Document généré le 28 mars 2024 13:33

Philosophiques

Une anthropologie de l'homme décentré

Paola De Cuzzani

Volume 29, numéro 1, printemps 2002

Spinoza sous le prisme de son anthropologie

URI : https://id.erudit.org/iderudit/009560ar
DOI : https://doi.org/10.7202/009560ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)
1492-1391 (numérique)

Découvrir la revue

Citer cet article

De Cuzzani, P. (2002). Une anthropologie de l'homme décentré. *Philosophiques*, *29*(1), 7–21. https://doi.org/10.7202/009560ar

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 2002

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

Une anthropologie de l'homme décentré

PAOLA DE CUZZANI
Université de Bergen, Norvège
Paola.de.Cuzzani@fil.uib.no

RÉSUMÉ. — L'auteur invite à considérer l'œuvre de Spinoza comme un projet unitaire où l'ontologie implique une conception de l'homme bien précise et originale. Dans l'enchaînement infini des choses, l'homme n'est plus le lieu où tout converge, il n'est plus non plus un domaine séparé qui suit ses propres lois. De cette façon nous découvrons au cœur de la doctrine spinoziste un projet sur et pour l'homme et, en même temps, une anthropologie établie sur un déplacement. Bien que Spinoza prive l'homme de tous ses privilèges, il ne le vide pas de son sens : la présence de l'homme dans le monde ne reste pas sans effet, puisqu'il participe à la construction de l'être.

ABSTRACT. — The author invites to consider the work of Spinoza as a unitary plan where ontology implies an extremely exact and original conception of the human being. In the infinite chain of things, Man is no longer the point upon which everything converges, neither is he a separate world which follows its own laws. In this way we discover at the heart of the Spinozistic doctrine a plan on and for Man, and at the same time, an anthropology established on a side issue. Although Spinoza deprives Man of all his privileges, he does not take away his significance : the presence of Man in the world is not without consequence as he participates in the construction of being.

Spinoza a intitulé *Éthique* l'œuvre à laquelle il a travaillé pendant quinze ans. Mais il faut dire que beaucoup de commentateurs ont eu tendance à oublier ce fait, et à se concentrer presque exclusivement sur la première partie de ce livre[1]. Cela a eu pour résultat une méconnaissance : on a souvent ignoré que l'ontologie spinoziste comportait une nouvelle façon de concevoir l'homme. Serions-nous donc en présence d'un Spinoza humaniste ? Non, si l'humanisme est la doctrine qui reconnaît à l'homme une valeur séparée de l'ordre de la Nature. Nous voyons plutôt Spinoza comme celui qui a profondément renouvelé une problématique héritée de l'humanisme. Le titre même de son livre, *Éthique,* souligne que son discours est sur l'homme et pour l'homme. Selon nous le but principal de Spinoza était éthique, à savoir, consistait à trouver, de l'intérieur de la productivité humaine, la voie pour déterminer la vie pratique à adopter. Pour atteindre son but, Spinoza démontre et fonde théoriquement l'origine

1. Rappelons ce que dit P. Macherey : « On ne le répétera jamais assez, l'*Éthique* est composée de parties (*partes*) et non de livres (*libri*) : et par ce mode de désignation, Spinoza a certainement voulu attirer l'attention sur le caractère global d'une entreprise philosophique qui (...) ne s'écarte jamais de l'objectif principal signifié par le titre même de l'ouvrage, à savoir rassembler les éléments rationnels nécessaires à l'élaboration d'une règle de vie pratique ». *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La première partie : la nature des choses*, Paris, PUF, 1998, p. 3.

immanente de la production humaine. Autrement dit, son ontologie est fonction de sa nouvelle anthropologie.

Nous sommes d'accord avec Negri quand il dit que l'aventure théorique de Spinoza est sans précédent dans l'histoire de l'ontologie, parce qu'avec Spinoza nous découvrons que « l'action orientée moralement peut constituer l'être »[2]. Notre but dans cet article n'est pas d'énoncer et de vérifier un problème circonscrit dans une partie du texte, mais plutôt de présenter une thèse sur l'idée fondamentale de l'anthropologie de Spinoza. Mais nous savons bien qu'un travail de réflexion sur les enjeux philosophiques de l'anthropologie ontologique spinoziste demande bien plus que les brèves notes de cet article. Aussi devrons-nous nous limiter ici à donner les traits distinctifs de cette conception de l'homme. Et pourtant, dans le sillage des grandes interprétations qui ont renouvelé les études spinozistes dans les trente dernières années[3], il nous semble que notre hypothèse de lecture peut être présentée, même sous une forme introductive.

Au premier abord notre thèse semble trahir la lettre de l'œuvre de Spinoza. N'est-il pas vrai que l'ontologie du philosophe hollandais ne laisse aucune place aux interprétations anthropomorphiques de Dieu et du monde ? Comment une réalité où tout obéit à un ordre causal, impersonnel et nécessaire, peut-elle ouvrir à un discours sur l'homme et pour l'homme ? N'est-il pas vrai que Spinoza rejette énergiquement le finalisme, parce que la nature n'est pas organisée selon les règles inadéquates de compréhension de l'homme ? Quel est donc le rôle de l'homme avec ses fins, dans une nature qui n'est désormais plus compatible avec une forme quelconque de téléologie ?

Spinoza énonce les lignes essentielles de son anthropologie au début de la troisième partie de l'*Éthique* :

> La plupart de ceux qui ont écrit sur les affects et les systèmes de vie des hommes paraissent traiter, non de choses naturelles, qui suivent les lois communes de la nature, mais de choses qui sont hors de la nature. Ils paraissent concevoir l'homme dans la nature comme un empire dans un empire. Car ils croient que l'homme trouble l'ordre de la nature plutôt qu'il ne le suit, qu'il a sur ses propres actions une puissance absolue et qu'il n'est déterminé que par soi[4].

---

2. A. Negri, *Spinoza sovversivo*, Roma, Antonio Pellicani Editore, 1992, p. 153.

3. Nous nous référons au travaux de M. Gueroult, A. Matheron, G. Deleuze, A. Negri, P. Macherey.

4. *Ethica* III praef. dans Spinoza *Opera* im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, hrg v. C. Gebhardt, Heidelberger 1925 4 b., abréviation : G. II p. 137.
Nous utiliserons les abréviations suivantes : *Ethica :* Eth., *Tractatus de intellectus emendatione* : T.E.I, *Tractatus theologicus politicus* : T.T.P, *Epistolae* : Ep.
Pour la traduction francaise nous avons utilisé : *Œuvres complètes*, Texte nouvellement traduit, présenté et annoté par R. Callois, M. Francès et R. Misrahi, Paris, Gallimard, 1954, abréviation : *Œuvres* ; et quelquefois, comme ici, nous avons traduit nous-même.

L'homme est donc une chose naturelle, chose entre les choses, et il ne constitue pas un domaine séparé dans la nature. Et Spinoza continue dans cette préface en remarquant que :

> Les lois et les règles de la nature selon lesquelles toutes choses se font (*fiunt*) et changent leurs formes les unes dans les autres (*ex unis formis in alia mutantur*), sont partout et toujours les mêmes[5].

Notons avec P. Macherey comment Spinoza a songé à mettre en évidence le caractère dynamique de l'ordre naturel (les choses se font et changent leurs formes les unes dans les autres), de telle sorte que la compréhension de la causalité naturelle implique l'acquisition de la maîtrise des conditions de son infini changement[6]. Si les hommes sont des choses parmi les choses, même les hommes, comme toutes les autres choses, se font et changent continuellement, et la loi dynamique du changement humain ne diffère pas, pour l'essentiel, de la causalité qui caractérise partout l'ordre naturel. Nous pouvons alors soutenir que Spinoza ne commence que de manière apparente à faire référence au contexte humain dans la troisième partie. En effet, il traite de l'homme dès la première partie, quand il cherche à expliquer les lois communes à toutes les choses. Autrement dit, le discours sur l'homme n'est pas isolé de l'ontologie.

Nous pouvons isoler trois points qui indiquent comment l'ontologie spinoziste a un impact sur l'anthropologie : le champ de l'immanence, le sens de l'anti-finalisme, l'anti-théologie. Le champ de l'immanence : le Dieu de Spinoza est étroitement uni à la réalité des choses, il en est la cause immanente, au sens exact de la présence de la cause dans son effet[7]. Le lien entre Dieu et le monde est si étroit que non seulement si Dieu change, le monde change, mais aussi si le monde change, Dieu change. De cette façon Spinoza donne une consistance réelle à l'action humaine. Le sens de l'anti-finalisme : Spinoza dépouille le concept de fin de toute valeur métaphysique. Il devient l'expression du désir humain de comprendre le monde et d'organiser ce qui est nécessaire à la vie. L'anti-théologie : dans le champ de l'immanence il n'y a plus de place pour une réalité au-delà de ce monde qui soit, d'une quelconque manière, plus vraie que l'articulation naturelle. Mais il n'y a pas non plus d'espace pour un a priori transcendantal qui devrait définir les conditions formelles de la connaissance et de l'organisation du monde.

Quand Spinoza caractérise l'homme comme chose entre les choses, il l'inclut dans la production immanente de l'être. L'homme en fait partie, bien sûr comme une partie qui n'est ni centrale ni unique, mais qui n'est pas sup-

---

5. Eth. III praef., G. II p. 137. Nous avons utilisé la traduction de P. Macherey qui nous semble plus proche du texte latin que celui de la Pléiade. P. Macherey, *Introduction. Troisième partie, op.cit.* 1998 p. 11.

6. P. Macherey, *ibid.*

7. Voir Eth. I p. XVIII, G. II p. 63. Rappelons comment P. Macherey commente cette proposition : « il (le terme immanence) signifie exactement la permanence d'un principe causal qui, littéralement, ne "passe" pas, mais demeure ». *Introduction. Première partie,* p. 149.

primable non plus. Quelles sont donc les lignes essentielles de cette figure de l'homme ?

1. Les privilèges perdus

La démarche choisie par Spinoza pour trouver la perspective sur l'homme qui convienne part de l'explication des lois générales de la nature, à savoir du principe de causalité immanente, qui détermine la nature des choses. Il passe à l'étude du fonctionnement de l'activité mentale, pour se concentrer enfin sur un aspect particulier : son fonctionnement dans le cadre de l'affectivité. Avant de commencer l'explication des mécanismes affectifs de l'âme humaine, Spinoza nous rappelle qu'ils font partie des processus qui concernent toutes les choses au même titre :

> Et je pourrais montrer de cette manière que les passions se rapportent aux choses singulières de la même façon qu'à l'âme et ne peuvent être perçues sous un autre rapport ; mais mon projet ici est de traiter de l'âme humaine seulement[8].

Le fait d'être une chose parmi les choses soustrait l'homme à la place privilégiée que, pendant longtemps, il a eu l'illusion d'avoir.

Il s'agit d'une anthropologie établie sur un « déplacement », sur un détournement. Spinoza nous dit que la conviction, nourrie depuis longtemps, de profiter d'une place privilégiée dans le dessein divin, n'est rien d'autre qu'une illusion. Arrêtons de nous penser comme un empire dans un empire[9]. Ni bête, ni ange, l'individu humain est une partie de la nature, *res* entre les autres *res*. Comme toute autre chose, l'être humain appartient à un réseau inextricable de relations. C'est seulement par une mystification qu'on peut se penser isolé et doué d'un pouvoir spécial, ou bien doué d'une nature qui suit ses propres lois, différentes et détachées des lois communes de l'ordre naturel. Les hommes se plaisent à dire que Dieu a tout fait pour eux : conviction extravagante, qui nous place au niveau intellectuel des oisons de Montaigne :

> Car pourquy ne dira un oison : « Toutes les pieces de l'univers me regardent ; la terre me sert à marcher, le Soleil à m'esclairer, les estoilles à m'inspirer leurs influances, j'ay telle commodité des vents, telle des eaux ; il n'est rien que cette voute regarde si favorablement que moy, je suis le mignon de la nature »... : « or donc par ce mesme trein, pour nous sont les destinées, pour nous le monde ; il luit, il tonne, pour nous. C'est le but et le point où vise l'université des choses[10].

---

8. Eth. III, p III sch., G. II p. 145.
9. Voir Eth. III. Praef., G. II p. 5.
10. Michel de Montaigne, *Essais*, dans *Œuvres complètes*, texte établi par A. Thibaudet et M. Rat, introduction et notes par M. Rat, Paris, Gallimard, 1962, II, chap. XII, p. 514. Sur ce point voir Remo Bodei, *Geometria delle Passioni, paura, speranza e felicità e uso politico*, Milano, Feltrinelli, 1992, p. 60-61.

La voilà la bizarrerie, presque le délire : mais pour Spinoza il ne s'agit pas de dévoiler les excès de l'imagination humaine qui se forge des dieux à son image ; il s'agit plutôt de dénoncer la confusion des points de vue, celui de l'universel et celui du particulier.

Pour concevoir correctement l'homme il faut d'abord considérer Dieu en tant qu'infini et non pas seulement en tant que cause de l'existence humaine[11] ; il faut connaître l'ordre réel des choses. Autrement dit, il faut entreprendre le détour par l'ontologie vraie et suivre le processus d'affirmation de soi du réel, pour comprendre de quelle manière les choses naturelles

> dépendent de leur première cause et comment elles agissent suivant les lois éternelles de la nature[12].

Mais que signifie tout cela ? Tout d'abord, que la substance infinie coïncide avec l'expression de la totalité de ses modes. Thèse que Spinoza énonce, quand il dit :

> Les choses particulières ne sont que des affections des attributs de Dieu, autrement dit des modes, par lesquels les attributs de Dieu sont exprimés d'une façon définie et déterminée[13].

C'est-à-dire que l'être est constitué par la puissance productive du monde[14]. L'homme, ou mieux l'individu humain, est une partie de ce monde : produit et producteur en même temps. Le fait que, comme *modus*, l'individu humain soit « en autre chose » et « par autre chose » signifie que, comme toute autre chose finie, il peut se penser seulement dans un réseau de relations, et ce, bien qu'il ne soit pas rendu vain par cette articulation naturelle, puisqu'il en est une partie constituante.

On arrive donc à parler de l'homme correctement, c'est-à-dire dans un horizon démystifié, après avoir compris qu'il dépend de la cause première au même degré que les autres choses particulières, donc qu'il obéit aux lois communes de la nature, et également qu'il participe avec sa force à la constitution de l'être. Ce n'est qu'à partir de ce moment-là qu'on commence à détecter les relations qui nous font être et nous donnent la puissance d'agir.

> Imaginons, si vous voulez, un ver vivant dans le sang, et qui serait capable de discerner par la vue les corpuscules du sang, de la lymphe etc., d'observer comment chaque partie par le choc d'une autre partie, ou bien est repoussée, ou bien communique une partie de son mouvement. Cet animal vivrait dans le sang, comme nous-mêmes dans une partie de l'univers[15].

---

11. Voir Eth. IV p. LXVIII Sch., G. II p. 261.
12. T.T.P. chap. VI, G. III p. 85. *Œuvres*, p. 698.
13. Eth. I p. XXV c., G. II p. 68. *Œuvres*, p. 335-336.
14. Je renvoie sur ce point à l'article d'Emilia Giancotti Boscherini, « Man as part of Nature », dans Wetlesen, Jon, ed., *Spinoza. Philosophy of Man*, Universitetsforlaget, Oslo-Bergen-Tromso, 1978, p. 85-96. Sur ce point on peut aussi voir : Antonio Negri, *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, Milano, Feltrinelli editore, 1981.
15. Ep. XXXII, G. IV p. 171. *Œuvres*, p. 1179.

À l'aide de cette image biologique, Spinoza nous instruit sur notre « déplacement ». Nous sommes une partie d'un univers qui n'a ni centre ni périphérie. Bien sûr, on ne peut pas faire en sorte que les parties cessent d'être impliquées dans le tout. Mais il faut reconnaître que l'on vit en marge d'un tout qu'on ne réussit plus à comprendre dans son intégralité. Nous vivons dans l'être et parmi les êtres en tant que partie entre les autres, sans avoir de point de vue privilégié, sans en constituer un non plus. Plusieurs conséquences en découlent.

Premièrement, nous venons de le dire, l'homme ne peut pas avoir une connaissance complète de la Nature. L'homme perçoit les concordances des choses entre elles, ce qui le conduit à affirmer que chaque partie s'accorde avec son tout. Mais il ignore comment les parties se lient réciproquement et s'accordent avec leur tout. C'est que l'organisation de l'univers est infinie, et que ses parties sont réglées d'une infinité de manières et subissent une infinité de variations. Beaucoup de ce qui se passe dans la Nature échappe à la possibilité d'une prévision, ce qui est le signe certain d'une condition précaire. D'innombrables choses peuvent le détruire. L'homme expérimente sa fragilité, en percevant les contrastes en actes. Alors son esprit se limite à saisir les choses en tant qu'elles s'opposent, et il forme de chacune d'elles une idée séparée, il les perçoit comme un tout isolé[16]. Et par analogie, il commence à se penser soi-même comme un tout isolé. C'est une espèce de délire, qui absolutise un point de vue qui est, et doit, rester relatif. L'homme se forge l'univers selon son ordre de grandeur et à partir de cet instant ses préférences passionnelles dictent les catégories par lesquelles il est persuadé de bien interpréter la réalité.

> Après s'être persuadés que tout ce qui arrive, arrive pour eux, les hommes ont dû juger que, dans chaque chose, le principal est ce qui leur est plus utile, et estimer les plus excellentes toutes celles dont ils était conduits à former ces notions par lesquelles ils disent expliquer les natures des choses, à savoir le Bien, le Mal, l'Ordre, la Confusion, le Chaud, le Froid, la Beauté et la Laideur[17].

L'ordre et le désordre, le bien et le mal ne peuvent jamais être considérés comme des catégories absolues et fixes. Il faut toujours les considérer comme des points de vue relatifs aux moments, aux contextes, aux sujets impliqués[18].

Cela signifie-t-il qu'il faudrait renoncer à la connaissance des choses telles qu'elles sont en elles-mêmes ? Cela signifie-t-il qu'il faudrait s'en tenir seulement à une modification de perspective ? Nullement. D'une part parce que, comme nous le verrons, la connaissance vraie implique la transformation de soi et du monde à l'intérieur de la nécessité naturelle ; d'autre part

16. *Ibid*.

17. Eth. I App., G. II, p. 80. *Œuvres*, p. 351.

18. Voir la différence de jugement entre le meurtre de Néron et celui d'Oreste, Ep. XXIII, G. IV, p. 147.

parce que l'homme est capable d'avoir des idées vraies : grâce à sa relation au monde, c'est-à-dire au fait qu'il fait partie intégrante de l'articulation du monde, il peut exprimer ce rapport avec les autres choses d'une façon toujours plus adéquate[19].

Mais comme, nous l'avons vu, même en ayant un maximum de clarté, notre connaissance ne deviendra jamais complète, son caractère de vérité marque moins une extension qu'une intensité. Malgré un optimisme envers la raison, on en reste à une conscience prudente de ses limites. Pour mieux dire, on apprend finalement que tous les jugements absolus que nous jetons sur le monde pour en expliquer la nature indiquent seulement la constitution de l'imagination humaine.

Mais voyons quelle autre conséquence découle de ce déplacement. Chose naturelle entre les autres, la constitution de l'homme ne diffère pas radicalement de celle des autres choses :

> Car ce que nous avons montré jusqu' ici est tout à fait général (*communia*) et n'appartient pas plus aux hommes qu'aux autres individus, qui sont tous doués d'âme (*animata*) bien qu'à des degrés différents[20].

« *Omnia, animata sunt* » : encore un privilège vient d'être perdu. L'union d'une âme et d'un corps n'est pas une spécificité humaine. Toutes les choses naturelles participent à cette règle, qui est un fait commun (*communia*) à toute la Nature. Autrement dit chaque individu naturel est exprimé par l'identité du mode de la pensée et du mode de l'étendue respectif. Pour toute chose vaut identiquement ce fait que l'âme est l'idée d'un corps singulier existant en acte, quoiqu'à des degrés divers. « Les idées diffèrent entre elles comme les objets »[21] : selon la complexité plus ou moins grande de la constitution des corps, les âmes ont une capacité plus ou moins grande de former des idées.

L'esprit humain, loin d'être différent qualitativement par rapport aux autres réalités naturelles, est « seulement » (mais il ne s'agit pas d'une différence à négliger) plus apte à percevoir, parce que son corps atteint une forme d'organisation plus complexe. Sa supériorité (*praestantiam*) peut donc être mesurée, étant la complexité des corps évaluée selon un étalon de la même espèce. Spinoza explique la supériorité de l'âme humaine comme un cas particulier d'une règle générale concernant la nature entière : *In genere dico* :

> plus un corps est apte, par rapport aux autres, à être actif ou passif, de plus de façons à la fois, plus son Esprit est apte, par rapport aux autres, à percevoir plus de choses à la fois : et plus les actions d'un corps dépendent de lui seul et moins il y a d'autres corps qui concourent avec lui à une action donnée, plus son esprit est apte à comprendre distinctement[22].

---

19. Voir Ep. XXXII, G. IV, p. 173. *Œuvres,* p. 367.
20. Eth. II p. XIII, sch., G. II p. 96. *Œuvres,* p. 368.
21. *Ibid.*
22. *Ibid.*

En bref : une différence principalement quantitative marque la structure de l'homme, et l'articulation bien plus complexe de son corps lui permet une connaissance plus claire. L'homme est restitué totalement à la nature, il est nature ; et sa plus grande puissance de connaître ne sort pas de l'ordre naturel. Le point capital de l'anthropologie spinoziste, à savoir le fait que le rapport entre l'esprit et le corps est directement proportionnel, découle donc des lois communes de la nature : plus un corps est actif, plus son esprit est apte à comprendre. C'est pourquoi l'homme, doué d'un corps très complexe et susceptible de beaucoup d'affections, a un esprit apte à percevoir, et il est conscient des modifications qui se passent en lui. En d'autres termes, l'homme pense, et en pensant il sait qu'il pense.

Mais il faut faire attention. Cette conscience spontanée que l'homme a des formes de sa pensée est réglée par des automatismes nécessaires, qui eux aussi font partie de l'ordre naturel. L'âme agit « pour ainsi dire comme un automate spirituel »[23] et l'homme perd son privilège même sur sa conscience : « Il me suffirait ici de poser en principe ce qui doit être reconnu par tous : tous les hommes naissent ignorants des causes des choses, et tous ont l'appétit (*habent appetitum*) de ce qui leur est utile, ce dont il ont conscience »[24].

L'homme désire ce qui lui est utile, perçoit son propre désir, mais n'en connaît pas la vraie cause. L'homme est mis en mouvement par ses impulsions, dont l'origine vraie lui échappe. La conscience immédiate est inadéquate, fragmentaire : en un mot, elle est fausse. Elle n'est pas la donnée première, dont le rôle appartient au contraire au désir. Spinoza décentre la conscience humaine : il y a dans l'individu des automatismes qui agissent, sans qu'il réussisse à les maîtriser. La conscience n'a pas de décret qui puisse régler les impulsions « charnelles ». La conscience n'a pas de pouvoir exceptionnel sur le corps et sur ses impulsions. La puissance du corps est en même temps (*simul*) la puissance de l'esprit, les deux coïncident et quand le corps est inerte, simultanément l'esprit est inapte à penser[25].

---

23. T.E.I, G. II p. 32. *Œuvres*, p. 133. Sur ce point, voir : S. Cremaschi, *L'automa spirituale. la teoria della mente e delle passioni in Spinoza*, Milano, 1979.

24. Eth. I appendix, G. II p. 78. *Œuvres,* p. 347. J'ai traduit « *appetitum* » par « appétit » au lieu de « envie » comme le fait le traducteur de l'édition de la Pléiade, pour souligner dans cette phrase le lien avec le *conatus*. Je rappelle en bref, que le *conatus* référé à l'âme seule s'appelle volonté, et que lorsqu'il renvoie à l'âme et au corps il s'appelle appétit (*appetitus*) et n'est alors rien d'autre que l'essence de l'homme. Il n'y a pas non plus de différence radicale entre l'appétit et le désir (*cupiditas*), car le désir est l'appétit avec conscience de soi-même. M. Gueroult a mis en évidence ce passage, et il a observé que Spinoza se fonde sur ces deux constatations sans en déduire leur origine ; cette tâche sera celle de la quatrième partie. Voir *Spinoza*, *Dieu I*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968, p. 394. C'est A. Matheron qui a approfondi l'interprétation de ce passage et a montré comment, dans ces deux principes, prennent leur origine les deux formes de vie : économique et idéologique. Voir : *Individu et Communauté chez Spinoza*, Paris, Éditions de Minuit, 1969, p. 102 et suivantes.

25. Voir Eth III p. II sch., G. II. G. Deleuze, dans son *Spinoza et le problème de l'expression* (Paris, Éditions de Minuit, 1968), insiste sur cet aspect du système expressif de

La conscience n'est pas donc la donnée première, rôle qui appartient au désir. C'est que le désir est l'expression directe de l'affirmation de l'être en tant que fini.

> Tout ce qui existe exprime d'une certaine manière déterminée la puissance de Dieu qui est cause de toutes choses, et par conséquent (selon la prop. 16) il doit en suivre quelque effet[26].

Tout individu est doué d'une puissance causale précise, faisant partie de l'essence agissante de Dieu (*Dei potentia nihil esse praeterquam Dei actuosam essentiam*, la puissance de Dieu n'est rien sauf l'essence actualisante de Dieu[27]) ; sa connotation la plus propre est d'être un effort agissant. Et ainsi il est déterminé à produire des effets, en premier lieu l'existence même, qui en soi n'a pas besoin d'être médiate[28] : l'*actum existendi* précède l'*actum cognoscendi*. Le *sum* en tant que force déterminée à faire tout ce qui est utile à sa propre conservation, est assurément préalable au *cogito*, il est préalable à la réflexion. L'être se donne immédiatement comme désir d'exister, ce qui comprend tous les efforts qu'on appelle à la fois impulsions, appétits, et volitions[29], et qui varient selon les dispositions innées ou acquises d'un même homme.

Ce n'est qu'en second lieu que la participation humaine à l'être se donne dans l'axe de la réflexion. D'abord elle se montre au niveau des impulsions perçues, mais pas connues, quoique agissantes. En effet elles conduisent l'homme à faire ce qu'il croit être utile, tandis que, « agité en de multiples façons par les causes extérieures »[30], il construit un système de vie qui confirme son impuissance effective, qui bloque sa force précise d'être. Le travail à entreprendre consiste alors dans la réappropriation par l'homme de sa pulsion de vivre : comme cela a été dit, l'éthique de Spinoza devient une histoire exemplaire du désir d'être[31].

Spinoza. Il met en évidence le fait que quand Spinoza observe que nous ne savons pas ce que peut notre corps, il lance un véritable cri d'avertissement sur la question éthique ; nous ne savons pas de quelles affections nous sommes capables ni jusqu'où va notre puissance. P. Macherey met en garde contre une interprétation trop large de ce passage. Il soutient justement que le sens propre de la formule est de remarquer le fait qu'il y a dans le corps des potentialités d'action totalement méconnues. Voir *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La troisième partie, la vie affective*, Paris, PUF, 1995, p. 62.

26. Eth. I p. XXXVI dem., G. II p. 77. *Œuvres,* p. 346. Pour la formule « certo ac determinato modo » j'ai suivi la traduction de P. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La première partie : la nature des choses*, Paris, PUF, 1998, p 204.

27. Eth. II p. III sch., G. II p. 87. *Œuvres,* p. 357-358.

28. Sur ce point, voir l'analyse d'A. Negri, *L'anomalia*, p. 70 et suivantes.

29. Voir E. III def. affect. expl., G. II p. 190.

30. Eth. III p. LIX sch., G II p. 189. *Œuvres*, p. 468.

31. Voir P. Ricœur, *Le conflit des interprétations, essais d'herméneutique*, Paris, Éditions du Seuil, 1969, p. 219. La centralité du désir dans l'œuvre de Spinoza a été mise en évidence par R. Misrahi, *Le désir et la réflexion dans la philosophie de Spinoza*, Gordon and Breach, Paris-Londres-New York, 1972. Selon Misrahi, la philosophie de Spinoza aboutit à une éthique du désir libre et réflexif. C'est-à-dire que la libération découle du travail du désir lorsqu'il se fait

2. Les conflits

> Nous sommes agités par les causes extérieures de multiples façons, et comme les flots de la mer agités par des vent contraires nous flottons sans savoir ce qui va nous arriver, ni ce qui nous est destiné[32].

Ces flottements sont les états de conflit intérieur qui caractérisent la plus grande partie de la vie affective des hommes et correspondent au doute de l'imagination. Les flottements de l'âme naissent du fait que les hommes sont continuellement exposés à ce qui n'est pas en leur pouvoir, et qu'ils se laissent influencer par les choses extérieures[33]. De cette façon les hommes sont impuissants et subissent le jeu des mécanismes affectifs qui les tiraillent en tous sens et les jettent dans une situation de tristesse intolérable. L'homme, comme toute autre chose, n'est rien d'autre que ces jeux de force. Il n'y a aucun fond ferme, l'individu humain est cette instabilité dynamique même, sa nature consistant dans une mutation perpétuelle. Autrement dit, la dynamique de sa puissance caractérise la nature de chaque homme. La puissance d'être et d'agir de l'homme augmente ou diminue selon ce qui l'affecte. L'homme est exposé à l'influence de beaucoup de causes que, en raison de sa position décentrée dans le monde, il ne peut connaître que de façon partielle.

Il s'agit d'un dynamisme à deux niveaux : les flottements de l'âme, où les oppositions sont situées à l'intérieur de l'homme, et les rencontres avec les autres choses, qui nous jettent dans les jeux des antagonismes extérieurs.

L'affectivité prend souvent des connotations conflictuelles : l'amour peut facilement se changer en haine, la joie en tristesse, l'adoration en aversion, l'espérance en désespoir, la confiance en crainte. Pourquoi tous ces changement, tous ces renversements ? C'est que la jouissance même de ce que nous avons désiré et espéré posséder change la disposition de notre corps, parce que d'autres images de choses sont éveillées et que simultanément l'âme commence à imaginer et à désirer différemment[34]. Il se passe aussi que la jouissance rapportée seulement à une partie du corps l'emporte sur les autres actions du corps : toutes les énergies psychiques restent bloquées obstinément (*pertinaciter*) sur une sensation de plaisir. Cette espèce de distorsion intérieure donne lieu à une fixation obsessionnelle : l'amour devient excessif et prend une forme délirante qui nous jette dans un état de souffrance intolérable[35]. Voilà quelques uns des mécanismes de transformation de notre puissance, qui augmente ou diminue dans des ballottements indéfinis entre la tristesse et la joie.

« réflexion » sur soi et sur la nature : « La libération spinoziste (...) est la conversion et pour tout dire l'inversion du Désir par une réflexivité rationnelle et certaine de soi qui le laisse subsister dans son intégrité mais le métamorphose en maître, lui qui était esclave », p. 281.

32. E. III p. LIX sch., G. II p. 189. *Œuvres,* p. 468.

33. Voir E. II p. XLIX, sch. G. II p. 132, et E. IV p. XXXVII sch., G. II p. 236.

34. Voir E. IV p. LIX, sch., G. II p. 189.

35. Voir E. IV p. XLIII dem., G. II p. 242.

Quelle est la cause de cette situation de trouble intérieur ? Pour répondre, il faut sortir de l'intérieur de l'âme pour voir les causes qui sont étrangères à notre puissance : « Il n'est aucune chose singulière dans la nature qu'il n'y en ait une autre plus puissante et plus forte. Mais étant donné une chose quelconque, il y en a une autre plus puissante qui peut détruire la première »[36]. L'unique axiome de la quatrième partie, dédiée à la servitude humaine, énonce brutalement les conditions d'extrême difficulté de l'exercice actif de la puissance individuelle. Les rapports de force dans la Nature passent par des antagonismes violents, et par la lutte pour ses intérêts vitaux. À l'intérieur de ces relations naturelles et spontanées, le grand poisson mange le petit, il a entièrement le droit de le manger, c'est-à-dire qu'il peut le manger, puisqu'il est à l'égard du petit poisson la chose la plus puissante qui peut détruire celle qui est la moins puissante. Sa puissance d'exister détruit la puissance d'exister de l'autre : c'est un fait (*datur*). L'individu humain, chose naturelle entre les autres choses naturelles, subit les mêmes risques. Une chose quelconque *potest destrui*, peut être détruite. Sa destruction peut prendre beaucoup de formes. Il y a toute une échelle d'altérations et de dégradations partielles qui peuvent, soit conduire à la disparition de l'individu, soit bloquer presque en permanence sa puissance. L'individu vivra alors sa vie agité en mille façons par des causes extérieures, presque inconscient de lui-même. La destruction peut prendre beaucoup de visages, et l'homme est souvent pour l'autre homme ce que le grand poisson est pour le petit : « Or les hommes sont d'autant plus redoutables qu'ils dépassent en puissance, habileté et ruse les autres animaux »[37]. Les hommes, tiraillés par les sentiments haineux, l'envie, la colère, l'aversion, l'ambition, etc., entrent en conflit les uns avec les autres. Ces types d'hommes sont les pires ennemis ; ils représentent ce qu'il faut redouter le plus « et dont les actions à venir ont le plus de motif d'éveiller ma méfiance »[38].

Est-il impossible d'échapper à cet état de mort fragmentée et continuellement présente ? La suppression de ces flottements troublants est-elle irréalisable ? Comme la nature humaine consiste en cette transformation perpétuelle de la puissance d'être, il semble bien qu'on ne pourra nier la transformation sans en même temps abolir l'individu même. C'est pourquoi la tâche ne sera jamais d'abolir les changements ; il s'agira plutôt de diriger les changements et de transformer ces flottements en augmentation de la puissance d'agir.

---

36. E. IV ax., G. II p. 210. Pour l'interprétation de cet axiome capital je renvoie à Macherey, P., *Introduction à l'Éthique de Spinoza, quatrième partie : La condition humaine*, Paris, PUF, 1997, p. 46 et suivantes.

37. T.P., *Œuvres*, p. 929.

38. *Ibid*.

3. Une « nature humaine plus forte que l'actuelle »

Il ne faut pas oublier ce qu'implique le fait d'être une partie de la nature, à savoir partager avec elle des moyens d'intervention dans les mécanismes naturels. Comme les hommes sont eux-mêmes Nature, ils sont une partie active de la puissance de la Nature. Ils peuvent donc intervenir dans ses lois. Il ne faut pas oublier non plus ce que signifie le fait de constituer un point de vue relatif dans la Nature. Notre point de vue, bien que relatif, et puisqu'il est relatif à nous, nous donne un critère d'évaluation. Toute chose, nous l'avons vu, peut être détruite, à savoir nous pouvons être détruits. De là découle que tout ce qui peut nous détruire est pour nous négatif : nous recevons la clé pour juger de ce qui est mauvais. Bien sûr mauvais pour nous : le jugement ne sera jamais absolu, et il ne doit jamais le devenir. Mais le fait que tous nos jugements de valeur soient relatifs n'abolit pas l'autre fait indiscutable : par ce jugement « relatif » on devient apte à se modifier soi-même ainsi que le monde autour de soi.

À la fin de la deuxième partie de l'*Éthique*, après avoir posé les bases du rapport réciproque entre idée et affection, après avoir affronté le problème de la *Mens*, et avoir découvert sa force à « reconstituer » de son propre point de vue l'être, on peut commencer le parcours de transformation « dirigée » de notre puissance d'exister. On commence finalement à répondre à la question programmatique du *Traité de la réforme de l'entendement*, celle demandant s'il n'existe pas un « bien véritable et qui pût se communiquer »[39] : à savoir la jouissance d'une vie pleinement constructive que l'individu puisse considérer comme vraiment la sienne. Des flottements et des inquiétudes d'une vie dirigée par les réactions instinctives envers ce qui vient de l'extérieur, à une vie conduite par la compréhension de nos actes : en un mot, de la servitude à la liberté, voilà le chemin à faire. La réappropriation de notre effort d'exister passe par le déchiffrage des « signes » de notre puissance.

Puisque la force intérieure des choses se révèle dans l'action extérieure, ce sont les « productions » de l'homme qui constituent l'objet de la recherche. On évalue cette force à l'intérieur même de l'existence et de ses événements, qui ne se produisent que partiellement « par hasard ». Car les événements de notre existence dépendent aussi bien de notre capacité de réponse que des causes qui nous entourent, et il est nécessaire de lire tous les « signes », psychologiques et culturels, privés et publics. Or l'homme, comme nous l'avons déjà vu, perçoit ses impulsions sans en connaître les causes. Donc le chemin de la libération prévoit comme première étape l'analyse des produits de cette conscience bornée. Les incertitudes, les illusions, les mythes, les préjugés, bloquent les capacités humaines dans l'impuissance pratique. Il est notable que dans cette perspective la conscience bornée, à savoir l'imagination, construit l'histoire. Certainement elle ne fait pas cela en raison de sa fausseté, mais à cause

39. T.E.I., *Œuvres,* p. 102, G. II p. 5.

de ce « reste » de puissance qui, même étouffé, réside en elle. Cette réalité déviée et déviante doit être démasquée, moins comme une erreur, que comme une force de bâtir des croyances capables de bouleverser l'ordre des choses.

La puissance de l'imagination produit des systèmes théoriques et des institutions qui donnent lieu à des formes d'existence serviles. Les hommes vivent sous la domination de la peur et de l'espérance, ils vivent dans le régime de l'esclavage spirituel et matériel, et ils n'envisagent jamais d'accomplir librement les actions les meilleures[40]. L'imagination domine toute notre vie : « Les effets de l'imagination procèdent de la constitution soit du corps, soit de l'esprit »[41]. C'est pourquoi notre existence se déroule presque totalement en elle et les images demeurent en nous, même en présence de l'idée vraie[42]. L'homme est donc toujours à l'intérieur de l'expérience imaginative qui lui fait parcourir toute la réalité. Il n'est pas possible de croire que l'esprit doive tout simplement quitter l'image en vue d'une vérité idéale, et classifier la connaissance inadéquate comme irréelle. Au contraire l'imagination doit être comprise dans son origine et sa fonction ; mais surtout elle doit être comprise dans sa façon d'opérer. Ainsi on en saisira les possibilités de changement, on élaborera une stratégie de comportement en vue de quitter l'impuissance pour l'activité.

Suivant l'une des thèses de la révolution scientifique du XVII^{e} siècle, Spinoza indique dans la progression du savoir un des moyens pour accomplir cette tâche. Ce qui est remarquable est l'exemple qu'il utilise pour illustrer le progrès du savoir, celui de l'accroissement des capacités opérantes de l'homme :

> Mais au début les hommes, avec des instruments naturels, réussirent certains objets très faciles, bien qu'avec difficulté et imparfaitement, et ceux-ci fabriqués, ils confectionnèrent d'autres objets plus difficiles avec moins de travail et plus de perfection, et ainsi, graduellement des travaux les plus simples aux outils, des outils à d'autres travaux et d'autres outils, ils arrivèrent à exécuter de nombreux et très difficiles ouvrages et sans beaucoup de travail. De la même façon l'entendement, par sa propre force innée (par force innée, j'entends ici ce qui n'est pas causé en nous par des causes extérieures), se forge des outils intellectuels grâce auxquels il acquiert d'autres forces pour d'autres œuvres intellectuelles, et grâce à ces œuvres il acquiert d'autres forces pour d'autres œuvres intellectuelles et grâce à ces œuvres, d'autres outils, c'est-à-dire le pouvoir de chercher plus avant[43].

Spinoza décrit dans ce passage le processus d'acquisition d'une nature humaine beaucoup plus forte que l'actuelle. La progression du savoir est strictement liée à la capacité d'un « contrôle » effectif sur la réalité. L'homme débloque ses aptitudes naturelles par la construction d'« outils » matériels et

---

40. Voir E. II, p. XLIX, sch., G. II p. 136.

41. Ep. XVII, G. II p. 5. *Œuvres,* p. 102.

42. Voir E. II p. XXXV sch., G. II p. 117.

43. T.E.I., G II p. 13-14. *Œuvres,* p. 113. A. Tosel, dans son ouvrage *Spinoza ou le crépuscule de la servitude* (Paris, Aubier, 1984), a bien mis en évidence le fait qu'il faut prendre au sérieux cette comparaison.

mentaux, au point que la capacité constructive humaine modifie le monde naturel et le prolonge dans l'artificiel.

Deux points sont à souligner ici. Le premier : le mouvement intellectuel n'est pas isolé, il est le même que le progrès matériel. Le deuxième : l'activité humaine s'inscrit dans la nature en tant que puissance de construction et de modification. L'homme inscrit son action dans la nature parce qu'il est lui-même nature ; et modifiant le monde, il se modifie en même temps lui-même. Il s'agit comme toujours de la force d'affirmation. L'homme est cette force qui s'exprime dans ses productions, qui se transforme avec ses productions. Et là où il n'y a pas de production, il n'y a pas de force.

Comment la force par laquelle chaque chose persévère dans son être s'exprime-t-elle ? Et comment peut-elle atteindre le maximum d'activité ? Ces questions nous semblent au centre de cette philosophie, qui est vraiment une éthique en tant qu'elle se fait instrument de transformation.

La réaction irréfléchie et spontanée de l'ignorant, sa vie même passée dans l'inconscience presque totale et dans l'impuissance pratique sur soi et sur le monde, est bien différente de celle du sage. Celui là, conscient de soi, des êtres et de l'être est en état d'élaborer un programme d'action personnelle et sociale en vue de la conservation de la vie. Il sait étendre sa puissance jusqu'où elle le peut[44]. *Sapiens potior est ignaro* : le sage est plus puissant que l'ignorant[45]. Il s'agit de libérer sa propre puissance. Il s'agit de ne plus manifester sa propre puissance par la contrainte que les autres choses exercent sur soi, mais de manifester sa propre puissance par la seule nécessité de sa propre nature[46] : il s'agit de passer de l' « *operari* » à l'agir. La réalité est puissance et la puissance est la capacité d'avoir des effets. La participation de l'homme à la nature se concrétise par l'affirmation productive.

La philosophie de Spinoza est une éthique qui affranchit l'homme de tout ce qui réduit sa puissance d'affirmation, c'est-à-dire de ce qui nous contraint de l'extérieur et des « blocages irrationnels » qui nous contraignent de l'intérieur. Une « anthropologie », celle de Spinoza qui s'ouvre à la possibilité d'un progrès réel. Bien sûr, le progrès n'est pas certain et inéluctable. Ce progrès demande un engagement continuel dans la direction d'une augmentation de notre puissance. Continuel : à savoir de chaque instant. Il faut s'engager à chaque instant, parce qu'à chaque instant on trouve le risque de la chute en arrière. À chaque instant on peut trouver une difficulté extrême, comme à chaque instant notre puissance peut être détruite.

Quelle conclusion pouvons-nous tirer d'une telle lecture ? Bien des commentateurs ont lu l'œuvre de Spinoza, et en particulier l'*Éthique,* comme étant presque divisée en deux : d'un coté se trouverait l'ontologie, vue comme

---

44. Voir E. IV caput XXXII, G. II p. 276.

45. E. V p. XLII sch., G. II p. 308.

46. Voir E. I def VII, G. II p. 46. Pour l'interprétation de ce point capital de la doctrine de Spinoza, nous nous référons à la lecture de P. Macherey : *Introduction*, I, p. 50 et suivantes.

un monisme exprimant l'uniformité des phénomènes naturels ou bien, d'une façon idéaliste, comme un acosmisme où toutes les déterminations disparaissent[47] ; de l'autre coté il y aurait la morale, fondée sur la subtile analyse des passions. Or il nous semble que si l'on considère l'œuvre de Spinoza comme un projet unitaire, c'est-à-dire comme un projet qui jaillit d'une question sous-jacente au texte, on peut s'apercevoir que Spinoza nous donne une conception de l'homme bien précise et originale. L'homme n'est pas un domaine séparé de l'ordre de la nature ; l'affirmation acquiert sa signification précise à la lumière de la recherche sur la nature de la puissance causale qui traverse le monde. Les problèmes de la condition humaine sont placés dans leur juste contexte.

L'anthropologie de Spinoza est alors une critique radicale envers l'humanisme selon lequel l'homme suivrait ses propres lois. Avec Spinoza l'homme perd sa centralité dans plusieurs domaines. La connaissance humaine ne sera plus jamais exhaustive : le point de vue humain est une perspective sur le monde à corriger continuellement. Comme il est impossible pour l'homme de se dégager des innombrables relations qui le font être, son autonomie est moins une capacité à s'auto-suffire absolument, qu'une capacité à gérer ces relations. L'unité de l'individu humain est désormais un processus d'unification plutôt qu'une unité originelle (forme aristotélicienne ou conscience cartésienne). La fragmentation intérieure s'exprime par la conflictualité des impulsions et des désirs, souvent incompatibles entre eux. Le fait d'être une chose parmi les choses jette l'homme dans une situation précaire : les contrastes avec les choses du monde mettent à l'épreuve sa capacité de résistance. Et le dénouement heureux n'est pas assuré ; nous savons que nous pouvons très facilement subir une défaite.

Malgré tout cela, Spinoza ne célèbre pas la mort de l'homme. L'homme est un produit, il est vrai, mais il est aussi un producteur. En tant que partie de la nature, l'homme acquiert la puissance de construire la réalité, et bien plus, il devient capable de déterminer la direction de son action. De ce point de vue il nous semble que Spinoza innove et modifie puissamment le projet humaniste. Le cadre ontologique est profondément changé et l'homme prend ses racines dans un horizon d'absolue immanence. C'est à l'intérieur de ce cadre que l'homme, ramené à ses justes proportions, reçoit la tâche de participer à la construction de l'être.

---

47. Rappelons la lecture « objective » de l'attribut donnée par Fischer (K. Fischer, *Geschichte der neuern Philosophie*, Bd. I, Abth. 2, 1909, 5. Ed p. 376-383) et Sigwart qui a soutenu après Bayle et Jacobi la dérivation brunienne du naturalisme de Spinoza (Chr. Sigwart, *Spinoza neuendeckter Tractat von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit, erläutert und in seiner Bedeutung für das Verständniss des Spinozismus untersucht*, Gotha, 1866). La lecture idéaliste de Hegel a eu une énorme influence. Nous pouvons aussi rappeler Pollock qui a influencé l'historiographie anglo-saxonne avec son interprétation scientiste de Spinoza (Pollock, F., *Spinoza*, London, C. Kegan Paul Co., 1880).