

## Groupe d'études « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

01/02/2006

### Lire Spinoza aujourd'hui (1)

Présentation par Pierre Macherey de l'ouvrage

de Pascal Sévérac, *Le devenir actif chez Spinoza*  
(éd. H. Champion, collection « Travaux de philosophie », 2005)

Une grande philosophie, comme une grande œuvre musicale, se distingue par le fait qu'elle se prête à une multiplicité d'interprétations. Non seulement Spinoza ne fait pas, à ce point de vue, exception ; mais, ce qui fait en partie sa singularité, il semble même présenter une capacité unique à donner lieu à des lectures indéfiniment variées qui, en restant plus ou moins proches de la lettre de son texte, en remodèlent les significations selon des perspectives inédites, et à la limite exclusives les unes des autres. Il y a eu un Spinoza intellectualiste, un Spinoza vitaliste, un Spinoza mystique, un Spinoza existentialiste, un Spinoza révolutionnaire, marxiste avant la lettre, un Spinoza libéral, un Spinoza conservateur, et bien d'autres encore, qui présentent tous un certain degré de crédibilité et de pertinence, et qu'il est cependant impossible d'additionner les uns aux autres comme des aspects partiels dont la somme suffirait à constituer potentiellement le tout de sa pensée : car, de fait, ils seraient difficilement conciliables entre eux.

On peut s'en étonner. En choisissant d'exposer la philosophie « selon l'ordre des géomètres » (*ordine geometrico*), procédure unique en son genre dans toute l'histoire de la philosophie, Spinoza n'a-t-il pas au contraire cherché à évacuer la possibilité d'une telle pluralité des interprétations, en produisant un texte dont la sèche, inexorable et transparente rigueur démonstrative ne prête lieu à aucune équivoque possible ? N'a-t-il pas prétendu composer un discours absolu de vérité inattaquable à la fois dans son fond et dans sa forme, sur lequel, pour autant qu'on le traite avec le sérieux requis, tous les esprits devraient une fois pour toutes se mettre d'accord, ne subsistant nulle contingence ou ambiguïté dans sa formulation, qui serait en droit parfaitement adéquate à la logique même de la chose dont elle parle, et dont elle épouse au cordeau, *ad amussim*, la dynamique productive, la puissance active, la nécessité immanente, dans des conditions qui, par définition, ne laissent rien à désirer ?

Un lecteur un peu attentif de l'*Ethique* s'aperçoit néanmoins qu'une telle manière de voir est un peu courte, et que, comme Deleuze avait commencé à en faire la remarque, il y a en réalité plusieurs *Ethiques* dans l'*Ethique*, ne serait-ce que parce que celle-ci s'offre simultanément à être abordée selon les dispositions propres aux différents genres de connaissance, dont l'*ordo geometricus* n'est que le deuxième, rien ne permettant d'affirmer qu'il vaudrait à lui seul pour tous les autres : l'*Ethique* ramenée à son réseau démonstratif complexe, dont il est bien sûr indispensable de prendre toute la mesure, ce qu'on se dispense cependant trop souvent de faire (Russell, qui prétendait « aimer Spinoza », préconisait de lire l'*Ethique* en sautant les démonstrations qui l'ennuyaient), est en effet celle de la connaissance de deuxième genre ; mais il y a aussi l'*Ethique* qui fait place à l'évidence rationnelle des principes (signalée par le retour lancinant de la formule *patet*), qui ne peut être saisie que si on se place au point de vue de la science intuitive ou connaissance de troisième genre, dont l'idée justifiée à la fin de l'ouvrage est aussi présumée dès son début, ce qui en enferme la lecture dans une sorte de cercle ; et puis, il y a l'*Ethique* des scolies, celle qui polémique avec des positions adverses, et est par là même amenée à faire place aux semi vérités de la

connaissance de premier genre, et parfois à passer des compromis avec elle. Compte tenu de ceci, il est clair que l'*Ethique* n'est pas le système d'énoncés univoques auquel, par abstraction, on a souvent entrepris de l'identifier : mais elle se présente comme un discours complexe, une sorte de partition musicale à plusieurs voix, dont la diversité est bien sûr accordée, et ne donne lieu en droit à aucune cacophonie, ce dont il ne faut cependant pas conclure que leur unité soit automatique, directement perceptible, puisque, même corrélées entre elles, ces voix n'en continuent pas moins à se développer sur des plans distincts, qu'il est vital de ne pas confondre, si du moins on a le souci de ne pas rabattre le spinozisme sur le modèle d'une doctrine exsangue, réduite à quelques schèmes formels de pensée dont la caractérisation ne ferait pas problème, ce qui suppose en réalité un considérable appauvrissement du message philosophique qu'ils véhiculent. A cela s'ajoute encore le fait que Spinoza n'est pas l'auteur de la seule *Ethique*, mais qu'il a aussi composé, outre ses oeuvres de jeunesse et sa correspondance, dans lesquelles se trouvent un certain nombre de formules clés qui font parvenir directement au cœur de sa pensée, deux traités politiques, un ensemble hétérogène d'écrits obéissant à des rhétoriques distinctes, qu'il ne va pas de soi d'aligner entre eux, en présupposant qu'ils disent exactement la même chose dans les mêmes termes en rapport avec des objectifs eux-mêmes identiques, ce qui, justement, n'est pas le cas, et introduit dans la philosophie de Spinoza une possibilité de jeu, sans laquelle d'ailleurs elle cesserait rapidement d'intéresser.

Il n'est donc pas surprenant que les études spinozistes, qui, en France, dans les années soixante, avec, pour ne citer qu'eux, les travaux de Gueroult, de Deleuze, de Zac et de Matheron, avaient atteint un niveau de complication, voir même de sophistication, déjà remarquable, se soient après eux poursuivies, comme s'il y avait toujours du nouveau à découvrir dans Spinoza, alors même que la pensée de celui-ci, qui se donne entièrement en acte, récuse la représentation d'une réserve de sens possible, dont la révélation devrait rester différée. L'usine spinoziste, le dispositif de production spécialisé dans la fabrication d'écrits consacrés à Spinoza, continue aujourd'hui à tourner à plein régime, ce qui témoigne du fait qu'il y a encore et toujours du nouveau à lire dans son œuvre, dans une perspective qui n'est pas celle de l'exégèse de textes indûment sacralisés, mais celle de l'analyse objective, lucidement attentive, des difficultés sur lesquelles buttent inévitablement leurs lecteurs, pour autant qu'ils n'adoptent pas à leur égard une attitude réductrice, abusivement simplificatrice, qui ramène ces textes à un certain nombre de thèmes rassurants parce que déjà bien connus, dont la trivialité, cependant, ennuie. L'ouvrage de Pascal Sévérac, *Le devenir actif chez Spinoza* (éd. H. Champion, coll. Travaux de philosophie, 2005), comme celui de Lorenzo Vinciguerra sur *Spinoza et les signes* que nous étudierons au cours de la prochaine séance, témoigne de la considérable vitalité actuelle des études spinozistes, pour autant que celles-ci se proposent de prendre au mot, en la suivant mot à mot, l'expression d'une pensée que sa hauteur de vue hisse au rang de ces choses aussi difficiles que rares (*tam difficilia quam rara*) dont parle précisément Spinoza dans la toute dernière page de son *Ethique*. Nous avons déjà pu prendre la mesure de cette vitalité au cours de la séance du 4/2/2004 de « La philosophie au sens large », au cours de laquelle avait été examiné le contenu d'un ouvrage de François Zourabichvili, *Le conservatisme paradoxal de Spinoza* (PUF, 2002), dont la thématique recoupe d'ailleurs sur certains points celle du livre de Pascal Sévérac, qui, pourtant, ne le mentionne pas dans sa bibliographie.

En mettant en avant la problématique du « devenir actif », Pascal Sévérac entreprend, c'est ce qui fait la singularité de sa démarche, de recentrer la philosophie de Spinoza sur ses objectifs proprement « éthiques », qui font d'elle ce que Deleuze avait proposé d'appeler une « philosophie pratique », dont le souci principal soit de changer la vie, et non prioritairement de rendre compte de l'ordre des choses, comme si l'entreprise de la connaissance théorique pouvait prétendre à une valeur en soi, alors qu'elle n'a de sens que si elle est mise au service de la pratique. Une telle manière d'aborder sa pensée paraît aller de soi s'agissant d'un auteur

qui a précisément intitulé *Ethique* l'ouvrage dans lequel il a exposé l'essentiel de sa démarche philosophique, ce qui suffirait déjà à le singulariser à son époque, qui coïncide avec la grande révolution scientifique des temps modernes, et où la question de la recherche de la vérité hantait obsessionnellement les esprits, et ceci au point de faire passer souvent au second plan, comme subsidiaire, la considération des règles d'existence rendant possible l'accès à la sagesse, présentées comme les conséquences de principes théoriques devant être préalablement établis *a priori*, et qui ne seraient, pour reprendre la métaphore cartésienne, que les derniers rameaux de l'arbre, ceux sur lesquels poussent les fruits de la sagesse humaine qui peuvent en être détachés. Spinoza a expressément voulu faire repasser au premier plan la question de la bonne vie, *bene agere et laetari*, pour reprendre la formule qu'il utilise dans la quatrième partie de l'*Ethique* (scolies des propositions 50 et 73) : et, ceci pris en compte, il devrait être interdit de ramener sa pensée à un substantialisme chosiste relevant de l'onto-théologie, comme cela a été fait trop souvent, alors qu'elle est manifestement en tout premier lieu une philosophie de la puissance et de la libération, donc, pour reprendre les termes employés par Pascal Sévérac, du « devenir actif », dont la compréhension requiert ce que le premier chapitre de son livre appelle une « ontologie de l'activité », formule qui pourrait être rapprochée à certains égards de celle récemment utilisée par Arnaud François dans le cadre de sa thèse consacrée à Bergson, « ontologie de la volonté ».

Le problème est toutefois que, ayant expressément signalé son intention de restituer une importance primordiale aux problèmes de l'éthique, Spinoza semble s'être ingénié à les rendre insolubles, dans un contexte qui paraît anticiper sur celui décrit par la troisième antinomie kantienne de la raison pure : comment devenir libre dans un monde qui est soumis de part en part à des lois causales de nécessité dont la rigueur ne paraît jamais pouvoir se relâcher ? La solution kantienne à cette antinomie est en gros la suivante : elle consiste à scinder radicalement deux mondes, un monde naturel de nécessité et un monde rationnel de liberté, qui ne communiquent pas entre eux et ne peuvent en conséquence se limiter ou s'empêcher. Mais Spinoza s'est dès le départ installé dans une perspective qui rendait justement impossible ce type de solution : pour lui, il n'y a pas plusieurs mondes mais un seul, la Nature telle qu'elle a été produite en une infinité de modes par l'infinité des attributs de Dieu, Dieu dont la nature, *natura naturans*, est la même que celle engendrée par son action, *natura naturata*, l'une et l'autre n'étant qu'une seule Nature prise à sa source et dans les formes diverses de sa manifestation, sans que cette Nature, qui, étant tout ce qu'elle peut être, est parfaite, fasse place à aucune possibilité d'écart ou de jeu, qui serait un témoignage de sa déféctuosité. Or, comment développer prioritairement une perspective éthique, exposée dans les termes du « passage à une perfection plus grande » (*transitio ad majorem perfectionem*, E V, scolie de la proposition 33), alors même que la représentation du possible a été invalidée par un système de pensée qui ne fait place à aucune considération intermédiaire entre celles du réel et de l'impossible (E I, scolie 1 de la proposition 33), qui pose également que toutes choses sont déjà entièrement déterminées (*omnia praedeterminata*, E I, Appendice, 1<sup>er</sup> paragraphe), et que, étant donnée une chose quelconque, il y en a toujours une qui l'emporte sur elle en puissance et par laquelle elle puisse être détruite (E IV, axiome), dans le cadre d'un monde dont la raison humaine ne peut de toutes façons connaître que des « bribes » (*scopae*, lettre 30 à Oldenburg), ce qui paraît devoir rendre imparable la menace constituée par l'agression des causes extérieures, responsables de la servitude humaine, servitude nécessaire à laquelle on ne voit pas comment il serait envisageable d'y échapper ?

Tout se passe donc comme si Spinoza avait voulu faire sentir l'urgence du problème de la liberté en le présentant dans les termes qui en rendent la solution la plus difficile, et à la limite l'excluent. Et, en conséquence, c'est seulement à la fin de son livre, ayant accompli un parcours au cours duquel ont été accumulés comme à plaisir les obstacles qui diffèrent cette résolution, que Spinoza, qui paraissait l'avoir oublié dans l'intervalle, réaborde le problème éthique sous une lumière apparemment nouvelle, ce dont le signe le plus éclatant est la

réintroduction et la réhabilitation, au début de la quatrième partie de l'*Ethique*, de la notion de possible, alors distinguée de celle du contingent (E IV, définitions 3 et 4), alors que ces deux notions avaient été disqualifiées en bloc au nom des exigences de la pensée rationnelle au début de l'ouvrage. Or, comment résoudre la question éthique du devenir actif, si on refuse de faire place à la considération du possible, celui-ci étant alors représenté par l'idée générale abstraite, et relevant encore pour une part de la connaissance de premier genre, donc de l'imagination, ce qui ne l'empêche pas définitivement d'aller « dans le sens de l'intellect » (*ad intellectum*), d'un modèle de vie parfaite, présenté comme un but à atteindre, un but entre tous désirable, dans un monde où, en conséquence, tout ne serait pas définitivement joué dès le départ, et où, si on peut dire, la messe n'est pas encore dite.

Mais ceci ne prouve-t-il pas, comme beaucoup de ses contradicteurs n'ont pas manqué d'en faire la remarque, que la philosophie de Spinoza est traversée par une insurmontable contradiction, dont l'un des symptômes les plus criants serait constitué par la formule « libre nécessité » (*libera necessitas*, lettre 58 à Schuller) ? Les écrits de Spinoza regorgent d'expressions oxymoriques de ce genre, dont un autre exemple est fourni par l'idée d'« amour intellectuel » (*amor intellectualis*) qui est à la pointe de l'exposé de la théorie de la libération : en usant et en abusant de l'oxymore, Spinoza ne prouve-t-il pas irrécusablement que sa pensée s'est enfermée dans des cercles qu'elle ne peut que parcourir dans tous les sens sans parvenir à en sortir, - Pascal dirait qu'il est ainsi au rouet de la grandeur et de la misère humaine -, ce qui rend cette pensée définitivement incapable d'atteindre le but qu'elle s'était fixé au départ, définir les conditions d'une vie libre et joyeuse dans un monde qui semble rejeter *a priori* une telle perspective ? C'est quelque chose de ce genre que Ferdinand Alquie paraît avoir voulu dire dans son livre *Le rationalisme de Spinoza* (PUF, 1981), où il explique que la philosophie de Spinoza est « incompréhensible » parce qu'elle est contradictoire dans les termes.

Sous une forme très simplifiée, le problème éthique peut donc être posé de la façon suivante : comment devenir libre, alors que tout paraît devoir s'y opposer, et que l'idée même du devenir est un produit, non de la raison, mais de l'imagination, qui, à la fois, espère et craint le changement dans un monde tellement massifié par la soumission à des lois, à ses propres lois, que par définition rien n'y bouge ? La réponse que propose Spinoza à cette question est on ne peut plus paradoxale, et étonnante de la part d'un penseur de l'époque classique, ce qui justifie qu'il ait été par la suite considéré comme un moderne, très en avance sur son temps : elle consiste à dire que, devenir libres, sans aucun doute nous le pouvons, tout simplement parce que nous le sommes déjà de toute éternité, hors de toute considération temporelle, sans toutefois nous en rendre compte, sinon sous la forme confuse d'une aspiration inassouvie, donc sans parvenir à tirer toutes les conséquences de cette situation effective, que cette incapacité à en percevoir les tenants et les aboutissants due à l'ignorance convertit en son contraire, c'est-à-dire en cause de servitude. Sur ce point, s'applique à plein la fameuse formule du Zarathoustra de Nietzsche : « Deviens ce que tu es ! ». C'est-à-dire que le secret de la libération consiste à exploiter des virtualités que le réel, bien loin d'en constituer l'émanation, projette en avant de lui, restant cependant à restituer toute leur plénitude à ces virtualités on ne peut plus réelles ou inscrites dans la réalité, ce qui est précisément le programme imparti à un devenir actif.

Pascal Sévérac explique en conséquence, et c'est sans doute ce qui constitue le thème directeur de sa réflexion, que ce devenir s'effectue dans la forme de la persévérance, sur le modèle d'un retour aux sources et non d'une transformation ou d'un changement de nature. Pour le comprendre, il faut s'extraire d'une logique de l'altérité, au sens d'une altérité vécue comme contrainte, ou comme un rapport en extériorité, du type de celui qui lie entre elles les choses finies (E I proposition 28), et s'efforcer de penser selon une logique intégrée de la communauté, qui rend compte, *sub specie aeternitatis*, de la relation que chaque être fini entretient, en tant que mode, avec Dieu qui est cause en dernière instance à la fois de son essence et de son existence. A travers cette communauté se donne à concevoir une toute

nouvelle figure de l'altérité, altérité intériorisée n'impliquant nulle contrainte : pour un mode fini, qui « est en autre chose » (*in alio est*, E I définition 5), parce que son existence ne se conclut pas directement de son essence, ce qui est seulement le cas de la substance, cet Autre en lequel il est, et par lequel il est conçu, Dieu ou la Nature, ne se présente pas vis-à-vis de lui comme une réalité surplombante avec laquelle il entretiendrait un rapport de forces et pourrait entrer en conflit, comme c'est le cas des autres choses finies dont le réseau le conditionne à la fois en tant que cause et en tant qu'effet, ce qui a pour conséquence qu'il n'agit dans le cadre propre à ce réseau que parce qu'il est déterminé à le faire ; mais il représente la puissance à laquelle, sans avoir à entrer avec elle dans une relation d'échange, il participe intimement : elle lui communique l'élan qui le pousse à persévérer dans son être, la part de l'infini divin qui est tout au fond de lui, comme une source d'activité qui ne peut tarir, dans laquelle il lui faut replonger pour se relancer dans le sens du passage à une perfection plus grande, dont l'autre nom est l'amour de Dieu, au sens, non de l'amour qu'on porterait à Dieu comme à un être extérieur et transcendant, mais de l'amour qui vient de Dieu, amour que Dieu se porte à soi-même en nous ; car si nous ne sommes pas Dieu, en raison de notre condition d'êtres finis, nous n'en sommes pas moins de Dieu, c'est-à-dire à la fois produits par lui et produits en lui, n'y ayant rien qui puisse être extérieur à sa nature. Ceci constitue le thème central d'une philosophie de l'immanence, au point de vue de laquelle la liberté est en conséquence l'élément naturel dans lequel nous vivons, au sens où l'eau est l'élément dans lequel vivent les poissons, et non un objectif lointain, un possible abstrait dont nous serions séparés par les obstacles que lui oppose concrètement la nature des choses qui tendrait en permanence à nous ramener au statut d'êtres contraints, que leur finitude condamne à la passivité.

C'est pourquoi le problème éthique doit être posé dans les termes de l'activité et de la passivité, qui constituent ses enjeux véritables. Être libre, c'est être actif, en exploitant au maximum la disposition à agir, la « vertu » (*virtus*, en un sens voisin de la *virtu* machiavélique) qui résulte de la participation à la puissance infinie de Dieu. Or celle-ci doit elle-même être comprise comme une puissance agissante, produisant tous les effets qu'il est dans sa nature de produire, et ceci sans résidu, donc sans que puisse s'instaurer aucune distance entre le possible et le réel, qui est tout ce qu'il peut être, c'est-à-dire parfait. Pour nous, être actifs, c'est adhérer autant que nous en sommes capables, corporellement et mentalement, à cette activité fondamentale dans la dynamique de laquelle nous sommes de toutes façons engagés. Et en conséquence, être passifs, c'est-à-dire soumis à une contrainte, c'est encore prendre part à cette activité, mais au minimum de ce à quoi elle nous dispose, par exemple en menant une existence de somnambules, qui accomplissent des gestes qu'ils ne maîtrisent pas, et qui n'ont pas pleinement conscience de ce qu'ils font.

Qu'est-ce qui décide alors du sens dans lequel s'oriente notre vie, en l'inclinant soit du côté de l'activité soit de celui de la passivité, qui est une activité minimale et non le contraire absolu ou l'absence totale d'activité, qui serait la mort ? Être actif, avons-nous dit, c'est entrer dans l'amour de Dieu en participant à son élan : or cet amour, comme son nom l'indique, présente une composante affective, par laquelle ses impulsions s'inscrivent nécessairement au plus profond de notre être ; mais il est aussi, condition suffisante de son efficacité, un amour intellectuel, qui entraîne la raison en même temps qu'il est entraîné par elle, ce qui permet à l'être qui y est en proie d'adhérer pleinement à son propre concept en exploitant toutes les virtualités données réellement dans sa nature. Spinoza développe par ailleurs, dans la troisième partie de l'*Ethique*, une conception tout à fait originale de l'amour, très différente en particulier de celle de Descartes : celui-ci n'est pas, selon lui, un désir, par lequel nous tendrions à nous approprier quelque chose que nous n'avons pas ; mais il est une joie, à travers laquelle nous exprimons notre propre puissance d'être en conférant à cette expression son degré maximal. C'est pourquoi ce que nous aimons, nous l'aimons toujours en nous-mêmes, en tant qu'il représente notre puissance d'être et d'agir, qui est notre propriété la plus proche et la plus incontestable : et en conséquence, comme nous l'avons dit, aimer Dieu corps et âme, c'est aimer Dieu en nous, ou encore aimer Dieu qui lui-même s'aime en nous,

en jouissant de la plénitude de son être, qu'il possède en totalité, au sens où précisément on jouit de ce qu'on possède. Etre libre, c'est jouir et se réjouir de sa propre nature, en éprouvant sans retenue, sans rien en distraire, la dimension active, qui vient de Dieu et témoigne de la présence indéfectible du divin tout au fond de nous, présence que nous ressentons de façon plus ou moins claire, selon le degré auquel « nous sentons et expérimentons que nous sommes éternels » (*sentimus experimurque nos aeternos esse*, E V, scolie de la proposition 23).

Ceci constitue en gros, résumée à très grands traits, la ligne de réflexion suivie dans l'ouvrage de Pascal Sévérac, dont il n'est pas possible de reprendre ici en détail l'argumentation, qui procède d'analyses minutieuses de textes, menées avec une tension qui ne se relâche jamais et dont le mouvement demande à être suivi pas à pas. Pour entamer une discussion, on retiendra trois thèmes, qui reviennent de façon récurrente tout au long du livre et constituent les nœuds du raisonnement qui y est conduit : l'aliénation, les passions joyeuses, et l'interactivité.

Le livre de Pascal Sévérac peut être lu comme une remise en cause des interprétations de Spinoza qui présentent celui-ci comme un penseur de l'aliénation, ce qui aurait pour conséquence apparemment inévitable de « dialectiser » le contenu de sa philosophie, que cette opération se réfère à la dialectique de Hegel ou à celle de Marx, qui, en dépit de ce qui les oppose par ailleurs, ont en commun de faire intervenir dans la compréhension du devenir le motif de la négation. Présenter une puissance comme aliénée, c'est supposer qu'elle puisse entrer dans un rapport négatif à soi, et que, étant par là séparée d'elle-même, elle soit convertie en impuissance, entendons une impuissance qui serait le contraire de la puissance ou une négation de puissance ; alors le problème de la libération se poserait dans les termes de la résolution de cette contradiction : l'état d'aliénation ayant pour contenu une puissance niée, barrée, forclosée, pour sortir de cet état, il faut trouver les moyens qui permettent de nier cette négation, et de convertir cette négation niée en affirmation. Or, et en avançant cet argument Pascal Sévérac se place d'une certaine façon, comme le faisait aussi François Zourabichvili, dans le sillage de la démarche initiée par Deleuze et reprise de manière quelque peu tordue par Negri, la philosophie de la puissance développée par Spinoza s'oppose radicalement à une telle manière de voir, ce qui nécessite que son interprétation soit épurée de toute référence à une dialectique de la négation : car la puissance, pour autant qu'elle est puissance de la Nature qui a son principe en Dieu, c'est-à-dire la nature entière dont l'intériorité n'est bordée par aucun extérieur, est nécessairement affirmation pure, et il est impensable qu'elle puisse entrer dans un rapport négatif à soi, selon le modèle d'une puissance qui ne serait elle-même qu'en puissance, et aurait besoin d'une impulsion supplémentaire pour devenir puissance en acte, puissance réalisée et non seulement puissance potentielle, donc partielle, à laquelle feraient encore défaut les conditions du passage à l'acte, ou, dans d'autres termes, du passage de l'essence à l'existence. Si on concevait les choses ainsi, on se condamnerait en effet à réinterpréter la dynamique de la puissance dans les termes d'une téléologie, c'est-à-dire d'un mouvement dont le terme soit présumé dans ses conditions de départ, de telle manière cependant que fasse défaut à ce présumé la forme de son accomplissement final, ce qui justifie que soit installés un écart, une distance entre puissance en puissance et puissance en acte. Mais la puissance telle qu'elle est conçue par Spinoza est par définition tout ce qu'elle peut être, puissance entièrement réalisée, donc actuellement parfaite, dont la plénitude ne laisse place à aucun espace vide qui pourrait être occupé par du possible, c'est-à-dire par du réel non encore réel, donc par du réel non réel, du réel nié.

C'est justement la raison pour laquelle la philosophie de Spinoza semble par principe écarter la considération d'un devenir : lorsque Léon Brunschvicg disait que « Hegel, c'est Spinoza mis en mouvement », sa formule pouvait être retournée : « Spinoza, c'est Hegel sans

le mouvement », c'est-à-dire ne disposant pas de cette logique du devenir qu'est la dialectique. On est donc en plein paradoxe : s'il y a chez Spinoza une logique du devenir, celle-ci doit être une logique de la puissance, entendons d'une puissance qui ne puisse entrer dans un rapport négatif à soi, puisque Dieu produit nécessairement en une infinité de modes tout ce qui tombe sous un entendement infini, c'est-à-dire tout ce que sa nature le détermine à produire (E I proposition 16) ; on est alors amené à penser une figure du devenir qui exclue le changement, ce qui, comme nous l'avons dit pour commencer, rend apparemment insoluble le problème éthique du devenir actif.

Pour sortir de ce dilemme, la première chose à faire est de repenser sur de nouvelles bases les notions d'action et d'activité que, depuis Aristote, on a pris l'habitude d'enfermer dans l'alternative de la *praxis*, activité pure ou naturelle ne se rapportant qu'à elle-même, et de la *poiésis*, activité impure ou artificielle parce qu'elle vise des buts extérieurs. Spinoza paraît se référer à ce modèle alternatif lorsqu'il définit la liberté (E I définition 7) par le fait pour une chose d'agir librement, qu'il désigne en se servant du terme *agere*, fait qui consiste à tirer de soi seul sa détermination à agir, ce qui ne peut être le cas que d'une cause libre, c'est-à-dire de Dieu même, et lorsqu'il distingue de cette action libre l'action propre à une chose « contrainte » (*coacta*, littéralement « coagie »), qu'il caractérise alors en servant du terme *operari*, cette action contrainte étant celle qui est déterminée à produire ses effets « par autre chose » (*ab alio*), selon la structure propre à une causalité en extériorité à laquelle est soumise toute existence modale (E I proposition 28). A s'en tenir au contenu de ces énoncés pris à la lettre, Spinoza semble réserver à Dieu seul la possibilité d'agir, et en conséquence d'agir librement, la formule étant à la limite tautologique, pour autant qu'une action qui ne serait pas libre serait du même coup privée de son caractère authentiquement actif, et donc ne serait plus du tout une activité, mais son contraire, c'est-à-dire une passivité ; et en conséquence, il paraît renvoyer l'existence modale à la fatalité d'une passivité, donc d'une impuissance, ou d'une servitude, dans un monde où s'enchaînent des « opérations » privées du caractère d'une activité authentique, c'est-à-dire, pour parler à nouveau par pléonasmе, d'une activité libre.

Toutefois, il apparaît à un examen attentif que les choses sont beaucoup moins simples : l'ordre contraint où les modes poursuivent leurs opérations en y étant déterminés « par autre chose » (*ab alio*), qui est celui de la nature naturée, et celui propre à la nature naturante, qui représente l'action libre de Dieu sont, on l'a dit, un seul et même ordre dont la nécessité substantielle est inscrite dans l'être même de Dieu, être pour lequel essence et existence ne se distinguent pas, ce qui exclut définitivement de faire de la philosophie de Spinoza une lecture platonisante qui diviserait la réalité en deux parties inconciliables et inégales, l'une étant soumise à un principe de régularité et de perfection, alors que l'autre serait définitivement renvoyée au statut dégradé d'une nature inférieure, qui n'aurait d'ordre que le simulacre. L'un des efforts principaux de Spinoza a consisté à soustraire l'ontologie à une telle perspective hiérarchisée, qui dissocie des niveaux de réalité, et mesure ces niveaux en termes de plus et de moins : la Nature, en tous ses points, est tout ce qu'elle peut et doit être, c'est-à-dire parfaite, ce qui exclut la possibilité d'une comparaison externe entre le substantiel et le modal tout autant qu'entre les genres d'être corporel et mental. C'est pourquoi, entre la passivité dévolue à la chose contrainte et l'activité qui est l'apanage de la chose libre, on doit renoncer à établir un rapport de contradiction. En d'autres termes, il faut cesser de penser la passivité comme la négation de l'activité, ce qui n'est possible que si on pense leur différence comme une différence, non de nature, mais de degré ; la passivité est encore et toujours de l'activité, même si c'est de l'activité contrainte, c'est-à-dire limitée, du fait de devoir entrer dans des rapports de conflit et d'échange, du type de ceux que permet de concevoir le modèle de la causalité extérieure.

Le secret de l'action libre, c'est donc qu'on est toujours actif, quoiqu'à des degrés divers. Pour le faire comprendre, Pascal Sévérac, dans l'avant-dernier chapitre de son livre, fait un détour par la manière dont Canguilhem analyse le rapport du normal au pathologique :

la maladie, même si elle bride les manifestations de la vie, qu'elle tire indiscutablement vers le bas, reste une manière de vivre, et de vivre selon des normes, ce que Goldstein dont s'est inspiré Canguilhem appelait un *Kranksein* (voir à ce sujet la séance du 9/5/2001 de « La philosophie au sens large »), c'est-à-dire une façon de se ménager et de maintenir une relation à peu près viable avec son milieu d'existence, même si celui-ci est considérablement rétréci ; et en aucun cas elle ne doit être conçue comme le contraire de la vie, une anti-vie, qui serait en dernière instance la mort. C'est pourquoi, si être malade ou déviant c'est subir une contrainte dont on ne peut se délivrer par une simple décision de la volonté, donc être à un certain point de vue passif, c'est néanmoins persévérer dans son être, du moins s'y efforcer par tous les moyens dont on dispose encore, ce qui est la forme élémentaire de l'activité : tant que n'est pas définitivement éteinte l'étincelle du *conatus*, ce qui ne peut se produire que suite à l'intervention de forces extérieures, l'élan de la vie se poursuit tant bien que mal, suivant une dynamique dont le principe est communiqué, même si c'est à travers une infinité d'intermédiaires, à partir de la Nature tout entière, c'est-à-dire de Dieu ; et être libre, ce n'est rien d'autre que suivre cet élan, se laisser entraîner plus ou moins loin par son impulsion, sans chercher à le détourner ou à en remettre en question le bien-fondé, voire à le recréer de toutes pièces, comme a prétendu le faire Icare en tentant de voler dans les airs en vue d'échapper à la pesanteur terrestre, ce qui revenait à essayer d'échanger sa nature d'homme contre celle d'un oiseau. C'est pourquoi il faut renoncer à considérer la liberté comme résultant d'une attitude subjective prenant la forme d'une décision volontaire : mais il faut plutôt la voir comme un état objectif, susceptible d'être modulé de diverses manières, selon qu'on vit au maximum ou au minimum de ses disponibilités, avec tous les degrés intermédiaires qui s'interposent entre ces pôles extrêmes.

En a-t-on pour autant fini avec la notion d'aliénation ? Non, pour autant qu'on en précise la définition. Si elle signifie, pour une puissance, entrer dans un rapport négatif à soi qui en suspend la réalisation, elle ne donne effectivement rien à penser de consistant, et il vaut mieux renoncer à l'utiliser. Mais si on complète cette sommaire caractérisation en ajoutant que la négativité que comporte pour un être le fait d'être aliéné ne procède pas d'un rapport à soi de sa puissance mais d'une cause qui lui est extérieure, qui en limite l'exercice en tendant à rabattre celui-ci à un niveau inférieur, en obligeant le détenteur de cette puissance à habiter le monde autrement, de manière appauvrie, du fait de devoir affronter ce que Canguilhem, dont la démarche se référait expressément à Nietzsche, appelle des valeurs négatives de la vie, on peut admettre qu'elle rend compte correctement des obstacles qu'une existence finie rencontre à tout moment sur son chemin, obstacles qu'elle doit négocier pour relancer son mouvement, mouvement qui de toutes façons, pour elle, a déjà commencé, et n'est donc pas susceptible d'être réinventé comme à neuf, à partir de rien, de manière inconditionnée. De la critique à laquelle Pascal Sévérac soumet la notion d'aliénation ressort donc un solde positif, à savoir l'incitation à opérer la discrimination entre une façon inadéquate et une façon adéquate, ou plus adéquate, de concevoir l'aliénation : cette dernière consiste à l'appréhender selon la forme propre à une négativité externe, du type de celle qui joue en permanence sur le plan de la nature naturée, négativité dont il est impensable qu'une existence finie puisse s'extraire définitivement, et dont elle doit, avec les moyens dont elle dispose, et en particulier ceux qui lui sont fournis par les notions communes de la raison, assumer la nécessité de manière à moins en pâtir. A cette condition, il y a toujours à penser sous la notion d'aliénation.

Pascal Sévérac noue l'interprétation qu'il propose du rapport entre activité et passivité à une réflexion au sujet du thème des passions joyeuses. Pourquoi privilégier ce thème ? Parce qu'on peut y voir un témoignage exemplaire de la manière dont, dans l'existence humaine, sont intriquées activité et passivité, qui, sur le plan qui lui est propre, ne peuvent être radicalement départagées et renvoyées dos à dos comme des contraires.



Selon Spinoza, « il n'y a point d'affects de tristesse qui se puissent rapporter à l'âme en tant qu'elle est active » (E III, démonstration de la proposition 59), ce qui établit un lien fort entre tristesse et passivité, c'est-à-dire cet état de la vie affective qui est aussi désigné à l'aide du terme « passion », pour autant que celui-ci soit pris à la lettre, selon laquelle, être en proie à une passion, qu'on subit sans pouvoir y résister, le plus souvent parce que, étant exclusive, elle occupe l'âme tout entière, c'est être passif, et du même coup être empêché de passer à une perfection plus grande. Être triste, l'une des trois dispositions primaires ou expressions directes du conatus qui sont selon Spinoza à la base de toute la vie affective, les deux autres étant la joie et le désir, est donc le signe irrécusable qu'on est mentalement possédé par un entraînement passionnel, quel qu'en soit par ailleurs l'objet. Mais peut-on aller plus loin, et soutenir que tout entraînement de ce type soit inévitablement corrélé à de la tristesse, autrement dit que, toutes les tristesses étant des passions, inversement toutes les passions sont tristes ? Le cas des « passions joyeuses » paraît prouver le contraire. Prenons un exemple : le comportement de l'ambitieux ou celui du libidineux se définissent par la poursuite de certains avantages, donc par le fait de tendre à obtenir des satisfactions correspondant à des aspirations dont rien ne permet d'affirmer qu'elles ne sont pas naturelles et ne correspondent à rien de réel ; bénéficier d'une position prééminente, ou être gratifié sexuellement, ce qui, si on y parvient, rend joyeux, du moins sur le moment, ce n'est en rien s'installer fatalement dans une situation de déviance ou d'anormalité qui ferait de ces joies des sentiments factices, privés de contenu, et ne présentant en conséquence qu'un caractère hallucinatoire. Et ces joies bien réelles, qui considérées en soi n'ont rien d'abusif, correspondent à des formes d'activité qu'il n'est pas permis de tourner en dérision ou de condamner, comme les moralistes atrabilaires ont coutume de le faire à l'égard de la plupart des intérêts humains. Aimer le pouvoir, ce qui ne signifie pas obligatoirement chercher à opprimer les autres ou à les dominer, pratiquer la sexualité sous des formes qui ne sont pas fatalement celles de la luxure, sont des manifestations ordinaires de la vie, qui n'ont rien de répréhensible, et toute la question est de savoir jusqu'à quel point elles rendent ceux qui en sont les porteurs actifs ou passifs, étant une fois pour toutes déposée la tentation de trancher dans l'absolu entre activité et passivité, comme si l'un de ces états était la négation abstraite de l'autre. C'est pourquoi, même si on est amené à remarquer que l'ambitieux et le libidineux, si du moins ils se livrent à leurs passions avec excès, et comme à la folie, se privent d'une grande partie des dispositions à être actifs qui leur sont offertes par ailleurs, ce que traduit le fait que leurs entraînements se présentent à eux comme des passions sur lesquelles ils n'exercent pas une entière maîtrise, - on peut penser à la Phèdre de Racine invoquant « Vénus tout entière à sa proie attachée » -, on n'a pas le droit de considérer qu'ils ont complètement cessé d'être actifs, ce qui confère à leurs passions le caractère de passions tendanciellement joyeuses.

Or cette analyse, qui est de type descriptif et non normatif, est directement porteuse d'un enseignement éthique. La raison va-t-elle prescrire par *dictamen*, donc impérativement, à l'ambitieux ou au libidineux de se délivrer de leurs passions, en raison de la nocivité potentielle de leur pratique, lorsque celle-ci devient abusive ? Mais en quoi le fait d'obtenir des satisfactions serait-il en lui-même nocif ? Il serait absurde de le soutenir, et de prétendre que le devenir actif qui définit le mouvement de la libération dépende de sacrifices de ce genre, dont les conséquences pourraient être plus désastreuses que les inconvénients qui résultent du fait d'être en proie à des passions exclusives. Si on y réfléchit, on se rend compte que ce qui est dommageable, plutôt que ces passions prises en elles-mêmes et le type de contentement qu'elles procurent, c'est la manière dont ces passions sont vécues, de manière le plus souvent obsessionnelle et exclusive, ce qui à terme constitue un obstacle à la poursuite d'autres types d'activités qui peuvent être plus gratifiantes encore : si le luxurieux se porte atteinte à lui-même, en devenant comme on dit l'esclave de sa passion, c'est parce qu'il voue sa vie entière à l'exercice d'une sexualité débridée, sans se rendre compte qu'il se prive ainsi de toutes sortes de plaisirs de nature différente, qu'il frappe implicitement d'interdit en

s'empêchant soi-même d'y prétendre sous prétexte que cela l'éloignerait de l'objet exclusif sur lequel ses affects se sont fixés en lui offrant la promesse d'une excitation ponctuellement localisée (*titillatio*), mais en le privant du même coup de la possibilité de bien-être général que procure la véritable *hilaritas* (E III, scolie de la proposition 11). C'est pourquoi, pour devenir actif, c'est-à-dire en réalité plus actif, - car « actif », on l'est de toute façon, pour autant que l'on continue à vivre -, il faut, non qu'il renonce à sa passion, en menant une vie d'ascète, non moins artificielle et forcenée que celle à laquelle le poussent les excès de la débauche, mais qu'il en contrôle l'usage, de manière à augmenter progressivement ses capacités à éprouver de la joie, dans l'équilibre harmonieux des fonctions naturelles qui, toutes ensemble, et dans un certain rapport, définissent sa nature propre. De même, explique Spinoza, vivre sous la conduite de la raison, ce n'est pas se soustraire au régime de l'imagination et de ses leurre, mais c'est s'exercer à pratiquer l'imagination autrement, « plus distinctement et avec davantage d'énergie » (*distinctius et magis vivide*, E V, scolie de la proposition 6), au lieu d'imaginer « bêtement » (*simpliciter*, id., proposition 5), comme on a tendance spontanément à le faire : or, imaginer plus fortement, plus efficacement, donc imaginer mieux, d'une manière qui va dans le sens des intérêts de l'intellect au lieu de s'opposer à eux, c'est prendre l'habitude d'imaginer plus de choses à la fois, au lieu de n'en imaginer qu'une seule isolément ; en d'autres termes, c'est élargir le champ du fonctionnement de l'imagination, ce qui, de proche en proche, conduit à la diriger, non vers tel ou tel objet exclusif, mais vers la réalité toute entière, considérée dans sa pleine envergure, et dans l'infinie diversité de ses aspects, ce en quoi consiste selon Spinoza l'« amour envers Dieu » (*amor erga Deum*, E V, proposition 16), qui constitue une étape décisive dans le processus de libération de l'âme. Pour en revenir au problème des passions, le devenir actif consiste, de façon comparable, à devenir non pas moins mais plus passionné, en s'efforçant d'être mieux passionné, de manière moins débile, donc aussi intelligemment que possible, ce qui consiste en premier lieu dans le fait de ne plus se passionner pour une seule chose à la fois extraite de l'ordre global de la nature, car cela abrutit littéralement celui qui se laisse aller à ce type de comportement.

Ceci laisse cependant entier le problème que posent les passions joyeuses. Sont elles vraiment si joyeuses que cela ? La joie qu'elles comportent n'est-elle pas empreinte de tristesse, ne serait-ce que parce qu'elles s'enferment d'elles-mêmes dans le cercle de l'espérance et de la crainte, ce qui les rend particulièrement instables ? Pascal Sévérac avance qu'elles ne peuvent être tristes parce qu'elles ne s'accompagnent sur le moment d'aucune souffrance, ce qui confirme leur caractère réel et authentique de joies. Mais la souffrance, qui correspond au sentiment d'une atteinte à sa puissance d'agir résultant de l'agression de causes extérieures, est-elle exactement la même chose que la tristesse, et son absence est-elle le signe irrécusable qu'on éprouve de la joie ? On peut en douter, pour autant qu'on conçoit la tristesse, de même que la passivité, comme un état objectif, qui peut n'être pas consciemment ressenti comme tel par le sujet qui y est en proie : car on peut très bien être triste sans le savoir, sinon peut-être très confusément, et cet état est finalement plus pernicieux que celui qui consiste à éprouver réellement de la souffrance, en raison même de la charge d'inconscience dont il est porteur. Les joies que procurent des passions comme celles qui viennent d'être évoquées, celles de l'ambitieux ou du libidineux, ne procurent au mieux que des satisfactions fugaces, qui ne possèdent aucune garantie de stabilité, et qui sont exposées en permanence à se retourner en leur contraire, ce qui place dans une situation de *fluctuatio animi*, c'est-à-dire de « trouble mental », qui est l'une des expressions les plus inquiétantes de la servitude humaine. C'est pourquoi on est amené à penser que, en dépit des apparences, il n'y a pas du tout de passions joyeuses, entendons durablement, et que, toutes les tristesses étant, comme on l'a dit, les symptômes d'états passionnels, réciproquement, toutes les passions pourraient bien être tristes, pour autant qu'elles sont éprouvées sur un mode passionnel, qui en perturbe en profondeur la dimension active, qu'il restreint à son minimum.

Ceci nous conduit pour finir à prendre en considération un dernier thème, celui de l'interactivité, sans doute le plus intéressant et le plus novateur de ceux qui sont abordés dans l'ouvrage de Pascal Sévérac, qu'il faut à présent citer précisément :

« Être actif signifie, pour un mode, non pas rendre passif un autre mode, mais bien plutôt le rendre nécessairement actif : *agir, c'est faire agir*, - au sens où être actif, c'est nécessairement, pour soi-même, à la fois rendre actif un autre et être rendu actif par un autre, lui-même actif. » (p. 79)

« Être actif, c'est convenir en totalité avec un autre, et c'est être totalement la cause de l'effet qui est produit. » (p. 107)

« Devenir actif, c'est devenir actif à travers l'activité de l'autre. » (p. 108)

« Être actif signifie être déterminé par un autre à travers ce que l'on a de commun avec lui. » (p. 199)

« Devenir actif, c'est devenir actif ensemble, à travers l'activité plurielle des propriétés communes qui nous constituent. » (p. 432)

De ces citations se dégage l'idée qu'on ne devient pas actif tout seul, au détriment des autres, en s'extrayant de l'ordre global de la nature ; mais on devient actif dans le cadre propre à une communauté, qui rend possible des échanges autant que possible réciproques, ce qui est la condition pour qu'on en tire des profits maximum.

« Les autres », qu'est-ce à dire ? A l'examen, il s'avère que cette expression renvoie à plusieurs types de choses, celles avec lesquelles on a quelque chose en commun d'une part, et celles avec lesquelles on convient en nature d'autre part, pour reprendre la subtile distinction introduite par Spinoza dans les propositions 29 à 31 de la quatrième partie de l'*Ethique*.

Les choses dont on profite, celles qui sont bonnes pour nous, doivent, pour répondre à cette exigence, avoir quelque chose en commun avec nous. Pour ne prendre que cet exemple trivial, les aliments dont nous avons besoin pour nous sustenter doivent être assimilables par notre organisation corporelle, ce sans quoi ils ne nous seraient d'aucune utilité réelle, et même risqueraient de présenter pour elle un danger. Le fait de se nourrir, qui, bien qu'il paraisse concerner en premier lieu le corps, correspond aussi à des opérations mentales, donne ainsi un aperçu élémentaire, mais non moins saisissant sur notre nécessaire ouverture au monde extérieur, dont notre corps est le principal vecteur : pour survivre, il faut que nous entrions en rapport avec autre chose que nous, dont nous ne saurions nous passer, sous peine de déperir, donc de nous engager dans la voie d'un devenir passif. Ceci signifie qu'il nous faut établir une relation avec d'autres choses, dont nous sommes affectés, mais pas de n'importe quoi, et en particulier pas de choses qui, en nous affectant, au lieu de nous aider à persévérer dans l'être, nous empoisonneraient littéralement l'existence, ce qui est le cas d'une inutilité maximale, équivalent à la nocivité. Vivre, c'est en tout premier lieu s'efforcer d'opérer le bon tri entre ce qui a quelque chose en commun avec nous, et peut en conséquence nous servir, et ce qui, n'ayant rien de commun avec nous, doit nous rester indifférent ou représente potentiellement un danger, ce qui justifie que nous nous en écartions, en coupant toute possibilité de contact : or cette sélection est rendue compliquée par le fait que les objets auxquels nous avons couramment affaire peuvent présenter simultanément quelque chose de commun avec nous et quelque chose qui nous est contraire, expérience devenue aujourd'hui familière à tous les fumeurs qui ne peuvent ignorer que leur goût pour le tabac présente à la fois des avantages et des inconvénients, pour eux et pour les autres. Ceci dit, la relation que nous entretenons avec des choses qui, estimons-nous, ont quelque chose de commun avec nous, et peuvent en conséquence nous servir sans risquer de nuire, reste confinée dans un cercle très étroit, celui propre à une relation d'usage, qui est par définition à sens unique : l'aliment sain que j'ingère aide au renforcement de ma puissance d'agir, mais le traitement que je lui fais subir ne lui est, semble-t-il, d'aucune utilité, puisqu'il a pour fin la destruction de son être propre, ce qui signifie que la relation active que j'entretiens avec lui s'effectue à son détriment, ce dont, dans le cadre propre à cette relation, je n'ai légitimement nul souci ; dans le premier scolie de la proposition 37 de la 4<sup>e</sup> partie de l'*Ethique*, Spinoza explique dans ce sens, dans le cadre d'une déduction de la socialité humaine, que les hommes n'ont aucun scrupule à avoir quant au fait de dévorer la chair des

animaux, ce qui leur est fort utile dans la mesure où cela augmente incontestablement leur puissance d'agir.

Mais il en va tout autrement lorsque nous entrons en rapport avec des choses qui conviennent avec nous en nature, c'est-à-dire, comme les appelle Spinoza dans la troisième partie de l'*Ethique*, où il les prend en considération à partir de la proposition 21, des « choses semblables à nous » (*res similes nobis*), avec lesquelles nous entretenons des relations qui ne sont pas seulement d'utilisation à sens unique, mais qui sont d'échange réciproque, ou prennent la forme, comme on dit, d'un « commerce ». Ces choses sont des personnes, d'autres êtres humains, à travers lesquels nous nous reconnaissons, et avec lesquels nous avons des rapports affectifs compliqués par le fait que, en même temps que nous les désirons, les aimons ou les haïssons, nous devons tenir compte du fait qu'ils nous renvoient en retour des affects comparables de désir, d'amour et de haine, qui interfèrent avec le jeu de nos propres affects, au point de nous rendre la vie parfois très difficile, ce qui est le cas lorsque, ce qui ne se produit que trop souvent, cette relation en miroir prend des formes perverses, qui littéralement nous affolent, ce dont la jalousie offre un cas exemplaire (E III, proposition 35). Une réaction spontanée devant la perspective de tels troubles serait de nous dire que le mieux serait de nous tenir éloignés de ces choses qui conviennent tellement avec nous en nature qu'elles peuvent nous entraîner dans des attachements pernicious, qui nous aliènent. Mais une telle réaction est manifestement absurde, car, c'est clair, l'homme étant un « animal social » (*animal sociale*, E IV, scolie de la proposition 35), il ne peut vivre seul, comme se condamne par exemple à le faire l'ermite misanthrope qui déclare préférer la compagnie des animaux sauvages à celle de ses semblables, un choix de vie auquel il est difficile de reconnaître un caractère raisonnable (E IV, chapitre 13 de l'Appendice). C'est pourquoi les hommes, pour survivre, ont absolument besoin, non seulement de se servir de choses qui ont avec eux quelque chose en commun, mais de se rendre entre eux de mutuels services, le problème étant alors que ces relations ne dégèrent pas en cause de discorde : Spinoza explique dans ce sens que le « sage » doit se méfier des services le plus souvent intéressés que proposent de lui rendre les « ignorants », dans le contexte d'échanges inéquitables qui peuvent l'entraîner très loin dans le sens de la servitude, comme c'est le cas par exemple s'il se laisse convaincre par le clin d'œil obligeant que lui adresse une dame inconnue qui se tient en attente au coin de la rue (E IV, scolie de la proposition 70). Ces problèmes, qui se rencontrent dans la vie de tous les jours, concernent l'organisation des communautés humaines, c'est-à-dire qu'ils sont tendanciellement politiques, ce qui justifie que Spinoza se soit intéressé à la politique au point de lui consacrer deux importants Traités, dans la perspective d'une rationalisation des formes de la vie collective, qui a pour contenu les rapports que nous entretenons avec les choses qui conviennent avec nous en nature, c'est-à-dire les autres hommes avec qui nous coexistons dans des conditions qui doivent autant que possible être régulées, une question à laquelle, selon lui, la philosophie ne peut absolument pas rester indifférente, sous peine de manquer ses objectifs, qui ne sont pas seulement théoriques mais aussi pratiques.

C'est pourquoi, revenons y, on ne peut devenir actif en se renfermant en soi-même, et en faisant abstraction du fait que les hommes, étant des réalités modales dont l'existence ne se déduit pas directement de leur seule essence, sont parties prenantes aux mécanismes de la causalité extérieure qui définissent la nature naturée, ce dont ils tirent à la fois avantages et inconvénients. Concrètement, cela signifie qu'ils ont à régler les problèmes souvent très complexes que leur posent leurs rapports avec « les autres », au double sens des choses avec lesquelles ils ont quelque chose en commun et des choses avec lesquelles ils conviennent en nature.

C'est dans ce contexte que prend sens la belle formule de Pascal Sévérac, « agir, c'est faire agir », c'est-à-dire trouver sa place dans un réseau d'activité où l'action cesse d'être le résultat d'une décision personnelle subjective n'intéressant et ne concernant que son auteur occasionnel, mais correspond à une situation objective, commune à tous ceux qui y participent, autant que possible sous la conduite de la raison. Devenir actif, c'est stimuler un

potentiel global d'action qui excède les limites de telle ou telle initiative individuelle, et dont l'envergure s'étend à la nature tout entière : car lorsque nous agissons, c'est en fait la nature qui agit en nous, d'une façon qui n'est en rien contraignante ou aliénante, pour autant qu'elle s'effectue par l'intermédiaire des lois de notre nature, donc librement, au sens où être libre c'est agir par les lois de sa seule nature. On comprend alors qu'il n'y ait aucune contradiction dans le fait de devenir actif dans un monde où tout est déterminé, qui constitue le cadre dans lequel les êtres qui le constituent interagissent en collaborant à l'action commune de la nature. C.Q.F.D., ne manquerait pas d'ajouter Spinoza.

Pierre Macherey