Les trois liens anthropologiques

Prolégomènes spinozistes à la question de l'homme

Three Anthropological Relations : Spinozistic Prolegomena to an Approach to Man

Lorenzo Vinciguerra

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/22171>

DOI : 10.4000/lhomme.22171

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2009

Pagination : 7-26

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Lorenzo Vinciguerra, « Les trois liens anthropologiques », *L'Homme* [En ligne], 191 | 2009, mis en ligne le 01 janvier 2011, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/22171> ; DOI : 10.4000/lhomme.22171

Les trois liens anthropologiques

Prolégomènes spinozistes à la question de l'homme

Lorenzo Vinciguerra

No man is an island.
John Donne

EN MARGE DES COURANTS DOMINANTS de la tradition occidentale, le spinozisme a été, et reste une pensée minoritaire. Spinoza savait qu'il allait à contre-courant, qu'il n'écrivait pas tout à fait pour son temps. Malgré une proverbiale prudence et maintes précautions pour prévenir incompréhensions et refus, il ne parvint pas à éviter l'hostilité de ses contemporains : une excommunication assortie du bannissement de sa ville natale, la mise à l'index de ses ouvrages, dont la majorité ne virent le jour que de manière posthume, sans compter un attentat qui faillit lui coûter la vie un jour à la sortie d'un théâtre et toute une série d'accusations (athéisme, immoralisme, impiété) font partie de la sulfureuse réputation que Spinoza emporte avec lui¹. Jamais philosophe ne suscita tant de haine². Peut-être faut-il y voir l'une des raisons de ses retours quasi cycliques sur la scène philosophique. Spinoza revient à la manière d'un refoulé, que notre tradition n'aurait pas voulu entendre après avoir tout fait pour le faire taire. Il est vrai aussi que certains l'ont aimé. Pourquoi tant de passion ? La réponse n'est pas sans rapport avec l'anthropologie. Les choses qu'il prétendit démontrer avec la même rigueur et avec la même clarté que les mathématiques nous ne les concédons qu'à grand-peine. Autant dire que nous ne sommes pas enclins à penser à la manière dont il nous le propose,

1. Pour une nouvelle appréciation de la biographie de Spinoza à la lumière des dernières études érudites, cf. Steven Nadler, *Spinoza. A Life*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999. [Trad. fr. : *Spinoza*, Paris, Bayard, 2003.]

2. C'est ce que notait Bernard Rousset dans *La Perspective finale de « l'Éthique » et le problème de la cohérence du spinozisme. L'autonomie comme salut*, Paris, Vrin, 1968 [nouv. éd. : 2005] : 9.

car cela entraînerait une série de conséquences que nous n'acceptons que difficilement³. L'occasion m'étant offerte de revenir sur l'anthropologie de Spinoza, je me proposerai ici de dégager trois grandes orientations que cette pensée controversée a laissées en héritage⁴. Étant indissociables les unes des autres, on peut les considérer comme autant de prolégomènes spinozistes à une réflexion anthropologique générale.

Commençons par dire qu'il y a quelque chose de paradoxal dans l'idée même d'une anthropologie chez Spinoza⁵. Si on lui adressait la dernière des questions qui, pour Kant, étaient les quatre questions fondamentales de la philosophie, on ne peut pas dire qu'il y répondît de manière franche. On ne trouvera pas, par exemple, une définition de l'homme qui le distingue de manière tranchée de tout autre chose dans la nature⁶. L'homme ne fait pas exception dans l'ordre naturel⁷. Est-ce à dire que, pour lui, ce serait du temps perdu et qu'il n'y aurait pas *in fine* d'essence de l'homme ? Il serait imprudent de chercher dans cette pensée, comme on a été parfois tenté de le faire, les signes avant-coureurs des modernes annonceurs des

3. Spinoza était le premier conscient qu'il ne fallait pas mettre ses écrits entre toutes les mains ; il lui arrive même d'en déconseiller la lecture à tous ceux qui ne seraient pas prêts à faire preuve d'une assez grande liberté de pensée (cf. la préface du *Traité théologico-politique*). Je cite les textes de Spinoza à partir de la traduction par Charles Appuhn (*Œuvres*, Paris, Flammarion, 1964, 4 vol.) me réservant le droit de l'amender si nécessaire.

4. Cet article reprend le contenu d'une conférence prononcée le 23 mars 2007 à l'Ehess, à l'invitation de François Flahault et de Jean Jamin dans le cadre de leur séminaire *Anthropologie générale et philosophie*. Je les remercie ici de leurs remarques et suggestions.

5. Cela a déjà été fait remarquer avant moi : cf. Alexandre Matheron, *Anthropologie et Politique au XVII^e siècle. Études sur Spinoza*, Paris, Vrin, 1986, notamment la préface en forme de question : « L'anthropologie spinoziste ? » (pp. 17-27) ; voir aussi Sylviane Charles & Jacques-Henri Gagnon, eds, *Spinoza sous le prisme de son anthropologie* (numéro spécial de *Philosophiques*, 2002, 29 [1], accessible en ligne à l'adresse : <http://www.erudit.org/revue/philoso/2002/v29/n1/index.html>, en particulier l'article de Paola De Cuzzani, « Une anthropologie de l'homme décentré » : 7-21, <http://www.erudit.org/revue/philoso/2002/v29/n1/009559ar.pdf>).

6. Dans le *Court Traité sur Dieu, l'homme et son état bien heureux*, œuvre de jeunesse, considérée comme une première ébauche de l'*Éthique*, il consacre la deuxième des deux parties que compte le traité à l'« Homme », qu'il introduit des mots suivants (partie II, préface, t. I : 86) : « Après avoir parlé dans la première partie de Dieu et des choses universelles et infinies, nous passerons dans cette deuxième partie à l'étude des choses particulières et finies ; non de toutes cependant, car elles sont innombrables, mais nous traiterons seulement de celles qui concernent l'homme, et pour commencer, nous considérerons premièrement ce qu'est l'homme, en tant qu'il se compose de certains modes compris dans les deux attributs que nous avons trouvés en Dieu ». Cette perspective sera explicitement reprise dans la transition qui fait le lien entre la première et les quatre autres parties de l'*Éthique*, dont les titres délaissent le terme « homme », à l'exception de la quatrième intitulée *De humana servitute*.

7. Dans une récente étude, Jean-Marie Schaeffer fait le même constat, s'appuyant notamment sur une critique détaillée du *cogito* cartésien, qui recouvre à ses yeux une position paradigmatique dans l'histoire de l'homme comme exception ; on peut s'étonner que Spinoza, pour qui l'homme n'était pas un empire dans un empire, trouve si peu de place dans cet argumentaire (cf. Jean-Marie Schaeffer, *La Fin de l'exception humaine*, Paris, Gallimard, 2007, et plus spécialement « Au-delà du *cogito* » : ch. II, 67-137).

morts de Dieu et de l'homme⁸. N'en déplaise à ceux qui ont cru que son essence n'était jamais que celle que l'homme voulait bien se donner, Spinoza ne dit jamais que celui-ci n'a pas d'essence. Il soutient même le contraire. Pour l'homme, comme pour Dieu, il faut le souligner, non seulement il y a essence mais celle-ci est éternelle. En somme, il existe bien une *nature* humaine ; de surcroît elle ne change pas. La question n'est donc ni évitée ni même contournée ; elle est plutôt déplacée, décentrée du lieu d'où elle est habituellement posée ou attendue⁹. Mais, toute légitime qu'elle est, elle n'en demeure pas moins problématique. Pour au moins deux raisons : d'une part, parce que l'écrasante majorité des gens (les savants pas moins que les autres) se font une idée d'eux-mêmes très souvent fausse (sans doute parce que l'homme est ainsi fait, que son existence ne va pas de soi), d'autre part, du fait d'une fâcheuse tendance à se prendre pour ce qu'on n'est pas. Bref, si l'anthropologie est un problème, elle l'est pour des raisons elles-mêmes anthropologiques.

L'homme n'est pas une substance

C'est pourquoi il convient dans un premier temps de qualifier l'anthropologie spinozienne de *négative*. Elle se présente en effet comme une critique radicale de l'anthropologie dominante de son époque, mais également de celle qui l'avait précédée et sera pour l'essentiel destinée à l'emporter en Occident. Si, par endroits, elle semble se focaliser sur le modèle cartésien, elle le dépasse donc en ce sens, qu'à ses yeux, loin d'inaugurer une conception inédite, le cartésianisme pour une grande part ne fait que reconduire d'anciens préjugés. Aussi, le *cogito* cartésien apparaît-il plus comme un moment de cristallisation d'une tradition, que comme l'origine historique d'un paradigme anthropologique¹⁰. Spinoza conteste l'un des principes, si ce n'est le principe anthropologique qui a guidé la pensée depuis Aristote : à savoir que l'homme soit une substance¹¹. Dit ainsi, cela peut paraître abstrait ; pourtant, il s'agit bien, s'il en est, d'une véritable révolution copernicienne.

8. Sur cette question, qui, chez ceux se réclamant d'Althusser, lie le spinozisme à l'antihumanisme, cf. Bernard Rousset, « "Homo homini Deus" : anthropologie et humanisme dans une conception spinoziste de l'être », in *Anthropologie et Humanisme* (numéro spécial des *Cahiers de Fontenay*, 1985, 39-40), maintenant dans Bernard Rousset, *L'Immanence et le Salut. Regards spinozistes*, Paris, Kimé, 2000 : 29-36.

9. Spinoza récuse les définitions classiques du genre « animal rationnel », « bipède sans plumes » (cf. *Éthique* II, proposition 40 scolie 1, t. III, p. 114). Par ailleurs, notamment pour se distinguer de l'anthropologie hobbesienne, il reconnaît une certaine pertinence à la notion aristotélicienne d'*animal social* (cf. *Éthique* IV, proposition 35 scolie, p. 251). J'y reviendrai.

10. Cf. Alain de Libera, *Archéologie du sujet*, 1 : *Naissance du sujet*, Paris, Vrin, 2007.

11. « L'être de la substance n'appartient pas à l'essence de l'homme, autrement dit, ce n'est pas une substance qui constitue la forme de l'homme » (*Éthique* II, proposition 10, t. III, p. 79).

Resitué dans son contexte et son histoire, un tel parti a des conséquences incalculables sur la manière de concevoir la nature humaine. Un rapide rappel contribuera à éclairer le cadre dans lequel prend place sa critique. Il aidera aussi à mieux prendre la mesure du scandale qu'elle suscita.

La République des lettres du XVII^e siècle se débat avec un problème, qui, vu d'aujourd'hui, peut paraître daté. Il s'agit de savoir ce qui convient à la notion de *substance*, ou, comme la redéfinira Descartes, cette « chose qui existe en telle façon, qu'elle n'a besoin que de soy-même pour exister »¹². Une telle question avait été laissée ouverte par la crise de l'aristotélisme scolastique, dont la métaphysique, adaptée à la théologie chrétienne, avait fait autorité en Europe pendant tout le Moyen Âge. Si toutes les grandes métaphysiques rationalistes, de Descartes à Hume, s'efforcèrent de répondre au « problème de la substance », c'est que celui-ci était au carrefour d'enjeux qui sont d'ordre autant théologique, ontologique qu'anthropologique.

À en croire Descartes, au premier sens du terme, le titre de substance revient en priorité à Dieu, dans la mesure où son être repose en lui-même et qu'il n'a besoin de rien d'autre que de lui-même pour exister. Mais ont droit à être également appelées substances, au sens de substances *créées*, l'étendue, la pensée, les hommes. La découverte cartésienne du *cogito* est censée mettre à nu ce fond irréductible qui constituerait l'être substantiel dont nous serions constitués. S'il est vrai, comme on le prétend souvent, que le « moi » cartésien constitue l'un des actes fondateurs de la conception moderne de sujet et d'individu, il est vrai aussi qu'elle trouve chez Spinoza l'un de ses opposants de la première heure. La critique de Spinoza fera en vérité davantage. Elle va ruiner de l'intérieur le schéma dualiste et créationniste sur lequel s'appuie Descartes, et qui doit encore beaucoup, malgré les efforts déployés pour s'en dégager, à la tradition théologique qui le précède.

À la manière d'Aristote, pour qui l'être se déclinait en plusieurs sens, la substance cartésienne se décline donc au moins en deux. À vouloir résumer le spinozisme à une opération de technique scolastique, on pourrait dire que celle-ci ne fait au fond que clarifier cette ambivalence, en démasquant les ambiguïtés ou les impensés sur lesquels en dernière instance elle repose. Après quoi, pourront être avancées des thèses inouïes pour l'époque.

Le lien ontologico-anthropologique

Premièrement, il ne peut y avoir qu'une seule et même substance, à laquelle seule convient le concept de Dieu. Cette thèse n'est que trop connue, bien que le point essentiel en réalité réside moins dans sa prétendue

12. *Principes*, I, 51 (AT. IX. 47).

unicité¹³ que dans la manière tout à fait originale dont la substance est nouvellement conçue. Son existence comme son essence étant absolument infinie et éternelle, il ne peut y avoir en dehors d'elle rien d'autre qui prétende à ce statut. Tout ce qui est *est*, et demeure ainsi *en* elle, et doit donc se concevoir aussi par elle¹⁴. C'est ce que l'on appelle l'*immanentisme* spinoziste, qui, sans même avoir à le nommer, sonne le glas de tout compromis possible avec l'hypothèse créationniste. Deuxièmement, que la substance, c'est-à-dire Dieu, est et agit nécessairement selon la nécessité des lois éternelles de sa nature. Tel est le *nécessitarisme absolu*, qu'un Leibniz aussi fasciné qu'horrifié essaiera de repousser par tous les moyens : tout ce qui est, est absolument déterminé par des lois nécessaires. Il n'est guère de place ici pour la liberté, la contingence, le hasard ou le miracle, si l'on persiste à croire avec ces termes qu'une chose quelconque puisse se soustraire de quelque façon que ce soit à une stricte nécessité.

Bien entendu – mais c'est précisément ce qui parut inacceptable – cela doit être vrai avant tout de Dieu lui-même. Pour être absolument infinie, la puissance divine ne peut en effet souffrir d'aucune sorte de limitation : ni externe, car rien ne lui est extérieur, ni interne, comme celle que, à son corps défendant, finissait par lui attribuer la tradition théologico-philosophique toute tendance confondue. Reconnaître en effet comme attributs divins une volonté et un entendement infinis, ainsi que le fera encore Leibniz, qui pourtant entendait pousser au plus loin le programme d'une théologie rationnelle, ne pouvait éviter d'assigner des fins à Dieu en raison de quoi il aurait toujours pu, s'il l'avait souverainement voulu, agir différemment de ce qu'il a fait. Or, une telle idée s'avère rationnellement intenable, quand on la mesure à l'ambition qui est la sienne de rendre raison de la puissance absolue que la tradition lui reconnaît. En assumant en effet que Dieu pouvait toujours changer ses décrets, et donc se contredire, on finissait *volens volens* par y introduire une forme d'impuissance ou d'imperfection. Épuisant ainsi l'ancienne distinction médiévale entre *potentia absoluta* et *potentia ordinata*, Spinoza requalifiait de manière inédite la notion de puissance¹⁵. La seule façon de répondre adéquatement

13. On oublie souvent que Spinoza avait précisé dans un texte de jeunesse que s'il n'y a pas plusieurs substances, cela ne signifie pas que la substance soit « une ». En effet, n'étant pas divisible, elle n'est pas non plus dénombrable ; ce qui importe est donc moins de savoir combien il y en a, que d'en comprendre la nature (*Pensées métaphysiques*, I, VI, t. 1, p. 351). L'étiquette de « monisme », souvent accolée au spinozisme, sans être fautive, n'est donc pas tout à fait correcte. Elle n'est en tout cas pas de Spinoza ; à ce propos, Pierre Macherey, « Spinoza est-il moniste ? », in Myriam Revault d'Allonnes & Hadi Rizk, eds, *Spinoza. Puissance et ontologie*, Paris, Kimé, 1994 : 39-53.

14. *Ethique* I, proposition 15, t. III, p. 35.

15. Ce qui a permis à plusieurs interprètes aujourd'hui, à la suite de la lecture de Matheron, de parler d'« ontologie de la puissance ».

à l'exigence de penser une puissance absolue, si tel est le défi que pose l'essence de Dieu, revient à admettre que Dieu doit faire nécessairement tout ce qu'il connaît, et connaître nécessairement tout ce qu'il fait en vertu de la seule nécessité de sa nature éternelle¹⁶.

Cet *antifinalisme* radical tire directement sa source de la conception de la substance pour devenir immédiatement l'instrument d'une critique anthropologique. S'il est absurde en effet de penser que Dieu, *en raison même de l'absoluité de sa puissance*, agisse autrement qu'en vertu de la seule nécessité de sa nature, il apparaît dès lors que les théologies sont toutes – les révélées pas moins que les païennes – constitutivement gouvernées par un préjugé anthropologique : les hommes projettent éminemment (*eminenter* disaient les médiévaux) sur leur(s) dieu(x) ce qu'ils croient être le signe de leur propre nature et puissance élevées à la perfection. En somme, ils se forgent des dieux à leur image, aussi faux que cette image est fausse. L'anthropomorphisme théologique s'avère ainsi être commandé par un anthropocentrisme finaliste qui a pour effet de recouvrir l'ordre de la nature par l'ordre historique des imaginations humaines : au lieu de tirer de la seule nature les vérités sur l'homme, ce sont les imaginations des hommes sur eux-mêmes qui sont à l'origine d'autant de théologies imaginaires¹⁷. La réforme théologique que Spinoza entend ainsi accomplir est donc solidaire d'une anthropologie elle-même réformée¹⁸.

Cependant, un tel redressement de l'ordre des choses ne va pas jusqu'à dissoudre la relation théologico-anthropologique elle-même. Au contraire, Spinoza la réaffirme dans sa nécessité, bien qu'il en repense de fond en

16. Cf. *Éthique* I, proposition 17 scolie, ainsi que proposition 33 scolie II. Spinoza développe ce qu'il conviendrait d'appeler une « logique de la puissance », qui a pour argument de démontrer qu'un dieu qui agirait pour des fins serait, *quoi qu'il fasse*, moins puissant qu'un dieu agissant nécessairement en vertu de sa seule nature. Paradoxalement le dieu spinoziste est donc le seul à pouvoir revendiquer ce que la tradition théologique, toutes confessions confondues, réclamait (et réclame toujours) pour le leur : la toute-puissance. On ne remarque pas assez souvent que la critique que Spinoza adresse aux théologies est d'autant plus efficace qu'elle procède par « voie interne », puisqu'elle accepte de se situer sur leur même terrain, celui de la puissance. De ce point de vue, toute la première partie de l'*Éthique* relève le défi, naguère lancé par la théologie à la philosophie, de parvenir à penser en raison ce qu'est et ce que peut un être absolument puissant. Le ver avait donc été mis dans le fruit par les pères de l'Église eux-mêmes, quand ils en vinrent à mélanger la philosophie et l'interprétation des Écritures, c'est-à-dire quand non contents « de déraisonner avec les Grecs, [les théologiens] voulurent faire délirer les prophètes avec eux » (*Traité théologico-politique*, préface : t. II, 24).

17. Cf. *Éthique* I, Appendice et *Traité théologico-politique*, préface.

18. On ne soulignera jamais assez que le premier livre de l'*Éthique* a pour titre *De Deo*, et que son problème n'est pas tant l'existence de Dieu (avec ses démonstrations), que de produire sa *définition adéquate*, dont Spinoza est convaincu avoir été le seul à l'établir avec la même clarté et rigueur que les géomètres. Qu'ensuite, le *Deus sive Natura* ne doive plus rien aux dieux des religions révélées, au point de pouvoir complètement se passer de leur autorité, c'est ce que le lecteur de l'*Éthique* sera pas à pas amené à comprendre.

comble la nature¹⁹. En un sens, il est vrai qu'il n'y a pas, qu'il n'y aura jamais, parce qu'il n'y a jamais eu d'hommes sans dieu(x). *Quelle que soit la réalité que recouvre le nom de « Deus »* (et le concept qu'en a laissé Spinoza n'a pas fini d'interroger la philosophie), il indique, *même chez Spinoza*, quelque chose d'essentiel à la manière dont l'homme se comprend lui-même. Il ne s'agit donc pas de s'en débarrasser purement et simplement, du moins il faut bien reconnaître que tel n'est pas le propos de l'*Éthique*²⁰, comme si renoncer au nom suffisait à nous libérer du problème, car la question de l'homme s'inscrit dans la relation à la substance, et n'émerge qu'avec elle, grâce à quoi aussi l'homme se révèle à lui-même. C'est pour quoi il devient si crucial de savoir ce que l'on entend par cet autre nom de la substance (question qui au demeurant reste encore largement ouverte), dans la mesure où de sa définition dépend le sens des questions que les hommes se posent à leur propre sujet²¹. Pour Spinoza, la relation Dieu-hommes ne doit donc pas être simplement et purement écartée mais corrigée de l'inversion que lui fait subir le préjugé finaliste. L'anthropologie n'aura alors été réellement fondée que quand elle sera parvenue à inscrire ses principes dans le creux d'une *théologie enfin dé-théologisée*.

Kant le comprendra à sa façon, encore que d'une façon bien différente : il y a des raisons profondes qui font que la philosophie ne saurait commencer par la question « Qu'est-ce que l'homme ? », et qui empêchent l'anthropologie d'être une science première. Ces mêmes raisons font également qu'elle ne peut éviter de la poser. Le point essentiel réside alors dans la manière *correcte* de la poser. Les sciences de l'homme doivent être placées dans l'ordre d'un savoir qui n'a l'homme ni pour origine ni pour

19. Le récit biblique de l'alliance, dont Spinoza voulut réformer l'interprétation notamment dans le célèbre chapitre VII du *Traité théologico-politique*, non pour infirmer mais bien pour confirmer la nature divine de son message de salut universel, trahit à sa manière (c'est-à-dire de manière anthropomorphique) la relation théologico-anthropologique que la philosophie se propose d'éclairer.

20. Comme on sait, malgré la distance, pour ne pas dire le gouffre, qui le sépare de la tradition théologique, Spinoza conserve le nom de « Dieu ». En retour, la définition adéquate qu'il en donne (*Éthique* I, définition 6) permet de critiquer la multiplicité des usages inadéquats du terme. Cela n'a pourtant pas empêché que l'on s'étonne de la prolifération du terme *Deus* dans l'*Éthique*. Sans doute s'attendait-on à le voir disparaître sous la plume d'un athée. Cet étonnement en dit cependant davantage sur les attendus des lecteurs que sur les raisons du choix du vocabulaire. Sur les sens de l'athéisme prêté à Spinoza, accusation dont Spinoza s'est par ailleurs toujours défendu, on peut se reporter à la mise au point de Pierre-François Moreau, « Spinoza et la question de l'athéisme », in Lorenzo Vinciguerra, ed., *Quel avenir pour Spinoza ? Enquête sur les spinozismes à venir*, Paris, Kimé, 2001 : 37-51, maintenant in Pierre-François Moreau, *Problèmes du spinozisme*, Paris, Vrin, 2006 : 51-62.

21. Du point de vue d'une anthropologie qui se voulait autant historique que philosophique, Vico le comprit à sa façon, quand par exemple il élut la foudre, qui fit naguère lever le regard vers le ciel aux premiers hommes encore tout immergés dans un corps bestial, à la fois comme signe de l'apparition de Zeus et de l'humanisation des hommes.

fin, mais plutôt pour *sujet d'intérêt* au sens de ce que l'homme doit nécessairement connaître pour réaliser ce bonheur qui lui est rationnellement et raisonnablement possible d'espérer²². Lors de ses recherches positives, la majorité des anthropologues ne se soucient guère d'un tel *ordo philosophandi*, et n'ont pas toujours cure d'interroger cette métaphysique inconsciente qu'ils emportent avec eux et qu'ils mobilisent pourtant (le plus souvent à leur insu) pour appréhender un « objet » d'étude dans lequel ils sont eux-mêmes bien sûr personnellement impliqués²³.

L'illusion anthropologique

Ce souci philosophique pourrait ainsi contribuer à l'idée que ce qui définit l'homme n'est pas avant tout sa pensée. Pour le formuler à la manière de Descartes, la pensée n'est pas son attribut principal. Cela, en effet, appartient à la substance. Certes, l'homme pense²⁴, mais de ses pensées il n'est pas à proprement parler l'auteur (*auctor*). Elles ne sauraient non plus être le produit de son cerveau, enfermées, comme semble le croire aujourd'hui encore certaine science, dans on ne sait quel recoin de sa boîte crânienne. Que nous pensons, c'est une évidence ; mais ce qui fait que nous pensons, dans ces formes que nous reconnaissons comme étant les nôtres, et qui finissent par constituer ce que nous avons coutume d'appeler notre « intériorité » (pour ne rien dire ici de la nature de ce que nous appelons *la* pensée), voilà qui renvoie nécessairement à autre chose que la prétendue simplicité de notre moi, sans quoi nous ne saurions ni être ni penser ce que nous sommes.

Le préjugé faisant partie intégrante de la condition humaine, le risque est alors grand d'y rester assujetti, si l'on persiste à croire pouvoir tirer exclusivement de notre être les premières vérités qui le concerne. C'est bien ce leurre qu'à la suite d'Augustin reconduisent les *Méditations* cartésiennes et par extension toutes égologies anciennes et modernes : croire pouvoir atteindre un prétendu fond du moi, pas avant toutefois de l'avoir abstraitement isolé et comme arraché à tout ce qui est supposé ne pas être lui ; un peu comme s'il était possible de se retirer en maître solitaire sur l'île déserte

22. Pour le dire dans le langage de l'*Éthique* : vers ce qui peut nous « conduire [...] à la connaissance de l'esprit humain et de sa suprême béatitude » (*Éthique* II, la déjà citée transition avant les définitions, t. III, p. 69).

23. Ce problème, qui est à la fois existentiel, épistémologique et méthodologique, a été thématisé avec acuité par François Flahault dans son livre *Le Sentiment d'exister. Ce soi qui ne va pas de soi*, Paris, Descartes & C^{ie}, 2002 (voir notamment le chapitre « Entre philosophie et sciences humaines » : 315-332). Je renvoie le lecteur à ce livre, qui n'est pas étranger à une certaine veine spinoziste.

24. *Éthique* II, axiome II, t. III, p. 70. Alors que chez Descartes l'*ego cogito* s'impose comme le résultat d'une réduction, l'*homo cogitat* est admis par Spinoza comme une vérité qui va de soi, un axiome qui ne nécessite d'aucune démonstration.

d'un « soi » aussi imaginaire qu'il est fictivement placé à l'abri du monde et de ses semblables. La rêverie solipsiste, dans laquelle Spinoza se garda bien de tomber, demeure ainsi comme l'avatar de l'illusion théologique, véritable *théologie du moi substantiel* pris au jeu de son auto-engendrement fictif par la pensée. À sa manière celle-ci réédite la relation théologico-anthropologique, mais après l'avoir irrémédiablement atrophiée en faisant coïncider illusoirement l'*ego* avec *soi*. Dès lors on comprend pourquoi le modèle anthropologique du « sujet-substance » ait pu historiquement si bien se prêter à relayer le paradigme de l'« individu-atome », souvent postulé par les philosophies politiques héritières de Hobbes et de Rousseau, l'indivisibilité supposée de l'individu trouvant sa meilleure justification théologico-anthropologique dans la simplicité de la substance²⁵.

La première conséquence notable de la non-substantialité de l'homme, de son être mode, est le caractère illusoire de la liberté qu'il s'attribue. Bien entendu, c'est tout aussi naturellement que nécessairement que nous nous croyons libres, tout comme l'enfant qui tète le sein, écrit dans une lettre Spinoza, croit appéter librement le lait. Que l'homme n'est pas un empire dans un empire signifie d'abord que son existence n'est pas enveloppée dans son essence, qu'elle dépend constamment d'autres êtres, et en priorité d'êtres qui lui sont semblables. Aussi une liberté conçue comme étant contraire à la nécessité venant doubler la nature et ses lois, demeure, malgré ses perpétuelles reconductions, purement imaginaire²⁶.

Il s'agit donc de se défaire du modèle d'une double nature de l'homme, qui le laisserait partagé entre corps et esprit, volonté et intelligence, animalité et divinité, nature et culture, liberté et nécessité. La liberté n'étant ni un état ni un don, moins encore une condition de l'action, dépendance et servitude à l'égard de la nature (ses lois) et des hommes (ses passions) caractérisent une condition qu'il est illusoire de vouloir dépasser. Cette condition humaine, partagée entre puissance et impuissance, il convient avant tout de la reconnaître et de la comprendre ; pour admettre enfin que la seule liberté qui nous échoit n'a plus rien d'absolu. Pour Spinoza elle n'est pas ailleurs que dans une certaine manière de (nous) comprendre et d'agir au sein d'une nature qui nous traverse et nous constitue de part en part tout à fait nécessairement.

25. Pour une critique de ce modèle baptisé « prométhéen » et « robinsonien » ainsi que de ses sources dans l'augustinisme, cf. François Flahault, *Le Paradoxe de Robinson*, Paris, Mille et une nuits, 2005.

26. « Cette chose est dite libre qui existe par la seule nécessité de sa nature, et est déterminée par soi seule à agir : cette chose est dite nécessaire ou plutôt contrainte qui est déterminée par une autre à exister et à produire quelque effet dans une condition certaine et déterminée » (*Éthique* I, définition VII, t. III, pp. 21-22).

Si, malgré tous les meilleurs arguments, nous demeurons néanmoins tant attachés à l'illusion de notre liberté, si elle a tendance à s'imposer à nous avec la même évidence avec laquelle Descartes croyait qu'elle s'imposait à lui, si en un sens nous ne pouvons commencer que par en être dupes, c'est parce que nous avons l'impression de la tirer de la conscience immédiate que nous avons de nous-même²⁷. Toute égologie, de la cartésienne à la sartrienne, qui prétend s'appuyer sur les prérogatives de la conscience, risque de reconduire ce préjugé atavique, au point que Spinoza n'hésitait pas à le qualifier d'inné²⁸. Il est donc spécifique à la condition humaine : *l'homme est d'abord cet être qui se méprend au sujet de sa condition, ce qui est d'autant plus vrai dans une culture, tendant le plus souvent à adhérer à la représentation de l'homme comme substance*. Car nous croyons être libres du seul fait que nous avons conscience de nos désirs, alors que nous en ignorons les causes. Pour cette même raison, nous croyons spontanément que de ce *moi* dont la conscience porte témoignage, nous sommes la source et les propriétaires exclusifs, oubliant qu'il est le fait d'une histoire, voire d'une préhistoire, dont le souvenir se perd dans la nuit du corps et de l'esprit – opaque héritage auquel nul n'a en réalité la faculté de se soustraire.

Aussi est-ce tout un paradigme anthropologique, dans la suite immédiate du paradigme théologique, à se trouver remis en question. À savoir celui d'un homme doué d'une faculté qui serait la volonté, ayant son siège dans l'âme, en vertu de laquelle il aurait la capacité de s'autodéterminer, de choisir, de devenir un sujet moral et juridique – ce qui en retour nous semble bien être confirmé par les institutions juridiques et judiciaires érigées à leur tutelle. Une telle critique s'étend à tous ceux qui peu ou prou (Descartes pas moins que les autres) reconduisent tacitement l'idée que l'esprit aurait un pouvoir de commandement sur le corps.

Dans le prolongement de son ontologie, l'anthropologie spinoziste se trouve réorientée par l'idée que « ni le corps ne peut déterminer l'esprit à penser, ni l'esprit le corps au mouvement ou au repos ou à quelque autre manière d'être que ce soit »²⁹. Pourtant, nous sommes tous persuadés

27. Position que Descartes, comme on sait, n'aura jamais idée de soumettre à son doute radical : « Au reste, il est si évident que nous avons une volonté libre, qui peut donner son consentement ou ne pas le donner, quand bon luy semble, que cela peut être compté pour une de nos plus communes notions » (*Principes*, I, 39 intitulé « Que la liberté de notre volonté se connoit sans preuve, par la seule expérience que nous en avons » [AT. IX. 41]).

28. Cf. *Lettre* 58, t. IV, p. 304. La commune croyance en notre libre volonté est pour Spinoza un rêve que nous faisons les yeux ouverts, et qui est le reflet d'une condition enfantine dont on ne se sort qu'à grand-peine. La philosophie de l'*Éthique* se confond avec une pédagogie au sens où elle se propose de nous prendre *quasi manu*, « comme par la main », pour nous aider à grandir.

29. *Éthique* III, proposition II, t. III, p. 136.

d'avoir la faculté de mouvoir ou de ne pas mouvoir un bras, que nos pensées dépendent de nous, et qu'il ne tient qu'à nous de parler ou de nous taire. Et, cependant, le corps ne cesse de se mouvoir selon ses propres lois, que nous ignorons en grande partie au point que les pouvoirs du corps nous étonnent parfois ; l'esprit n'en suit pas moins les siennes, ce qui implique que le mouvement d'un corps doit toujours s'expliquer par une cause corporelle, et que les idées ont comme cause toujours d'autres idées, jamais des corps.

Plus que jamais, les questions portant sur l'homme dépendent de principes qui n'ont pas l'homme pour principe. Pour Spinoza, l'étendue et la pensée, que Descartes séparait au point de ne plus savoir comment les réunir, sont en réalité une seule et même chose exprimée de deux manières différentes. Il en va de même pour le rapport entre corps et esprit, dont les *Méditations* se faisaient un point d'honneur de démontrer qu'ils étaient séparés. Or pour Spinoza non seulement le corps et l'esprit sont « unis », mais avant même que la question de leur union se pose, ils doivent être compris comme étant une seule et même chose.

Le lien cosmologico-anthropologique

Dans ces conditions, s'il n'est pas substance, s'il ne dispose d'aucun libre arbitre, s'il n'est pas plus composé d'une volonté plus étendue que l'entendement, qu'est-ce que l'homme ? Spinoza répond à présent positivement, progressant par étapes. De l'ontologie, il tire que l'homme est comme toute autre chose, une partie de la nature, qu'il en suit les lois sans exception aucune, qu'il est constitué « par des modifications précises des attributs de Dieu »³⁰, autrement dit d'esprit et de corps, où le second est l'objet du premier. Ce qui revient à dire qu'il est essentiellement une certaine « idée de corps » (*idea corporis*), idée aussi complexe que le corps est lui-même composé d'autres corps. Cette idée qu'est l'esprit affirme l'existence d'un *quoddam corpus*, affirmation rebaptisée par la suite *conatus* par lequel toutes les choses (non seulement les hommes) persèverent indéfiniment dans l'être.

Dans le cadre d'un tel panpsychisme cosmique, on peut se demander ce qui distingue les humains des autres êtres. Essentiellement, la grande complexité de leur corps et de leur esprit, qui l'emportent en aptitude et adresse sur bien d'autres corps et esprits dans la nature, vis-à-vis desquels cependant ils ne diffèrent pas plus que modalement³¹. Aussi comprend-on qu'il n'aurait pas été possible à Spinoza de jeter les bases d'une science de

30. *Éthique* II, proposition 10 corollaire, t. III, p. 80.

31. « N'importe quel affect [*affectus*] de chaque individu diffère de l'affect d'un autre, autant que l'essence de l'un diffère de l'essence de l'autre » (*Éthique* III, proposition 57, t. III, p. 192).

l'homme, si l'objet de son idée, à savoir le corps humain, n'avait été auparavant inscrit dans une physique et une cosmologie aptes à embrasser toute sorte de corps, des plus simples (*corpora simplicissima*) à la totalité de l'univers (*totius facies universi*), en passant par une gradation infinie et continue d'individus (*individua*). Les corps humains sont ainsi des individus, qui répondent comme tout autre individu à une définition commune :

« Quand quelques corps de la même grandeur ou de grandeur différente subissent *de la part des autres corps* une pression qui les maintient appliqués les uns sur les autres ou, s'ils se meuvent avec le même degré ou des degrés différents de vitesse, les fait se communiquer les uns aux autres leur mouvement suivant un certain rapport, nous disons que ces corps sont unis entre eux et que tous composent ensemble un même corps, c'est-à-dire un Individu qui se distingue des autres par le moyen de cette union de corps »³².

Aux antipodes de la notion de substance, la définition d'*individuum* établit que l'essence du corps gît dans le rapport qu'entretiennent les parties qui le composent (*unio, forma*). Ce rapport, que la physique comprend comme un rapport de mouvement et de repos, est impensable sans *une relation primordiale à l'extériorité*. Cela revient à dire qu'il n'y a de sens à parler d'individu que relativement à un milieu physique, biologique et social (pour les êtres plus complexes), qui constitue ses conditions d'existence et de co-existence. Les rapports que l'individu entretient avec les autres ne viennent donc pas se surajouter à un être préalablement constitué et déjà existant par lui-même, comme des accidents viendraient modifier une substance première, mais ils participent de sa définition. C'est d'autant plus le cas que la complexité des individus est grande. Ce qui l'est clairement des humains. De sorte que si l'individu est d'un point de vue cosmologique une notion nécessairement plurielle, l'individu humain est par essence *multitude*. Ce qui veut dire que l'individualité des hommes ne précède pas leur être à plusieurs, mais en procède³³. Autrement dit, la multitude humaine, leur co-existence demande à être pensée comme première vis-à-vis des unités qui la composent. Non, comme on pourrait le croire trop rapidement, pour nier les singularités au profit d'entités collectives, mais pour souligner l'importance constitutive des relations qui lient ces mêmes singularités au sein de leur être-à-plusieurs. Plus exactement *c'est le complexe de relations définissant l'être-ensemble de la multitude qui détermine les termes des individualités qui la constituent*.

32. *Éthique* II, définition entre les propositions 13 et 14, t. III, p. 88 ; je souligne.

33. La notion de *multitudo*, difficile à traduire, joue un rôle de premier plan notamment dans le *Traité politique*. Elle a été ces dernières années l'un des concepts les plus exploités par la critique spinoziste post-marxiste française et italienne, en particulier par des interprètes comme Moreau, Negri, Bove, Lordon, Morfino, Del Lucchese. Cf. Ricardo Caporali, Vittorio Morfino & Stefano Visentin, eds, *Spinoza : individuo e moltitudine. Atti del convegno internazionale di Bologna, 17-19 novembre 2005*, Cesena, Il Ponte vecchio, 2007.

Si le corps humain ne peut pas se constituer et exister autrement que de manière relationnelle, il doit en aller de même pour la vie psychique qui demeure elle-même impensable sans les relations dont elle se soutient. L'individualité corporelle étant définie par une union de corps, et l'individualité mentale par une relation entre idées, l'existence individuelle n'est susceptible d'être *humaine* que si elle est elle-même prise et comprise au sein d'une *vie-en-société* (peu importe ici la forme dont relève son organisation) en dehors de laquelle la singularité humaine ne saurait exister *ni corporellement ni psychiquement*³⁴. En un sens, il n'y a pas d'homme ; il y a plutôt des « relations humaines » qui constituent « la vie des hommes », cette condition indépassable qu'est pour eux leur *vie commune*, qui fait que leur *conatus* est par nature nécessairement conduit à se soutenir constamment des relations qui tissent leur être-à-plusieurs. Ce sont elles qui font et défont ce que les hommes sont, non l'inverse.

Spinoza les appellera *affectiones*, *affectus*. Des lois de leur composition émergent non pas l'homme tel qu'il se croit être ou devoir être, mais ses modes d'être, qui sont tout son être, c'est-à-dire ce qu'il est dans l'exercice de l'(im)puissance qui est la sienne relativement à celle des autres. Une fois de plus, la psychologie spinoziste prend directement le contre-pied de la cartésienne et de toutes celles qui consciemment ou inconsciemment s'en inspirent, quand elle affirme que « l'esprit humain ne connaît le corps humain lui-même, et ne sait qu'il existe, que par les idées des affections dont le corps est affecté »³⁵ et que « l'esprit ne se connaît pas lui-même, si ce n'est en tant qu'il perçoit les idées des affections du corps »³⁶. L'esprit ne se perçoit jamais en soi et pour soi (*il n'y a en effet aucun esprit qui existe en soi et se conçoive par soi*), mais toujours par le biais de ce qu'il perçoit du corps. Ce dernier existe toujours en tant qu'il est affecté, c'est-à-dire comme *modifié*³⁷ par une relation constitutive qui le fait tenir inconditionnellement à soi dans la mesure où il est soutenu par autre que soi. Corporellement autant que psychiquement la vie de l'individu se tisse dans la toile des relations auquel il appartient et dont il est un nœud (*nexus*) particulier³⁸.

34. Bien qu'il se réfère rarement à Spinoza, certaines idées développées par François Flahault, notamment dans la seconde partie de son ouvrage *Le Sentiment d'exister...*, *op. cit.*, et qui ouvrent d'importantes perspectives en anthropologie générale dans le cadre de ce qu'il appelle une « philosophie sociale », me semblent proches de thèmes spinozistes. À défaut de pouvoir les discuter ici, j'y renvoie le lecteur.

35. *Éthique* II, proposition 19, t. III, p. 97.

36. *Éthique* II, proposition 23, t. III, p. 100.

37. J'ai ailleurs montré ce qui constitue la nécessité de cet *être-modifié* en développant ce que l'on peut appeler une « physique des traces », qui me semble pouvoir intéresser aussi une anthropologie générale ; cf. Lorenzo Vinciguerra, *Spinoza et le signe. La genèse de l'imagination*, Paris, Vrin, 2006, en particulier la deuxième partie « Le corps et sa trace » : 93-162.

38. À titre d'exemple, on peut penser ici à la relation entre la mère et le nourrisson. [.../...]

Le point qu'il faut donc retenir, et à partir duquel s'articulent l'ontophysique et l'anthropologie spinozistes est à la fois simple et capital : *tout individu en tant que mode ne peut exister que de manière affectée, c'est-à-dire modifié par d'autres.*

Désir d'homme(s)

Sans être substantiel, l'esprit humain n'en est pas moins un puits sans fond, essentiellement parce qu'il est un désir sans fin. Sa vérité pourtant ne saurait reposer sur quelque chose qui demeurerait en dessous, en deçà ou au-delà de ses affections. Ce que le langage indique par « moi », n'indique encore qu'une affection. L'homme est pour Spinoza un *mode* (une « manière », traduit non sans raison Bernard Pautrat)³⁹, autrement dit *ce qui est dans une autre chose, par le moyen de laquelle il est aussi conçu*⁴⁰. Pour autant qu'il le peut, il s'efforce d'être et d'être davantage, de promouvoir sa puissance.

Premier d'entre les affects dans une classification génétique qui, une fois encore, entend corriger les égarements cartésiens, le désir (*cupiditas*) et non la pensée (*cogitatio*), est pour Spinoza l'être même de l'homme, autrement dit son essence actuelle. Contre l'idée selon laquelle le désir naîtrait du besoin, qui renverrait donc à un manque et en dernière instance à une négativité interne, on a souvent insisté, à la suite de Gilles Deleuze notamment, pour dire que le désir tel que le comprenait Spinoza était absolument univoque, positif, affirmatif, quitte à le concevoir, comme cela a été fait, comme « résistance »⁴¹. On ne désire pas *parce que* on serait en manque, ou plus généralement en raison d'un essentiel manque d'être ou manque à être, mais on est parce qu'on désire, et dans cette mesure seule. Bref, c'est le désir qui fait être, non l'inverse. C'est pourquoi le désir n'est foncièrement pas un état, mais une action, c'est-à-dire un effort d'être, qui

[Suite de la note 38] Daniel Stern s'est efforcé de montrer en quelle mesure le comportement et la psychologie du très jeune enfant émergent d'une relation à la mère qui est autant sémiotique qu'affective. La distinction suppose toujours une relation, elle ne se fait jamais sans elle. Toutefois, tout en reconnaissant la théorie selon laquelle pendant sa première année, l'enfant serait exclusivement égocentrique, au sens qu'il ne marque aucune ligne séparatrice entre lui-même et une autre personne, quant à savoir comment il apprend à séparer le soi des autres, l'auteur admet que « la question reste ouverte » (Daniel Stern, *Mère et enfant. Les premières relations*, Bruxelles, Mardaga, 1987 [1977] : 147). Sur cette question de la distinction entre mère et enfant, cf. également Daniel Marcelli, *La Surprise : chatouille de l'âme*, Paris, Albin Michel, 2000. Je remercie François Flahault de m'avoir indiqué les textes de Stern.

39. *Ethica/Éthique*, traduction de Bernard Pautrat, Paris, Le Seuil, 1988 [nouv. éd. : 1999] : 15.

40. *Éthique* I, définition 5, t. III, p. 21.

41. Cf. Laurent Bove, *La Stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris, Vrin, 1996.

se décline selon un agir et un pàtir⁴². Un acte, qui ne se confond ni avec l'expression d'un plus être, il serait alors une joie (*laetitia*), ni avec celle d'un moins être, il faudrait parler alors de tristesse (*tristitia*). Un acte qui est tout un avec son affirmation sans autre fin qu'elle-même. Ce à quoi, cependant, il faut ajouter quelque chose d'essentiel que l'on tend souvent à laisser de côté, et que la définition de la *cupiditas*, telle qu'elle est reformulée dans le catalogue des affects qui figure à la fin de la troisième partie de l'*Éthique*, ne manque pourtant pas de souligner :

« Le désir est l'essence même de l'homme en tant que [*quatenus*] elle est conçue comme déterminée à faire quelque chose par une affection quelconque donnée en elle [*ex data quacunque ejus affectione determinata*] »⁴³.

Ce *quatenus*, on l'aura compris, est à bien des égards décisif. Car il revient à dire qu'il n'y a pas de désir s'il n'est pas en son essence toujours déjà modifié. Son être-modifié fait partie de la nature même du désir. Autre manière de souligner ce qui l'avait déjà été au niveau de l'ontologie, et qu'il s'agit à présent de conserver au niveau de l'anthropologie, à savoir que *le désir suppose une relation*. L'homme n'est désirant qu'en tant qu'il est affecté, marqué, disposé par autre chose qui le singularise et l'assigne à une certaine manière de désirer. L'affection est la marque interne d'une extériorité qui fait que le désir s'affirme indéfiniment et comme inépuisable certes, *mais encore et toujours d'une certaine manière précise et déterminée*. Il n'est donc jamais ailleurs que dans la relation dans laquelle il a lieu et sans laquelle il n'aurait pas lieu d'être. C'est en elle et par elle qu'il se détermine comme réponse à un être-affecté⁴⁴. C'est pour quoi l'affection, ce qui touche l'être de chaque chose et qui met en branle la machine désirante, demeure en sa nature foncièrement ambiguë, en deçà du bien et du mal, alimentant et orientant de multiples manières les infinies facettes de la *cupiditas*⁴⁵.

42. Ce qui se confirme avec les définitions que Spinoza donne de la joie (*laetitia*) et de la tristesse (*tristitia*), qui forment avec la *cupiditas* les trois affects primordiaux : « la joie est le passage de l'homme d'une moindre perfection à une plus grande. La tristesse est le passage de l'homme d'une plus grande perfection à une moindre », auxquelles est ajoutée l'explication suivante : « Je dis passage [*transitionem*]. Car la joie n'est pas la perfection elle-même. Si en effet, l'homme naissait avec la perfection à laquelle il passe, c'est sans affect de joie qu'il la posséderait ; ce qui ressort plus clairement de l'affect de tristesse. Car, que la tristesse consiste dans le passage à une moindre perfection, et non dans la moindre perfection elle-même, nul ne peut le nier puisque l'homme ne peut être triste en tant qu'il participe de quelque perfection. Nous ne pouvons dire non plus que la Tristesse consiste dans la privation d'une plus grande perfection ; car une privation n'est rien, tandis que l'affect de tristesse, est un acte, et cet acte, par suite, ne peut être autre que l'acte de passer à une moindre perfection, c'est-à-dire l'acte en lequel se trouve diminuée ou contrariée la puissance d'agir de l'homme » (*Éthique* III, Explication des Définitions des affects II et III, t. III, pp. 197-198).

43. C'est moi qui souligne.

44. Cela apparaît d'autant mieux si on comprend le *conatus* comme résistance. On résiste en effet toujours à quelque chose, quelque chose dont l'affection tend à nous diminuer.

45. Nul doute que Spinoza s'écarte sur ce point de ce que sera l'anthropologie freudienne .../...

Cette détermination n'enlève pourtant rien à la positivité du désir, qui, pour être modifié, n'en est pas moins en lui-même affirmation d'existence. Le besoin, le manque, ne sont alors que l'une des figures, ô combien importantes certes, que peut assumer la *cupiditas*. Le sentiment du manque en effet ne peut venir du désir lui-même. Autrement dit, *ce n'est pas en tant que l'on désire que l'on se sent manquant, mais parce que au désir s'adjoint l'idée d'une privation, qui contrarie le désir et du coup aussi le contraint à réagir*. Dans le cas contraire, ne manquer de rien coïnciderait avec l'absence de désir, c'est-à-dire avec la négation de notre essence, non avec son affirmation. La fin du désir consisterait alors à se supprimer en tant que désir – ce qui est aussi contradictoire qu'impossible, en raison même de la définition de la *cupiditas*. On peut, en effet, tout désirer sauf de ne pas désirer, car désirer ne pas désirer est encore désirer. Le désir n'a ainsi aucune faculté de se supprimer lui-même, car il est essentiellement affirmation d'être. Le sentiment du manque, si important au point de passer parfois comme étant la cause même du désir, sa raison d'être, ne peut donc venir que du sentiment d'insatisfaction à l'égard de l'objet désiré, soit parce qu'il nous échappe, soit parce qu'il nous déçoit, c'est-à-dire en dernier ressort d'une tristesse, non du désir en tant que tel.

Si Spinoza exclut qu'une essence puisse d'elle-même se contrarier, cela n'exclut pas en revanche qu'une telle positivité se trouve de fait *toujours* infléchie par les rapports qu'elle entretient nécessairement avec les choses et les désirs des autres, sans lesquels elle ne pourrait pas même être dite exister. C'est encore rester inconsciemment attaché à un modèle transcendant de l'être rassemblant toutes les perfections que de croire qu'une quelconque positivité ne sied pas à l'être fini que nous sommes, selon une conviction depuis longtemps faite que le fini serait imparfait *parce que fini*, et, en fin de compte, indigne d'être vécu pour ce qu'il est.

En un sens, vaut pour le désir ce qui vaut pour l'amour, dont Spinoza pensait que Descartes avait confondu l'essence avec l'une de ses propriétés. Il suit de l'essence de l'amour, en effet, que nous voulons nous unir à la chose aimée. Mais cette propriété bien qu'immédiate et nécessaire n'en constitue pas pour autant l'essence. L'essence de l'amour est plutôt « la joie

[Suite de la note 45] (qui par ailleurs à ce sujet n'avait pas dit son dernier mot). L'une des raisons qui rendent problématique le rapprochement entre Spinoza et Freud est la confusion souvent faite entre *cupiditas* et principe de plaisir. Leur distinction est décisive dans une perspective éthique. Elle fut naguère l'un des enjeux de l'opposition entre stoïciens et épicuriens, et, plus proche de nous, de la différence entre Deleuze et Foucault (cf. la lettre de Deleuze à Foucault datant de 1977, parue sous le titre « Désir et plaisir » dans *Le Magazine littéraire*, 1994, 325 : 56-65, reprise in Gilles Deleuze, *Deux Régimes de fous. Textes et entretiens, 1975-1995*, éd. préparée par David Lapoujade, Paris, Minuit, 2003 : 112-122, accessible également sur internet : <http://multitudes.samizdat.net/article1353.html>). Le même travers, il me semble, encourt Michel Onfray, quand il confond la question de la positivité du désir avec la position hédoniste qu'il revendique avec acharnement.

qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure »⁴⁶. De même, il suit du désir que nous sommes déterminés si besoin est à combler un manque ou, en tout cas, ce que nous nous représentons comme tel, néanmoins son essence comprend « tous les efforts [*conatus*], impulsions [*impetus*], appétit et volitions [*appetitus*, & *volitiones*] de l'homme, lesquels varient suivant la disposition [*constitutione*] variable d'un même homme ». Il devrait donc être essentiel de préciser que par affection de l'essence humaine :

« Nous entendons n'importe quelle disposition [*constitutionem*] de cette essence, qu'elle soit innée ou acquise (*sive ea sit innata, [of van buiten aangekommen]*) »⁴⁷.

Ce complément, qui se justifie pour éviter une tautologie (qui reviendrait en effet à définir la *cupiditas* en reconduisant purement et simplement la définition de l'*appetitus*), est en réalité capital. Il confirme ce qui a été dit plus haut, à savoir que *l'essence est toujours déjà disposée, c'est-à-dire modifiée*, et donc qu'il n'y a pas d'essence d'homme « avant » ou « sans » modification. Est ainsi relativisée la frontière qui passe souvent pour imperméable entre l'inné et l'acquis et qui permet de distinguer fictivement ce qui relèverait de la nature et ce qui relèverait de la culture, sans voir que précisément il n'y a pas de nature *précédant* la culture, et que la culture est cette modification entièrement naturelle, sans quoi la nature ne saurait être ce qu'elle est.

Une fois de plus, ordre des choses (que nous avons tendance aujourd'hui à considérer comme relevant du biologique) et ordre des signes (que nous ramenons plutôt au langage et à la culture) ne se disposent pas sur deux plans hétérogènes. Nous avons tendance à penser que l'ordre symbolique, le langage, les institutions, seraient ce qu'il y a de plus proprement humain. En fait, pour Spinoza ces processus n'en font qu'un et relèvent d'une même logique. Il n'y aurait pas de choses s'il n'y avait pas aussi leurs affections, c'est-à-dire les traces qui vont avec. Il n'y aurait pas plus d'hommes s'il n'y avait pas aussi les signes (gestes, langages, institutions, productions) qui les déterminent concrètement dans leurs existences.

Dans leur essence, les hommes sont donc depuis toujours marqués, modifiés, tracés. Si bien que la recherche des origines est destinée à demeurer sans fin, étant elle-même marquée par un désir sans fin, et recule à mesure qu'elle progresse, puisque les signes qui devraient lui conférer une fois pour toute le titre d'« homme » changent avec les représentations que l'homme se fait de lui-même. Son essence ne laisse pour autant pas d'être la même : les *manières d'être affecté et d'affecter, c'est-à-dire les*

46. *Éthique* III, Définition des affects VI, t. III, p. 199.

47. *Éthique* III, Explication des Définition des affects I, p. 197. Charles Appuhn, comme la très grande majorité des éditeurs, intègre ici l'édition latine des *Opera posthuma* avec la version néerlandaise des *Nagelate Schriften*.

manières d'être dans la relation, autrement dit les façons humaines de répondre à ce qui affecte et modifie le désir que nous sommes, suivent des lois que Spinoza reconnaît pour éternelles. Ce sont, en définitive, ces lois qui constituent la *nature universelle des hommes*.

Aussi comprend-on qu'une fois replacée dans le cadre d'une ontologie et d'une cosmologie adéquates, la question de l'homme finisse par se déplacer : elle n'interroge plus son être mais ses modes d'être, elle ne demande plus « ce qu'il est », mais « comment et à quelles conditions il est ». Cherchant désormais à savoir *ce qu'il fait et peut faire* en tant que désir, il apprend en même temps à se libérer de ce que naïvement il croyait être et pouvoir être.

Le lien sociologico-anthropologique

Si l'homme n'est pas une substance, c'est bien aussi parce qu'il ne peut exister seul. Cette trace des autres que tout individu emporte avec lui du fait de sa génération, se trouve inscrite *ab origine* dans l'essence du désir. La relation à l'autre dont le désir est marqué s'enveloppe d'un rapport à autrui, qui n'est pas optionnel, mais constitutif⁴⁸. Que cela nous vienne d'une vie prénatale partagée au sein d'un même corps, avec lequel il fallut bien être uni pour pouvoir nous en détacher un jour, ne fait que confirmer que dans l'essence humaine doivent être inscrits ce lien et cette dépendance à l'égard de nos semblables. Dire que la condition humaine est irréductiblement sociale, comme le fait Spinoza, à l'opposé de Hobbes, c'est affirmer que la socialité n'est pas facultative, et qu'elle ne saurait résulter d'une opération additive ou soustractive faite à l'encontre d'une nature qui serait en soi *pré* ou *a-social*. Plus encore qu'un horizon, céleste ou terrestre, *l'être-à-plusieurs* de la multitude humaine constitue le sol à partir duquel se déploie l'existence commune des hommes – milieu immanent de relations non transcendables qui les fait être⁴⁹. Qu'ils y échouent souvent, que l'on trouve chez eux passions et comportements à ce point antisociaux qu'on hésite parfois à les qualifier d'« humains », ne remet pas en cause la condition

48. C'est pourquoi il me semble difficile de soutenir jusqu'au bout en s'appuyant sur Spinoza, comme l'a fait par ailleurs brillamment Frédéric Lordon, que « la relation des hommes aux choses précède la relation aux autres » (cf. Frédéric Lordon, *L'Intérêt souverain. Essai d'anthropologie économique spinoziste*, Paris, La Découverte : 60 ; voir aussi mon compte rendu de ce livre dans le « Bulletin de bibliographie spinoziste » des *Archives de philosophie*, 2008, 71 (4)).

49. Quand François Flahault fait remonter l'existence avant la naissance elle-même dans les conditions de la vie en société qui préexistent à chaque individu, il est proche d'une conception spinoziste de l'homme inséparable de la communauté dans laquelle il trouve les nourritures corporelles et psychiques indispensables à son existence. De même l'injonction morale qui commande de revenir à la soi-disant source authentique d'un fantomatique soi est d'autant plus contradictoire et cause de souffrances morales, qu'elle se trouve confortée par le rêve d'un « moi » libre, qui nous porte à croire que son noyau de vérité peut se passer en son for intérieur de la relation aux autres (cf. François Flahault, « *Be Yourself!* » *Au-delà de la conception occidentale de l'individu*, Paris, Mille et une nuits, 2006).

sociale qui rend possibles ces mêmes comportements. Les passions humaines n'ont elles-mêmes de réalité que mesurées dans le cadre d'une vie entre pairs. Il n'est donc pas d'état de nature aussi « sauvage » qu'il ne laisse survivre une forme tant soit peu minime de relation, un quelconque aspect de cette vie commune qui définit la vie des hommes.

L'affect en ce sens n'est autre que la réaction à la relation, dans lequel le désir se trouve toujours pris. C'est pourquoi, contrairement à Hobbes, il n'y a pas de solution de continuité ni de priorité logique ou historique entre l'état naturel et l'état civil. Le droit de nature des uns et des autres se conserve dans la vie civile, même si les prérogatives de chacun sont jugulées par les pressions exercées par la puissance du plus grand nombre, c'est-à-dire de puissances plus grandes. La réciproque est vrai aussi : on ne peut parler de droit naturel de chacun que si l'on reconnaît la continuité dans laquelle chaque puissance individuelle trouve effectivement sa place en relation avec la puissance de la communauté au sein de laquelle l'individu trouve ses conditions d'existence. C'est donc avec ou contre leurs semblables, jamais sans eux, que les hommes partagent les lois d'une même nature. Qu'ils puissent s'opposer au point que pour s'affirmer ils en arrivent parfois à éprouver la nécessité de se détruire, d'user de l'impuissance d'autrui pour avoir le sentiment de promouvoir leur puissance, ne fait que mieux réaffirmer qu'il n'y a « rien de plus utile à l'homme qu'un autre homme ». Ces mêmes raisons font que, à mesure que la raison l'emporte, ils « ne peuvent rien souhaiter qui vaille mieux pour la conservation de leur être, que de s'accorder tous en toutes choses de façon que les esprits et les corps de tous composent en quelque sorte un seul esprit et un seul corps, de s'efforcer ensemble à conserver leur être et de chercher tous ensemble l'utilité commune à tous »⁵⁰.

La vie en société est aussi naturelle à l'homme que l'eau pour le poisson ou l'air pour les poumons. L'humanité n'est pas en son essence monadologique ; elle repose sur une communauté de nature, d'autant mieux connue que l'utilité de l'homme est mieux perçue, notamment par ceux qui comprennent que le bien suprême est *commun*, c'est-à-dire que l'on peut en jouir d'autant mieux et d'autant plus qu'on est plus nombreux à en jouir : l'utilité suprême de chacun est le bien suprême de tous⁵¹.

Université de Reims, Champagne-Ardenne
lorenzo.vinciguerra@libertysurf.fr

50. *Éthique* IV, proposition 18 scolie, t. III, p. 237. La maxime stoïcienne *Homo homini Deus est* revêt sous la plume de Spinoza au sens où l'intérêt pour les autres hommes se trouve inscrit dans le *conatus* rationnel de chaque homme, même si, Spinoza s'empresse d'ajouter, « il est rare que les hommes vivent sous la conduite de la raison » (*Éthique* IV, proposition 35 scolie, t. III, p. 250).

51. *Éthique* IV, proposition 36 scolie, t. III, p. 252.

MOTS CLÉS/KEYWORDS: anthropologie/*anthropology* – cosmologie/*cosmology* – spinozisme/*spinozism* – relation – désir/*desire*.

RÉSUMÉ/ABSTRACT

Lorenzo Vinciguerra, *Les trois liens anthropologiques : prolégomènes spinozistes à la question de l'homme*. — Minoritaire dans la pensée occidentale, le spinozisme en propose une critique radicale. L'anomalie spinozienne permet cependant de dégager trois grands principes anthropologiques, prélude à toute science bien fondée de l'homme. La triple relation (au/x dieu/x, au monde, et aux hommes) définit les trois liens constitutifs de l'essence humaine désormais pensable selon une universalité expurgée d'une conception substantielle de l'individu.

Lorenzo Vinciguerra, *Three Anthropological Relations : Spinozistic Prolegomena to an Approach to Man*. — Assuming spinozism as a radical critique of the Western tradition, the article points out three general theses to be considered as prolegomena to any scientific approach to man. According to the spinozistic negation of substantial individuals, the universal essence of man is thought as constituted by three fundamental relations : ontological, cosmological and sociological.