seules deux choses finies peuvent s'opposer, car elles possèdent les mêmes caractéristiques, comme le souligne le scolie². Le fini procède de l'infini, existe en Dieu comme une de ses modifications, et partant n'a jamais à faire face à l'infini. Cette méditation sur la signification de l'existence finie est particulièrement développée dans le second scolie. Le nerf de ce scolie est la distinction entre une conception fixiste et une conception dynamique de l'essence. D'un côté, la foule, qui pense que Dieu est l'essence de toute chose, et qui se trouve embarrassée au moment de déterminer si Dieu est bien en toutes choses, ou s'il est seulement premier³. De l'autre Spinoza, pour qui la position de l'essence et de l'existence des choses relève d'une même activité. Les contradictions auxquelles aboutit l'opinion courante tiennent en effet à la séparation de deux fonctions en Dieu : le fait de poser l'essence des choses singulières (donc de produire le fini et ses infinies différences), et le pouvoir de donner l'être à ces choses. Dans la mesure où les infinies différences entre les choses finies ne sont que les modifications d'une même substance immanente, cet embarras disparaît, et avec lui l'idée de transcendance. C'est toute la différence entre cette formule : « appartient à l'essence d'une chose ce sans quoi la chose ne peut ni être ni être conçue », et celle-ci : « cela constitue nécessairement l'essence d'une chose, qu'il suffit qui soit donné, pour que la chose soit posée, et qu'il suffit qui soit ôté pour que la chose soit

¹ I, 17, et son scolie. Dieu n'est pas contraint par quoi que ce soit d'autre, ce qui ne signifie pas qu'il crée les choses selon un bon vouloir, encore une fois pensé sur un modèle anthropomorphique et fictif.

² « Puis donc que plusieurs hommes peuvent exister, ce qui constitue la forme de l'homme n'est point l'être de la substance ».

³ Peut-être faut-il d'ailleurs inclure Descartes à cette foule, lui qui doit penser Dieu de deux façons : d'abord comme cause première de la série des effets physiques, ensuite comme créateur continu. Cette double fonction divine recouvre d'assez près la distinction entre essence et existence. Spinoza conçoit lui aussi ces deux fonctions de Dieu, mais elles sont toutes deux enveloppées sous une activité dynamique qui permet de le penser de façon cohérente.

ôtée »¹. D'un côté, une conception créationniste vulgaire et contradictoire, où Dieu est un être étranger, de l'autre une philosophie de la puissance.

La détermination causale implique la finitude, mais pas comme un *défaut d'être*, appelant à être compensé par une « infinité de seconde main », comme l'est la liberté cartésienne. Il n'y a pas non plus lieu de concevoir un fossé entre fini et infini, ou se creuserait une *expérience du manque* fondée ontologiquement. Les motifs pascaliens de la crainte des « espaces infinis », de « l'humiliation » devant Dieu ne peuvent donc en aucun cas être pris pour des expériences originaires. Elles ne sont qu'un produit de l'imaginaire que la dramatisation et la gravité font passer pour essentielles. Spinoza, Descartes et Pascal conçoivent tous la finitude humaine, mais elle se détache sur des fonds complètement différents, opposés même, et seul Spinoza ne lui cherche aucun remède. *Etre fini est donc une condition d'existence à part entière, qui enveloppe une positivité et dont il n'y a pas lieu de se plaindre comme d'une punition* : elle est pour toutes choses, et pour l'homme en particulier un état insurmontable lié à son commerce avec l'altérité qui l'entoure et la modifie. Entre les modes, ce sont donc des *relations mutuelles de conservation et de modification* qui s'instaurent, par lesquelles ils durent et changent tout à la fois. Le traité de physique consiste à étudier comment ces relations se structurent dans un être composé de plusieurs modes, capable de durer tout en se modifiant.

- Séquence I^d, propositions 10 à 13 : *La structure ontologique de l'homme.*

Comme on l'a souligné plus haut, l'entrée en scène de l'homme à la proposition 10 n'introduit pas à un traité d'anthropologie empirique, car Spinoza doit d'abord développer sa structure ontologique, celle de sa connaissance, inadéquate et adéquate. Le corollaire et le second scolie de la proposition 10 déterminent en quelque sorte un nouveau programme, dont l'objectif est de penser l'unité et l'essence de l'homme. Le corollaire dit « l'essence de l'homme est constituée par certaines modifications des attributs de Dieu ». C'est le pluriel, ici, qui nous intéresse au premier chef : l'essence d'une chose est en effet traditionnellement ce qui la détermine comme étant une chose, dotée de qualités propres, l'essence est l'identité de la chose. Seulement, Spinoza parle très vaguement de « certaines modifications », sans préciser comment cette pluralité forme une unité. Le second scolie rappelle ensuite la définition dynamique de l'essence de la chose, sa définition par sa cause. A l'issue de la

¹ « *At interim plerique id ad essentiam alicuius rei pertinere dicunt, sine quo res nec esse nec concipi potest* », et « *...sed id necessario essentiam alicuius rei constituere dixi, quo dato res ponitur et quo sublato res tollitur, vel id, sine quo res, et vice versa id, quod sine re nec esse nec concipi potest* », ce qui est à peu de choses près la reprise de la Définition II.

proposition 10, on peut donc comprendre deux choses : d'abord qu'une chose ne se conçoit pas comme un « point » d'être, mais comme une pluralité d'éléments qui peuvent s'agréger à un degré tel qu'on puisse en parler comme d'une unité, sans savoir encore comment se forme cette unité ; ensuite que cette pluralité de modes qui constitue l'essence de l'homme n'est pas une unité en soi, mais une unité produite par ses causes, en extériorité, sans savoir là encore comment. Les propositions 11 à 13 élucident cette question, et d'abord en concevant la relation entre une pluralité de modes du penser et de l'étendue. Les idées sont en Dieu de toute éternité, sans pour autant que les objets dont elles sont les idées soient actuels (proposition 8), mais comme l'essence de l'homme est une modification de Dieu sous la totalité de ses attributs (l'homme est une chose), alors l'idée qui constitue l'âme humaine doit être actuelle, tout autant que l'est son objet. La proposition 11 montre que l'idée d'une chose actuelle est elle aussi actuelle, or l'actualité implique la modification. Une modification de l'âme se nomme une perception, et elle reçoit deux élucidations, la première d'un point de vue ontologique, dans le corollaire de la proposition 11, la seconde, gnoséologique, dans la proposition 12. Dans l'attribut pensée, l'âme est un mode, et comme tel, elle se trouve être produite parmi d'autres idées en Dieu, qui produit simultanément¹ toutes les idées. La causalité entre idées n'étant pas concevable comme une relation de « bord à bord », qui caractérise la causalité physique, il faut bien sûr envisager que l'âme peut percevoir, au-delà de ce qui lui est matériellement proche, tout ce qui lui est associé. Cette définition ontologique de la perception est donc décisive pour la théorie de la mémoire, puisqu'elle interdit de penser les contenus psychologiques comme de simples effets mécaniques. La proposition 12 se place du point de vue singulier de l'homme, lui-même divisé en points de vue de l'âme et du corps. D'après ce qui a été dit plus haut, l'âme ainsi que l'objet dont elle est l'idée n'existent qu'en tant qu'il leur « arrive quelque chose », par ailleurs l'âme et son objet constituent une même chose. Il faut donc dire d'une part qu'une modification n'est un événement qui ne concerne le mode que sous l'attribut qu'il enveloppe, et d'autre part que les modifications de l'âme et du corps sont corrélatives. Pas identiques, car exprimant deux ordres de réalité autonomes, mais contemporaines et de même teneur. « Tout ce qui arrive dans l'objet de l'idée constituant l'âme humaine doit être perçu par cette âme » : la notion de perception a pour fonction de montrer la corrélation entre les modifications spirituelles et corporelles, sans pour autant évoquer l'idée d'une causalité du corps sur l'âme, ou l'inverse. Comme le souligne le scolie, cela n'est qu'un cas particulier de ce qu'expose la proposition 7 en général. Avant tout, c'est

¹ Le latin dit « *simul* », que la traduction Appuhn rend par un imprécis « conjointement ».

donc l'homme qui perçoit des modifications, celles-ci pouvant être conçues sous l'attribut pensée ou étendue sans que la nature de cette modification ne soit différente.

Ce n'est rien de moins que la question de l'union de l'âme et du corps qui se trouve ici résolue, et il n'est pas anodin qu'elle le soit de manière dynamique, en corrélation constante avec l'idée de causalité. La formulation de la proposition 13, qui met à l'écart le vocabulaire dynamique, ne doit pas faire oublier que l'unité de la structure ontologique humaine ne peut se penser que comme modification, c'est-à-dire comme durée. C'est donc un jalon essentiel de notre problématique, dans la mesure où l'essence de la subjectivité, ne pouvant être conçue comme une nature fixe, doit se penser dans l'épreuve qu'elle fait de ses modifications ; sans que celles-ci, encore une fois, ne soient comprises que comme accidents d'une nature plus profonde. La proposition 13 a d'abord pour fonction d'introduire une nouvelle notion, celle de *corps* : par ce terme, Spinoza entérine le fait qu'une multiplicité de modes puisse se concevoir comme unité, et donne un nom singulier au corrélat extensif de l'âme. Cette proposition marque le terme d'une longue déduction, au cours de laquelle toutes les articulations conceptuelles de la première partie ont été mises en œuvre « comme des lemmes pour ses démonstrations »¹, mais il est intéressant de remarquer que la démonstration fasse référence à l'axiome 4 : « Nous sentons qu'un certain corps est affecté de beaucoup de manières »². Si rigoureuse, technique, soit la démonstration, elle doit pourtant s'appuyer sur une expérience subjective quoique collective. Cet axiome, en effet, est le cœur de la démonstration : l'exigence selon laquelle à une affection du corps doit correspondre une affection de l'âme n'a pour racine que l'expérience indubitable de l'intégrité de notre personne, intégrité qui se conçoit même dans les états affectifs. Avant la proposition 23, voici donc une utilisation de la réflexivité, non comme substitut de preuve, mais comme guide, comme pierre de touche pour la théorie de l'union de l'âme et du corps. Le corps et l'âme délimitent donc *le domaine d'appartenance exclusif où l'homme détient ses droits à la connaissance et à l'affectivité*, quel que soit le genre de cette connaissance : aucune autre idée que l'âme n'exprime le corps, aucun autre objet que le corps n'est objet de l'âme³. Cette idée est décisive, dans la mesure où elle affirme que toute connaissance relative à l'homme devra lui être rapportée matériellement, devra viser les choses du monde en tant qu'elles agissent sur une chose déterminée. Mais cette chose qu'est l'homme ne possède aucun privilège ontologique, comme

¹ M. Gueroult, *op. cit.*, p.516

² « *Nos corpus quoddam multis modis affici sentimus* ».

³ « *Ergo obiectum nostrae mentis est corpus existens, et nihil aliud* » Nous soulignons. Cette idée est encore exprimée par le corollaire : « le corps humain existe conformément au sentiment que nous en avons », « *Hinc sequitur hominem mente et corpore constare, et corpus humanum, prout ipsum sentimus, existere* »

on l'a dit plus haut, l'homme n'a pas de « facultés » qui lui seraient consubstantielles, et dont l'origine serait mystérieusement divine. C'est pourquoi *la connaissance de l'homme¹ n'est pas un domaine théorique constitué d'emblée*. « Pour déterminer en quoi l'âme humaine diffère des autres et l'emporte sur elles, il nous est nécessaire de connaître la nature de son objet, tel que nous l'avons fait connaître, c'est-à-dire le corps humain »². A une anthropologie des facultés doit donc se substituer une physique des aptitudes. Le domaine théorique qui s'ouvre après la proposition 13, celui des formes de la connaissance humaine, ne peut se développer qu'après un détour au cours duquel seront déterminées les aptitudes du corps « à agir et à pâtir de plusieurs façons à la fois ». Le traité de physique montre donc comment le corps se compose et s'individue, mais ce faisant, il est aussi une séquence où s'individue le domaine théorique de la connaissance humaine³.

- *Séquence 1^e, propositions 13 et 14 : Le corps objectif.*

La « nature des corps », et en particulier celle du corps humain, doit faire l'objet d'une séquence particulière. Mais on ne peut dire pour autant que les aptitudes du corps soient le *substrat* des aptitudes de l'âme, car ce serait alors considérer que le corps détermine l'âme à penser. Ce serait là un parti pris matérialiste, qui ramènerait soit une causalité mutuelle entre âme et corps, à la manière de Descartes, soit l'idée d'une réduction de la pensée à la matière, ce qui est rendu impossible par la théorie des attributs. Il faut donc plutôt dire que ce sont les aptitudes de l'homme en général, qui sont étudiées du point de vue de l'étendue. L'étendue est en effet le seul attribut sous lequel les lois de composition du repos et du mouvement peuvent être étudiées. C'est donc de la part Spinoza une stratégie argumentative qui consiste à exploiter les caractéristiques propres de chaque attribut, plus qu'un penchant matérialiste.

Puisque d'une part le corps humain est un mode de l'étendue, puisque d'autre part ses caractéristiques seules peuvent permettre de concevoir la supériorité de l'homme tant par le corps que par la pensée, alors il faut remonter aux principes les plus élémentaires gouvernant l'étendue pour comprendre la nature de la pensée humaine. Ces principes sont le mouvement et le repos⁴. Du point de vue de la cinétique, mouvement et repos sont équivalents, c'est

¹ Le génitif est subjectif et objectif à la fois.

² Proposition 13, scolie. « ...ac propterea ad determinandum, quid mens humana reliquis intersit, quidque reliquis praestet, necesse nobis est, eius obiecti, ut diximus, hoc est, corporis humani naturam cognoscere ».

³ Nous empruntons à G. Simondon l'idée selon laquelle la connaissance doit elle aussi faire l'objet d'une individuation. Cf. *L'individu et sa genèse physico-biologique*, P.U.F., 1964, introduction.

⁴ Axiome I

pourquoi en plus de la convenance ontologique entre tous les individus, il y a entre eux une convenance physique¹, leur obéissance aux mêmes lois du mouvement. Le changement d'état d'un corps est déterminé par la causalité, y compris le passage du mouvement au repos (Spinoza prend acte de la loi d'inertie)². Le changement produit par les rapports de causalité sur un corps dépend à la fois de la nature de l'agent et de celle du patient, qui composent à eux deux une relation singulière³. Plusieurs corps simples peuvent être déterminés à composer un corps complexe, nommé *individu*, dont l'intégration est fonction de l'harmonie de leurs mouvements respectifs et réciproques, Spinoza sépare en trois catégories l'intégration des individus : certains sont durs, d'autres sont mous, les derniers sont fluides⁴. Les individus ne peuvent cependant pas véritablement être définis par leur *figure*, c'est-à-dire par l'allure extérieure qu'ils prennent au cours de leurs modifications, détermination tributaire des catégories du visible et de l'invisible, qui ne relèvent pas de la physique. En effet, s'il est possible d'affirmer qu'un corps maintient son identité tout en supportant des modifications, et qu'il ne s'agit pas là que d'un problème de mots, c'est qu'il se définit aussi par sa *forme* intrinsèque. Ce qui importe, dans cette nouvelle notion de forme qui s'élabore ici, ce n'est pas tant de savoir quels corps singuliers composent l'individu, mais *comment* ils composent leurs mouvements pour maintenir l'intégrité du tout. La notion de forme doit être prise au sérieux, comme le concept déterminant permettant de penser l'unité du multiple, le comportement unitaire du complexe. Mon corps reste donc bien le même, et cela quoique je grandisse⁵, quoique je change par certains traits⁶, et cela est décisif, puisque c'est bien ce qui assure corrélativement à l'âme sa continuité au cours de la vie. Le Lemme VII donne enfin la formulation précise de ce que Spinoza entend par forme, qui permet de saisir en quoi elle se distingue de la notion cartésienne, ainsi que de la simple figure : « Un individu ainsi composé retient encore sa nature, qu'il se meuve en totalité ou soit en repos, qu'il se meuve de tel côté ou de tel autre, pourvu que chaque partie conserve son mouvement et le communique aux autres comme avant »⁷. L'identité de la forme est donc dynamique, comme toute chose chez Spinoza, et se définit de manière intrinsèque : le rapport constant des parties du corps

¹ Ces deux genres de convenance sont distingués par la démonstration du Lemme II

² Lemme III et son corollaire

³ Axiomes I et II après le Lemme III

⁴ Définition après l'axiome II et Axiome III. Ces catégories ne sont pour autant pas figées, puisqu'un organisme biologique en est une composition. Reste à savoir à quelle catégorie appartient le tout composé...

⁵ Lemme V

⁶ Lemme VI, à condition bien sûr que ces changements ne compromettent pas la composition du tout.

⁷ « *Retinet praeterea individuum sic compositum suam naturam, sive id secundum totum moveatur, sive quiescat, sive versus hanc, sive versus illam partem moveatur, dummodo unaquaeque pars motum suum retineat, eumque, uti antea, reliquis communicet* »

constitue sa loi de conservation propre. Cette loi ne se définit plus du tout par une causalité extérieure, à laquelle en était resté Descartes, mais résulte d'une aptitude du corps à maintenir un *système semi-clos* de mouvement et de repos¹, système au regard duquel un maximum de modifications peuvent être tolérées, comme n'altérant pas sa forme. Le corps a donc pour aptitude première, aptitude qui conditionne toute autre, de maintenir une normativité, c'est-à-dire la capacité de se donner à soi-même le moyens de sa régénération, dans des limites au-delà desquelles intervient la mort². La vie organique se confond chez Spinoza avec cette normativité du corps.

La capacité d'ériger en norme vitale une loi de composition physique est le cœur des capacités du vivant. Aussi les capacités propres de l'homme doivent suivre de sa forme singulière. Spinoza procède en montrant d'abord (dans le scolie) quel degré d'intégration atteint le corps humain ; puis en déclinant ses capacités particulières (postulats). Le scolie est construit comme une gradation dans les niveaux de complexité de l'individu, au sein de laquelle le corps humain occupe la troisième place : « il peut être affecté de beaucoup d'autres manières sans aucun changement dans sa forme ». Autrement dit, l'homme est un individu « à la fois très intégré et très complexe »³, c'est-à-dire que la variété des éléments qu'il synthétise ne met pas en danger la cohésion du tout, bien plus, c'est cela qui la fonde. Bien sûr, chaque corps possède des capacités propres, mais il est néanmoins possible de définir les caractéristiques communes à l'espèce humaine, suffisamment universelles pour les regrouper tous, suffisamment générales pour autoriser de larges écarts. Ces capacités de l'espèce sont, dans l'ordre des postulats : structurelles (complexité et variété), négatives (passivité, dépendance), mixte (l'habitude), et positive (l'activité). Passivité et activité sont les deux aptitudes cardinales du corps humain, mais elles découlent toutes deux de la même nécessité pour la forme de l'individu de « retenir sa nature » : « l'individu ne supportera une variation passive que s'il est à même de lui riposter par une action compensatrice »⁴. C'est donc à partir de la rénovation du concept de forme, dans le sens d'un dynamisme intrinsèque sans finalité, que Spinoza peut donner un aperçu incomplet mais suffisant des aptitudes du corps, et par là, délimiter le champ perceptif de l'âme.

A ce stade du raisonnement, Spinoza a posé tous les termes moteurs de sa théorie du sujet. Sur le plan de l'étendue et de la pensée, la vie est définie comme positivité ontologique, comme affirmation d'une nature propre apte à maintenir son état. Il faut à cet égard souligner

¹ Cf. A. Matheron, *Op. Cit.*, p.54 à 57, puis Fr. Zourabichvili, *Spinoza, une physique de la pensée*, p. 43 à 47.

² Cette notion est empruntée à G. Canguilhem, cf. *Le normal et le pathologique*.

³ A. Matheron, *Op. Cit.*, p.58

⁴ A. Matheron, *Op. Cit.*, p. 46

la correspondance théorique entre les corollaires des propositions 9 et 11 et les Lemmes de la proposition 13. Comme le souligne M. Gueroult, « l'idée du corps et les idées de ses modifications [...] ne dépendent pas de la même série de causes »¹ : ce qui fait qu'un corps persévère dans sa forme n'est aucunement réductible aux séries modifications intervenant à sa marge, aux « conflits de frontière » qui l'affectent. De même, sous l'attribut pensée, Dieu produit d'abord une idée de l'âme, idée elle-même individuée, et c'est une autre série de causes qui produit sur l'âme des modifications. Toutes les idées étant contemporaines en Dieu, on peut tout aussi bien dire que l'idée de l'âme n'est en lui qu'en tant qu'elle est modifiée, mais on ne peut déduire de cela qu'il n'est aucune idée de l'âme qui persiste. L'existence d'un individu fini complexe se pose d'abord et avant tout comme positivité, dont la cohésion se conçoit aussi bien sous l'attribut pensée et sous l'attribut étendue, quoique différemment. A cela que nous appelons vie s'ajoutent les caractéristiques de l'individualité définies dans les dix premières propositions, à savoir la détermination et la finitude, volet négatif de l'existence humaine. Il apparaît donc au terme de cette première section de la seconde partie que la distinction entre vie et individualité est pleinement légitime. L'élucidation du changement et celle de la forme propre du corps s'articulent comme l'interrogation d'un même objet, l'homme, mais ces deux questions peuvent néanmoins être distinguées. De même que M. Gueroult distingue entre deux séries de causes le maintien et la modification d'une chose, nous pouvons considérer comme déparée en deux problématiques disjointes la question globale du sujet.

Ces deux pôles de signification, vie et individualité, sont donc posés dans un processus argumentatif sans temporalité², purement analytique. Mais la temporalité intervient, sous la forme de la durée, comme une caractéristique essentielle de l'homme, aux côtés de la détermination et de la finitude. Comme nous l'avions escompté, c'est donc bien au sein d'un devenir que la question du sujet doit se poser. S'il nous est encore impossible d'envisager un sujet au sens fort, disposant de sa pensée et de son action, *nous ne savons pas encore ce que lui réserve temps*. Aussi, alors que s'achève la déduction de la structure ontologique de l'homme, s'ouvre le processus de subjectivation.

¹ *Spinoza*, t.2, L'âme, appendice N° 1, p.543

² On ne peut parler chez Spinoza d'une évolution des individus du simple au complexe, et pour cause, ce serait un anachronisme scientifique.

2. Séquences de l'affectivité, de 2^a à 2^e.

- Séquence 1^a, propositions 14 à 17 : *Le champ perceptif humain.*

La proposition 14 semble n'être qu'un bilan du traité de physique, décrivant la perception comme aptitude du corps, dont la richesse dépend de la complexité de ce dernier. Il faut pourtant la lire comme le départ d'une nouvelle problématique. En effet, Spinoza cesse de considérer le corps dans sa réalité objective pour se placer du point de vue du vécu immédiat. Seulement, et c'est là l'essentiel, entre l'étude objective du corps qui se clôt, et l'étude de l'affectivité qui s'ouvre, il n'y a qu'une différence de point de vue. L'expérience perceptive est indissociable d'un ensemble de capacités objectives, dont elle n'a certes pas conscience de manière immédiate, mais qui déterminent la teneur de ses données sensibles. Il n'est donc pas nécessaire de suspendre le savoir scientifique pour accéder à la vérité du savoir immédiat, c'est au contraire le premier qui conditionne le second ; autrement dit, *le corps objectif détermine la nature de l'expérience du corps subjectif*. Spinoza refuse donc de distinguer entre deux méthodes d'enquête sur la nature humaine, dont l'une serait objectiviste, et l'autre phénoménologique, chacune suivant des critères de vérité différents : il y a une continuité à la fois ontologique et gnoséologique entre ces deux points de vue, et la seule méthode pour les aborder est celle du rationalisme absolu. La question du sujet est donc une mise en demeure du rationalisme, puisqu'il doit faire preuve de sa capacité à rendre compte des événements tels qu'ils sont vécus, c'est-à-dire hors de tout contrôle scientifique, mais néanmoins avec la plus grande assurance. Il ne peut en effet s'agir là d'une transposition de la méthode scientifique dans le domaine de la psychologie, mais plutôt de l'affirmation d'une méthode proprement philosophique, qui se définit par son adaptation à tous les objets qu'elle est susceptible de rencontrer. Nul doute que c'est là ce que signifie penser, en régime spinoziste.

Pour admettre cette continuité entre corps objectif et corps subjectif, il faut aussi admettre que « l'idée qui constitue l'être formel de l'âme humaine n'est pas simple, mais composée d'un très grand nombre d'idées »¹. L'âme n'est pas un point ontologique, mais un réseau d'idées individué, tout comme le corps est un composé d'individus lui-même individué : à chaque partie du corps correspond une idée, et au corps comme tout correspond

¹ Proposition 15. « *Idea, quae esse formale humanae mentis constituit, non est simplex, sed ex plurimis ideis composita* »

l'âme¹. La critique d'un préjugé se cache encore sous cette proposition, celui qui veut que l'âme soit dotée d'une unité substantielle. Il y a en effet un paradoxe entre le fait de postuler l'indivisibilité absolue de l'âme, et la volonté de se servir de cela comme d'un principe pour sa connaissance : si l'âme est simple, alors comment distinguer ses facultés, sinon en lui attribuant par des fictions. Spinoza adopte une stratégie plus féconde, puisqu'en un sens l'âme est complexe (ce qui permet de comprendre la complexité de ses capacités passives et actives), et en un autre elle est une (ce qui permet de comprendre qu'elle se conçoive elle-même comme telle). Un objet complexe offre plus de prise à la pensée, et la diversité interne qu'il implique n'interdit pas de concevoir qu'il agit de manière unitaire. Ici encore, c'est la notion de forme qui conditionne l'intelligence de la nature humaine, puisque selon la définition donnée par Spinoza, elle est un composé individué qui se comporte comme unité tout en affirmant la richesse du composé. L'essence de l'âme n'enveloppe donc pas l'unité comme une caractéristique en soi, mais comme un enjeu constant et en devenir. Une fois encore, le vocabulaire dynamique semble adapté, on peut ainsi parler d'*unification* de l'âme, comme le fait A. Matheron².

L'âme, comme le corps, doit donc obéir aux lois qui gouvernent le mouvement du composé. Elle n'obéit cependant pas directement à ces lois, comme si les idées simples étaient assimilées à des corps simples, mais indirectement, via le corps. Les idées ne peuvent en effet pas faire l'objet d'une physique mécanique naïve, puisqu'elles ne se succèdent pas dans un espace extensif, mais coexistent dans l'entendement divin. L'axiome I à la suite du Corollaire du Lemme 3, sur lequel s'appuie la démonstration, ne peut donc être directement transposé dans l'attribut pensée, par contre, il faut admettre que les idées des corps obéissant à ces axiomes enveloppent les conséquences de ces axiomes. Il faut être attentif au vocabulaire qu'emploie Spinoza dans la démonstration, qui combine deux registres. D'une part, le vocabulaire physique, où la causalité est l'action d'un affectant sur un affecté ; d'autre part, le vocabulaire de l'idée, où cette même causalité se traduit par l'enveloppement d'idées dans l'âme. Quand le corps subit un choc, la nature de l'effet produit est la résultante de la rencontre de deux objets ; quand l'âme pâtit d'une affection, elle enveloppe *l'idée* du corps humain et du corps extérieur. La détermination naturelle se dit donc de deux manières, selon l'attribut sous lequel on la considère, mais elle reste toujours la même : l'effet physique et la perception mentale sont les deux manières de connaître les modifications humaines, et surtout les deux manières de prouver que ces modifications interdisent à l'âme de se donner l'idée

¹ Cela relève encore, comme le souligne la démonstration, des conséquences de la proposition 7.

² Voir l'intitulé des troisième et quatrième parties de son ouvrage *Individu et communauté chez Spinoza*.

d'elle-même. Le traité de physique a montré que la richesse de l'essence humaine consistait en la capacité de retenir sa nature tout en étant affectée par un grand nombre de choses ; c'est à présent l'aspect négatif de cette résistance que montre le premier corollaire de cette proposition. En effet, si le corps humain peut tolérer un maximum de modifications, c'est qu'un très grand nombre d'événements lui sont accessibles. Il y a donc toutes chances pour que ces modifications soient permanentes, pour que les idées exprimées par l'âme enveloppent à la fois la nature du corps et la nature de choses extérieures. En somme, *la résistance physique de l'homme se redouble d'une vulnérabilité mentale*. Le second corollaire donne la réciproque de cela, à savoir « que les idées des corps extérieurs que nous avons indiquent plutôt l'état de notre propre corps que la nature des corps extérieurs »¹. L'âme ne peut être rien d'autre que l'effet actuel résultant de la disposition du corps dans un milieu, elle est donc un ensemble d'idées continu dans le temps, mais néanmoins instable : de ce qu'elle *est* un réalité positive et individuée, on ne peut déduire qu'elle *connaît* distinctement ce qui la sépare d'un monde dit « extérieur ». C'est là toute la différence entre l'individualité, qui est déjà acquise, et la subjectivité, qui relève encore du mirage. Les deux corollaires de la proposition 16 dessinent ce qu'on pourrait appeler le *chiasme* de l'affectivité : l'identité de l'âme est parcourue d'altérité, et l'altérité qu'elle perçoit est marquée par son identité.

La réalité de l'âme se tient donc dans un entre-deux, dans un mixte d'identité et d'altérité, et c'est ce régime d'existence que Spinoza nomme l'*imagination*, dans le scolie de la proposition 17. Le corps humain se trouve confronté à une infinité de choses étrangères, qui ne peuvent être dites actuelles, ou présentes, que parce qu'elles agissent actuellement sur lui. Le champ perceptif de l'homme n'est donc jamais un espace se déployant face à la conscience comme une pure extension, neutre ou abstraite ; et on ne saurait non plus penser la conscience comme la faculté originaire de déployer cet espace. Ce que l'on appelle « champ perceptif » n'est donc pas une réalité indépendante de l'homme, un pur « non-moi » : tous les événements qui adviennent dans ce champ sont indéniablement marqués par la nature de l'objet percevant. En cela, Spinoza refuse la distinction simpliste entre sujet et objet, puisque les capacités passives du corps humain s'insèrent dans un espace de forces dont elles ne sont qu'une partie. Encore une fois, la conception dynamique et immanente de l'ontologie amène à détruire à la racine les distinctions classiques. Les corps présents à la sensibilité le sont actuellement, et avec eux la spatialité et la durée mêmes du réel, c'est pourquoi il faut revenir à une mémoire corporelle pour rendre compte de la capacité de l'âme à « considérer ces corps, bien qu'ils

¹ « *Sequitur secundo, quod ideae, quas corporum externorum habemus, magis nostri corporis constitutionem, quam corporum externorum naturam indicant* »

n'existent pas et ne soient pas présents, comme s'ils étaient présents »¹. La marque physique de l'objet extérieur tiendra lieu dans l'avenir de son existence actuelle, l'idée de cette marque tiendra lieu de sa connaissance. Le passé n'est ainsi qu'un mode de présence singulier, comme le veut la conception augustinienne², qui trouve ici une formulation en termes matériels. Le passé n'est pour nous qu'une actualisation de ce qui n'est pas en soi présent : il suffit que le corps soit affecté une fois d'une telle manière pour que l'âme acquière une nouvelle aptitude, celle de produire l'idée de son affection. Seul l'entendement divin se donne d'un même coup une idée de toutes choses ; du point de vue de la finitude humaine, l'expérience actuelle de l'objet doit préexister et conditionner l'idée qui en reste dans l'âme. La série de tous les événements auxquels a assisté un homme se redouble donc d'un ensemble de traces corporelles et d'idées d'affections qui constituent l'expérience. L'expérience est ainsi la forme inadéquate que prend le réel passé par le champ perceptif : la présence de ce qui n'est pas, manifestation singulière quoique fréquente comme le dit Spinoza au début du scolie de la proposition 17, relève d'un genre d'être spécifique, qui tout en ne dépendant que d'un corps singulier, fait signe vers un objet existant au dehors. L'expérience est en un sens un monde d'ombres, ou de « vestiges »³, car l'effectivité des choses est supplantée par l'idée d'une affection, qui ne garde rien de l'épaisseur de la chose « en elle-même » ; mais en un autre sens, l'expérience est elle aussi vivante, car les chaînes affectives que connaît l'âme constituent le fondement de notre relation au monde.

Dans cette séquence argumentative, c'est la première forme de relation entre vie et individualité qui se dégage. L'aptitude de l'homme à être affecté, conséquence de sa finitude, déploie une gamme diversifiée et riche d'affections possibles. Ces affections sont les effets conjoints de deux natures, dont l'une est dite extérieure et l'autre proprement humaine, et ce sont les idées de ces affections qu'a l'âme. Ainsi, entre l'identité inaltérable de la vie, et l'individualité, se noue une relation nommée imagination : c'est en effet la complexité interne de la vie qui permet de penser la richesse du champ perceptif humain, et donc le régime imaginaire de l'existence. Les propriétés de l'individualité expliquent la constitution de l'expérience, c'est-à-dire celles de la vie permettent de saisir cette expérience comme une continuité se ramenant sans cesse à un même objet, l'homme. Les idées affectives qu'a l'âme

¹ Proposition 17, corollaire. Sa démonstration s'appuie en effet sur les Lemmes et Postulats conséquents à la proposition 13.

² Cf. *Confessions*, livre onzième, chapitre 18 : « Si le futur et le passé existent, je veux savoir où ils sont. Si je n'en suis pas encore capable, je sais du moins que, où qu'ils soient, ils n'y sont ni en tant que futur, ni en tant que passé, mais en tant que présents ». Spinoza posera dans la proposition 18 le problème du futur comme attente présente de l'à-venir.

³ Spinoza utilise ce terme dans la démonstration de la proposition 18.

constituent bien son essence propre, en cela elles participent de la vie, mais c'est dans la relation à une altérité qu'elles sont produites. Elles enveloppent en effet la nature des choses extérieures, et sont dépendantes d'un état du corps qui était celui de l'individu au moment de l'expérience. Bien qu'une relation entre ses deux termes existe, il faut maintenir la distinction entre vie et individualité, puisque le contenu affectif de l'âme est un ensemble d'idées inadéquates, et partant, la structure interne de l'âme n'exprime pas parfaitement le corps, et ne correspond pas à l'idée de l'âme donnée en Dieu.

- *Séquence 2^b, propositions 17 et 18 : L'essence des contenus psychologiques.*

Les analyses conjointes de l'imagination et de la mémoire suffisent pour Spinoza à caractériser l'essence des contenus psychologiques. Il ne s'agit donc pas ici de discuter de la valeur de la psychologie, de montrer ses effets dans l'existence empirique, mais plutôt de définir le mode d'être de ces contenus, car quels qu'ils soient, ils relèvent tous de cette « présence de l'absent » dont nous avons déjà parlé. Quand Spinoza explique ce qu'il entend par imagination, on lit : « Et quand l'âme contemple les corps en cette condition, nous dirons qu'elle imagine »¹. Il y a d'un côté la notion de contemplation, qui évoque une situation passive du sujet se laissant pénétrer par l'image de l'objet extérieur ; de l'autre le verbe imaginer, qui désigne l'activité de l'âme en tant qu'elle produit des idées inadéquates. Le couple action/passion devient ici très confus, et la distinction apparemment évidente qu'il produit devient incommode pour penser l'imagination, puisqu'elle semble relever d'une « activité passive », d'un mode d'être qui dépasse cette opposition. Un peu plus haut, la distinction entre image et figure allait déjà en ce sens : Spinoza est en effet bien placé pour savoir que notre vision ne nous donne pas toujours les contours exacts, objectifs, des choses, que nos yeux ne sont pas des outils neutres. Ainsi l'objectivité géométrique des figures reste-t-elle inaccessible à nos sens, elle est une abstraction que seule l'entendement peut saisir. Plus encore, c'est toute la texture du réel, les sons, les odeurs, qui prennent la forme de l'imaginaire, qui « indiquent » fatalement un état du corps. Une image n'est pas une idée de chose telle qu'elle est donnée en Dieu, mais l'idée d'un affect. Quand on parle donc d'essence des contenus psychologiques, on se tient en deçà de la distinction entre erreur et vérité : Spinoza éclaire cela en parlant plus bas d'une « puissance d'imaginer »², qui n'est d'abord ni

¹ Proposition 17, scolie.

² « *imaginandi potentia* »

un vice ni une vertu, mais une aptitude qui prolonge la vitalité humaine dans le monde. Cette aptitude se décline en une multiplicité de formes affectives qui en sont les « modalités d'exercice »¹. De cette puissance, l'âme peut se louer ou se plaindre, selon qu'elle sait ou ignore que les images ne renvoient à rien de réel « en soi », mais dépendent entièrement des rencontres de son corps avec des choses extérieures. Le regret, par exemple, est une situation affective où l'imaginaire est cause de tristesse : ce qui est passé reste sous forme d'image dans l'âme, une image dont la réalité objective a disparue, image orpheline en quelque sorte, puisque les causes réelles des enchaînements affectifs que possède l'âme ont disparues. L'inventivité, au contraire, est une forme d'imagination consciente de son statut, puisqu'elle considère la production d'images comme une activité à part entière. L'homme inventif peut néanmoins s'illusionner sur la provenance de ses « créations », c'est-à-dire croire à la liberté de ses fictions, à leur indépendance de tout état du corps. Quoi qu'il en soit, l'expérience humaine relève dans sa totalité d'une capacité fondamentale, cette activité paradoxale de l'âme, toute entière adossée à sa passivité, mais nécessaire au maintien de la vie. C'est ce qu'on peut appeler avec L. Bove la nature *stratégique* du sujet, qui mobilise sa capacité à être affecté pour affirmer son existence dynamique. En effet, dire comme le fait Spinoza que les contenus affectifs « indiquent » un état du corps, c'est faire du régime affectif d'existence autre chose qu'un état d'impuissance radicale. L'expérience est constituée d'enchaînements affectifs qui gouvernent le comportement humain non en fonction d'un monde objectif et abstrait, mais en fonction du monde tel qu'il l'éprouve. L'inadéquat trouve ainsi sa nécessité avec l'urgence de vivre dans un monde qui s'impose à nous : « La confusion n'est donc pas seulement le produit d'une impuissance, elle est aussi une simplification active du réel »². Cette simplification est le processus de sélection intuitive des éléments significatifs et négligeables du réel, ce par quoi nous rendons familier un espace naturellement hostile. L'expérience se constitue ainsi comme une articulation entre l'homme et le monde, qui fait convenir les finitudes entre elles.

La notion de mémoire, telle qu'elle est développée dans la proposition 18, permet d'élargir le sens de cette activité paradoxale à la question de l'accès à la signification. Les outils conceptuels sont les mêmes qu'auparavant, mais cette fois, il ne s'agit plus de définir la nature de la relation entre le monde extérieur et l'âme, mais les relations des affections entre elles. Deux choses ayant affecté le corps simultanément sont connus par l'âme en tant qu'ils sont associés. L'âme a en quelque sorte une idée double : la nature de deux choses y est

¹ L. Bove, *La stratégie du conatus*, p. 32

² L. Bove, *Op. Cit.*, p. 56

enveloppée, mais l'âme ne peut que concevoir ensemble ces deux choses, qui sont jumelées en elle. On ne peut par ailleurs en rester à l'association élémentaire de deux choses, il ne faut considérer cela que comme un modèle choisi par Spinoza, appelé à être élargi : l'idée d'une chose renvoie fatalement à une *pluralité* d'autres qui affectent l'âme en même temps. Le souvenir que nous avons d'un lieu, par exemple, est l'articulation d'une somme complexe de traces mnésiques associées, et le souvenir de ce lieu peut à son tour être compris comme une idée, à laquelle sont associées d'autres idées : celles des gens qui occupent habituellement ce lieu, par exemple. La complexité des processus d'association est donc relative à la richesse des expériences accumulées au cours d'une vie, et c'est dans cette durée que la vie s'inscrit dans un monde qui est le sien, qu'elle reconnaît comme tel. Cette conception de la mémoire semble à première vue ne pas heurter la définition intuitive que l'on pourrait s'en donner : elle est un capital dont chacun dispose pour reconnaître les choses et agir en conséquence. Mais on ne peut, comme le veut l'intuition, se représenter la mémoire comme un contenu, qui emplit le contenant de la conscience : ma mémoire n'est pas distante de moi comme le serait un contenu d'expériences que je pourrais mobiliser à mon gré. La mémoire est une façon de comprendre la réalité qu'est l'âme, elle est un mode de pensée et d'action dont je ne suis pas conscient, et cela parce qu'elle est le vecteur par lequel la nécessité naturelle détermine mon existence. Elle est la forme imaginaire que prend la détermination naturelle en tant qu'elle agit sur un individu apte à être affecté. L'enchaînement d'idées qui entre progressivement dans la structure de mon âme doit certes sa teneur à la disposition perceptive de mon corps, mais les objets qui constituent cet enchaînement sont d'abord ordonnés selon la détermination naturelle. Ma mémoire m'est bien personnelle, en tant qu'il n'existe pas d'autre homme qui ait vécu rigoureusement les mêmes expériences, et en tant que les images des choses que j'ai dépendent autant de ma sensibilité que de leur nature ; mais c'est bien la détermination aveugle de la nature qui dispose devant moi les choses. Mieux encore, l'imagination des autres hommes qui ont existé avant moi peut déterminer la mienne, en tant qu'elle a produit des effets dans le monde que je rencontre : si je suis Romain, l'association entre le mot « pomum » et la chose « pomme » est produite en moi par l'histoire de ma nation ; autrement dit, la signification d'une chose est déterminée les relations dans lesquelles elle se trouve inscrite, or ces relations ne dépendent pas de moi. Mon capital mnésique est donc tout entier propre à mon âme, en tant qu'il est constitué d'idées qu'elle enveloppe, mais je partage avec des communautés variées certaines chaînes affectives. Ces communautés peuvent être linguistiques ou corporatives, selon les deux exemples choisis par Spinoza, mais leur gamme est en fait plus large. On peut concevoir des communautés affectives universelles, tous les

hommes associent par exemple le feu et la chaleur, et inversement on peut concevoir des affections qui ne se partagent qu'avec une communauté très restreinte, voire qui ne se partagent pas. Spinoza écrit « le corps de ce Romain a été souvent affecté par les deux » (le mot et la chose). Il faut comprendre cela comme la formation culturelle et historique d'un « corps-romain », corps collectif de nature linguistique. Chaque corps humain appartient donc à de multiples corps collectifs, et c'est à la croisée de ces collectifs que se trouve la singularité d'un individu.

La question de savoir si ma mémoire *m'appartient* est elle-même symptomatique d'une conception intuitive : elle suppose en effet que la mémoire est contenue par la conscience, et s'interroge sur notre emprise sur ce contenu. Dès lors que l'on saisit la mémoire comme un régime d'existence à part entière, corrélatif de notre finitude, cette question se dissipe, car la notion de propriété devient inutilisable. En effet, l'âme n'existe qu'en tant qu'elle enveloppe ces traces mnésiques, qui ne lui sont pas accidentelles, mais essentielles. En ce sens, la mémoire lui est *propre*. Mais la mémoire est le mode d'existence de l'âme en tant qu'elle est traversée par la puissance de la nature, qui lui impose son contenu. En ce sens, elle m'est étrangère. *Ma mémoire n'est donc pas pour moi un objet susceptible de m'appartenir ou non, car elle n'est pas pour moi un objet, mais bien la première forme de subjectivité à laquelle je peux accéder*, subjectivité paradoxale en ce qu'elle est à la fois elle-même et de l'autre. Le lien qui s'est noué entre vie et individualité à l'issue de la proposition 13 trouve ici son prolongement. La dimension positive de l'homme, la vie, ne peut se maintenir et s'affirmer qu'en s'appuyant sur sa disposition négative à subir les affections du monde extérieur. Ce lien est d'abord une réalité ontologique, définie dans le traité de physique, puisque vie et individualité ne sont que les deux pôles d'une même réalité, l'homme ; mais il se répète sur le plan pratique : le réel n'est viable pour l'homme que si ses aptitudes passives réussissent à produire un monde, c'est-à-dire un réseau complexe de relations signifiantes entre les choses. La nécessité naturelle cesse d'être un ordre aveugle quand la capacité à être affecté lui donne une signification, qui ne vaut que pour une communauté affective donnée. *Un ensemble de régularités apparaît* donc, que la vie comprend et exploite en vue de son maintien ; le développement et la complexification croissante de ces régularités exploitées par la vie correspond au long processus de la subjectivation, dans sa première forme. C'est un processus de subjectivation « selon le monde », c'est-à-dire qu'il reçoit sa détermination de l'extérieur, et fait de cette extériorité expérimentée une « intériorité » adaptée à son milieu : le monde est un ensemble de repères pour le sujet, il est orienté selon ses capacités.

La puissance de l'imaginaire est suffisante pour concevoir une subjectivité, mais cette subjectivité est paradoxale : elle est un mode de résistance de la vie, mais elle doit sa structure à l'ordre naturel, elle n'est donc pas libre, mais aliénée, au sens fort que contient l'étymologie de ce terme. *La vie tire donc profit de la nécessité, mais c'est la nécessité qui impose à la vie ses contenus*. Le processus de subjectivation ne saurait s'achever à ce stade, et cela même s'il est possible de vivre toute une vie sans le dépasser. En effet, comme le soulignent les propositions suivantes, la situation de porte à faux entre vie et individualité persiste, la tension subjective n'est pas résolue.

- Séquence 2^e, propositions 19 à 22 : *Les deux niveaux de l'affectivité*.

Cette séquence s'ouvre et se clôt sur deux propositions partageant le même objet, la nature de la relation entre l'âme et le corps dans la connaissance affective, mais qui l'abordent à deux niveaux distincts. La proposition 19 dit : « L'âme humaine ne connaît le corps humain lui-même et ne sait qu'il existe que par les idées des affections dont le corps est affecté »¹, la proposition 22 : « L'âme humaine perçoit non seulement les affections du corps, mais aussi les idées des affections »². Les affections du corps entrent donc en l'âme de deux manières : d'abord en tant que modifications de l'état de l'individu, qui ont pour corrélation une modification de l'état de l'âme, son idée ; ensuite, en tant qu'idées de ces modifications, qui doivent elles aussi être reprises en l'âme comme idées d'idées. L'âme humaine est donc investie d'une épaisseur ontologique que ne possède pas le corps, et qui découle directement de la nature de l'attribut qu'elle enveloppe, telle que l'a définie la proposition 3 : « il y a nécessairement en Dieu une idée tant de son essence que de tout ce qui suit nécessairement de son essence »³. Les propositions 20 et 21 ont à charge d'expliquer la nature de la relation entre l'âme comme idée et les idées d'idées qu'elle a.

La proposition 19 ne crée pas de surprise, elle découle des précédentes sans qu'il soit nécessaire de faire intervenir de nouveaux concepts. Pour montrer que l'âme n'est connaissance du corps qu'en tant que celui-ci est actuellement modifié, Spinoza s'appuie en effet principalement sur les propositions 9 et 7 : une idée de chose finie est donnée en Dieu

¹ « *Mens humana ipsum humanum corpus non cognoscit, nec ipsum existere scit, nisi per ideas affectionum, quibus corpus afficitur* »

² « *Mens humana non tantum corporis affectiones, sed etiam harum affectionum ideas percipit* »

³ « *In Deo datur necessario idea tam eius essentiae, quam omnium, quae ex ipsius essentia necessario sequuntur* »

« en tant qu'on le considère comme affecté d'une autre idée de chose singulière », et la série des causes qui disposent le corps à être tel qu'il est s'identifie avec l'ordre des idées dans lequel se trouve l'âme. La fonction de connaissance qu'endosse l'âme n'est donc pas autre chose que sa réalité même, en tant qu'elle est l'homme conçu sous l'attribut pensée. Conçue ainsi, l'âme adhère aux états successifs du corps comme un ensemble d'idées en modification permanente, c'est une âme essentiellement traumatique. Elle n'est cependant pas soumise à une temporalité strictement linéaire, puisque avec le corps, elle mémorise l'expérience de ces traumatismes. Par cette proposition, Spinoza cesse de souligner la relation stratégique entre vie et individualité pour accentuer cette fois l'importance cruciale de ce qui les sépare encore. La démonstration dit en effet : « Dieu donc a l'idée du corps humain ou connaît le corps humain, en tant qu'il est affecté d'un très grand nombre d'autres idées *et non en tant qu'il constitue la nature de l'âme humaine*, c'est-à-dire que l'âme humaine ne connaît pas le corps humain »¹. Il faut donc distinguer deux ordres d'idées, comme nous l'avons déjà fait plus haut. Il y a d'une part, l'existence actuelle de l'idée du corps en Dieu, qui doit sa nature aux causes extérieures agissant sur ce corps ; d'autre part l'idée de l'âme donnée en Dieu. Cette idée de l'âme est relative au corps en tant qu'il se tient dans l'être par l'affirmation de son essence propre, elle n'est donc pas séparée de toute causalité, mais entretient une causalité interne, structurelle. Mais seul Dieu peut connaître le corps et l'âme en tant seulement qu'ils existent par leurs propres vertus ; du point de vue de la finitude de l'homme, l'âme n'est que l'écho mental des affections corporelles : elle ne peut distinguer ce qui dans sa nature relève d'une puissance intime, et ce qui dépend des causes extérieures. Ainsi, c'est bien parce que l'âme est rivée au corps et éprouve ses sensations qu'elle ne le connaît pas. Ce que les propositions 17 et 18 désignaient comme le développement d'une stratégie vitale est ici repris, mais cette fois pour dégager l'imperfection inhérente à ce mode d'existence.

Les propositions 20 et 21 semblent créer une rupture par rapport à la précédente, mais cet effet de rupture se dissipe si on les conçoit comme un détour que fait l'argumentation pour rejoindre la proposition 22. Spinoza montre que l'âme n'est pas seulement un ensemble d'idées variant avec le corps, mais aussi l'idée de cet ensemble complexe, sa connaissance. Un exemple peut illustrer cela : le contact avec un corps très chaud produit sur le corps humain qu'il affecte une série de modifications d'ordre physique, qui se pensent donc en termes de mouvements, dans l'attribut étendue. De ces modifications sont données en Dieu les

¹ C'est nous qui soulignons. « *Deus itaque ideam corporis humani habet, sive corpus humanum cognoscit, quatenus plurimis aliis ideis affectus est, et non quatenus naturam humanae mentis constituit, hoc est (per coroll. prop. 11. huius) mens humana corpus humanum non cognoscit* »

idées, sous l'attribut pensée, qui constituent la structure de l'âme, que l'on dira alors sensitive : ces idées sont « l'effet » que cela fait d'être brûlé, la nature même de la douleur, ou encore l'âme en tant qu'elle souffre de brûlure. Troisième niveau à présent : la connaissance donnée dans l'idée de l'âme de cette affection est encore enveloppée dans l'attribut pensée, et donc se rapporte à Dieu de la même manière et selon le même ordre, mais elle n'est pas l'idée du corps (d'un autre attribut), elle est l'idée de la connaissance du corps, l'idée de l'âme en tant qu'elle souffre. On peut dire que cette connaissance de l'affection s'exprime concrètement par la capacité pour le sujet affecté de dire « Je me suis brûlé ». L'affectivité se dit donc de trois manières, dont deux sont enveloppées dans le même attribut. Le problème est de savoir si ce redoublement mental ne se paye pas d'une dislocation de l'âme. La proposition 21 écarte cette hypothèse en soulignant que « cette idée de l'âme est unie à l'âme de la même manière que l'âme elle-même est unie au corps »¹ : autrement dit, la connaissance réflexive est toute aussi immédiate (et donc imaginative) que la connaissance affective, elle en est le prolongement dans un autre mode d'existence. « La conscience imaginative du corps et la conscience imaginative de soi sont, par rapport à cet attribut, situées exactement sur le même plan. La seconde ne constitue pas un dépassement à l'égard de la première, contrairement à ce qui a lieu dans les philosophies de la réflexion »². Mais on ne peut non plus identifier ces deux idées, sans quoi la réflexivité perdrait tout son sens. M. Gueroult explique cela en disant que « l'idée n'est pas une unité qui se redouble d'elle-même en vertu de sa nature propre, puisque le principe de ce redoublement est hors d'elle, à savoir en Dieu. L'unité de l'idée et de l'idée de l'idée ne se déduit pas de la nature même de l'idée, puisqu'elle apparaît comme imposée du dehors »³. Ainsi, ma capacité réflexive n'est pas un effet de ma nature propre, puisqu'elle subit la détermination universelle, mais elle ne se confond pas non plus avec une pure affectivité. C'est ce que cherche à montrer Spinoza dans le scolie de la proposition 21 en écrivant que l'idée de l'idée est « la forme de l'idée, en tant que celle-ci est considérée comme un mode du penser sans relation avec l'objet »⁴. L'idée que j'ai de mes affections n'est plus reliée à l'objet comme l'était la simple idée qu'est l'âme, c'est pourquoi une connaissance même inadéquate acquiert une autonomie à l'égard de ses causes. La capacité de dire « j'ai mal » quand mon corps est affecté, et donc de fuir les causes de brûlure, concerne la relation réflexive que j'entretiens avec moi-même. Dire que « L'âme humaine perçoit non seulement

¹ « *Haec mentis idea eodem modo unita est menti, ac ipsa mens unita est corpori* »

² Gueroult, *Op. Cit.*, p. 247

³ Gueroult, *Op. Cit.*, p. 248.

⁴ « *...idea ideae nihil aliud est, quam forma ideae, quatenus haec ut modus cogitandi absque relatione ad obiectum consideratur* »

les affections du corps, mais aussi les idées de ces affections »¹, c'est fonder la possibilité pour l'âme de donner au monde qu'elle perçoit et reconnaît des valeurs relatives à sa configuration².

Cette séquence doit être lue comme un développement de la première forme de subjectivité, qui produit par rapport à la précédente une nuance. La puissance paradoxale de l'imaginaire reçoit en effet une dimension supplémentaire : outre la mémoire, c'est aussi toute la réflexivité qui se trouve caractérisée par un régime d'hétéronomie. Il en va de même pour les deux aspects sous lesquels l'âme peut être conçue, puisque la réflexivité est toute affective, et cela quoiqu'elle fonctionne différemment. *Aucun aspect de la subjectivité n'échappe donc à l'inadéquation, car dans l'urgence de faire du réel un espace viable, la connaissance inadéquate est la première candidate capable d'adapter la vie à la nécessité.*

- Séquence 2^d, propositions 22 à 29 : *Affectivité, imagination, inadéquat.*

Ces huit propositions explorent toutes les situations affectives possibles, et cela en vue de déterminer la nature de la connaissance, en tant qu'elle suit l'ordre commun de la nature. Le corollaire de la proposition 29 nous éclaire sur l'intention générale de cette séquence :

« Il suit de là que l'âme humaine, toutes les fois qu'elle perçoit les choses suivant l'ordre commun de la nature, n'a ni d'elle-même, ni de son propre corps, ni des corps extérieurs, une connaissance adéquate, mais seulement une connaissance confuse et mutilée. L'âme en effet ne se connaît elle-même qu'en tant qu'elle perçoit les idées des affections du corps (prop.23). Elle ne perçoit pas son propre corps (prop.19), sinon précisément par le moyen des idées des affections du corps, et c'est aussi par le moyen de ces idées seulement qu'elle perçoit les corps extérieurs (prop.26) ; ainsi en tant qu'elle a ces idées, elle n'a ni d'elle-même (prop.29), ni de son propre corps (prop.27), ni des corps extérieurs (prop.25), une connaissance adéquate, mais seulement une connaissance mutilée et confuse (prop.28 avec son scolie) »

¹ « *Mens humana non tantum corporis affectiones, sed etiam harum affectionum ideas percipit* »

² En *Ethique*, IV, 8, Spinoza s'appuie en effet sur les propositions 21 et 22 pour montrer la continuité entre affectivité et désignation du bon et du mauvais.

En régime d'hétéronomie, l'âme n'entretient avec les choses, quelles qu'elles soient, que des relations affectives, et partant, elle n'en a qu'une connaissance inadéquate. C'est ce *passage de l'affectivité à l'inadéquation* qui constitue l'unité problématique de la séquence, et qui se conclut par la définition de la connaissance mutilée et confuse. Il ne faut donc pas considérer comme allant de soi la conjonction entre affectivité et inadéquation. Les propositions 22 et 23 fonctionnent ensemble, contrairement à ce qu'on avait pu croire dans notre première partie. On ne peut en effet saisir la nature de la réflexivité qu'en ramenant celle-ci à sa détermination affective, c'est-à-dire en identifiant la connaissance réflexive à une perception interne à l'attribut pensée. Ce qui est réaffirmé ici, c'est l'unité de l'homme dans son régime d'existence finie et déterminée, l'impossibilité de sanctuariser une faculté absolue, et par là infinie ; c'est donc enfin l'impossibilité de toute théorie du sujet se fondant sur *une* expérience. Mais tant qu'on en reste à une analyse de la perception, on ne peut mesurer en quoi cette connaissance que l'âme a d'elle-même est insuffisante, ou plutôt par rapport à quoi elle l'est¹. Les propositions 24 et 25 tirent des conséquences analogues relativement aux parties du corps humain et aux choses extérieures. L'expérience que nous avons de notre corps est telle que nous ne pouvons le connaître par ses causes, comme Dieu le conçoit, de même pour les choses extérieures. Relativement aux modes de l'attribut étendue, *la vie est tenue à l'écart de toute connaissance*, puisque leur réalité ne lui parvient que par le biais des facultés passives, négatives, de l'individualité : la vie ne se maintient donc qu'en exploitant ces idées, et cela témoigne déjà d'une puissance singulière. En effet, elle peut bien s'apparaître à elle-même et concevoir les choses sur le mode de l'illusion, cette mise à l'écart de la réalité en soi des choses n'a pas pour effet de menacer son intégrité. On pourrait intuitivement imaginer que la nature inadéquate de l'expérience des choses et de soi fasse de l'homme un être inapte à vivre le réel comme tel, puisqu'il ne dispose en guise de savoir que des idées qu'il est seul à posséder. La théorie de l'imagination et de la mémoire a déjà pu écarter ce genre de craintes, mais on en sait plus encore ici : l'existence « normale » de l'âme se tient en deçà de toute connaissance, et si cette situation peut fonder une activité durable dans le monde, c'est que l'âme peut résister à cette mise à l'écart, à l'inadéquation comme mode d'existence normal. En abordant les notions d'imagination et de mémoire, Spinoza avait pu montrer que l'affectivité constitue un dynamisme subjectif, paradoxal certes, car basé sur l'exploitation de la passivité, mais efficace. En ramenant le vocabulaire de l'inadéquat, il dépasse ce point de vue : nous pouvons savoir que ce mode d'existence est

¹ On a déjà entrevu, dans la démonstration de la proposition 19, que ce problème obligeait à revenir au point de vue de Dieu, et on reverra cela plus nettement à la proposition 32.

insuffisant, au regard de la façon dont sont produites les choses en Dieu, nous pouvons savoir que toutes nos perceptions, toutes nos idées imaginaires n'enveloppent pas la réalité des choses en elles-mêmes, c'est-à-dire qu'elle enveloppent de l'impuissance, mais nous pouvons cependant vivre ainsi. Le corollaire de la proposition 26¹, en reliant imagination et inadéquation, ne fait pas qu'associer deux notions indissociables, *il souligne l'insuffisance ontologique d'un mode de vie et de pensée, tout en concevant qu'il est la norme*². L'affectivité, l'imagination et l'inadéquation relèvent toutes trois de considérations philosophiques bien distinctes, quoiqu'elles soient articulées. Elles s'impliquent par la causalité, mais elles ne s'identifient pas, sans quoi l'accession à la connaissance rationnelle deviendrait inconcevable : l'homme ne peut en effet se détacher de toute affection, mais il peut par contre produire des idées adéquates à partir de ses affections.

Les propositions 27 et 29 reprennent enfin les propositions 19 et 23 en les transposant en termes d'inadéquation, de manière à épuiser les cas de figure. L'ensemble des idées que nous produisons au sujet de nous-mêmes ne sont donc pas, au sens strict, « relatives à nous-mêmes » : nous vivons pour ainsi dire à l'écart de ce que nous sommes. Non seulement la réflexivité est inapte à déterminer l'essence de la subjectivité, mais c'est l'ensemble de nos idées, c'est-à-dire tout ce qui nous détermine à agir, qui se trouve excentré. Il serait encore inexact de dire que l'accès à notre corps et à notre âme nous est refusé, car cela supposerait que nous éprouvions l'insuffisance inhérente à l'inadéquat. Or cela n'est possible que du point de vue de Dieu, qui produit distinctement la nature de l'homme en tant que telle, et la nature de l'homme en tant qu'il est affecté. Notre existence se déroule en régime d'inadéquation, mais *c'est bien parce qu'il est inaperçu comme tel que celle-ci peut durer* : l'inadéquat ne peut pas faire l'objet d'une expérience, car cela supposerait que nous puissions penser au-delà de ce que nous vivons, et donc que la pensée soit une faculté libre et infinie. L'apparition du vocabulaire de l'inadéquat dans cette séquence marque donc un retournement du point de vue : l'imaginaire est une forme de connaissance et d'action, dynamique et efficace ; l'inadéquat désigne l'essence négative, inaccomplie, de cette forme de connaissance, qui ne peut être connue que si elle déjà dépassée. Il est en effet impensable que nous concevions sur un mode négatif notre vie, puisqu'il faudrait disposer d'idées adéquates tout en vivant dans l'inadéquat. Or, du fait de ce qu'est une idée chez Spinoza, cela est un contre sens. L'usage du vocabulaire de l'inadéquat montre pourtant que l'on peut concevoir l'insuffisance d'une telle forme de subjectivité.

¹ « En tant que l'âme humaine imagine un corps extérieur, elle n'en a pas la connaissance adéquate »

² Par norme, nous entendons simplement la probabilité éminemment forte pour que les choses se passent ainsi.

Mais s'il apparaît à certains qu'elle doit être dépassée¹, que le processus de subjectivation peut et doit continuer, c'est aussi que l'on peut *éprouver* l'insuffisance de l'imaginaire. Cette épreuve est celle de l'impuissance enveloppée par l'inadéquat. Le scolie de la proposition 29, pour définir ce qu'est la connaissance confuse et mutilée, oppose deux modes d'agir. L'un est « déterminé du dehors », c'est celui que Spinoza définit depuis la proposition 17, l'autre est « déterminé du dedans » : l'âme « considère à la fois (*simul*) plusieurs choses, à connaître les conformités qui sont entre elles, leurs différences et leurs oppositions ». Ce second mode d'agir n'a pas encore été défini, mais si Spinoza se permet une anticipation ici, c'est qu'il veut nous laisser penser que l'âme possède simultanément des idées confuses et des idées claires et distinctes, ce qui permettrait de concevoir l'impuissance des premières. Confusion et mutilation appartiennent à un vocabulaire empirique, ces termes évoquent la difficulté qu'éprouve l'âme à individuer les idées qu'elle a, tant elles sont associées entre elles², parfois jusqu'à la contradiction. Une idée distincte est celle qui est, au sens propre, distinguée des autres, conçue dans son unité, différenciée de l'autre. Si nous disposons de telles idées, alors il est possible d'apercevoir la confusion et la mutilation de l'imaginaire, et de chercher à accroître la proportion de nos idées claires et distinctes.

Sur ce scolie, Spinoza aurait donc pu passer directement à l'étude de l'idée vraie, mais deux propositions sont interpolées. Quelle est leur nécessité ?

- *Séquence 2^e, propositions 30 et 31 : La temporalité de l'inadéquat.*

Les choses extérieures, notre corps et notre âme sont les trois aspects du réel auxquels notre connaissance est confrontée ; la durée n'est pas une chose, mais comme l'annonce la définition V, le mode d'existence des choses finies. Ainsi donc notre corps, comme toutes les choses singulières, dure, c'est-à-dire que son existence se déploie dans une durée indéfinie, ouverte, dont le terme ne dépend pas de sa nature. En tant que Dieu les produit, les choses durent, mais le caractère indéfini de cette durée n'a rien à voir avec un hasard : puisque son entendement enveloppe toutes les causes, toutes les durées sont articulées entre elles, données dans un acte de pensée unique, et le terme de leur existence est nécessairement conçu. La

¹ C'est ce qui s'est passé avec Spinoza, et c'est cette expérience que le prologue du *Traité de la réforme de l'entendement* tente de décrire et d'exploiter.

² Cf. proposition 18 et son scolie. L'association mentale est cette fois conçue comme la cause de la confusion : elle est certes au fondement de la simplification active du réel, mais cette activité d'adaptation trouve ses limites dans l'indistinction qu'elle jette sur ce même réel.

durée est donc pour Dieu la forme que prend son déploiement dans le fini, mais elle n'est pas une condition de son existence, contrairement aux modes, qui n'existent qu'en tant qu'ils durent. L'homme, comme chose finie, n'ayant pas les idées adéquates des choses qui le déterminent, ignore donc le moment où apparaissent les événements susceptibles de le détruire, tout comme il ignore sa nature propre, par laquelle il persiste dans son existence. Donc, « nous ne pouvons avoir de la durée de notre propre corps qu'une connaissance inadéquate », et « nous ne pouvons avoir de la durée des choses singulières qui sont hors de nous qu'une connaissance extrêmement inadéquate »¹. Il ne s'agit plus ici d'étudier les relations entre l'idée de l'âme et les choses dont elle est indirectement l'idée, mais les relations de l'homme, comme entité individuée, à son régime d'existence. C'est pourquoi Spinoza donne comme sujet de ces propositions « *nos* », qui renvoie à une communauté affective universelle. Tous, en effet, quelle que soit leur nationalité ou leur constitution corporelle, expérimentent la durée de façon inadéquate. La contingence ne peut donc être entendue que du point de vue cognitif, comme le rappelle le corollaire, puisqu'elle est l'ignorance subjective des causes. Cette notion n'a aucune réalité ontologique, mais elle est néanmoins utilisable pour rendre compte de l'expérience imaginative du temps.

Il semble difficile d'expliquer pourquoi Spinoza place ici ces développements sur la durée, pourquoi il rompt pour la première fois la fluidité de son argumentation. Pour penser la nécessité de ces deux propositions, c'est tout le traitement de la question du temps dans cette seconde partie qu'il faut reprendre. On a vu à partir de la proposition 13 que le temps constituait une dimension essentielle de l'existence humaine. Spinoza exposait d'abord que le maintien de l'intégrité physique se déployait comme un processus de régénération² au sein duquel le corps peut tolérer une certaine marge d'écart, dans la mesure seulement où il a le pouvoir de la limiter : la durée est alors l'axe sur lequel prend place cette activité de résistance. Dans les propositions 17 et 18, la temporalité réapparaît comme une dimension nécessaire de la stratégie subjective : la durée est alors l'axe sur lequel la constitution progressive de l'expérience se place, et permet de définir des repères dans le monde. De façon plus générale, et comme on l'avait analysé à l'issue de notre première partie, le temps est le seul outil conceptuel à partir duquel on puisse penser l'activité subjective entendue au sens large, c'est-à-dire incluant la passivité de l'imagination. Comme corrélat nécessaire de l'inadéquat, et milieu de déploiement des choses finies, le temps n'intervient pas de

¹ Propositions 30 et 31 : « *Nos de duratione nostri corporis nullam nisi admodum inadaequatam cognitionem habere possumus* », et « *Nos de duratione rerum singularium, quae extra nos sunt, nullam nisi admodum inadaequatam cognitionem habere possumus* »

² Postulat IV.

l'extérieur sur les choses, comme une modification accidentelle. Le changement est en effet ce par quoi les choses demeurent, puisque dans leur réalité intrinsèque, elles sont déjà des *modifications* de l'essence divine, c'est-à-dire, si l'on prend au sérieux ce terme, la persistance d'un changement : les choses en elles-mêmes durent, car elles sont finies ; mais du point de vue de la connaissance immédiate, cette durée cesse d'être comprise comme un corrélat nécessaire de la finitude pour devenir *l'expérience d'une incertitude permanente*. Il y a donc une distinction à faire entre le régime d'existence du fini en tant qu'il est en Dieu, et le régime de compréhension de l'homme : d'un côté la durée est une propriété de l'essence des choses, de l'autre elle est un symptôme psychologique de la faiblesse du corps. La durée telle qu'on la vit, le déploiement de notre résistance vitale, est tout à fait distincte de la durée telle qu'on en a l'idée. Ainsi donc, l'ignorance dans laquelle nous sommes de notre durée est le dernier volet du thème plus large qu'est celui de la scission entre vie et individualité : en ayant de la durée de notre propre corps et des choses extérieures une idée inadéquate, nous livrons une fois de plus l'intégrité de notre vie aux déterminations extérieures perçues par les facultés de notre individualité, nous nous ignorons nous-mêmes, ainsi que notre puissance d'agir. Et puisque l'ordre des choses en tant qu'elles sont en Dieu écrase infiniment la puissance du sujet stratégique, il y a toutes chances pour que cette temporalité soit circulaire, pour que la même situation d'inadéquation et d'impuissance se perpétue, ou encore, pour que nous vivions notre rapport au temps sur un mode tragique, celui du regret, de l'espérance, et donc de la déception.

L'expérience imaginative de la durée est donc la marque ultime donnée de l'insuffisance du premier genre de connaissance, et du premier genre de subjectivité, puisqu'elle rend illusoire l'éventualité d'une transformation de l'âme. Dans la logique inhérente à l'imaginaire, l'impuissance se nourrit d'elle-même, et secrète une temporalité stérile, où la scission de la subjectivité se maintient comme structure même de l'âme. A ce stade du raisonnement de Spinoza, la subjectivation ne peut être qu'une variation interne au cadre global de l'imaginaire. L'acquisition d'expériences, l'accroissement de nos repères dans le monde, et la possibilité de communiquer avec autrui sont les variables principales qui peuvent être modifiées dans le cadre pourtant unique de la connaissance imaginative. Ces facteurs évoluant, le monde se constitue et devient viable ; mais dans l'ignorance où nous sommes de nous-mêmes, notre rapport au réel reste grevé d'une impuissance fondamentale, qui se redouble d'une déception constante à son égard. Le scolie général de cette seconde partie développe cette idée d'une persistance indéfinie de l'imagination : « Quand nous disons qu'un homme trouve le repos dans le faux et ne conçoit pas de doute à son sujet, nous ne disons pas

pour cela qu'il est certain, mais seulement qu'il ne doute pas, ou qu'il trouve le repos dans des idées fausses, parce qu'il n'existe point de causes pouvant faire que son imagination soit flottante »¹. Ce « repos dans le faux » définit parfaitement cette forme de subjectivité paradoxale, sa quiétude et le danger latent qu'elle implique. Et puisque ce régime d'existence se maintient par lui-même, on ne peut attendre d'événement dans l'ordre de la subjectivité qu'à partir d'un nouveau point de vue théorique. Spinoza n'a donc pas le choix : puisque les ressources de l'âme affective ont été pleinement exploitées (la question de la durée l'a montré), il doit faire intervenir de nouvelles considérations fondamentales pour continuer à étudier la nature de l'âme. Voilà donc en quoi ces deux propositions étaient nécessaires : elles devaient mener à saturation la déduction du régime imaginaire de la subjectivité pour rendre nécessaire une rupture théorique, qui sans cela, aurait été injustifiée.

¹ Proposition 49, scolie : « *Cum itaque dicimus, hominem in falsis acquiescere, nec de iis dubitare, non ideo ipsum certum esse, sed tantum non dubitare dicimus, vel quod in falsis acquiescit, quia nullae causae dantur, quae efficiant, ut ipsius imaginatio fluctuetur* »

3. Séquences de l'idée vraie, de 3^a à 3^e.

- Séquence 3^a, propositions 32 à 35 : La nature du vrai.

La définition de l'âme comme idée du corps est un fondement ontologique tel qu'il permet de concevoir la réalité humaine sous divers aspects ; en effet, selon la nature des relations que l'homme entretient avec les choses extérieures et avec lui-même, le mode de la substance qui constitue l'âme doit être pensé de différentes manières. A ce titre, cette définition est l'opérateur conceptuel central de la seconde partie de l'*Ethique* : le parcours que nous avons suivi jusqu'ici a déjà exploité plusieurs conséquences de cette définition, qui correspondent à des caractérisations successives de l'individualité. On a d'abord conçu l'âme comme un mode fini et déterminé, puis comme une structure passive et active disposée à imaginer les choses, son corps et elle-même. Mais on ne peut dire d'aucune de ces caractérisations qu'elle est le « propre » de l'âme humaine, car sa définition comme idée du corps est une définition ouverte. Par ouverte, on entend la possibilité pour l'âme de prendre toutes les formes correspondant aux relations de son corps avec le monde, et Spinoza n'a pas encore envisagé toutes ces potentialités. Or, pour que le contenu de cette partie réponde à ce que promet son titre, il faut que la *nature* de l'âme corresponde à la façon dont son *origine* a été pensée : puisque son origine est une modification actuelle de la substance divine, alors on ne peut s'en tenir, quant à sa nature, à sa finitude, sa détermination, et son affectivité. La séquence qui s'ouvre ici donne à l'argumentation un nouvel élan, qui vise à définir le dernier aspect de la nature de l'âme.

Depuis la proposition 13, qui donne le départ à la question des relations entre l'âme et le corps, l'argumentation repose essentiellement sur la distinction entre l'adéquat et l'inadéquat. L'idée inadéquate est l'idée qui n'est que partiellement en l'âme¹, qui « laisse en dehors d'elle toute la connaissance de ce que la chose est en soi »², contrairement à l'idée adéquate, qui enveloppe la totalité de l'essence de la chose connue. L'âme est donc envisagée dans ses relations aux autres modes finis, et sa connaissance est soit partielle, soit totale. La proposition 32 dit : « Toutes les idées, considérées dans leur rapport avec Dieu, son vraies »³. Le singulier n'est donc plus pensé dans ses relations au singulier, mais du point de vue de Dieu. En exploitant les conséquences de la distinction entre adéquat et inadéquat, Spinoza

¹ Proposition 11, corollaire

² Gueroult, p. 303

³ «*Omnes ideae, quatenus ad Deum referuntur, verae sunt* »

avait laissé à l'écart l'autre manière de concevoir l'âme, que la proposition 7 permettait de penser¹. Les choses singulières existent certes en tant que Dieu est affecté par d'autres choses, impensables en dehors d'une série causale (c'est là la source de la distinction entre l'adéquat et l'inadéquat), mais ces mêmes choses enveloppent aussi tous les attributs en tant qu'ils sont modifiés simultanément, de façon indissociable. C'est à cela que se réfère la troisième et dernière section de cette partie de l'*Ethique* : la vérité de l'idée est conçue dans son rapport à Dieu, et pas dans son rapport à d'autres idées. Le vocabulaire de la vérité et de l'erreur vient relayer celui de l'adéquat et de l'inadéquat ; et l'accès de l'âme humaine à la connaissance vraie, autrement dit la rationalité, peut être envisagé. Spinoza exploite donc à partir de la proposition 32 une nouvelle potentialité que lui avait ouvert auparavant la définition de l'âme comme idée du corps. Il ne s'agit pas tant de penser *autrement* l'âme, que de compléter la déduction de son essence. L'âme, en elle-même, n'est pas plus imaginative que rationnelle, car ces deux caractéristiques entrent à égalité dans son essence. Seulement, du point de vue du sujet, ces deux formes d'existence relèvent d'efforts très différents. L'effet de rupture que produit la proposition 32 peut donc s'expliquer par le besoin pour Spinoza de déployer toutes les configurations modales dans lesquelles l'âme peut se trouver, et cela nécessite une modification du point de vue de l'argumentation. Cette relative discontinuité est donc au service d'une continuité plus essentielle, celle des formes de la nature de l'âme, et donc du processus de subjectivation.

La vérité d'une idée n'a pas pour critère une autre vérité qui lui serait extérieure, et qu'il faudrait définir au préalable. Elle ne peut se concevoir qu'à partir de la substance infinie, puisqu'en elle seule les idées « conviennent entièrement avec leurs objets ». La vérité n'est donc pas essentiellement l'objet d'une recherche, un défi pour la connaissance humaine, mais d'abord l'essence même du réel en tant qu'il est posé par Dieu : c'est pourquoi la vérité se confond avec la positivité, ce que souligne la proposition 33. Il faut remarquer ici que la vérité est caractérisée à la fois par une convenance de l'idée à la chose, et par la participation à la substance infinie² : Spinoza semble donc reprendre les deux définitions traditionnellement concurrentes de la vérité dans un même acte conceptuel. Si cela lui est possible, c'est que l'entendement auquel il se réfère pour parler de convenance n'est pas celui, fini, de l'homme, mais l'entendement infini de Dieu. En Dieu, les choses sont pensées comme elles sont produites, et c'est pourquoi *la correspondance idée-objet se confond avec l'affirmation*

¹ C'est pourquoi la démonstration de la proposition 32 lui fait référence.

² Ces deux aspects sont tour à tour soulignés par les propositions 32 et 33.

première de l'être. Cette réunion des deux définitions traditionnelles de la vérité est d'une importance décisive pour la suite, qui est totalement adossée à elle.

L'entendement fini de l'homme enveloppe l'impuissance comme une négativité qui lui est essentielle, les idées des choses extérieures lui parviennent via les affections de son corps, sous la forme de l'imaginaire le plus souvent. Spinoza parle pourtant dans la proposition 34 d'une idée qui serait en nous « absolue », c'est-à-dire adéquate, et donc vraie. Sans montrer encore comment une telle idée peut entrer dans notre entendement, il est nécessaire de concevoir cela comme possible : l'idée qui constitue l'âme humaine peut former n'importe quelle idée, et cela en vertu des propriétés de l'attribut pensée ; que cette idée corresponde à son objet ou à une affection du corps, l'entendement l'enveloppe de la même façon. L'enjeu est ici de poser l'identité entre l'adéquation et la vérité d'une part (proposition 34), et entre l'inadéquation et la fausseté (proposition 35) d'autre part¹ ; autrement dit, il s'agit de montrer que *la nature de notre connaissance engage directement la nature de notre essence*. Si l'adéquation, c'est-à-dire le fait de posséder l'idée de la chose telle qu'elle est en soi, s'identifie à la vérité, alors il faut admettre que ce régime de connaissance enveloppe plus de *positivité* que son contraire, et donc plus de *perfection*. Une idée vraie est en effet un gain quantitatif de puissance (positivité), qui permet à l'âme d'exploiter une plus grande part de ses capacités (perfection). De plus, une idée vraie donnée en l'âme correspond à une idée telle qu'elle est « donnée en Dieu en tant qu'il constitue l'essence de notre âme »² : notre essence *s'enrichit* donc de la nature des choses extérieures en produisant des idées vraies : le progrès quantitatif se dit aussi en termes de qualité, de variété des aptitudes. Positivité, perfection et richesse sont les trois aspects de l'âme en tant qu'elle enveloppe des idées vraies, les trois formes du profit que tire notre essence de notre connaissance.

La connaissance immédiate, propre aux êtres finis, est au contraire la source des idées inadéquates et fausses, et donc l'origine de notions ne renvoyant à aucun objet réel, comme la volonté. Le scolie de la proposition 35 est fondé sur la distinction entre ce qu'une affection a de positif (les hommes « ont conscience de leurs actions ») et la négativité qu'elle enveloppe (ils « sont ignorants des causes par où ils sont déterminés »). Cette distinction, appliquée aux exemples de la liberté, puis de la distance du soleil, permet de comprendre comment se noue la tension entre la passivité radicale du corps humain, et la possibilité pour l'âme de connaître la vérité des phénomènes. Les idées de liberté et de volonté ne naissent pas de la positivité de

¹ Spinoza dit lui-même à la fin de la démonstration de la proposition 34 que ce ne sont là que deux façons de parler, mais ces façons de parler sont aussi des variations conceptuelles.

² Proposition 34, démonstration.

l'affection, qui ne garantit que l'effectivité de l'action, mais viennent combler l'imperfection de l'expérience que nous faisons de nos actions. En tant que telles, ces notions « sont des mots auxquels ne correspond aucune idée », ou encore, la définition intuitive de ces notions ne recouvre rien de réel. On ne peut donc rendre raison de ces notions par des causes effectives, il faut plutôt les comprendre comme symptômes du paradoxe inhérent à la nature humaine : la connaissance affective produit des idées bien réelles en l'âme, mais celles-ci n'expriment qu'un état du corps. Liberté et volonté ne sont pas « rien », puisqu'elles expriment un état du corps, mais relativement à la définition que l'homme leur donne, elles sont fausses, et enveloppent donc de l'impuissance. De même, la contemplation du soleil donne toujours à l'âme l'image d'un disque lumineux proche de nous, et cela parce que notre corps éprouve sa lumière et sa chaleur. L'idée vraie du soleil, qui réfute l'idée intuitive, ne peut faire disparaître cette image, qui s'impose à nous pour autant que nous sommes passifs ; elle nous empêche néanmoins de prendre nos affections pour des connaissances fiables. L'essence de la vérité, définie par la correspondance entre une idée et son objet dans l'affirmation ontologique fondamentale, permet de saisir par opposition l'emprise des images sur l'âme humaine. Cette emprise est développée dans toute sa profondeur par la proposition 36, qui décrit la logique interne à l'erreur. Puisque toutes les idées, considérées dans leur rapport à Dieu, sont vraies¹, alors il doit y avoir une logique de l'inadéquat tout aussi nécessaire que celle de l'adéquat. Cette proposition rappelle que toutes les idées s'enchaînent selon la nécessité causale, et donc, que la formation d'un imaginaire de plus en plus discordant par rapport au réel obéit elle aussi à cet ordre. Une illusion est un objet construit par l'âme à partir d'images, qui sont reliées entre elles comme pourraient l'être des propositions géométriques : il y a toutes chances pour que la logique interne à cette illusion se perpétue sans fin, sans jamais rien rencontrer qui la brise. En cela l'illusion est un objet vrai, qui est en Dieu. Mais la fausseté de cette chose réside dans l'écart entre la valeur qu'elle a pour l'âme qui l'édifie, et l'effectivité qu'elle comprend au regard du réel. Si je cherche dans le monde un témoignage concret, véritable, qui puisse prouver la vérité de mon illusion, alors je risque bien d'être déçu, puisque la logique de celle-ci ne vaut que pour moi.

Il ne s'agit donc plus ici de comprendre en quoi l'inadéquat peut être utile, mais plutôt de préparer le terrain à son dépassement. Lorsque je m'appuie sur mon imaginaire pour survivre, je fais en quelque sorte un *pari* : mon imaginaire peut guider mon action si d'autres

¹ Ainsi, « il n'existe point d'idées qui soient inadéquates et confuses, si ce n'est en tant qu'on les considère dans leur rapport avec l'âme singulière de quelqu'un »

que moi le partagent, c'est-à-dire s'il me donne des repères dans le monde¹. Mais si je mets à penser que l'ordre du monde doit obéir à l'ordre des choses telles que je les imagine, alors je m'expose à de cruelles déceptions. Ce pari est souvent gagnant, mais il n'autorise en aucun cas à considérer l'imagination comme une aptitude suffisante. Quelque chose comme un « malentendu » caractérise la relation de l'homme à son monde : en règle générale, la connaissance imaginaire permet de s'adapter au réel, mais nous en déduisons trop vite que cette connaissance est *vraie*. Ce malentendu permanent entre nous et notre imaginaire repose sur le fait que nous ne nous reposons que sur nous-mêmes, individus faibles, quand nous croyons nous reposer sur le monde. Et comme tout malentendu, celui-ci vire au quiproquo quand le sujet est réduit au ridicule par la situation dans laquelle il s'est placé : c'est pour cela que Spinoza nous dit dans le scolie que la prison de l'imaginaire peut être source de rire. De manière plus tragique, on pourrait dire que le pari inhérent au régime d'existence imaginaire cesse d'être avantageux quand l'individu se donne des normes d'action qui ne correspondent pas exactement à sa nature, ou encore, quand *l'individualité agit contre la vie, quand le pouvoir de subjectivation que contient l'imagination s'inverse et produit de l'impuissance*. L'imaginaire est une chose vraie, sans quoi il ne pourrait guider notre action, mais en tant que connaissance, c'est-à-dire en tant qu'il relie des idées à des objets, il est une chose fausse.

Relativement à notre sujet, l'enjeu de cette séquence est de légitimer *l'exigence* du dépassement de l'imaginaire, c'est-à-dire d'introduire à un nouvelle étape dans le procès de subjectivation. Comme nous le disions plus haut, la nature de l'âme doit être envisagée sous tous ses aspects, or la connaissance imaginative ne les épuise pas. En effet, la possession d'idées vraies n'est pas une modification accidentelle, « en surface », de l'âme, puisque avec de telles idées, l'âme possède plus de positivité, de perfection, de richesse. Entre l'âme telle qu'elle est donnée en Dieu, et la connaissance qu'elle a d'elle-même, l'écart qui se creuse est de l'ordre de l'erreur, donc de l'impuissance. La notion d'exigence, que nous venons d'utiliser, exprime l'idée selon laquelle nous ne pouvons nous satisfaire de cette impuissance. On ne doit cependant pas confondre l'usage que l'on en fait ici avec celui qu'a imposé la tradition : l'idée d'exigence en philosophie est souvent liée à la postulation d'un modèle de perfection extérieur, qui ferait office de norme : un Dieu transcendant parfait, une valeur morale impérative par exemple. Chez Spinoza, il en va tout autrement : l'exigence ne fait pas signe vers une altérité mystérieusement valorisée, mais vers l'essence de l'ego elle-même, vers une identité jusqu'alors fractionnée. Il est certes nécessaire de passer par la connaissance

¹ C'est l'exemple du langage, que l'on a vu dans le scolie de la proposition 18.

des choses extérieures pour y parvenir, mais seulement dans la mesure où cette connaissance accroît la richesse et la perfection de notre âme, et partant, affirme notre subjectivité.

- Séquence 3^b, propositions 37 à 40 : raison et subjectivité.

Rien n'empêche *a priori* l'âme de posséder des idées vraies, mais on ignore encore comment la logique de l'inadéquation peut être inversée, et comment l'âme peut regagner son essence. Pour amorcer la théorie de la rationalité, un détour est encore nécessaire, et il sera similaire à celui qui avait introduit à la théorie de l'inadéquation. Comme après la proposition 13, en effet, Spinoza doit faire appel aux ressources de l'attribut étendue pour définir la structure de ce nouveau régime de connaissance et de subjectivité. La proposition 37, pour montrer que la communauté entre les choses est pensable, c'est-à-dire a une essence, sans pour autant « constituer l'essence d'aucune chose singulière », doit recourir aux lois de la physique telles qu'elles ont été exposées dans les Lemmes de la proposition 13. Spinoza rappelle donc que la convenance entre les choses est une réalité physique universelle, celle de la composition du mouvement et du repos dans la nature, à toutes ses échelles¹. Ainsi, le principe matériel de l'organisation interne des choses, et de l'organisation de leurs relations, est une idée que l'on peut former au sujet de toute chose, une idée qui est donc de la même manière dans l'effectivité du réel et dans la réflexivité de la pensée, qui ne peuvent donc discorder. C'est ce que la proposition 38 déduit, en affirmant la nécessaire adéquation d'une telle idée. Le principe structurant qui opère au sein de la nature est valable non seulement pour tous les corps, et donc aussi le corps humain, mais aussi pour toutes les modifications de ces corps, et donc pour les affections humaines. Ainsi, en vertu de la réplication en l'âme des modifications du corps, et de la réplication en l'idée de l'âme de ces idées, « l'âme perçoit nécessairement A adéquatement, et cela aussi bien en tant qu'elle se perçoit elle-même, qu'en tant qu'elle perçoit son propre corps ou un corps extérieur quelconque, et A ne peut être conçu d'une autre manière »². Y compris en régime de passivité, régime qui caractérise la situation de l'âme telle qu'on la connaît jusqu'alors, des idées adéquates sont donnée en elles, à l'intérieur même de sa vie affective.

¹ C'est le sens de l'expression « qui se trouve dans la partie et dans le tout », dans cette proposition et les suivantes.

² « *Mens igitur (per coroll. prop. 11. huius) A necessario adaequate percipit, idque tam quatenus se, quam quatenus suum vel quodcumque externum corpus percipit; nec A alio modo potest concipi* »

Il y a donc une *rationalité de l'affection*, un germe de puissance subjective, d'activité de l'âme, au cœur de la logique de l'impuissance. Mais cette rationalité, cette puissance est aussi faible que les idées qui la constituent sont générales. En effet, l'idée de cette convenance universelle de toutes choses paie son extension maximale d'une compréhension minimale, et donc l'idée de cette convenance est peu « pertinente », elle ne peut faire accéder à une connaissance des différences entre les choses. L'essentiel n'est cependant pas encore ici d'enrichir la nature de l'âme, mais de montrer les fondements d'une logique conceptuelle, que l'on pourrait formuler ainsi : *un principe structurant objectif est immédiatement un principe cognitif subjectif* pour l'idée d'un des corps qui participe à la communauté considérée. La distinction entre sujet et objet n'apparaît donc pas comme une dualité « en soi » dont les termes s'excluraient par nature, mais comme un *effet* produit dans la substance par elle-même ; un effet qui n'annule pas l'inscription de toutes choses en Dieu, mais qui donne de la complexité à cette structure. La première idée vraie de l'âme n'est en effet rien d'autre que la structure objective du réel reprise dans l'âme, par sa puissance propre de former des idées. Il suffira ensuite de faire varier les termes de cette logique pour concevoir toute la gamme d'idées adéquates que l'âme humaine est amenée à former au cours de l'expérience immédiate qu'elle fait des choses qui l'entourent. On peut penser qu'entre le corps humain et les choses auxquelles il est habituellement confronté, des analogies de composition variées existent, dont les idées seront encore adéquates, mais cette fois plus précises, plus incisives au regard de la complexité du réel¹. De manière générale, tous les corps avec lesquels nous entrons en relation affective doivent partager avec nous une certaine communauté : c'est par ce qu'on a de commun avec un corps que celui-ci nous affecte sans nous détruire.

La proposition 16, en affirmant la confusion en l'idée inadéquate de déterminations venues du corps humain et du corps éprouvé, est la racine commune du régime imaginaire et du régime rationnel d'existence de l'âme². Ces deux formes de subjectivité exploitent la passivité du corps, mais de façons différentes, et qu'il faut reconnaître comme telles. C'est l'enjeu sous jacent du corollaire, qui définit la rationalité comme une disposition du corps, sans évoquer la proximité produite avec la théorie de l'inadéquation, et la confusion qu'elle peut produire. L'imagination est une modification traumatique du corps, où la passivité n'est que la capacité à recevoir de l'extérieur, par contact, l'image des choses étrangères. Ces idées sont liées entre elles par le principe de l'association, lui aussi traumatique : l'âme associe deux idées dont les corps ont été conjoints dans son expérience, ce qui indique plus l'état de

¹ Proposition 39.

² Cette proposition est citée dans la démonstration de la proposition 39.

son corps que la nature des corps extérieurs (deux choses peuvent en effet être contiguës dans l'espace sans pour autant partager une parenté réelle). La rationalité se construit elle aussi à partir de la capacité du corps à être affecté, mais elle est une façon d'élargir la fécondité de cette passivité. Être passif, ce n'est en effet pas seulement subir des modifications, c'est aussi disposer d'une gamme diversifiée de modalités selon lesquelles on peut être affecté. Or chaque affection particulière actualise un aspect singulier de cette passivité (que l'imagination considère comme un tout indifférencié), c'est-à-dire une propriété qui se compose avec une chose extérieure. L'idée donnée en l'âme n'exprime plus l'effet d'une chose sur le corps, mais la *communauté réelle*, c'est-à-dire telle qu'elle est donnée en Dieu, entre notre corps et les autres. La possession de ce genre d'idées marque la limite extérieure de l'affectivité, et introduit à la rationalité¹. Dans ces deux formes de connaissance, c'est pourtant bien la même articulation entre vie et individualité qui est engagée, celle qui est définie dans les Lemmes de la proposition 13, mais la « surface de contact » entre ces deux pôles de signification de la subjectivité s'est déplacée : l'idée que l'âme forme des propriétés communes entre les choses est donnée en l'âme comme elle est produite en Dieu, ainsi *les propriétés de l'individualité sont-elles mises au service de l'accroissement de la puissance de la vie*. Il faut donc dire de la subjectivité qu'elle a changé de structure, ou plutôt qu'elle est en train d'en changer : l'âme possède toujours un capital d'idées adéquates, mais elles ne sauraient être suffisantes pour faire disparaître l'imagination de l'âme, car leur généralité est aussi leur faiblesse.

C'est dans notre relation empirique et pratique au monde que se dégagent les structures matérielles des choses, justement parce qu'agir dans la confrontation avec les choses, c'est éprouver la composition de rapports entre notre corps et elles. La rationalité que Spinoza nous présente ici est donc un prolongement de la vie dans le monde, et c'est pour cela que l'on ne peut s'en tenir à une compréhension intellectuelle, ou abstraite, de cette forme de connaissance. Interpréter la rationalité des notions communes comme une nouvelle forme de subjectivité permet d'en percevoir toute la signification, tout le contenu polémique. La fécondité de Spinoza sur ce point se manifeste de deux manières.

-Le premier point concerne la façon de concevoir la rationalité du sujet. La thèse selon laquelle la subjectivité se pense comme un « sanctuaire ontologique » disposant de facultés en soi (parmi lesquelles la raison) doit s'accompagner de la définition de la

¹ Concrètement, chaque individu possède des idées relevant de ces deux genres. Mais cela n'enlève rien au fait que l'on puisse reconnaître dans le comportement ce qui relève de l'imaginaire et de la raison, quoique leur mélange complique souvent le problème.

rationalité comme attribut du sujet : la raison est une faculté inhérente au sujet, et la rationalité son exercice. Si l'on renonce, comme Spinoza, à toute théorie des facultés, alors la rationalité ne peut être définie comme une propriété de l'individu, mais comme un de ses *états*, et précisément, l'état des idées qui composent son âme. Il n'y a alors pas d'entité nommée « raison » dans le sujet, mais c'est la structure totale de la subjectivité qui se trouve modifiée dans le devenir rationnel.

-Le second point concerne la distinction sujet/objet. Si l'on peut parler de subjectivité chez Spinoza, ce n'est pas seulement parce qu'il y a une entité fixe à laquelle se ramènent toutes les représentations, une entité légitimée par le besoin séparer le pensant et le pensé ; mais plutôt *parce qu'une même puissance peut passer d'un mode de représentation à un autre*. Le problème n'est donc pas tant de former une structure conceptuelle fixe (la distinction sujet/objet) qui assure à la subjectivité une place et une signification définitives, mais plutôt de penser la continuité de la vie dans son activité de résistance et d'affirmation, le prolongement de l'individuation physique et biologique en une subjectivation psychique et sociale. Hors de la distinction sujet/objet, le devenir subjectif doit être conçu comme l'émergence d'une structure matérielle et mentale de plus en plus stable au sein du monde, et aucunement dans son retrait ou son *epochè*.

A partir des ressources de son ontologie, Spinoza est amené à bouleverser le cadre conceptuel dans lequel se pense le sujet : il n'est ni le substrat de propriétés en soi, comme la raison¹, ni le pôle d'une distinction figée. Plus radicalement encore, l'idée qui disparaît chez Spinoza est celle selon laquelle il y aurait *un* concept de sujet, c'est-à-dire un nombre fini et pensable de caractéristiques délimitant l'essence de l'ego. Dès lors que la subjectivité n'a d'autre consistance ontologique que l'état actuel d'un individu et sa connaissance donnée en l'âme, alors son concept doit suivre les contours sinueux de la vie de cet individu, de ses dispositions, des effets du monde sur lui : l'individu est une chose, un concept « classique » suffit donc à le définir, mais pas la subjectivité. Son concept doit être la saisie d'un *effet*, d'une configuration mouvante de propriétés², il doit donc admettre la durée comme élément

¹ C'est en ce sens que le sujet rompt avec son étymologie de substance.

² Peut-être est-ce justement pour cette raison que Spinoza n'utilise pas explicitement le concept de subjectivité, ou un équivalent contemporain : il se contente de décrire les dispositifs ontologiques dans lesquels se trouve l'âme. Mais ce faisant, il ne permet pas de mesurer l'ampleur de la fécondité de son système sur ce point, en

incontournable, c'est-à-dire renoncer à la fixation que produit nécessairement un concept traditionnel¹. A partir de la proposition 40, Spinoza développe les conséquences de la nouvelle configuration conceptuelle dans laquelle de trouve l'âme, ce que signifie cette progressive récupération de sa puissance d'agir.

- *Séquence 3^e, propositions 40 à 44 : L'avoir converti en être.*

Les deux scolies de la proposition 40 partagent une préoccupation commune : puisque notre expérience nous fournit à la fois des idées inadéquates et des idées adéquates, alors comment s'assurer de la nature d'une idée, comment reconnaître l'inexactitude des premières et la fiabilité des secondes ? Le premier scolie montre en effet que la pensée, tant qu'elle fonctionne avec des notions générales, peut construire une connaissance structurée du monde ; mais cette structure empruntera justement ses déterminations à l'imagination. Les notions communes sont au contraire une manifestation de la puissance de l'âme, et pas une stratégie de celle-ci en cas de saturation de l'imaginaire². Mais rien n'est dit quant aux moyens de distinguer entre ce qui relève de notre limitation et ce qui exprime directement notre nature ; entre l'écueil de l'individualité et son exploitation positive. Le second scolie, en distinguant des genres de connaissance correspondant à l'origine diverse des idées, confirme la présence de cette question. Un calcul élémentaire peut certes être résolu de trois façons, mais on ignore, en le raisonnant intuitivement, que l'on s'appuie sur une connaissance non fiable. Ainsi, comme le montrent les deux propositions qui suivent, chaque genre de connaissance est lié à l'origine des idées qui le composent, et possède une essence différente : le premier, fait d'idées inadéquates, est « l'unique cause de la fausseté »³, les deux autres sont vrais. Mais rien n'indique qu'il faille recourir à un critère extérieur pour les distinguer en pratique. D'ailleurs, à quel genre de connaissance appartiendrait ce critère ? La fin du premier scolie de la proposition 40 disait bien que les controverses s'élevaient entre les pensées du premier genre, et pas entre elles et un rationalisme bien compris.

particulier par opposition aux autres conceptualisations de la subjectivité, qui elles ont besoin de s'appuyer sur le sujet comme sur un fondement, et donc d'explicitier la thématique.

¹ Pour une définition du concept proche de celle qu'il faudrait adopter ici, voir G. Deleuze & F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Minuit, 1991. I, 1, « Qu'est-ce qu'un concept ? »

² Le texte dit en effet que la connaissance par genres supplée à la limitation du corps, qui « est capable seulement de former distinctement en lui-même un certain nombre d'images à la fois », et « si ce nombre est dépassé, ces images commencent à se confondre ».

³ Proposition 41

La proposition 43 résout cette tension entre la coexistence en l'âme de plusieurs genres de connaissance et l'absence de critère de partage. Elle est certes, comme on l'avait vu plus haut, un moment réflexif dans le raisonnement, mais cette réflexivité n'est pas une inspection de l'esprit par lui-même : l'idée vraie enveloppe sa propre connaissance, ou encore la certitude pour son détenteur de pouvoir s'y fier¹. Il ne s'agit plus cette fois d'évaluer la valeur de la réflexivité en contexte spinoziste, mais de comprendre comment le rapport à soi est modifié par la possession d'idées vraies. Et cela tient directement à la formulation de cette proposition : *si le sujet peut revenir sur lui-même, ce n'est pas pour déterminer la nature de ses connaissances, mais bien parce qu'il dispose d'une connaissance fiable, dont l'activité réflexive est l'effet*. Ainsi donc la réflexivité n'est pas une propriété de la pensée en soi, mais la puissance même enveloppée par l'idée vraie. La référence à soi n'est pas la marque d'un droit, ou d'une légitimité naturelle et mystérieuse, mais elle est rendue possible par un surcroît d'être, par un enrichissement de l'essence de l'ego. Sans idées vraies, le sujet peut toujours se « viser », chercher à savoir *ce* qu'il est et *qui* il est, mais il n'atteindra jamais qu'une idée imaginaire de lui-même, idée aussi profondément enracinée en lui que celle qui veut que le soleil « se lève ». L'identité psychologique, l'ensemble des caractéristiques qui nous définissent², relève de ce savoir imaginaire que l'on a de nous-mêmes. On ne peut donc s'appuyer sur cette proposition pour comprendre comment le sujet a pu gagner une autonomie qui semblait lui échapper radicalement (il faut pour cela revenir à la proposition 39), et en ce sens la réflexivité ne fait pas fond. Mais en abandonnant la distinction entre la connaissance et son critère, on continue à former une conception originale de la subjectivité : le pouvoir qu'a l'âme de constituer des chaînes de vérités n'est pas seulement un pouvoir gagné sur le mystère que constituerait en soi le monde, la connaissance ne relève pas seulement du théorique, mais concerne la pratique du sujet. L'idée n'est en effet pas « quelque chose de muet », mais constitue « l'acte même de connaître », et si la vérité enveloppe la certitude, et ne demande pas de critère extérieur, c'est qu'elle domine la fausseté par sa puissance, son actualité, qui ne peut être ignorée.

L'idée de vérité « norme d'elle-même et du faux », telle qu'elle est développée dans le scolie, n'est pas seulement une solution à la question de la méthode adéquate pour la raison.

¹ Nul besoin de revenir sur l'argumentation de cette proposition, que nous avons déjà expliquée en I.2.c

² Notre nom, âge et lieu de naissance, et plus généralement l'ensemble de nos représentations à notre sujet, ne constituent notre identité qu'en tant que l'on nous le savons par l'extérieur, de manière inadéquate. On ne saurait donc considérer ces caractéristiques comme constituant notre essence. Ce point concerne le sort fait implicitement par Spinoza à l'idée intuitive d'« identité personnelle », qui est paradoxalement, comme le dit C. Rosset, « loin de moi » (cf. *Loin de moi*, étude sur l'identité, Minuit, 1999) Nous reviendrons plus loin à cette question.

Plus radicalement, cette formule souligne *l'indissociabilité de la vérité et de la subjectivité* dans sa forme accomplie. « Notre âme en tant qu'elle perçoit les choses vraiment (entendre : selon la vérité), est une partie de l'entendement infini de Dieu »¹ : cette phrase montre que l'âme, connaissant le monde, ne se trouve pas seulement en face d'un objet, « maîtrisé » certes, mais toujours essentiellement étranger à elle ; connaître, c'est enrichir *son* essence d'idées de choses extérieures, c'est donc *convertir un avoir en être*. On trouve chez Descartes le modèle d'une telle conversion, mais à un tout autre sujet : l'idée formelle de Dieu en moi, ou l'idée que j'ai, renvoie nécessairement à son idée objective, ou à l'existence effective de Dieu, c'est-à-dire à un être². Dans ce raisonnement, la conversion de l'avoir en être fait office de preuve de l'existence de Dieu. Chez Spinoza, cette conversion a un sens tout à fait différent, maintenu dans le strict plan d'immanence, et qui participe d'une « légitimation du langage de l'avoir », comme le dit Fr. Zourabichvili : « on est pleinement fondé à dire que Dieu *a* des idées, puisqu'on dit aussi bien qu'une chose a des propriétés [...] dans la mesure où elles découlent de son essence. Le registre de l'avoir comme *relation d'appartenance*, non pas accidentelle mais essentielle, garde toute sa légitimité, et c'est pourquoi le spinozien l'inclut dans sa grammaire : l'idée (esprit) formée est la propriété de l'idée (esprit) qui la forme »³. De même que Dieu a en propre les idées qu'il est, que l'être se pense aussi comme relation d'appartenance, l'âme, pour autant qu'elle a des idées vraies, enrichit son essence. La conversion de l'avoir en être est donc bien chez Spinoza aussi un opérateur décisif, mais ne fonde pas la substantialité du sujet, n'est même pas le critère décisif de son existence⁴. Ce que l'on a compris plus haut comme un accroissement de la richesse de l'essence de l'âme est une conséquence directe de cette conversion, puisque la richesse est précisément cette « quantité de qualité » qui donne sa perfection à l'âme. Par « quantité de qualité », on entend une autre conversion, conséquente à la première, qui correspond au passage décrit plus haut d'un gain de puissance à un enrichissement. D'une part l'âme qui a plus d'idées vraies a aussi plus de puissance, son développement de pense d'abord comme quantitatif ; mais d'autre part ce quantitatif est immédiatement aussi qualitatif : envelopper plus de puissance, c'est développer de nouvelles aptitudes, que l'on ne peut adéquatement penser par la quantité. La richesse de l'âme est donc aussi cette seconde conversion. La subjectivation est précisément le

¹ « *His adde, quod mens nostra, quatenus res vere percipit, pars est infiniti Dei intellectus* »

² « C'est pourquoi je veux ici passer outre, et considérer si moi-même, qui *ai* cette idée de Dieu, je pourrais *être*, en cas qu'il n'y eut point de Dieu » (Nous soulignons) Cette formule montre de manière condensée comment l'être se justifie par un avoir subjectif.

³ Fr. Zourabichvili, *Spinoza, une physique de la pensée*, p.149.

⁴ Objectivement, l'existence du sujet se pense sans la réflexivité, et subjectivement, les idées inadéquates que nous avons de nous-mêmes suffisent à attester de notre existence effective. Voir proposition 23.

déploiement de ces transformations, et le pouvoir même de les susciter, le dynamisme composé de la vie et de l'individualité, est son essence. Cette double conversion de l'avoir en être et de la quantité en qualité est l'expression conceptuelle de la dimension pratique et éthique de la connaissance, c'est-à-dire sa corrélation essentielle à la subjectivité. Parce que « la conformité de l'idée à l'idéat fait place à leur identité fondamentale »¹, alors toute vérité au sujet du monde s'accompagne nécessairement d'un accroissement de la perfection du sujet, et participe donc du procès de subjectivation. L'idée vraie est en effet la marque d'une composition de rapports harmonieuse entre le sujet et le monde : un domaine de réalité connu fait partie de mon essence en ce sens que je peux m'appuyer sur lui comme sur un prolongement inorganique de ma vie. Sans cette considération relative à la puissance du sujet, la valeur accordée à la vérité risque de n'être qu'une valeur extrinsèque : si le savoir n'est pas en soi un accroissement de l'essence de l'ego, ne modifie pas la structure même de la subjectivité, alors la valeur accordée à la vérité ne peut s'expliquer que par un désir extérieur, et là encore mystérieux².

Le lien entre vérité et subjectivité est moins clairement souligné par la proposition 44, mais l'opposition entre l'imagination des futurs contingents et la perception des choses « comme possédant une certaine sorte d'éternité »³ par la raison développe encore ce thème. Notre rapport au temps est en effet lié à l'état actuel de notre âme, et notre capacité à y prendre nos marques s'y trouve conditionnée. Le processus d'association imaginaire est, comme on l'avait vu dans la proposition 18, un moyen de structurer la durée, de manière expédiente certes, mais souvent efficace. Seulement, le réel aura toujours plus de ressources que notre imagination, et les régularités qu'elle forme pour elle-même peuvent parfaitement être démenties par les faits. L'imagination, comme son statut hypothétique l'implique, est donc perpétuellement débordée : la relation que nous forgeons entre un événement et un moment de la journée, par exemple, ne relève pas de la nécessité, il est donc risqué de s'appuyer sur un tel savoir pour agir. Ces « flottements de l'imagination »⁴, comme dit Spinoza, caractérisent un rapport imaginatif au temps, qui nous condamne à vivre chaque événement dans sa pure singularité. La subjectivité, puisqu'elle reçoit toujours ses déterminations de l'extérieur (elle « flotte » au gré des causes), se trouve réduite à une

¹ Gueroult, *Op. Cit.*, p.519.

² L'analyse nietzschéenne de la volonté de vérité est en quelque sorte anticipée dans la formule spinoziste de la « vérité norme d'elle-même et du faux », à ceci près que cette dernière se dirige vers une reformulation de l'exigence rationnelle, plutôt que vers sa critique. Cf. par exemple *Par-delà bien et mal*, §1, et la question « Qu'est-ce qui en nous, au juste, veut 'la vérité' ? »

³ Proposition 44, corollaire II « *De natura rationis est res sub quadam aeternitatis specie percipere* »

⁴ « *haec imaginationis fluctuatio* », dit le latin, qui souligne le caractère changeant et peu fiable d'un tel savoir.

fonction de résistance, d'adaptation permanente, qui est son minimum d'action¹. Percevoir les choses selon leur nécessité amène au contraire la puissance subjective à gagner sur la durée un potentiel d'action supérieur, qui ne se réduit pas à une constitution passive. Les notions communes, parce qu'elles « n'expliquent l'essence d'aucune chose singulière », « doivent être conçues sans aucune relation au temps »², et c'est pourquoi elles sont dites éternelles en un certain sens. Cette première forme d'éternité à laquelle accède l'âme, quoiqu'elle soit encore extérieure³, signifie pour le sujet l'affranchissement de son rapport fluctuant au temps. L'âme, relativement aux choses qu'elle connaît vraiment, n'étant plus soumise aux déterminations extérieures, c'est par son essence propre qu'elle détermine le moment où un événement peut advenir. La composition matérielle des rapports entre l'individu et les choses se traduit donc par une rupture psychologique majeure : le temps n'est plus l'espace de déploiement des affections passives, dont le regret et l'espoir sont les expressions cardinales, mais un domaine en quelque sorte *déjà exploré*. La durée n'est plus une succession des choses telles que l'affectivité les conçoit, mais l'ordre dans lequel sont effectivement produites les choses : celles-ci étant par ailleurs connues par leurs caractéristiques éternelles, elles s'affranchissent en un certain sens de cet ordre. La durée change donc de nature en même temps que l'âme elle-même change de structure : en fonction de l'état de subjectivation auquel est parvenu l'individu, c'est-à-dire en fonction de la proportion d'idées vraies enveloppée par la connaissance de l'âme, la vie parvient à moins souffrir du perpétuel passage des choses. Si Spinoza ne développe pas ici la nouvelle forme de rapport au temps induite par l'accession de l'âme à la rationalité, le second corollaire n'a en effet pas de scolie, c'est que cette question est enveloppée par celle de la volonté, traitée aux propositions 48 et 49 .

- Séquence 3^d, propositions 45 à 47 : *L'âme à la mesure de Dieu*.

La connaissance par notions communes nous donne accès à la structure concrète du réel par le biais d'idées générales. Ces idées sont adéquates, sont en l'âme comme elles sont en Dieu, mais elles n'expriment l'essence d'aucune chose singulière. Ainsi donc la rationalité

¹ Ce rapport au temps est celui que les propositions 30 et 31 avaient établi.

² Proposition 44, corollaire II, démonstration. « *Adde, quod fundamenta rationis notiones sint (per prop. 38. huius) quae illa explicant, quae omnibus communia sunt, quaeque (per prop. 37. huius) nullius rei singularis essentiam explicant; quaeque propterea absque ulla temporis relatione, sed subquadam aeternitatis specie debent concipi* »

³ Cette « certaine » sorte d'éternité n'est en effet qu'une privation de durée, un point de vue encore insuffisant sur l'éternité divine (mais pas une *autre* éternité).

telle qu'elle a été définie relève encore d'une stratégie de l'âme : les idées utilisées ne sont certes pas dépendantes de la singularité humaine quant à leur forme, mais elles n'ont de sens que relativement à l'âme qui les forme. Ce qui importe donc dans l'usage des notions communes, ce n'est pas tant que l'âme se trouve en adéquation avec l'essence infinie de Dieu, mais plutôt l'accroissement de la puissance de l'âme que cela implique ; en ce sens, les notions communes sont inscrites dans la logique des modes finis, entre lesquels elles dressent des ponts. S'en tenir là serait une fois de plus un abandon du projet initial, puisque la nature de l'âme ne pourra être totalement déduite tant que toutes ses relations à la substance, où elle tire son origine, ne seront pas étudiées. C'est ce que les propositions 45 à 47 effectuent en achevant d'exposer les configurations ontologiques dans lesquelles l'âme peut se penser.

Jusque là, il s'agissait de concevoir comment le fini prend place dans l'infini, et quelles conséquences cela implique pour son existence concrète. La proposition 45 inverse cette perspective en montrant que l'infini est enveloppé dans le fini, sous la forme d'une connaissance donnée en chaque chose. La dynamique ontologique par laquelle Dieu convertit l'infinité de sa puissance en une infinité de modes singuliers¹ n'est pas réductible à une logique descendante et à sens unique, dans laquelle l'infinité de la substance disparaîtrait avec sa pluralisation. La causalité de Dieu est actuelle dans chaque chose singulière², et donc se pense en même temps que ces choses³ : chaque idée d'un corps quelconque enveloppe donc l'essence infinie de Dieu. Plus précisément, c'est l'infinité de l'attribut dont elles sont un mode qui est enveloppée par chaque chose⁴, mais cela n'est que le vecteur par lequel l'infinité originaire de la substance est tenue présente. Ainsi donc l'affirmation première et fondamentale de l'être est rappelée dans l'intimité de toute chose finie, et c'est en cela que l'existence dépasse son simple statut de « quantité » limitée de puissance : Spinoza insiste bien, dans le scolie, sur le fait qu'il est différent de parler des choses finies du point de vue de la contingence de leur existence, et d'en parler du point de vue de la force « par laquelle chacune persévère dans l'existence »⁵. *C'est bien ici le thème de la vie qui ressurgit, c'est-à-dire la considération des choses en tant qu'elles disposent d'une force interne qui les tient dans l'existence, et qui les rappelle sans cesse à l'infinité dont elles sont les expressions singulières.* Conformément à la déduction initiale de l'existence du fini dans l'infini, le mode ne peut se concevoir seulement comme une limitation, c'est-à-dire par une détermination

¹ I, 16.

² I, ax.4

³ I, 15.

⁴ Proposition 6

⁵ Proposition 45, scolie. Ce scolie multiplie les marques d'énonciation (*intelligo...*, *loquor...*) pour accentuer la différence de point de vue dont il est question.

extrinsèque ; il doit aussi être pensé comme il est produit, c'est-à-dire par une vertu intrinsèque, que nous nommons la vie. Une telle préoccupation s'était effacée avec la nécessité de saisir la finitude par l'extérieur, c'est-à-dire de la même manière qu'elle se saisit elle-même pour autant que sa puissance propre est excédée par les causes extérieures ; mais elle doit réapparaître pour achever de penser l'âme, et pour achever le processus de subjectivation dans lequel elle se conçoit.

La vie est l'infini à son tour enveloppé dans le fini, ou la forme de l'absoluité persistante dans le relatif. Elle est donc en partage dans chaque chose, et comme le veut la proposition 38, « ce qui est commun à toutes choses et se trouve pareillement dans la partie et dans le tout ne peut être conçu qu'adéquatement »¹. Donc « la connaissance de l'essence éternelle et infinie de Dieu qu'enveloppe chaque idée est adéquate et parfaite »². Cette proposition effectue en quelque sorte un retour en Dieu, après la longue déduction de l'existence finie de l'âme, mais ce retour est lui-même ancré dans l'expérience de l'individu : comme les notions communes, la connaissance du troisième genre émerge de notre contact immédiat aux choses, elle est seulement le point de vue le plus adéquat qui puisse se porter sur l'expérience. La proposition 47 montre bien que l'immédiateté de notre perception fait fonds pour cette connaissance aussi : de la même manière que l'âme se voit retirer tout pouvoir sur elle-même et toute connaissance d'elle-même, elle peut atteindre l'idée de la perfection divine. C'est pour cette raison que la vérité propre à la connaissance du troisième genre, encore, est relative à la subjectivité, ou plus précisément à un moment du parcours de subjectivation : l'idée que l'âme se donne des choses enveloppe la nature de Dieu, l'âme s'enrichit donc en conséquence. Il faut pourtant constater que la question du sujet n'est pas ici évoquée directement : quel que soit l'objet connu, c'est l'actualité de l'essence divine en lui qui importe. Mais parmi ces objets, la démonstration cite, comme à l'accoutumée, l'âme elle-même. Ainsi toute vérité du monde accroît la richesse de l'âme, comme on l'a vu à l'occasion des notions communes, et par ailleurs la connaissance que l'âme a d'elle-même selon le troisième genre ajoute une dimension à cette richesse. En tant qu'elle se connaît elle-même l'âme a donc l'idée de Dieu, ce qui signifie : l'âme peut se concevoir elle-même comme dotée d'un pouvoir d'affirmation fondamental, c'est-à-dire connaître la vie comme ce qui constitue l'essence de l'ego. Cet ego n'a alors rien d'un sujet psychologique : plus fondamental que tout savoir à *propos de soi*, qui est fatalement distant de notre essence, il est la certitude

¹ « *Illa quae omnibus communia, quaeque aequae in parte ac intoto sunt, non possunt concipi nisi adaequate* »

² Proposition 46 : « *Cognitio aeternae et infinitae essentiae Dei, quam unaquaeque idea involvit, est adaequata et perfecta* »

perpétuellement réaffirmée que notre pouvoir, que tous les signes extérieurs nous donnent pourtant à éprouver comme fini, déterminé, impuissant, est avant tout la pleine positivité d'un effet de Dieu en Dieu. L'âme retrouve en quelque sorte son *origine* par sa *nature*, ce qui permet de comprendre a posteriori le sens du titre de cette partie. La boucle est bouclée, à ce point de l'argumentation essence et connaissance se rejoignent, et la tension que nous avons dégagée dans notre première partie trouve sa résolution¹. Plus notre individualité nous porte à connaître les choses, plus notre âme se parfait et s'enrichit, et plus elle se perçoit adéquatement, plus elle a de chances d'accéder à cette connaissance de la vie. *Au terme de ce procès, vie et individualité ne sont plus seulement les deux pôles discordants d'une subjectivité introuvable, mais les deux faces d'une même réalité, que le processus de sa formation permet de saisir enfin en un acte unique de pensée.*

Il ne reste plus à Spinoza qu'à écarter une objection, formulée implicitement par le scolie : comment se fait-il que cette connaissance de l'essence divine soit si rare et difficile, comme Spinoza le dit lui-même à l'extrême fin de l'*Ethique*, alors qu'elle nous est donnée par notre nature, et est « connue de tous » ? L'âme disposerait de l'idée adéquate de l'être le plus parfait, mais elle serait pour ainsi dire aveugle à cette vérité. Cela semble inconciliable avec la conception de l'idée formulée ici, selon laquelle un mode du penser est actuel, et n'est pas seulement comme une peinture ; autrement dit, si l'âme a une idée, alors elle sait qu'elle l'a², et doit donc en tenir acte. Seulement, comme l'avaient démontré les propositions 23 et 29, l'âme peut s'ignorer elle-même, et donc attribuer à des idées inadéquates une valeur de vérité. On retrouve ici sous une autre forme le malentendu dont il était question dans le scolie de la proposition 35 : l'idée de divinité a été attachée à un mode de pensée imaginaire, qui s'est alors substitué à la connaissance adéquate de son essence. L'idée d'éminence de Dieu, produite par la confusion inhérente à l'imagination, reste ancrée dans l'âme tant que celle-ci associe confusément l'idée de perfection à ce qui enveloppe de l'impuissance. L'âme n'est donc pas aveugle à son propre savoir, mais, la nuance est d'importance, s'ignore elle-même, et donc n'exploite pas toute la puissance et la perfection de sa nature.

¹ Répétons que cette résolution a un sens avant tout conceptuel. Les conditions d'une subjectivité désaliénée sont données avec la déduction de son essence, mais la dynamique subjective par laquelle l'individu maîtrise ses passions et accède à la raison doit encore faire l'objet de deux parties de l'*Ethique*. L'analytique de l'âme se clôt, mais laisse la place à son traitement empirique.

² Proposition 43.

- Séquence 3^e, propositions 48 et 49 : La subjectivité sans fin.

A ce point du raisonnement, tout le dispositif conceptuel est déjà établi, c'est pourquoi cette dernière séquence n'est rien de plus, du point de vue de notre problématique, qu'une explicitation des conséquences pratiques enveloppées par la conception de l'âme. L'homme nomme *volonté* le dynamisme subjectif en tant qu'il est séparé de ses causes ; la volonté est donc un universel abstrait formé par la présomption inhérente à l'imagination, la même qui avait déjà formé l'idée de libre arbitre. Ramené à son essence, ce dynamisme n'est rien de plus que la structure idéale de l'âme, c'est-à-dire un ensemble d'idées formé par la détermination extérieure, en tant qu'elle produit des effets. C'est pourquoi « il n'y a en l'âme aucune faculté absolue ou libre »¹. Les notions de désir et de volonté connotent en effet l'existence d'un domaine subjectif réservé, libre de produire des savoirs, des désirs, ayant pour seule origine une mystérieuse essence « en soi » du sujet ; un espace réel se creuse donc entre le sanctuaire subjectif des facultés et le monde extérieur, disposé à recevoir son action. Ce que le scolie de la proposition 48 opère, en réponse à cela, c'est *une réduction des prétendus rapports entre sujet et objet à des rapports de vérité*. Par là, on entend la possibilité de ramener la volonté à des volitions, et chaque volition à la nature d'une idée. « J'entends par volonté la faculté d'affirmer ou de nier, non le désir ; j'entends, dis-je, la volonté par où l'âme affirme ou nie quelle chose est vraie ou fausse »². Toute action de l'âme découle nécessairement de la nature des idées qu'elle enveloppe. Pour agir, en effet, il faut que ce sur quoi porte l'action soit tenu pour vrai par l'âme, ou encore, il faut que l'âme enveloppe l'idée de l'existence de la prétendue « fin » qu'elle vise. Cette fin, on le voit, n'est donc pas un corrélat du désir, ou une faculté qu'aurait l'âme de dépasser sa propre actualité dans un projet, mais l'affirmation de la vérité d'une chose. Dire que l'âme a l'idée d'une chose équivaut à dire qu'elle affirme sa vérité, puisque, que cette idée soit liée à son imaginaire ou à sa raison, elle l'enveloppe de la même manière, la fausseté d'une idée ne dépendant pas de sa nature, mais de la nature du lien à son idéal. Agir par volition, c'est donc affirmer l'existence d'une idée enveloppée par l'âme, et corrélativement, nier l'existence d'autres choses auxquelles elle s'oppose. L'action, dans son apparence, est la manifestation dans le visible de la structure de l'âme, elle en donne signe ou même la trahit, à supposer qu'on souhaite la garder secrète. « La

¹ Proposition 48 : « *In mente nulla est absoluta sive libera voluntas* »

² Proposition 48. « *...me per voluntatem affirmandi et negandi facultatem, non autem cupiditatem intelligere; facultatem, inquam, intelligo, qua mens, quid verum quidve falsum sit, affirmat vel negat...* »

volonté et l'entendement sont une seule et même chose »¹, peut donc conclure Spinoza, qui a exploité jusqu'au bout les conséquences de la théorie de l'idée comme acte de pensée. Par la suite, toutes les versions du préjugé consistant à croire en une essence en soi de la volonté seront écartées à partir de ce seul et unique outil que constitue la notion d'affirmation, dans sa profondeur ontologique. Que l'entendement trouve plus vite ses bornes que la volonté, qu'il soit plus aisé à maîtriser, qu'il n'ait pas d'« efficace »², tout cela relève encore d'une confusion dans la compréhension de la structure de l'âme, et plus profondément, sur ce qu'est une idée. Cette dernière séquence, si elle semble s'écarter de la stricte définition de l'âme pour s'engager déjà dans une analyse psychologique du désir, est néanmoins nécessaire pour clore cette seconde partie de l'*Ethique*. La subjectivité s'y trouve amputée du dernier préjugé encore en place, déjà implicitement écarté mais pas encore explicitement visé : la finalité. S'il est exact que la subjectivité spinoziste se définit par l'état des idées de l'âme, alors ce concept se saisit pleinement sans aucune référence à un dépassement, à une transcendance de soi par soi. Il y a un dynamisme subjectif, qui se comprend comme affirmation et négation, mais cette tendance, si elle donne au sujet lui-même l'illusion d'une finalité dont il serait le socle, n'autorise pas à forger un tel concept. *La finitude sans remède dont l'individu doit prendre acte enveloppe en elle le renoncement à cette illusion, ainsi la subjectivité, dans sa finitude, est-elle une subjectivité sans fin.* C'est la nature de ce préjugé qui donne à la fin du texte son caractère plus « concret », plus nettement engagé dans l'éthique, mais il n'a de sens que dans la continuité de la seconde partie.

C'est pourquoi aussi les questions pratiques de la connaissance, du désir, et de l'amour³ trouvent leur solution dans l'édifice conceptuel qui s'achève à présent. L'articulation de la théorie et de la pratique ne se comprend pas comme l'autorité du droit sur le fait (version kantienne du problème), mais comme la corrélation nécessaire entre ces deux faces de la même philosophie. Cette remarque relative au spinozisme en général nous permet de saisir la portée de ces dernières pages de la seconde partie quant à notre problématique : toute l'activité subjective, adéquate ou inadéquate, doit être séparée de son appréhension immédiate comme désir ou volonté pour être comprise en son essence. C'est ce que Spinoza souligne quand il écrit à la fin du dernier scolie : « Il ne reste plus qu'à indiquer combien la connaissance de cette doctrine est utile dans la vie »⁴. La connaissance de cette doctrine ne se

¹ Proposition 49, corollaire. « *Voluntas et intellectus unum et idem sunt* »

² Ce sont les trois premières objections du dernier scolie.

³ Voir l'énumération au début du scolie de la proposition 48.

⁴ « *Superest tandem indicare, quantum huius doctrinae cognitio ad usum vitae conferat, quod facile ex his animadvertemus* »

confond pas avec la connaissance du réel, car on peut être philosophe sans avoir beaucoup vécu, et le réel est de toute façon infini, et donc inépuisable. Mais si cette connaissance, pour reprendre le latin, « apporte à l'usage de la vie », c'est qu'elle ne se distingue pas de sa texture même, qu'elle la prolonge et la perfectionne, et ainsi permet d'en user au mieux. Prendre acte qu'en connaissant, nous n'agissons « que selon le commandement de Dieu »¹, cela signifie enfin que notre relation à nous-mêmes a été transformée.

¹ « *Quatenus docet nos ex solo Dei nutu agere* » Appuhn traduit *nutus* par « geste », ce qui a pour effet de gommer le sens polémique de cette formule. *Nutus* signifie bien « commandement », « ordre », ou même « volonté » ; ainsi Spinoza utilise-il comme à son habitude un terme comme cheval de Troie pour critiquer la pensée superstitieuse, selon laquelle le commandement divin est à entendre au sens strict d'autorité extérieure. Spinoza préfère changer le sens des termes plutôt qu'en inventer.

**Troisième partie : Quelle fécondité de
l'apport spinoziste ?**

1. L'invention d'un concept.

A l'issue de cette traversée du texte, il est possible de tracer les contours du concept de sujet tel qu'il a été mis en place, et de définir la structure qui le soutient et le singularise par rapport aux autres formulations qui se proposent dans le champ philosophique. Les contours d'un concept, d'abord, sont ses frontières extérieures avec ce qui relève d'autres problèmes, ce par quoi on situe sa place dans la pensée spinoziste ; sa structure, ensuite, est la composition des acteurs secondaires qui le constituent, car un concept est un complexe singulier. Si l'on peut parler d'*invention* d'un concept, en effet, c'est bien parce que cette composition est propre à la pensée de Spinoza, et s'insère dans un problème classique en le transformant. Pour mesurer et évaluer les enjeux de la pensée du sujet chez Spinoza, il faut donc commencer par donner les caractéristiques d'un concept que l'on a vu se former dans la seconde partie de l'*Ethique*, et qui est voué à entrer en jeu dans la totalité du système.

Dès la fin de notre première partie, la dualité vie/individualité s'était imposée à nous comme l'outil conceptuel destiné à écarter tout éventuel impensé cartésien, qui déterminerait *a priori* toute tentative d'étude de la subjectivité. Nous avons défini cela comme la séparation effective des aptitudes actives et passives du mode fini, comme l'inadéquation pratique des deux versants de la position subjective. Le développement de l'argumentation s'appuyait sans cesse sur ces deux aspects des capacités du corps et de l'âme, mais tout en montrant l'impossibilité de substantialiser les termes de l'opposition : le problème se noue justement lorsque la passivité à l'égard du monde compromet l'accès de l'âme à son essence, et donc à son pouvoir propre. Les notions de vie et d'individualité ne sont pas des « choses », car elles désignent toutes deux la même réalité ; elles ne sont pas non plus des idées générales vides¹, car elles ne reposent pas sur des signes, mais sur des propriétés véritables de l'existence modale, et partant, sur la réalité effective de la situation humaine. Si l'on peut dire que l'âme est séparée de son essence, que sa propre vie est pour elle une réalité qu'elle ignore, et qu'elle est tenue à l'écart de ses aptitudes optimales, c'est bien que l'état subjectif lui est simultanément *promis et refusé*. Promis, parce qu'en Dieu est donnée l'idée adéquate de son essence, de ce qu'elle est ; refusé, parce que ce sont ses propres aptitudes qui la privent de son achèvement. Ainsi donc, ces deux pôles de la nature humaine sont des acteurs décisifs du concept spinoziste de subjectivité. Mais sont-ils suffisants ?

¹ On ne peut en effet se permettre de tomber dans un écueil que Spinoza désigne lui-même dans le scolie de la proposition 40, sans quoi nous provoquerions aussi « le rire ou le dégoût » (proposition 35, scolie). La vie et l'individualité ne sont pas des idées générales que l'on forge au contact des vivants finis, avantageusement réductibles à leurs singularités, et qui ne renverraient qu'à des images immédiates qui se trouveraient en l'âme ; elles sont bien des attributs essentiels de l'homme.

La démonstration, dans son extension, nous a montré que la surface de contact entre la capacité à être affecté et l'aptitude à agir se déplace : la vie pâtit d'abord de la passivité qui lui est corrélative, pour ensuite en tirer profit par les notions communes. Ainsi, au couple initial doit être ajouté le *temps*, qui est l'opérateur décisif de leur changement d'état, idée sans laquelle la dualité vie/individualité perdrait tout son dynamisme et retomberait dans une opposition stérile. L'hypothèse formulée à l'issue de notre première partie se trouve ainsi confirmée : la contradiction inhérente à la subjectivité spinoziste ne peut être qu'une contradiction active, qui contient un dynamisme propre. Sans cela, Spinoza devrait avoir recours à un finalisme de type aristotélicien pour légitimer l'exigence initiale d'une libération de l'homme par la connaissance, ou devrait proclamer un *droit* de l'âme à disposer d'elle-même, deux solutions en violente opposition avec l'ontologie de la première partie. Tant que l'âme est considérée comme un simple mode de la substance, on ne peut parler de subjectivité ; c'est seulement lorsqu'un véritable sujet de pensée émerge, à l'issue de la proposition 13, qu'apparaît avec lui une pensée du sujet. Et cette pensée du sujet se transforme autant et au même rythme que change le sujet de la pensée. C'est pourquoi la proposition 32 est un tournant aussi bien théorique que pratique : dans l'ordre de la démonstration, le point de vue s'inverse, dans l'ordre de la subjectivation, la pensée trouve une forme adéquate, vraie, et donc puissante. Aucune intention théorique n'anticipe l'intervention de la subjectivité dans le système, qui se déploie selon une temporalité propre, parallèle au rythme de l'argumentation. Sur ce point, notre bilan diffère de celui proposé par L. Lévy, qui définit bien la temporalité comme une condition conceptuelle pour parler de sujet chez Spinoza, mais sans évoquer l'idée d'une transformation de ce sujet. Le sujet serait temporel en ce sens : « je ne suis conscient de moi-même comme sujet que parce que mon existence se donne comme durée, ce qui signifie qu'elle peut être conçue à partir des catégories temporelles », mais le sujet serait aussi atemporel : « Je ne suis conscient de moi-même comme sujet que parce que je suis en quelque sorte éternel et que, tant que je continue à exister, je fais l'expérience de mon éternité »¹. On ne peut tenir la temporalité du sujet pour une simple conséquence de la finitude de l'homme, mais il faut saisir comment l'effort pour se transformer soi-même fait entrer le temps dans l'intimité de la structure de la subjectivité : la temporalité n'est pas un élément extérieur au sujet, qui simplement serait l'origine de sa « prise de conscience », et qui laisserait place à une éternité plus radicale. L'éternité du sujet dans le troisième genre de connaissance a elle-même sans cesse à se maintenir, car le sujet

¹ L. Lévy, *L'automate spirituel*, p. 318.

doit toujours produire les formes actuelles de sa perfection. *Le devenir sujet ne s'abolit pas dans son achèvement*, car la vie est toujours menacée, toujours finie.

Il ne s'agit pourtant pas de naturaliser cette temporalité, et de faire de cette partie de l'*Ethique* la matrice spéculative du « roman d'apprentissage »¹. Il serait certes tentant de voir dans l'aliénation totale des propositions 1 à 13 l'enfance de l'âme, dans la subjectivité stratégique des propositions 14 à 31 son adolescence, l'état adulte dans la rationalité de second genre, et enfin la maturité de l'âge dans la connaissance de l'essence de Dieu. Cette hypothèse ne tient pas, et pas seulement parce que Spinoza n'a pas construit l'*Ethique* comme un récit philosophique. L'ordre de la démonstration est celui d'une succession déductive linéaire, ou à peu près, et il est certain que l'âme ne peut effectivement accéder au troisième genre de connaissance sans passer par l'imagination. Mais il ne serait pas plus faux d'interpréter l'ordre déductif comme impliquant une temporalité irréversible de l'existence. La subjectivation est bien plus hasardeuse que cela, et on peut se convaincre de cela en portant attention aux scolies des propositions 35 et 40. Spinoza y souligne la persistance du fonctionnement imaginaire alors même que des idées adéquates se forment, montrant ainsi que la biographie d'un homme, tout en étant comprise par les concepts de l'*Ethique*, relève d'une complexité d'un ordre supérieur. Il ne faut donc pas confondre la temporalité constituante de l'âme, linéaire, avec la temporalité existentielle de l'individu, faite d'avancées et de retours en arrière, qui ne sont saisis comme tels qu'au critère de la temporalité de l'âme. La seconde se comprend à partir de la première, mais ne s'y réduit pas, et c'est pourquoi l'*Ethique* ne peut être lue comme un récit : elle se place au niveau radical de l'ontologie de l'ego, dont le déploiement n'est pas équivalent au cours de la vie, sans quoi la béatitude serait donnée à tous ceux qui vivent suffisamment longtemps.

Reste à définir un acteur incontournable du processus de subjectivation : la raison. L'individualité vivante se fait sujet dans un devenir qui semble dans un premier temps supporter l'absence de rationalité. Dans l'ordre des propositions en effet, la première forme de subjectivité se construit avant l'émergence de la raison, dans l'imaginaire. Mais cet « avant » signifie que l'âme est d'abord dominée par les images, et n'exclut pas la présence, déjà, de notions communes. Comme on le voit ensuite², la simple existence comme corps suppose la convenance avec toutes choses, et donc un noyau d'adéquation en l'âme. La raison est

¹ La *Vie de Philopater*, ouvrage anonyme de la fin du 17^e siècle, serait pourtant un exemple de roman d'apprentissage prenant en quelque sorte au mot le souci spinoziste de perfectionnement de l'âme, et assumant son sens biographique. L'ouvrage raconte la vie d'un étudiant, passant par l'imperfection de la philosophie cartésienne, pour ensuite trouver la quiétude de l'âme dans le système spinoziste. Cet exemple littéraire ne doit pourtant pas faire autorité sur la compréhension du texte lui-même.

² Propositions 38 et 39.

toujours déjà présente, ne serait-ce que sous forme embryonnaire, et c'est cette forme originarie qui conditionne la construction d'une rationalité du corps complexe¹. Dès lors, il est difficile de dire si la raison, chez Spinoza, est une propriété en soi de l'individu, ou si elle est construite au fil de l'expérience. Mieux vaut utiliser avec prudence ce terme, et parler d'une rationalité évolutive, qui ne saurait venir de rien, mais que l'on ne saurait non plus trouver toute achevée d'emblée. La rationalité embryonnaire est l'effet en l'âme de l'axiome physique selon lequel le mouvement et le repos caractérisent tout objet², et elle n'a de sens qu'en tant qu'elle prépare à une forme supérieure et complexe, où les notions communes deviennent de plus en plus spécialisées, et aptes à supporter des situations de plus en plus spécifiques. La raison n'est pas une chose, une faculté à laquelle les hommes peuvent prétendre en droit, elle est un aspect de la réalité vivante elle-même, et à ce titre est un composant essentiel du concept de subjectivité. Ainsi définie, on peut saisir sa fonction dans ce complexe conceptuel : la raison est ce à partir de quoi on peut saisir la nature et l'ampleur des exigences formulables envers la subjectivité. Elle est une « idée directrice », puisque c'est l'accession à un état suffisamment rationnel qui permet de d'évacuer tous les préjugés, et en particulier ceux concernant les facultés du sujet : liberté, volonté, finalité, substantialité, n'apparaissent comme des mirages que du point de vue de la raison ; seul l'individu rationnel sait à quoi s'en tenir, et par contre-coup, c'est lui aussi qui sait déployer les véritables propriétés du sujet, qui sait que l'essence de l'ego ne réside pas dans l'image que l'on a de soi, mais dans la production d'idées vraies concernant le monde, et donc déploie la puissance de la vie dans son adéquation. La raison est directrice parce qu'elle agit positivement et négativement, écarte et invente des formes de vie ; elle n'est plus « à distance » de la vie, mais est la pierre de touche que la vie enveloppe en elle. *La raison définit donc la subjectivité, et cette situation redéfinit en retour le sens donné à la raison.*

Voici donc les quatre composants nécessaires du concept de subjectivité spinoziste : *vie, individualité, temps et raison*. Chacun de ces quatre acteurs renvoie à son tour à d'autres notions du système, et par là, le concept central que nous visons se trouve situé dans la totalité de l'édifice spéculatif. Il est frappant de constater qu'aucun de ces acteurs ne fait de référence directe au moi, ou à quelque idée personnelle du sujet. Le système spinoziste est donc capable d'engendrer une conception du sujet sans jamais faire appel aux données psychologiques, et plus généralement à un témoignage de l'expérience. Comme on l'a vu lors de la critique

¹ Proposition 40. « Toutes les idées qui suivent dans l'âme des idées qui sont en elle adéquates, sont aussi adéquates » ; « *Quaecumque ideae in mente sequuntur ex ideis, quae in ipsa sunt adaequatae, sunt etiam adaequatae* »

² Lemme II et sa démonstration après la proposition 13

implicite de la réflexivité, l'expérience subjective ne fait pas office de preuve, on ne peut s'en remettre qu'à la logique interne de la pensée. La subjectivation, dans l'ordre du raisonnement, se pense donc sans anticipation du sujet sur lui-même, tout comme l'individu, dans l'ordre éthique, a à devenir sujet sans jamais se fier à l'idée qu'il se donne de lui-même. La subjectivation étant le processus d'accession à la vérité en l'âme, et la vérité se définissant sans concept de sujet, le devenir éthique n'a rien à voir avec un examen de soi, qui est de toute façon voué à la confusion et à l'échec. *Cette dissociation qui s'opère entre la définition du sujet et l'expérience subjective immédiate est un caractère décisif de ce concept, peut-être ce qui en fait la singularité la plus marquante.*

Le bilan de notre traversée de la seconde partie de l'*Ethique* tient dans ces quatre composants de la subjectivité spinoziste. Vie et individualité constituent les deux aspects de l'existence modale, et développent donc les conséquences de la finitude inhérente à l'homme ; le temps est l'effet de leur relation dynamique et évolutive ; la raison est le moteur de cette dynamique, dès lors que la passivité ne se suffit plus à elle-même. L'idée de subjectivation ne saurait s'effacer derrière ses quatre composants, mais puisque Spinoza lui-même n'utilise pas la terminologie du sujet, il faut sans cesse en revenir à ces notions dérivées pour en saisir le sens, pour en mesurer l'importance et l'originalité. Les contours et la structure de la subjectivité selon Spinoza sont ainsi définis, et c'est à partir de cela que l'on peut aborder la fécondité de cet apport. En effet, si cet agencement conceptuel est bien original, alors il permet de se donner du fonctionnement subjectif une idée neuve, ignorée par la tradition, et peut-être présente dans la modernité.

2. Le sujet et son image.

a) Le refus des concepts fondateurs de la subjectivité moderne.

La fécondité du concept spinoziste de subjectivation est immédiatement manifeste si l'on cherche à examiner ses conséquences concrètes : un remaniement conceptuel de cette ampleur n'est en effet pas seulement un événement philosophique, mais aussi un moyen de renouveler l'attention que l'on prête généralement à soi, une révision des valeurs subjectives dans leur globalité. La formulation conceptuelle d'un problème prépare en effet toujours le terrain à des exigences pratiques, fonde des normes de vie plus ou moins explicites, et cela parce que toute philosophie prétend tenir lieu de réalité. Spinoza ne fait pas exception à cela, et le concept qu'il construit n'a de sens que dans la mesure où, tacitement, on lui reconnaît une validité pratique et empirique. Pour évaluer la fécondité de Spinoza sur ce point, et puisque nous affirmons la continuité entre les concepts et les normes, il faut d'abord mesurer le décalage qu'il produit par rapport aux moyens conceptuels que la tradition s'est donnée pour penser le sujet.

La formation traditionnelle du concept de sujet passe par des distinctions essentielles, trop évidentes à en croire Spinoza, qui le structurent. Au premier rang de ces distinctions se trouve celle qui oppose sujet et objet : elle légitime et démontre la séparation réelle entre un espace intérieur où l'individu accède à lui-même sur le mode de l'évidence et de la transparence, et une espace d'extériorité, où les phénomènes se déploient, étrangers par nature à celui qui les pense. Cette distinction est bien sûr implicitement en vigueur chez Descartes, mais elle ne lui est pas propre, et il ne peut l'avoir inventée. Il faut dire plus généralement qu'elle est à l'œuvre dans toute philosophie se donnant pour tâche d'élucider les relations entre l'homme et le monde, et qui répète cette problématique sur les plans de l'ontologie (l'essence de la subjectivité est en retrait du phénoménal), de la théorie de la connaissance (l'accès à la vérité est indémontrable, et doit être postulé ou affirmé), et de la morale (comment m'orienter dans ce monde qui m'est hétérogène ?). Cette distinction est silencieusement présente dans toute philosophie du sujet, quelle que soit la forme que prend le sujet, puisqu'à chaque fois, c'est la séparation de l'homme et du monde qui est prise au sérieux et entérinée. La généralisation que nous sommes amenés à faire, qui gommerait par exemple des différences cruciales entre Descartes, Kant, et la phénoménologie, n'est donc pas abusive. Elle est une conséquence de la façon dont Spinoza considère l'opposition sujet/objet.

En effet, pour poser le problème comme il l'est chez Spinoza, il ne faut pas dire que c'est cette distinction qui résulte d'une conception du sujet, mais au contraire qu'elle détermine la formation de ce concept, dans sa version traditionnelle erronée : ce n'est pas l'irrémédiable intimité à soi qui contraint à former un concept de monde, mais notre relation au monde qui fait naître le concept fautif de sujet. Ainsi, et c'est là qu'apparaît la portée polémique de la question, Spinoza réduit l'armature conceptuelle de toutes les « philosophies du sujet » à une répétition inconsciente d'un préjugé intuitif, c'est en cela qu'elle peuvent toutes être critiquées d'un même geste conceptuel, c'est pour cela que la généralisation à laquelle on sacrifie n'est pas abusive, mais un effet polémique du système. La façon dont se construit la subjectivité chez Descartes, Kant, ou dans les versions contemporaines du problème n'est pas « moins » conceptuelle que la solution spinoziste, mais les concepts produits doivent leur teneur à une référence plus ou moins manifeste à une idée intuitive. Seul Descartes, finalement, semble avoir été conscient de rompre l'autosuffisance de la pensée spéculative, en affirmant nettement, dans les *Méditations Métaphysiques*, le besoin de recourir à une expérience d'un autre ordre, en deçà des concepts, et plus radicalement de tout savoir. Mais cela n'enlève rien au fait que le témoignage de la réflexivité qui se fait jour dans le cogito est illégitime, et n'éclaire pas le brouillard épais qui entoure notre « moi réel ». La continuité qu'il faut poser entre les structures conceptuelles et les systèmes normatifs n'est donc pas une causalité des premières sur les seconds, mais simplement la conjonction nécessaire entre une idée préformée et intuitive de la nature et des devoirs du sujet, et les constructions spéculatives qu'échafaude la philosophie. La distinction sujet/objet est donc mi-conceptuelle, mi-intuitive, et le fait de refuser son évidence permet à Spinoza de construire un concept de sujet affranchi de tout préjugé subjectif ; autrement dit, une telle démarche fait sortir la pensée d'un cercle pour le moins vicieux, où elle se condamne elle-même à ne conclure rien d'autre que ce qu'elle avait pressenti. Comment Spinoza fait-il pour se sortir de ce mauvais pas ? Dans le texte, les moments décisifs où se construit ce refus de l'opposition sujet/objet, au nom du refus affirmé dans l'appendice de la première partie de se laisser penser par les préjugés, sont au nombre de quatre.

-Le premier est constitué par les premières propositions du *De Deo*, qui affirment l'impossibilité de disloquer la substance en régions ontologiques hétérogènes. C'est l'apparent retrait de toute subjectivité du système.

-Le second est la spécification de cela sous l'attribut étendue. Les lemmes de la proposition 13 de la seconde partie montrent effectivement que le corps humain est un composé extensif, dont la complexité se comprend à partir des lois de composition de repos et

de mouvement ; ainsi, la réalité humaine ne constitue pas une exception dans l'attribut étendue, mais plutôt un cas particulier et remarquable de richesse : un pli dans l'être ou encore un nœud d'individuation.

-La proposition 16 en est l'équivalent dans l'attribut pensée : l'âme humaine est certes l'idée du corps en tant que Dieu le connaît, mais son existence actuelle est déterminée par des affections extérieures, et sa structure interne doit nécessairement envelopper la nature de choses extérieures. L'âme n'est donc pas une réalité à part, dotée d'une impénétrabilité essentielle, mais une fois encore, un mode fini soumis à la causalité.

-Enfin, la proposition 32 montre que la racine de la rationalité n'est pas une faculté en soi de l'âme, mais un corrélat de l'existence de toute chose en Dieu. La vérité est d'abord l'affirmation originaire de l'être en Dieu, la rationalité en est la reprise dans un composé singulier, l'âme.

C'est donc la stricte observance d'une ontologie immanente, et la déduction de toutes ses conséquences, qui interdit de considérer le sujet comme une entité opposée à l'objet. Cependant, les notions de sujet et d'objet ne deviennent pas incohérentes pour autant¹ : leur opposition n'est rien de plus qu'un effet de la possibilité pour l'âme de faire référence à elle-même, de reconnaître les modifications du corps comme affectant une identité individuée. Sujet et objet sont alors explicables en termes de modifications, d'effets, le sujet étant l'affecté et l'objet l'affectant, cela dans une relation dont les termes sont à égalité d'être. À une logique binaire de la séparation se substitue un logique qualitative de l'évolution : l'âme et le corps, en disposant dans le monde des repères imaginaires, puis en forgeant des notions communes, convertissent leur passivité en activité, selon une progression continue, voire inversée (une affection particulièrement puissante peut effacer des savoirs rationnels). Il n'est donc pas surprenant que les philosophes tirant leurs concepts de préjugés affectifs, avec le sens commun, doivent recourir à des facultés en soi pour expliquer l'insertion du subjectif dans l'objectif. Spinoza, à partir des simples variations entre passivité et activité, rend inutile le couple sujet/objet, ou déconstruit la subjectivité en en donnant une nouvelle version. Passivité et activité deviennent les deux axes directeurs de la réflexion. Toute la question de l'élucidation du transcendantal, autour de laquelle a tourné le débat depuis Descartes, est laissée de côté, et l'invention d'un nouveau cadre conceptuel s'élabore. C'est à ce

¹ Nous conservons ici un usage non spinoziste du terme d'objet, à des fins de comparaison, sans oublier que Spinoza utilise ce terme pour parler du corrélat extensif d'une idée. Dans son lexique, l'objet appelle donc l'idée et pas le sujet, mais ce n'est là qu'un problème d'utilisation des mots.

remaniement que l'on peut mesurer l'ampleur du déplacement opéré par Spinoza dans la seconde partie de l'*Ethique*.

Avec cette distinction, ce sont aussi les idées d'intériorité, d'évidence, de transparence, qui tombent, ou du moins qui perdent leur statut d'exceptions. La capacité de d'éprouver nos modifications comme étant bien nôtres, et intérieures à nous, ne sont une fois encore que des effets de point de vue, qui tiennent à la fois à notre intégrité en tant que choses individuées, et à notre capacité à être affectés. L'ensemble de la structure soutenant le concept moderne de sujet perd donc son pouvoir de sanctuarisation, et se fond dans une dynamique générale de l'être, au sein de laquelle émerge une chose complexe, apte à former des idées générales à partir de son expérience. Seulement, le mouvement par lequel cette chose complexe qu'est l'homme se départit de ces idées générales est aussi celui par lequel il devient sujet, au sens spinoziste. La critique des philosophies subjectivistes et la théorie de l'âme sont donc deux mouvements parallèles, dont le premier agit sur des concepts, dans l'espace de la discussion philosophique, et le second sur l'âme elle-même, en tant qu'elle abandonne ses idées intuitives pour accéder à la raison, dans l'espace de l'éthique. Non seulement, donc, le concept de sujet s'appuie sur de nouveaux composants¹, mais c'est plus radicalement le sens donné au concept qui est réformé : l'idée d'un devenir modifiant l'essence même du composé âme/corps, c'est-à-dire déplaçant la zone de contact entre vie et individualité, retire au concept son aspect définitif. Définir la subjectivité par des propriétés immuables et universellement partagées par les individus, c'est dire que les caractéristiques du penser et de l'agir subjectif sont toujours déjà acquises ; affirmer au contraire que ce concept n'a de sens que dans ses variations, et en définitive dans le devenir rationnel, c'est *insister sur le processus d'acquisition de ces propriétés*, qui ne sont pas données avec la vie, ni même avec l'humanité. Penser et agir en tant que sujet, c'est-à-dire produire des effets à partir de sa puissance propre et cesser *d'être agi* par la nécessité naturelle, ces propriétés ne sont pensables qu'en tant que leurs conditions de réalisation sont données, ce qui nous montre une fois de plus l'aspect indissociable du théorique et du pratique. C'est pour cela que l'on ne peut parler de sujet chez Spinoza qu'en conservant à l'esprit le processus de subjectivation qu'il institue et achève à la fois. L'état rationnel optimise ce devenir, mais déjà, l'imaginaire produit un sujet stratégique dont les propriétés sont différentes, et qui n'a de relation avec l'état rationnel qu'en tant qu'un même devenir les relie.

¹ Vie, individualité, temps et raison se substituent à une structure qui serait : réflexivité (le sujet s'atteint dans l'introspection), intégrité (le sujet est réellement séparé de son autre), performativité (les propriétés du sujet forment la vérité). Les deux « factures » du concept sont donc bien différentes.

Spinoza refuse donc les règles du jeu philosophique qui sont en train de s'instaurer en son temps, pour ouvrir une nouvelle voie, dont la portée doit être mesurée. Il ne s'agit pas ici d'évaluer la postérité du concept spinoziste de subjectivation dans l'histoire de la philosophie, mais de comprendre ce que signifie « prendre acte » de ses conséquences.

b) Le problème de l'authenticité de l'ego.

Le processus par lequel l'individu accède à l'état subjectif se trouve passer chez Spinoza par l'abandon d'autres régimes d'existence, ceux-là mêmes qui sont généralement conçus comme étant justement subjectifs. Le déploiement de la seconde partie de l'*Ethique* décrit donc un échange, au cours duquel des formes de vie insuffisantes, ou impuissantes, trouvent leur achèvement dans l'état rationnel ; cet échange se pense dans le texte, et ne se réalise que dans la mesure où l'individu reproduit ce parcours, ou retrouve les conditions de son déploiement. Il faut donc supposer que dans cet achèvement de la subjectivation par la rationalité se trouve *l'authenticité de l'ego*, et que les formes intermédiaires sont illégitimes, et vouées à n'être que des étapes. La mémoire, définie comme forme générale des contenus psychologiques dans la proposition 17, n'a de valeur que temporaire, en tant qu'elle produit un monde signifiant, ordonné selon des critères affectifs partagés dans une communauté. Cette aptitude humaine est la première forme d'activité que l'on a rencontré, mais le type de subjectivité qu'elle induit est perdu pour lui-même : il n'a en effet de sens que dans l'urgence de la confrontation au réel, urgence qui peut certes durer toute une vie, auquel cas le processus tourne à vide. Si les choses se passent comme elles le doivent, le sujet comprend que les contenus psychologiques sont construits sur du sable, que la connaissance de soi et des choses procurée par la mémoire est un effet de la passivité plutôt qu'une vérité incontestable. Ainsi donc, progressivement, la raison prend le relais de l'imagination, et la connaissance de soi change radicalement de forme. Le point décisif est ici que Spinoza rompt complètement avec toute idée intuitive de ce qu'est la connaissance de soi : se connaître, ce n'est en aucun cas accumuler des informations à propos de soi, ce n'est pas non plus identifier les grands traits de sa psychologie, c'est-à-dire produire de sa personne un portrait qui serait le plus précis possible. L'état adéquat de la subjectivité semble donc se démarquer de toute forme de psychologie, n'avoir pour souci « l'identité personnelle », dont l'administration d'Etat peut

très bien se charger¹. A cet égard, la quête de soi sous sa forme la plus courante, semble bien être une forme particulièrement aigüe du malentendu inhérent aux relations entre l'imaginaire et le monde : l'individu cherche dans le monde les éléments susceptibles d'élucider le mystère de son identité, alors que celui-ci n'existe que pour lui, que pour autant qu'il s'ignore lui-même. La connaissance de soi, dans sa version spinoziste, n'est pas séparée de son objet : elle est la capacité à utiliser de manière optimale le pouvoir d'agir de son corps et de son âme, c'est-à-dire la production de notions communes, qui expriment de manière adéquate la richesse de la vie. L'authenticité de l'ego ne se trouve donc pas, on l'a déjà vu, dans la question du transcendantal, mais elle n'est pas plus l'impossible élucidation de son identité personnelle² ; cette authenticité, si l'on peut parler ainsi, est l'exploitation parfaite et adéquate de la richesse de notre essence, la conversion de la passivité en activité.

On peut lire dans la philosophie antique, et chez Platon en particulier, une conception très voisine de Spinoza, en ce que l'authenticité de l'individu se trouve rejetée au terme d'un processus de connaissance de soi. On trouve dans l'*Alcibiade* un exposé de ce souci de soi hellénistique, qui est un développement et une interprétation du précepte delphique « *gnoti seauton* », qui bascule ainsi de la sphère religieuse et culturelle à la sphère du *logos*, du savoir construit et rationnel. Socrate, montrant à Alcibiade les contradictions auxquelles aboutit son ignorance de l'essence des choses politiques, provoque chez son interlocuteur un moment de doute qui entraîne une suspicion plus générale sur sa personne : l'ignorance des choses doit renvoyer à une ignorance de soi, ainsi la question du rapport à soi entre-t-elle dans le discours philosophique dès son apparition. On lit donc en 127d-127e :

« ALCIBIADE : Par les Dieux, Socrate, je ne sais même plus moi-même ce que je dis, et il est possible que depuis longtemps, et sans m'en être aperçu, je sois dans le plus honteux état.

SOCRATE : Allons, il faut être courageux, si tu t'en étais aperçu à l'âge de cinquante ans, il te serait difficile de prendre soin de toi. Mais tu as aujourd'hui l'âge auquel il convient de s'en apercevoir »³

¹ C'est C. Rosset qui, dans *Loin de moi*, pp. 23 et 24, renvoie à l'administration, et au pouvoir du papier, la responsabilité de l'identité personnelle. Si la question « qui suis-je réellement ? » vise des renseignements sur la personne, alors en effet, les « papiers d'identité » remplissent suffisamment ce rôle, surtout, pourrait-on ajouter, si l'Etat est bien renseigné.

² D'un point de vue spinoziste, le souci obsessionnel pour la psychologie n'est pas plus vulgaire que l'enquête transcendantale, et ces deux formes partagent même l'illusion commune de la transparence à soi-même.

³ Platon, *Alcibiade*, traduction par C. Marboeuf et J.F. Pradeau, GF-Flammarion, 1999.

Pour s'occuper des choses du monde, il faut d'abord s'occuper de soi, pendant qu'il en est encore temps ; « s'occuper de soi » reçoit donc un sens fort, où le sujet¹ est à la fois origine et visée du souci. Si l'ignorance des choses peut rejaillir sur la conscience de l'individu, c'est bien que la subjectivité accompagne déjà la question de la vérité, et que, déjà, ce rapport se pense comme une transformation. Ce thème irrigue donc la philosophie et les cultures dans lesquelles elle naît comme un schème, qui de manière générale semble constant, mais qui donne lieu à des dispositifs conceptuels variés : pour mieux comprendre les enjeux de la solution spinoziste, la confrontation avec Platon peut ainsi s'avérer féconde. L'essentiel pour notre propos est de remarquer que ce schème distingue un soi inauthentique, marqué par des idées fausses sur soi-même et sur les choses (ces deux aspects étant corrélatifs), d'un soi authentique. Entre ces deux états, une conversion intervient, dans laquelle un processus cognitif agit sur l'essence du soi. Pour Platon, l'âme qui connaît l'essence du juste n'est pas la même âme que lorsqu'elle l'ignorait encore, mais un devenir relie pourtant ces deux états, qui permet de poser les grandes lignes de la problématique de la subjectivité. L'authenticité du sujet est ainsi une constante chez Platon, et se formule diversement comme *pureté* et comme *élévation*, les deux auxiliaires principaux et constants du schème de la conversion.

Mais peut-on dire que chez Spinoza, l'âme doit se tourner vers elle-même, se prendre pour objet de souci ? Peut-on dire que le schème de la conversion de l'âme se répète dans l'Éthique comme un élément structurant tout un courant philosophique ? A aucun moment Spinoza ne parle du besoin de se recueillir, de revenir à soi pour accéder au vrai. La réflexivité est donc dévalorisée non seulement à titre d'expérience métaphysique, mais aussi comme pratique subjective. Le spinozisme n'est pas un exercice spirituel. Il faudrait en effet pour cela que la pensée s'excède elle-même, et conçoive sans encore l'expérimenter la nécessité d'accéder à une forme d'existence plus noble, plus achevée. Puisqu'une telle anticipation est impossible, alors il faut admettre que la version spinoziste du schème de la conversion fait l'économie de l'idée de souci de soi, tel qu'elle est formulée chez Platon. Il faut, pour saisir cela, revenir sur le passage du régime imaginaire de subjectivité, régime d'urgence, au régime rationnel. La constitution du corpus d'idées inadéquates formant l'imaginaire est à la fois passive et active, puisque selon la proposition 16, l'idée de l'affection enveloppe la nature du corps humain et celle du corps extérieur : l'expérience nous

¹ Nous n'hésitons pas, avec M. Foucault, à parler de la présence de la question du sujet dans la philosophie antique. Encore une fois, il faut admettre que le concept de sujet préexiste à sa formulation et sa stabilisation lexicale chez Kant. Voir M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, p. 39 et suivante.

place dans cette situation sans que notre responsabilité soit engagée, comme un fait naturel. De même, la formation des notions communes ne succède pas à un moment de doute sur soi-même, mais elle est le processus continu et aveugle de composition harmonique des rapports entre le sujet et le réel. Si Alcibiade fréquente les différents types d'hommes de sa Cité, s'il accumule une expérience de la politique telle qu'elle se joue dans son entourage, si, enfin, il trouve une composition harmonique de son corps et de son âme avec cet entourage, alors il connaît la politique, et il n'a pas besoin de Socrate pour lui apprendre¹. La partie de soi-même à laquelle on renonce n'est pas la même chez Spinoza et chez Platon : le bon élève de Socrate devra véritablement abandonner la part de lui-même souillée par l'ignorance, alors que Spinoza montre bien que l'on ne peut faire une croix sur notre passivité et notre affectivité. Le scolie de la proposition 35 distingue nettement l'affection du corps, selon laquelle le soleil apparaît proche, et la connaissance rationnelle de sa véritable distance, la seconde ne pouvant aucunement faire disparaître la première. Une notion commune n'efface pas un affect, pour autant que la cause de l'affection n'est pas détruite, et le champ perceptif de l'individu non plus ; mais elle permet de séparer l'objet affectif qui semble proche, sur lequel aucun discours vrai ne peut être tenu, et l'objet rationalisé, lointain, à propos duquel une communauté peut s'accorder. Cette distinction, appliquée à la connaissance de soi, interdit deux choses :

- D'abord, il est impossible de se séparer radicalement de la connaissance de premier genre que nous avons de nous-mêmes. L'image que nous formons de notre identité nous est essentielle en tant que nous ne pouvons pas nous amputer de notre passivité, et cette imagerie personnelle, structurant notre âme, participe à la constitution d'un monde familier.

- Ensuite, il est impossible de penser la conversion de soi à soi comme une séparation « du bon grain et de l'ivraie », comme la sélection parmi ses idées de celles qui sont valides, et celles qui ne le sont pas. Il faudrait en effet pour cela qu'une norme extérieure de la vérité soit posée, or c'est bien ce que Spinoza interdit dans le scolie de la proposition 43², et c'est bien ce que fait Platon en produisant le concept d'idée. Platon semble en effet prisonnier d'un imaginaire matériel lorsqu'il parle en termes de purification de l'âme : l'âme, toute spirituelle à en croire Platon lui-même, est soudainement pensée comme un élément matériel susceptible d'être passé au crible de la vérité, opérant comme un agent de sélection.

¹ A partir de là, on peut considérer, soit, que Socrate lui enseigne des idées fausses sur la politique, et que les essences dont il parle ne sont que des mirages ; soit, qu'Alcibiade doit à son point de vue d'enfant de la bonne société une conception erronée de la politique.

² « Comme la lumière se fait connaître elle-même et fait connaître les ténèbres, la vérité est norme d'elle-même et du faux »

Cette conception confondant les attributs, ainsi que celle prétendant faire une croix sur la dimension affective de l'âme, reste tributaire du préjugé le plus profondément ancré dans l'esprit de tous. Selon ce préjugé, le sujet serait doté d'une faculté de se séparer de lui-même pour analyser le contenu de son esprit, pour l'évaluer et le critiquer. Dans l'âme, les idées sont de deux espèces, et si l'on possède la pierre de touche du vrai et du faux, alors on peut se transformer. Cette idée relève donc encore de la croyance selon laquelle le faux et le vrai se séparent comme deux espaces, juxtaposés mais hétérogènes, idée qui enveloppe celle de positivité de l'erreur. Dès lors qu'avec Spinoza on conçoit l'imaginaire et les idées fausses comme un état affectif du sujet, il devient impossible de penser ainsi : une idée inadéquate est vraie en tant que modification de l'âme et connaissance de cette modification, et fautive en tant qu'elle n'exprime pas l'essence de l'objet extérieur. Ainsi, les propositions selon lesquelles le vrai n'efface pas la capacité à être affecté, et la vérité est norme d'elle-même et du faux, enlèvent au schème de la conversion de soi toute sa pesanteur mythique. L'authenticité de l'ego ne se trouve pas dans un horizon transcendant, et il n'est pas non plus nécessaire de se transcender soi-même¹ pour l'atteindre : la subjectivation est un processus immanent, c'est-à-dire ontologiquement horizontal et sans arrachement à soi-même, dans lequel les idées vraies sont en l'âme comme elles sont en Dieu². Autrement dit, l'intériorisation de la puissance des choses est immédiatement un accroissement de la perfection et de la richesse du sujet. Le mouvement dans lequel notre psychologie affective cesse de structurer notre comportement n'est pas une purification, n'est pas une sélection, encore moins un envol : l'affectivité n'est donc pas le nerf de la question du sujet, et cela quoique l'intimité psychologique tente toujours de prendre le dessus sur l'essence de la subjectivité. On peut bien affirmer avec C. Rosset que « qui souvent s'examine n'avance guère dans la connaissance de lui-même », et à la rigueur, dans la mesure où les affections de soi par soi provoquent elles aussi un état de faiblesse et d'ignorance, que « moins on se connaît, mieux on se porte »³, mais cela n'est en aucun cas un abandon de la question du sujet. On ne peut ni se fier à l'image de soi (obsession psychologique), ni répudier purement et simplement cette image (conversion mystique), ni, ce qui est pire encore, former un concept de conversion dissimulant un recours à une transcendance ontologique et/ou morale. Le rapprochement puis l'opposition à Platon auront donc pu nous aider à situer le sens

¹ Ces deux choses sont indissociables, puisque l'idée selon laquelle nous devons nous séparer d'une partie de nous-mêmes semble exiger un appel à une transcendance, quelle qu'elle soit : une idée, une norme morale, un modèle divin doivent être conçus pour que la conversion du sujet s'impose comme nécessité

² Proposition 43, démonstration.

³ *Op. Cit.*, quatrième de couverture.

spinoziste de la conversion, et de l'authenticité de l'ego. Dans la mesure où celle-ci est un devenir sujet dont les acteurs conceptuels (vie, individualité, temps et raison) excluent tout effet de transcendance, il faut à la fois reconnaître chez Spinoza la reprise d'un schème antique, et le profond et subtil remaniement de ce schème : paradoxalement, c'est dans un certain oubli de soi, quelque chose comme une légère inconscience, que le sujet peut échapper à la pesanteur de ses images ; il n'exploite la richesse de ses aptitudes vitales à connaître et à agir que s'il reconnaît la fausseté, et l'aspect inauthentique, de toute tentative d'autorité sur lui-même. L'authenticité de la subjectivité se trouve donc à la surface de son expérience, dans le tissu même de la vie et de l'individualité, et dans ses rencontres avec un monde. Le processus immanent (dans les deux sens que l'on a vu) d'intériorisation de la puissance par les notions communes déplace le problème du domaine de l'intériorité simple à celui de la relation entre le sujet et le monde, conformément à la double définition du mode que nous donnions en première partie. Nous sommes donc renvoyés à la question de la connaissance, comme lieu adéquat d'examen de l'être de l'ego.

c) Ce que signifie connaître.

Puisqu'il n'y a de sujet chez Spinoza que dans son devenir, puisque ce devenir se saisit comme conversion de la passivité en activité, alors il faut relier la question de l'authenticité de l'ego à celle de la connaissance. En l'absence d'un domaine ontologique subjectif privilégié, qui selon Spinoza possède toutes les caractéristiques de l'utopie, il faut comprendre la subjectivation comme une concrétion de complexité au sein de l'être¹, où des chaînes causales produisent un individu capable de se rapporter à soi ; et même si l'on a pu approcher cette authenticité en s'en tenant à une étude critique de la conversion de soi proposée par Spinoza, il faut inévitablement passer par la question de la connaissance pour achever cette question. Cela amènera donc à souligner le sens de ce concept en régime spinoziste.

La constitution du vivant est la première étape du devenir rationnel, c'est l'individuation physique et biologique, pré-subjective, décrite dans les lemmes de la proposition 13 ; la formation d'un imaginaire individuel et collectif, d'un langage, en est la continuation, elle est décrite dans les propositions 17 et 18 ; et la rationalité, définie dans les propositions 40 à 47, en est le terme. L'existence humaine ne se déploie selon ce processus que parce qu'elle

¹ On ne peut même pas dire, de « l'objectivité », sans quoi on réactiverait une distinction sujet/objet de contrebande.

connaît : elle forme d'abord l'idée de ses affects, qu'elle rapporte à une identité affective, elle forme ensuite¹ l'idée adéquate des propriétés communes entre les êtres, entre son être et les êtres ; la connaissance commence donc avant la raison, et la raison et l'imaginaire ne diffèrent que qualitativement, puisqu'ils sont deux manifestations d'une même logique². Connaître, en spinozien, pour reprendre le terme de Fr. Zourabichvili, ne signifie rien d'autre qu'être un mode fini apte à maintenir l'identité de sa forme au travers de ses modifications, et de conserver la marque de ces modifications, son idée, et l'idée de cette idée. La connaissance est donc le jeu des puissances qui se composent dans un sujet particulier, et qui modifient sa puissance globale, c'est-à-dire l'état de la conversion de la passivité en activité. La connaissance est à la croisée des séries causales, dans leurs diverses formes, ce par quoi se noue l'émergence d'un domaine spécifique, mais naturel, de l'être. Une fois encore, le retrait de la subjectivité moderne dans un en deçà ontologique, sous la forme du cogito ou du transcendantal, ne se retrouve pas dans cette définition : si l'individu s'assure les moyens d'intérioriser les idées des choses extérieures, alors il devient sujet, et il n'est plus nécessaire de postuler des facultés cognitives en soi pour fonder ce concept.

L'idée d'*intériorisation* peut fournir un modèle d'explication pour ce fonctionnement spécifique de la connaissance défini par Spinoza. Les choses singulières développent leurs effets dans le monde d'abord comme des séries divergentes, dont les relations sont inaperçues, du fait même de leur complexité. A la structure causale du réel se superpose donc une structure imaginative, faite de signes destinés à pallier à cette complexité du réel. Dans cette forme de connaissance, l'âme est elle-même comme elle perçoit les choses : l'enchaînement de ses pensées obéit à un ordre inaperçu, et il est recouvert par un ordre fictif porteur de sens. En ce sens, l'âme intériorise une image affective du réel, c'est-à-dire qu'elle prend la forme du monde que sa passivité lui indique. Si l'âme a des idées adéquates, alors elle conçoit les choses comme nécessaires³ : des relations entre séries causales s'éclairent, et les liens entre ses propres idées se construisent. Dans ces deux cas, la structure mentale du sujet est une version intériorisée du monde, tel qu'il est conçu, l'âme et le monde sont donc en permanence en miroir. Intériorisation ne signifie pas que l'âme est un contenant empli par des idées venues du monde, car on ne comprendrait pas comment se distinguent idées vraies et fausses, et de plus l'âme n'enveloppe pas plus d'idées dans l'état rationnel que dans l'état imaginaire. Le processus n'est pas quantitatif, mais qualitatif, c'est-à-dire sélectif : l'âme rationnelle

¹ Rappelons que cette chronologie n'a de sens que dans la mesure où l'imaginaire précède la raison. Mais la réciproque n'est pas vraie, puisque le premier se conserve avec la seconde.

² Voir la proposition 36 et sa démonstration.

³ Proposition 44.

n'enveloppe pas plus de choses, mais elle enveloppe les choses telles qu'elles se déploient effectivement, et c'est en ce sens que son intériorité se trouve exprimer adéquatement l'essence du réel. Les propriétés que le corps a en commun avec les choses sont des idées que l'âme produit par sa propre puissance, et qui se trouvent être en nous comme elles sont en Dieu. L'intériorité de l'âme, s'il y a à trouver un sens à cette expression, n'est donc pas un sentiment de l'intime, mais plutôt ce en quoi l'extérieur est à l'intérieur. Le refus de concéder à la subjectivité un espace d'appartenance privilégié à elle-même n'est donc pas de la part de Spinoza un simple mouvement négatif, puisque cela prépare une conception positive de ce domaine intérieur. L'intime, qui est selon son origine latine ce qui est « le plus intérieur »¹, n'a de valeur qu'en tant qu'il est d'abord le plus extérieur. Ce qui nous est propre, c'est-à-dire la mémoire et l'ensemble des contenus psychologiques, n'a de sens que pour nous, et produit une forme inférieure de subjectivité ; mais l'essence des choses extérieures, en tant qu'elle est enveloppée par notre âme, forme la puissance subjective réelle. A la faiblesse de l'intimité, on substituera donc avantageusement une dimension que l'on nommera « extime », qui ne signifie pas, comme on l'a vu, un abandon de soi. Pour reprendre le vocabulaire du sujet et de l'objet, on peut dire que la vie développe sa puissance subjective à mesure qu'elle s'enfonce dans l'épaisseur et la complexité de l'objectivité.

Dans la connaissance du troisième genre, esquissée à la fin de la seconde partie, « l'âme humaine a une connaissance adéquate de l'essence éternelle et infinie de Dieu »² : ainsi l'état qui parachève la subjectivation est aussi celui où l'intériorisation de l'extérieur parvient à son terme. Avec ce mode de connaissance, l'expérience³ cesse de faire signe vers des références d'ordre psychologique comme à leur critère de vérité, pour immédiatement renvoyer à l'essence même du réel. « Puisque tout est en Dieu et se conçoit par Dieu, il s'ensuit que nous pouvons déduire de cette connaissance un très grand nombre de conséquences que nous connaissons adéquatement »⁴ : *il ne s'agit pas ici d'une connaissance totale actuelle⁵, mais d'une connaissance de la totalité susceptible de s'actualiser en diverses connaissances portant sur le singulier*. Dans cet état, l'âme ne rejoint pas l'universalité de la substance pour y demeurer, comme dans un nouvel élément, dans une effusion romantique, mais pour exploiter la connaissance de la nécessité dans les micro-problèmes que propose l'existence.

¹ *Intimus* est en effet le superlatif de *interior*.

² Proposition 47.

³ Comme le montre la démonstration de cette proposition, c'est à la surface même de l'expérience, dans la perception, qu'opère ce mode de connaissance, qui est aussi nécessairement un état du sujet dans sa globalité.

⁴ Proposition 47, scolie : « *Cum autem omnia in Deo sint et per Deum concipiuntur, sequitur, nos ex cognitione hac plurima posse deducere, quae adaequate cognoscamus* »

⁵ Dans ce cas, l'âme serait infinie, ce qui est contradictoire avec son essence modale.

L'infinité à laquelle renvoie la rationalité ne fait pas sens en soi, mais pour autant qu'elle se particularise dans des réponses concrètes aux obstacles posés par le réel infini aux existants finis.

Cette dimension « extime » de l'âme peut se formuler de manière équivalente dans le lexique de la puissance ou dans celui de la subjectivité, car une idée en l'âme est tout autant un potentiel d'action qu'une indication du degré d'activité de l'individu. Mais ces deux manières d'exprimer le problème soulignent tour à tour deux aspects différents. En termes de puissance, on dira que l'âme rationnelle enveloppant l'idée de séries causales de plus en plus larges enveloppe aussi la puissance d'agir qui y est associée (ce par quoi l'extérieur est à l'intérieur) : l'individu est disposé à agir de manière cohérente avec le réel, c'est-à-dire à construire sa volonté en adéquation avec la nécessité¹. Mais le vocabulaire de la puissance ne met pas en lumière une spécificité de la question, qui se dégage dans l'étude du sens spinozien de la connaissance. Dire qu'un individu est à tel ou tel degré d'un processus de subjectivation, c'est en effet prendre pour limites des variations d'un côté l'aliénation radicale, ou même la mort, et de l'autre l'accomplissement de son essence dans la liberté et la béatitude. Le vocabulaire de la puissance nous place dans le domaine d'une *ontologie dynamique*, celui de la subjectivation dans le domaine d'une *anthropologie de la pensée et de l'action*. Plus précisément, le vocabulaire du sujet est un moyen de développer le sens anthropologique de l'ontologie. C'est pourquoi nous avons choisi ce champ lexical alors qu'il ne peut se prévaloir d'aucune intention de l'auteur² : il n'existe aucune discontinuité dans le champ théorique, mais raisonner à partir du sujet est un moyen de reconnaître une version spinoziste de la question de l'authenticité de l'ego ainsi que sa singularité. L'authenticité de l'ego n'est plus simplement interpellée par la raison, comme chez Platon, elle n'est pas non plus construite par elle-même dans un espace ontologique privilégié, mais elle est l'émergence progressive d'une forme de vie capable de connaître l'essence de ce qui la détermine à être et à penser, une forme de vie qui reprend l'extériorité des choses comme sa propre structure, ou qui fait du réel son monde.

¹ Proposition 49.

² L'auteur fait évidemment *autorité* sur son propos, mais pas sur notre manière de le comprendre. C'est ainsi que l'on peut comprendre le refus de l'idée d'intention dans l'étude des textes.

3. *L'anomalie spinoziste*

Le concept de sujet désigne la réalité humaine conçue du point de vue de sa capacité à agir et à penser, or, cette capacité se constitue dans et par des déterminations extérieures intériorisées. L'existence humaine est donc sans cesse à l'épreuve, et cette épreuve est à la fois ce qui la menace et ce qui la sauve, ce qui la réduit à une passivité radicale et ce par quoi elle conquiert son autonomie. C'est pourquoi, pour avancer d'un pas supplémentaire dans l'exploitation de la fécondité du concept spinoziste de subjectivité, il faut étudier les stratégies de connaissance qu'ont élaboré les hommes dans l'histoire pour appréhender les multiples types de déterminations qui l'entourent et l'enserrent ; c'est en effet par ces stratégies que la structure du réel trouve une explication, et ainsi, que l'extérieur devient intérieur. La puissance de subjectivation est sans cesse mise en demeure ; toujours en activité, car jamais le sujet ne se pose comme un acquis définitif. L'abord spinoziste de la question du sujet doit donc passer par un *détour* essentiel, qui lui fait questionner le front extérieur des processus d'objectivation, détour qui nous ramènera au problème du sujet avec plus de pertinence encore.

a) Le sujet dans les plis du savoir.

Chez Spinoza, on l'a vu, le processus de subjectivation s'appuie sur une puissance d'objectivation¹ : vie et individualité n'entrent en adéquation que quand l'imaginaire, puis la raison, sont à l'œuvre, autrement dit, *quand le domaine d'extériorité est déjà travaillé par la pensée et l'action humaine*. Cette action constituante d'un monde, Spinoza la caractérise particulièrement dans la seconde partie de l'*Ethique* comme le pouvoir de l'ignorance et des mots : l'ignorance, au sens large, consiste à attribuer de fausses propriétés à une chose² ; la langue trace dans la continuité du réel des limites internes, invente des espèces, qui ne correspondent pas aux différences des choses elles mêmes³. Spinoza ne parle pas directement des effets de la rationalité, mais il faut pourtant bien considérer cela aussi comme un facteur de constitution d'un monde : on peut au moins conjecturer que la technique moderne, véritable réalisation matérielle des notions communes, participe à donner au monde sa forme.

¹ Ces deux termes ne réactivent aucunement la scission sujet/objet. Le vocabulaire dynamique suggère bien au contraire que l'objet n'existe comme tel que parce qu'il est posé et connu par un sujet (la constitution de l'objet peut à ce titre être imaginative ou rationnelle), qui en retour ne doit son nom qu'à son activité. L'objectivation désigne donc la maîtrise croissante des moyens et des règles de connaissance dont dispose l'homme.

² Le scolie de la proposition 3 est à cet égard caractéristique : le pouvoir fini des rois est confondu avec celui de Dieu, ainsi l'autorité politique peut-elle s'assurer de l'obéissance que l'on doit à Dieu.

³ C'est cette fois le premier scolie de la proposition 40 qui est caractéristique.

L'idée centrale est ici que le sujet, quoiqu'il se constitue à partir d'une puissance propre de résistance puis d'affirmation, ne peut être tel qu'il est que dans un monde qui lui est corrélatif : les domaines à exploiter pour se donner de la subjectivité une conception tenable dépassent nécessairement la simple enquête réflexive, ou encore la tentative d'objectivation du sujet dans des structures objectives : la première s'expose aux interférences avec l'idée que l'on a de soi, que prévient la proposition 23, la seconde se rend incapable d'appréhender l'individu dans son intégrité, puisqu'elle est contrainte à l'envisager par ses composantes. Penser le sujet, c'est donc penser les déterminations qui agissent sur le sujet, et que la vie a toujours à affronter. Ces déterminations sont largement produites par une communauté imaginative ou rationnelle, plus sûrement encore ces deux choses à la fois ; la passivité du subjectif n'est donc jamais une propriété neutre, ou pure : elle a toujours déjà les traits que dessinent en elle les caractéristiques d'un monde, les découpages qui y sont tracés. Si l'ignorance de la foule produit l'aliénation de l'individu, alors le sujet devra en retour agir sur ce monde pour se construire, ainsi se noue la relation entre des fronts collectifs d'objectivation et la puissance individuelle de subjectivation. Ce processus se pense invariablement à partir des quatre concepts que nous avons définis, à savoir la vie, l'individualité, le temps et la raison, mais celui-ci ne se déploie réellement et n'a de sens que dans une culture, que dans un dispositif singulier d'*assujettissement*. Dans ce terme se lit la part de négativité inhérente à toute subjectivité, dans son devenir au moins, ainsi que l'existence d'une autorité qui entreprend le corps et l'âme. La théorie spinoziste de l'imaginaire ménage un espace où peuvent prendre place un nombre indéfini de formes d'ignorance collective¹, et donc de formes de pouvoir qui conditionnent et infléchissent le devenir sujet.

On peut trouver chez M. Foucault une formulation de cette interaction entre des pratiques constitutives d'une objectivité, c'est-à-dire d'une culture ou d'un monde, et l'apparition de formes de subjectivité. L'article intitulé « *Le sujet et le pouvoir* »² est un regard rétrospectif de Foucault sur son travail accompli, qui place comme centre de gravité de sa pensée la question du sujet : « Ce n'est donc pas le pouvoir, mais le sujet, qui constitue le thème général de mes recherches »³. Dans « les différents modes d'investigation qui

¹ L'ignorance collective est tout aussi bien la culture, ce qui ne signifie pas qu'il y aurait à mener contre la culture une critique destructrice au nom de la raison. Ce n'est au contraire que dans une culture que la raison émerge, comme les notions communes émergent de l'expérience.

² *Dits et écrits II*, 1976-1988, Quarto-Gallimard, 2001, texte n° 306, p. 1041 à 1062.

³ *Op. Cit.*, p. 1042. Il faut garder une certaine distance par rapport à cette déclaration, dans la mesure où Foucault a souvent été contradictoire. Tenons nous en à cela : cette déclaration ne signifie sûrement pas que tout son

cherchent à accéder au statut de science », dans les « pratiques divisantes »¹ opérées par le pouvoir dans les domaines de la psychiatrie, de la santé, de la pénalité, de la sexualité, on peut retrouver l'interaction entre un champ d'objectivation et la production d'une subjectivité. A cet égard, on peut comprendre la pensée de Foucault dans la lignée de Spinoza : les fronts d'objectivation et le devenir sujet sont comme l'endroit et l'envers d'une même réalité en devenir, ou pour en rester au vocabulaire spinoziste, d'une même substance dans ses différenciations internes. Chez Foucault comme chez Spinoza est refusée la possibilité d'une accession du sujet à lui-même dans la transparence d'une expérience (cogito), ou dans une enquête logique (transcendantal) : ce refus commun amène la pensée à prendre pour objet les *échanges* entre la spontanéité du processus de constitution du monde (objectivation) et la subjectivité qui à la fois *produit et est produite* dans ces échanges. La pensée, chez Foucault comme auparavant chez Spinoza, se place dans la zone de contact entre l'espace externe de l'objectivation et l'espace interne de la subjectivation, où l'externe et l'interne ne sont que les plis d'une même réalité en devenir. Cette corrélation entre la modification des dispositifs de savoir et de la nature de la subjectivité est particulièrement soulignée dans l'avant-dernier chapitre des *Mots et les Choses* :

« Lorsque l'histoire naturelle devient biologie, lorsque l'analyse des richesses devient économie, lorsque surtout la réflexion sur le langage se fait philologie et s'efface ce *discours* classique où l'être et la représentation trouvaient leur lieu commun, alors, dans le mouvement profond d'une telle mutation archéologique, l'homme apparaît avec sa position ambiguë d'objet pour un savoir et de sujet qui connaît. »²

Sur trois fronts des savoirs, la fin du XVIIIe siècle opère un remaniement d'une profondeur telle que ce n'est pas seulement ce qui est su qui se trouve modifié, mais surtout la définition même de ce qu'est savoir. Foucault nomme *épistémè* la cohérence globale des savoirs dans une ère historique, qui contient en elle-même une définition implicite de la nature de la connaissance, or en cette fin de XVIIIe siècle, c'est l'*épistémè* classique qui s'efface. Celle-ci se caractérise par un ordonnancement du domaine de la représentation selon des articulations internes auxquelles l'homme n'appartient pas : « Dans la pensée classique, celui pour qui la

travail se subordonne à la question du sujet, mais plutôt que ses recherches trouvent une cohérence d'ensemble si l'on prend le sujet comme perspective d'approche.

¹ *Ibid.*

² *Les mots et les choses*, Gallimard, 1966, rééd. TEL, II, IX, III, p. 323.

représentation existe, et qui se représente lui-même en elle [...] celui-là ne s'y trouve jamais lui-même »¹, bref, « il n'y avait pas de conscience épistémologique de l'homme comme tel »². Avec le développement des savoirs modernes, l'homme cesse de déployer devant lui un ordre dont il s'abstrait, pour découvrir sa place et sa détermination au sein même de l'objectivité. Dans l'espace des représentations, l'homme « surgit en un creux ménagé par les vivants, les objets d'échange et les mots », « son existence concrète trouve en eux ses déterminations »³. L'apparition conjointe de la biologie, de l'économie, et de la philologie n'est pas seulement une page supplémentaire de l'histoire des savoirs, laissant inchangé celui qui les construit. Ces connaissances sont immédiatement des systèmes de références pour l'homme, qui, peu à peu, n'aura de son existence que l'image induite par ces savoirs. C'est en ce sens que l'histoire produit des sujets, dans la mesure où la configuration des savoirs est temporaire, et où la collectivité des individus ne se reconnaît, ne se subjective, que dans la corrélation à une *épistémè*. Le spinozisme de Foucault, s'il existe, est sans doute dans cette articulation décisive entre les savoirs et leurs acteurs, et dans la définition sous-jacente du savoir qu'elle implique. Dans *Les mots et les choses*, la production de nouveaux types de savoirs n'est pas un progrès linéaire, et encore moins téléologique, de la rationalité humaine, démêlant peu à peu le mystère du réel ; le savoir est l'activité humaine en tant qu'elle définit et redéfinit sans cesse les conditions dans lesquelles les individus peuvent prétendre accéder au statut de sujet. Parce que la subjectivité n'est pas un domaine ontologique à part, ne nécessitant donc aucune approche d'exception, parce que la connaissance n'est pas muette comme une peinture, parce que l'image que chacun a de soi lui est suggérée par un ensemble de phénomènes qui le dominant, alors un projet tel que *Les mots et les choses* peut apparaître comme une élucidation spinoziste de la question du sujet. Le problème pour nous n'est donc pas de discuter du sens de la disparition supposée de l'« homme » en tant que produit historique, puisque ce terme ne désigne que l'une des formes de subjectivité que l'histoire a forgé ; le problème est pour nous de comprendre en quoi Spinoza donne des concepts susceptibles de reprendre une interrogation foucauldienne, sans pour autant penser *avec* Foucault.

¹ *Op. Cit.*, p. 319.

² *Op. Cit.*, p. 320.

³ *Op. Cit.*, p. 324.

b) *L'anomalie spinoziste.*

Et si on ne peut pas penser simplement « avec » Foucault, c'est parce que le spinozisme que l'on trouve chez lui est assurément paradoxal. Spinoza appartient en effet, par l'époque à laquelle il travaille, et par la nature des concepts qu'il utilise, à l'*épistémè* classique. Ainsi, non seulement il reste en deçà de la pensée moderne, mais en plus, il est supposé ignorer ce que sa pensée doit à la configuration des savoirs à son époque. Que Spinoza, par ses concepts, est un classique, Foucault le dit implicitement¹ dans ce même chapitre que nous étudions plus haut. Il caractérise en effet la métaphysique du XVII^e siècle comme la répétition sous diverses formes de la même affirmation, selon laquelle le fini ne se pense que dans l'infini, comme sa limitation interne. La réunion de tout le classicisme sous la question de l'infini est utile à Foucault dans la mesure où il caractérise le savoir moderne comme « analytique du fini » : « L'expérience qui se forme au début du XIX^e siècle loge la découverte de la finitude, non plus à l'intérieur de la pensée de l'infini, mais au cœur même de ces contenus qui sont donnés, par un savoir fini, comme les formes concrètes de l'existence finie. »² Ainsi formulée, la question classique de l'infini correspond bien à la philosophie de Spinoza et on peut y opposer termes à termes le savoir moderne. Mais Foucault va plus loin : cette articulation infini/fini est supposée emprisonner l'homme dans un rapport d'« inadéquation », comme « négativité » issue d'une « création » ou d'une « chute »³, termes cette fois plus problématiques si on les réfère à Spinoza. Le fini, chez Spinoza, *contrairement* à toute autre philosophie classique, n'a jamais à souffrir d'une quelconque dégradation par rapport à l'infini, la relation entre ces deux concepts y est en quelque sorte « laïcisée ». Ainsi l'infini, s'il est certes l'élément dans lequel existe et se pense le fini, n'est jamais un surcroît d'être par rapport auquel le fini serait en manque. Quand Foucault écrit que dans les savoirs modernes, « la métaphysique de l'infini devint inutile ; la finitude ne cessa plus de renvoyer à elle-même »⁴, il se place donc en porte-à-faux par rapport à Spinoza. Selon ce dernier, et suivant le concept original d'infini qu'il invente, c'est justement parce que l'être se pense dans une métaphysique de l'infini que le fini n'est redevable d'aucune transcendance, que précisément il ne renvoie plus qu'à lui-même : l'immanence de l'infini spinoziste est soigneusement évitée par Foucault, parce tout en étant classique de par sa facture, elle provoque à l'intérieur de la pensée classique une rupture

¹ Spinoza, pour des raisons de cohérence évidentes de la part de Foucault, n'est jamais nettement distingué de tous les autres penseurs qui lui sont contemporains.

² *Op. Cit.*, p. 327.

³ *Op. Cit.*, p. 327.

⁴ *Op. Cit.*, p. 328.

radicale. C'est dans le prolongement de cela que se trouve le souci spinoziste pour les forces qui déterminent la pensée, c'est-à-dire la conscience des pesanteurs historiques et sociales qui agissent sur la connaissance, et que Foucault définit comme une caractéristique de la pensée moderne. Cette question de l'infini nous invite donc à limiter le spinozisme de Foucault, dans la mesure où Spinoza refuse d'obéir à la scission décrite entre deux formes de savoirs. C'est cela que nous appelons *l'anomalie spinoziste* : Spinoza n'est ni une synthèse, ni un compromis entre ces deux *épistémès*, il est simplement récalcitrant, *alors même, ou parce qu'il* partage avec Foucault le même concept de subjectivation. *Les mots et les choses* semblent donc à la fois emprunter à Spinoza un modèle de pensée, celui du devenir sujet, et lui refuser la capacité de forger un tel modèle.

Cette ambiguïté quant à la relation à Spinoza se répète sans cesse dans la fin de l'ouvrage, et à toutes occasions. Ainsi, le mouvement par lequel la pensée s'affranchit de la référence à l'infini comme espace de déploiement de l'être semble emporter Spinoza, et avec lui la fécondité supposée de ses concepts dans le monde moderne, mais ce mouvement même pourrait bien être d'inspiration spinoziste. Cette relation paradoxale entre Foucault et Spinoza peut s'éclaircir si l'on cherche à comparer la nature des processus définis par les deux penseurs : les discontinuités historiques des savoirs chez Foucault, et le changement progressif de genre de connaissance chez Spinoza. On a vu, en effet, que la question du sujet se jouait chez Foucault et Spinoza dans la zone de contact entre les fronts d'objectivation et les individus qu'ils transforment ; mais chacun dispose d'un concept distinct d'objectivation et d'individu, si bien que la subjectivation, si elle reste globalement un phénomène partagé par ces deux philosophies, reçoit des caractéristiques différentes dans l'une et dans l'autre. La discontinuité qui sépare l'âge classique de l'époque moderne est essentiellement épistémologique : les savoirs changent de configuration générale, et donnent une nouvelle place à l'homme, à la croisée des déterminations biologiques, économiques et du langage. La rupture qui se joue au tournant du XIXe siècle ne rapproche pas l'homme de son éventuel achèvement historique, elle n'est orientée par aucun devenir plus essentiel qu'elle, à partir duquel on puisse la justifier. La subjectivation est alors l'épreuve que chacun fait, dans sa vie, son travail, et par son langage, des déterminations qui pèsent sur la matière même de son existence, elle est aussi la tentative de les connaître, tentative qui ne peut donc totalement s'affranchir de ses conditions historiques dans la mesure où elle ne peut en être que la critique. *L'épistémè* moderne a certes pu être interprétée comme un progrès des sciences objectives, mais fondamentalement, l'histoire n'a à manifester que de *l'autre*, jamais de meilleur, car dans chaque dispositif de connaissance se repose à nouveaux frais le problème

de la possibilité de la liberté. Et c'est précisément sur ce point que se séparent Foucault et Spinoza : la question de la liberté, ou plutôt, pour garder les termes de la seconde partie de l'*Ethique*, de la connaissance adéquate de son essence propre, est elle-même engagée dans le processus de subjectivation tel que Spinoza le décrit. Le devenir central que Spinoza expose est individuel, c'est la traversée par l'âme de toutes les formes de connaissance, et donc de toutes les formes d'existence, de la pure aliénation, ou altération, au troisième genre de connaissance. Au cours de ce parcours, qui est aussi son expérience, l'âme rencontre l'ensemble déjà constitué des savoirs. Cette rencontre est décrite par Spinoza dans les propositions 17 et 18 : sa capacité à former des images des choses est relayée par la capacité du corps collectif à former des images collectives, dont le langage est une réalisation exemplaire. Mais comme nous l'avons vu dans l'analyse que nous avons consacrée à cette séquence, cette rencontre n'est pas une pure contrainte, une négativité venant entraver un développement qui, sans elle, aurait été à la fois asocial et parfait. Ce passage par la soumission aux savoirs, ou pseudo savoirs, déjà formés est une mise à l'épreuve de sa résistance vitale, et donc un préalable à son affirmation : l'âme, de par sa passivité intrinsèque, doit d'abord empiriquement se trouver confrontée à un imaginaire collectif, mais cette confrontation est aussi pour elle un moyen de survie, au sens propre de « maintien de la vie ». Dans ce régime de subjectivité, l'âme reste comme à l'écart d'elle-même, car tout comme elle a des choses une idée utile mais affective et inadéquate, elle a d'elle-même une idée inadéquate et fautive. De même, les notions communes relevant des convenances les plus générales entre les corps peuvent lui être apprises avant que sa propre expérience ne les lui enseigne. Ainsi donc, la constitution du sujet rencontre bien dans son devenir des fronts d'objectivation, sous la forme de concrétions de savoirs imaginaires ou rationnels. Mais d'une part, le processus central auquel tout cela se rapporte ne peut être que le devenir individuel d'une âme¹ ; et d'autre part, dans les fronts d'objectivation doit être reconnu ce qui relève de l'imaginaire et de la raison. Par rapport à Foucault, Spinoza se démarque donc sur deux points, l'un concernant la nature même du processus pensé, l'autre relatif à la définition donnée de l'objectivation, deux points que nous allons étudier successivement.

L'histoire des savoirs telle que la décrit Foucault contraint toute entreprise théorique à faire siennes les caractéristiques essentielles de son époque, car ce sont elles avant tout qui lui

¹ On pourrait considérer le collectif comme un individu en cours de subjectivation, et nommer histoire ce processus. Cette hypothèse ne contredit pas la définition donnée de l'individu, et peut donc être tenue. Mais outre le fait qu'elle dépasse le cadre de la seconde partie de l'*Ethique*, argument faible, on peut émettre des doutes sur la capacité du collectif à atteindre la raison, et plus encore la béatitude. Ce serait en effet revenir à l'idée d'une libération par l'histoire, ce dont Spinoza ne parle pas. Seule la subjectivation de l'individu humain est assumée dans toute son extension par Spinoza.

confèrent son statut d'entreprise théorique, qui lui donnent sa fécondité et son sens. L'histoire des savoirs et celle de la subjectivation sont comme deux lignes parallèles¹ et mutuellement dépendantes : le sujet n'est tel que dans l'espace produit *négativement* par la disposition des savoirs, et le seul acteur du processus est le devenir collectif, dont les devenirs singuliers sont le tissage interne. A un point donné des ces lignes parallèles, les savoirs produisent une forme de subjectivité qu'une entreprise critique ne peut en aucun cas fuir ou détruire, mais plutôt montrer, analyser, et peut être faire évoluer. Spinoza montre au contraire que seule la ligne de la subjectivation de l'âme constitue un objet pour la pensée, car elle seule a un référent stable, possédant une nature physique qu'elle « retient », une intégrité. Dans ce devenir, le point de croisement avec le pouvoir des savoirs collectifs n'est certes pas un hasard, ou un événement contingent, mais il ne peut être qu'un passage, ou du moins, il peut n'être qu'un passage. *Ainsi Spinoza se donne-t-il les moyens conceptuels de penser au-delà d'une subjectivité dessinée en creux par la connaissance, au-delà d'une subjectivité fondamentalement négative, qui trouverait toutes ses raisons en dehors d'elle, dans un processus qui la subsume.* Cet état de la subjectivation que Foucault décrit comme caractéristique de l'époque moderne, où le sujet se saisit dans les déterminations biologiques, économiques, linguistiques qui le traversent, correspond à peu près au régime imaginaire d'existence selon Spinoza, c'est-à-dire à un régime marqué par l'inachèvement. Le faisceau de déterminations qui produit les idées en l'âme reste, à ce stade, l'élément dominant dans la formation de la pensée et de l'agir subjectif, mais il est possible de caractériser cet état de l'âme comme inadéquat. Inadéquat, autrement dit : la forme de subjectivité produite discordé avec la nature réelle de l'individu². C'est donc par un *surcroît de matérialité* que la pensée de Spinoza se démarque de Foucault, et que le concept de subjectivation que l'on peut y lire ne s'épuise pas dans sa reprise contemporaine. Ce surcroît de matérialité, c'est l'ancrage de toute la conception de l'âme dans la réalité physique de l'humain, et la distinction essentielle opérée entre la puissance interne de maintien de la vie et les causes externes agissant sur elle. Avec cette référence à la physique, c'est donc toute la métaphysique de l'âme qu'il faut en dernier lieu convoquer, c'est-à-dire tout l'appareillage conceptuel qui, selon Foucault, serait mort avec l'âge classique. A partir de cette puissance propre du singulier, c'est tout le déploiement d'une forme positive de subjectivité qui se réalise, et cette forme positive de la subjectivité est justement ce que

¹ Un peu comme chez Spinoza avec les attributs, le parallélisme est une image explicative insuffisante, et pas un concept : les deux lignes mises en parallèle sont essentiellement inséparables, car relevant d'une unité plus large, mais ne sont pas confondues, ce que l'image géométrique ne peut rendre clair.

² Sur ce point, il faut en revenir aux propositions 9 et 11, ainsi qu'au commentaire décisif de M. Gueroult, déjà cité, dans le premier appendice de *Spinoza*, t.2, l'âme.

Foucault, en congédiant tout apport métaphysique, se rend incapable d'appréhender. Dès lors, ensuite, qu'est posée une essence propre de la vie, la possibilité de sa connaissance par l'âme est implicite, et doit être actualisée. C'est à cela que travaille la raison qui, en produisant les idées des convenances entre le corps et les choses du monde, prépare la voie à la connaissance de la nature même de l'âme¹. Voilà la séparation essentielle entre Spinoza et Foucault au sujet du processus lui-même : des discontinuités historiques du savoir peut émerger une forme de subjectivité non réductible à un effet de l'épistémè d'une époque. En somme, c'est toute la subjectivité rationnelle, et pleinement éthique, dans la mesure où elle actualise les aptitudes de la vie, qui déborde la conception foucauldienne du sujet : la subjectivation trouve chez Spinoza son enjeu crucial là même où elle trouve sa limite chez Foucault.

Ce point s'articule parfaitement au suivant, puisque la définition spinoziste de l'objectivation est intimement corrélée au concept de sujet qu'il forme. En effet, l'action « subjectivante » de la connaissance est à la mesure de son adéquation à l'essence des choses connues. Ce critère d'adéquation, éminemment métaphysique, marque dans le domaine du connu une scission ontologique distinguant d'un côté les savoirs vagues de l'imagination exploitant la passivité humaine, et de l'autre les savoirs rationnels relevant de l'activité du corps et de l'âme. Foucault trace dans les savoirs des discontinuités historiques, qui sont des ruptures fortes, dans le sens où c'est l'idée même de connaissance qui est modifiée. Mais ces ruptures interdisent de penser une évaluation relative de ces savoirs : l'âge classique et l'époque moderne ont une fécondité propre, et dans chacun de ces espaces culturels se dessinent des subjectivités différentes, dont aucune ne saurait être « plus subjective » qu'une autre, ou offrir plus de possibilités de libération. Il est difficile de déterminer avec Spinoza si l'on peut attendre du mouvement historique une amélioration des conditions de subjectivation, mais il est certain que l'accession à une authenticité de l'ego, définie comme nous l'avons fait plus haut, n'a rien à espérer de son temps, dans la mesure où elle vise l'éternité. Le point de rencontre entre le processus de subjectivation et la sphère des savoirs déjà constitués n'est un élément moteur que parce que cette sphère propose à l'individu un corpus d'expériences d'où il peut tirer des notions communes. Ces expériences et ces notions communes seront effectivement caractéristiques d'un temps, et en ce sens la subjectivation classique diffère de la subjectivation moderne tout autant que la disposition des savoirs diffère entre ces deux époques, mais ce n'est là qu'un passage. Pensée pour elle-même, la subjectivation a pour cœur une positivité du point de vue de laquelle, l'ensemble des

¹ Propositions 40 à 43.

déterminations collectives ne peut être qu'adjacente. La scission produite par Spinoza entre l'adéquat et l'inadéquat, qui enveloppe celle du vrai et du faux, du puissant et de l'impuissant, est la racine de tout cela. La matière même de notre existence est certes traversée par les déterminations d'une époque, mais ces déterminations n'ont de sens qu'en tant qu'elles sont adéquates ou inadéquates. Aussi le terme d'« objectivation » n'a-t-il pas de sens en soi¹, on doit toujours reconnaître en lui la scission du vrai et du faux.

La rupture historique que place Foucault entre les classiques et les modernes est d'une toute autre nature que le passage de l'imagination à la raison, et cela n'est pas seulement un problème de chronologie : dans le processus de déploiement de l'âme humaine, l'imagination et la raison se distinguent comme deux états du sujet, deux états de *valeur* différente, alors que les discontinuités épistémiques définies par Foucault sont exemptes de toute orientation vers une réalisation du sujet. Les quatre caractéristiques composant le sujet spinoziste peuvent fournir un critère d'explication pour comprendre le clivage entre ces deux théories de la subjectivation que nous avons comparées. Le concept foucauldien de sujet se construit bien autour des notions de temps et d'individualité. Ce sont les modifications historiques des savoirs qui délimitent l'espace dans lequel l'individu se pense et se saisit lui-même comme sujet, aussi lit-on dans *Les mots et les choses* une réflexion sur l'action du temps, ainsi que sur les déterminations qui traversent les individus. Mais *Foucault n'est ni un penseur de la vie, ni un penseur de la raison*. On ne peut dire qu'il refuse explicitement toute teneur philosophique à ces concepts, mais ils n'interviennent pas à titre d'éléments décisifs dans sa compréhension des processus de subjectivation. C'est en effet l'affirmation de la vie, c'est-à-dire d'une puissance intrinsèque d'exister du fini, qui permet à Spinoza de maintenir l'exigence de subjectivation : il est de la nature de la vie, tant qu'elle est à l'écart d'elle-même dans l'imagination, de rechercher la connaissance de sa véritable essence. Or cette recherche, quand elle cesse d'être rendue maladroite par la passivité, s'appelle raison. L'exigence de subjectivation n'est une fois encore pas une intention théorique externe, mais constitue le prolongement même de l'essence de la vie. Ainsi donc Foucault et Spinoza posent-ils un même problème, ou situent de la même manière la question du sujet, à savoir, à la jointure entre le domaine d'appartenance des individus à eux-mêmes et l'espace de la connaissance qui se déploie devant eux. Mais si l'on peut regrouper sous le même terme de subjectivation la solution fournie, il reste que, la facture des concepts étant différente chez l'un et chez l'autre, les significations qui leur sont données divergent. Avec Foucault, il s'agit principalement d'un

¹ Ce terme a aussi peu de sens, et doit être utilisé avec les mêmes réserves, que la distinction sujet/objet

mouvement épistémique de l'histoire ; Spinoza noue les liens entre subjectivité et vérité, vérité de soi, non *sur* soi, et vérité du monde.

c) *La normativité du sujet.*

Un terme utilisé par Spinoza dans le scolie de la proposition 43 permet de comprendre plus finement comment vérité et subjectivité se nouent, et permet donc d'approcher de plus près la fécondité du concept spinoziste de subjectivité. Ce terme est *norma*, et apparaît trois fois dans ce scolie, pour quatre occurrences en tout dans l'*Ethique*. De l'outil de géomètre dont elle dérive, la notion de norme a conservé l'exigence de visibilité et de certitude : elle doit montrer le vrai dans sa transparence, et écarter tout risque d'erreur. « Que peut-il y avoir de plus clair et de plus certain que l'idée vraie, qui soit norme de vérité ? » : cette interrogation purement rhétorique montre que le vrai se qualifie lui-même de vrai, et donc que l'idée vraie contient en elle-même, comme si elles étaient ramenées à un point, les effets d'une démonstration rigoureuse. Que Spinoza utilise ici une comparaison, procédé très rare chez lui, manifeste la difficulté d'exprimer une telle conception, justement parce que la chose pensée et ses caractéristiques sont données d'un même coup : la vérité n'est pas une norme extérieure, c'est l'essence même de la vérité que de se manifester par sa propre lumière¹. Ces caractéristiques d'évidence et de transparence sont celles de l'idée elle-même, mais cette idée est donnée en Dieu en tant qu'il constitue l'essence de l'âme humaine ; autrement dit, le sujet récupère ces propriétés : c'est dans le sujet que la norme du vrai se transpose, c'est en lui qu'elle est active. L'objet vrai et sa propriété d'être vrai se posent ensemble, dans l'immanence d'une relation sans interstice, aussi le sujet est-il pleinement immergé dans la positivité des idées qu'il enveloppe. La notion de norme est donc une manière d'expliquer comment la connaissance des choses du monde produit des formes de subjectivité de plus en plus abouties. Mais en utilisant cette notion, Spinoza nous met peut-être sur la voie d'une interprétation plus large de la « norme de l'essence », pour reprendre l'expression de J.M. Beyssade, en particulier parce que la postérité de cette notion lui a conféré une plus grande amplitude théorique : la norme ontologique du lexique classique a été exportée notamment dans le domaine de la biologie et des valeurs, et a acquis un usage élargi. Mais comme le demande J.M. Beyssade lui-même, « doit-on étendre à la sphère pratique cette norme venue

¹ On doit largement à J.M. Beyssade l'interprétation de ce passage. Cf., l'article « Norme et essence chez Spinoza », in *Spinoza et la norme*, dir. J. Lagrée, 1998.

du domaine théorique ? »¹, peut-on assumer tout en restant fidèle à Spinoza des analyses qu'il a nécessairement ignorées ? Cette question nous renvoie bien sûr à une interprétation de son propos, mais l'interprétation ne consiste pas ici à retrouver le référent perdu de ce qui n'existe que sous forme fragmentaire, ou le signifié oublié d'un signifiant. Il s'agit plutôt d'exploiter toute la richesse d'une structure théorique, d'explorer tous les chemins qu'elle trace à la pensée. Et chez Spinoza, l'extension du sens donné à un concept précis semble être une opération légitime : le problème se résout en fait assez simplement du fait de la *continuité* du système, continuité sans cesse réaffirmée entre les mécanismes ontologiques fondamentaux et les manifestations pratiques qu'ils induisent ; Spinoza, philosophie pratique, pour reprendre le mot d'ordre de Deleuze. Si dans l'âme les idées vraies constituent un fonds d'adéquation à partir duquel le sujet « est une partie de l'entendement infini de Dieu »², alors on doit en déduire que cette norme ontologique fait immédiatement office de norme pour l'action, que le comportement est guidé avec la même assurance qui accompagne l'idée vraie. Cet aspect continu de la philosophie spinoziste donne au concept une grande plasticité, et donc de la fécondité : puisqu'il est choisi par Spinoza pour désigner une caractéristique essentielle de l'idée vraie, et que tout le processus de subjectivation peut se ramener à la formation d'idées vraies, alors l'idée de norme est pour nous un facteur auxiliaire de compréhension des enjeux du problème.

Un premier axe peut se déployer immédiatement si l'on pense à la façon dont se présente la notion de norme. Dans le scolie de la proposition 43, Spinoza ne se place que du point de vue de l'attribut pensée, or on sait que toute idée trouve dans l'attribut étendue son corrélat, ce qui nous invite à interroger le sens qu'aurait le norme relativement au corps. Il ne faut pas conclure de cela que tout raisonnement construit à propos des idées vaut de manière équivalente pour les choses étendues, de même que l'on ne peut dire des idées qu'elles sont régies par les lois du mouvement et du repos. Néanmoins, on ne peut nier que le corps est lui aussi amené à pâtir des conséquences de l'acquisition du vrai. Comme l'âme, il est affecté par les causes extérieures, mais comme elle encore, il ne peut se fixer pour but de faire cesser cette passivité, qui le constitue à part entière quoiqu'elle le menace aussi. La positivité de l'existence corporelle a été définie dans le Lemme IV après la proposition 13 comme capacité à retenir sa nature, ou sa forme, et cela en dépit de l'action destructrice de certaines causes. C'est cette capacité à « être affecté de beaucoup de manières sans aucun changement dans sa

¹ *Op. Cit.*, p. 16. Il semble qu'il faille voir dans cette question une invitation à la recherche assortie d'une mise en garde, plutôt qu'un doute.

² Scolie de la proposition 43.

forme »¹ qui assure son maintien dans l'existence, tout comme l'âme s'assure les moyens de sa subsistance grâce à la mise en place de stratégies de connaissances, imaginatives d'abord, puis rationnelles : dans un cas comme dans l'autre, il s'agit de se maintenir dans un milieu tel que notre loi de composition interne soit maintenue². Que cette loi se définisse en termes de repos et de mouvement, ou en termes de *corpus* d'idées inadéquates et adéquates³, cela est finalement d'une importance secondaire : l'essentiel est que la positivité du sujet, sous tous ses aspects, se confond avec son intégrité, et que cela est aussi sa vérité. Positivité, intégrité, vérité, voilà trois manières de reprendre et de développer ce que disait Spinoza dans le scolie de la proposition 43 : toute chose, en tant qu'elle est en Dieu, contient en elle-même l'assurance de l'adéquation de sa participation, et donc, contient la norme immanente de sa vérité. La norme que produit le corps ne sert pas à discriminer entre le vrai et le vrai et le faux, mais définit l'équilibre organique que celui-ci doit maintenir pour persévérer dans l'être, pour affirmer sa durée dans l'éternité. Aussi peut-on rapprocher ce sens physique de la norme avec la définition donnée par G. Canguilhem de la santé : « La santé, c'est une marge de tolérance des infidélités du milieu. [...] Un volant régulateur des possibilités de réaction »⁴. Etre en bonne santé, ce n'est ni être dans la moyenne des cas observés, ni répondre à des critères fixés de manière extérieure, fût-ce par observation, c'est être *normatif*, autrement dit instituer en réaction au milieu des normes biologiques. On reconnaît dans cette définition de la régulation, sous une autre forme, les acquis du Lemme VII du petit traité de physique : retenir sa nature, c'est bien maintenir des constantes vitales, et succomber en partie aux causes destructrices, c'est bien aussi développer un état pathologique d'existence. Seulement, si Spinoza ne parle de la norme que sous l'attribut pensée, Canguilhem, lui, construit ce concept dans le domaine de la biologie, et donc sous l'attribut étendue. Aussi, de part et d'autre de la norme se trouvent avant tout le normal, ou la santé, et le pathologique. On ne peut donc pas appliquer tel quel le concept de norme tel qu'il est défini par Canguilhem dans le domaine pratique : le régime imaginaire d'existence, qui se caractérise par une normativité plus faible, n'est pas assimilable à un état pathologique. Si, en effet, on s'en tient à ce que dit Canguilhem lui-même à ce sujet, il n'y a pathologie que lorsqu'il y a *pathos*, le pathologique se manifeste par un affaiblissement de l'organisme. Celui qui vit selon les normes imaginaires

¹ Scolie du Lemme VII.

² La définition de cette loi est donnée sous l'attribut étendue dans le Lemme VII.

³ Ce *corpus* est l'ensemble de idées constituant l'âme, qui forment l'expérience à partir de laquelle tout fait sera perçu, et immédiatement interprété. Il est lui aussi régi par une loi interne de composition, quoique cette loi ne se formule pas en termes de mouvement et de repos. Le renvoi au corps que cette notion implique est néanmoins volontaire.

⁴ *Le normal et le pathologique*, P.U.F., 1966, p. 130-131.

que lui impose la collectivité ne ressent aucune déficience ; il est certes plus faible que l'homme rationnel, mais cette faiblesse ne se signale pas comme maladie, et, semble-t-il, n'a pas à être traitée comme telle. L'individu pris dans l'imaginaire, comme le malade, « a perdu la capacité normative, la capacité d'instituer d'autres normes dans d'autres conditions »¹, mais ce rétrécissement de la normativité individuelle est *suppléé par l'investissement du corps et de l'âme par les normes imaginaires*. Si l'on peut élargir le concept spinoziste de norme au corps, il ne s'agit pourtant pas de l'arrimer définitivement à une définition physique.

La norme du vrai en l'âme et la normativité du corps se pensent de manière sensiblement différente, mais sont deux idées corrélatives, irréductibles l'une à l'autre mais inséparables. L'âme doit à l'intégrité du corps la capacité qu'elle a de constituer une expérience, et, plus encore, elle doit à la nature de ce corps la nature de son expérience. La nature des convenances qu'entretient l'âme avec les choses du monde, et donc son accession aux idées vraies, tiennent à la configuration du corps : un corps mutilé donne accès à un champ de perception restreint, et donc à des idées différentes. Mais réciproquement, une âme qui reste dans l'ignorance de la nature du corps, de ce qu'il peut, vit comme avec un corps mutilé. Aussi la norme de vérité contenue dans l'idée vraie se redouble d'une norme immanente au corps, sans laquelle elle ne saurait avoir de sens : l'essence de l'idée vraie en l'âme, qui est de se saisir immédiatement comme telle, est tout aussi bien une norme pratique, parce qu'elle désigne la vérité d'un corps, parce qu'elle est adaptée aux capacités singulières qui sont celles de ce corps auquel elle est rivée. Le sens donné par Spinoza dans la proposition 43 à la notion de norme, caractérisé par l'immanence, dépasse donc la simple réaffirmation de la positivité du vrai. Si l'on garde à l'esprit qu'une idée vraie en l'âme ne rejoint l'universel et l'éternel que du point de vue de la singularité et de la temporalité d'un corps fini, alors la notion de norme ne désigne pas simplement le fait que le vrai transparaît dans l'âme, sans quoi on s'expose à une interprétation idéaliste de Spinoza. La norme est l'activité même du couple âme/corps en tant qu'il produit les moyens de son affirmation, affirmation qui se dit sur le plan idéal comme sur le plan physique. Plus l'âme possède d'idées vraies sur le monde, sur le corps et sur elle-même, et plus elle vit selon des normes correspondant à sa nature, c'est-à-dire, selon la définition qu'on en a donné, plus elle agit subjectivement.

Subjectivité et normativité vont de pair, la seconde étant une propriété décisive de la première qui souligne par un nouveau biais le sens spinoziste de la subjectivation. Il faut en effet rappeler que toute réalité, en tant qu'elle enveloppe de la positivité, peut exercer sur

¹ *Op. Cit.*, p. 120.

l'individu une influence que l'on peut aussi interpréter en termes de normes. De même qu'une idée vraie met sur la voie d'autres idées vraies, une idée fautive fait induire une logique de l'erreur¹ : l'âme se met à enchaîner les idées selon un ordre purement affectif, mais qui possède sa logique interne. C'est ainsi que l'individu se trouve traversé par des modes de pensée et d'action collectifs qui s'incorporent à sa mémoire², et donc à son âme. Ces idées fautes sont des normes en ce sens qu'elles déterminent le comportement de l'individu, tout comme des idées vraies, mais elles sont le contraire exact de la norme telle que Spinoza la définit, puisqu'elles n'enveloppent pas la connaissance de leur nature : de la norme elles ont le pouvoir de guider, mais pas celui de se montrer soi-même. Elles agissent donc de la même manière, mais ne sont pas de véritables normes. A supposer que l'on puisse suivre Spinoza jusqu'à ce point, il faut introduire une distinction au sein même du concept contemporain de norme. Celui-ci en effet ignore toute distinction entre un sens que l'on pourrait dire conceptuellement faible, le pouvoir de produire un sujet aliéné, et un sens fort, la production d'une subjectivité adéquate : la normativité du faux, et celle du vrai. Il faut donc, à partir de la conception spinoziste du sujet, repenser l'idée de norme ; et en retour, penser le sujet avec les normes. Ce texte de P. Macherey, analysant Foucault, est particulièrement parlant quant à l'état contemporain de la réflexion sur les normes :

Du point de vue de cette productivité [celle des normes], être sujet, c'est-à-dire – car pour Foucault cette dernière expression ne peut avoir d'autre sens – être exposé à l'action d'une norme, comme sujet de savoir ou comme sujet de pouvoir, c'est dépendre de cette action, [...] dans ce qui constitue l'être même du sujet pensant et agissant, qui n'agit qu'en étant lui-même agi, qui ne pense qu'en étant lui-même pensé, par des normes et sous des normes [...]. De ce point de vue encore, être sujet, c'est donc littéralement être « assujetti », non toutefois au sens de la soumission à un ordre extérieur supposant une relation de pure domination, mais à celui d'une insertion des individus, de tous les individus sans exception et sans exclusive, dans un réseau homogène et continu, un dispositif normatif, qui les reproduit et les transforme en sujets. »³

¹ Proposition 36.

² Proposition 18, scolie.

³ P. Macherey, « Pour une histoire naturelle des normes », in *Michel Foucault philosophe*, Seuil, 1989.

P. Macherey s'attache à montrer que la normativité historico-politique est immanente, c'est-à-dire qu'elle ne pose pas ses règles en extériorité par rapport aux sujets qu'elle produit, mais de cette immanence, il est conclu que la subjectivité ne saurait se penser sans ce *corpus* de normes en vigueur en un lieu et en un temps. Le « dispositif normatif » n'est relatif à rien qui lui soit extérieur ; *sui generis*, il pose un plan d'immanence duquel aucune réalité ne peut s'estimer affranchie : tout lui est intérieur, car tout se pense en corrélation avec lui. Ainsi le concept de norme reçoit-il une importance décisive, qui tend à se confondre avec l'ontologie implicite de ces philosophies. C'est donc bien « l'être même du sujet » qui est produit par les normes, ainsi que tous les accidents historiques, qui ne prennent de sens que dans cette texture du réel. Mais la teneur ontologique du concept de norme n'a assurément pas le même sens que celui que, avec Spinoza, on peut construire. L'action normative est chez Spinoza comme chez Foucault le vecteur par lequel le singulier se trouve pris dans les mailles de l'universel, il s'agit dans ces deux pensées de concevoir le sujet avec la causalité qui le conditionne ; mais là où Foucault nous apprend à limiter les prétentions subjectives, Spinoza nous montre comment les connaître et comment les accroître. *Foucault décrit un sujet normé dans une sphère normative*, et souligne sa passivité ; *Spinoza définit un sujet normatif contre d'autres instances normatives*. L'opérateur conceptuel que représente la norme est sensiblement le même, c'est un mode d'explicitation de l'inclusion du singulier dans l'universel, et une interprétation de la causalité, mais le type de positivité à laquelle *peut accéder* le sujet spinoziste est radicalement différent. La vie subjective, en apprenant la nature des normes imaginaires, se place sur le chemin d'une autre normativité.

Conclusion

C'est sur une inquiétude que s'était ouverte notre réflexion : l'inquiétude de voir la problématique du sujet perdre de sa radicalité avec la multiplicité des champs d'investigation ouverts et des solutions locales proposées. Aussi faut-il s'assurer à l'issue de ce travail que le concept spinoziste de sujet ne vient pas simplement s'ajouter à la liste, soit à titre d'hypothèse supplémentaire sur la nature du moi, soit comme solution adaptée à un problème local.

C'est déjà pour éviter cet écueil que la réflexion, afin d'éviter les pièges inhérents à cette recherche, a d'abord porté sur la *mise en question* du sujet, a saisi le problème dans son surgissement en cherchant à comprendre comment, au sortir d'une ontologie générale, apparaît le problème de l'individualité. Il nous est alors apparu que le souci pour l'existence et pour la pensée du mode fini apparaît avant toute conception du sujet ; ainsi, avant d'envisager la question de la connaissance de soi, question réflexive, la pensée passe par l'élucidation du statut du fini, puis de l'individu. C'est pour cette raison que la mise en question du sujet elle-même, l'émergence progressive de ce thème dans la pensée, est déjà un élément décisif : l'ordre de constitution du système est indissociable de l'ordre de construction de la subjectivité, autrement dit, la pensée du sujet devient possible à mesure qu'apparaît un sujet de pensée. Ainsi se manifeste le primat donné à la temporalité interne du sujet, temporalité efficace, constitutive ; ainsi se justifie l'emploi de la notion de *subjectivation*. Quoiqu'il soit muet quant à ses intentions, on perçoit que cette manière d'aborder le problème est pour Spinoza la garantie d'un questionnement radical, ni hypothétique, ni local : d'une part il contourne par ce biais le doute que l'on peut légitimement jeter sur tout savoir provenant du soi-disant sujet à son encontre, le concept n'est alors en aucun cas hypothétique ; d'autre part il ancre le questionnement au niveau ontologique, ce qui maintient l'exigence d'une pensée universalisante.

Risquons, peu avant le terme de notre travail, une ultime objection. Si l'on en croit Descartes, ce sont en effet les menaces portant sur la prétention à la radicalité et sur la bonne foi théorique de la pensée qui en font voir les derniers enjeux. Cette objection se formulerait ainsi : la tension de tout le processus vers son aboutissement, soit le sujet au sens strict, suppose que, dès le début, soient posées les conditions de cette réalisation. Ou pour le dire

clairement : une orientation, si ce n'est une téléologie, persisterait en sous-main. En effet, on peut supposer que pour affirmer l'acquisition finale des caractéristiques inhérentes au sujet (l'individu dispose de la pleine autorité sur ses pensées et ses actes), il faut que, dès les prémisses logiques de ce déploiement, soient déjà présentes les conditions d'accession à cet état. Sous quelque forme que ce soit, le mode fini, puis l'individu physique, doivent déjà présenter les dispositions requises pour développer ensuite effectivement les propriétés du sujet. Le déploiement serait falsifié, ou simplement une apparence aussi trompeuse que le passage de la puissance à l'acte : il faudrait alors admettre que Spinoza, comme tous les philosophes ayant à faire face au problème du sujet, ne peut faire autrement que présupposer sa réalité, que céder à la puissance du préjugé subjectif, de manière plus retorse seulement. Cette objection consiste à faire reculer au maximum l'origine de la subjectivité spinoziste, jusqu'à la trouver dans les éléments les plus primaires de l'argumentation : le second axiome, « l'homme pense », serait l'aveu par Spinoza du statut nécessairement présupposé de la subjectivité. Il faudrait donc admettre que l'essence de la subjectivité ne se trouve pas dans la libération finale, mais dans le dispositif quasi invisible qui rend possible cette fin, à savoir la corrélation en toute chose de l'étendue et de la pensée. Ainsi, même si à ce stade elle reste parcourue par l'altérité, même si elle n'est qu'une ébauche, il est déjà trop tard pour démontrer un devenir sujet où le devenir soit véritablement pris au sérieux. Il faut concéder à cette objection que le processus de subjectivation ne peut être pensé que dans la mesure où, dès les premières propositions de la seconde partie sont données les conditions de réalisation du sujet libre. Mais ces conditions ne trahissent pas une subjectivité embryonnaire, et c'est justement cela que semble avoir évité Spinoza. En exploitant seulement la double définition du mode, existence limitée en extériorité, existence positive en intériorité, Spinoza établit un fondement à la pensée de l'individu qui n'est pas encore informé par l'expérience subjective. Cette limitation du fini ne s'adosse pas à une expérience du tragique, de même l'intériorité du mode n'a rien à voir avec celle du moi, car elle n'est pas un « espace du dedans », comme dirait H. Michaux, mais la simple teneur positive de toute portion de réalité. Si la finitude entendue au sens logique et ontologique permet ensuite de penser l'affectivité de l'individualité, si l'intériorité du mode permet ensuite de penser l'immanence de la vie, c'est bien parce que, d'abord, vie et individualité sont mises à distance l'une de l'autre, et parce que ces deux pôles de la même réalité peuvent tout à fait rester séparés. Là est le nœud du problème : le processus de subjectivation ne fait que rassembler effectivement ce qui ontologiquement est déjà si proche, et c'est pourquoi on peut croire que tout est déjà joué d'avance. Mais sans l'accès à la rationalité, sans la temporalité qui les rapproche, ces deux

pôles restent étrangers l'un à l'autre, et pour Spinoza, *leur distance effective est plus essentielle encore que leur corrélation originaire, l'inachèvement éthique est une mise en souffrance de l'être*. L'écart dans lequel se lit l'impossibilité d'accéder à soi-même et qui se dit principalement en termes éthiques, cet écart creuse au cœur de la structure même de l'être une ligne de rupture que seul un devenir éthique peut corriger. L'ignorance de soi est donc chez Spinoza la manifestation d'un clivage ontologique, clivage qui retire tout son sens à l'objection formulée : la question du singulier ne contient pas encore celle du sujet, ainsi la fin du processus ne se réduit pas à son principe.

La réponse à cette objection, tout en mobilisant une reprise générale de notre propos, invite indirectement à en esquisser un bilan. Le trait saillant de la subjectivité spinoziste est la construction d'une idée d'auto-constitution du sujet qui ne se conçoit que dans le contact avec l'extériorité. Le concept de transindividuel formé par E. Balibar à la suite de Simondon exprime déjà l'idée selon laquelle le maintien de l'intégrité individuelle doit se penser à la fois comme auto-constitution et comme étant traversé par l'altérité¹. Mais en négligeant la répétition de ce schème dans la connaissance imaginaire puis rationnelle, il semble masquer ce que la subjectivation a de dynamique, manquer le dépassement de la simple individualité en subjectivité. Cette caractéristique que nous avons déjà longuement développée, une fois établie sur le plan conceptuel, est le point crucial à partir duquel on peut comprendre la démarcation opérée par Spinoza face à toute autre stratégie de pensée : l'ensemble de l'édifice théorique, au lieu de définir les caractéristiques essentielles du sujet, *définit le procès dans lequel l'individu vivant découvre et réalise les conditions effectives de son devenir sujet*. *A contrario*, toute déduction transcendantale des propriétés du sujet est inévitablement normative : rassembler dans un concept de sujet des caractéristiques finies, c'est fatalement écarter d'autres caractéristiques envisageables, c'est donc tracer dès les fondements de la théorie des zones d'exclusion ontologiques d'abord, puis axiologiques (le concept de sujet s'accompagne toujours d'un ensemble de valeurs ou d'exigences à respecter). Il en va de l'intelligibilité même de ce genre de conceptions, puisqu'un concept est nécessairement un composé fini et prétendant recouvrir le réel. Cette mise en question du sujet se monnaie par la suite en une morale dont le but est toujours de contraindre chacun à respecter des propriétés soi disant universelles, mais qui relèvent toujours d'un universel de contrebande : la morale se trouve finalement être une tentative pour faire accéder l'individu à un état d'humanité

¹ E. Balibar, « Individualité et transindividualité chez Spinoza », in *Architectures de la raison*, ENS éditions, 1996. « Si chaque individu devient (et demeure) une unité singulière, c'est que d'autres individus deviennent et demeurent aussi des unités singulières, en d'autres termes c'est que les procès qui autonomisent les individus ne sont pas eux-mêmes séparés, mais réciproques ou interdépendants ».

supérieur, malheureusement inventé par la théorie. *C'est donc le système, et pas le sujet lui-même, qui est normatif.* Si pourtant, comme nous le voyions dans les derniers moments de notre travail, l'imagination puis la rationalité sont bien les états successifs de la capacité à inventer sans cesse les formes de son maintien dans la vie, alors c'est le statut du théorique qui doit se déplacer. La formation des concepts ne peut tenir lieu de norme, elle doit au contraire s'effacer, et laisser cette place à l'activité de individu lui-même, s'en tenir à définir comment se structure cette activité. L'apparent relativisme que peut receler cette interdiction faite à la théorie d'être normative ne signifie rien de plus que cela : toutes les morales se valent quant à leur principe ; elles n'ont pour critère que « l'amour et la piété », autrement dit, leur capacité à produire des sujets. Cela, elles peuvent l'atteindre sans le viser, mais la philosophie la meilleure est celle qui a pris acte du vrai sens des valeurs. C'est l'ultime page de cette seconde partie qui explicite cela : tout en s'annonçant comme un éclaircissement sur l'utilité des principes démontrés, elle se refuse à formuler quelque prescription que ce soit, si ce n'est de manière négative. La quiétude de l'âme, sa souveraineté devant l'incertitude du monde, sa capacité à être contente de ce qu'elle a, toutes ces vertus enfin possèdent cette même tonalité de prudence digne ; toutes renvoient à une subjectivité sachant s'en tenir à sa propre capacité à faire face et à s'affirmer, à la richesse de la vie telle qu'elle est donnée en Dieu. Mais la définition essentiellement négative de cette sagesse laisse place à une positivité plus difficilement exprimable. Celle de l'adéquation enfin réalisée entre la face de l'individu tournée vers la périlleuse extériorité du monde, et l'essence intime de la vie.

Bibliographie

I/ Ouvrages classiques.

SPINOZA, *Spinoza Opera*, 4 vol., éd. Carl Gebhardt, C. Winter.

--, *Œuvres* en 4 volumes, traduction, introduction et notes par Charles Appuhn, Garnier-Flammarion, 1964-66.

--, *Ethique*, traduction par Bernard Pautrat, Seuil, 1988.

DESCARTES, *Œuvres complètes*, 3 volumes, sous la direction de F.Alquié, Garnier, 1963-1973.

--, *Méditations Métaphysiques*, introduction et traduction par J.M.Beysade, GF-Flammarion, 1979.

KANT, *Critique de la raison pure*, traduction, présentation et notes par Alain Renaut, GF-Flammarion, 2001.

SAINT AUGUSTIN, *Confessions*, traduction par J. Trabucco, Garnier-Flammarion, 1964.

II/ Etudes sur Spinoza.

BALIBAR (Etienne), « Individualité et transindividualité chez Spinoza », dans *Architectures de la raison*, mélanges offerts à Alexandre Matheron, ENS éditions, 1996.

BOVE (Laurent), *La stratégie du conatus*, Vrin, 1996.

DELEUZE (Gilles), *Spinoza et le problème de l'expression*, Minuit, 1968.

--, *Spinoza. Philosophie pratique*, Minuit, 1981.

GUEROULT (Martial), *Spinoza*, t. 2, L'âme, Aubier-Montaigne, 1974.

--, *Descartes selon l'ordre des raisons*, t.1, L'âme et Dieu, Aubier-Montaigne, 1953.

LAGREE (Jacqueline), dir., *Spinoza et la norme*, Presses universitaires de Franche-Comté, 1998.

LEVY (Lia), *L'automate spirituel. La naissance de la subjectivité moderne d'après l'Ethique de Spinoza*, Van Gorcum, 2000.

MACHEREY (Pierre), « Pour une histoire naturelle des normes », dans *Michel Foucault philosophe*, Seuil, 1989.

--, *Introduction à l'Ethique de Spinoza. La seconde partie. La réalité mentale*, P.U.F., 1997.

MATHERON (Alexandre), *Individu et communauté chez Spinoza*, Minuit, 1969.

NEGRI (Antonio), *L'anomalie sauvage, puissance et pouvoir chez Spinoza*, traduction par Fr. Matheron, P.U.F., 1982.

YAKIRA (Elhanan), « Y a-t-il un sujet spinoziste ? », dans *Architectures de la raison*, mélanges offerts à Alexandre Matheron, ENS éditions, 1996.

ZAC (Sylvain), *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, P.U.F., 1963.

ZOURABICHVILI (François), *Spinoza, une physique de la pensée*, P.U.F., 2002.

--, *Le conservatisme paradoxal de Spinoza. Enfance et royauté*, P.U.F., 2002.

III/ Ouvrages secondaires.

ARISTOTE, *Physique*, traduction par P. Pellegrin, GF-Flammarion, 2000.

CANGUILHEM (Georges), *La connaissance de la vie*, Vrin, 1965.

--, *Le normal et le pathologique*, P.U.F., 1966.

DELEUZE (Gilles) et GUATTARI (Felix), *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Minuit, 1991.

DESCOMBES (Vincent), *Le complément du sujet*, Enquête sur le fait d'agir de soi-même, Gallimard, coll. Nrf essais, 2004.

FOUCAULT (Michel), *Les mots et les choses*, Gallimard, 1966, rééd. TEL.
--, *L'herméneutique du sujet*, cours au collège de France, 1981-1982, Gallimard-Seuil, 2001.

HENRY (Michel), *Généalogie de la psychanalyse*, P.U.F., 1985.

PLATON, *Alcibiade*, traduction par C. Marboeuf et J.-F. Pradeau, GF-Flammarion, 1999.

ROSSET (Clément), *Loin de moi*, Etude sur l'identité, Minuit, 1999.

SIMONDON (Gilbert), *L'individu et sa genèse physico-biologique*, P.U.F., 1964.

Table des matières.

Introduction	2
Première Partie : Le sujet rompu.....	6
1. L'intervention de la subjectivité dans l'Ethique.	7
a) <i>Une seconde porte d'entrée dans l'Ethique.</i>	8
b) <i>Indices textuels de la présence de la subjectivité.</i>	10
c) <i>Le vocabulaire du sujet.</i>	13
2. La subjectivité spinoziste au critère cartésien : le témoignage de la réflexivité.	19
a) <i>Qu'est-ce qu'être sujet ?</i>	19
b) <i>La proposition 23 : la déception.</i>	21
c) <i>Proposition 43, la certitude.</i>	25
d) <i>Retour aux réquisits cartésiens.</i>	28
3. L'explosion de la notion de sujet.	31
a) <i>Unité réelle et clivage pratique de l'âme.</i>	31
b) <i>Vie et individualité</i>	33
c) <i>Le temps comme hypothèse.</i>	37
Deuxième Partie : Le procès de subjectivation dans son déploiement.	42
1. Séquences de l'origine et de la nature de l'âme. De 1 ^a à 1 ^e	43
- Séquence 1 ^a , propositions 1 à 5 : La puissance de Dieu pensant.	44
- Séquence 1 ^b , proposition 5 à 7 : Détermination causale du fini.	47
- Séquence 1 ^c , propositions 7 à 10 : L'existence finie.	49
- Séquence 1 ^d , propositions 10 à 13 : La structure ontologique de l'homme.....	52
- Séquence 1 ^e , propositions 13 et 14 : Le corps objectif.	55
2. Séquences de l'affectivité, de 2 ^a à 2 ^e	59
- Séquence 1 ^a , propositions 14 à 17 : Le champ perceptif humain.	59
- Séquence 2 ^b , propositions 17 et 18 : L'essence des contenus psychologiques.....	63
- Séquence 2 ^c , propositions 19 à 22 : Les deux niveaux de l'affectivité.....	67
- Séquence 2 ^d , propositions 22 à 29 : Affectivité, imagination, inadéquat.	70
- Séquence 2 ^e , propositions 30 et 31 : La temporalité de l'inadéquat.	73
3. Séquences de l'idée vraie, de 3 ^a à 3 ^e	77
- Séquence 3 ^a , propositions 32 à 35 : La nature du vrai.	77
- Séquence 3 ^b , propositions 37 à 40 : raison et subjectivité.	82
- Séquence 3 ^c , propositions 40 à 44 : L'avoir converti en être.....	86
- Séquence 3 ^d , propositions 45 à 47 : L'âme à la mesure de Dieu.	90
- Séquence 3 ^e , propositions 48 et 49 : La subjectivité sans fin.	94

Troisième partie : Quelle fécondité de l'apport spinoziste ?.....	97
1. L'invention d'un concept.	98
2. Le sujet et son image.	103
a)Le refus des concepts fondateurs de la subjectivité moderne.	103
b) Le problème de l'authenticité de l'ego.	107
c) Ce que signifie connaître.....	112
3. L'anomalie spinoziste	116
a) Le sujet dans les plis du savoir.....	116
b) L'anomalie spinoziste.	120
c) La normativité du sujet.....	126
Conclusion.....	132
Bibliographie.....	136
I/ Ouvrages classiques.....	136
II/ Etudes sur Spinoza.	136
III/ Ouvrages secondaires.....	137
Table des matières.....	139