

Spinoza, précurseur des déconstructions du sujet : du sujet absent à la poétique de l'expression

par Olivier Abiteboul

La notion de sujet apparaît véritablement au XVII^e siècle. Le sujet est alors problématisé philosophiquement. C'est ce qu'a montré, par exemple, André Pessel lors d'un séminaire au Collège International de Philosophie (en 1988) intitulé : « La naissance de l'idée de sujet et d'anthropologie au XVII^e siècle ». Penser le sujet, c'est penser la toute puissance du sujet (cf. le sujet cartésien en particulier). L'importance du sujet fait référence à l'hypothèse d'une primauté de la conscience (dans le psychisme). On trouve, dans l'histoire de la philosophie, plusieurs arguments qui tendent à la démontrer. Ainsi, l'argument de saint Augustin, d'une transparence de la conscience. C'est d'ailleurs toute la philosophie classique qui tendra à affirmer que le sujet conscient se connaît entièrement. Dans son *De Trinitate*, saint Augustin explique que nous avons un savoir intérieur irréfutable qui peut se résumer dans la formule : « je sais que je vis ». Il se fait deux auto-objections : la première consiste dans l'erreur, mais « celui qui est trompé vit ». « L'œil de chair » est trompé, mais pas l'œil de l'âme : « c'est par une science intérieure que nous savons que nous vivons. » La seconde consiste à objecter le rêve ou la folie, mais « dormir et voir en songes, c'est le propre d'un homme qui vit » et « celui qui est fou vit ». Je sais donc avec certitude que je vis : la conscience est le sentiment intime et concret d'exister. La certitude de mon existence implique la transparence et la primauté de la conscience, ce qui suppose la suprématie du sujet maître de lui-même. Un autre argument, sans doute le plus célèbre, est celui de Descartes : il consiste à affirmer la réflexivité de la conscience. La pensée n'est pas la seule reprise réflexive de l'action mais il s'agit ici de penser la saisie immédiate de la pensée par elle-même : « par le nom de pensée, j'entends tout ce qui se fait en nous de façon que nous en soyons conscients, et pour autant que nous en avons conscience » (*Principes de la philosophie*). Je ne peux donc penser sans savoir que je pense. Toute pensée est pensée consciente. C'est le fameux *Cogito*, première vérité qui échappe au doute. Par là, Descartes affirme l'efficacité et la souveraineté de la conscience humaine qui implique la lucidité de l'homme à l'égard de lui-même et le pouvoir du sujet. Plus tard, au XVIII^e siècle, s'inscrivant dans cette tradition idéaliste, Kant développera l'argument de la subjectivité de la conscience, qui consiste à affirmer l'interdépendance de la conscience et de la subjectivité (cf. l'exemple de l'enfant pour lequel la conscience apparaît quand il commence à dire « je »).

Or, la philosophie contemporaine a mis en doute cette tradition idéaliste et cette toute-puissance du sujet : c'est ce qu'on a pu appeler « l'ère du soupçon », et qui réside dans une série de déconstructions du sujet (par Nietzsche, Marx et

Freud). La primauté de la conscience et du sujet n'est alors plus aussi manifeste. Ainsi, Nietzsche affirme en 1882, dans *Le Gai savoir* (§ 333) : « De longues périodes durant, on a considéré la pensée consciente en tant que la pensée au sens absolu ; à partir de maintenant seulement, la vérité se fait jour en nous que la majeure partie de notre activité intellectuelle se déroule inconsciente et insensible à nous-mêmes ». Nietzsche met donc sérieusement en question le rôle de la conscience et toute lucidité que peut avoir l'homme à l'égard de lui-même. Le sujet peut s'aveugler sur les buts qu'il poursuit, par lâcheté ou hypocrisie. Par exemple, je prétends être pieux, mais au fond, je veux surtout faire honte à l'impie, et avoir bonne conscience. Avec Nietzsche s'opère une déconstruction du sujet et de sa morale par l'analyse psychologique des sentiments et la révélation des illusions qui constituent notre vie. De même dans la philosophie de Marx, on trouve un examen des intérêts politiques qui orientent les idées et les désirs des sujets. Dans la production sociale de leur existence, les hommes nouent des rapports déterminés, nécessaires, indépendants de leur volonté. Ces rapports de production correspondent à un degré donné du développement de leurs forces productives matérielles. L'ensemble de ces rapports constitue la structure économique de la société, fondation sur laquelle s'élève un édifice juridique et politique, et à quoi répondent des formes déterminées de la conscience sociale. Ainsi, les superstructures (idéologiques : le droit, la morale, la religion, la métaphysique, l'art) sont déterminées par les infrastructures (économiques). Le mode de production de la vie matérielle domine le développement de la vie sociale, politique et intellectuelle. Ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur existence, c'est leur existence sociale qui détermine leur conscience. Comme le disent Marx et Engels dans *L'Idéologie allemande* : « ce n'est pas la conscience qui détermine la vie, mais la vie qui détermine la conscience ». La conscience est déterminée par une situation de classe. Avec Marx s'opère une déconstruction du sujet par le dévoilement d'un inconscient social. Son matérialisme historique s'oppose à la tradition idéaliste. Enfin, la philosophie de Freud lutte contre l'idée que la conscience règne sur la totalité de notre esprit. Il est le premier à thématiser l'idée d'un inconscient, réalité différente de la conscience, qui lui échappe. L'inconscient est un système constitué de représentations refoulées, qui cherchent à faire retour dans la vie consciente, mais qui ne le peuvent que sous la forme de formations de compromis, c'est-à-dire après avoir subi la déformation de la censure. La conscience, ce que nous connaissons immédiatement de nous par expérience intérieure, ne peut rendre compte de la totalité de la vie psychologique. Il existe des pensées inconscientes, qui ne peuvent plus accéder à la conscience par l'effet d'une force refoulante du sujet. Cette force agit dans le sujet sans qu'une volonté ou intention consciente de refouler l'anime. Il n'y a donc aucune décision de refouler. Le refoulement se fait sans participation de la conscience. Il est incontrôlé et intervient sans que le sujet le perçoive comme tel. « L'inconscient est le psychique lui-même et son essentielle réalité. Sa nature intime nous est aussi inconnue que la réalité du

monde extérieur, et la conscience nous renseigne sur lui d'une manière aussi incomplète que nos organes des sens sur le monde extérieur » (*L'Interprétation des rêves*). Freud opère donc une déconstruction du sujet par le dévoilement d'un inconscient psychique. Nietzsche, Marx et Freud, on le voit, ont déconstruit la toute puissance du sujet cartésien.

Pourtant, ce que nous voulons montrer, c'est d'abord que, bien avant ces déconstructions du sujet (XIX^e siècle) ou les déconstructions postmodernes du sujet (XX^e siècle, comme celles de Foucault, Deleuze ou Derrida) qui suivront, il y a déjà une philosophie qui déconstruit le sujet, au même moment que Descartes : c'est celle de Spinoza. Il s'agira ensuite de montrer comment la déconstruction spinoziste du sujet le conduit à une poétique singulière.

Défaire le prestige du sujet

Le seul sujet, c'est Dieu

Dieu seul est sujet car Dieu seul est vraiment libre. La liberté, en effet, c'est, comme le dit Spinoza dans l'*Ethique*, d' « exister et agir par la seule nécessité de sa nature ». Dieu est cause de soi (*causa sui*), c'est-à-dire que son essence enveloppe son existence, sa nature ne peut être conçue que comme existante¹. Dieu est substance, il est en soi et conçu par soi ; son concept n'a pas besoin du concept d'autre chose². Il est autosuffisant, lui seul existe nécessairement. Il est une totalité sans extériorité, un effet pensé à l'intérieur de sa cause, et non pas un effet pensé comme effet extérieur à sa cause. Il est principe non extérieur à ce dont il est le principe. Hors de lui, il n'y a rien. Il est le réel s'autoproduisant. Comme substance, il n'a pas d'autre, même s'il y a de l'autre en lui. Il est l'absolu, l'inconditionné, le sans limite³. En soi, il ne peut être que *sujet*, non pas attribut, ou manière d'être, mais être par soi. Il existe d'après la seule nécessité de sa nature et est déterminé par soi seul à agir. Il n'est pas contraint⁴. Il n'est pas déterminé, ni nécessité par l'altérité ; sa nécessité réside au contraire dans son autonécessitation. C'est en quoi il est libre. Infini, il est exempt de toute détermination, terminaison par l'autre. Etre par soi, il est libre, ce qui ne s'oppose pas à « nécessaire », car la vraie liberté est justement l'existence nécessaire. Dieu est libre car il n'est pas contraint par l'extériorité, ce qui impliquerait qu'il aurait pu agir autrement. Il agit par les seules lois de sa nature⁵, si bien que les choses n'ont pu être produites par Dieu d'aucune autre manière et dans aucun autre ordre que de la manière et dans l'ordre où elles ont été produites⁶. Dieu n'est pas un créateur possédant une volonté libre, mais une cause libre qui n'est jamais effet d'autre. Existant par la seule nécessité de sa nature, on peut dire que la Nature existe donc par la seule nécessité de sa nature.

¹ *Ethique*, définition I, p. 21, Paris, GF, 1965.

² *Ibid.*, définition III, p. 21.

³ *Ibid.*, livre I, proposition 8, scolie, p. 26.

⁴ *Ibid.*, définition VII, p. 21-22.

⁵ *Ibid.*, livre I, proposition 17, p. 40.

⁶ *Ibid.*, livre I, proposition 32, p. 54.

La nécessité interne de sa nature est inconditionnelle. Sa liberté est absolue positivité de la Nature. Sa liberté n'est pas un pouvoir de faire ou de ne pas faire, mais provient d'une absence de contrainte. Il serait imparfait si les choses pouvaient être autres qu'elles ne sont. On le voit, être sujet, c'est être libre, c'est être Dieu.

La disparition du sujet humain

1) Servitude de l'homme

L'homme n'est pas Dieu. Son vouloir est un effet de causalité se trouvant à l'intérieur du « mode de penser » (« *modus cogitandi* »⁷). Il est déterminé. Il n'y a dans l'âme aucune volonté absolue ou libre. L'âme est déterminée à vouloir ceci ou cela par une cause qui est aussi déterminée par une autre, et cette autre l'est à son tour par une autre, et ainsi de suite, à l'infini⁸. L'homme ne fait pas ce qu'il veut. Il voit le meilleur et fait le pire⁹. Il est déterminé à agir par des idées inadéquates, il n'est pas actif, mais subit la servitude des affections¹⁰ : ainsi imagination et sentiments entraînent incertitude, angoisse, exaltation, déception. Même le repentir n'est pas un signe de liberté¹¹. Il n'est pas une vertu qui proviendrait de son côté rationnel, mais une affection qui le rend deux fois plus misérable et plus impuissant. Mon vouloir est nécessité par une cause extérieure. Et cette nécessité n'est pas par essence (cause interne divine) mais par cause (cause externe de choses matérielles). D'où le concept de « nature naturée » (*natura naturata*), qui désigne ce qui existe comme *effet d'autre*, c'est-à-dire ce qui suit de la nécessité de la nature de Dieu et de ses attributs, bref, un mode des attributs de Dieu. L'homme n'est pas un sujet, mais un mode fini de la substance infinie, à savoir Dieu. La liberté n'est pas libre décret, mais libre nécessité¹². D'où la critique spinoziste de l'illusion de liberté qui vient d'un refoulement de l'altérité. La nécessité n'est pas la contrainte, le fait d'être déterminé par un autre. La conscience de la nécessité n'a rien à voir avec un décret libre et n'enlève pas la contrainte. La nature humaine a tendance à laisser impensées la causalité et l'altérité. L'homme n'est pas libre car l'homme n'est pas sujet, mais effet.

2) Exemples du suicide et de l'ignorance

Ainsi le suicide n'est pas à proprement parler une autodestruction, mais cache une destruction par un autre facteur. Une réalité prise en elle-même ne peut impliquer le programme de sa destruction. La destruction, c'est ce qui, en moi, manifeste l'efficacité d'autre chose que moi. Mourir, c'est le moment où l'altérité est la plus puissante. Le suicide n'est donc pas le triomphe de la première personne (cf. les Stoïciens, pour lesquels le suicide est l'acte de

⁷ *Ibid.*, livre I, proposition 28, p. 50.

⁸ *Ibid.*, livre II, proposition 48, p.123 et livre II, proposition 49, p. 125.

⁹ *Ibid.*, livre IV, préface, p. 217 et livre IV, proposition 17, scolie, p. 235.

¹⁰ *Ibid.*, livre IV, proposition 23, p. 240.

¹¹ *Ibid.*, livre IV, proposition 54, p. 270.

¹² *Ibid.*, livre III, proposition 2, scolie, p. 140.

courage d'un homme libre, sujet maître de sa vie). Le suicide signifie la toute-puissance de l'altérité. Il n'est pas auto-, mais hétérodestruction. Il est le signe de l'impuissance d'un homme qui est effet d'autre.

De même, l'ignorance me fait croire que la liberté réside dans la capacité à plier le réel à mon bon plaisir, ce qui relève d'une ignorance de la causalité. « Les hommes sont conscients de leurs désirs et ignorants des causes qui les déterminent »¹³. Croire au libre décret, c'est rêver les yeux ouverts, c'est être comme une pierre consciente d'être mue, et qui, du même coup, croit être la cause de sa mobilité, croit être libre. Avec Spinoza, donc, le sujet a disparu. Il n'y a plus que l'homme comme mode fini de la substance infinie, comme effet d'autre chose que soi. Le sujet disparaît, et pourtant, l'homme peut être libre. Mais comment ?

3) Renouveau de la problématique de la liberté humaine

Résumons : il y a un paradoxe ; être libre, c'est exister par la seule nécessité de sa nature (Dieu est libre) ; or l'homme existe par la nécessité de la nature de Dieu (l'homme n'est pas Dieu) ; et pourtant, l'homme peut être libre. Spinoza nous propose donc une nouvelle conception de la liberté humaine, paradoxale. L'homme est un mode, c'est-à-dire une affection de la substance. Or la substance est en soi, alors qu'un mode est en autre chose (par exemple, un mode fini comme l'homme est en Dieu, qui est la substance infinie). D'où la question : comment l'homme peut-il être libre alors qu'il renvoie toujours à autre chose ? Comment l'homme peut-il être libre tout en étant effet ? Comment l'homme peut-il être libre tout en n'étant plus sujet ? En fait, sa liberté réside dans la nécessité de son action. Sa liberté ne vient pas d'un libre-arbitre (comme chez Descartes) ou d'une causalité libre (cf. Kant), mais d'une dépendance vis-à-vis de la nécessité éternelle de Dieu. L'individu est une essence et une force fondées dans la nécessité éternelle de Dieu. Penser la liberté humaine, c'est rompre le rapport traditionnel entre liberté et volonté. La liberté n'est pas liberté d'indifférence, pouvoir de choisir ou de créer, ni liberté éclairée, pouvoir de se régler sur un modèle pour le réaliser. La volonté est toujours un mode déterminé par une cause. La seule modalité, c'est la nécessité. La liberté réside dans une intériorité, une subjectivité de la nécessité. On n'est pas libre par volonté, mais par essence ou effet de cette essence. L'illusion de liberté consiste à imaginer le possible et le contingent, à croire à l'action volontaire de l'âme sur le corps. L'homme est libre quand ses affects ou sentiments actifs découlent nécessairement de ses idées adéquates et s'expliquent par sa seule puissance. L'homme n'est donc pas libre, mais peut le devenir. Il n'y a pas liberté, mais seulement libération. L'homme libre est celui qui est parvenu à rentrer en possession de sa puissance d'agir. D'où le triple problème :

- comment parvenir aux passions joyeuses et aux sentiments libres actifs alors que ma condition naturelle me condamne à la tristesse ?

¹³ *Ibid.*, livre III, proposition 2, scolie, p. 139.

- comment forger des idées adéquates, alors que la nature me condamne aux idées inadéquates ?

- comment parvenir à la conscience de soi et de Dieu, alors que ma conscience est minée en son fond par des illusions ?

Comment devenir libre quand on ne l'est pas ? Comment rester un homme quand on n'est plus sujet ?

a) *L' « effort de l'être pour persévérer dans son être » (conatus) ne devient action que par intégration à la puissance divine*

Il faut que mon pouvoir d'être affecté, mon degré de puissance soit partie de la puissance divine pour que je puisse être libre et parvenir à la joie. Si donc je n'accède pas à cette liberté, ce n'est pas ma faute, ce n'est pas par « mauvaise volonté », mais par impuissance, parce que ma puissance d'agir est surmontée par celle des causes extérieures. Il n'est pas en mon pouvoir d'être toujours raisonnable, pas plus que d'être toujours en bonne santé. Il n'est pas toujours en mon pouvoir d'user de la raison et d'être libre. Il n'est pas en mon pouvoir de vouloir ou non la liberté. La liberté m'est imposée, même si c'est du dedans. Je ne suis pas libre quand je le veux (cf. Descartes) mais quand je le peux, quand cela s'inscrit dans la nécessité de Dieu, quand j'en ai la force : c'est en cela que réside le spinozisme. Ce pouvoir, il n'est pas en mon pouvoir de le maîtriser : la liberté n'est pas en mon pouvoir. Il y a donc un paradoxe, puisque je ne puis être libre que nécessairement, par l'effet de la nécessité divine. La liberté humaine est donc un mécanisme. Elle n'est pas un absolu de volonté ou de choix, mais se comprend dans une relation de l'homme à Dieu par l'intermédiaire d'un système de force et de puissance. La logique du choix et de la décision implique l'absoluité de la liberté (il y a alors liberté ou absence de liberté suivant que je le veux ou non) alors que la logique de la force et de la puissance implique la relativité de la liberté (il y a alors plus ou moins de liberté ; il s'agit là d'une liberté sous condition par stricte dépendance vis-à-vis de la nécessité divine).

b) *Former des idées adéquates ne peut se faire que par l'intermédiaire de Dieu*

Dieu est la substance, qui a deux attributs principaux (connus de l'homme) : la Pensée et l'Étendue. Mon esprit est ainsi un automate spirituel qui forge des idées dans l'attribut Pensée de Dieu. Les idées adéquates sont celles qui expriment une autre idée comme cause et l'idée de Dieu déterminant cette cause. La force de mon idée (adéquate ou inadéquate) ne vient pas du plus ou moins de clarté et de distinction que je produis dans ma conscience psychologique (cf. Descartes), mais elle vient de la puissance logique qui découle des caractères internes de l'idée : mes idées sont représentatives de ce que je suis et de ma plus ou moins bonne intégration à la puissance de Dieu. Il n'était donc pas en mon pouvoir de maîtriser ma puissance d'agir, de même qu'il n'est pas en mon pouvoir de maîtriser ma puissance de comprendre, conformément à la théorie spinoziste du strict parallélisme entre l'âme et le corps. L'esprit qui forme des idées adéquates est alors un automate spirituel, de

même que le corps qui augmente sa puissance d'agir est un automate matériel. Il y a un parallélisme entre l'automatisme des idées pensées systématiquement et l'automatisme des forces vécues mécaniquement. D'où le paradoxe : plus il y a nécessité de mon action ou de ma pensée, plus il y a intégration à la nécessité divine, et plus il y a liberté humaine.

c) *La conscience n'est pas la propriété morale d'un sujet libre, mais fait de l'homme un effet d'illusions*

Il y a d'abord l'illusion psychologique de la liberté, qui consiste à prendre conscience des effets et non des causes. C'est l'illusion des décrets libres, par laquelle je crois avoir pouvoir sur mon corps, être cause première. Il y a ensuite l'illusion de la finalité, qui fait que je prends les effets pour des causes. C'est l'illusion des causes finales. Il y a enfin l'illusion théologique de finalité, qui fait que je crois que Dieu fonctionne par causes finales et décrets libres. Même s'il échappe aux illusions, l'homme est enfermé dans un mécanisme. La conscience est donc la propriété physique de l'idée elle-même, non pas réflexion de l'esprit sur l'idée, mais réflexivité de l'idée dans l'esprit : la conscience est dérivée par rapport à l'idée dont elle est conscience (la conscience est à l'idée ce que l'idée est à l'objet). La conscience est donc propriété de l'idée et non pouvoir de l'esprit.

La liberté humaine est donc le mécanisme par lequel les idées adéquates se forment automatiquement en mon esprit, ma puissance d'agir augmente automatiquement dans mon corps et les idées (de moi-même, des choses, de Dieu) se réfléchissent dans ma conscience. L'homme est ainsi résorbé dans l'universelle nécessité. Sa liberté consiste à saisir intuitivement la nécessité de la dépendance qui le rattache à la nature divine et à ses attributs. Être libre, c'est voir en sa propre singularité, sa dépendance de l'univers. La liberté humaine, c'est d'être partie du tout. Je suis libre car partie d'infini. Le *conatus*, c'est l'intégration à la puissance de Dieu. Tout ce qui existe est en Dieu, donc dépendant de Dieu. Alors que pour Sartre, si Dieu existe, il n'y a pas de liberté humaine, pour Spinoza, la liberté humaine réside dans une nécessaire dépendance vis-à-vis de Dieu. Avec Spinoza, le sujet pensé comme principe et comme cause disparaît, est totalement déconstruit, pour laisser la place à un individu qui n'est qu'un mode fini de la substance infinie, à un homme pensé comme effet d'altérité, qui n'existe que dans sa dépendance. A la limite, le sujet est absent.

Une poétique du sujet très singulière : une poétique double

L'Ethique est écrite en un double discours : d'une part, les définitions, les axiomes, les postulats, les propositions, les démonstrations et les corollaires, qui constituent une poétique philosophique évacuant le sujet (cf. par exemple le style des axiomes du livre I, comme l'axiome VI : « Une idée vraie doit

s'accorder avec l'objet dont elle est l'idée »¹⁴), et d'autre part, les scolies, qui constituent une véritable poétique « littéraire » réintroduisant en quelque sorte le sujet (cf. par exemple le style du scolie II de la proposition 8 : « [Ils] forgent aussi bien des arbres que des hommes parlants, imaginent des hommes naissant de pierres aussi bien que de liqueur séminale et des formes quelconques se changeant en d'autres également quelconques »¹⁵). Il y a donc une *Ethique* démontrée « à la manière des géomètres » et des philosophes, et une autre *Ethique* écrite et vécue tout autrement : deux styles pour un seul écrivain.

Une poétique philosophique

Il s'agit ici d'une *Ethique* constituée par la ligne, le flot continu des propositions, démonstrations et corollaires, et qui est d'une rigueur implacable. Deleuze parle d'ailleurs à ce sujet d'un véritable « terrorisme de la tête » (*Spinoza et le problème de l'expression*). Cette *Ethique* progresse d'une proposition à l'autre sans se soucier des conséquences pratiques. Elle élabore ses règles sans se soucier d'identifier les cas. Propositions, démonstrations et corollaires parlent le plus haut langage, impersonnel, peu soucieux d'identifier ce dont il parle. Ce qu'il dit est fondé dans une vérité supérieure et suppose un goût de l'affirmation spéculative (celle de la substance). La première impression, c'est que l'*Ethique* est un livre « homogène, rectiligne, continu, serein, navigable, langage pur et sans style »¹⁶. Il s'agit là du discours du concept. L'*Ethique* est ici écrite en notions communes, commençant par les plus générales, développant sans cesse leurs conséquences. C'est un système discursif, déductif. Il a l'aspect d'un long fleuve tranquille et puissant. Définitions, axiomes, postulats, propositions, démonstrations et corollaires constituent donc un cours grandiose. Les démonstrations ne renvoient pas aux scolies, mais à d'autres démonstrations, définitions, axiomes, postulats. L'*Ethique* constitue le livre du concept, et le flux des démonstrations le « langage des eaux » (Deleuze), qui déroule les notions. Pourtant, comme un fleuve, l'*Ethique* du concept passe par des moments très variables. Comme l'ont montré les analyses magistrales de Robert Sasso¹⁷, ce fleuve est constitué de stations (les préfaces et les appendices que l'on trouve au début et à la fin des cinq grandes parties, et qui font la jonction des démonstrations et des scolies), de bras (une même proposition démontrée de différentes façons), de coudes (changements d'orientation du fleuve), de boucles (les corollaires comme dérivations qui reviennent en boucle sur la proposition démontrée), de précipitations et de ralentissements (séries de démonstrations qui ont des vitesses et lenteurs relatives suivant que le cours du fleuve s'élargit ou se resserre). Mais il s'agit toujours du même fleuve : l'*Ethique* du concept ou du second genre de connaissance. Cette *Ethique* utilise la méthode géométrique au

¹⁴ *Ibid.*, p. 22.

¹⁵ *Ibid.*, p. 27.

¹⁶ Deleuze, *Critique et clinique*, chapitre 17 (Paris, Editions de Minuit, 1993).

¹⁷ Cf. « Discours et non-discours de l'*Ethique* », *Revue de synthèse*, n° 89, janvier 1978.

niveau des concepts, c'est-à-dire une méthode d'exposition dans laquelle les notions communes sont exposées à partir des plus universelles. Elle constitue, en somme, une axiomatique.

1) Une poétique de l'expression

La poétique philosophique de Spinoza est une poétique de l'expression qui dilue le sujet dans la substance. Le sujet (absolu) devient individu (relatif). Spinoza relativise la notion d'individu : il existe des individus d'individus d'individus. Comme il le dit, « le corps humain est composé d'un très grand nombre d'individus », ou encore « la Nature entière [c'est-à-dire Dieu ou la substance] est un seul individu ». Penser l'individu, ça n'est donc pas penser l'unicité de la substance, mais penser l'expression d'une réalité par une autre. La substance s'exprime en effet dans ses attributs, qui s'expriment dans des modes (finis ou infinis). Il y a donc un panthéisme spinoziste dans lequel l'homme n'existe pas par soi, mais seulement en Dieu qui est partout présent dans la Nature. Il y a une immanence de l'exprimé dans l'expression. L'homme est rendu adéquat à Dieu : il est un mode fini de la substance infinie. Le mode fini n'est rien d'autre que l'individu comme centre expressif (un peu comme la monade chez Leibniz). Car l'expression s'installe au cœur de l'individu, dans son corps et dans son âme, dans ses passions et ses actions, dans ses causes et ses effets, pour les faire correspondre. Le concept qui rend compte de la correspondance entre ces deux types de séries, c'est l'expression. Le rapport des deux séries (l'une corporelle, l'autre spirituelle) dépend d'une correspondance non causale. La causalité réelle n'intervient qu'à l'intérieur d'une série. Et l'individu est l'invariant (l'exprimé) exprimé par des séries distinctes hétérogènes (à savoir les expressions : la série corporelle et la série spirituelle). La règle des expressions, c'est alors l'univocité : les actions vont de pair avec les actions, les passions avec les passions (selon la doctrine du parallélisme de l'âme et du corps). Il n'y a pas de causalité réelle entre l'âme et le corps. Mais Spinoza fait preuve d'originalité par rapport à la tradition qui, à l'instar de Leibniz, soutient que le corps pâtit quand l'âme agit. Pour Spinoza, au contraire, il y a parité des passions de l'âme avec celles du corps et des actions du corps avec celles de l'âme. Jamais d'éminence d'une série sur une autre. Certes, la cause est plus parfaite que l'effet, mais le plus parfait n'existe pas sur un autre mode qualitatif que le moins parfait. Il y a donc un processus quantitatif immanent selon lequel le moins parfait existe *dans* le plus parfait. Spinoza propose donc une théorie de l'individuation quantitative dans laquelle l'individu évolue selon des différences de degré de perfection, et non pas des différences de nature. Le rapport d'expression concerne l'Un et le Multiple : la multitude des modes enveloppe et exprime l'attribut, et la multiplicité des attributs est égale à l'unité de la substance. Et tout ceci s'exprime dans un langage de l'*univocité* :

- univocité des attributs, car il y a une forme commune des attributs en tant qu'ils enveloppent la substance et en tant qu'ils expriment les modes,

- univocité de la cause, car il y a une identité de Dieu comme cause de toutes choses et de Dieu comme cause de soi, c'est-à-dire cause commune,
- univocité de l'idée, car la notion commune est la même dans la partie (l'individu) et dans le tout (Dieu).

La philosophie de Spinoza n'est donc pas une philosophie de la causalité (rapport cause-effet), ni une philosophie de la représentation (rapport idée-objet), mais une philosophie de l'expression (rapport exprimant-expression-exprimé). Ainsi, l'effet exprime sa cause, mais la cause et l'effet expriment quelque chose d'identique, de semblable (à savoir la *série* corporelle ou la *série* spirituelle); de même, l'idée exprime un objet, mais l'idée et son objet expriment quelque chose de commun (à savoir la *puissance* de connaître ou la *puissance* d'agir). Le spinozisme n'est donc pas un dualisme, mais bien un monisme. A l'idée d'un conflit de l'âme et du corps, Spinoza substitue le concept d'*individu*, qui exprime en même temps le mécanisme des corps et l'automatisme des pensées. De la même manière, à l'idée d'opposition de Dieu et de l'homme, il substitue le concept de *mode fini*, qui exprime des modifications de la substance infinie. La poétique spinoziste de l'expression et de l'individu comme centre expressif n'est donc pas une philosophie du sujet libre et « comme maître et possesseur de la nature » (Spinoza s'oppose clairement à Descartes).

2) Une poétique des affects

La substance (Dieu) s'exprime dans ses attributs et ses modes (dont l'homme) et les modes expriment la substance, ce qui revient à dire que les modes sont les affections de la substance ou de ses attributs¹⁸. L'individu est une affection de Dieu, ce qui arrive à Dieu. L'individu n'est rien en lui-même et ne se définit qu'en Dieu. En un second sens, l'affection (*affectio*) désigne ce qui arrive au mode, c'est-à-dire les modifications du mode, ou si l'on veut, les effets des autres modes sur lui, à savoir les images ou traces corporelles¹⁹, ce que Spinoza appelle les idées, c'est-à-dire les affections-images. En un troisième sens, ces idées forment un état du corps et de l'esprit affectés plus ou moins parfait que l'état précédent, un passage d'une perfection à une autre, c'est-à-dire un affect (*affectus*) ou sentiment. On peut alors parler d'affects-sentiments et non plus d'affections-images, car celles-ci sont indicatives et représentatives, alors que celles-là sont transitives. Un affect est un sentiment qu'éprouve un individu (un mode) quand il passe à une perfection plus ou moins grande, si bien qu'il exprime plus ou moins bien la substance (plus si sa puissance d'agir augmente, et alors en découlera un affect ou sentiment de joie; moins si sa puissance d'agir diminue, et alors en découlera un affect ou sentiment de tristesse). Un mode est donc un certain pouvoir d'être affecté²⁰. L'affect découle de l'affection et quand le sentiment se retourne sur l'idée d'où il procède, la joie

¹⁸ Cf. *Ethique*, livre I, proposition 25, corollaire, p. 49. Cf. aussi livre I, proposition 30, démonstration, p. 53.

¹⁹ *Ibid.*, livre II, postulat V, p. 91; livre II, proposition 17, scolie, p. 95; livre III, postulat II, p. 135.

²⁰ *Ibid.*, livre III, postulats I et II, p. 135.

devenit amour, et la tristesse haine. Les affects qui découlent de la rencontre avec des modes extérieurs s'expliquent par le corps extérieur affectant, donc par l'idée inadéquate de ce corps ; ce qui veut dire que nous n'en sommes donc pas la cause adéquate, et que donc, ce sont des passions²¹ (passions tristes *ou* joyeuses, car la joie est une passion : notre puissance d'agir augmente alors sans que nous en soyons maîtres). Un mode se définit comme pouvoir d'être affecté. Il se définit donc par ses affects, par des sortes d'affections d'affections : un mode est affecté par des affections (ou modifications) de la substance. Voilà ce que peut un corps. Il y a, on le voit, un plan d'immanence, par lequel tous les modes sont intégrés à Dieu, c'est-à-dire la Nature. Il n'y a pas chez Spinoza de face-à-face entre l'homme et la nature, entre l'individu et Dieu, mais un individu comme partie de Dieu. L'homme n'a pas le libre arbitre par lequel il entrerait en concurrence avec Dieu, mais il peut devenir libre s'il se rend capable d'éprouver des affects ou sentiments actifs : des affects découlant d'une idée adéquate (idée d'une affection interne, d'une auto-affection) qui marque la convenance intérieure de mon essence et de l'essence de Dieu. C'est en quoi réside le troisième genre de connaissance, qui ne signifie pas simplement l'augmentation de ma puissance d'agir, mais la possession de ma puissance d'agir, c'est-à-dire une joie active, bref, la béatitude : la liberté en Dieu. L'homme n'a pas non plus l'immortalité, mais il peut jouir de l'éternité²². Il n'y a pour l'homme ni immortalité (une durée avec commencement et sans fin), ni ce que l'on pourrait appeler « sempiternité » (une durée sans commencement et sans fin) ; en revanche, l'éternité est possible : elle réside dans l'existence nécessaire, car l'éternité n'est pas de la durée, mais l'expérience actuelle de mon existence nécessaire comme partie d'infini.

La poétique de Spinoza est donc bien d'abord une poétique philosophique, c'est-à-dire une poétique de l'expression (car Dieu s'exprime dans ses modes et les modes expriment Dieu) et une poétique des affects (car les modes sont des affections de la substance et la substance ne vit, ne se modifie que par ses affections). L'*Ethique* est un livre qui parle le langage de Dieu, le discours du concept. C'est un système discursif et déductif (qui procède de Dieu (livre I) à l'homme (livres II à V)). Tout est axiomatisé, même l'homme et ses sentiments.

Une poétique littéraire

Il existe une seconde *Ethique* : l'*Ethique* des scolies, dans laquelle le discours de Spinoza n'est plus discursif et déductif, mais intuitif, non-démonstratif. Il existe trois caractères des scolies :

1) Les scolies sont positifs

Ce premier caractère revêt lui-même un triple aspect :

a) *Aspect intrinsèque*

²¹ *Ibid.*, livre III, définition 2, p. 134.

²² *Ibid.*, livre V, proposition 23, scolie, p. 325.

Le scolie s'appuie sur des caractères intrinsèques, contrairement à la démonstration correspondante, qui repose sur des propriétés extrinsèques et négatives. Les propositions vont de la nature de la substance à son infinité : il est alors impossible d'appliquer à celle-ci des distinctions numériques²³ alors que le scolie va de la nature de la distinction numérique à l'impossibilité de l'appliquer à la substance²⁴.

b) *Aspect a priori*

Le scolie procède *a priori*, alors que la démonstration est *a posteriori*. Ainsi, la démonstration passe par les modes²⁵, alors que le scolie implique la possibilité de penser directement une qualité comme infinie²⁶.

c) *Aspect réel*

Le scolie opère dans l'élément d'une définition réelle, alors que les propositions et démonstrations tirent les conséquences de définitions nominales. C'est ce que permet d'établir une comparaison entre les propositions 9 et 10 du livre I et le scolie correspondant (p. 29-30). Les propositions 9 et 10 établissent en effet la possibilité logique d'un même être ayant une infinité d'attributs et invoquent les définitions III et IV, c'est-à-dire des définitions nominales de la substance et de l'attribut (p. 21). Le scolie en revanche invoque la définition VI (p. 21), la seule réelle. Le scolie fonde donc la possibilité réelle de son objet, c'est-à-dire la possibilité transcendantale, alors que les démonstrations et propositions impliquent une possibilité seulement logique.

2) Les scolies sont ostensifs

Ce caractère des scolies revêt à son tour un triple aspect :

a) *Aspect axiomatique*

Le scolie invoque le thème d'une proposition précédente en l'extrayant de la chaîne continue des propositions et démonstrations, en lui donnant une force nouvelle. Par exemple, le scolie de la proposition 8 du livre I fait un usage de la proposition 7 (p. 27)²⁷.

b) *Aspect paradigmatique*

Les scolies, le plus souvent, se contentent de présenter un simple exemple de la proposition correspondante. C'est le cas de l'exemple des lignes dans le

²³ Par exemple, dans les propositions 5 à 8 du livre I, p. 24-28.

²⁴ Cf. le scolie II de la proposition 8 du livre I, p. 24-28, qui fait référence à la proposition 7, mais lui donne un sens axiomatique, et la détache de son contexte démonstratif, p. 27.

²⁵ *Ibid.*, livre II, proposition 1, p. 71.

²⁶ *Ibid.*, livre II, proposition 1, scolie, p. 71.

²⁷ De la même manière, le scolie de la proposition 10 du livre I fait un usage de la proposition 9 (p. 29), le scolie de la proposition 3 du livre II procède à une invocation de l'idée de Dieu (p. 73), et le scolie de la proposition 7 du livre II à une invocation des Hébreux (p. 76).

cercle (p. 77) se rapportant à la proposition 8 du livre II²⁸. Mais l'exemple peut aussi avoir une fonction paradigmatique, comme c'est le cas dans le scolie de la proposition 13 du livre II (p. 84), ou dans le scolie de la proposition 2 de livre III (p. 137-140), dans lesquels Spinoza dresse le *modèle* du corps²⁹.

c) *Aspect casuistique*

Le scolie peut aussi déterminer le cas subsumé par la règle contenue dans la démonstration correspondante, non pas comme un cas parmi d'autres, mais comme le cas qui remplit cette règle et satisfait à toutes les conditions. D'où des formules de Spinoza comme : « voilà comment la chose se produit ... ». Ainsi, dans le scolie de la proposition 35 du livre II (p. 109), l'erreur, qui était présentée comme privation dans la proposition correspondante, va prendre l'aspect d'une erreur effective dans le scolie lui-même³⁰. D'où la remarque que fait Deleuze dans son *Spinoza et le problème de l'expression*³¹ : « le livre III généralise ce procédé : quand les propositions et les démonstrations tracent dans leur progression continue le mouvement par lequel les affections s'enchaînent et dérivent les unes des autres, les scolies introduisent un arrêt, comme une photo tout d'un coup prise, un figeage, une immobilité provisoire, un instantané, qui montre que telle affection ou telle faculté bien connues répondent effectivement, et dans telles conditions à ce dont parlait la proposition ». Il en est ainsi dans le scolie de la proposition 18 du livre II, qui porte sur le thème de la mémoire, ou bien dans le scolie 1 de la proposition 40 du livre II, qui porte sur les notions communes, alors que dans le livre III, Spinoza multipliera les formules du type : « nous connaissons par là comment il peut arriver », « nous voyons qu'il peut arriver », ou bien encore « cela a lieu parce que ». Et Deleuze d'affirmer : « les scolies baptisent, donnent un nom, identifient, désignent et dénoncent, sondant en profondeur ce que l'« autre » langage étalait et faisait avancer »³².

3) Les scolies sont polémiques ou agressifs

Ce caractère des scolies revêt lui aussi trois aspects :

a) *Aspect spéculatif*

Il s'agit ici, pour Spinoza, d'analyser la confusion spéculative, ainsi que la stupidité intellectuelle de ceux qui défigurent Dieu, le traitent comme un roi³³,

²⁸ Cf. aussi l'exemple si curieux de l'action de frapper se référant à la proposition 40 du livre IV, ainsi que l'exemple du valide et du malade (p. 282), qui se rapporte à la proposition 63 du livre IV.

²⁹ C'est aussi le cas dans le scolie de la proposition 18 du livre IV (p. 236), ou bien dans le scolie de la proposition 10 du livre V (p. 314-316), ou bien encore dans le scolie de la proposition 20 du livre V (p. 321-323), où, à chaque fois, Spinoza propose le modèle de la nature humaine. Quant au *modèle* du troisième genre de connaissance, Spinoza en donne plusieurs exemples : dans le scolie de la proposition 40 du livre II (p. 113-116), dans le scolie de la proposition 20 du livre V (p. 321-323), ou encore dans le scolie de la proposition 36 du livre V (p. 334).

³⁰ Cf. aussi l'exemple de l'imagination dans le scolie de la proposition 44 du livre II (p. 119).

³¹ *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Editions de Minuit, 1985, p. 320-321.

³² *Ibid.*, p. 321.

³³ *Ethique*, livre II, proposition 3, scolie, p. 73.

lui prêtent entendement et volonté³⁴, finalité et projet³⁵, ou encore figure et fonction.

b) *Aspect sensible*

Il s'agit ici de déterminer dans quelles conditions se produisent l'erreur sensible et les passions (cf. les scolies des livres II et III).

c) *Aspect pratique*

Il s'agit aussi, parfois, pour Spinoza, de dénoncer le mal pratique : c'est-à-dire les passions tristes, la contagion de ces passions, et l'intérêt de ceux qui en profitent (surtout dans les scolies du livre IV).

Les grands scolies réunissent tous ces aspects : « le scolie a toujours une intention positive ; mais il ne peut la remplir qu'à l'aide d'un procédé ostensif ; et il ne peut fonder celui-ci qu'en impliquant une polémique »³⁶. L'*Ethique* des scolies, on le voit, a été écrite sur un autre ton, un autre registre que l'*Ethique* des propositions et des démonstrations. Cette dernière est le fleuve ; la première forme les « tournants », changements de direction : elle est « pierre-scolie, remous-scolie » (Deleuze) ; ces derniers constituent des points de brisure qui introduisent de la discontinuité dans la continuité. « Comme si le mouvement des propositions, démonstrations et corollaires poussait continûment le flot des affections, mais que celui-ci ne formait ses vagues et ses crêtes que dans les scolies »³⁷. On est alors en présence non plus d'une poétique philosophique, discursive, déductive, démonstrative, qui parle le langage de l'affirmation spéculative (celle de la substance), mais d'une poétique littéraire, positive, ostensive, polémique, qui parle le langage de la joie pratique (celle des modes).

L'*Ethique* des démonstrations est donc le livre du Concept, alors que l'*Ethique* des scolies est le livre des Signes, à savoir les signes ou affects, qui ne sont pas un élément positif de l'*Ethique*, ni une forme d'expression, mais une sorte de langage matériel affectif, qui ressemble aux cris plutôt qu'au discours du concept. L'*Ethique* ne peut donc se passer d'une autre forme d'expression (passionnelle et par signes) : elle suppose un autre ton, un autre style, une autre langue. Ainsi, les scolies dénoncent des personnages comme le despote et le prêtre (qui propagent la tristesse et diminuent notre puissance) et annoncent l'homme à venir, capable de convertir les signes en concepts et les affects en actions, bref, d'augmenter sa puissance. Les démonstrations, en revanche, ne renvoient pas aux scolies, mais à d'autres démonstrations et propositions, tandis que les scolies renvoient aux scolies, et forment une chaîne autonome, spécifique : « chaîne brisée, discontinue, souterraine, volcanique, qui vient à intervalles irréguliers interrompre la chaîne des éléments démonstratifs, la grande chaîne fluviale et continue. Chaque scolie est comme un phare qui

³⁴ *Ibid.*, p. 36.

³⁵ *Ibid.*, p. 41.

³⁶ Deleuze, *op. cit.*, p. 322.

³⁷ *Ibid.*, p. 321.

échange ses signaux avec d'autres, à distance et à travers le flux des démonstrations. C'est comme une langue de feu qui se distingue du langage des eaux »³⁸. Les scolies sont le livre de la Colère et du Rire, la contre-Bible de Spinoza, le livre des signes, des exemples, des images, des affects : le livre littéraire, contre-philosophique. Les démonstrations et les propositions, à l'inverse, constituent le livre de la Raison, la Bible de Spinoza, le livre des concepts, des lois, des idées adéquates, de l'entendement déductif : le livre philosophique. Il y a donc deux *Ethique*, qui ont un seul sens, mais deux langues, deux versions du langage de Dieu : la langue de la substance, et la langue de ses modes.

La poétique philosophique évacue, expulse le sujet en le diluant dans la substance, si bien que le sujet n'est plus qu'un mode fini de la substance infinie, qu'une partie de Dieu (de la Nature), qu'un individu : le sujet libre, le sujet comme principe disparaît, et laisse la place à l'individu déterminé, l'individu comme effet (qui ne peut plus espérer devenir libre qu'en et par Dieu). La « poétique littéraire du philosophe », en revanche, réintroduit le sujet dans son discours. Le sujet rejaillit en quelque sorte, mais ce n'est plus le sujet universel (l'homme), mais plutôt le sujet singulier (Spinoza). Le sujet réapparaît donc sous une autre forme (plus sensible) et avec un autre discours (plus concret ; cf. le style positif, ostensif et polémique des scolies). La poétique philosophique de Spinoza conduit ce dernier à déconstruire le sujet, mais Spinoza ne peut s'empêcher de lui redonner vie sous une forme moins universelle, moins rationnelle, moins philosophique. C'est pourquoi il est amené à se constituer une poétique littéraire, plus imagée, plus incarnée, plus personnelle, plus engagée (cf. tout l'arsenal des scolies). Le sujet philosophique, abstrait, universel disparaît, et le sujet littéraire, concret, singulier réapparaît : telle est la présence souterraine, essentielle de la littérature en philosophie.

Spinoza, une philosophie littéraire

Une philosophie du corps

Spinoza met le corps au même niveau que l'âme. C'est ce que suppose la doctrine du parallélisme, selon laquelle l'âme est l'idée du corps. Ce qui arrive en elle arrive en lui. Ce qui augmente ou diminue ma puissance de connaître ou de penser augmente ou diminue aussi ma puissance d'être ou d'agir. Spinoza est loin du mépris du corps et de la tradition idéaliste qui crée des « arrières-mondes » (Nietzsche), c'est-à-dire le monde intelligible derrière le monde sensible (Platon).

Une philosophie du désir

« Le désir, dit Spinoza, est l'essence de l'homme ». Le désir est pensé positivement comme puissance et richesse, et non comme manque et misère. Le

³⁸ Deleuze, *Critique et clinique*, chapitre 17, p. 181.

désir est un signe de surabondance ; il marque ma puissance d'agir, ce que Spinoza appelle le « *conatus* », c'est-à-dire « l'effort de l'être pour persévérer dans son être ». Rien à voir avec la tradition idéaliste et doloriste pour laquelle le désir signifie souffrance et l'absence de désir ataraxie.

Une philosophie des affects et des sentiments

L'affection est pensée positivement car elle rend possible l'existence. L'homme se définit comme « pouvoir d'être affecté ». C'est ce que suppose la question « que peut un corps ? ». La vie n'est pas que raison, mais avant tout affect. De plus, je peux parvenir à des affects libres (cf. l'idée d'auto-affection) ou à des sentiments actifs. Ce qui s'oppose à la tradition des sentiments subis passivement. Spinoza pense la Joie et l'Amour comme des sentiments actifs, et la possibilité de passions joyeuses (dans le cas d'une augmentation de ma puissance d'agir).

Une philosophie de l'image et de l'imagination

Chez Spinoza, l'imagination signifie avant tout une puissance et une pratique du corps. Imaginer, c'est forger des « images des choses, ou affections du corps, dont les idées nous représentent les corps extérieurs comme nous étant présents »³⁹. Une image, c'est une impression qui tient ensemble, tout en les séparant, l'affecté et l'affectant. Les images individualisent (comme les affects) l'existence de notre corps. De plus, il n'y a pas d'idées sans images, pas de concepts sans signes : les signes et les affects sont un tremplin pour former un concept. La nécessité de l'image suppose une sélection des signes comme condition de la naissance du concept.

La philosophie de Spinoza, comme la littérature, refuse l'idée d'un *logos* désincarné, sans désir, purement rationnel et conceptuel. Derrière la déconstruction spinoziste du sujet transparait la poétique littéraire du philosophe qui s'engage à la première personne en faveur d'une *raison sensible*.

³⁹ *Ethique*, livre II, proposition 17, scolie, p. 95.