

ACTA UNIVERSITATIS CAROLINAE
Interpretationes
STUDIA PHILOSOPHICA EUROPEANA
VOL. III / NO. 2 / 2013

ACTA UNIVERSITATIS CAROLINAE

Interpretationes

STUDIA
PHILOSOPHICA
EUROPEANEA
VOL. III / NO. 2 / 2013

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
NAKLADATELSTVÍ KAROLINUM
2015

Guest editor – Editeur invité – Gastherausgeber

Emilia Marra, Jean-Sébastien Laberge

Editorial Board – Comité d'édition – Redaktionsrat

Sophie Adler, Lucia Ana Belloro, Kyla Bruff, Fabio Bruschi (rédacteur en chef), Mariana Carrasco Berge, Élise Coquereau, Melina Duarte, Blerina Hankollari, Ivan Jurkovic, Petr Kocourek, Kouamen Happi Hoeradip, Inès Luca, Viola Giulia Milocco, Ellen Moysan, Hannah Monsrud Sandvik, Andràs Schuller, Semyon Tanguy-André, Ilias Voiron, Daniel Weber

Scientific Board – Comité scientifique – Wissenschaftlicher Beirat

Shin Abiko (University of Hosei, Tokio), Arnaud François (Université de Toulouse II – Le Mirail), Jean-Christophe Goddard (Université de Toulouse II – Le Mirail), Marc Maesschalck (Université Catholique de Louvain-la-Neuve), Pierre Montebello (Université de Toulouse II – Le Mirail), Débora Morato Pinto (Universidade Federal de São Carlos), Thomas Nenon (University of Memphis), Karel Novotný (Univerzita Karlova v Praze, Fakulta humanitních studií), Alexander Schnell (Université de Paris IV – Sorbonne), László Tengelyi † (Bergische Universität Wuppertal)

The referees – Les rapporteurs – Die Gutachter

Steven L. Barbone (San Diego State University), Giuseppe Bianco (University of Warwick), Paolo Cristofolini (Scuola Normale Superiore di Pisa), Adriano Fabris (Università degli Studi di Pisa), Ubaldo Fadini (Università degli Studi di Firenze), Arnaud François (Université Toulouse – Jean Jaurès), Pierre Macherey (Université Charles-de-Gaulle – Lille 3), Vittorio Morfino (Università degli Studi di Milano-Bicocca), Massimiliano Nicoli (Università degli Studi di Trieste), Claude Piché (Université de Montréal), Fabio Polidori (Università degli Studi di Trieste), David Rabouin (Université Paris Diderot), Charles Ramond (Université Paris-VIII Vincennes-Saint-Denis), Marco Rampazzo Bazzan (Università di Padova), Anne Sauvagnargues (Université Paris Ouest Nanterre La Défense), Pascal Sévéric (Université Paris-Est Créteil Val-de-Marne), Guillaume Sibertin-Blanc (Université Toulouse – Jean Jaurès), Fredrika Spindler (Södertörn University), László Tengelyi † (Bergische Universität Wuppertal)

<http://www.karolinum.cz/journals/interpretationes>

© Charles University in Prague, 2015

ISSN 1804-624X

CONTENTS / TABLE DES MATIÈRES / INHALTVERZEICHNIS

Introduction EMILIA MARRA ET JEAN-SÉBASTIEN LABERGE	7
Vorwort EMILIA MARRA ET JEAN-SÉBASTIEN LABERGE	11
SPINOZA DANS L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE	15
SPINOZA IN DER GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE	15
Kant, Spinoza, and the Regulative Role of the Theological Idea in the Critique of Judgment MARSHALL CODY STATON	17
Die unrechte Rose von Jericho. Die „meditatio vitae“ zwischen Schellings Freiheitsschrift und Spinozas Ethik SIMONE LUCA MAESTRONE	35
Spinoza's Conatus and Nietzsche's Will to Power: Self-Preservation vs Increase of Power? HANNAH GROSSE WIESMANN	49
Spinoza, Jonas, and the theory of organicism EMANUELE COSTA	63

SPINOZA ET LE MATÉRIALISME HISTORIQUE	71
SPINOZA UND DER HISTORISCHE MATERIALISMUS	71
Activité et passivité chez Marx et Spinoza. Lire l'aliénation et l' « auto-activation » dans la philosophie du jeune Marx avec l'Éthique de Spinoza DANIEL WEBER	73
Obéissance et connaissance. Notes à partir de quelques interprétations du <i>Traité théologico-politique</i> OLEG BERNAZ, FABIO BRUSCHI	91
Finitude et aliénation. Spinoza dans la critique contemporaine de l'aliénation capitaliste JEAN MATTHYS	107
SPINOZISME DELEUZIEN	127
DELEUZE UND DER SPINOZISMUS	127
The Novel of Spinozism SEAN WINKLER	129
Dieu est un Homard. La genèse de Dieu dans l' <i>Éthique</i> selon Gueroult et Deleuze JEAN-SÉBASTIEN LABERGE	143
Monsieur Challenger le spinoziste : de l'attribut au plan d'immanence EMILIA MARRA	159
RECENSION	175
Recension de Jean-Michel Salanskis, <i>L'humanité de l'homme – Levinas vivant II</i> , Paris, Klincksieck, 2011 FLORA BASTIANI	177
Auteurs et contributions	181

INTRODUCTION

EMILIA MARRA et JEAN-SÉBASTIEN LABERGE

Ce volume prend son acte de naissance dans une considération simple : la puissance agrégative des études spinozistes. Effectivement, les réceptions et critiques du spinozisme constituent un fil d'Ariane qui traverse aussi bien les époques que les branches d'étude dépassant ainsi une multitude de clivages. C'est devant cet aspect unificateur qui permet de réunir à la fois des chercheurs intéressés par la philosophie moderne, l'idéalisme allemand, le matérialisme historique et la philosophie française contemporaine, pour ne nommer que ces aspects, que nous avons pris l'initiative d'organiser une journée d'étude dédiée à ce thème le 11 février 2013 à l'École Normale Supérieure de la rue d'Ulm. Encouragés par le succès de celle-ci et motivés par l'intérêt de la revue *Interpretationes* d'offrir un cadre éditorial à notre initiative, nous avons lancé un appel à contribution qui nous permet aujourd'hui de réunir une partie des actes de cette journée d'étude avec des contributions de divers horizons.

Ces contributions sont ici présentées sous trois axes thématiques. La première section s'articule autour des différentes et divergentes réceptions du spinozisme dans l'histoire de la philosophie ; la seconde partie propose des lectures croisées de Spinoza avec le matérialisme historique ; le troisième axe s'intéresse plus particulièrement à l'appropriation conduite par Deleuze de cet auteur.

La première section, qui traite de différentes réceptions et critiques du spinozisme dans l'histoire de la philosophie, s'ouvre avec la contribution de Marshall Cody Staton qui affirme l'insuffisance d'une confrontation *a posteriori* de la *Critique de la faculté de juger* de Kant avec l'*Éthique* de Spinoza en soutenant que Kant élabore sa critique de la théologie et de la téléologie directement en réponse aux problèmes posés par le spinozisme, particulièrement par rapport à la connaissance intuitive. Toujours dans le cadre de la réception allemande de Spinoza,

Simone Luca Maestroni aborde les deux points fondamentaux de la critique qu'effectue Schelling, dans la *Freiheitsschrift*, à l'endroit du système spinoziste. Schelling condamne ainsi l'*Éthique* pour son incapacité à rendre compte de la vie et de sa productivité, mais aussi pour le statut incomplet de son argumentation. C'est ici deux des traits caractéristiques de la réception idéaliste de Spinoza qui sont donc abordés. À l'opposé de cette réception dénonçant l'immobilisme du spinozisme, la contribution de Hannah Grosse Wiesmann révèle comment la notion de volonté de puissance, élaborée par Nietzsche comme une antithèse au *conatus* en tant qu'auto-conservation de l'être, se présente pourtant en continuité avec la conception dynamique de la puissance développée par Spinoza. La contribution suivante, offerte par Emanuele Costa, envisage, en continuité avec la lecture effectuée par Hans Jonas dans son article *Spinoza and the Theory of Organism*, la possibilité de trouver un fondement ontologique chez Spinoza pour une conception organiciste de la communauté politique.

La deuxième section, qui regroupe des textes qui tissent des liens entre le spinozisme et le matérialisme historique, débute avec la contribution de Daniel Weber qui aborde les concepts centraux du jeune Marx, en particulier l'aliénation et l'auto-activation, à la lumière de l'*Éthique* de Spinoza. Nous découvrons ainsi, chez les deux auteurs, une ontologie de l'activité qui permet à l'humain, par la connaissance des déterminations, de s'affranchir de sa fondamentale passivité. La contribution suivante, cosignée par Oleg Bernaz et Fabio Bruschi, dresse un portrait, à partir des lectures françaises de la seconde moitié du XX^e siècle du *Traité théologico-politique*, de la problématique fondamentale posée par le rôle que joue la connaissance dans le dénouement de la relation imagination-obéissance et ainsi dans l'émergence d'une émancipation individuelle et collective. Jean Matthys s'intéresse ensuite à l'utilisation de la conception spinoziste de la finitude que développent Fischbach et Lordon dans leurs critiques de l'aliénation capitaliste et montre ainsi des voies d'émancipation ouvertes par le spinozisme contemporain.

La troisième section, qui porte sur différents aspects de l'appropriation deleuzienne du spinozisme, s'amorce avec la contribution de Sean Winkler qui explique comment Deleuze mobilise Spinoza pour aborder la littérature et la place déterminante qu'y occupe le concept de notions communes. Dans la contribution suivante, Jean-Sébastien Laberge trace des liens entre l'interprétation génétique qu'effectuent Deleuze et Gueroult du Dieu spinoziste et l'affirmation ultérieure de Deleuze et Guattari « Dieu est un Homard ». Finalement, c'est à l'aide des concepts centraux de la lecture deleuzienne de l'*Éthique*, à savoir causalité, expression et puissance, qu'Emilia Marra présente la relation intime que Deleuze noue entre transcendance et immanence.

Nous souhaitons également saisir l'occasion pour remercier les membres du comité scientifique, les membres du comité d'édition ainsi que l'Amicale EuroPhilosophie qui ont tous, à leur manière, contribué à la réalisation de ce numéro.

VORWORT

EMILIA MARRA und JEAN-SÉBASTIEN LABERGE

Dieser Band ist aus der einfachen Feststellung der aggregativen Leistung, welche die Studien über den Spinozismus besitzen, entstanden. In der Tat sind Rezeptionen und Kritiken des Spinozismus ein Ariadnefaden, der sich ebenso durch die historischen Epochen wie durch die verschiedenen Forschungsgebiete zieht und somit eine Vielzahl von Gegensätzen überwindet. Es ist dieser vereinigende Aspekt der es erlaubt, Forscher, deren Interesse in der modernen Philosophie, im deutschen Idealismus, im historischen Materialismus und in der zeitgenössischen französischen Philosophie, usw. liegt, zusammenzuführen. Aus diesem Grund haben wir beschlossen, einen Workshop zu diesem Thema an der École Normale Supérieure (rue d'Ulm) zu organisieren, der am 11. Februar 2013 stattfand. Der Erfolg dieser Initiative und das Interesse, das die Zeitschrift *Interpretationes* an einem Spinozismusband gezeigt hat, hat uns dazu veranlasst, einen *call for papers* zu lancieren, der es uns heute erlaubt, einen Teil der Vorträge des Workshops sowie neue Artikel aus verschiedenen Bereichen in dieser Ausgabe zu vereinen.

Diese Beiträge werden hier in drei thematischen Sektionen vorgestellt. Der erste Teil behandelt die verschiedenen Rezeptionen des Spinozismus in der Geschichte der Philosophie; der zweite Teil untersucht die Verbindung zwischen Spinozismus und historischem Materialismus; die letzte Sektion ist spezifischer der Aneignung Spinozas durch Deleuze gewidmet.

Die erste Sektion, die sich mit den verschiedenen Rezeptionen und Kritiken des Spinozismus in der Geschichte der Philosophie beschäftigt, wird mit dem Artikel von Marshall Cody Staton eröffnet. Er argumentiert, dass eine aposteriorische Konfrontation der *Kritik der Urteilkraft* Kants und der *Ethik* Spinozas ungenügend sei, weil Kant seine Kritik der Theologie und der Teleologie als eine Antwort auf vom Spinozismus aufgeworfene Probleme (insbesondere bezüglich des intu-

itiven Wissens) entwickelt. Ebenfalls im Rahmen der deutschen Rezeption Spinozas geht Simone Luca Maestroni auf zwei grundlegende Kritikpunkte ein, die Schelling in seiner *Freiheitsschrift* gegen das System Spinozas vorbringt. Schelling kritisiert die *Ethik* für ihre Unfähigkeit, einen angemessenen Ausdruck des Lebens und seiner Produktivität zu geben, aber er kritisiert auch die Unvollständigkeit von Spinozas Argumentation. Hier finden sich zwei charakteristische Züge der idealistischen Rezeption Spinozas wieder. Gegen diese Position, die den Immobilismus des Spinozismus bemängelt, arbeitet der Beitrag von Hannah Grosse Wiesman heraus, wie der Begriff des Willens zur Macht, den Nietzsche als eine Antithese zum *conatus* als Selbsterhaltung der Wesen konzipiert, im Gegenteil in Kontinuität mit der dynamischen Auffassung von Macht, wie Spinoza sie elaboriert hat, steht. Der nächste, von Emanuele Costa präsentierte Beitrag, erwägt die Möglichkeit, im Einklang mit der Lesart Hans Jonas in seinem Artikel *Spinoza and the Theory of Organism*, einen ontologischen Grund für eine organozistische Konzeption der politischen Gemeinschaft bei Spinoza zu finden.

Die zweite Sektion vereinigt Artikel, die Verbindungen zwischen dem Spinozismus und dem historischem Materialismus herstellen. Sie beginnt mit dem Beitrag von Daniel Weber, der Schlüsselbegriffe des jungen Marx, insbesondere Entfremdung und Selbstbetätigung, in einer spinozistischen Lesart von Marx Frühtexten analysiert. Auf diese Weise entdecken wir bei diesen beiden Philosophen eine Ontologie der Aktivität, die es dem Menschen erlaubt, durch das Wissen um die Bestimmungen, sich von seiner grundlegenden Passivität zu befreien. Der folgende Betrag, von Oleg Bernaz und Fabio Bruschi geschrieben, nährt sich aus den französischen Lesarten der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts des *Tractatus theologico-politicus*, um ein Porträt von dem grundlegenden Problem zu zeichnen, welches das Wissen im Ausgang aus dem Verhältnis Vorstellungskraft-Gehorsam spielt, und somit die Entstehung einer individuellen und kollektiven Emanzipation zu denken. Jean Matthys interessiert sich anschließend für die Verwendung der spinozistischen Konzeption von Endlichkeit, die Fischbach und Lordon in ihrer Kritik der kapitalistischen Entfremdung ausgearbeitet haben, und zeigt somit Wege der Emanzipation auf, die durch den zeitgenössischen Spinozismus eröffnet werden.

Die dritte Sektion, die sich mit den verschiedenen Aspekten der Rezeption des Spinozismus durch Deleuze beschäftigt, beginnt mit dem Betrag von Sean Winkler: er erklärt, wie Deleuze Spinoza verwendet, um die Literatur und die entscheidende Rolle von Gemeinbegriffen in ihr zu behandeln. Im darauf folgenden Beitrag zeigt Jean-Sébastien Laberge Verknüpfungen zwischen der genetischen Interpretation von Spinozas Gott, die Deleuze und Gueroult entwickeln, und der

späteren Behauptung Deleuzes und Guattaris „Gott ist ein Hummer“ auf. Schließlich stellt Emilia Marra, mit Hilfe der Schlüsselbegriffe der Deleuzschen Lektüre der *Ethik*, nämlich Kausalität, Ausdruck und Macht, die enge Beziehung, die Deleuze zwischen Transzendenz und Immanenz schafft, dar.

Wir möchten ebenfalls die Gelegenheit nutzen, um uns bei den Mitgliedern des wissenschaftlichen Beirats, den Mitglieder des Redaktionsrats sowie der Amicale EuroPhilosophie zu bedanken, die alle auf unterschiedliche Weise zur Entstehung dieser Ausgabe beigetragen haben.

**SPINOZA DANS L'HISTOIRE
DE LA PHILOSOPHIE**

**SPINOZA IN DER GESCHICHTE
DER PHILOSOPHIE**

KANT, SPINOZA, AND THE REGULATIVE ROLE OF THE THEOLOGICAL IDEA IN THE *CRITIQUE OF JUDGMENT*

MARSHALL CODY STATON

Abstract

Spinoza's views on theology and teleology are infamous in their ability to draw commentators throughout the ages into acrimonious exchanges. The late 18th century German *Aufklärung* was perhaps one of the more volatile environments to debate these issues relating to Spinoza. Nestled between these two concepts is Spinoza's account of intuition. He claimed that intuitive knowledge – which represents the capacity to immediately grasp the essences of things – is not only possible for human cognition, but that it also renders a truer understanding of God, and hence, we see that nature that has no final purposes. When Kant broached the issue of Spinozism in his *Critique of Judgment* (1790), he claimed that the problem of theology and teleology posed by Spinoza could be overcome. In this paper I argue that Kant's confrontation with Spinoza frames the context of his presentation of intuitive understanding in the third *Critique*. The differences between Kant's conception of the intuitive understanding and Spinoza's idea of an intuitive intellect concern two key elements: (1) For Kant, the intuitive understanding is impossible for human beings and (2) according to Kant, we can attribute this intuitive knowledge to God only for regulative purposes. For Kant, reason thinks the idea of an understanding unlike our own – one that intuits – in order to have a basis for conceiving of teleological purposes in nature. The only way we can make sense of the contingency we find in nature, in which the purposes of objects of nature underwrite the cause of things, is to think of an understanding that would intuit nature in an actual way. I claim that Kant's confrontation with Spinoza sheds light on the *Critique of Judgment* as a whole.

It was Spinoza who posed the greatest challenge to the German *Aufklärung* of the late 18th century. Some thinkers held that Spinoza's views were moribund, while others thought that Spinoza posed a real threat to both religion and reason. Spinoza claimed that humans have the potential for divine intuition, that is, the capacity of the mind to grasp the essences of immediately given things. When Kant broached the issue of Spinozism in the *Critique of Judgment* (1790), he made

a critical distinction between his transcendental philosophy and Spinozism for several reasons, not the least of which concerns the problem of intuitive knowledge. I will argue that this problem pivots around two differences between Kant and Spinoza. Kant claims, first, that intuitive understanding is impossible for human understanding and second, that we nevertheless can, and must, attribute this intuitive knowledge to God for regulative purposes. According to Kant, if intuitive understanding were at all possible for finite cognition – i.e., if we had the capacity to understand things in themselves – this would obliterate the boundary between the finite and the infinite understanding. I aim to show that their diverging views on the concept of intuition offer a basis from which we can throw light on the aim of the third *Critique*. Kant's confrontation with Spinoza, in my view, frames the context of Kant's presentation of the regulative ideas of reason in the third *Critique*.

Coming to grips with Kant's confrontation with Spinozism is not without forking paths along the way. Many commentators on Kant's theory of intuitive understanding in the third *Critique* leave aside his criticism of Spinoza,¹ or they rely exclusively on the accounts of post-Kantian thinkers such as Hegel,² while yet others have erroneously suggested that Kant subverts his critical stance by drawing near to Spinozism.³ None of these accounts provide a systematic reconstruction

¹ Cf. Philonenko, Alexis, "L'antinomie du jugement téléologique chez Kant", *Revue du Métaphysique et de Moral*, 82 (1), 1977, pp. 13–37; McLaughlin, Peter, *Kants Kritik der teleologischen Urteilstkraft*, Bonn, Bouvier Verlag, 1989; and Allison, Henry E., "Reply to the Comments of Longuenesse and Gingsborg" *Inquiry*, 46 (2), 2003, pp. 182–194.

² Cf. Gram, Moltke, "Intellectual Intuition: The Continuity Thesis", *Journal of the History of Ideas*, 52, 1981, pp. 287–304; Verra, Valerio, "Immaginazione Transcendentale e Intelletto Intuitivo", in Valerio Verra (ed.), *Hegel Interprete di Kant*, Napoli, Prismis, 1981, pp. 67–89; Bell, David, *Spinoza in Germany from 1670 to the Age of Goethe*, London, University of London Institute of Germanic Studies, 1984; Düsing, Klaus, "Ästhetische Einbildungskraft und intuitiver Verstand. Kants Lehre und Hegels spekulativ idealistische Umdeutung", *Hegel Studien*, 21, 1986, pp. 87–128; Westphal, Kenneth R., "Kant, Hegel, and the Fate of 'the' Intuitive Intellect", in Sally Sedgwick (ed.), *The Reception of Kant's Critical Philosophy: Fichte, Schelling, and Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000; Förster, Eckart, "Die Bedeutung von §§ 76–77 der *Kritik der Urteilstkraft* für die Entwicklung der nachkantischen Philosophie I", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 56, 2002, pp. 169–190; Nuzzo, Angelica, "Kritik der Urteilstkraft §§ 76–77: Reflective Judgment and the Limits of Transcendental Philosophy", *Kant Yearbook*, 1, 2009, pp. 143–72; Mensch, Jennifer, "Intuition and Nature in Kant and Goethe", *European Journal of Philosophy*, 19 (3), 2011, pp. 431–53; Förster, Eckart, *The Twenty-Five Years of Philosophy. A Systematic Reconstruction*, trans. Brady Bowman, Cambridge, Harvard University Press, 2012. I am not suggesting that any of these accounts are necessarily wrong, but rather, I think that Kant's thesis in §§ 76–77, i.e., how he responded to Spinoza, has been subordinated to understand how these sections were vital to the development of early 19th century German philosophy.

³ Cf. Zammito, John, *The Genesis of Kant's Critique of Judgment*, Chicago, Chicago University Press, 1992, p. 252; and Toscano, Alberto, *The Theatre of Production: Philosophy and Individuation Between Kant and Deleuze*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2006. Lord argues against Zammito, but she

of Kant's inherent reactions against Spinoza in view of the problem of intuitive understanding.⁴

Before turning to his criticism of the notion of purposiveness, I will briefly consider Spinoza's epistemology. I show that his anti-teleological account of nature receives a systematic criticism on behalf of Kant in his presentation of the antinomy of judgment concerning mechanism and teleology. I here aim to connect the principle used by reflective judgment with the regulative role of reason.⁵ I turn to the Kantian idea of intuitive understanding to show how Kant resolves that antinomy. I conclude by arguing for the central role played by Spinozism in the third *Critique* at large.

1. Spinozism, Intuitive Knowledge, and the Critique of Natural Purposes

There are two elements of Spinoza's thought that need to be discussed in order to make my point about Kant's *Auseinandersetzung* with Spinoza: first, the idea of intuitive understanding and; second, the concept of natural purposes.

concludes that if we consider Spinoza apart from the 18th century interpretation of Spinozism, then Kant and Spinoza are not so very different (cf. Lord, Beth, *Kant and Spinozism: Transcendental Idealism and Immanence from Jacobi to Deleuze*, Hampshire, Palgrave Macmillan, 2011). I disagree with Lord on this point. Wiehl, by contrast, correctly states that the problem that faces both Kant and Spinoza concerns teleology and theology, but he never connects this to the problem of intuitive understanding (cf. Wiehl, Reiner, "Sackgasse oder Weg? Zur Auseinandersetzung Kants mit Spinoza", in Manfred Walther (ed.), *Spinoza und der Deutsche Idealismus*, Königshausen & Neumann, pp. 15–41).

⁴ There are a few exceptions that argue that Kant's criticism of Spinoza is integral to the aim of the third *Critique*. Cf. Zammito, 1992; Allison, Henry E, "Kant's Critique of Spinoza", in Genevieve Lloyd (ed.), *Spinoza: Critical Assessments*, Vol. IV, London: Routledge, 2001, pp. 188–212; and Lord, Beth, "Against the Fanaticism of Forces: Kant's Critique of Herder's Spinozism", *Parallax*, 5 (2), 2009, pp. 53–68. However, I do not think that any of these accounts adequately addresses the issue of intuitive understanding.

⁵ There are two diverging views on this issue. Makkreel has argued that aesthetic judgments are not regulative at all, but constitutive, hence he claims that "'reflective' and 'regulative' are not synonymous", while teleological judgments are both regulative and reflective (cf. Makkreel, Rudolf, "Regulative and Reflective Uses of Purposiveness", *Southern Journal of Philosophy*, 30 (1), 1992, p. 50). Goldman, by contrast, argues that Makkreel draws too tight a line, for the term *regulative* could be understood in a more narrower sense, while *reflective* denotes a broader usage by Kant (cf. Goldman, Avery, *Kant and the Subject of Critique: On the Regulative Role of the Psychological Idea*, Indianapolis: Indiana University Press, 2012, 198–99n33). The two fundamental questions that guide the third *Critique* are: (1) does judgment have an a priori principle? (2) are the a priori principles of judgment constitutive or regulative? (5:168). I argue throughout this paper that reflective judgment relies on a regulative principle.

Spinoza distinguishes three kinds of knowledge: imagination, reason, and intuitive knowledge, which all take on a different view the concept of purposes. Seen from the perspective of the imagination, he argues, we will always regard nature as contingent. If I meet Peter in the morning, Paul in the afternoon, and Simon in the evening, my imagination will condition the image of each person according to the time of day, as imagination always resorts to some kind of *doxa*.⁶ In order to become rational, we must understand the cause of that which affects the body and form an adequate idea of these affects.⁷ To become rational means to regard all things “as they are in themselves”.⁸ For Spinoza, the point is to activate one’s rational power and thus become aware of the eternal necessity of God. Understanding all things, including oneself, as an effect of the cause of God releases us from being negatively affected by external forces and further opens the way towards intuitive knowledge.

Spinoza defines intuitive knowledge as something that “proceeds from an adequate idea of the formal essence of certain attributes of God to the adequate knowledge of the [formal] essence of things.”⁹ Rational insight gives us universal knowledge of things in general, for we see that all things depend on the essence of God, whereas intuitive knowledge achieves essential knowledge of particular things.¹⁰ Like reason, intuitive knowledge recognizes the eternity of God’s essence, but it gives us an even greater satisfaction because we take delight in understanding the singular essences of things.¹¹ It could be said that intuitive knowledge yields a kind of religiosity, but one that does assent to the kind of dogmatism that, according to Spinoza, are endemic to religions. Intuitive knowledge enhances the reach of reason by expressing the particular essences of things through the

⁶ Spinoza, *Ethics*, IIP44s. Spinoza, Baruch, *Ethics*, in Edwin M. Curley (trans.), *The Collected Works of Spinoza*, Princeton, Princeton University Press, 1985. All references to Spinoza are from the *Ethics* (*E*), which are cited by the following abbreviations: app = Appendix; c = corollary; d = demonstration; D = Definition; P = Proposition; s = scholia.

⁷ Cf. *E* IIP40s2II. Deleuze has argued that the common notions provide the link between the first and second kinds of knowledge (cf. Deleuze, Gilles, *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, trans. Martin Joughin, New York, Zone Books, 1990, pp. 279–80). As he sees it, true knowledge originates in the “common notions” that adequately express the idea of things (also cf. *E* IIIP39). This claim by Deleuze, however, requires a qualification: common notions lead one to reason, but they do not lead to intuitive knowledge. As Macherey has argued, the transition from imagination to reason is the soul’s movement from mere external determinations to determining things from the interiority of the soul (cf. Macherey, Pierre, *Introduction à l’Ethique de Spinoza: La deuxième partie, La réalité mentale*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, p. 276).

⁸ *E* IIP44d.

⁹ *E* II40sIV.

¹⁰ *E* VP36s.

¹¹ *E* VP24; VP27; VP31.

interiority of the soul, as if intuitive knowledge opens the way for attaining secular salvation.¹² It releases us from deluding ourselves with notions that things are endowed with purposes.

Spinoza writes that there are two main illusions that prey upon the imagination: one comes from believing in freedom simply by being conscious; the other stems from the belief that things serve a purpose for us.¹³ On Spinoza's view, this means that when we are unable to find some common sense answer for the cause of something, we infer that it must exist because God wills it to exist. When people ask "Why always me?" they presuppose some existing teleological plan that God has made for them.¹⁴ We become negatively determined by external forces and fail to understand the causes. Therefore, we create the illusion of ends as a prescriptive therapy to explain why we succumb to passions. Delusional men, Spinoza writes,

¹² The distinction between the second and third kinds of knowledge has been much debated by commentators. Gueroult has correctly pointed out that the effort to know by the third kind of knowledge arises from reason (cf. Gueroult, Martial, *Spinoza II: L'Âme (Ethique, II)*, New York, Georg Olms Verlag Hildesheim, 1974, pp. 470–71). However, some commentators have argued that Spinoza's articulation of the intuitive knowledge is simply incomprehensible (cf. Bennett, Jonathan F., *A Study of Spinoza's Ethics*, Indianapolis, Hackett Publishing, 1984; and Alquié, Ferdinand, *Le rationalisme de Spinoza*, Paris: Presses Universitaires de France, 2003). Some commentators have argued that intuitive knowledge is deductive, as it requires one to proceed from one kind of adequate knowledge to another (cf. Hubbeling, H. G., *Spinoza's Methodology*, Groningen, Van Gorcum & Comp. N.V., 1964, p. 14), that it requires inferential knowledge (cf. Parkinson, G. H. R., *Spinoza's Theory of Knowledge*, Oxford: Clarendon Press, 1954, p. 183), or that it is both inferential and requires direct knowledge of particular things (cf. Carr, Spencer, "Spinoza's Distinction Between Rational and Intuitive Knowledge", *The Philosophical Review*, 87 (2), 1978 p. 245). Others have more accurately argued, in my view, that simple deduction is not enough. What is required is a demonstrative application of rational knowledge in which our personhood is transformed into understanding things in their true essence. In this way, intuitive knowledge differs both in method and content (cf. De Dijn, Herman, "Wisdom and Theoretical Knowledge in Spinoza", in Edwin Curley and Pierre-François Moreau (eds.), *Spinoza: Issues and Directions. The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference*. Leiden, Brill, 1990, pp. 147–156; Yovel, Yirmiyahu (1990), "The Third Kind of Knowledge as Alternative Salvation", in Edwin Curley and Pierre-François Moreau (eds.), *Spinoza: Issues and Directions. The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference*, Leiden, Brill, 1990, pp. 157–175; and Soyarslan, Sanem, "The Distinction Between Reason and Intuitive Knowledge in Spinoza's *Ethics*", *European Journal of Philosophy*, 2013). It suffices for my aim to simply state that intuitive knowledge, whatever the scope of it may be according to Spinoza, must be possible for human understanding.

¹³ *E* Iapp.

¹⁴ Yet for Spinoza, God has no will, but acts only from necessity (IP32). We can only be said to be free by acting according to the necessity of our nature (ID7). We can therefore liberate ourselves only through the power of reason (IVP37s; IVP68d). Spinoza adds that "a thing is called contingent only because of a defect of our knowledge and that because the order of causes is hidden from us, it can never seem to us either necessary or impossible. So we call it contingent or possible" (IP32s). According to Spinoza, only a completely irrational person views nature as if its laws functioned with contingency. True freedom, by Spinoza's telling, comes from intuitive understanding.

believe that Nature (which they think does nothing except for the sake of some end) looks to them, and sets them before itself as models ... Nature does nothing on account of an end. That eternal and infinite being we call God, *or* Nature, acts from the same necessity from which he exists ... The reason, therefore, *or* cause, why God, *or* Nature, acts, and the reason why exists, are one and the same. As he exists for the sake of no end, he also acts for the sake of no end.¹⁵

However, the affects are irreducible constraints on human knowing that can only be suppressed, thus we have an inescapable tendency to be led astray by the imagination by relying on purposes.¹⁶ In Spinoza's view, the guidance of reason leads one to see passions as effects of some cause with no purpose. Spinoza clearly denies that we can attribute final causality to nature.¹⁷ He reinforces his non-teleological account by stating that "*not many words will be required now to show that Nature has no end before it*, and that all final causes are nothing but human fictions."¹⁸ The defects that we find in nature are only the defects of our imagination due to a lack of knowledge concerning the necessity of God. According to Spinoza, the concept of teleology suffers from the same kind of weak theorizing that plagues dogmatic theology: purposes are fictions produced by the imagination.

These views of Spinoza forced some of the brightest thinkers of the following centuries to take issue with Spinozism. The *Aufklärer* of the late 18th century became largely interested in Spinoza's idea that reason supersedes traditional religion. In 1785 Jacobi launched a vehement counterattack against those thinkers, primarily because he regarded Spinozism as the ultimate expression of rationalism and atheism.¹⁹ The question he raised was *whether reason – on its own merit – could found a meaningful world at all*. The issue of Spinozism once again called the authority of reason into question. Kant was forced to enter the fray. If he could show that reason safeguards our moral and theoretical pursuits without positing

¹⁵ *E* IVpref.

¹⁶ *E* IIIIP9s.

¹⁷ Bennett (1984) incorrectly argues, in my view, that Spinoza has a concept of teleology. For reactions against Bennett, cf. Curley, Edwin, "On Bennett's Spinoza: The Issue of Teleology", in Edwin Curley and Pierre-François Moreau (eds.), *Spinoza: Issues and Directions. The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference*. Leiden, Brill, 1990, pp. 39–52; Rice, Lee C., "Spinoza, Bennett, and Teleology", *Southern Journal of Philosophy*, 23 (2), 1999, pp. 241–53; and Lin, Martin, "Teleology and Human Action in Spinoza", *Philosophical Review*, 115 (3), 2006, pp. 317–54.

¹⁸ *E* Iapp/II/80, my emphasis.

¹⁹ Cf. Jacobi, Friedrich (1785), *Über die Lehre des Spinoza, in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, in Heinrich Scholz (ed.), *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn*, Berlin, Reuter & Reichard, 1916. While the *Pantheismusstreit* frames the background of Kant's confrontation with Spinoza, it is outside the bounds of this paper to discuss this issue.

the existence of God, he could both obviate the problem of Spinozism posed by Jacobi and endorse the critical use of reason.

2. Kant, Spinoza, and the Orientation of Reason

Prior to his critical confrontation with Spinoza, Kant had already argued that reason offered us a safe passage towards the idea of God. However, he warns that reason's insights into this idea are only hypothetical claims. Reason can never attain adequate knowledge of ideas such as God, the soul, or the world as such, but only unifies the understanding's cognition of nature through a regulative principle [*Prinzip*]. Kant was careful to distinguish the understanding from reason by designating the former as the faculty of rules and the latter as the "faculty of principles [*Prinzipien*]".²⁰ Kant considered both faculties to create principles, but the ideas of reason differ from pure concepts in that they aim for the unconditioned and allow the mind to regard nature as an encompassing system.²¹ Reason never refers directly to objects, Kant writes, but nonetheless instructs the understanding how to unify its cognitions via principles derived from the ideas of reason.²² This means that while the ideas of reason cannot make constitutive claims about objects, we are permitted to think of them *as if* they are real.

In his so-called "Orientation" essay (1786), Kant extends his claims that reason allows us to orient ourselves in thought beyond experience to a dispute with Spinoza.²³ Kant tells us that signposts such as the constellations in the sky guide our experience of the sensible world, while a feeling stimulated by reason guides

²⁰ Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (hereafter cited as *KrV*), A299/B356, in *Kants gesammelte Schriften, herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften*, 29 vols, Berlin, Walter De Gruyter, 1902-. All references to the *Critique of Pure Reason* are cited by A/B pagination. The translations cited in this paper are from the following edition: *Critique of Pure Reason*, trans. Werner Pluhar. Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1996. Given the distinction in terminology here, I take this to mean that Kant distinguishes between the principles of the understanding [*Grundsätze*] and the principles of reason [*Prinzipien*]. The Hackett edition by Pluhar convolutes the distinction between *Prinzip* and *Grundsatz* everywhere. In contrast to this error, I follow several authors who maintain this distinction. Cf. Heimsoeth, Heinz, "Zum Kosmotheologischen Ursprung der Kantischen Freiheitsantinomie", *Kant-Studien*, 57, 1966, pp. 17–18; Sallis, John, *The Gathering of Reason* New York, SUNY Press, 1980, p. 42; and Goldman, 2012, pp. 39–44.

²¹ Kant, *KrV*, A645/B673.

²² Kant, *KrV*, A644/B672.

²³ Kant, "Was heißt: sich im Denken Orientieren?" (hereafter WDO), 8:136, cited in *Kants gesammelte Schriften, herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften*, vol. 8, Berlin, Walter De Gruyter, 1902. The English translation appears in Allen W. Wood and George di Giovanni (eds. and trans.), *Religion and Rational Theology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

our inner (moral) ground of orientation. He agrees with Spinoza that reason desires totality, but he qualifies this agreement by stating that we must reason only through subjective principles, otherwise reason conflates the unconditioned with sensible conditions and, thus, the idea of an original being with objective reality. According to Spinoza, substance (God) constitutes the objective ground of all reality. He claims that through the use of reason we can understand the world as a whole subtended by substance, but that only through intuitive knowledge – i.e., rationality in its highest sense – can we understand the essential nature of things as caused by God. In Kant’s view, by contrast, our idea of God must remain precisely an idea, as it does not *constitute* nature, but merely *regulates* our experience of nature.²⁴

Kant argues that the theological idea merely gives us to the capacity to think of a highest being as an idea, but never as an object. While we cannot know God intuitively, Kant claims that we could attribute such powers to God for regulative purposes. In an intuitive understanding the powers of intuition and understanding would be essentially one.²⁵ According to Kant, it is not necessary to provide a positive definition of God to account for nature as a system. It suffices to point out that the regulative idea of a being with an intuitive understanding orients our reflection on the purposes in nature and thus makes it possible to conceive of our empirical cognitions as elements of an encompassing whole.

3. The Principle of Purposiveness in Kant’s *Critique of Judgment*

Kant’s “Orientation” essay thus applied the argument for the critical use of reason to a minor engagement with Spinoza. In the third *Critique*, Kant systematically confronts Spinoza in order to set up his account of purposiveness [*Zweckmäßigkeit*]. In this section, I discuss this principle in view of its relation to the theological idea of reason and the power of teleological judgment.²⁶

²⁴ Kant, WDO, 8:139, cf. 141.

²⁵ Kant, *KrV*, B72. Cf. especially B145-6. Also cf. A252; A287/B343-44; B72, 135, 138n, 139, 145, 149, 153, 159, 307–09 where Kant juxtaposes the idea of an intuition and understanding different from ours.

²⁶ According to Kant, teleological judgments, like aesthetic judgments that begin with the particular in nature, are reflective judgments. However, teleological judgments present the concept alongside this reflection. In my encounter with a High Sierra meadow I make aesthetic judgments by merely reflecting on the form of the beauty of the meadow with no intention of judging its purposiveness, but if I view this place as though it were to be a suitable place for farming, then I am making an instrumental or teleological judgment (cf. Kant, *Kritik der Urteilskraft* (hereafter *KU*), § 15, 5:228, in *Kants gesammelte Schriften, herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften*, vol. 5,

Unlike Spinoza, Kant argues that the finality of nature can be grasped by the human mind, but only through the regulative use of the ideas of reason. While the ideas of reason are themselves indeterminate, they unify teleological judgments through the principle of natural purposes, which, I argue, derives from the theological idea of reason. This principle allows the power of judgment to reflect on given objects and to communicate this givenness to the understanding.²⁷ Teleological judgments allow us to conceive of nature as a unity in conformity with the theological idea that instructs the principle of purposiveness.²⁸ Kant writes that “the concept of natural purposes leads reason into an order of things that is wholly different from that of a mere natural mechanism.”²⁹

However, in Kant’s view, we cannot simply dismiss mechanical laws, and therefore, an antinomy emerges when we judge nature according to mechanism and final causes.³⁰ As with the dynamic antinomies of reason, both positions are legitimate.³¹ In this case, reason cannot instruct the power of judgment on how to resolve this antinomy because it uses an a priori principle that cannot be applied to mere empirical laws. A solution cannot be offered in the domain of determinative judgment either, for in that case reason would have to prescribe an objective principle to the understanding, which means that the understanding would make transcendent claims beyond the bounds of possible experience. So, teleological judgments must acknowledge both the mechanical laws of nature and consider the world as product of an intelligent cause “that acts according to purposes [*nach Zwecken handelnden*].”³²

Kant argues that reason allows us to find an intentional purpose in everything.³³ The question at stake is whether or not the concept of natural purposes can reach beyond nature to discover a “special kind of causality [*besondere Art der Kausalität*].”³⁴ Kant claims in this regard that natural products can be viewed

Berlin, Walter De Gruyter, 1902-. The English translations appear in *Critique of Judgment*, trans. Werner Pluhar. Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1987).

²⁷ Kant, *KU*, § 77, 405.

²⁸ Kant, *KU*, IV, 5:180.

²⁹ Kant, *KU*, § 66, 377: “Denn dieser Begriff führt die Vernunft in eine ganz andere Ordnung der Dinge, als die eines bloßen Mechanismus der Natur”.

³⁰ Kant, *KU*, § 70, 387.

³¹ This statement is only true in light of the dynamic antinomies, as Kant points out that both the thesis and the antithesis in the mathematical antinomies must be “declared false” (cf. KrV, A531–32/ B559–60). I would like to thank the anonymous reviewer for pointing out this distinction between the mathematical and dynamic antinomies.

³² Kant, *KU*, § 71, 389.

³³ Kant, *KU*, § 67, 379; § 74, 396.

³⁴ Kant, *KU*, § 72, 390. Kant introduces the concept of a *Technik der Natur* to define this problem. Nature’s *Technik* either accounts for its ability to produce things in terms of purposes giving it an

from two perspectives. First, the perspective of *extrinsic purposiveness* reveals, for instance, the way a river allows people to trade goods and travel more efficiently. However, Kant asserts that this view does not allow us to adequately consider the purposiveness of natural products.³⁵ While it does allow us to see the organization at play in nature, this view still relies on the mechanical aspects of that very organization. For this reason, he holds that we must seek a concept of nature beyond its extrinsic purposiveness.³⁶

Second, the *intrinsic purposiveness* of things refers us to a supersensible basis that allows us to cognize nature in terms of its final purposiveness.³⁷ Kant writes this idea can only be discovered through reason. Accordingly, he claims that the principle of purposiveness does not endorse the power of judgment to offer a determinative explanation of natural products (which rely on empirical laws). Rather, he offers a solution to the problem of the division of mechanism and teleology by stating that they both stem from the principle of the purposiveness.³⁸ No matter how much the mechanical laws teach us about nature, they will never reach as high as this teleological principle.

intentional status, or its ability to regulate itself like a machine meaning the *Technik* is unintentional (§ 72, 391).

³⁵ According to Kant, the very possibility of an organic body that agrees with the unity of nature comes from an idea of reason that extends the principle of purposiveness over all of nature. By doing so, reason furnishes the idea of a supersensible unity that governs the products of nature (cf. Kant, *KU*, § 66, 377; § 68, 383).

³⁶ Kant, *KU*, § 67, 378.

³⁷ This distinction in kinds of purposiveness has caused rifts among commentators, the nature of which can be outlined as follows. Guyer argues that Kant distinguishes between two kinds of purposiveness: (1) relating to objects in terms of their design (this would apply to organisms); (2) relating to objects of the beautiful and sublime nature (cf. Guyer, Paul, *Kant and the Claims of Taste*, Cambridge: Harvard University Press, 1979, pp. 213–18). According to section XII of the third *Critique's* First Introduction, Guyer's claims are correct in the second sense, but I think that Kant has a much broader conception of purposiveness, or what he calls the "lawfulness of the contingent in general" (§ 76, 404; cf. "First Introduction" (hereafter FI), trans. Werner Pluhar, *Critique of Judgment*, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1987, pp. 249–50). Ginsborg argues against Guyer in favor of a normative conception of purposiveness, while Zuckert contests Ginsborg's claim by arguing that the principle of purposive unity relies on the "unity of diversity as such" (cf. Ginsborg, Hannah, "Kant on Aesthetic and Biological Purposiveness", in A. Reath, B. Herman, and C. Korsgaard (eds.), *Reclaiming the History of Ethics: Essays for John Rawls*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997; Zuckert, Rachel, *Kant on Beauty and Biology: An Interpretation of the "Critique of Judgment"*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 15). Most recently, Teufel has added a further argument against Ginsborg by stating that Kant's account of purposiveness is non-teleological (cf. Teufel, Thomas "Kant's Non-Teleological Conception of Purposiveness", *Kant-Studien*, 102, 2011, pp. 233–252).

³⁸ Kant, *KU*, § 78, 414.

Whereas on Kant's account human reason cannot completely fuse mechanism and teleology, it can, and must, think a "supreme understanding" that would have the capacity to do so.³⁹ Kant thus retains the idea of an "original organization [*ursprüngliche Organisation*]" in nature derived from the idea of God, but only for regulative purposes.⁴⁰ He explains that

whenever we encounter, in experience, something belonging to teleology, it refers objects of experience solely to judgment, namely, to a principle [*Grundsatz*] of this power by which, as reflective judgment, it legislates to itself (not to nature). It is true that the concept of purposes and of purposiveness is a concept of reason insofar as we attribute to reason the basis that makes an object [*Objekt*] possible. But the purposiveness of nature, or even the concept of things as natural purposes, relates reason, as cause, to things where no experience informs us that reason is the basis that makes them possible.⁴¹

Kant insists that reason and judgment apply this principle reciprocally. On the one hand, he argues that we derive the concept of purposiveness from reason.⁴² He writes that the "concept of a thing as a natural purpose is one that subsumes nature under a causality that is conceivable only by reason."⁴³ On the other hand, he holds that the concept of a natural purpose employed by judgment allows us to determine the *object* of the rational idea. As I see it, the domain of teleological judgment, guided by the principle of purposiveness, thus creates the moment in which the theological idea directs judgment towards reflecting on objects in nature.

A *critique* of judgment presupposes that reason orients judgment in the domain of empirical cognition, but reason must no less rely on the power of judgment that reflects on the organization of nature. For Kant, the power of judgment acts "for the sake of reason" by applying the rule for the use of the principle of purposiveness.⁴⁴ In this way, the power of judgment not only prepares the understanding for the use of such a principle, but we can see nature as if it does us

³⁹ Kant, *KU*, § 78, 414.

⁴⁰ Kant, *KU*, § 80, 418.

⁴¹ Kant, FI 20:234.

⁴² Cf. Deleuze, 1963, p.63; Guyer, Paul, "Kant's Principles of Reflecting Judgment", in Paul Guyer (ed.), *Kant's Critique of the Power of Judgment: Critical Essays*, Lanham, MD, Rowman and Littlefield, 2003, pp. 17–43; and Goldman, 2012, 45.

⁴³ Kant, *KU*, § 74, 396.

⁴⁴ Kant, *KU*, VIII, 5:193–4.

a favor.⁴⁵ Therefore, the reciprocal relationship reason and judgment provides the connection between theology (intuitive understanding) and teleology (purposes).

According to Kant, Spinoza completely stripped nature of its purposive unity by claiming that the organization of nature can be explained merely through mechanical laws. In order to oppose Spinoza's thoroughgoing determinism, Kant argues that we should view nature not solely according to mechanical laws, but also in terms of its purposive unity.

4. Kant's Criticism of Spinoza

Thus far, we have seen that, for Kant, reason orients us in our pursuit of experience, but does not make constitutive claims about nature. In this section I will argue that in the third *Critique* Kant introduces his criticism of Spinoza as a transition from his account of the principle of purposiveness to his concept of intuitive understanding.

It makes real sense that Kant would decide to engage more seriously with Spinoza in this work than he had done previously. His reflections on teleology no doubt led him to take issue with much of Spinoza's metaphysics.⁴⁶ Kant writes that all previous accounts of nature's purposiveness had resulted in dogmatism because – whether they explain nature as intentional or unintentional – they all ignore the subjective maxim that makes such a judgment regarding purposiveness possible. Kant dismisses Spinoza's account because he, on the one hand, states that nature is grounded in a supersensible being, but then Spinoza depletes this being of any intelligence. Spinoza, Kant writes,

wants to relieve us of any need to inquire into the basis that makes purposes of nature [*dem Grunde der Möglichkeit der Zwecke der Natur*], and wants to deprive the idea of this basis of all reality. He does this by refusing to count them as products at all. Instead he regards them as accidents that inhere in an original being; and he attributes to this being, the substrate of those natural things, not causality regarding these things, but merely *subsistence*. Thus Spinoza does indeed provide natural forms with something that all purposiveness requires – viz., unity in their basis [*Einheit des Grundes*]. (For the original being is unconditionally necessary, and so are all natural things, which inhere in it as accidents.) But the unity of purpose, which is also required for such purposiveness, cannot be thought unless the natural forms are also contingent; and yet Spinoza

⁴⁵ Kant, *KU*, § 58, 350.

⁴⁶ Cf. Alison, 2001.

has taken this contingency away from them and has thus also deprived these forms of everything intentional, and has deprived the original basis [*Urgrunde*] of natural things of all understanding.⁴⁷

Kant is not wrong here. Spinoza indeed claims that nature has no contingency, since every mode corresponds to an effect of the necessary cause of God. However, Kant argues that Spinoza goes wrong for two reasons. First, he argues that Spinoza disregards the causality of natural products by viewing them as they merely inhere in substance. Second, he denied intelligence in God.

He allows that Spinoza's system can explain the purposes of beings in connection to a single substance, but states that he cannot argue for a unity of purposes because he has taken intelligence away from substance. In other words, Kant argues that Spinoza can maintain that modes are contingent and outside of God, but that in this case they can no longer be the necessary inner effects of God. In Kant's view, Spinoza reduces the purposiveness of nature to our mere knowledge of God as substance, which means that the purposive form that he consolidates in one being is merely idealistic. Kant says that Spinoza's system is also *hyper-physical* because we explain our knowledge of substance through mechanical laws alone.⁴⁸ By Kant's standard, the unity of purposes requires both that we explain the cause of natural products and that this cause results from an intelligent God. In his view, "Spinozism does not accomplish" either of these demands, and hence, it can only account for "blind necessity."⁴⁹

For Kant, Spinozism makes dogmatic claims concerning the mechanism of nature that are untenable. He writes that we can find an alternative to these dogmatic claims by turning to a subjective principle.⁵⁰ In my view, Kant's account of reason aimed to demonstrate the necessity of teleology and purposiveness, which he situates against the anti-teleological nature of Spinoza's metaphysics. Kant is clear that reflective judgments are oriented by the principle of purposiveness. In what follows I will examine his account of the idea of reason responsible for this orientation.

⁴⁷ Kant, *KU*, § 73, 393.

⁴⁸ Kant, *KU*, § 73, 394.

⁴⁹ Kant, *KU*, § 73, 394; § 73, 393.

⁵⁰ Kant, *KU*, § 72, 392n.

5. The Regulative Role of the Theological Idea in the *Critique of Judgment*

Kant responds to Spinoza's claim that our kind of understanding can achieve intuitive knowledge by arguing that such an understanding is not granted to human beings, but that we have to assume a being capable of such an understanding even if the latter cannot be known. As I see it, Kant's account of the regulative use of the theological idea creates the principle of purposiveness that directs our power of judgment for the sake of empirical cognition. Kant states that we find the causality of natural purposes only in our *idea* of that causality. Natural purposes therefore conform to this idea of God, but Kant cautions the reader to regard this idea merely as "a principle of reason for the power of [reflective] judgment, not for the understanding."⁵¹ He writes that the the idea of a natural purpose

concerns a peculiarity of our (human) understanding in relation to the power of judgment and its reflection on things of nature. But if that is so, then *we must here be presupposing the idea of some possible understanding different from the human one* (just as, in the *Critique or Pure Reason*, we had to have in mind a possible different intuition if we wanted to consider ours as a special kind, namely, as an intuition for which objects count only as appearances).⁵²

The laws of natural forms can never be known systematically in terms of their causality, despite their agreement with mechanical laws. However, the mere thought of such a being that intuits all things in themselves allows us to reflect on our contingent experience of nature as if it were regulated by an intelligent causality⁵³ He elaborates this point when he writes that "if our understanding were intuitive it would have no objects [*Gegenstände*] except actual ones."⁵⁴ The caveat is that Kant's remark does not concern a real intuitive understanding. Rather, he aims only to detail the "peculiarity of the human understanding that makes the concept of a natural purpose possible."⁵⁵ Thus, Kant derives the principle of pur-

⁵¹ Kant, *KU*, § 77, 405.

⁵² Kant, *KU*, § 77, 405, my emphasis. In the first *Critique*, Kant states that his doctrine of sensibility represents the negative definition of noumenon. He writes that simply because our understanding must refer to sensible intuitions does not preclude the idea of an understanding that does not require sensibility, for the negative meaning of noumenon is that this intuitive understanding would cognize "von Dingen, die der Verstand sich ohne diese Beziehung auf unsere Anschauungsart, mithin nicht bloß als Erscheinungen, sondern als Dinge an sich selbst denken muß" (B307). I would like to thank the reviewer for clarifying this negative definition of Kant's.

⁵³ Kant, *KU*, § 76, 404.

⁵⁴ Kant, *KU*, § 76, 402.

⁵⁵ Kant, *KU*, § 77, 405.

positiveness from the idea of a possible understanding distinct from ours. While our discursive understanding must begin from parts and ascend to the whole, the reverse holds for the intuitive understanding that spontaneously produces both the whole and the part that it intuits.

Previously we saw that Spinoza regarded intuitive understanding as the pinnacle of human cognition, for it yields a true understanding of God. Kant's account of intuitive understanding, by contrast, has a critical stipulation: we are only permitted to think of a being endowed with intuitive understanding as a *regulative* idea. Our discursive understanding always determines appearances contingently. The particular presented in intuition comes from something given to us that we do not spontaneously determine.⁵⁶ For this reason, our discursive understanding must regard the harmony between the universal concept and the particular in nature contingently because of the variety of natural products. But Kant argues that we can also think the idea of an understanding that abolishes this necessary restriction.⁵⁷

Kant's point can be summarized as follows: the only way we can make sense of the contingent harmony between nature and our understanding thereof is to think of an understanding *other than our own* that would intuit the material causality of things necessarily. The regulative idea of an original causality provides reason with a subjective principle of that unity that further allows the power of judgment to reflect on nature as a system of the "lawfulness of the contingent [*Gesetzlichkeit des Zufälligen*]." ⁵⁸ The theological idea provides an indeterminate regulative principle for the power of judgment to reflect on nature in our "pursuit of experience."⁵⁹ While the diversity of natural products will forever remain contingent, the products of nature are nonetheless bound to a transcendental lawfulness that conforms to the unity of experience.⁶⁰

According to Kant, our understanding – using the concept of purposes to mediate between the universal and the particular – juxtaposes its own contingent activity with that of the intuitive understanding. However, this does not mean that it posits the actual existence of the intuitive understanding. The idea of intuitive (archetypal) understanding achieved by reason merely allows the power of judgment to regulate its contingent reflection on nature. As Kant warns, reason's desire for the absolute has always tempted it to make a transcendent use of concepts. Kant,

⁵⁶ Kant, *KU*, § 77, 406.

⁵⁷ Kant, *KU*, § 77, 406.

⁵⁸ Kant, *KU*, § 76, 404.

⁵⁹ Kant, *KU*, § 77, 405.

⁶⁰ Förster, 2012, pp. 140–43.

however, provides a critical turn. He claims that reason has the power of creating principles and can therefore translate what is transcendent to the understanding into a subjective principle that aides the power of judgment immanently.⁶¹ Thus, Kant's third *Critique* shows us that reflection awakens a depth in the power of judgment hitherto not expressed in determinative judgments for "what matters here is how *our* understanding relates to judgment."⁶² The peculiarity of our understanding, unlike an intuitive one that spontaneously determines everything, is that we reflect on anything at all. This idea of reason pushes the power of judgment beyond the threshold of the understanding's cognition of nature.

In no place does Kant ever claim that this so-called intuitive understanding was a real possibility for our discursive mind. Spinoza's dogmatic conception of the third kind of knowledge, in Kant's view, would completely obliterate the distinction between our intellect and God's. Kant thus warns us that "he who shows us the cliffs has not necessarily set them up, and even if someone maintains that it is impossible to pass through them *with full sails* (of dogmatism), he has not on that account denied every possibility of getting through."⁶³ The two cliffs represent the mechanical and teleological explanations of nature.⁶⁴ By Kant's account, Spinoza's efforts to avoid the latter cliff led him to expel the idea of intelligent causality underlying nature altogether.

As Kant sees it, Spinoza's rakish route to theology (*physico-theology*) reaches an impasse. By contrast, Kant appeals to a moral teleology that does not claim that we can prove the existence of God by means of a theological account.⁶⁵ Rather, the regulative idea of an infinite intuitive understanding allows Kant's account to pass through the imposing bluffs of mechanism and teleology without making dogmatic claims. We must assume that this archetypal understanding grasps the totality of the mechanical laws of nature, while our finite understanding has no such access.⁶⁶

⁶¹ Kant, *KU*, § 76, 403.

⁶² Kant, *KU*, § 77, 406. Cf. Deleuze, 1963, p. 60.

⁶³ Kant, *Briefe*, 11:76 in *Kants gesammelte Schriften, herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften*, vol. 10, Berlin, Walter De Gruyter, 1902-. Also available in *Correspondence*, trans. Arnulf Zweig, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

⁶⁴ Lord, 2009, 59.

⁶⁵ Kant, *KU*, § 86, 442. Cf. *KU*, 5:481 in which Kant writes, "Moral teleology alone can provide us with the concept of a *single* author of the world suitable for theology." For Kant, teleological judgments show us that we are the *ultimate purpose* [*letzter Zweck*] of nature because we are the only beings that can form a system of purposes in nature in terms of the final causes of all things, and yet, we are also the final purpose because we are the only moral beings with the supersensible capacity of freedom (§ 82, 426-7; § 84, 435). Spinoza's dismissal of teleology, on Kant's telling, can account for neither the ends of nature, nor the moral destiny of human freedom.

⁶⁶ Kant, *KU*, § 75, 398; § 80, 418. Some commentators argue that organisms are virtually unknowable through mechanical explanation alone, and hence, that we have to rely on a teleological account

Our understanding regards the particulars in nature as contingent – and therefore the power of judgment requires the principle of purposiveness to conceive of its empirical cognitions as elements of a system. Thus, when Kant connects the power of reflective judgment to the principle of purposiveness, he highlights three conditions regarding teleology and theology that I think must be understood in light of his engagement with Spinoza. The concepts of unity, causality, and intelligence each correspond to two basic problems that Kant sought to resolve in the third *Critique*: the resolution of the antinomy of judgment and the defense of contingency in nature, each of which centers on his criticism of Spinoza.⁶⁷ Foregrounding the principle of purposiveness allows us to see that, for Kant, reflective judgment is guided by a regulative idea of reason in our pursuit of experience. I think that Kant’s meditations on Spinoza’s metaphysics inaugurate the occasion for Kant to reflect on the boundary of our reason and its ability to think the idea of an intuitive understanding that communicates the supersensible unity of nature to us.

6. Conclusion

My aim has been to show that we can clarify Kant’s objective in the *Critique of Judgment* by casting light on his critical meditation on Spinozism. Kant took issue with Spinoza by arguing that while we cannot cognize an ontological substrate that lies at the basis of nature, the nature of our reason forces us to look for an original intuitive understanding – though unknowable – that causes the world, because otherwise our reflection on nature would be unceasingly chaotic. For Kant, the theological idea shepherds our contingent experience of the infinite variety of phe-

(cf. Allison Henry E. “Kant’s Antinomy of Teleological Judgment”, *Southern Journal of Philosophy*, 30, 1991, pp. 25–42; Zanetti, Véronique, “Die Antinomie der teleologischen Urteilskraft”, *Kant-Studien*, 83, 1993, pp. 341–355; and Guyer, 2003). Ginsborg refutes those claims (cf. “Kant on Understanding Organisms as Natural Purposes”, in Eric Watkins (ed.), *Kant and the Sciences*, Oxford, Oxford University Press, 2001; “Two Kinds of Mechanical Inexplicability in Kant and Aristotle”, *Journal of the History of Philosophy*, 42 (1), 2004, pp. 33–65). McLaughlin argues that Kant’s concept of intuitive understanding allows him to claim that mechanism refers to a special kind of causality – as I have argued above – that does not entail that the mechanism of nature itself does not rely on the organization of the parts that comprise the whole (cf. 1989, pp. 122–23; also cf. *KU* § 77, 407).

⁶⁷ See on this Zammito, 1992, p. 248; Allison, 2001, p. 219; and Lord, 2009, p. 9. All, in my view, correctly point out that the *Critique of Judgment* centers on Kant’s confrontation with Spinoza. However, I disagree with each commentator for two reasons. First, the concept of “intelligence” should be cast in the light of Kant’s discussion concerning intuitive understanding. Second, I disagree that Spinozism represents a third problem to be solved. Rather, Spinozism is the focal point through which Kant solves the other two problems.

nomena in a way that goes beyond the regulative functions of the ideas of reason treated in the first *Critique*. Both Kant and Spinoza maintain that reason offers us a beacon in a maelstrom of unending passions that disorient us, but I think that within the depths of Kant's criticism of Spinoza in the third *Critique* – that often seem like little more than pithy asides – resides his insight that we cannot make sense of the world without the principle of purposiveness. Thus, Spinoza represented the very position that Kant needed to confront in order to disclose how the regulative principles of reason illuminate our otherwise cloudy reflections on the unity of nature.

**DIE ROSE VON JERICHO.
DIE „MEDITATIO VITAE“ ZWISCHEN
SCHELLINGS FREIHEITSSCHRIFT
UND SPIOZA'S ETHIK**

SIMONE LUCA MAESTRONE

Abstract

The *Philosophical Investigations into the Essence of Human Freedom* (1809) of Schelling contains a meaningful confrontation with the philosophy of Spinoza. The aim of this paper is to reconstruct, in its main points, Schelling's general criticism on Spinoza, developed at the beginning of the writing. The two major critical points of his refutation are the lack of life in Spinoza's system and the incompleteness of its argumentative structure. This is because, according to a later judgment Schelling's, the *Ethica* of Spinoza cannot really describe the life (such as endless conflict between forces) and her productivity, but on the contrary, almost as a treatise on the philosophy of late antiquity, remains merely useful in order to bear the tragedy of life.

Die *Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809) sind vermutlich das bekannteste Werk Schellings. Wie der Titel dieses Werkes veranschaulicht, handelt es sich bei diesem Text Schellings, um eine Reihe von häufig sehr unterschiedlichen „Untersuchungen“ über ebenso unterschiedliche philosophische Themen. In diesem Werk findet man, wie bekannt ist, eine Behandlung des Wesens der Freiheit und des Bösen, des Problems der Theodizee, der Geburt des Sinns oder der Vernunft, des ontologischen Monismus (dekliniert in dem bekannten „internen Dualismus“¹ zwischen „Grund“ und „Existenz“), der Bedeutung des Absoluten als „Ungrund“ usw. In dieser thematischen Vielfalt gibt es auch Platz

¹ Hermanni Friedrich, *Die letzte Entlastung. Vollendung und Scheitern des abendländischen Theodizeeprojektes in Schellings Philosophie*, Wien, Passagen, 1994, S. 85–98.

für eine Auseinandersetzung mit der Philosophie Spinozas, worauf wir uns am Meisten konzentrieren werden.

Der vorliegende Aufsatz wird sich auf die ersten drei Mikro-Untersuchungen oder argumentativen Schritte des Textes beschränken. Ich spreche gerne von Schritten oder Manöver, weil die Verkettung von diesen Argumentationen uns zum Kern der Auseinandersetzung Schellings mit Spinoza führen wird, die schon am Anfang dieses Textes enthalten ist. Wir können schon im Voraus seine bemerkenswerten Schlussfolgerungen über das gewählte Thema zusammenfassend darlegen. Schlussfolgerungen, die wie ein Paradoxon aussehen könnten. Der Pantheismus kann die höchste Philosophie der Freiheit sein, aber Spinozas Philosophie, die nach der *communis opinio doctorum* von damals die wichtigste Form von Pantheismus war, vermittelt einen leblosen Fatalismus. *Das Ziel der ersten Seiten des Textes ist also, den Pantheismus von dem Spinozismus zu unterscheiden.* Wegen des wenigen Raums, die mir zur Verfügung steht, werde ich versuchen, die Schritte der Argumentation Schellings zusammenzufassen und dann eine sehr kurze kritische Interpretation seines Urteils darzustellen.

Wie jedem bekannt ist, der das Buch auch nur durchgeblättert hat, geht die *Freiheitsschrift* von einer entscheidenden Frage aus: sind Freiheit und System verträglich?² Ist es überhaupt möglich unsere „individuelle Freiheit“, die wir als ein unbestreitbares Faktum fühlen,³ mit einer „wissenschaftlichen Weltansicht“ zu versöhnen?

Ja, sagt natürlich Schelling, aber die Gründe dieser affirmativen Antwort sind nicht so eindeutig wie seine entschlossene Bejahung. Um die Entwicklung dieser Antwort zurückzuverfolgen, sollen wir für das Erste mit dem Problem des Systems anfangen. Von einer „wissenschaftlichen Weltansicht“, bzw. Systems, bedeutet für Schelling gleichzeitig von der Welt selbst zu sprechen: „Inwiefern ist überhaupt ein System möglich?“ Fragt sich Schelling ein Jahr später in der *Stuttgarter Privatvorlesungen* (1810), die in manchen Stellen wie ein Kommentar der *Freiheitsschrift* anmuten. „Antwort: es hat lange schon ein System gegeben, ehe der Mensch darauf gedacht hat, eines zu machen – *das System der Welt*. Dieß also zu finden, ist die eigentliche Aufgabe. Das wahre System kann nicht erfunden, es kann nur als ein

² In seiner *Vorlesungen* über Schelling (besonders im Sommer-Semester 1936) hat Heidegger wunderschönen Seiten auf diesem Thema gewidmet (Vgl. Heidegger Martin, *Schelling. Vom Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), Frankfurt a.M., Klostermann, 1988, S. 38–73; 99–106).

³ Die Einsicht, dass wir die Freiheit als „Faktum“ der reinen Vernunft annehmen sollen („Bewusstsein der Freiheit des Willens“), ist natürlich ein Kantisches Thema (*KrV*, S. 55 sgg.). Darüber hinaus hat immer Kant, in der *Kritik der Urteilskraft* (§91), die Freiheit als „Tatsache“ die wir *fühlen* sollten, thematisiert.

an sich [...] bereits vorhandenes gefunden werden.“⁴ Das System ist bei Schelling, wie bei Hegel, die monistische Totalität, die von ihnen auch „Gott“, „absoluter Geist“ oder „absolute Vernunft“ genannt wird.⁵ Alles was existiert, ist in dieser Totalität, d.h. in Gott, enthalten, weil, sagt Schelling, „nichts vor oder außer Gott“ ist.⁶ Die allgemeine Theorie, die eine solche Überzeugung verteidigt, wird von Schelling „Pantheismus“ genannt. Aber diese „Lehre von der Immanenz der Dinge in Gott“ ist nicht notwendigerweise eine deterministische Theorie, wie viele damals behauptet haben. Schelling bezieht sich in den ersten Seiten der *Freiheitsschrift* offensichtlich auf die Anklage von Friedrich Schlegel, der in seinem Buch *Über die Weisheit der Indier* (1808) behauptet, dass jede „Ev καὶ Πάν“-Lehre ein alles vernichtendes Vernunftsystem verborgen halte. Jede systematische, d.h. pantheistische, Erklärung der Wirklichkeit sei, meinte Schlegel, ein „Combinationspiel“ und würde zum Nihilismus führen. Hinter dieser radikalen Stellungnahme fällt es nicht schwer, das „Gespenst“ des Pantheismus-Streits wiederzuerkennen, das einige Jahre zuvor die Debatte in den deutschen Universitäten aufbrechen ließ, und die graue Eminenz Jacobi, der mit seiner Abhandlung *Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an Herren Moses Mendelsohn* (1785) die Kontroverse *de facto* eröffnet und unabsichtlich eine *Renaissance* des Spinozismus ausgelöst hatte.⁷ In groben Zügen behauptet Jacobi, dass sich jedes System der Vernunft, also der Pantheismus, wegen seines Argumentierens durch Demonstrationketten, in einen Fatalismus auflöse. Schelling stellt sich vorbehaltlos gegen diese Schlussfolgerung. Pantheismus bedeutet nicht notwendigerweise Fatalismus. Das Problem ist seines Erachtens vielmehr die übermäßige Allgemeinheit des Begriffes Pantheismus.

Können wir also behaupten, dass Schelling Pantheist war? Auf jeden Fall mangelt es seinen Worten hierzu nicht an Deutlichkeit: „Denn so möchte wohl nicht zu leugnen seyn, dass, wenn Pantheismus weiter nichts als die Lehre von der Immanenz der Dinge in Gott bezeichnete, jede Vernunftansicht in irgend einem Sinn

⁴ SW, VII, 421 [Schelling wird, wenn nicht anders angegeben, nach der Ausgabe des Sohnes zitiert: Sämtliche Werke. Hg. v. K.F.A. Schelling, Bde. I–XIV (urspr. in zwei Abteilungen erschienen: I. Abt., Bd. 1–10 und II. Abt., Bd. 1–4), Stuttgart: 1856–1861].

⁵ Der Versuch eine monistische Weltanschauung zu verteidigen, ist ohne Zweifel der Hauptkontaktpunkt zwischen der nachkantischen Philosophie und Spinoza.

⁶ SW VII, 357. Vgl. auch: „Gott und All sind daher völlig gleiche Ideen, und Gott ist unmittelbar kraft seiner Idee die unendliche Position von sich selbst (von ihm Gleichen) zu seyn, absolutes All“ (SW, VII, 161).

⁷ Auf diese Debatte verweist sehr wahrscheinlich schon die erste Seite der *Freiheitsschrift*: „Einer alte, jedoch keineswegs verklungenen Sage zufolge soll zwar der Begriff der Freiheit mit dem System überhaupt unverträglich seyn, und jede auf Einheit und Ganzheit Anspruch machende Philosophie auf Leugnung der Freiheit hinauslaufen“ (SW, VII, 336).

zu dieser Lehre hingezogen werden muss“ (SW, VII, 339).⁸ Es scheint also, dass Schelling in der Freiheitsabhandlung sogar die folgende Meinung vertritt: Jede vernünftige Philosophie muss pantheistisch sein.

Das Problem des Pantheismus besteht also in der Vereinfachung des Begriffes, die auch eine falsche Bedeutung des Spinozismus verursachen kann. Nach einer oberflächlichen Erklärung, sagt Schelling, bestehe der Pantheismus „in einer völligen Identification Gottes mit den Dingen“ (SW, VII, 340), eine bloße Identifikation der materiellen Seienden und des höchsten Wesens, die zu einem reduktiven Materialismus führe. Aber diese angebliche Erklärung hat zum Beispiel, behauptet Schelling, nichts zu tun mit der Lehre Spinozas, auf welchen die klassische Systematisierung des Pantheismus normalerweise zurückgeführt wird (ibid.). Dies (die gerade erwähnte These) ist eine Reduzierung, wie die These, die behauptet, dass „sogar das einzelne Ding Gott gleich seyn müsse“ (SW, VII, 341). Warum? Weil es bei Spinoza eine substanzielle (logische) Unterscheidung zwischen Gott und den einzelnen Dingen gibt: „Gott ist das, was in sich ist und allein aus sich selbst begriffen wird; das Endliche [die Dinge] aber, was nothwendig in einem andern ist, und nur aus diesem begriffen werden kann“.⁹ Nach der Lehre der Modifikationen der Substanz gibt es in der Tat eine „differentia totius generis“¹⁰ zwischen Einzelding und Gott, weswegen auch die Summe alles abgeleiteten Seienden noch nicht Gott sei.

Eine falsche Beziehung zwischen den Dingen und Gott könnte auch zu einer anderen widersinnigen Hypothese führen, in der die Dinge gar Nichts sind und nur Gott existiert („Akosmismus“). Es ist bemerkenswert, dass Hegel in seiner *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* eben eine solche Position Spinoza zugeschrieben hat.¹¹

⁸ Auch am Ende der Abhandlung wiederholt Schelling, dass seine Position überhaupt nicht anti-pantheistisch sei: „Wer endlich darum, weil in Bezug auf das Absolute schlechthin betrachtet alle Gegensätze verschwinden, dieses System Pantheismus nennen wollte, dem möchte auch dieses vergönnt seyn“ (SW, VII, 409). Und eine ähnliche Behauptung wird auch am Ende der *Stuttgarter Privatvorlesungen* wiederholt: „Dann [sc. nach der Darstellung des Systems] ist Gott wirklich Alles in Allem, *der Pantheismus wahr*“ (SW, VII, 484).

⁹ SW, VII, 340. Die Bezugnahme ist natürlich auf die Definitionen III und V des ersten Buchs der *Ethik*: „Unter *Substanz* verstehe ich das, was in sich ist und durch sich begriffen wird; d.h. etwas, dessen Begriff nicht den Begriff eines andern Dinges nötig hat, um daraus gebildet zu werden“ (Def. III); „Unter *Modus* verstehe ich eine Erregung (Affektion) der Substanz; oder etwas, das in einem andern ist, durch welches es auch begriffen werden kann“ (Def. V).

¹⁰ SW, X, 46.

¹¹ „Gott ist nur die eine Substanz; die Natur, die Welt ist nach einem Ausdruck des Spinoza nur Affektion, Modus der Substanz, nicht Substantielles. Der Spinozismus ist also Akosmismus. Das Weltwesen, das endliche Wesen, das Universum, die Endlichkeit ist nicht das Substantielle, – vielmehr nur Gott. Das Gegenteil von alledem ist wahr, was die behaupten, die ihm Atheismus Schuld geben; bei

Schelling sieht in allen diesen Missdeutungen einen gemeinsamen logischen Fehler und zwar ein „Missverständnis des Gesetzes der Identität oder des Sinns der Copula“ (SW, VII, 341). Wie Manfred Frank ausführlich bewiesen hat, ist die Copula als Identitätszeichen (und nicht das Symbol des Gleichen) typisch für die logische Lehre von Gottfried Ploucquet, Lehrer für Logik und Metaphysik in Tübingen und wurde häufig von den bekannten Schülern des Stifts (das Gymnasium, wo Hegel, Schelling und Hölderlin gelernt haben) angewandt.¹² Dank dieser Verkopplung (Identität und Copula) wird sofort klar, dass Schelling an die Identität nicht als leere Tautologie ($A = A$), sondern als „Identität der Prädikation“ denkt.¹³ Eine weitere Synopse könnte in folgender Weise formuliert werden: die „wahre“ Identität enthält den Satz vom Grund. Wie wir sehen werden, wird hier ein logisches Argument genutzt, um eine metaphysische These zu begründen. Dies ist in der Tat eine typische Strategie des erkenntnistheoretischen Idealismus Schellings und Hegels, wozu die bekannte und von beiden vertretene These der „Identität der Identität und der Nichtidentität“ als Beispiel dienen kann.¹⁴ Schelling besteht auf dieser Erläuterung der Copula als Identität, weil für ihn in dieser Urteilsstruktur das „Weltgeheimnis“ verborgen wird. In anderen Worten muss man in dieser Erläuterung eine Erklärung der grundsätzlichen monistischen Aussage: das Eine (Unendlichen) *ist* das Viele (Endlichen) und das Viele *ist* das Eine.¹⁵ Das „Weltgeheimnis“ ist für Schelling dies: wie kommt das Viel aus dem Eine? bzw. warum gibt es Differenz? Oder: „warum ist Sinn überhaupt, warum ist nicht Unsinn statt Sinn“?¹⁶

Wie wir sehen werden, konzentriert sich die ganze Kritik auf das Verhältnis zwischen Substanz und endlichen Modi. Es gibt keine Spur von der Zweideutigkeit der (formalen oder realen) Natur der *Attributa* (man denke an die Polemik

ihm ist zu viel Gott.“ Und einige Seiten später fügt er hinzu „nur Gott ist, alle Weltlichkeit hat keine Wahrheit“ (TWA, XX, 163, 177).

¹² Frank Manfred, *Auswege aus dem deutschen Idealismus*, Frankfurt a. M.: 2007, S. 375–414; Ders., *Natura e Spirito, Lezioni sulla filosofia di Schelling*, Rosenberg & Sellier, Torino, 2010, S. 99 [dieser Text stellt die letzte Vorlesung des Akademischen Laufes von Frank an der Universität Tübingen dar und ist für Erste nur auf Italienisch publiziert worden]. Über das Thema siehe auch Kömürücü Cem, *Sehnsucht und Finsternis. Schellings Theorie des Sprachsubjekts*, Passagen, Wien, 2011, S. 21–55.

¹³ Siehe dazu Hogrebe Wolfram, *Prädikation und Genesis*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1989, S. 81.

¹⁴ TWA, 2 [*Differenzschrift*], S. 97 und ssg.

¹⁵ Vgl. Schelling Friedrich Wilhelm Joseph, *Philosophische Entwürfe und Tagebücher (1809–1813)*, Meiner, Hamburg, 1994, S. 39, 41.

¹⁶ Schelling Friedrich Wilhelm Joseph, *Grundlegung der positiven Philosophie*, Bottega d'Erasmus, Torino, 1972, S. 222. Das Wort „Weltgeheimnis“ (SW, I, 294) wird von Schelling in den *Briefen über Dogmatismus und Kritizismus* angewandt (VI. Brief). Dort die Frage war in dieser Form gestellt: „Wie [kann] das Absolute aus sich selbst herausgehen und eine Welt sich entgegensetzen?“ (SW, I, 310).

Erdmann-Fischer) und das Problem der Unsterblichkeit der menschlichen Seele ist nur kritisch gestreift (V. Teil).¹⁷

Zurück zu den logischen Aspekten. Die Copula drückt im Urteil nicht eine bloße „Einerleiheit“ zwischen Subjekt und Prädikat aus. Aber eben diese falsche Bedeutung der Copula bestimmt oft die Identitätsurteile. Das wird schon mit einem trivialen Beispiel klar: wir behaupten: „Dieser Körper ist blau“. Eine solche prädikative Aussage hat für Schelling „nicht den Sinn [...], der Körper sei in dem und durch das, worin und wodurch er Körper ist, auch blau“. Eine Gleichheit zwischen „Körpersein“ und „blau-sein“ wäre selbstverständlich widersinnig. Vielmehr bedeutet eine solche Aussage: „dasselbe, was dieser Körper ist, sei obgleich nicht in dem nämlichen Betracht, auch blau“. Es gibt etwas, ein X, das einerseits Subjekt (Körper) ist und andererseits Prädikat (blau) ist. Neben dieser Argumentation gibt es aber auch eine von ihm dargestellte weitere Erklärung, die durch Beispiele eingeführt wird. Nach dem Beispiel des Urteiles „der Körper ist blau“ behauptet Schelling:

Es sei z. B. der Satz aufgestellt: das Vollkommene ist das Unvollkommene, so ist der Sinn der: das Unvollkommene ist nicht dadurch, daß und worin es unvollkommen ist, sondern durch das Vollkommene, das in ihm ist. [...] Oder: das Gute ist das Böse, welches so viel sagen will: das Böse hat nicht die Macht, durch sich selbst zu seyn; das in ihm Seyende ist das (an und für sich betrachtet) Gute (SW, VII, 341).

An diesen beiden Beispielen fällt auf, dass Schelling der Rolle des Subjekts eine höhere Wichtigkeit zuerkennt. Im Zentrum steht nicht mehr die Bedeutung der Copula, sondern das Existenzabhängigkeitsverhältnis des Prädikats vom dem Subjekt. Subjekt und Prädikat werden als „Vorgehendes“ und „Folgendes“ in irgendeinem Urteil interpretiert:

Selbst in dem tautologischen Satz, wenn er nicht etwa ganz sinnlos sein soll, bleibt dieß Verhältniß. Wer da sagt: der Körper ist Körper, denkt bei dem Subjekt des Satzes zuverlässig etwas anderes als bei dem Prädicat; bei jenem nämlich die Einheit, bei diesem die einzelnen im Begriff des Körpers enthaltenen Eigenschaften, die sich zu demselben wie *Antecedens* zum *Consequens* verhalten. Eben dieß ist der Sinn einer andern älteren

¹⁷ „Räthselhaft bleiben ohne eine Ergänzung der Art manche Aeußerungen des Spinoza, z. B. daß das Wesen der menschlichen Seele ein lebendiger Begriff Gottes sey, der als ewig (nicht als transitorisch) erklärt wird. Wenn daher auch die Substanz in ihren andern Folgen A/b, A/c ... nur vorübergehend wohnte, so würde sie doch in jener Folge, der menschlichen Seele = a, ewig wohnen, und daher als A/a auf eine ewige und unvergängliche Weise von sich selbst als A geschieden seyn“ (SW, VII, 345).

Erklärung, nach welcher Subject und Prädicat als Entwickelte und Entfaltete (*implicitum et explicitum*) entgegengesetzt wurden.¹⁸

Das Prädikat ist gleichsam immer im Subjekt enthalten. Es ist in ihm wie „komprimiert“ (Frank). Diese „progressive“ Struktur des Urteils hilft uns die Beziehung zwischen Gott und Dingen in einer pantheistischen Perspektive besser zu verdeutlichen. Diese Struktur könnte selbstverständlich das Verhältnis zwischen – um die Terminologie von Spinoza anzuwenden – „Substanz“ und seiner „Modi“ erklären. Aber eine solche Erläuterung findet man, fügt Schelling hinzu, nicht in der Lehre von Spinoza.¹⁹ Die implizite Anklage ist, dass Spinoza das Verhältnis zwischen der Substanz und seinen Modi nicht ausreichend erläutert hat.²⁰ Es wird hier eine der zwei Hauptkritiken gegen das System Spinozas antizipiert, neben der Leblosigkeit wäre dies System auch etwas wesentlich Unvollendetes.

In den ersten Seiten der *Freiheitsschrift* hat die Identität zwischen „A“ (Substanz) und „A/a“ (Modus) eben die besondere Bedeutung einer *organischen Derivation*, einer lebendigen Abhängigkeit. „Dieses Princip drückt keine Einheit aus, die sich im Kreis der Einerleiheit herumdrehend, nicht progressiv, und darum selbst unempfindlich und unlebendig wäre. Die Einheit dieses Gesetzes ist eine unmittelbar schöpferische“ (SW, VII, 345).²¹ Dieses Gesetz ist gleichsam ein Gesetz der Zeugung. Die Kompatibilität zwischen Freiheit und pantheistischem System findet in dieser bio-logischen Aspekt seiner Identitätstheorie der ersten Seiten der *Freiheitsschrift* bereits ihre argumentative Krönung, weil die Abhängigkeit des Gezeug-

¹⁸ SW, VII, 342.

¹⁹ SW, VII, 344.

²⁰ Diese Anklage wird explizit einige Jahren später, in der *Münchener Vorlesungen*. Dort entwickelt sich die Polemik mit dem System Spinozas um die angebliche Vermittlungsfunktion der Attribute (Ausdehnung und Denken) als „Zusammenhang“ zwischen „konkreten Dingen“ und „Substanz“. Schelling spottet dazu: „Aber die Art und Weise dieses notwendigen Zusammenhangs zeigt er [sc. Spinoza] nicht“ (SW, X, 37). Darüber hinaus seien, fügt Schelling hinzu, diese Attribute nur eine Verarbeitung der dualistischen Ontologie von Descartes und dazu der Mangel an Wechseldurchdringung der beiden würde zu der schon in der *Freiheitsschrift* angeprangerten Leblosigkeit führen: „Die wahre Idee des Spinoza ist also eine absolute Einheit der Substanz bei absoluter Entgegensetzung (gegenseitiger Ausschließung) der Attribute. Das Ausgedehnte ist ihm völlig so geistlos wie dem Cartesius, und Spinozas Ansicht der Natur, seine Physik, ist aus diesem Grunde nicht weniger mechanisch und unlebendig als die seines Vorgängers. [...] Die Zweiheit, die er in die Einheit setzt, begründet nicht einen wirklichen Pulsschlag, ein wahres Leben, denn die Entgegengesetzten bleiben tot und gleichgültig gegeneinander“ (SW, X, 38–39).

²¹ Heidegger, der in seiner schon erwähnten Vorlesung über die *Freiheitsschrift* (1936) diesem Problem mehrere Seiten gewidmet hat, schreibt: „Die Identität ist in Wahrheit keine unlebendige Beziehung der gleichgültigen und ergebnislosen Einerleiheit, sondern die „Einheit“ [dieses Identitätsurteils] ist eine unmittelbar hervorbringende, zu anderem fortschreitende, eine ‚schöpferische‘“ (Heidegger M., *Schelling*, op. cit., 136).

ten (das Prädikat) nicht seine Selbständigkeit, gegenüber dem Zeugenden, aufhebt. Kurz gesagt: *the "Chain of Life" does not abolish individual life*. Das Abhängige kann natürlich nur als Folge existieren, aber nach Schelling beeinträchtigt (oder bedroht) diese ontologische Abhängigkeit seines Wesens nicht seine Spontaneität. Der Punkt ist in diesem Satz zusammengefasst: „Aber Abhängigkeit hebt Selbständigkeit, hebt sogar Freiheit nicht auf“ (SW, VII, 346). Anders gesagt: was Gezeugt wird, bewahrt nach dieser Erklärung in jedem Fall seine lebendige Freiheit. Das wird sofort klar durch eine „biologische“ Analogie, die Schelling uns liefert:

Jedes organische Individuum ist als ein Gewordenes nur durch ein anderes, und insofern abhängig dem Werden, aber keineswegs dem Seyn nach. [...] Das einzelne Glied, wie das Auge, ist nur im Ganzen eines Organismus möglich; nichtsdestoweniger hat es ein Leben für sich, ja eine *Art von Freiheit*, die es offenbar durch die Krankheit beweist, deren es fähig ist.²²

Leider stellt Schelling nicht genauer dar, worin diese „Art von Freiheit“ besteht. Entscheidend ist jedenfalls hier, dass die Beziehung zwischen Zeugendem und Gezeugtem nicht etwa „mechanisch“ ist, sondern „organisch“: „Wie man sich auch die Art der Folge der Wesen aus Gott denke möge, *nie kann sie eine mechanische seyn*, kein bloßes Bewirken oder Hinstellen, wobei das Bewirkte nichts für sich selbst ist“ (SW, VII, 347–348).

Schelling nennt diese Dynamik der Freiheit „des Bewirkten“ oder des Gezeugten „derivierte Absolutheit“, und verleiht diesem Begriff einen wesentlichen Belang.²³ Dank dieses Begriffes wird für den Denker aus Leonberg die Existenz von freien, aber in der Gottheit immanenten Individuen völlig legitimiert und er fügt in Bezug darauf hinzu: „So wenig widerspricht sich Immanenz in Gott und Freiheit, daß gerade nur das Freie, und soweit es frei ist, in Gott ist, das Unfreie, und soweit es unfrei ist, nothwendig außer Gott“, und deshalb „pantheistisch“ einfach nicht existieren würde.

Mit dieser Argumentation beweist Schelling, dass eine Pantheismus-Lehre nicht notwendig fatalistisch sein muss. Die Frage ist jetzt aber, warum der Spinozismus, auch wenn pantheistisch, ein deterministisches System ist? Die Antwort Schellings ist eine der deutlichsten, die er in allen seinen Texten gegeben hat:

²² SW, VII, 346.

²³ „Der Begriff einer derivierten Absolutheit oder Göttlichkeit ist so wenig widersprechend, dass er vielmehr der Mittelbegriff der ganzen Philosophie ist“ (SW, VII, 347).

Und hier denn ein für allemal unsre bestimmte Meinung über den Spinozismus! Dieses System ist nicht Fatalismus, weil es die Dinge in Gott begriffen seyn lässt; denn, wie wir gezeigt haben, der Pantheismus macht wenigstens die formelle Freiheit nicht unmöglich; Spinoza muss also aus einem ganz andern und von jenem unabhängigen Grund Fatalist seyn. Der Fehler seines Systems liegt keineswegs darin, dass er die Dinge in Gott setzt, sondern darin, dass es Dinge sind – in dem abstrakten Begriff der Weltwesen, ja der unendlichen Substanz selber, die ihm eben auch ein Ding ist.²⁴

Das System von Spinoza ist fatalistisch, nicht weil pantheistisch, sondern weil es auch den „Willen“ als eine tote Sache betrachtet. Warum spreche ich jetzt plötzlich von Willen? Schellings Kritik ist: Die unendliche Substanz kann nicht als Ding gedacht werden.²⁵ Man könnte auch hinzufügen: in der Theorie von Spinoza ist alles leblos,²⁶ weil, wie in der schon erwähnten *Münchener Vorlesungen* gesagt wird, „die Dinge gerade so zur göttlichen Natur und aus ihr folgen, wie die Affektionen des Dreiecks aus der Natur des Dreiecks folgen und zu ihr gehören, d.h. es ist zwischen Gott und den Dingen kein freier, sondern ein notwendiger Zusammenhang“.²⁷ Die Anklage ist hier wie oben: die Substanz, wie seine Modi sind zu „abstrakt“. Der *conatus* würde demzufolge nur eine geometrische Reaktion sein. Spinozas Versuch, die Welt *sub specie aeternitatis* zu beschreiben, nimmt nur eine Seite der Wirklichkeit wahr. Seine „mechanische Naturansicht“ basiert auf einer allgemeinen Reifikation der Totalität und führt zu einem „einseitigen“ System. Das bedeutet „abstrakt“ in Schellings Terminologie (aber auch bei Hegel). Was ihm fehlt, meinte Schelling, ist die idealistische Seite. Jetzt wird sicher klarer, warum ich vorher von Willen gesprochen habe. Für den Schelling der *Freiheitschrift*, und das ist auch bemerkenswert, sind die klassischen Vertreter des „Idealismus“ nur Kant und Fichte. Sie haben in der Philosophie die „formelle Idee der Freiheit“ eingeführt. Freiheit bedeutet bei ihnen, nach der Lektüre Schellings, Spontanität,

²⁴ SW, VII, 349.

²⁵ Wenn wir die Substanz als das „Unbedingte“ lesen, kann man eine buchstäblich ähnliche Kritik schon in dem *System des transzendentalen Idealismus* finden: „Das Unbedingte kann also in der Welt der Objekte überhaupt nicht gesucht werden [...]. Unbedingt heißt, was schlechterdings nicht zum Ding, zur Sache werden kann“ (SW, III, 368). Eben das Wort „Ding“ als Synonym des Leblosen bringt uns zum Anfang des Schellingschen Denkwegs. In der *Ichschrift* wird schon von Gott als Absolute gesagt, dass, er etwas ist, das nicht „bedingt“, d.h. Er kein Ding sein kann (SW, I, 166).

²⁶ Vgl. auch SW, VII, 397.

²⁷ SW, X, 37. Vgl. Spinoza, *Ethik*: „Ich werde daher die Natur und die Kräfte der Affekte und die Macht des Geistes über dieselben nach derselben Methode behandeln, nach welcher ich in den vorigen Teilen Gott und den Geist behandelt habe, und die menschlichen Handlungen und Begierden geadeso betrachten, als handelte es sich um Linien, Flächen oder Körper“ (III. Teil, Vorwort).

Fähigkeit von sich selbst anzufangen.²⁸ In einem Wort: der Wille. In dieser Seite hat zweifellos Schopenhauer *ante litteram* die zusammenfassende Formulierung seiner Lehre gefunden. Tatsächlich sagt Schelling in Bezug auf diesen subjektiven Idealismus, dem nur teilweise seine gesamte Position zugeschrieben werden kann: „Wollen ist Urseyn“ (SW, VII, 350). Diese metaphysische Freiheit, die nicht nur menschlich ist, und die ich als ontologische Kontingenz (Freiheit als „Seinkönnen“) lesen möchte, ist noch nicht die wahre und konkrete menschliche Freiheit. Aber die Bestimmung der menschlichen und der metaphysischen Freiheit in dieser Abhandlung würde uns zu anderen Untersuchungen des Textes bringen und zu einem Exkurs führen, der den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen würde.

Also wenn wir der Argumentation folgen wollen, fügt Schelling hinzu: auch der Idealismus ist allein nicht genug. Die „Tathandlung“ des Ichs hat ohne einen Grund, einen materiellen *Background*, keine Basis, bleibt wieder etwas Abstraktes. Sie hängt gleichsam in der Luft. Deswegen ist die korrekte und konkrete Position die „Wechseldurchdringung des Realismus und Idealismus“: „Idealismus ist die Seele der Philosophie; Realismus ihr Leib; nur beide zusammen machen ein lebendiges Ganzes aus“ (SW, VII, 356). Nach Schelling ist Spinoza am abstrakten Realismus erkrankt. Die Substanz von ihm ist also wesentlich etwas Totes. Es fehlt in seiner Auffassung eben die Lebendigkeit der Natur. Die Radikalität dieser Kritik ist Heidegger nicht entgangen. Da er diese bekannte Stelle kommentiert, behauptet er: „Wenn Schelling ein System von Grund aus bekämpfte, dann ist es das des Spinoza. Und wenn irgendein Denker den eigentlichen Irrtum des Spinoza erkannte, dann ist es Schelling“.²⁹ Wenn wir Spinoza als den Philosophen des strengen Determinismus (alles hat eine Grund-Folge-Struktur) und Schelling als den Philosophen der monistischen Lebendigkeit des Alls oder der „absoluten Freiheit“ betrachten, könnte diese Behauptung auch plausibel klingen.

In Wahrheit ist aber die Beziehung zwischen Schelling und Spinoza nicht so einfach zu beurteilen. Schelling hat den „gotttrunkenen Menschen“ aus Amsterdam, wie Novalis ihn einmal genannt hat,³⁰ durchaus nicht permanent kritisiert. Ganz im Gegenteil: viele Passagen in Schellings Werk lassen eine große Wertschätzung für Spinoza erkennen. Nicht ohne Grund hat Schelling seine Philosophie der Natur als „potenzierten Spinozismus“ oder „Spinozismus der Physik“ (SW, III, 160) bezeichnet. Spinoza wird für ihn der erste Denker der Geschichte

²⁸ Man denke an die bekannte Kants Formulierung der Freiheit als „eine Reihe in der Zeit ganz von selbst anzufangen“ (*KrV*, A 450/B 478).

²⁹ Heidegger M., *Schelling*, cit., S. 60–61.

³⁰ Novalis (von Hardenberg Friedrich), *Fragmente und Studien*, in: *Das philosophisch-theoretische Werk*, hg. von H.-J. Mähl, WBG, Darmstadt, 1999, S. 812.

der Philosophie bleiben, der Materie und Geist als einziges Wesen in einem System gedacht hatte,³¹ auch wenn das aus einem einseitigen Standpunkt (Realismus) geschehen war. Es fehlt nicht an bekannten Stellen, wo ein auffallend positives Urteil über ihn gefällt wird.³² Ich werde jetzt nicht, den bekannten Brief an Hegel gänzlich zitieren, in dem der junge Schelling sich selbst begeistert als „Spinozist“ definiert.³³ Interessanter ist für uns die Position des späten Schelling, die auch die andauernde Wertschätzung Spinozas beweist, seitdem er ihm in den Fluren des Stifts Tübingen (wahrscheinlich durch die damals verbotenen *Briefe* Jacobis) „begegnet“ ist. In der *Geschichte der neueren Philosophie*, die er in seiner zweiten Münchener Periode verfasst hat und die ich schon oben erwähnt habe, sagt er apropos des Systems Spinozas: „Stets wird auch das Spinozistische System in gewissem Sinn *Muster* bleiben. Ein System der Freiheit – aber in ebenso großen Zügen, in gleicher Einfachheit, als vollkommenes Gegenbild des Spinozistischen – dies wäre das Höchste“.³⁴ Das System Spinozas ist sicher ein kunstvolles Werk, aber seine Schönheit wird von einer *konstitutiven Mangelhaft* begleitet. Schelling hebt in der *Freiheitsschrift* diesen Status mit einem plakativen Vergleich hervor:

Man könnte den Spinozismus in seiner Starrheit wie die Bildsäule des Pygmalion ansehen, die durch warmen Liebeshauch beseelt werden müsste; aber dieser Vergleich ist unvollkommen, da es vielmehr einem nur in den äußersten Umrissen entworfenen Werk gleicht, in dem man, wenn es beseelt wäre, erst noch die vielen fehlenden oder unausgeführten Züge bemerken würde.³⁵

Das System Spinozas ist ein unvollendeter Entwurf. Aber aus welcher Perspektive blickt Schelling darauf? Was sucht Schelling in diesem System? Er sucht, wie in seiner ganzen Philosophie, eine titanische Beschreibung des Allebens (nach-

³¹ „Der erste, der Geist und Materie mit vollem Bewusstsein als Eines, Gedanke und Ausdehnung nur als Modifikationen desselben Prinzips ansah, war Spinoza. Sein System war der erste kühne Entwurf einer schöpferischen Einbildungskraft, der in der Idee des Unendlichen, rein als solchen, unmittelbar das Endliche begriff und dieses nur in jenem erkannte“ (SW, II, 20).

³² Z. B. wird von Schelling in der ersten Fassung der *Weltalter* behauptet: „Spinoza verdient eine ernste Betrachtung; fern sey es von uns, ihn zu verläugnen in dem, worin er unser wissenschaftlicher Ahnherr, unser Lehrer und Vorgänger gewesen. Ja Er allein von allen Neueren hat jene Urzeit gefühlt, von der wir in diesem Buch einen Begriff zu geben versucht haben“ (Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Die Weltalter. Fragmente. Nach den Urfassungen von 1811 und 1813*, Biederstein, München, 1946, hgg. von M. Schröter, S. 45).

³³ „Ich bin indessen Spinozist geworden! – Staune nicht“, in *Briefe von und an Hegel*, hgg. von J. Hoffmeister, Bd. I, Meiner, Hamburg, 1785–1812, S. 22.

³⁴ SW, X, 36.

³⁵ SW, VII, 350.

kantische Metaphysik). Gegen diesen Anspruch könnte man sagen, dass in der *Ethik* nicht eine Beschreibung des Lebens, sondern eine *Beschreibung für das Leben* (dogmatische Metaphysik) versucht wird.³⁶ Spinoza lesen hat, wie Goethe dachte, eine „beruhigende Wirkung“. Seine philosophische Funktion hilft gleichsam das Tragische des Lebens zu ertragen. Schelling selbst erklärt diese wesentliche Funktion seines Denkens einige Jahre später:

Der Spinozismus ist wirklich die das Denken in Ruhestand, in völligen Quieszenz versetzende Lehre, in ihren höchsten Folgerungen das System des vollendeten theoretischen und praktischen Quietismus. Der wohlthätig erscheinen kann unter den Stürmen des nie ruhenden, immer beweglichen Denkens, wie Lucretius den Zustand einer solchen Ruhe schildert: *Suave, mari magno, süß ist's bei empörtem Meere von fernem Ufer der andern Not zu schauen – magnum alterius spectare laborem*, nicht daß man an fremden Unfall sich erfreut, sondern weil man sich selbst von Bedrängnis frei fühlt.³⁷

Nicht zufällig wird von ihm eine bekannte epikureische Metapher erwähnt. Die *Ethik* ist sozusagen eine riesige spätantike „geistliche Übung“.³⁸ Wenn wir die *Ethik* in dieser Weise interpretieren, verlieren die Anklagen Schellings ihre Wirksamkeit. Die Lebendigkeit wird von dem Leser selbst gegeben und die Unvollständigkeit erlaubt ihm eine universelle Anwendung in allen Fällen des Lebens. In Bezug darauf sagt, der heutzutage leider beinahe vergessene großer italienische Gelehrte, Giuseppe Rensi:

Wenn man die Züge des Systems Spinozas geistig nachvollzieht, wenn man versucht, es sich lebendig und sichtbar vorzustellen, wenn, wie bei der Rose von Jericho, die, allein gelassen, runzlig, verschumpelt, skelettös bleibt, und die dann, im Wasser gelegt, aufgeht und sich zu wunderbarer Blüte entfaltet, man jenes System in der Flüssigkeit eines warmen, sympathisierenden, lebendigen Geistes erweitern und gedeihen lässt und man es dergestalt ausgedehnt und wieder erblüht innerlich anschaut; dann, aus einer winzigen und kalten Sammlung von Sätzen, die mathematisch aussehen, blüht es in einer herrlichen und charmanten Ansicht³⁹.

³⁶ Vgl. Spinoza, *Ethik*, IV. Buch, Propositio LXVII: „Homo liber de nulla re minus, quam de morte cogitat, et ejus sapientia non mortis, sed vitae meditatio est“.

³⁷ SW, X, 36.

³⁸ Hadot Pierre, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Albin Michel, Paris, 2002.

³⁹ Rensi Giuseppe, *Spinoza*, Guerini e Associati, Milano, 1993, S. 1–2: „Se si ripercorrono mentalmente le linee del sistema spinoziano, se si fa sì di rappresentarselo in modo vivo e visibile, se, come avviene con la rosa di Gerico, che lasciata a sé resta raggrinzita, disseccata, scheletrica, e si allarga ed espande in meravigliosa fioritura posta nell'acqua, si lascia espandere e rifiorire quel sistema nel

Der Schelling der zweiten Münchener Periode wäre mit dieser Vision völlig einverstanden. Nun, warum taucht diese Meinung noch nicht in der *Freiheitsschrift* auf? Die historischen Gründe sind auffallend. Er wollte seine Philosophie gegen Schlegel verteidigen. Er wollte nicht riskieren, seine Stelle wegen einer Atheismus-Anklage (die *affaire* Fichte war noch aktuell) zu verlieren. Seine Distanzierung von Spinoza war also eine politische Vorsichtsmaßnahme in einer ultrakatholischen München? Alles plausibel.

Es gibt aber natürlich auch einen tieferen philosophischen Grund. In der sogenannten mittleren Philosophie wollte Schelling eine besondere Art von Monismus verteidigen, eine Art, die eine interne Dimension von Transzendenz in der Immanenz erlaubte (Grund/Existenz-Struktur in dem Absoluten).⁴⁰ Deswegen wollte er den Pantheismus von der Anklage des Spinozismus (Fatalismus) befreien. Nach dem gescheiterten Versuch der *Weltalter* (zirka 1810–1820)⁴¹ „entwickelt“ seine Philosophie eine neue Dimension der Transzendenz, eine Dimension symbolisch verkörpert in der Gottfigur des „Herren des Seyns“. Auch deswegen ist die oft unterstrichene Geschichtlichkeit der späteren „positiven“ Philosophie nicht nur weltgeschichtlich, sondern auch „übergeschichtliche Geschichte“.⁴² Seine spätere Philosophie hat die pantheistische Form verlassen und er konnte wieder „größzügiger“ mit der Philosophie Spinozas sein, weil die Gefahr, seine Philosophie mit dem Denken Spinozas zu vermengen, verschwunden war.

fluido di uno spirito alacre, caldo, simpatizzante, e lo si contempla interiormente così in esso espanso e rifiorito; allora, da un piccolo freddo e astruso insieme di proposizioni d'aspetto matematico, esso sboccia in una visuale magnifica e appassionante“.

⁴⁰ Am Ende der ersten Fassung des ersten Buchs der *Weltalter* spricht Schelling von der „Dreyeinigkeit“ als perfekte Zusammenfassung der Immanenz (Pantheismus) und Transzendenz (Theismus oder Dualismus), aber eben dort sagt er auch, dass „die Einheit [sc. der Pantheismus] das höchste“ bleibt (WA, op. cit., S. 168–169).

⁴¹ Schon die letzte vollständige Fassung des Vergangenheitsbuchs der *Weltalter* (1815–17) beweist die Unterscheidung zwischen dem theogonischen und dem kosmogonischen Prozess, also eine Überwindung der pantheistischen Position. Es bleibt aber schließlich interessant zu bemerken, dass im 1854 kurz vor seinem Tod – in einem Brief für den Sohn Karl Friedrich August – gesteht ein alter Schelling: „Hen kai pan, ich weiß nichts anderes, sagt seiner Zeit Lessing. Ich weiß auch nichts anderes“ (Zit. n. Gulyga Arsenij, *Schelling. Leben und Werk*, DVA, Stuttgart, 1989, S. 377).

⁴² SW, XIV, 35. Vgl. Courtine Jean-François, *Histoire supérieure et système des temps*, in *Extase de la Raison. Essais sur Schelling*, Galilée, Paris, 1990, S. 237–259; hier: S. 239.

**SPINOZA'S CONATUS AND
NIETZSCHE'S WILL TO POWER:
SELF-PRESERVATION VS.
INCREASE OF POWER?**

HANNAH GROSSE WIESMANN

Abstract

This paper presents Nietzsche's reception of Spinoza with regard to the concept of power. It aims to show that Nietzsche's indirect reception of Spinoza was most formative for his philosophy in the 1880s, where the concept of will to power is of crucial importance. Indeed, Nietzsche elaborates his conception of power through a critical interaction with Spinoza's principle of self-preservation given in the theory of *conatus*. He considers this to be a theorem characteristic of the modern metaphysical obsession with being; with his concept of will to power, he opposes to it a principle, not of *preservation*, but of *increase*, which aims to revalue the idea of radical becoming. The paper explores Nietzsche's strategy of interpretation with regard to Spinoza's theory of *conatus*, then analyses Nietzsche's own conception of power, and finally calls in question Nietzsche's claim for originality with regard to Spinoza.

I am utterly amazed, utterly enchanted! I have a precursor, and what a precursor! I hardly knew Spinoza: that I should have turned to him just now, was inspired by 'instinct.' Not only is his over-all tendency like mine – namely to make all knowledge the most powerful affect – but in five main points of his doctrine I recognize myself; this most unusual and loneliest thinker is closest to me precisely in these matters: he denies the freedom of the will, teleology, the moral world-order, the unegoistic, and evil. Even though the divergencies are admittedly tremendous, they are due more to the difference in time, culture, and science. *In summa*: my lonesomeness, which, as on very high mountains, often made it hard for me to breathe and make my blood rush out, is now at least a twosomeness. Strange!¹

¹ Given here in Walter Kaufmann's translation (cf. Kaufmann Walter (ed.), *The portable Nietzsche*, New York, The Viking Penguin, 1982), this quotation reads, in Nietzsche's own words: "Ich bin

With these words, Nietzsche, in 1881, enthusiastically acknowledged Spinoza as his predecessor, after having discovered his philosophy in Kuno Fischer's account.² The strange "twosomeness" – "Zweisamkeit" – which Nietzsche identified after his discovery (or rather re-discovery) of Spinoza did not, however, make him become a Spinozist. Nietzsche's emphatic commitment to Spinoza gives way, after 1881, to a critical dialogue with his 'predecessor' – a dialogue that takes place only sporadically in Nietzsche's published writings, but is carried out with intensity in his unpublished notes.³ Nietzsche's critique of Spinoza, then, arises from

ganz erstaunt, ganz entzückt! Ich habe einen Vorgänger und was für einen! Ich kannte Spinoza fast nicht: daß mich jetzt nach ihm verlangte, war eine „Instinkthandlung“. Nicht nur, daß seine Gesamttenenz gleich der meinen ist – die Erkenntniß zum mächtigsten Affekt zu machen – in fünf Hauptpunkten seiner Lehre finde ich mich wieder, dieser abnormste und einsamste Denker ist mir gerade in diesen Dingen am nächsten: er leugnet die Willensfreiheit –; die Zwecke –; die sittliche Weltordnung –; das Unegoistische –; das Böse –; wenn freilich auch die Verschiedenheiten ungeheuer sind, so liegen diese mehr in dem Unterschiede der Zeit, der Cultur, der Wissenschaft. In summa: meine Einsamkeit, die mir, wie auf ganz hohen Bergen, oft, oft Athemnoth machte und das Blut hervorströmen ließ, ist wenigstens jetzt eine Zweisamkeit. – Wunderlich!" (Nietzsche to Franz Overbeck, 30 July 1881, KSB (= Nietzsche Friedrich, *Sämtliche Briefe, Kritische Studienausgabe in 8 Bänden*, Colli Giorgio/Montinari Mazzino (eds.), Berlin/New York, de Gruyter, 2003), vol. VI, p. 111.)

- ² Nietzsche most probably read the second edition of Kuno Fischer's *Geschichte der neuern Philosophie*, published in 1865 (Fischer Kuno, *Geschichte der neuern Philosophie I, 2: Descartes' Schule. Geulinx. Malebranche. Baruch Spinoza*, Heidelberg, Verlagsbuchhandlung von Friedrich Bassermann, 1865). On the question as to which edition of Kuno Fischer's book Nietzsche read, cf. Scandella Maurizio, "Did Nietzsche Read Spinoza? Some Preliminary Notes on the Nietzsche–Spinoza Problem, Kuno Fischer and Other Sources", in *Nietzsche-Studien: Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*, Abel Günter/Stegmaier Werner (eds.), vol. XLI, 2012, pp. 308–332.
- ³ There has been some work on Nietzsche's reception of and relation to Spinoza so far. Cf.: Wurzer William S., *Nietzsche und Spinoza*, Meisenheim am Glan, Hain, 1975; Wiehl Reiner, "Nietzsches Anti-Platonismus", in Brague Rémi/Courtine Jean-François (eds.), *Herméneutique et ontologie: Mélanges en hommage à Pierre Aubenque*, Paris, P.U.F., 1990, pp. 275–299; Burger Rudolf, "Spinoza, Nietzsche und Sisyphos", in *Mercur: Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken*, Bohrer Karl-Heinz/Scheel Kurt (eds.), vol. XLIX, n° 1, 1995, pp. 45–54; Schacht Richard, "The Nietzsche–Spinoza Problem", in Schacht R., *Making Sense of Nietzsche: Reflections Timely and Untimely*, Urbana/Chicago, Univ. of Illinois Press, 1995, pp. 167–186; Whitlock Greg, "Roger Boscovich, Benedict de Spinoza and Friedrich Nietzsche: The Untold Story", in *Nietzsche-Studien: Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung, op. cit.*, vol. XXV, 1996, pp. 200–220; Gawoll Hans-Jürgen, "Nietzsche und der Geist Spinozas: Die existentielle Umwandlung einer affirmativen Ontologie", in *Nietzsche-Studien: Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung, op. cit.*, vol. XXX, 2001, pp. 44–61; Stegmaier Werner, "'Philosophischer Idealismus' und die 'Musik des Lebens': Zu Nietzsches Umgang mit Paradoxien: Eine kontextuelle Interpretation des Aphorismus Nr. 372 der 'Fröhlichen Wissenschaft'", in *Nietzsche-Studien: Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung, op. cit.*, vol. XXXIII, 2004, pp. 90–128; Seggern Hans-Gerd von, "Die Spur von Spinozas Affektenlehre", in Seggern H.-G., *Nietzsche und die Weimarer Klassik*, Tübingen, Francke, 2005, pp. 127–147; Brojber Thomas H., *Nietzsche's Philosophical Context: An Intellectual Biography*, Urbana/Chicago, Univ. of Illinois Press, 2008, pp. 77–82; Sommer Andreas Urs, "Nietzsche's Readings on Spinoza: A Contextualist Study, Particularly on the Reception of Kuno Fischer", in *The Journal of Nietzsche Studies*, vol. XLIII, n° 2,

a complex reception: on the one hand, Nietzsche appropriates certain positions of Spinoza, while on the other hand, he elaborates his own positions in contrast to these and thereby tries to distance himself from his 'predecessor'. This interplay of appropriation and dissociation makes Spinoza become one of the most important interlocutors for Nietzsche in the 1880s. Despite the apparent fascination exerted on him by Spinoza's thought and person, Nietzsche, as so often, feels no need to read the original writings of his author, but contents himself with drawing an image of Spinoza based on secondary sources, the most important of which is Kuno Fischer's *Geschichte der neuern Philosophie*.⁴

Spinoza's philosophy is as much a model as a target of critique for Nietzsche. As the most important aspects of his reception of Spinoza's philosophy I have identified 1) the critique of morality, 2) an ethics of affirmation related to the concept of *amor Dei*⁵, 3) the conception of knowledge and 4) the concept of power. Nietzsche's opinions on Spinoza regarding these domains strongly differ depending on whether he is writing for an audience or not; it has therefore been suggested that we distinguish between an "exoteric" image of Spinoza in Nietzsche's published writings and an "esoteric" image in the unpublished writings.⁶ While Nietzsche's references to Spinoza in the unpublished notes testify to affinity and appropriation, in the published writings Nietzsche mostly endeavours to dissociate himself from Spinoza. The only exception is the critique of morality, where Nietzsche acknowledges Spinoza as predecessor of his own philosophy 'beyond good and evil' as much in the writings as in the 'Nachlass', appreciating him as exceptional in the history of Christian-platonic thought. The difference between Nietzsche's exoteric and esoteric image of Spinoza can be explained by the fact that Nietzsche pursues different interests in the published writings and in the unpublished notes: while he avails himself of Spinoza's philosophy as a source of ideas in the 'Nachlass', he often stylises Spinoza's positions as an antithesis of his

2012 (available at: http://muse.jhu.edu/login?auth=0&type=summary&url=/journals/journal_of_nietzsche_studies/v043/43.2.sommer.pdf).

⁴ On Kuno Fischer and various other sources of Nietzsche's knowledge of Spinoza cf. Wurzer W. S., *Nietzsche und Spinoza*, op. cit., and, most importantly, Brobjer Th. H., *Nietzsche's Philosophical Context: An Intellectual Biography*, op. cit., pp. 77–82.

⁵ On this aspect of Nietzsche's interaction with Spinoza cf.: Stambaugh Joan, "Amor dei and Amor fati: Spinoza and Nietzsche", in O'Flaherty James C./Sellner Timothy F./Helm Robert M. (eds.), *Studies in Nietzsche and the Judaeo-Christian Tradition*, Chapel Hill/London, 1985, pp. 130–142; Yovel Yirmiyahu, "Nietzsche and Spinoza: amor fati and amor dei", in Yovel Y. (ed.), *Nietzsche as Affirmative Thinker: Papers Presented at the Fifth Jerusalem Philosophical Encounter, April 1983*, Dordrecht/Boston, Nijhoff, 1986, pp. 183–203.

⁶ Cf. Gawoll H.-J., "Nietzsche und der Geist Spinozas: Die existentielle Umwandlung einer affirmativen Ontologie", art. cit.; this distinction, according to the author, is valid for the period after 1881.

own in the published writings, thus profiling his thinking and asserting its originality. In this way, Nietzsche betrays a tendency to radicalise the positions he has encountered in Spinoza, while this finally leads him to turn these positions against his 'predecessor'.

Nietzsche's indirect reception of Spinoza was most formative for Nietzsche's philosophy in the 1880s, where the concept of will to power is of crucial importance; indeed, the question of power is also at the centre of Nietzsche's critique of Spinoza. In what follows, I will examine Nietzsche's critical dialogue with Spinoza in respect of the concept of will to power. The main idea of Nietzsche's critique is that Spinoza conceives of power as a conservative force, as expressed by his principle of self-preservation. I aim to show that Nietzsche elaborates his conception of power through a critical interaction with Spinoza's principle of self-preservation given in the theory of *conatus*. Nietzsche considers this to be a theorem that is constitutive of modern metaphysical thought; with his concept of will to power, he opposes to it a principle, not of *preservation*, but of *increase*. Against the metaphysical obsession with being, which, in Nietzsche's view, is expressed by the principle of self-preservation, Nietzsche positions his conception of power as a means to revalue the idea of radical becoming. He thereby aims to define expressions of power not with regard to a subject that tries to preserve itself through them, but with regard to a self that perpetually transcends itself and, in this sense, has no stable identity.

Nietzsche's critique of Spinoza's 'striving for self-preservation'

Nietzsche repeatedly attacked the modern principle of self-preservation, and not only in the context of his reception of Spinoza.⁷ Yet Spinoza is the figure he stages as his most important opponent in this controversy, because Spinoza's metaphysical conception of the principle of self-preservation allows him to elaborate his own counter-position most incisively, that is, to position his will to power as an anti-metaphysical theorem.⁸ The controversy is of significance for Nietzsche

⁷ On Nietzsche's critique of the principle of self-preservation, not only with regard to Spinoza, cf.: Abel Günter, "Nietzsche contra Selbsterhaltung: Steigerung der Macht und ewige Wiederkehr", in *Nietzsche-Studien: Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*, op. cit., vol. X/XI, 1981/82, pp. 367–384; Abel G., *Nietzsche: Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, Berlin/New York, de Gruyter, 2019, pp. 39–81.

⁸ Cf. Gerhardt Volker, *Vom Willen zur Macht: Anthropologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Fall Friedrich Nietzsches*, Berlin/New York, de Gruyter, 1996, p. 193.

also inasmuch as he considers the modern tradition of self-preservation to be pursued in contemporary Darwinism.

Nietzsche's concept of will to power, which, in his published work, first appears in *Thus spoke Zarathustra*⁹, is not yet fully worked out, when Nietzsche reads Kuno Fischer's Spinoza-book in 1881. His reading about Spinoza will enable Nietzsche to clarify his concept of power and to profile it in contrast to Spinoza's theory of self-preservation as a principle of increase of power.¹⁰ Yet, insofar as Nietzsche ascribes to Spinoza a striving for mere preservation, he gives a one-sided interpretation of Spinoza's *conatus*-theory and thereby also conceals the proximity of Spinoza's concept of power to his own.

In *Beyond Good and Evil* 13 Nietzsche opposes his concept of life as will to power to Spinoza's striving for self-preservation:

Physiologists should bethink themselves before positioning the drive for self-preservation as the cardinal drive of an organic being. Above all, a living thing wants to *discharge* its strength – life itself is will to power – : self-preservation is only one of the indirect and most frequent *consequences* of this. – In short, here as elsewhere, beware of *superfluous* teleological principles! – one of which is the drive for self-preservation (we owe it to Spinoza's inconsistency –). This is demanded by method, which must be essentially economy of principles.¹¹

Nietzsche here criticizes the striving for self-preservation in respect of its content as well as with regard to methodology. He considers this striving to be

⁹ Cf. Nietzsche F., *Also sprach Zarathustra: Ein Buch für Alle und Keinen II*, "Von der Selbst-Ueberwindung", KSA (= *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Colli Giorgio/Montinari Mazzino (eds.), Berlin/New York, de Gruyter, 2005), vol. IV, pp. 146–149.

¹⁰ In the 1870s, Nietzsche had still been operating with the concept of "self-preservation" (cf. *Menschliches, Allzumenschliches I*, KSA, *op. cit.*, vol. II, n° 92, n° 102 and n° 104), while in *Dawn*, with the concept of "feeling of power", the idea of increase of power becomes prominent (cf. *Morgenröthe II*, KSA, *op. cit.*, vol. III, n° 112; *Morgenröthe III*, KSA, *op. cit.*, vol. III, n° 204; cf. also *Die Fröhliche Wissenschaft I*, KSA, *op. cit.*, vol. III, n° 13). In order to emphasize the idea of increase of power, Nietzsche, in the context of *Thus Spoke Zarathustra*, focuses on the concept of "will to power" (cf. Nietzsche F., *Nachlass 1882/83*, KSA, *op. cit.*, vol. X, n° 5[1], p. 187; *Nachlass 1883/84*, KSA, *op. cit.*, vol. XI, n° 24[31], p. 662; *Nachlass 1884*, KSA, *op. cit.*, vol. XI, n° 25[450], p. 133; *ibid.*, n° 26[273], p. 221; *ibid.*, n° 26[275], p. 222); the idea of increase is already expressed by the internal structure of the concept (cf. Gerhardt V., *Vom Willen zur Macht: Anthropologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Fall Friedrich Nietzsches*, *op. cit.*, pp. 277 sq.).

¹¹ *Jenseits von Gut und Böse I*, KSA, *op. cit.*, vol. V, n° 13, pp. 27 sq.; I render the translation by Judith Norman with slight modifications (cf. Nietzsche F., *Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future*, Horstmann Rolf-Peter/Norman Judith (eds.), translated by Judith Norman, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 15).

a superfluous principle, since it is directed towards a state that is already given, and therefore holds it to be inadequate as the fundamental determination of a living thing. Instead, Nietzsche subordinates this striving to the broader principle of will to power, which comprises the striving for self-preservation, while being characterised itself by increase of power. Thus, he conceives of self-preservation as a non-necessary implication of increase of power. Nietzsche, furthermore, accuses Spinoza of inconsistency, dismissing the striving for self-preservation as a teleological principle to which Spinoza, as an avowedly antiteleological thinker, cannot be entitled.¹² While Nietzsche emphatically welcomed Spinoza's critique of teleology in 1881 on the famous postcard to Overbeck¹³, he now turns this critique against its author, when he accuses Spinoza himself – seemingly in a Spinozistic spirit – of thinking teleologically.

Nietzsche pursues his critique of the striving for self-preservation in the fifth book of *The Gay Science*, in an aphorism with an anti-Darwinist line of attack: “The wish to preserve oneself is the symptom of a condition of distress, of a limitation of the really fundamental instinct of life which aims at the *expansion of power* and, wishing for that, frequently risks and even sacrifices self-preservation.”¹⁴ Nietzsche, here, stages Spinoza as the forefather of the Darwinian “struggle for existence”¹⁵, interpreting his theory of self-preservation as the symptom of a sickly constitution: “It should be considered symptomatic when some philosophers – for example, Spinoza who was consumptive – considered the instinct of self-preservation decisive and *had* to see it that way; for they were individuals in conditions of distress.”¹⁶ In contrast, Nietzsche contends that “the struggle for existence is only an *exception*, a temporary restriction of the will to life”, and declares that a tendency to increase one's power is the fundamental characteristic of life: “the great and small struggle

¹² On Spinoza's critique of teleology cf. Spinoza, *Ethics* I, appendix (in any edition). Kuno Fischer presents this critique on pp. 233–237 of his *Geschichte der neuern Philosophie I*, 2, *op. cit.*

¹³ Cf. the quotation of Nietzsche's postcard to Overbeck at the beginning of this article.

¹⁴ *Die Fröhliche Wissenschaft* V, KSA, *op. cit.*, vol. III, n° 349, pp. 585 sq. I render the translation by Walter Kaufmann (cf. Nietzsche E., *The Gay Science: With a Prelude in Rhymes and an Appendix of Songs*, translated, with commentary, by Walter Kaufmann, New York/Toronto, Random House, 1974, pp. 291 sq.).

¹⁵ “That our modern natural sciences have become so thoroughly entangled in this Spinozistic dogma (most recently and worst of all, Darwinism with its incomprehensibly onesided doctrine of the ‘struggle for existence’) is probably due to the origins of most natural scientists: In this respect they belong to the ‘common people’; their ancestors were poor and undistinguished people who knew the difficulties of survival only too well at firsthand.” (*Ibid.*, p. 292)

¹⁶ *Ibid.*

always revolves around superiority, around growth and expansion, around power – in accordance with the will to power which is the will of life.¹⁷

By presenting Spinoza as the theorist of self-preservation, Nietzsche misses out the fact that Spinoza's theory of *conatus* comprises both preservation of power and increase of power – this is a fact that also emerges clearly from Kuno Fischer's Spinoza-book.¹⁸ The excerpts on self-preservation that Nietzsche took from Fischer's monograph clearly show that the correlation of preservation and increase of power in Spinoza's concept of *conatus* was apparent to Nietzsche: "Whatever we do, we do it to preserve and to increase our power"¹⁹ – thus Nietzsche quotes Fischer's study on Spinoza in his posthumous notes.

The correlation of self-preservation and increase of power in Spinoza's concept of conatus

Spinoza's concept of *conatus in suo esse perseverandi*, which, according to him, determines the nature of every particular thing,²⁰ is in fact a dynamic principle of self-preservation that comprehends a tendency to increase of power. Insofar as every thing, for Spinoza, is a particular power, which realizes itself only through its effects and does not exist as something apart from this, the essence of every thing is an activity, that is to say an affirmation of power. Because every particular thing is defined by an outside, it has to assert itself against other things: as a thing it acts against other things, which means that it strives to preserve itself against them. The power of a particular thing therefore necessarily takes the form of a striving, which thus constitutes the essence of the thing. If the being of a particular thing is nothing but an affirmation of power in relation to other things – that is to say: a striving – then a thing has no fixed identity; in preserving itself it does not aim to preserve a stable, inalterable 'self', but to affirm itself as a power capable of producing new effects over and over. To preserve oneself therefore does not mean,

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ There are at least 25 references to the correlation of preservation and increase of power in Spinoza in Fischer's *Geschichte der neuern Philosophie I, 2, op. cit.*

¹⁹ "Was wir thun, thun wir, um unsere Macht zu erhalten und zu vermehren [...]" (*Nachlass 1886/87, KSA, op. cit.*, vol. XII, n° 7[4], p. 261). The translation is mine; the quotation is to be found in Fischer's *Geschichte der neuern Philosophie I, 2, op. cit.*, p. 484.

²⁰ Cf. Spinoza, *Ethics* III, proposition 6: "Unaqueque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur"; *ibid.*, pr. 7: "Conatus, quo unaqueque res in suo esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei actualementiam."

according to Spinoza, to secure the status quo of an existing power, but rather to *preserve the striving* itself, that is to say to affirm oneself as a changing power.

In virtue of the *conatus*, a thing will not only affirm its power, but – insofar as it is conscious of its power – it will also affirm whatever serves its self-affirmation. A self-conscious *conatus* will strive for the means that secure its striving; and if it is capable of anticipating future threats and of remembering past threats to its existence, it will understand that its self-preservation is best secured if it strives to increase its power. The striving for increase of power is thus a natural implication of the striving for self-preservation of a thing which is conscious of its striving – such as, for example, a human being. Human beings and, potentially, other self-conscious beings too, therefore naturally tend to increase their power; this tendency is involved in their very affirmation of power. In this respect, Spinoza’s theory of *conatus* turns out to bear a remarkable affinity to Nietzsche’s concept of will to power, which Nietzsche, however, turns polemically against Spinoza in *Beyond Good and Evil*.

The question I would like to turn to, now, is whether one is justified to object to Spinoza, as Nietzsche does, that his principle of self-preservation is teleological and therefore threatens to undermine his system. Spinoza conceived of the *conatus* as an antiteleological concept – this is uncontested among scholars. However, it has often been objected to Spinoza that he conceives of self-preservation as an end to which certain means, such as increase of power, are subordinated. The *conatus* would therefore reveal itself, after all, as possessing a teleological structure. This critique would be justified, if self-preservation was an aim that was not yet attained by the mere fact of striving. Yet, for Spinoza, self-preservation is not an aim distinct from the striving, or from the effective power of a thing; rather, self-preservation is simply a particular thing’s mode of being. As such, the principle of *conatus* can account for teleological structures, for example in human behaviour, but it is not in itself a teleological principle.^{21,22}

²¹ Cf. Spinoza B., *Ethics* III, prop. 6, dem.: “[...] neque ulla res aliquid in se habet, a quo possit destrui, sive quod ejus existentiam tollat [...]; sed contra ei omni, quod ejusdem existentiam potest tollere, opponitur[...]”. Cf. also *Ethics* III, prop. 4.

²² This is how Kuno Fischer sees things, too; he reports and then dismisses the critique of Adolf Trendelenburg, according to which Spinoza’s system fails to realise its antiteleological claim (cf. Fischer K., *Geschichte der neuern Philosophie* I, 2, *op. cit.*, pp. 564–569). As A. Rupschus and W. Stegmaier have shown, Nietzsche ignores Fischer’s objections to Trendelenburg – although he himself did not appreciate Trendelenburg very much – and obliviously uses Trendelenburg’s critique in order to construe his antithesis to Spinoza in *Beyond Good and Evil* 13. (Cf. Rupschus Andreas/Stegmaier Werner: “„Inconsequenz Spinoza’s”? Adolf Trendelenburg als Quelle von Nietzsches Spinoza-Kritik in Jenseits von Gut und Böse 13”, in *Nietzsche-Studien: Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*, *op. cit.*, vol. XXXVIII, 2009, pp. 299–308.)

Nietzsche's strategy of interpretation

Nietzsche was aware that for Spinoza, as a theorist of power, self-preservation and increase of power are interrelated. But instead of acknowledging him as his predecessor in this regard, Nietzsche denied Spinoza a theory of increase of power and appropriated this aspect for his own concept of the will to power. By assigning a principle of mere self-preservation to Spinoza and, moreover, denouncing it as inconsistent, Nietzsche passes over important aspects of Kuno Fischer's study of Spinoza. Was it his concern with originality that motivated him to do so? It would surely be an oversimplification to explain Nietzsche's interpretation by such a psychological motive only. I suggest that Nietzsche also had philosophical reasons for drawing his one-sided picture of Spinoza.

On the one hand, he neglects Spinoza's theory of power, especially the aspect of increase of power, because it disturbs him that for Spinoza the greatest power consists in the exercise of reason.²³ Nietzsche notes down from Kuno Fischer that only the power of reason is able to overcome the passions and to bring about the harmony of the self with itself and with others. Nietzsche counters to this: "– **ego**: – this is all **prejudice**. No reason of this kind *exists*, and without struggle and passion everything becomes weak, man as much as society."²⁴ Insofar as Nietzsche reduces all exercise of reason to affects and drives, he declares reason to be an epiphenomenon of an antagonism of powers, which can only superficially and ephemerally pacify the underlying struggle. He aims to determine his concept of power by "struggle" and "passion" and therefore tries to exclude every possibility of bringing together Spinoza's rationalist theory of power and his own.

On the other hand, Nietzsche repudiates the essentialism of Spinoza's theory of power. For Spinoza, indeed, every finite thing has an eternal essence, in virtue of which it takes part in the divine substance, as its mode. The eternal essence is the power of acting (*potentia agendi*) of the substance, which in the finite thing has become modified into a *conatus*.²⁵ In Nietzsche's view, to conceive of the power of a thing as its essence means to understand the thing as a unitary self with a fixed

²³ "Our reason is our greatest power", Nietzsche notes down in the excerpt from Kuno Fischer where he tackles the Spinozian striving for self-preservation (*Nachlass 1881*, KSA, *op. cit.*, vol. IX, n° 11 [193], p. 517; cf. Spinoza B., *Ethics* V, praefatio). In explaining Nietzsche's denial of Spinoza's theory of power by his refusal of rationalism, I hereby refer to the interpretation of: Abel G., *Nietzsche: Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, *op. cit.*, p. 51.

²⁴ "– **ego**: das Alles ist **Vorurtheil**. Es giebt gar keine Vernunft der Art, und ohne Kampf und Leidenschaft wird alles schwach, Mensch und Gesellschaft." (*Nachlass 1881*, KSA, *op. cit.*, vol. IX, n° 11 [193], p. 517.)

²⁵ Cf. Bartuschat Wolfgang, *Spinozas Theorie des Menschen*, Hamburg, Meiner, 1992, pp. 137 sq.

identity. The *conatus*, then, would be the tendency of a thing's essence to preserve itself as what it is. With his theory of *conatus*, Spinoza, in Nietzsche's view, conceives of power as a fundamentally conservative force. In an unpublished note, Nietzsche writes: "Spinoza's statement on self-preservation should, if it were true, bring all change to an end: but the statement is wrong, the *opposite* is true. Precisely with regard to a living thing one can show most clearly that it does everything, not to preserve itself, but to become more..."²⁶ Nietzsche, in contrast, wants to emphasize the aspect of becoming, of self-transcendence and of finiteness in power. Power, according to him, has an essentially expansive dynamic, which undermines the very idea of a self-preservative identity.

These divergences might be the reason why Nietzsche stresses the contrast between Spinoza and himself and blocks out of his image of Spinoza the aspect that became constitutive of his own thinking: *increase of power*.

Nietzsche's concept of power against the background of his interpretation of Spinoza

By opposing his concept of will to power to the modern principle of self-preservation, Nietzsche mainly targets the ideas of unity and of identity that are determinant of this principle. He directs the concept of will to power against the notion of a subject wanting to preserve itself as a unity with a stable identity; as opposed to this, he maintains the idea of, firstly, an internal conflictuality that forms every individual; secondly, a perpetual "self-overcoming"²⁷ that calls in question the identity of the individual and that even allows for its possible destruction. Hereby, Nietzsche wants to position the will to power as an alternative concept to a thinking that, with self-preservation, contends a "principle of universal stasis"²⁸.

Yirmiyahu Yovel has suggested that Nietzsche, compared with Spinoza, inverts the relation between self-preservation and increase of power: While Spinoza stresses the striving for self-preservation and sees the increase of power as a consequence of this striving, Nietzsche regards the striving for increase as primary, subordinating self-preservation to it and allowing for preservation to be sacrificed for the sake of increase of power.²⁹

²⁶ *Nachlass 1888*, KSA, *op. cit.*, vol. XIII, n° 14[121], p. 301.

²⁷ Cf. *Also sprach Zarathustra II*, "Von der Selbst-Ueberwindung", KSA, *op. cit.*, vol. IV, pp. 146–149.

²⁸ "[...] ein Prinzip universellen Stillstands [...]" (Gerhardt V., *Vom Willen zur Macht: Anthropologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Fall Friedrich Nietzsches*, *op. cit.*, p. 193).

²⁹ Cf. Yovel Y., "Nietzsche and Spinoza: *amor fati* and *amor dei*", *art. cit.*, p. 192.

With regard to Nietzsche's late writings, however, it is far from clear that self-preservation can be subordinated to increase of power as clearly as this. Sure enough, from *Thus spoke Zarathustra* to the *Genealogy of Morals*, Nietzsche had constantly been attacking the principle of self-preservation. But, contrary to what he had programmatically announced there, he combines the two concepts again in his late writings: Thus, in *Twilight of the Idols*, he speaks of "self-preservation and self-extension";³⁰ again, in *The Antichrist*, he writes about the "deepest laws of preservation and increase"³¹ of life, and in his posthumous fragments, he even relates the concept of will to power to the "viewpoint of conditions of preservation and increase with regard to complex entities of relative length of life within becoming"³².

What, then, is it that distinguishes the Nietzschean concept of self-preservation from Spinoza's *conservatio sui*? I want to suggest that Nietzsche gives a paradoxical interpretation of the idea of preservation, by directing the striving for preservation towards "struggle" and "self-overcoming": What wants to preserve itself, thus, is not a stable identity, but a will to power that perpetually conquers itself, that wants to increase its power and therefore does not remain identical to itself. The point of this concept of preservation is to be found in Nietzsche's statements that "not a being, but the struggle itself wants to preserve itself, wants to increase and to become aware of itself"³³; that – to quote another posthumous note – "[...] not a subject" strives to preserve itself, "but a struggle [...]"³⁴. These quotations show that Nietzsche endeavours to free the concept of preservation from the context of a metaphysics of substance supposedly focussed on self-identity, and to place it, instead, into the service of an inwardly antagonistic self-overcoming. In a way, Nietzsche hereby turns the idea of preservation against the concept of self-preservation, which he interprets as the symptom of a weak will – and which he accordingly ascribes to Spinoza. According to Nietzsche, such a weak will tries "to

³⁰ "[...] Selbsterhaltung und Selbsterweiterung [...]" (*Götzen-Dämmerung*, "Streifzüge eines Unzeitgemässen 19", KSA, *op. cit.*, vol. VI, p. 123). Cf. *Nachlass 1886*, KSA, *op. cit.*, vol. XII, n° 2[165], p. 149; *Nachlass 1887*, *ibid.*, n° 9[38], p. 352. The quotation of this unpublished note, as well as the two following ones, is taken from Rupschus A./Stegmaier W., "„Inconsequenz Spinoza's"? Adolf Trendelenburg als Quelle von Nietzsches Spinoza-Kritik in *Jenseits von Gut und Böse* 13", *art. cit.*

³¹ "[...] tiefsten Erhaltungs- und Wachstums-Gesetzen [...]" (*Der Antichrist* 11, KSA, *op. cit.*, vol. VI, p. 177).

³² "[...] Gesichtspunkt von Erhaltungs-Steigerungs-Bedingungen in Hinsicht auf komplexe Gebilde von relativer Dauer des Lebens innerhalb des Werdens [...]" (*Nachlass 1887/88*, KSA, *op. cit.*, vol. XIII, n° 11[73], p. 36).

³³ "[...] sich nicht ein Wesen, sondern der Kampf selber erhalten will, wachsen will und sich bewußt sein will [...]" (*Nachlass 1885/86*, KSA, *op. cit.*, vol. XII, n° 1[124], p. 40).

³⁴ "[...] nicht ein Subjekt [...] sondern ein Kampf [...]" (*ibid.*).

preserve a world of what *is*, what remains, what is equivalent"³⁵, whilst the strength of the will manifests itself in the capacity to direct the 'striving for preservation' towards transformation and becoming. This is what "the highest *will to power*" does according to Nietzsche, when it affirms the idea of eternal recurrence of the same: it "stamps the character of being onto becoming [...]"³⁶, which means that it does not want to preserve anything other than what is continually changing. In this sense, Nietzsche brings the idea of preservation into the service of the Pindarian thought: "become who you are!"³⁷.

Against the background of the interpretation of Spinoza's principle of self-preservation given here, it becomes clear that Nietzsche's endeavour to renew the concept of *conservatio sui* draws him much nearer to Spinoza than Nietzsche himself would have admitted. Nietzsche's attempts to distance himself from Spinoza, as I have shown here with respect to the concept of power, are aimed at convicting his 'predecessor' of being inconsistent with regard to his own positions. With regard to Spinoza, one could say, with A. Rupschus and W. Stegmaier, that Nietzsche himself became inconsistent.³⁸

It seems that, what is most important for Nietzsche, is to stress the differences between Spinoza and himself. The more apparent the similarities are, the more he reacts by dissociating himself from Spinoza. There are various reasons for this dissociation, as I have tried to show in this paper. As to the psychological reasons, they might have been most lucidly described by Nietzsche himself in the following little dialogue: "A: 'The way in which he misunderstands me publicly, proves to me that he has understood me all too well.' B: 'Take it positively! His respect for you has greatly increased, since he already believes it to be necessary to defame you.'"³⁹

³⁵ "[...] eine Welt des Seienden zu erhalten, des Verharrenden, Gleichwerthigen [...]" (*Nachlass 1886/87*, KSA, *op. cit.*, vol. XII, n° 7[54], 312).

³⁶ "Dem Werden den Charakter des Seins aufzuprägen – das ist der höchste Wille zur Macht" (*Ibid.*)

³⁷ „Werde, der du bist!“ (*Also sprach Zarathustra* IV, "Das Honig-Opfer", KSA, *op. cit.*, vol. IV, p. 297). Cf. Pindar, *Pythian Odes* II, 72 (in any edition), as well as Nietzsche F, *Die Fröhliche Wissenschaft* III, KSA, *op. cit.*, vol. III, n° 270, p. 519; *Also sprach Zarathustra* III, "Der Genesende" 2, KSA, *op. cit.*, vol. IV, p. 275 and the subtitle of *Ecce Homo: Wie man wird, was man ist*, KSA, *op. cit.*, vol. VI, p. 255.

³⁸ This is indeed the conclusion that Rupschus and Stegmaier draw from their study of the relation between Spinoza's *conatus* and Nietzsche's will to power (cf. Rupschus A./Stegmaier W., "Inconsequenz Spinoza's? Adolf Trendelenburg als Quelle von Nietzsches Spinoza-Kritik in *Jenseits von Gut und Böse* 13", *art. cit.*, p. 308).

³⁹ This is my translation of the unpublished note in: *Nachlass 1881/82*, KSA, *op. cit.*, vol. IX, n° 16[17], p. 663: "A: „Die Art, wie er mich öffentlich mißversteht, beweist mir, daß er mich nur gar zu gut verstanden hat.“ – B: „Nimm es von der besten Seite! Du bist bei ihm gewaltig in der Achtung gestiegen; er hält es bereits nöthig, dich zu verleumden.“"

In reconstructing Nietzsche's critical dialogue with Spinoza, I aimed to show that he elaborates his conception of will to power through a critical interaction with Spinoza's principle of self-preservation. Nietzsche's conception of power, one of the most influential aspects of his philosophy, indeed owes its specific form to the indirect reception of Spinoza's *conatus* theory. Yet, Nietzsche stylizes the will to power as an antithesis to Spinoza's *conatus* and to the whole tradition of self-preservation, opposing dynamic self-transcendence and self-expansion to an alleged self-preservative immobility. As I have shown, Nietzsche gains this antithesis by obliterating the fact that Spinoza himself conceived of power as a dynamic principle including a tendency to increase. In this respect, Spinoza's theory of power anticipated Nietzsche's own concept of the will to power. Instead of being a radical restart in the history of philosophy, as Nietzsche claims, his theory of power takes up the 'metaphysical' tradition represented by Spinoza. It thus seems that Spinoza is Nietzsche's "predecessor" not only with regard to the aspects Nietzsche himself hailed on his famous postcard to Overbeck.

SPINOZA, JONAS AND THE THEORY OF ORGANICISM

EMANUELE COSTA

Abstract

In this paper, I will discuss an on Spinoza written by Hans Jonas in 1965: “Spinoza and the Theory of Organism”. First, I will present Jonas’ main argument and the theoretical assumptions of his essay; then I will expand on the possible development of these assumptions with the aim of proposing a complete theory of being; a Spinozian ontology. Finally, my argument will focus on the interpretation of Spinoza’s work and thought as an organicism and the possible relations between this reading and Jonas’ article.

Spinoza’s thought is maybe one of the most discussed, both in positive and in negative sense, in the history of philosophy. Many of the great philosophers that lived after him acknowledged him as a source of inspiration or opposed to him as a blasphemous thinker. The inheritance of Spinoza was also important to Hans Jonas, whose interpretation of Spinoza will be subject of this paper.

In 1965, Jonas published an article entitled “Spinoza and the Theory of Organism”, in which he discussed some possible implications of Spinoza’s thought for an organic and biological theory of the body. Jonas’ aim was to explain how the philosophy of Spinoza could lead to an interpretation of the biological world centred on the notion of “organism”.

Jonas emphasizes that one of Spinoza’s main contributes to early modern philosophy was to undermine the idea (Stoic, Christian, and later Cartesian) that the “mere complexity of arrangement does not create new quality and thus not add something to the unrelieved sameness of the simple substrate that might enrich the spectrum of being”¹. The denial of this assumption characterises also the con-

¹ Hans Jonas, *Spinoza and the Theory of Organism*, in *Philosophical essays: from ancient creed to technological men*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1974, p. 207.

temporary tendency called “systemic philosophy” or “systemics”, which has its core idea in the following theorem: the concept of system is defined as a configuration of interconnected and interdependent parts, which relations allow to identify certain borders that distinguish it from other complex entities². This will be further discussed below.

For the moment, we will focus on a great difference that separates Spinoza from Descartes and Hobbes: whereas Descartes and Hobbes defend a “mechanicism” (the theory that intends every being in the universe as a part of an universal machine), Spinoza shapes a very different thought. Jonas underlines how “Spinoza was no longer compelled to view those complex material entities we call organisms as the products of mechanical design”³. What is the reason for this shift? In my opinion, it has to be the re-interpretation (or the complete denial) of the notions of “purpose” and “finalism”: “The idea of a purpose, in analogy to man-made machines, was replaced by the eternal necessity of the self-explication of the infinite nature of God, that is, of substance, that is, of reality”⁴.

The ancient and medieval concept of an universe governed by a purpose, created by something or someone in order to move in a preconceived direction, was refused by Spinoza:

What mattered in the understanding of an organism was no longer its lesser or greater perfection as an independent piece of functioning machinery, but its lesser or greater perfection as a finite “mode” [*sic*], measured by its power to exist and to interact (communicate) with the rest of existence, or, to be a less or more self-determined part of the whole⁵.

It is important to keep this idea of “communication” in mind, since it is, according to Jonas, maybe the most important feature of Spinoza’s ontology.

“The living organism exists as a constant exchange of its own constituents, and has its permanence and identity *only* [*italics is mine*] in the continuity of this process, not in any persistence of its material parts. This process indeed *is* its life”⁶. Jonas recalls here the concept of *conatus*, so often analysed in every criticism about Spinoza: “everything, in so far as it is in itself, endeavours to persist in its own being”⁷. The being of an organism (or actually every being, if we take Spinoza liter-

² See: Ludwig von Bertalanffy, *General System Theory*, New York, George Braziller, 1969.

³ Hans Jonas, *op. cit.*, p. 210.

⁴ *Idem.*

⁵ *Idem.*

⁶ *Ibid.*, p. 211.

⁷ Baruch Spinoza, *Ethics*, part III, prop. 6. Translation by R. H. M. Elwes, in *The chief Works of Benedict of Spinoza*, New York, Dover Publications, 1951, v. 2, p. 136.

ally) is centred on the continuous *ratio* between the quantity of parts an individual takes from the environment surrounding it, and the quantity that it leaves in the environment itself. The *ratio*, in this sense, is the true essence of the individual, the only constant and persistent “part” of it. One of the possible implications of this concept is the involving in the essence of an individual of the notion of ‘time’, or ‘duration’. Spinoza is aware of that⁸, as Jonas also states:

The essence of organic being is seen, not in the functioning of a machine as a closed system, but in the sustained sequence of states of a unified plurality, with only the form of its union enduring while the parts come and go⁹.

Moving to a superior order of thought, both Spinoza and Jonas, the latter in his interpretation of the Dutch philosopher, come to the conclusion that the individual beings – the *res singulares* – have to be some form of union among parts, even if Spinoza never uses the word “organism” itself. This statement has to be seen not as a limited argument, only applicable on the organisms, but as applicable to every being, solving the ancient problem of the *principium individuationis*, or individuation principle.

Identity in Spinoza’s theory of individuality is the identity of a whole which is so little the mere sum of its parts that it remains the same even when the parts continually change. And since the individual is a *form of union*, there are qualitative grades of individuality, depending on the degree of differentiated order, and quantitative grades, depending on the numerical extent of inclusion [...] – so that the All forms a hierarchy of individualities, or wholes, of increasing inclusiveness culminating in the most inclusive one, the totality of nature as such¹⁰.

Jonas is here referring to one of the most famous propositions in the *Ethics*: the *scholium* to the 7th lemma of the *excursus physicus* taking place after the 13th proposition of the II part of Spinoza’s masterpiece: “[If we conceive an Individual], composed of several Individuals of diverse natures, we shall find that the number of ways in which it can be affected, without losing its nature, will be greatly multiplied [...]. We may easily proceed thus to infinity, and conceive the whole Nature as one Individual, whose parts, that is, all bodies, vary in infinite ways, without

⁸ Spinoza’s theories about duration are specifically thematized in the works of Gilles Deleuze, *Spinoza: Practical Philosophy*, San Francisco, City Lights Books, 1988 and *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, New York, Zone Books, 1990.

⁹ Jonas, *op. cit.*, p. 215.

¹⁰ Jonas, *idem*.

any change in the Individual as a whole”¹¹. In this passage of the *Ethics* one can trace the root of the compositionality of all individuals within Nature, as parts of a complex individual whose parts are, in their turn, individuals with several parts.

This passage, though, is even more significant if one considers the importance given by Jonas to the concept of “totality”: individual as a totality, organism as a totality, nature as a totality. In fact, Spinoza himself suggests the appliance of the same process of individuation of beings, formed by several parts, to the whole nature as well as to the multiple individual organisms. Also Jonas endorses this interpretation: “The concept of organism evolves organically, without a break from the general ontology of individual existence. Of every such existence it is true to say that as a modal determination it represents just one phase in the eternal unfolding of infinite substance and is thus never a terminal product in which the creative activity would come to a rest”¹².

Jonas and Spinoza seems to have, here, a surprising coincidence: the several individual beings, which are parts of the nature, are involved in its developing as the parts of our bodies are involved in our life; not “independent”, but on the opposite side truly dependent in the sense of a real co-implication of the parts in the whole.

For this reason, Jonas’ comment to this statement is very interesting: “That activity, being that of substance as a whole, can of course in its universal movement overrule any individual *conatus*, and inevitably does so sooner or later”¹³. This kind of thoughts completely breaks with a tradition of philosophy coming from the medieval scholastic theory about the divine Providence; the universe is not build and functioning to the purpose of the advantage of men, quite the opposite: the men are involved in the being of the universe, without any choice.

The radical shift brought by these thesis is well described by É. Balibar:

Spinoza’s deep penetration in the individuality is often considered as responsible of unacceptable paradoxes, especially when it involves the concept of the *freedom* of the individual. Clearly the difficulty depends on the fact that, if the relationships between individuals immediately constitutes new and superior individuals, the autonomy of the parts (especially in the case of human beings) would be absorbed in the interests and claims of the whole, which tends to its own self-conservation¹⁴.

¹¹ Baruch Spinoza, *Ethics*, part II, lemma 7, *scholium*. Translation by R. H. M. Elwes, in *The chief Works of Benedict of Spinoza*, v. 2, p. 96.

¹² Jonas, *op. cit.*, p. 216.

¹³ Jonas, *ibid.*, n. 6.

¹⁴ Étienne Balibar, *Spinoza: from Individuality to Transindividuality*, “Mededelingen vanwege het Spinozahuis”, 71 (1997).

This is the long-standing argument of freedom against all the organicistic philosophy: free will has no reason to exist, if all the human beings are just part of a spinozian substance (or the history, or the supreme spirit, or the Great Animal).

Actually, organicism is an ancient tendency of many systematic philosophies. From Plato (one might also say Parmenides) to Hegel, the inclination of an all-embracing thought is to explain the reality apart from personal freedom. What on a first sight differentiates Spinoza from this kind of philosophies is that the general tendency of organicism is to project the complete fulfilment of the proposals in an either temporal or spiritual future, e.g. in the Marxist utopia or, as stated above, in the description of the Great Animal of Plato.

Spinoza's "organicism", on the other hand,

is remarkable (and distinctive) because of its idea of eternity as something that might be partial (*Qui Corpus ad plurima aptum habet, is Mentem habet, cujus maxima pars est aeterna*¹⁵) [...]. To say that a partial eternity exists is to refuse the idea of the *corpus mysticum* – an imaginary transposition "to the whole" or "to the world" of the inadequate idea which we have about our body. Of this concept we found the opposite token in the idea expressed in the treatise *De intellectum emendation*: "habemus enim ideam veram". We already have some true ideas (and truly adequate), when we experiment the *beatitudinem* (*sentimus experimusque, nos aeternos esse*¹⁶). So "eternity" has nothing to do with future or a promised land¹⁷.

A partisan of Spinoza's supposed organicism can answer to this objection saying that it only strengthens the problem: the unity or the union of all organisms and individual beings in the unique Nature is not only imagined in a future or in an afterlife, but is strongly affirmed *hic et nunc*, here and now. Maybe the best answer is to underline – which Spinoza does in the beginning of the third part of the *Ethics* – that this process only works in the ontological dimension.

The argument turns around the following quote from Spinoza on the different kinds of knowledge:

From all that has been said above it is clear, that we, in many cases, perceive and form our general notions: (1.) From particular things represented to our intellect

¹⁵ Baruch Spinoza, *Ethics*, part V, prop. 39. For translation see R. H. M. Elwes, *The chief Works of Benedict of Spinoza*, v. 2, p. 267.

¹⁶ Baruch Spinoza, *Ethics*, part V, prop. 23, *scholium*. For translation see R. H. M. Elwes, *The chief Works of Benedict of Spinoza*, v. 2, p. 260.

¹⁷ Étienne Balibar, *op. cit.*, p. 26.

fragmentarily, confusedly, and without order through our senses [...]. (2.) From symbols, e.g. from the fact of having read or heard certain words we remember things and form certain ideas concerning them, similar to those through which we imagine things. I shall call both these ways of regarding things knowledge of the first kind, opinion, or imagination. (3.) From the fact that we have notions common to all men, and adequate ideas of the properties of things; this I call reason and knowledge of the second kind. Besides these two kinds of knowledge, there is, as I will hereafter show, a third kind of knowledge, which we will call intuition. This kind of knowledge proceeds from an adequate idea of the absolute essence of certain attributes of God to the adequate knowledge of the essence of things¹⁸.

This theory, far from sanctioning the complete separation among the kinds of knowledge, affirms their deep union and interpenetration. Spinoza traces a theory of knowledge, or gnoseology, which connects the previous (or “lower”) degree of knowledge and accuracy to the following (or “higher”) one without contemning anyone: the imagination, or the reason itself, is not just a step to overcome in order to reach the intuitive kind of knowledge, named also *amor Dei intellectualis*. In the *scholium* preceding the quoted one, in fact, Spinoza sets a sort of community between the concept of “common notion” and the idea of “axiom”, underlining how the imagination (the “lowest” kind of knowledge) itself contributes to build them.

Accordingly, we can say that Nature is a unique organism while maintaining the claim that each individual has its own existence. Indeed, being in the reign of imagination, a human can truly affirm to be an organism and an individual; moving to “higher” kinds of knowledge, though, this is not adequate anymore. This can bring the argumentation to a paradoxical point, in which a multiple truth is possible: but, proceeding with care, one might affirm that this is just a pluralistic way to intend the reality, and the ontology, in Spinoza’s thought.

Pluralism is a feature that also characterizes the “systemic” tendency in philosophy, which has often been placed side by side to Spinoza¹⁹. The idea of system, as described above, seems to be very similar to the concept of individual being, or *res singularis*, described by Spinoza. Achieving a partial translation of Spinozian terms into systemic terms, one can see that the notions of the “whole” or the “set” are very similar to what we in reference to Jonas described as an “organism”, or an “in-

¹⁸ Baruch Spinoza, *Ethics*, part II, prop. 40, *scholium* II. Translation by R. H. M. Elwes, in *The chief Works of Benedict of Spinoza*, v. 2, p. 113. For more information about the theory of the kinds of knowledge, see Vittorio Morfino, *La scienza delle connexiones singulares*, in *Sulla scienza intuitiva in Spinoza. Ontologia, politica, estetica*, edited by V. Morfino e F. Del Lucchese, Milan, Ghibli, 2003.

¹⁹ See (as an example) Juliana Merçon, *La filosofía de Spinoza y el pensamiento sistémico contemporáneo*, in *Revista de Filosofía (Universidad Iberoamericana)*, n. 133, july–september 2012, pp. 83–101.

dividual”, the “elements” or “components” of which are just the Spinozian “parts”: the interaction and the relationships among them create new “properties”, called by Spinoza “affects” or “affections”, which are the actual essence of the individual:

When any given bodies of the same or different magnitude are compelled by other bodies to remain in contact, or if they be moved at the same or different rates of speed, so that their mutual movements should preserve among themselves a certain fixed relation, we say that such bodies are in union, and that together they compose one body or individual, which is distinguished from other bodies by the fact of this union²⁰.

The “certain fixed relation” is the most important feature of the individual, because it allows it to exist (in fact, when it is broken, the individual does not exist anymore) and to act, both in active or passive sense. So, if one can agree that an interpretation of Spinoza in a systemic view is admissible, also a pluralistic view of his gnoseology is worthy of consideration.

Finally, leading to the conclusion of this essay, one must turn to the most interesting (and, also, most controversial) consequence of an “organism-driven” interpretation of Spinoza: the politic world²¹ can or cannot be considered as ordered by this principle? The most famous forms of organicism consider the nation (or the *polis*) as an individual, as a living body, and the citizens as parts of it, as organs or cells whose life is subordinate to the life of the organism, and which can be easily replaced.

The “community” in Spinoza’s works – the *Ethics*, the *Theological-Political Treatise*, the *Political Treatise* – is described as an union of several bodies and several minds (this is why the psychological part of the *Ethics* is politically relevant) in an unique body which idea is an unique mind. The deep reason for this union is the utility – which has, in difference to Hobbes, an ontological root; in the corollary of the 35th proposition of the fourth part of the *Ethics*, in fact, Spinoza affirms: “There is no individual thing in nature, which is more useful to man, than a man who lives in obedience to reason”²². The utility, as we can see here, is individual: the individual citizen benefits from the union with other men, because they are the object (within the nature) which is most in harmony with his own nature. From

²⁰ Baruch Spinoza, *Ethics*, part II, definition. Translation by R. H. M. Elwes, in *The chief Works of Benedict of Spinoza*, v. 2, p. 95.

²¹ An interesting exposition of these problem can be found in Sabrina Corsello, *La politica tra natura e artificio: l'antropologia positiva di B. Spinoza*, Palermo, ILA Palma, 1999.

²² Baruch Spinoza, *Ethics*, part IV, prop. 35, corollary I. Translation by R. H. M. Elwes, in *The chief Works of Benedict of Spinoza*, v. 2, pp. 209–210.

this Spinoza concludes that their union is the most perfect, and that an elevation to knowledge is only possible through such a community. As Balibar says, “In the same text where the precepts of reason are explicated, Spinoza shows that also the constitution of a community as a single body and a single mind becomes an assumption of self-conservation”²³.

Self-conservation and self-increase are the two of Spinoza’s aims and he claims that these are easier to attain if pursued from within a community. This is the case both for mankind and for any organism. The “risk” of an organicism in Spinoza is diminished, if considered in this order of thought: the union of the organism-nation is organized for the advantage of the organism-individual, as in the systemic philosophy the union of the system is advantageous for the parts, which are brought to new possibilities and horizons of acting. This argument is strengthened by the fact that, while in Hobbes the mechanism of co-building a community is forced by the passions of fear and hope, and so it is almost involuntary, in Spinoza only reason may have such a value²⁴. Only reason, in fact, is able to harmonize *virtus* and *utilitas*, the “good” and the “useful”: this association is, furthermore, that which separates Spinoza from the utilitarianism.

The co-operation and the conscious co-acting of the citizens are the bases on which the nation is built: otherwise the State will never be a community, but a mass of separate individuals whose bodies and minds will never be united in a single organism. The reason, though, is properly understood as the reason of the individual: it implements the action and the cooperation of the individuals with the aim of the individual utility, putting aside any form of organicism. Furthermore, Spinoza is one of the strongest supporters of the theory of the natural law, or *ius naturae*, a very debated question in the XVII century, which builds the State for the good of the individual. On the other hand, Spinoza’s thought and works nevertheless firmly oppose to the most extreme theories of individualism, relativism and utilitarianism, exactly for the arguments we have seen in their development through the second and the fourth part of the *Ethics*, and through the interpretation of Jonas: the co-building of the community of the men (the *civitas*) as an organism prevents from any form of social atomization or excessive fragmentation.

²³ Étienne Balibar, *op. cit.*, p. 24.

²⁴ For a deeper analysis of this argument, see Remo Bodei, *Geometria delle passioni*, Milan, Feltrinelli, 1994.

**SPINOZA ET LE MATÉRIALISME
HISTORIQUE**

**SPINOZA UND DER HISTORISCHE
MATERIALISMUS**

ACTIVITÉ ET PASSIVITÉ CHEZ MARX ET SPINOZA. LIRE L'ALIÉNATION ET L'« AUTO-ACTIVATION » DANS LA PHILOSOPHIE DU JEUNE MARX AVEC L'ÉTHIQUE DE SPINOZA

DANIEL WEBER

Abstract

This paper aims to show how a re-lecture of Spinoza's *Ethics* can enrich our comprehension of Marx's early works and in particular two of his key-concepts, the concept of alienation and the concept of self-activity. As different as the conceptual framework of these two philosophers may seem at first sight (although it has become more and more common to bring together these two authors), the present author acts on the assumption that both Marx's and Spinoza's thinking are based on an "ontology of *activity*". Nevertheless, the basic human condition seems to be that of a passive being, exposed to Nature's unrestrained force and to relations imposed to it by society. The present author wants argue in this paper that it is not in the illusion of some kind of grounding subjectivity that finite beings like us can achieve liberation, but in the process of knowledge of the (natural and social) determinations which is the process of becoming active, i.e. the revolutionary transformation of the relation to oneself, to the other human beings and to Nature.

La philosophie de Spinoza comme celle de Marx pourraient, selon nous, être qualifiées d'ontologies de l'activité¹. Qu'il ne s'agit pas chez ces deux philosophes d'ontologies purement *idéalistes* de l'agir subjectif (comme chez Leibniz ou Fichte

¹ En ce qui concerne Marx, on pense immédiatement à ses écrits de jeunesse et avant tout à ses *Manuscrits économique-philosophiques* de 1844 ou encore aux « Thèses sur Feuerbach », mais l'hypothèse que sa philosophie a pour fondement une ontologie de l'agir jamais formulée de manière systématique nous semble valoir plus généralement pour l'ensemble de son œuvre. Pour Marx, toute l'histoire de l'humanité s'articule autour de l'activité productive des hommes et des rapports sociaux noués par eux dans cette activité. Elle est l'histoire de la lutte des classes et l'abolition de la servitude passe nécessairement par une *praxis* révolutionnaire des classes dominées.

par exemple), nous espérons également le montrer dans cette étude. Car autant chez Marx que chez Spinoza, l'alternative stérile entre un matérialisme de l'objectivité donnée et un idéalisme de la subjectivité du seul sujet agissant est dépassée dans une philosophie de l'*activité collective et libératrice* dans laquelle la connaissance adéquate des déterminations naturelles joue un rôle décisif.

Le *conatus* comme effort entrepris par tout être afin de persévérer dans son être et d'accroître sa puissance d'agir et la philosophie de la *praxis* révolutionnaire comme transformation du rapport à soi, aux autres et au monde du jeune Marx sont des aspects fondamentaux et bien connus de leurs philosophies respectives sur lesquels il est inutile d'insister plus – du moins si l'on prend chacune de ces philosophies pour elle-même. Mais l'intérêt d'une lecture commune réside précisément dans la tentative de comprendre l'une par l'autre, comme deux philosophies profondément liées, au-delà des périodes et problématiques historiques bien différentes qui les ont vu naître et du peu de référence directe de Marx à Spinoza². Nous pensons donc que le lien entre Marx et Spinoza devient réellement intéressant lorsqu'on entreprend de lire la problématique de l'aliénation et du devenir-actif marxien à travers un prisme de compréhension spinoziste. Nous verrons alors que l'homme et la Nature ne s'opposent pas, mais que l'être est par essence relationnel, avant toute distinction entre sujet et objet, pensée et étendue, Nature et histoire, etc.

Si Marx n'a jamais formulé d'ontologie ou de philosophie première, il semble tout aussi certain qu'une ontologie soit sous-jacente à la plupart de ses œuvres, notamment celles de jeunesse et de coupure, et nous tenterons de montrer en quoi cette ontologie peut être dite « spinoziste ». En cela nous nous inspirerons de la lecture de « Marx avec Spinoza » proposée par Franck Fischbach dans son ouvrage *La production des hommes*, c'est-à-dire d'une lecture qui tente de comprendre Marx (et avant tout le Marx des *Manuscrits de 1844*) « [...] “comme si” l'Éthique de Spinoza avait fourni à Marx son ontologie, ou “comme si” Marx avait trouvé sa philosophie première chez Spinoza [...] »³.

En partageant la méthode qui est celle de Fischbach, c'est-à-dire une lecture de Marx avec Spinoza, nous tenterons de montrer dans quelle mesure la philosophie de Spinoza permet une meilleure compréhension de la théorie marxienne

² Que Marx était familiarisé avec la philosophie de Spinoza est évident au-delà des proximités de ces deux systèmes philosophiques. Marx produisit – vraisemblablement en 1837/38 – un cahier de notes sur Spinoza. S'il y a également quelques rares références de Marx à Spinoza (notamment dans ses « Hefte zur epikureischen, stoischen und skeptischen Philosophie »), il ne semble cependant pas y avoir d'emprunt direct à Spinoza dans le système conceptuel marxien.

³ Fischbach, Franck, *La production des hommes. Marx avec Spinoza*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. Actuel Marx Confrontation, 2005, p. 30.

de l'aliénation et de sa critique du sujet idéaliste qui la motive. Notre lecture vise à comprendre Marx à la lumière de Spinoza, sans jamais tenter de montrer une influence directe de Spinoza sur une partie précise du corpus marxien.

I

C'est l'un des concepts marxien les plus « anti-spinozistes » en apparence que nous voudrions tout d'abord éclairer par l'*Éthique* de Spinoza, le concept d'aliénation tel qu'il est développé par Marx dans les *Manuscrits de 1844*. « Anti-spinoziste » parce que la question de savoir s'il est possible de parler d'aliénation avec Spinoza semble d'emblée constituer un hors sujet. Le spinozisme est une philosophie de la positivité, de l'affirmation et de la plénitude, et non pas une doctrine de la négativité, de la contradiction ou de la privation. Cela est vrai sans conteste pour le point de vue de la Nature ou de la totalité. Mais si nous examinons l'aliénation comme phénomène qui touche les hommes, c'est-à-dire des modes finis, la question peut devenir pertinente sous certaines conditions comme nous le montrerons ici.

Qu'on nous permette tout d'abord de reconstituer brièvement le concept d'aliénation chez Marx à travers les quatre dimensions que possède ce concept dans les *Manuscrits de 1844*⁴. (1) L'aliénation est premièrement (dans l'ordre d'exposition choisi par Marx) la perte de l'objet, c'est-à-dire la perte de l'outil de travail autant que de son produit par le travailleur. La société bourgeoise accentue cette forme d'aliénation en raison des rapports de production et de propriété capitalistes dans lesquels autant les moyens de production que le produit final n'appartiennent plus au travailleur. Cette forme d'aliénation est donc l'aliénation par excellence en régime de production et de propriété capitalistes. (2) Mais il y a aussi une dimension de l'aliénation interne au processus du travail salarié : car ce dernier consiste en un remplacement du travailleur par la simple force de travail quantifiable et échangeable sur le marché du travail. Aussi, le travail salarié n'est pas, pour le travailleur, un moyen d'épanouissement et d'émancipation, mais uniquement un moyen pour assurer sa subsistance. Sa « force » de travail s'apparente alors plus à une impuissance qu'à une réelle force. (3) La troisième dimension de l'aliénation que nous pouvons identifier dans les *Manuscrits de 1844* est sans doute la plus

⁴ Le lecteur se reportera avant tout à la cinquième et dernière partie du premier Manuscrit qui traite du travail aliéné (cf. Marx, Karl, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, Studienbibliothek ; *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, Introduit, traduit et annoté par F. Fischbach, Paris, Vrin, coll. Textes & Commentaires, 2007).

problématique⁵ : il s'agit de l'aliénation de l'homme par rapport à son « être générique » et de l'oubli de cet « être générique » comme résultat de l'existence de la société de classes. Cet aspect du concept d'aliénation, Marx le reprend à l'anthropologie feuerbachienne qui, tout en tentant de s'affranchir de l'idéalisme hégélien, en partage néanmoins la problématique⁶ fondamentale. Car, si l'anthropologie de Feuerbach abandonne bien le Sujet idéaliste et individuel comme fondement de la conscience de l'homme, elle réintroduit en même temps un sujet essentialisé sous la forme d'une substantialité humaine première. Le concept d'aliénation feuerbachien fonctionne en posant tout d'abord une essentialité humaine par rapport à laquelle l'on serait ensuite aliéné. Mais chez le Marx des *Manuscrits de 1844* la chose se présente déjà de manière plus complexe, l'homme en tant que *Gattungswesen* n'étant pas un être figé, mais toujours déjà un être social et agissant. Marx lui-même se défera de plus en plus de la conception feuerbachienne de l'aliénation, à partir de ses « Thèses sur Feuerbach » et surtout à partir de l'*Idéologie allemande*, abandonnant alors définitivement ce qu'il restait d'essentialiste dans sa conception de l'homme comme *Gattungswesen*, c'est-à-dire une conception de l'homme comme se rapportant à lui-même comme à son propre genre – faisant de l'« être générique » supposé de l'homme sa nature véritable. Les « Thèses sur Feuerbach » disent bien que l'essence de l'homme, c'est l'ensemble des rapports sociaux⁷. Et cette essence n'est pas quelque chose de donné, mais bien une rela-

⁵ Que le concept d'aliénation est déjà en soi un concept problématique en ce qu'il semble présupposer de fait la position d'un état non-aliéné et idéal par rapport auquel l'aliénation peut alors se déterminer ou se mesurer est bien connu. Il n'est pourtant pas clair si cette présupposition est vraiment nécessaire pour pouvoir parler d'aliénation, comme le montrent à notre sens les travaux récents de Rahel Jaeggi et Hartmut Rosa (cf. notamment Jaeggi, Rahel, *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*, Frankfurt a. M., Campus, 2005 et Rosa, Hartmut, *Beschleunigung und Entfremdung. Entwurf einer Kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit* (Titel der Originalausgabe : *Alienation and Acceleration. Towards a Critical Theory of Late-Modern Temporality*, Aarhus, NSU Press, 2010), aus dem Englischen von Robin Calikates, Berlin, Suhrkamp, 2013). Démontrer qu'il puisse exister un concept d'aliénation non-essentialiste n'est cependant pas notre but ici, car une telle démonstration mériterait bien plus qu'un simple article et, surtout, le concept d'aliénation ainsi obtenu n'aurait plus grand chose à voir avec le concept marxien des *Manuscrits de 1844*.

⁶ Dans le sens où Louis Althusser définit la problématique d'une philosophie ou d'une époque philosophique, à savoir comme « l'unité spécifique d'une formation théorique » (Althusser, Louis, *Pour Marx*, avant-propos de Étienne Balibar, Paris, Éditions La Découverte, 2005, p. 24). Cette unité spécifique d'une formation théorique (ici le hégélianisme) ne s'exprime non pas tant dans les réponses que livre cette philosophie mais déjà dans les questions qu'elle pose et dans les présuppositions qu'elle admet.

⁷ La sixième thèse est on ne peut plus clair sur ce point : « Feuerbach résorbe l'essence religieuse en l'essence humaine. Mais l'essence humaine n'est pas quelque chose d'abstrait qui réside dans l'individu unique. Dans sa réalité effective, c'est l'ensemble des rapports sociaux » (cf. Macherey, Pierre, *Marx 1845. Les « thèses » sur Feuerbach*, Traduction et commentaire, Paris, Éditions Amsterdam,

tion, c'est-à-dire qu'elle se constitue par l'activité productive des hommes qui est leur rapport le plus fondamental au tout de la Nature. Marx se rapproche ici de la conception spinoziste de l'« essence de l'homme » qui est, en fin de compte, une conception non-essentialiste. Car le modèle de perfection à réaliser selon Spinoza est déjà présent dans ce monde-ci et non pas un idéal normatif ou transcendant. Dans une lecture spinoziste, le problème le plus important d'une conception de l'homme en termes d'« être générique » est que l'on reste dans le registre de la « privation » (la nature humaine comme potentialité non encore réalisée et par rapport à laquelle il y aurait alors aliénation), cette privation n'étant rien de positif ou de réel pour Spinoza⁸. Nous aurons le temps d'y revenir un peu plus loin. (4) La dernière dimension de l'aliénation est celle qui existe entre les individus, qui naît de rapports entre les individus vécus et perçus sur le mode du rapport d'un moyen à une fin, de la lutte pour la subsistance et de la concurrence entre les individus. Mais, ni pour Marx, ni pour Spinoza, la libération de la servitude ne peut se concevoir au niveau de l'individu concret, qui dans sa concrétude supposée n'est rien d'autre qu'une abstraction comme nous essayerons de le montrer.

Ces quatre dimensions du concept d'aliénation marxien expriment la dissolution vécue d'un lien entre l'homme et son monde naturel et social et la réduction de l'homme à l'état d'un être passif et impuissant face à une Nature qui est conçue sur le mode d'une extériorité radicale. La conscience aliénée subit l'hétéronomie malgré le fait qu'elle s'imagine s'en être affranchie, et elle la subit d'autant plus qu'elle s'imagine plus libérée des déterminations de la Nature. Nous tenterons de montrer que la libération de la servitude et de l'aliénation passe nécessairement par l'activité consciente et la connaissance adéquate du caractère nécessaire de la Nature – qu'elle est réalisation de la liberté et de l'autonomie humaines dans le tout déterminé de la Nature.

Le concept d'aliénation marxien prend racine dans sa critique de la catégorie du « Sujet » et il cristallise les efforts de Marx pour sortir de la philosophie hégélienne par un retournement de ses propres concepts. La conscience aliénée est constituée par l'illusion de l'existence d'un sujet ou d'une subjectivité constitutives en l'homme, une subjectivité conçue abstraitement puisqu'elle est pensée comme étant indépendante de la Nature et du monde objectif dans lequel l'homme est

2005, p. 137). Finalement, même si le terme d'essence y est toujours présent, cette thèse abandonne la problématique feuerbachienne de l'essence humaine.

⁸ Pour Spinoza, l'être est tout ce qu'il peut être et il n'y a aucun sens de parler d'une potentialité cachée qui prendrait la forme d'un idéal à réaliser (cf. *Éth.* II, Déf. VI : « Par réalité et par perfection j'entends la même chose »). Il n'y a donc pas d'imperfection ou de manque à proprement parler pour Spinoza, puisque la réalité est plénitude et perfection.

pourtant toujours déjà inscrit, avant-même de pouvoir se concevoir comme « Sujet »⁹. La critique de l'aliénation est donc liée à l'effort de montrer que l'homme est toujours d'abord un individu *naturel et social actif*. Ce n'est pas dans l'objectivité que l'aliénation se manifeste pour Marx, ce n'est pas le rapport au monde et aux objets de la Nature qui est aliénant, mais l'illusion qu'il puisse exister quelque chose comme un Sujet premier qui entretient avec le monde objectif des rapports à la fois secondaires (voire contingents) et qui l'oppriment. Soulignons enfin que l'aliénation n'est pas simplement un phénomène imaginaire¹⁰, même si l'imagination (en tant que rapport imaginaire au réel) en est le moteur. Elle est l'expression vécue d'un rapport réel des hommes entre eux et au monde, le produit de ce rapport. Elle « [...] doit être comprise comme séparation des hommes d'avec leur propre puissance d'agir [...] ». Et,

[il] n'y a pas d'impuissance plus grande que celle de l'homme qui n'est plus que « puissance de travail purement subjective » et « sans objectivité », au terme de la dissolution de ses rapports immédiats avec les conditions objectives et naturelles de sa puissance d'agir, c'est-à-dire du développement de son activité vitale productive.¹¹

L'aliénation a donc des causes réelles et elle sera d'autant plus forte que ces causes restent inconnues des hommes. L'homme s'illusionne en elle sur sa séparation radicale d'avec la Nature. Une telle séparation est pourtant impossible et ne peut exister que dans la conscience aliénée, c'est-à-dire dans l'imagination. L'aliénation naît de l'abstraction imaginaire de l'homme du monde objectif et social, l'homme se concevant dans cette abstraction comme Sujet libre de déterminations extérieures. Mais cette abstraction elle-même naît d'une certaine réalité sociale qui limite la puissance d'agir humaine et empêche l'homme de vivre librement. La réalité sociale s'articule autour de rapports de production et de propriété inadéquats à un plein développement de la puissance d'agir des hommes et se manifeste dans

⁹ « L'homme est immédiatement un être naturel. En tant qu'être naturel et en tant qu'être naturel vivant, il est pour une part équipé de forces naturelles, de forces vitales, il est un être naturel actif [...] » (Marx, Karl, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, op. cit., p. 166).

¹⁰ Il en va de même pour l'idéologie qui naît d'un certain rapport social au monde et d'une base matérielle qui la produit. Mais l'idéologie possède à son tour une certaine efficacité réelle comme Marx l'admettra à la suite de l'*Idéologie allemande*. Ses « écrits de conjoncture » (entendons par là avant tout sa trilogie sur la lutte des classes en France (*Les Luttes de classes en France* (1850), *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte* (1852) et *La guerre civile en France* (1871)) constituent la reconnaissance implicite d'une certaine efficacité réelle des formes idéologiques de pensée, et l'idéologie devient définitivement un effet de structure lui-même structurant des rapports sociaux avec la théorie du fétichisme de la marchandise développée dans le *Capital*.

¹¹ Fischbach, Franck, *La production des hommes. Marx avec Spinoza*, op. cit., pp. 100–101.

la lutte des classes. L'homme se retrouve donc dans une attitude passive par rapport à son monde naturel et social et subit la détermination par des causes inadéquates à sa puissance d'agir et inadéquatement connues, car elles restent ignorées de lui dans leur caractère même de cause. L'abstraction imaginaire et aliénante vient par conséquent elle-même d'un certain rapport social dans lequel l'homme est déjà coupé de ses objets naturels. Fischbach a donc bien raison de présenter la philosophie du Sujet, qui est pour Marx une des formes que prend la conscience aliénée, « comme une conclusion sans prémisse »¹². Le Sujet prend faussement l'effet (sa subjectivité) pour une cause déterminante, et le libre arbitre pour le fondement véritable de sa liberté. Mais d'une telle conception de l'autonomie et de la liberté ne peuvent naître que souffrance et tristesse, puisque dès lors la perfection devient un but inatteignable pour l'esprit essentiellement limité et fini de l'homme.

Dans l'inversion marxienne du concept d'aliénation hégélien ce n'est pas le rapport à l'objet imposé, mais au contraire l'absence – avant tout imaginaire, puisque cette absence n'est rien de positif, c'est-à-dire qu'elle n'existe que pour les modes finis que sont les hommes et non pas du point de vue de la Nature – d'un rapport aux objets du monde et aux autres hommes qui devient source d'illusions et de malheur. Ce n'est pas notre rapport à la Nature qui est aliénant, mais le fait de penser que ce rapport nécessaire doit être surmonté afin de pouvoir réaliser la liberté humaine. Une telle illusion naît dans une société qui « marche » elle-même déjà « sur la tête », c'est-à-dire dans une société dans laquelle les rapports des hommes entre eux et à la Nature diminuent leur puissance d'agir.

Pour comprendre le renversement marxien du concept hégélien d'aliénation, un retour à Spinoza s'impose dès lors. Tout en étant une problématique à première vue étrangère au spinozisme, l'aliénation telle qu'elle est conçue par Marx peut à notre sens être saisie en termes spinozistes. Et, l'on tirera un grand profit d'une telle lecture. Encore une fois nous suivons donc une hypothèse émise par Fischbach selon laquelle,

[...] si le rapport de Marx à Spinoza est en effet passé par Hegel, comme le dit Althusser, ce ne fut pas pour recueillir le spinozisme de Hegel lui-même, mais au contraire parce que Marx a eu besoin de Spinoza pour sortir de Hegel, au sens où Marx a fait jouer Spinoza contre Hegel, au sens donc où Spinoza serait apparu à Marx comme celui qui permettait de critiquer de façon radicale, de l'intérieur même de son accomplissement hégélien, la philosophie moderne entendue comme métaphysique idéaliste et théologique de la subjectivité.¹³

¹² *Ibid.*, p. 96.

¹³ *Ibid.*, pp. 28–29.

Il faut donc revenir à Spinoza et à sa théorie des affects afin de mieux saisir le concept d'aliénation marxien, mais aussi et surtout le passage de la passivité au *devenir-actif* dans la philosophie du jeune Marx.

II

L'inscription essentielle de l'homme dans la Nature est une des thèses majeures du spinozisme. Il est connu que Spinoza refuse de concevoir l'homme comme un « empire dans un empire »¹⁴. C'est parce qu'ils voient l'homme comme un être détaché de la Nature que les philosophes ont le plus souvent attribué son impuissance à la faiblesse (morale) des sujets et non pas à l'ignorance des causes qui les déterminent. Pour Spinoza tout comme pour Marx, l'être humain n'a pas d'essentialité en soi et aucun homme ne peut se concevoir en soi, indépendamment de sa relation à la Nature et de son inscription dans la société¹⁵.

Dans ce sens, les hommes en tant que modes finis dépendent essentiellement de la Nature et c'est la menace réelle ou imaginaire de ce rapport vital qui constitue ce que Marx a désigné par le concept d'aliénation. Ce n'est pas la nécessité naturelle, mais la non-connaissance des déterminations ou l'illusion de s'en être affranchi qui menacent la puissance d'agir des hommes. Une réelle séparation de l'homme et de la Nature, c'est-à-dire du tout déterminé et nécessaire, est impossible pour Spinoza (comme pour Marx par ailleurs). L'ignorance des déterminations a pour résultat une diminution de la puissance d'agir et s'exprime par des affects tristes (la haine, l'envie, la crainte, mais aussi l'espoir, etc.). En termes spinozistes, l'aliénation serait donc le fait de subir des affects et de s'y soumettre sans les connaître, c'est-à-dire de devenir passif et de faire l'expérience d'une diminution de sa propre puissance d'agir.

Si l'on veut mieux comprendre la théorie marxienne de l'aliénation à l'aide de la philosophie de Spinoza, il faut examiner de plus près la nature des affections du

¹⁴ Cf. la Préface du Livre III de l'*Éthique* où Spinoza dit : « Il me semble même qu'ils conçoivent l'homme dans la Nature comme un empire dans un empire. Ils croient en effet que, loin de le suivre, l'homme perturbe l'ordre de la Nature et que, dans ses propres actions, il exerce une puissance absolue et n'est déterminé que par lui-même. Aussi attribuent-ils la cause de l'impuissance et de l'inconstance humaines non pas à la puissance générale de la Nature mais à je ne sais quel vice de la nature humaine sur laquelle, dès lors, ils pleurent, rient, exercent leur mépris ou, le plus souvent, leur haine. »

¹⁵ Nous ne pouvons pas revenir sur le rapport entre Nature et société dans la pensée spinoziste et marxienne, mais signalons tout simplement que les deux termes ne s'opposent ni chez Spinoza, ni chez Marx. Au contraire, l'homme est toujours à la fois un être naturel *et* social, et sa sociabilité s'explique à partir de la question de la satisfaction de ses besoins naturels.

corps et des affects de l'Esprit¹⁶. Les affects étant des idées des affections du corps, c'est à eux dans leur forme passive que nous nous intéresserons avant tout. Ce qui fait la passivité d'un affect, c'est sa détermination par une causalité inadéquate à notre essence¹⁷ ou notre ignorance (ou connaissance simplement partielle) de la causalité :

Je dis que nous agissons lorsqu'il se produit en nous ou hors de nous quelque chose dont nous sommes la cause adéquate, c'est-à-dire [...] lorsque, en nous ou hors de nous, il suit de notre nature quelque chose qui peut être clairement et distinctement compris par cette seule nature. Mais je dis au contraire que nous sommes passifs lorsqu'il se produit en nous, ou lorsqu'il suit de notre nature, quelque chose dont nous ne sommes que la cause partielle (*Éth.* III, Déf. II).

Il nous faut tout d'abord expliquer comment le spinozisme, qui est une philosophie de la plénitude et de la perfection et qui exclut à notre sens toute négativité, peut penser la passivité et pourquoi celle-ci est première, c'est-à-dire pourquoi elle constitue notre condition fondamentale¹⁸, alors qu'elle ne correspond pas à l'« essence » de l'homme. La passivité est tout d'abord une affection ou un affect propre aux modes finis :

La passivité n'existe comme telle que relativement à l'individu considéré ou à un mode fini existant pour lequel elle signifie une diminution de son activité, une séparation d'avec sa puissance d'agir : un homme passif ou rendu passif, c'est un homme déterminé par autre chose que lui-même à produire un effet, mais cet effet, par ailleurs, se compose parfaitement avec sa propre cause ; simplement, cette cause n'est pas l'homme singulier considéré et l'effet produit ne s'explique pas par sa propre puissance d'agir,

¹⁶ Nous suivons la distinction conceptuelle établie par la traduction de l'*Éthique* de Robert Misrahi, qui rend *affectio* par « affection » et *affectus* par « affect » : « Disons brièvement ce qui est fondamental : Spinoza utilise DEUX termes, que d'ailleurs il distingue clairement, et qui ont un sens précis. En effet, *affectus* est l'idée d'une *affectio* du corps, et *affectio* est une modification d'un substrat, celui-ci pouvant être la substance, l'attribut ou un mode fini » (Spinoza, *Éthique*, traduction et édition de Robert Misrahi, Paris, Le Livre de Poche, coll. Classiques, 2005, Introduction générale, pp. 31-32).

¹⁷ L'essence de l'homme n'est pas quelque chose d'abstrait pour Spinoza, un idéal dont l'homme se serait écarté, mais tout simplement le Désir, qui est le trait le plus fondamental de tout homme. L'essence humaine est de ce monde et doit être réalisée dans ce monde. Afin de réaliser cette essence il faut donc connaître son Désir et l'utilité propre posé par lui.

¹⁸ « Si les hommes naissaient libres, et tant qu'ils seraient libres, ils ne formeraient aucun concept du bien et du mal » (*Eth.* IV, Prop. 68). Les hommes ne naissent donc pas libres, mais se trouvent immédiatement dans la servitude passionnelle, c'est-à-dire la passivité.

mais par la puissance d'autre chose que lui, par *une puissance qui passe par lui*, qui le traverse, mais qui *ne vient pas de lui*.¹⁹

Ainsi, nous sommes capables d'expliquer la passivité humaine sans devoir remettre en question l'idée essentielle de Spinoza selon laquelle il n'y a que positivité et que réalité et perfection sont une seule et même chose. La passivité existe bien, mais uniquement du point de vue des modes finis que sont les hommes et non pas du point de vue de la totalité de la Nature qui, même à travers les affects passifs, agit toujours de manière adéquate à son être. La passivité, la contingence et la privation existent du point de vue de la *Nature naturée* pourrait-on dire, mais non pas de celui de la *Nature naturante*. La Nature naturée et la Nature naturante étant une seule et même substance, la passivité et l'aliénation ne sont donc rien de « réel », mais elles existent simplement du point de vue partiel et inadéquat des modes finis. Cela n'empêche pas la passivité de produire des effets sur les hommes – les affects tristes en sont la preuve. La sortie de la passivité est d'autant plus difficile que le point de vue partiel et inadéquat de l'homme passif est lui-même vécu sur le mode d'une compréhension adéquate de l'homme qui, dans l'illusion du Sujet pleinement autonome, se pense libéré de la détermination naturelle. On ne découvre la passivité toujours que rétrospectivement, c'est-à-dire par rapport à une plus grande perfection²⁰ et on la réfère alors au passé sans s'apercevoir de la passivité présente. Pour prendre conscience de la passivité présente, il faut entreprendre l'effort de connaître les affects de manière adéquate et de les maîtriser.

Il n'est sans doute pas tout à fait correct d'appeler cette passivité des affects et des actes, qui ne dépendent pas de nous et dont les causes réelles nous restent inconnues, « aliénation »²¹. Nous pensons néanmoins pouvoir accéder à une meilleure compréhension du concept d'aliénation chez Marx par un examen des conduites passives chez Spinoza : autant pour Spinoza que pour Marx, les conduites passives sont premières, l'homme étant toujours déjà « soumis » à la Nature et à la société. Elles nous asservissent et mènent à une diminution de notre puissance d'agir. Si

¹⁹ Fischbach Franck, « Activité et négativité chez Marx et Spinoza » in *Archives de Philosophie*, Tome 68, volume 4, Hiver 2005, p. 597 (nous soulignons).

²⁰ C'est par rapport à une plus grande puissance d'agir et une plus grande perfection que la passivité existe. La privation d'activité n'est donc rien en soi, elle n'est privation qu'en étant rapportée à une activité plus grande.

²¹ Notons que Robert Misrahi n'hésite pas, quant à lui, à qualifier les affections et les affects passifs d'« aliénants » : « Nous dirions aujourd'hui que la passivité est l'aliénation des actes qui ne dépendent pas de nous seuls mais d'une cause principale extérieure » (Misrahi Robert, *Spinoza et le spinozisme*, Paris, Armand Colin, coll. Synthèse, 1998, p. 47).

le mot n'y est pas²², l'idée spinoziste de la servitude passionnelle nous semble suffisamment proche du contenu du concept marxien d'aliénation pour justifier une telle lecture. C'est surtout l'examen du passage de la passivité à l'activité qui nous montrera les liens profonds entre le spinozisme et le marxisme qui nous ont fait qualifier ces deux philosophies d'« ontologies de l'activité ».

La passivité résulte donc « [...] principalement d'une source extérieure non pensée ni maîtrisée. Ainsi la connaissance inadéquate et la causalité partielle expriment et accompagnent l'activité de l'imagination dans la genèse des *conduites passives*, c'est-à-dire des passions. »²³ La causalité inadéquate ou non-con nue mais simplement imaginée est donc ce qui explique cette forme passive du Désir que sont les passions. La passivité n'est elle-même rien de positif puisqu'elle est simplement une activité diminuée (à savoir l'activité de l'imagination et non pas celle de la raison). Les passions, en tant qu'il s'agit d'affects passifs que nous subissons, nous asservissent et diminuent notre perfection et c'est à ce titre qu'elles sont à combattre. La lutte contre les passions passe par un devenir-actif dans lequel la connaissance joue un rôle essentiel pour Spinoza.

Le combat contre les passions qui nous « aliènent » n'est donc pas une lutte contre le Désir, puisque le Désir (de persévérer dans notre être et d'accroître notre puissance d'agir) est notre essence même, ce qui nous constitue en tant qu'êtres de la Nature. Cette essence est un *acte* pour Spinoza puisque ce qui nous constitue en propre c'est notre puissance d'agir. Ce n'est pas l'ascèse ou le sentiment de culpabilité qui nous libéreront de la servitude, mais la connaissance adéquate de ce qui nous asservit et des déterminismes de la Nature – que notre volonté ne peut pas simplement dépasser ou abolir – qui ouvre la voie à la libération véritable. Tout Désir peut donc être soit passif, soit actif²⁴, ce qui veut dire que la servitude n'a pour origine que certaines formes du Désir, à savoir les formes imaginatives ou inadéquatement connues qu'il faudra combattre en accédant à une plus parfaite compréhension de leurs causes. Mais du point de vue de la Nature, les formes passives du Désir sont bien évidemment aussi des actes.

²² A notre connaissance, on ne trouve qu'une seule occurrence du mot « aliénation » (en fait il s'agit du verbe « aliéner ») dans la traduction de l'*Éthique* de Robert Misrahi : « Car la plupart des hommes semblent croire qu'ils sont libres dans la mesure où ils peuvent obéir à leurs désirs sensuels et qu'ils *aliènent* leur souveraineté dans la mesure où ils sont tenus de vivre selon les prescriptions de la loi divine » (*Eth.* V, Prop. 41, Scolie, nous soulignons).

²³ Misrahi Robert, *Spinoza et le spinozisme*, op. cit., p. 47

²⁴ « Ainsi, les appétits ou le Désir sont des passions dans la seule mesure où ils naissent d'idées inadéquates, mais ces mêmes Désirs sont reconnus comme vertus lorsqu'ils sont excités ou engendrés par des idées adéquates » (*Eth.* V, Prop. 4, Scolie).

Il en découle également que la liberté n'est pas le libre arbitre, mais qu'elle s'acquiert par la connaissance des déterminations naturelles et par la recherche de l'utile propre²⁵ posée par le Désir. Elle s'identifie à l'accroissement de notre puissance d'agir et est l'adéquation entre notre nature et nos affections et affects. L'*Éthique* de Spinoza vise donc à une transformation du rapport à soi, aux autres²⁶ et au monde. La liberté est à la fois autonomie et connaissance des déterminations, elle se construit dans l'activité en accord avec la Nature, c'est-à-dire en transformant la causalité externe en causalité interne.

L'action inadéquate est une action qui est soumise à un désir immédiat ou « non-réfléchi », c'est-à-dire déterminé par des causes externes. Elle est la soumission au monde objectif, mais non pas au sens hégélien d'un rapport à l'objet imposé et nécessairement aliénant²⁷, mais au sens d'un rapport au monde objectif vécu comme aliénant parce qu'il est n'est pas adéquatement connu. Dans l'action inadéquate nous nous soumettons aux causes externes et c'est précisément parce que ces causes nous restent extérieures que nous subissons la servitude passionnelle. La passivité ou l'aliénation ne sont pas l'hétéronomie tout court, mais l'hétéronomie inconnue ou imaginativement dépassée. L'hétéronomie – c'est-à-dire la réalité et l'expérience d'une puissance de la Nature infiniment plus grande que la puissance des modes finis – est notre condition la plus fondamentale. Dans ce sens, l'autonomie et la liberté ne s'opposent pas à l'hétéronomie et à la nécessité, mais seront d'autant plus fortes que nous accéderons à une connaissance plus complète de ce qui nous détermine à agir. Par la connaissance et l'appropriation de la causalité, celle-ci devient la causalité interne qui seule rend possible l'action adéquate à notre Désir et, par là, la réalisation de l'autonomie et de la liberté humaines. L'action adéquate est une action qui correspond à notre essence même en tant que cette essence est constituée par le Désir. Seule l'action adéquate peut être dite libre, mais, on l'aura compris, pas dans le sens d'une liberté absolue de décision et de détermination : la liberté ne sera réalisée qu'en « toute connaissance de cause ».

²⁵ Cet utile propre n'est rien d'autre qu'un bien qui accroît notre puissance d'agir. Il est l'utile propre du Désir, mais il revient à la raison de le rendre conscient et de diriger le Désir en son sens. La connaissance adéquate est l'utile propre par excellence.

²⁶ La recherche du bonheur n'est pas un hédonisme égoïste puisque la félicité, pour Spinoza, doit être recherchée pour le plus grand nombre.

²⁷ Ce rapport au monde objectif n'a rien d'aliénant en soi pour Marx et Spinoza.

III

Que l'action adéquate nécessite un devenir-actif (qui n'est autre chose que le processus de connaissance), cela est établi en *Éth.* IV, Prop. 21 : « Personne ne peut désirer être heureux, bien agir et bien vivre, qu'il ne désire en même temps être, agir et vivre, c'est-à-dire *exister en acte*. »²⁸ Par « *exister en acte* » il faut entendre la connaissance adéquate de son Désir – et non la simple conscience de la présence du Désir en nous qui est le plus souvent une connaissance inadéquate et partielle du Désir – et par conséquent la faculté de le diriger.

La libération passe donc nécessairement par la connaissance : « Un affect qui est une passion cesse d'être une passion dès que nous en formons une idée claire et distincte » (*Éth.* V, Prop. 3). La connaissance ne combat pas les passions en tant que ces passions seraient un vice ou un péché, mais elle les transforme d'affects passifs en affects actifs, c'est-à-dire en affects connus de manière adéquate. La connaissance est un *acte* par lequel nous passons à une plus grande puissance d'agir. Pas de séparation donc du « théorique » et du « pratique », puisqu'il s'agit là simplement de deux points de vue sur une seule et même réalité relationnelle. Précisons également que ce n'est pas la connaissance *en soi* qui peut vaincre les affects passifs, mais qu'un affect ne peut être vaincu que par un autre affect²⁹. La connaissance a pour but de former des affects adéquats et par là plus puissants que les passions. La seule connaissance ou le seul entendement seraient impuissants à lutter contre les affects passifs, puisque la cause des affects passifs se trouve dans les affections du corps. Les affects ne se combattent donc que par des affects plus forts et en sens contraire. Le spinozisme n'est pas un intellectualisme, d'une part parce que la connaissance n'est pas à elle seule un remède contre la passivité, mais d'autre part également parce que la connaissance des affects est accessible à tout le monde. Bien qu'elle soit déjà une activité, la connaissance s'accompagne toujours d'un devenir-actif de l'homme considéré comme un tout³⁰. La distinction des trois genres de

²⁸ Nous soulignons.

²⁹ « La connaissance vraie du bien et du mal ne peut réprimer aucun affect en tant que cette connaissance est vraie, mais seulement en tant qu'elle est considérée comme un affect » (*Eth.* IV, Prop. 14). C'est en cela que nous devons considérer la connaissance comme un *acte*.

³⁰ La pensée ne peut commander au corps aussi peu que le corps ne peut commander à la pensée, puisque Spinoza affirme que les idées se connaissent par les idées et les choses par les choses. Mais, « [l']ordre et la connexion des idées sont les mêmes que l'ordre et la connexion des choses » (*Eth.* II, Prop. 7). Tout comme pour Marx, l'alternative stérile entre matérialisme et idéalisme n'est donc pas non plus recevable pour Spinoza.

connaissance³¹ établie par Spinoza est primordiale : c'est uniquement en accédant à la connaissance du deuxième et du troisième genre que l'on passe de l'imagination (c'est-à-dire de la connaissance inadéquate) à la raison (la connaissance adéquate) et à la Science intuitive. Mais les deux derniers genres de connaissance n'annulent pas l'imagination, qui est maintenue dans ce qu'elle a de positif mais maîtrisée dans son pouvoir d'illusion³². La connaissance adéquate ne rend non seulement possible l'agir en adéquation avec notre Désir, mais elle est elle-même déjà une activité et non pas un savoir « inerte » ou simplement donné. C'est autant par la connaissance adéquate que l'on augmente sa perfection et sa puissance d'agir que par une puissance d'agir accrue que l'on accède à une connaissance plus adéquate. Le processus d'affranchissement de la servitude passionnelle est donc un devenir-actif du corps et de l'esprit, un agir sur soi, sur les autres et sur le monde. C'est précisément ce devenir-actif de l'homme considéré comme un tout que l'on retrouvera dans la philosophie du jeune Marx.

La raison, en connaissant les affects, accède à une connaissance de l'utile propre du Désir dont la poursuite consciente seule permet l'accès à la liberté et à la félicité. Jamais chez Spinoza l'activité humaine et le déterminisme universel ne s'opposent, mais c'est au contraire une connaissance du déterminisme universel des affections et des affects qui permet la réalisation de la liberté *dans* l'ordre

³¹ Pour rappel, les trois genres de connaissance (que Spinoza établit en *Éth.* II, Prop. 40, Scolie 2) :

- Le premier genre de connaissance identifié par Spinoza est empirique et il l'appelle « connaissance par expérience vague ». Cette connaissance est constituée par ce que nous pourrions appeler une « première impression » des choses (au sens d'une impression directe et non réfléchie), connues par là de « manière mutilée, confuse et sans ordre valable pour l'entendement ». Font également partie de ce genre de connaissance les idées que nous nous faisons de notre perception non-réfléchie des choses. Le premier genre de connaissance s'identifie donc à l'opinion et aux idées inadéquates et son lieu est l'Imagination des hommes. Cette connaissance imaginative est essentiellement une source d'erreurs, de malheur et d'asservissement.
- Le deuxième genre de connaissance est une connaissance rationnelle formée par des concepts généraux, c'est-à-dire des « idées adéquates des propriétés des choses ». Spinoza appelle ce genre de connaissance raison. Les mathématiques sont la formalisation de cette connaissance (son « plus haut degré » si l'on veut).
- Enfin, il existe un troisième genre de connaissance que Spinoza appellera la « *Science intuitive* ». Cette connaissance du troisième genre « procède de l'idée adéquate de l'essence formelle de certains attributs de Dieu à la connaissance adéquate de l'essence des choses. » Elle donne accès à la félicité et à la libération véritables. Mais, si elle est à la portée de tout homme, rares sont ceux qui iront aussi loin.

³² L'exemple fameux donné par Spinoza est celui de la distance du soleil. La connaissance du premier genre nous dit que le soleil se trouve à deux cents pieds de nous (car c'est ainsi qu'il nous apparaît). Mais une fois que nous connaissons la distance exacte du soleil (par le deuxième genre de connaissance), la connaissance du premier genre ne s'évanouit pas (nous aurons donc toujours l'impression que le soleil se trouve à deux cents pieds de nous), mais son pouvoir d'illusion disparaît (*cf. Eth.* IV, Prop. 1, Scolie).

des déterminations par un processus d'appropriation qui n'est rien d'autre que l'agir en adéquation avec ses propres lois³³. Cette liberté est la seule liberté réelle puisque la « liberté » posée par le libre arbitre n'est qu'une illusion imaginaire. Le spinozisme est une philosophie de la Joie et de la libération véritables, il se veut un remède contre les passions qui nous aliènent, sans jamais condamner ces passions d'un point de vue moral ou essayer de les combattre par l'ascèse. Seule la connaissance permet un devenir-actif entendu comme activité adéquate de l'homme « entier », c'est-à-dire une appropriation de sa propre puissance d'agir de laquelle l'homme asservit est coupé. C'est ce devenir-actif qui constitue la sortie de la servitude passionnelle.

IV

Pour Marx aussi, l'inscription des hommes dans la Nature et dans la société³⁴ est fondamentalement celle d'êtres passifs et affectés par elles³⁵. Chez Marx, la passivité est donc également première, même si nous sommes *par notre « essence » même des êtres actifs*. Le marxisme est une philosophie de l'activité, qui ne peut en rester au simple constat de l'existence d'une aliénation liée à des rapports sociaux « inadéquats » (la société de classe) et à des déterminations naturelles inadéquatement connues. Car dans son activité productive l'homme se donne également les moyens de dépasser la passivité qui vient de rapports sociaux de prime abord subis. La libération de la servitude passe par un devenir-actif des hommes, dans lequel ils prennent conscience de leur réalité matérielle et des rapports sociaux dans lesquels ils évoluent, pour les transformer dans une *praxis* révolutionnaire qui n'est pas la simple activité pratique, mais l'unité du pratique et du théorique, de l'être et de la pensée, du sujet et de l'objet. Ces catégories ne sont pas des catégories préexistantes à l'activité comme *praxis* révolutionnaire, mais simplement des abstractions qui indiquent déjà une puissance d'agir diminuée et un rapport aliéné à soi, aux autres et au monde. La relationalité et l'activité précèdent toutes les catégories que

³³ L'autonomie n'est donc pas le fait de pouvoir se donner ses propres lois « en toute indépendance », mais elle est l'appropriation et l'intégration de la causalité externe qui devient par là sa propre loi pour l'homme agissant.

³⁴ Cette inscription dans la Nature et dans la société n'est pas, précisons-le, une simple relation à la Nature ou à la société. La relation est première et dynamique, c'est-à-dire que ses termes ne peuvent être distingués qu'abstraitement.

³⁵ « En tant qu'être naturel, en tant qu'être de chair, être sensible et être objectif, il [l'homme] est un être souffrant, un être conditionné et borné, tout comme le sont aussi l'animal et la plante [...] » (Marx, Karl, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844, op. cit.*, p. 166)

les philosophes ont érigés en principes premiers de leurs divers systèmes ontologiques et métaphysiques, en restant au simple constat de la condition première de l'homme, à savoir sa passivité.

Le devenir-actif, qui est une « auto-activation »³⁶, correspond à « ce qu'en termes spinozistes, on peut appeler une augmentation de la puissance d'agir au sens d'une appropriation de sa propre puissance d'agir permettant d'être la cause adéquate des effets que l'on produit. »³⁷ Cette « activation de soi » est donc une appropriation de l'agir humain naturel par les hommes pour en faire leur activité, correspondant à l'utile propre posé par leur Désir et connu adéquatement par la raison. Une telle activation commence par une prise de conscience, c'est-à-dire un savoir de la détermination réelle et l'abandon des conceptions imaginaires que les hommes se font d'eux-mêmes et de leurs rapports à et dans la Nature. La prise de conscience des déterminations naturelles tout comme le devenir-actif de l'agir humain ne commencent pas dans une illusoire subjectivité individuelle ou par la position d'un idéal transcendant, mais dans l'activité productive par laquelle les hommes produisent collectivement leur vie sociale :

Mais cette perspective n'est pas celle d'un idéal à viser, pas plus que le sage n'est pour Spinoza un modèle à imiter : l'auto-activation, comme nouvelle poïésis comprise comme activité *de et par soi* et non plus comme activité pour et par cet Autre qu'est le capital, commence *ici et maintenant* par une activité *sur soi*, c'est-à-dire par une *praxis* qui est une activité révolutionnaire consistant dans le bouleversement effectif du rapport à soi, aux autres et au monde. »³⁸

Aucun Sujet ne saurait préexister à l'homme comme être naturel et social. L'auto-activation commence donc là où les hommes sont au plus près de leur « essence », c'est-à-dire dans la production et la reproduction sociales des conditions matérielles de leur vie et des rapports sociaux qu'ils entretiennent. Mais la division sociale du travail et les rapports de production et de propriété qui en résultent sont un frein à une telle auto-activation. L'auto-activation prend alors nécessairement la forme d'une *praxis* révolutionnaire qui est un agir sur soi tout autant qu'un faire extérieur, une connaissance tout autant qu'une « pratique ». L'affranchissement

³⁶ Nous préférons cette traduction littérale du terme allemand *Selbstbetätigung* proposée par Fischbach dans sa traduction des *Manuscrits de 1844* à celles qui rendent *Selbstbetätigung* par « manifestation de soi » ou « affirmation de son moi ». Elle a le grand avantage de ne pas sous-entendre un soi (pré-existant) qui trouverait simplement à se réaliser dans la *praxis* révolutionnaire.

³⁷ Fischbach Franck, « Activité et négativité chez Marx et Spinoza » *art. cit.* p. 600, note 26.

³⁸ *Ibid.*, p. 609.

de la servitude et la réalisation de la liberté passent donc autant par une activité sur soi que par un agir sur le monde et, à vrai dire, ces deux activités sont, bien qu'elles paraissent fondamentalement différentes, une seule et même activité : elles témoignent d'une relationalité préexistante à toute individualité subjective ou objective, l'homme agissant sur le monde dans son agir sur soi et inversement. L'auto-activation prend racine dans une connaissance adéquate des déterminations qui nous asservissent et aliènent et dans l'agir adéquat pour la réalisation de l'essence humaine qu'est le *conatus*, c'est-à-dire une augmentation (collective) de la puissance d'agir des hommes. L'accroissement de la puissance d'agir n'est pas la réalisation d'un idéal, mais elle est la réalisation de ce qui est toujours déjà présent, du point de vue de la Nature. Si réalité et perfection sont une seule et même chose alors la réalité est déjà tout ce qu'elle peut être et il n'y a pas de potentialité cachée comme un idéal transcendant qu'il s'agirait de réaliser en elle. Tout commence donc par une appropriation de notre puissance d'agir, qui est toujours déjà là, dans ce monde-ci, et dont seule l'appropriation collective mène à la libération véritable.

Contre les philosophies idéalistes du Sujet qui ne font que poser une entité métaphysique abstraite et aliénante, Marx et Spinoza tentent de repenser le rapport premier, actif et nécessaire, des hommes à la Nature. Nous avons essayé de montrer que ce rapport n'est pas à proprement parler un rapport d'un mode fini à la Nature, mais une relation fondatrice, c'est-à-dire que le réel est transindividuel. S'il y a du sens à parler d'individualité ou de subjectivité, celles-ci seront toujours déjà une transindividualité et une intersubjectivité, c'est-à-dire une relation. S'effondrent alors les catégories du sujet et de l'objet, du théorique et du pratique, de la pensée et de l'être, ces catégories n'étant tout au plus que les deux faces d'une seule et même médaille que l'on ne peut distinguer qu'en faisant abstraction soit de l'homme, soit du monde naturel.

La réalisation de la liberté véritable visée par l'effort de persévérer dans son être et d'accroître sa puissance d'agir nécessite pour Marx tout d'abord une réappropriation collective de cette puissance d'agir réduite à la passivité par la division sociale du travail et des rapports de production et de propriété capitalistes inadéquats à la pleine réalisation de la puissance d'agir humaine. Une telle réappropriation passe par la connaissance des déterminations naturelles et sociales. Cette connaissance, qui est une prise de conscience véritable, permet d'agir en adéquation avec les nécessités naturelles dont nous ne nous affranchissons qu'abstractivement dans l'imagination, ainsi que la transformation des rapports sociaux constitués par l'activité humaine productive.

L'homme et la société ne se comprennent donc toujours qu'à partir de l'activité productive naturelle des hommes par laquelle ils produisent autant les moyens

de leur subsistance que les rapports sociaux qui les lient. Quand ces rapports sociaux sont inadéquats à la pleine réalisation de leur puissance d’agir, les hommes – en accédant à une connaissance de ces rapports sociaux – développent tout naturellement le Désir de les changer. Un tel changement des rapports sociaux de production passe alors nécessairement par une *praxis* révolutionnaire des classes dominées, comme connaissance et activité pratique de soi et sur soi, du monde et dans le monde.

**OBÉISSANCE ET CONNAISSANCE
NOTES À PARTIR DE QUELQUES
INTERPRÉTATIONS DU *TRAITÉ
THÉOLOGICO-POLITIQUE***

OLEG BERNAZ et FABIO BRUSCHI

Abstract

In this paper, we analyze the link that can be established between imagination and obedience in Spinoza's *Theologico-Political Treatise* in order to evaluate the efficacy of knowledge in the processes of individual and collective emancipation. Taking as a conceptual reference some of the most significant French interpretations of Spinoza of the second half of the twentieth century, we begin by examining the constitutive role played by imagination in the act of obedience. We will then examine the conditions that make possible the intervention of knowledge in the very space of imagination. Our hypothesis is that an accurate analysis of the way in which modes of knowledge are institutionalized can clarify how it penetrates imagination and generates the emergence of individual and collective emancipation.

Celle entre obéissance et connaissance est l'une des oppositions structurantes du *Traité théologico-politique* (TTP). Elle est d'autant plus significative qu'elle permet de rejouer l'opposition entre premier genre de connaissance (imagination), d'un côté, et deuxième et troisième genres de connaissance (dont la distinction n'est pas reprise comme telle dans le TTP), de l'autre, en dévoilant toute la portée pratique de leur distinction. Spinoza montre en effet comment l'imagination, en comblant les manques de la connaissance causale des hommes, produit un dédoublement spéculaire qui les mène à projeter l'image d'un être qui leur est analogue et qui garantit la finalité d'eux-mêmes et des êtres qui les entourent, c'est-à-dire qui garantit que tout a été créé en vue de leur utilité propre. Ce processus de projection se révèle nécessaire puisqu'une faible capacité de connaissance est l'expression d'une faible puissance du conatus, celle-ci devant alors être soutenue par

un transfert de puissance vers cette image. C'est dans ce transfert de puissance que s'enracine l'obéissance, car les hommes qui agissent en fonction de l'image produite par leur imagination, agissent nécessairement *ex alieno decreto*. En plus, en engendrant cette posture d'obéissance, l'imagination ne produit pas seulement une croyance de type théologique, mais produit le lieu même du lien entre celle-ci et le pouvoir politique. Cette posture d'obéissance se situe ainsi au fondement de toute forme de pouvoir théologico-politique.

Certes, Spinoza n'oppose pas en bloc l'imagination (et l'obéissance qu'elle engendre) à la connaissance. Tout d'abord, l'imagination est elle-même un genre de connaissance, même si c'est celui qui exprime la plus faible puissance du *conatus*. Ensuite, des différences de degré peuvent être identifiées au sein de l'imagination et de l'obéissance. Schématiquement, on peut rappeler que Spinoza fait la distinction entre deux genres de religion : la superstition, ou religion d'extériorité, et une « religion raisonnable », ou religion d'intériorité. La première se fonde sur la croyance en un Dieu-Législateur qui récompense ceux qui respectent ses lois et punit ceux qui les transgressent. Elle tire sa force des affects tristes, c'est-à-dire principalement de la crainte, et légitime toutes sortes de normes irrationnelles et contradictoires dont l'interprétation et l'acceptation engendrent sans cesse des luttes dans la société. Elle entre enfin nécessairement en contradiction avec la philosophie – d'autant plus lorsqu'elle prétend produire un discours de type spéculatif. La deuxième se fonde au contraire sur la croyance en un Dieu-Amour, qui aime tous les hommes de manière universelle et inconditionnelle et que les hommes aiment exclusivement en fonction de cet amour qu'il manifeste à leur égard. Elle se fonde principalement sur un affect joyeux (même si toujours passif) : l'espoir et impose un *Credo minimum* universellement partageable fondé sur la charité et la justice, garantissant ainsi la paix sociale. Non seulement elle coexiste avec la philosophie, mais, en créant le climat de paix nécessaire à son développement, constitue la base sur laquelle cette dernière peut s'appuyer pour permettre l'élévation des hommes. Spinoza va jusqu'à dire qu'au niveau du comportement il n'y a pratiquement aucune différence entre le croyant raisonnable et le philosophe. C'est pourquoi Spinoza adresse son TTP aux croyants raisonnables, en conseillant au contraire aux superstitieux de ne pas lire son ouvrage. Cependant, tout en étant profondément différentes, ces deux formes de religion produisent des postures d'obéissance et font appel à des images de Dieu téléologiques et anthropomorphiques. Spinoza ici ne laisse pas de doute : la connaissance fournie par la religion ne sert que l'obéissance.

C'est pourquoi la distinction entre ces deux formes de religion, d'imagination et d'obéissance, c'est-à-dire la reconnaissance d'une capacité de la religion à s'au-

tocritiquer et à s'auto-réformer, ne suffit pas à rendre compte de tous les enjeux du TTP. Pour ce faire, il faut en dernière instance poser la question du rapport entre l'imagination et la connaissance. C'est en effet seulement avec cette dernière que peut être produite une nouvelle forme de vie dans laquelle les hommes sont déliés de toute forme d'obéissance et n'agissent que *ex proprio decreto*. Il s'agit donc de se demander non seulement comment la connaissance permet de rendre compte de la genèse du rapport imaginatif des hommes à leurs conditions d'existence et de l'efficacité pratique de ce rapport, c'est-à-dire de sa capacité à engendrer de l'obéissance, mais aussi quelle est la portée pratique de cette connaissance et de la rupture qu'elle induit par rapport à l'imagination, en tant que cette rupture favorise la production d'une nouvelle forme de vie déliée de toute forme d'obéissance vis-à-vis du pouvoir théologico-politique. La question n'est aucunement facile à résoudre dans la mesure où Spinoza ne se limite pas à théoriser un processus éducatif qui pourrait ramener les hommes vers la connaissance adéquate et dissiper une fois pour toutes les illusions engendrées par l'imagination. Il reconnaît au contraire la persistance, la nécessité même de l'imagination, en tant qu'elle exprime une certaine puissance positive du conatus qui est essentielle pour la constitution de toute forme d'institution humaine. Il faut donc saisir la coupure entre imagination et connaissance et l'efficacité de cette dernière sur les formes d'obéissance engendrées par la première.

Voici une question qui n'a cessé d'interpeller les lecteurs de Spinoza et qui s'impose d'autant plus aujourd'hui que le TTP est considéré comme le lieu où l'*Ethique* (alors en train de se construire) produit ses effets pratiques de la manière la plus directe. C'est pourquoi il nous a paru utile de revenir sur quelques interprétations du TTP qui ont été développées surtout en milieu francophone à la fin du vingtième siècle, afin de relever si et comment elles permettent d'affronter les problèmes que nous venons d'exposer synthétiquement. Pour ce faire, nous présenterons d'abord un ensemble d'interprètes (Negri, Revault d'Allonnes, Balibar) qui, tout en reconnaissant le caractère constitutif de l'imagination, ne vont pas jusqu'à réfléchir les possibilités données à la connaissance pour intervenir au sein de cette dimension. A travers une reprise du concept de théologico-politique tel qu'il a été formulé par Lefort, nous ouvrirons ensuite l'espace pour une étude des conditions de l'intervention de la connaissance au sein de l'imagination – étude dont les coordonnées fondamentales seront enfin mises en places à l'aide des analyses du TTP proposées par André Tosel. En assumant les limites inhérentes au dispositif conceptuel propre aux travaux des auteurs que nous venons de mentionner, notre hypothèse est que c'est à travers une analyse de l'institution même des actes de la connaissance que l'on peut rendre visible les modes d'accès de cette dernière

au registre de l'imagination et, ainsi, faciliter un possible mouvement d'émancipation individuelle ou collective.

En reconnaissant la dimension structurante de l'imagination dans toute forme d'action collective, nous faisons un pas important dans l'interprétation du TTP : cette dimension n'est pas reconnue en tant que telle dans tous les commentaires de l'œuvre de Spinoza. Chez Lucien Mugnier-Pollet¹, par exemple, le rapport entre connaissance et imagination apparaît clairement sous la forme d'une opposition simple. Est significative, en ce sens, l'analyse que Mugnier-Pollet fait de l'institution de l'Etat des Hébreux. En effet, Mugnier-Pollet note que les lois divines, une fois réalisé le transfert du droit naturel des hébreux à Dieu, ne sont pas connaissables immédiatement par le peuple. Incapable d'une pensée pure, le peuple doit recourir aux images pour se rapporter aux commandements du Dieu. Force est donc de constater que l'image, sous cette forme, apparaît 1) comme élément médiateur entre une instance divine et la masse et 2) comme étant le négatif ou, mieux, l'absence de la connaissance.

Or, c'est à partir d'une analyse du caractère constitutif de l'imagination qu'il est possible d'avancer dans l'interprétation de l'œuvre spinoziste. C'est donc de cette idée que grand nombre de lectures contemporaines du TTP prennent leur essor. De ce point de vue l'interprétation proposée par Antonio Negri est paradigmatique². Ce dernier a en effet insisté sur le rôle central du TTP dans le développement de la pensée de Spinoza en tant que s'y esquisse une conception de la vérité et de la réalité de l'imagination (dans la mesure même où elle génère l'illusion de la liberté et de la volonté), qui lui assigne une efficacité pratique, une puissance ontologique constitutive³. L'intellectuel doit ainsi intervenir dans le tissu de l'imagination pour identifier la positivité rationnelle qu'il contient, afin de libérer la puissance de l'être non pas à travers une médiation, mais en le décentrant par rapport à lui même pour qu'il exprime ce qu'il est déjà⁴. Dans le cas du TTP, il s'agit en particulier d'analyser la révélation de manière à dévoiler sa capacité à constituer le collectif par l'introduction d'une obéissance fondée sur la croyance⁵. En même temps, selon Negri, dans cette reconnaissance du rôle constitutif de l'imagination, qui représente la principale avancée du TTP, se cache aussi sa limite principale : un transcendantalisme de la raison continue à y œuvrer d'après lequel la raison

¹ Cf. Mugnier-Pollet Lucien, *La philosophie politique de Spinoza*, Paris, Vrin, 1976.

² Cf. Negri Antonio, *L'anomalie sauvage. Puissance et pouvoir chez Spinoza*, Paris, Editions Amsterdam, 2007 (2^e éd.), Ch. V, « Césure du système ».

³ *Ibid.*, pp. 169-170.

⁴ *Ibid.*, p. 176.

⁵ *Ibid.*, p. 179.

traverse l'imagination en y décelant une positivité quasi-rationnelle afin, en dernière instance, de dépasser ses valeurs en vue d'une réalisation supérieure du *conatus*⁶. Le TTP demeure donc dans la perspective de l'*emendatio* : l'immanence absolue de la puissance ontologique (son indépendance par rapport au pouvoir) n'est pas encore affirmée jusqu'au bout dans sa rationalité propre. Il faut toutefois se demander si l'insistance sur la différence, sur la coupure entre imagination et raison revient nécessairement à faire de Spinoza un philosophe des Lumières avant l'heure⁷. Il faut se demander si une autre interprétation de cette coupure est possible qui permette en même temps de contrecarrer le spontanéisme (l'affirmation de l'autoproduction immanente du travail vivant que la multitude peut à tout moment se réapproprier) de Negri. Cela paraît d'autant plus nécessaire qu'afin d'affirmer la portée libératrice de ce spontanéisme, Negri est finalement obligé de faire l'impasse sur ce qui est pourtant le résultat majeur de la puissance constitutive de l'imagination : l'obéissance comme ciment de toute institution⁸.

Dans le sillage de Negri, Myriam Revault d'Allonnes⁹ reconnaît que l'ambiguïté de son concept d'imagination permet à Spinoza d'affirmer la fonction constitutive de l'imaginaire religieux, en envisageant la *potentia* sans faire appel à aucune forme de *potestas*, et en particulier en évacuant toute fondation du politique sur l'idée de souveraineté¹⁰. Elle rappelle justement que chez Spinoza l'imagination n'est pas immédiatement liée à une forme d'erreur (l'esprit est dans l'erreur seulement lorsqu'il est privé de l'idée qui exclut l'existence des choses qu'il imagine présentes – Ethique, II, 17), mais est le signe d'une certaine puissance d'exister¹¹. En cela le religieux peut devenir le corrélat nécessaire du politique en tant qu'il exprime le *conatus* collectif, au lieu de demeurer le lieu d'une simple illusion. Il faut donc déconstruire le *nexus* théologico-politique en tant qu'il autorise une *potestas* et réinvestir l'imaginaire religieux dans le politique en tant que support de la puissance collective¹². En se débarrassant de toute organisation des affects de la multitude en fonction d'une *potestas*, Spinoza invite ainsi à libérer « la puissance au

⁶ *Ibid.*, pp. 181–182.

⁷ Il s'agit, pour le dire autrement, de comprendre cette coupure comme non ascétique. Cela permettrait de repenser le statut du troisième genre de connaissance au-delà de l'idée de Negri d'après laquelle il ne serait qu'un résidu de la première fondation « utopique » de la pensée de Spinoza (cf. *Ibid.*, pp. 273–274).

⁸ Cf. Spector Céline, « Le spinozisme politique aujourd'hui », in *Esprit*, mai 2007.

⁹ Cf. Revault d'Allonnes Myriam, « Spinoza et la « crise » du théologico-politique », in *Le genre humain*, « Le religieux dans le politique », n° 23, 1991 ; « L'imagination du politique », in Revault d'Allonnes et Rizk (dir.), *Spinoza : puissance et ontologie*, Paris, Kimé, 1994.

¹⁰ Revault d'Allonnes M., « L'imagination du politique », *art. cit.*, pp. 111–112.

¹¹ *Ibid.*, p. 113.

¹² Revault d'Allonnes M., « Spinoza et la « crise » du théologico-politique », *art. cit.*, pp. 69–81, p. 72.

cœur de l'impuissance »¹³. Une fois évacué l'imaginaire de la souveraineté, l'imagination en vient en effet à marquer la réalité du pouvoir agir du Nous¹⁴, puisque l'on passe d'une imagination passive (enracinée dans les impressions corporelles que nous avons du monde extérieur) à une imagination active (en tant qu'elle relève de l'activité fondamentale de l'esprit de créer des images)¹⁵. C'est pourquoi, explique Revault d'Allonnes, Spinoza n'a pas besoin de recourir à la fiction contractualiste (fondée sur les enseignements de la Raison) pour rendre compte de la constitution des nouvelles normes instituant des nouveaux rapports sociaux.

Reste toutefois le problème, que Revault d'Allonnes entrevoit, mais n'aborde pas directement, de ce qu'elle appelle la référence, à savoir le problème du rapport de l'imagination au réel¹⁶. Si l'imagination rend possible une inventivité qui manifeste le pouvoir agir de la multitude, elle est destinée à produire des illusions si elle est privée de l'idée qui exclut l'existence des choses imaginées comme présentes. C'est ici que le problème de la connaissance peut être réintroduit : c'est seulement l'intervention de la connaissance qui peut dépasser une affirmation du pouvoir agir de la multitude se déclinant dans le sens de son asservissement à une puissance qui lui est extérieure à la faveur d'un questionnement de la transformabilité de ce pouvoir agir, c'est-à-dire de sa capacité à se prendre en charge de manière autonome en organisant son propre rapport (imaginaire) à ses conditions d'existence.

La démarche d'Etienne Balibar¹⁷ permet de mettre en place plus directement un questionnement du rapport entre connaissance et puissance d'agir de la masse. En dépassant l'approche de Negri, il reconnaît que Spinoza, loin de simplement opposer Etat et *multitudo*, *potestas* et *potentia*, s'efforce de penser leur composition. En effet, le terme même de *multitudo* joue chez Spinoza un rôle bien plus ambigu que Negri ne semble disposé à le concéder. Spinoza est, selon Balibar, le penseur par excellence de la crainte des masses, c'est-à-dire à la fois de la crainte qu'elles inspirent et de celle qui permet de les contenir¹⁸.

Afin de penser cette composition, la lecture de Balibar réaffirme, de manière similaire à Negri et Revault d'Allonnes, le caractère positif et constitutif de l'imagination, en soulignant pertinemment son lien avec l'obéissance en tant que pra-

¹³ Revault d'Allonnes M., « L'imagination du politique », *art. cit.*, p. 121.

¹⁴ *Ibid.*, p. 122.

¹⁵ *Ibid.*, p. 113.

¹⁶ *Ibid.*, p. 121.

¹⁷ Cf. Balibar Etienne, *Spinoza et la politique*, Paris, P.U.F., 2005 (3^e éd.), Ch. 4, en particulier « Qu'est-ce que l'obéissance ? » ; « Spinoza, l'anti-Orwell – La crainte des masses », in ID, *La crainte des masses*, Paris, Galilée, 1997.

¹⁸ Balibar E., « Spinoza, l'anti-Orwell... », *art. cit.*, p. 60.

tique ou forme de vie captivant à la fois les âmes et les corps et se manifestant dans la conformité des actes avec la loi plutôt qu'au niveau du mobile pour lequel on obéit¹⁹. En analysant la forme spécifique prise par le désir dans l'obéissance, on peut en même temps entrevoir la manière dont la connaissance peut intervenir dans ses dynamiques passionnelles. En particulier, si l'on en vient à concevoir l'être qui nous commande comme nécessaire et impersonnel, on ne se rapporte plus à son pouvoir par le biais d'affects tels que l'amour et la haine, la crainte et l'espoir. Nos passions en résultent modérées et par conséquent aussi l'attachement passionnel au pouvoir qui suscitait notre obéissance²⁰. On passe de l'obéissance au consentement de telle manière que « l'obéissance s'annule dans ses propres effets »²¹. En même temps, comme Balibar lui-même le reconnaît, ce dispositif semble se fonder sur une pétition de principe. Comment en effet comprendre la possibilité réelle de nous libérer de nos dépendances passionnelles sans postuler que nous nous sommes déjà intérieurement libérés – ce qui nous rendrait déjà précisément capables de concevoir le pouvoir de manière impersonnelle et nécessaire? ²² Pour résoudre cette impasse, Balibar introduit un décalage entre individu et collectif. Le dépassement de l'obéissance ne peut en effet pas être compris au niveau de l'individu isolé. A ce niveau, tout ce qu'on peut espérer est que des individus conduits par la passion agissent *comme si* ils étaient conduits par la raison (ce qui se passe par exemple avec les croyants raisonnables)²³. La raison (et la liberté à l'égard de l'obéissance qu'elle comporte) ne peut donc se situer qu'au niveau collectif de la communication entre les individus, par laquelle leurs échanges affectifs peuvent être organisés de manière à augmenter la puissance de tous et à produire des effets libérateurs. La connaissance se situe au niveau d'un continuel perfectionnement de la communication²⁴.

Pourtant, si Balibar reconnaît le rôle fondamental joué par la connaissance dans le processus de libération, selon lui chez Spinoza la coupure entre connaissance et obéissance se décline dans une absence de communication entre les deux ou, pour le dire plus précisément, dans l'aporie insoluble qui caractérise le rapport qu'entretiennent connaissance rationnelle et imagination : c'est cette foncière difficulté qui empêche de saisir la manière dont la première peut intervenir au sein

¹⁹ Balibar E., *Spinoza et la politique*, op. cit., pp. 36 et 108.

²⁰ *Ibid.*, p. 110.

²¹ *Ibid.*, p. 111.

²² *Ibid.*, p. 112.

²³ *Ibid.*, p. 112–113.

²⁴ *Ibid.*, pp. 117–118.

même de la deuxième²⁵. Il a bien entendu raison de rappeler qu'en aucune façon on ne peut chez Spinoza faire passer l'obéissance pour la liberté et que la connaissance ne se produit pas de manière continue à partir de l'imagination. Toutefois, cette situation ne nous laisse pas comme seule option celle d'organiser rationnellement le rapport entre les passions afin que les individus se comportent comme s'ils étaient rationnels²⁶. Il nous semble qu'au contraire l'on pourrait montrer que, chez Spinoza, une transformation intrinsèque de l'imagination supportée par l'intervention de la connaissance est possible.

Afin d'analyser la spécificité des modalités d'intervention de la connaissance dans et sur le tissu de l'imagination nous procéderons à un détour par la pensée de Claude Lefort qui, dans son essai « La permanence du théologico-politique »²⁷, décrit l'institution des actes de la connaissance ayant pour effet une certaine structuration du champ de déploiement de l'action collective. L'originalité d'une telle démarche réside en ceci qu'elle ne présuppose pas comme préalable un réel auquel on pourrait rapporter, dans un second temps, l'efficacité du travail de l'imagination, mais examine l'institution même du réel à travers une analyse systématique des modes de connaissance. Ce type de critique nous permettra d'approfondir l'examen de la spécificité du mouvement de la désobéissance rendu possible par une certaine articulation des actes de connaissance. Penchons-nous de plus près sur les indications de Claude Lefort pour éclairer davantage la voie que l'on essaie de parcourir.

Lefort s'efforce de décrire, à l'aide du concept de « principe générateur », la manière dont une société se perçoit en tant que société. Quel est le statut de ce concept épineux de « principe générateur » dans le texte de Lefort ? Pour répondre

²⁵ « La difficulté du spinozisme, affirme Balibar, vient de ce que, ayant d'emblée pensé l'imagination et la faiblesse de l'homme ignorant comme un processus de collectivisation, toujours déjà social, et non comme l'imperfection ou le péché originel d'un sujet, il s'avère pourtant incapable, dans ses propres concepts, de penser la connaissance et la maîtrise des conditions d'existence qu'elle procure aux hommes comme une pratique également collective. La foule fluctue ; elle ne se transforme pas véritablement elle-même pour passer d'un genre de connaissance à un autre » (Balibar E., « Spinoza, l'anti-Orwell... », *art. cit.*, pp. 90-91).

²⁶ Cette perspective ne doit pas nous laisser croire que Balibar lise Spinoza dans une perspective instrumentaliste d'après laquelle les passions des individus doivent être utilisées comme des simples instruments par la mise en place d'un pouvoir rationnel. Pour Balibar, ce pouvoir n'est en effet rationnel que s'il coïncide tendanciellement avec la puissance de la multitude, c'est-à-dire avec la plus grande communication affectivo-cognitive possible entre les individus, et ne se réalise qu'en tant qu'il correspond à une libération réelle des individus. Toutefois, pour qu'une telle communication puisse être mise en place, il faut bien supposer un certain travail de transformation de l'imagination elle-même que Balibar ne semble pas réfléchir en tant que tel.

²⁷ Lefort Claude, « La permanence du théologico-politique », in *Essais sur le politique XIXe-XXe siècles*, Paris, Seuil, 1986.

à cette question, il est convenable de rappeler une distinction fondamentale proposée par Lefort lui-même entre *la* politique et *le* politique.

1) *La* politique doit être conçue comme étant un élément dans un complexe social plus large. Il est possible, dès lors, de rechercher des articulations entre ce qui relève de la politique et ce qui relève d'un autre type de réalité sociale. « Comment, par exemple, les rapports de forces se combinent-ils avec les rapports juridiques ? Comment le système politique s'intègre-t-il, à titre de sous-système, dans un système général ? »²⁸. Les présupposés fondamentaux d'une telle vision du pouvoir politique sont au nombre de deux : a) d'abord, le fait d'analyser les articulations des diverses données sociales suppose un acte premier de découpe du champ social; b) l'opération non-thématisée de découpe du champ social est guidée, en même temps, par un principe qui érige le Sujet en un « pur connaissant et lui procure une neutralité scientifique »²⁹.

2) *Le* politique est un terme qui désigne les « principes générateurs » de la société³⁰. Il nous est impossible, à ce niveau, de poser la question de la place *du* politique *dans* la société parce que « la notion de société contient déjà la *référence* à sa définition politique »³¹. Inutile, dans cette perspective, de chercher quelque chose comme une « essence » de la société. Il s'agit, plutôt, d'analyser les « modes singuliers d'institution qui rendent pensable » l'articulation entre individus, groupes ou classes sociales. La connaissance est, à ce niveau, différemment investie : elle ne porte pas sur une totalité sociale en tant qu'objet d'étude extérieur à un sujet connaissant tout aussi extérieur à son propre monde. La connaissance est, plutôt, centrée sur les modes politiques d'institution du social. Bref, la société n'est plus objet de connaissance, mais effet de connaissance. C'est sur ce niveau que se situe la démarche de Claude Lefort.

L'idée que la société soit mise en forme par des principes générateurs permet de se situer en-deçà de la distinction entre réel et symbolique et de saisir le lieu même de leur disjonction³². Cela signifie que Lefort entérine la reconnaissance spinoziste du rôle essentiel et nécessaire de l'imagination dans la fondation de tout pouvoir social et tente d'en saisir les différentes articulations, en se concentrant tout particulièrement sur la nouvelle figuration du pouvoir comportée par la démocratie. Ainsi, Lefort croit que la démocratie moderne témoigne d'une *mise en forme* très particulière de la société. Ce qui la rend spécifique, c'est qu'en elle le

²⁸ *Ibid.*, p. 280.

²⁹ *Idem.*

³⁰ *Idem.*

³¹ *Ibid.*, p. 281.

³² *Ibid.*, p. 291.

pouvoir se situe en un lieu vide. On nomme vide le lieu du pouvoir démocratique non seulement parce qu'il est vidé de tout imaginaire religieux, mais aussi parce que plus concrètement il n'appartient à personne³³.

Il est important de remarquer qu'en tant qu'il relève du principe générateur sous la forme du vide, le lieu du pouvoir démocratique ne peut pas être un objet de connaissance ou d'imagination, ce qui implique qu'il ne peut plus susciter une posture d'obéissance. Cependant, ce qui s'offre à la fois comme objet de connaissance et d'obéissance, ce sont « les attributs du pouvoir », « les mécanismes qui commandent la formation d'une autorité publique, la sélection des dirigeants et plus largement, la nature des institutions qui ont en charge l'exercice de cette autorité ou son contrôle »³⁴. En ce sens, ce n'est plus à l'autorité politique que le peuple doit obéir, mais aux procédures institutionnelles de la démocratie (auxquelles les autorités publiques doivent elles-mêmes se soumettre), c'est-à-dire à ces mêmes procédures qui déterminent l'évidement régulier du lieu du pouvoir et déjouent donc aussi les formes d'investissement imaginaire obéissant qui s'y adressent³⁵.

L'attention que Lefort réserve aux mises en forme de la société (à ses principes générateurs) permet donc d'affirmer que la démocratie moderne se trouve *en rupture* avec les formes du politique du passé. En effet, dans la mesure où la société n'est plus perçue comme un corps, ou, ce qui revient au même, dans la mesure où le lieu du pouvoir demeure nécessairement vide, en démocratie on n'a plus besoin de faire intervenir, en tant que principe de la mise en forme de la société, un imaginaire théologico-politique qui assure dans le réel la distribution hiérarchique des places et la clôture du système en un organisme. Lefort semble donc indiquer qu'il est possible de concevoir une société où un vide du théologico-politique peut être produit, c'est-à-dire une société où le fonctionnement de l'imaginaire soit transformé de l'intérieur. Toute la question est celle de savoir quel type de connaissance nous avons pour thématiser et, surtout, pour favoriser le basculement d'un principe générateur à l'autre.

André Tosel³⁶ a donné des indications fondamentales pour répondre à cette question à partir de Spinoza. Il soutient à la fois que dans le TTP la raison joue un rôle fondamental dans le processus qui produit une réforme de l'imaginaire

³³ *Idem.*

³⁴ *Ibid.*, pp. 294–295.

³⁵ Bien entendu, cette idée ne va pas sans poser des problèmes de taille. Il faudrait en effet se demander si cette réorientation de l'obéissance ne reproduit pas elle-même des nouvelles formes de pouvoir théologico-politique.

³⁶ Tosel André, *Spinoza ou le crépuscule de la servitude. Essai sur le Traité théologico-politique*, Paris, Aubier, 1984 ; « Que faire avec le Traité théologico-politique? Réforme de l'imaginaire religieux et/ou introduction à la philosophie? », in *Studia spinozana*, 11, 1995. Il faut souligner que dans cet

religieux et que cette intervention ne se fait pas de l'extérieur, qu'elle ne vise pas simplement un compromis extrinsèque entre le croyant raisonnable et le sage³⁷. La raison travaille l'imaginaire religieux de l'intérieur afin de le rendre plus expressif de notre puissance. Si l'imaginaire est bien indépassable, dans la mesure où il fournit une stabilisation des affects engendrés par l'exposition des corps humains aux défis de la conjoncture, le passage même de la superstition à une religion de l'intériorité, ainsi que l'accès à la philosophie véritable nécessitent une intervention de la raison qui explique génétiquement la structure, la fonction et les formes de cet imaginaire³⁸.

C'est sur deux niveaux différents, et pourtant nécessairement liés, que cette capacité de la raison travaille. D'abord, c'est sur un palier métaphysique qu'il faut reconnaître la persistance d'un héritage proprement théologique : celui-ci consiste dans un doublet causal affirmant comme source du monde tantôt la volonté de Dieu (volontarisme), tantôt le *logos* en tant qu'intelligibilité de l'ordre (constitutionnalisme)³⁹. Pour sortir de cette structure binaire (que Spinoza critique dans *Ethique I*, 30–32, mais aussi dans le chapitre IV du TTP), il importe d'introduire le concept de *Natura Naturans* en tant que celui-ci englobe autant la volonté du Dieu que son entendement. Il sera possible, ainsi, de montrer que *Natura Naturans* relève d'une puissance productive qui est indifférente aux choses qu'elle produit tout en les reliant, qu'elle est « vide des choses »⁴⁰.

Mais ce travail de la raison sur l'imaginaire religieux doit s'effectuer en même temps sur un plan politique. Là encore est reconnaissable la structure binaire d'un héritage théologique : en effet, Spinoza critique, selon Tosel, le statut de la loi autant en tant que norme naturelle infrangible (constitutionnalisme théologico-politique), qu'en tant que manifestation de la volonté du Dieu (volontarisme théologico-politique). C'est en exposant une théorie de la communauté comme vouloir commun que le dépassement de ce doublet causal sera possible. Ainsi, la puissance ne coïncidera ni avec le souverain, ni avec la multitude gouvernée : elle caractérisera plutôt un circuit de relations qui implique « le double foyer que

article Tosel prend les distances avec certaines thèses de son premier ouvrage sur Spinoza en les taxant d'intellectualistes.

³⁷ Tosel A., « Que faire avec le Traité théologico-politique? Réforme de l'imaginaire religieux et/ou introduction à la philosophie? », *op. cit.*, p. 166.

³⁸ *Ibid.*, p. 171.

³⁹ Le *logos* est dans ce cas de figure un système d'essences non créées qui norment l'action divine en tant que cause efficace première.

⁴⁰ Tosel A., « Quel devenir pour Spinoza ? Rationalité et finitude », in Lorenzo Vinciguerra (dir.), *Quel avenir pour Spinoza ? Enquêtes sur les spinozismes à venir*, Paris, Kimé, 2001, pp. 53–87, p. 67.

constituent l'activité de la puissance de la masse et celle du pouvoir étatique »⁴¹. Par delà l'opposition souverain/masse, le pouvoir est un « *processus* qui ne peut se stabiliser autrement que comme *processus* d'institutionnalisation de la puissance commune »⁴².

En ce sens, le mouvement de la connaissance, en réfléchissant Dieu comme vide des choses et en reconduisant la puissance aux relations internes à la multitude dans leurs processus d'institutionnalisation, produit une « décentration de toute illusion finaliste » et un « recentrement relationnel »⁴³. Cette double détermination par la décentration et la relation permettent à la fois de jouer sur l'insatisfaction pratique produite par une religion fondée sur la crainte afin de favoriser le déplacement du croyant vers une religion raisonnable fondée sur l'amour, et ensuite de jouer sur cette image de Dieu construite par la spontanéité productive de notre amour afin de mener les croyants raisonnables à renverser l'inversion qu'ils ont produite des causes en causes finales en leur montrant que leur conception encore anthropomorphique (c'est-à-dire centrée) de Dieu, bien que pratiquement productive, dépend toujours de la conception du superstitieux. Le TTP pense ainsi une raison qui, à partir de son extériorité, est capable de jouer sur les contradictions et les impasses internes aux deux formes d'imaginaire religieux pour produire à la fois une réforme intrinsèque de celui-ci et une introduction à la philosophie véritable. Ainsi, bien que son insistance sur la raison ne conduise pas à une critique humaniste qui ferait de l'imagination une pure illusion qui pourrait être dissipée en opérant la réduction de l'aliénation qui la produit, Tosel tient à souligner que dans le TTP Spinoza ne s'en tient pas non plus à une critique infra-imaginaire de la religion⁴⁴. En effet, même la religion raisonnable reste dépendante d'une représentation personnelle et finalisée de Dieu qui reproduit la structure d'interpellation caractéristique de toute posture d'obéissance. C'est le rapport même entre l'intérieur et l'extérieur de l'imagination en tant qu'il précède leur stabilisation en deux sphères fixes qu'il s'agit de mettre au premier plan pour penser sa réforme.

L'analyse de Tosel a donc le mérite de reconnaître que l'objet fondamental du TTP est de penser le rapport entre « deux domaines incommensurables et pourtant inscrits l'un dans l'autre, c'est-à-dire le domaine de la pratique humaine en tant qu'elle se constitue toujours comme ordre assujettissant les hommes en sujets

⁴¹ *Ibid.*, p. 75.

⁴² *Idem.*

⁴³ Tosel A., « Que faire avec le Traité théologico-politique? Réforme de l'imaginaire religieux et/ou introduction à la philosophie? », *art. cit.*, p. 182.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 181.

d'obéissance à un pouvoir ou autorité qui est Autre leur prescrivant des fins, et le domaine de la connaissance par les causes qui hors de toute obéissance et imposition de finalité produit le savoir de la nécessité de cet ordre, de sa structure et de sa loi de transformation »⁴⁵. Ce savoir explicite la genèse de tout ordre théologico-politique en tant que « factuel et fictif », c'est-à-dire en tant que nécessaire et en même temps transformable. Il opère en déliant toute liaison donnée, en dénonçant toute forme d'obéissance qui empêche la connaissance de ses propres causes. Il rouvre ainsi sans cesse à des nouvelles relations des pratiques tendant à l'auto-référentialité⁴⁶.

Ainsi, l'obéissance n'est ni un ordre fermé toujours sur soi-même, ni un ordre possédant la capacité spontanée de s'auto-transformer. Elle nécessite l'intervention d'une connaissance génétique de ses causes qui, loin de l'éliminer comme une erreur, permet à ses sujets de remettre en question les liaisons qu'elle impose en libérant leur imagination pour la production d'autres liaisons⁴⁷. Celui-ci est, selon Tosel, le rôle du seul Dieu rationnellement acceptable pour Spinoza, le *Deus sive Natura*. En opposant cette figure d'un Autre comme instance vide d'énonciation de la loi, comme lieu que personne ne peut occuper, à la figure de l'Autre plein théologico-politique qui capte la puissance de la multitude pour la stabiliser dans l'obéissance à un pouvoir (qu'il soit raisonnable ou pas, qu'il fonctionne à l'espoir ou à la crainte), le philosophe renvoie l'imagination de la multitude à sa propre puissance comme à la seule instance constitutive⁴⁸. Il dévoile ainsi l'inconsistance du désir de l'Autre auquel la multitude est soumise et ouvre l'espace pour des formes de désobéissance par lesquelles elle pourrait rechercher des nouveaux attachements qui augmentent sa puissance. L'on voit comment cette figure du *Deus sive Nature* n'intervient pas purement et simplement de l'extérieur, mais s'appuie sur les « points d'impossibilités » internes du processus imaginaire lui-même, comme par exemple la figure du *Deus sive Lex* (sans législateur) ou du *Deus sive Amor sive Homo*⁴⁹.

Au lieu de se limiter à une confiance dans le pouvoir productif de l'imaginaire ou de proposer d'organiser rationnellement les échanges affectifs sur lesquels il se fonde, le philosophe spinoziste doit selon Tosel intervenir au cœur même de cet imaginaire avec un geste critique à l'égard des modes de liaison qui le caractérisent.

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 183–184.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 184.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 186.

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 186–187.

⁴⁹ Nous tirons ces distinctions de Balibar E., « Spinoza's Three Gods and the Modes of Communication », in *European Journal of Philosophy*, 2012.

Ce n'est pas la simple reconnaissance du pouvoir agir du collectif que le TTP essaie de produire, ni le savoir de son organisation rationnelle, mais une connaissance critique qui puisse créer le vide nécessaire à l'auto-transformation de ce pouvoir agir. En ce sens si, comme le soutient Herman De Dijn, le sage qui atteint la science intuitive opère un décentrement par rapport à soi-même et à l'imaginaire produit par sa vie affective (*decentering, self-distantiation*) qui est toujours accompagné par une forme d'acceptation (*acceptance, self-acquiescence*)⁵⁰, on pourrait soutenir que l'intellectuel devrait précisément se décentrer en faisant le vide dans les liens théologico-politiques tout en consentant avec la puissance imaginative des masses en tant qu'elle peut produire de nouveaux liens.

Ce parcours à travers quelques lectures du TTP pourrait être résumé en risquant un parallèle entre la théorie de l'intervention intellectuelle qui émerge de cet ouvrage et la théorie des trois genres de connaissance de l'*Ethique*. Si les positions de Negri et Revault d'Allonnes tendent à laisser au deuxième plan la question de l'intervention intellectuelle pour privilégier la mise en relief de la puissance positive de l'imagination, la position de Balibar pourrait être décrite comme une politique du deuxième genre de connaissance, d'après laquelle le deuxième genre de connaissance (produit par une intensification des rapports de communication entre les individus) revient sur le premier genre de connaissance (l'imagination) pour l'orienter de telle manière qu'il favorise des formes d'émancipation. La position de Tosel nous paraît faire un pas de plus en ceci que, même si l'auteur ne touche pas cette question explicitement, il semble considérer que, si ce rapport entre premier et deuxième genre de connaissance peut être établi, c'est-à-dire si les relations assurées par l'imaginaire peuvent augmenter et s'intensifier jusqu'à rendre possible le saut vers le deuxième genre de connaissance qui pourra ensuite revenir sur le premier de manière à relancer le processus, il faut d'abord qu'un décentrement interne au premier genre de connaissance soit opéré. Cela n'est possible qu'en mettant en rapport un mode factuellement et facticement hypostasié en cause finale avec Dieu en tant qu'instance vide des choses et non-anthropomorphique. Il faut donc opposer à la plénitude imaginaire de l'hypostase le vide de Dieu pour que l'être puisse augmenter sa puissance pleine. Voici ce qui pourrait nous fournir les bases pour une nouvelle interprétation de la connaissance de troisième genre, celle qui, selon Spinoza, « procède de l'idée adéquate de certains attributs de Dieu vers la connaissance adéquate de l'essence des choses » (*Ethique*, V, 25, démonstration). Par ce processus, les modes sont en effet compris en tant que leur essence consiste dans toutes les relations qu'ils entretiennent entre eux, c'est-à-dire dans leur situa-

⁵⁰ Cf. Herman De Dijn, « Knowledge, Anthropocentrism and Salvation », in *Studia spinozana*, 9, 1993.

tion au sein de l'enchevêtrement des modes dans une totalité sans clôture (Dieu). Dans cette perspective, aucune chose, même pas Dieu, ne peut s'hypostasier pour devenir un empire dans un empire.

A la fin de ce parcours une question nous semble inévitable. Nous avons vu qu'il est possible de penser un rapport à l'imagination qui n'engendre pas l'obéissance. La question peut toutefois être abordée aussi à l'inverse : est-ce que c'est uniquement par le biais de l'imagination que l'on peut faire une analyse de la pratique de l'obéissance ? Les lecteurs de Spinoza auxquels nous nous sommes référés dans ce travail accordent en effet une importance particulière à l'imagination afin de traiter les postures de l'obéissance et afin de réfléchir aux possibilités de les transformer à la lumière d'une intervention de la connaissance rationnelle. Pour avancer dans cette démarche spinoziste ayant pour objet d'étude les pratiques de l'obéissance ainsi que les formes d'émancipation collective ou individuelle, il nous semble toutefois important d'interroger aussi la pertinence de l'hypothèse selon laquelle ce sont des techniques non-imaginaires de captation et de gestion de la puissance de la multitude qui représentent, aujourd'hui plus que jamais, les formes principales du fonctionnement du pouvoir. C'est précisément en ce sens que des auteurs comme Michel Foucault et Giorgio Agamben ont analysé la généalogie des technologies de pouvoir ayant pour objet de gouvernement ce qui, dans l'espèce humaine, constitue ses traits biologiques fondamentaux (comme la natalité et la mortalité ou la sexualité, par exemple). En quoi consisterait, de ce point de vue, l'originalité du lien que l'imagination noue avec les technologies de pouvoir pour produire des nouvelles figures de l'obéissance ? Comment, dans ces conditions, penser l'efficacité des pratiques d'émancipation ainsi que le rôle de l'intervenant intellectuel ? Poser ces questions signifie orienter notre attention sur le corps en tant que lieu où se concentre l'efficacité du pouvoir. Bien entendu, cela ne signifie pas qu'il faudrait évacuer la question de l'imagination, dans la mesure où chez Spinoza celle-ci n'est que la manière dont on perçoit les effets du rapport entre notre corps et ce qui l'entoure. En même temps, un travail spécifique sur les modalités dont les dispositifs de pouvoir se rapportent au corps permettrait d'approfondir davantage l'analyse des modes de subjection entretenus par l'imagination. C'est là une question qui mérite toute notre attention non seulement pour évaluer l'actualité du spinozisme, mais aussi pour comprendre la spécificité des figures actuelles du pouvoir.

FINITUDE ET ALIÉNATION SPINOZA DANS LA CRITIQUE CONTEMPORAINE DU CAPITALISME

JEAN MATTHYS

Abstract

The purpose of this paper is to analyze the works of Franck Fischbach and Frédéric Lordon, two French philosophers whose common project is to combine some main Spinozian concepts with Marxian intuitions in order to develop a critique of the recent ideological and material mutations within neoliberal capitalism. In doing so, we will see how the two authors offer a new conception of alienation based on the Spinozian notion of finitude. The capitalistic alienation will be described as an attempt to deny the human finitude through a triple process of subjectivization, de-objectification and fixation of desire. Finally, we will investigate the idea of an imaginary of “positive finitude” as a way of emancipation avoiding the illusory pitfalls of powerlessness and omnipotence, characteristic of a capitalistic subjectivity in lack of finitude.

Introduction

Cette étude se donne pour projet d'étudier les enjeux propres aux philosophies de Franck Fischbach et Frédéric Lordon, deux auteurs contemporains ayant pour projet commun de mobiliser la conceptualité spinozienne articulée à une certaine tradition marxiste en vue de déployer une critique du capitalisme néolibéral qui serait capable de rendre compte des dernières mutations matérielles, imaginaires et idéologiques de ce dernier. Plus précisément, nous essayerons d'analyser comment ces deux auteurs proposent une conception originale de l'aliénation articulée à une pensée de la finitude dont on n'a peut-être pas assez aperçu l'originalité et la fécondité. Nous découvrirons alors qu'il est possible de décrire l'aliénation spécifiquement capitaliste comme dénégation de la finitude, se déployant simultanément

comme subjectivation, privation d'objectivité et fixation des puissances du désir. Finalement, nous verrons que la voie de l'émancipation consistera à développer un imaginaire de la « finitude positive »¹, renouant avec l'effort conatif de prolifération indéfinie des pouvoirs de désirer, d'affecter et d'être affecté des modes finis, loin des écueils complices et symétriques de l'impuissance résignée et du fantasme de la toute-puissance, propres à une certaine figure capitaliste de la subjectivité en défaut de finitude.

1. L'héritage althussérien

Le projet même de traiter d'un point de vue spinoziste le concept hégéliano-marxien d'aliénation ne va pas de soi. Il serait entendu depuis les premiers écrits de Louis Althusser² que l'aliénation est un concept idéologique « humaniste » faisant corps avec la trinité conceptuelle *origine, sujet et fin* – un cadre dont le spinozisme représenterait l'exacte antithèse et l'adversaire théorique le plus virulent. Étymologiquement, l'aliénation (*Entfremdung*) renvoie à un processus de devenir-étranger qui résulte en une perte ou une séparation. Schématiquement, dans ce processus, le propre d'un sujet, son « essence », sa « puissance » ou son « activité » s'autonomise, se sépare de lui et lui devient étrangère. L'essence est ainsi conçue comme un donné originaire déchu qui n'est plus, ou une fin qui n'est pas encore actualisée mais reste un possible en puissance, en attente de son effectuation, de sa réappropriation par le sujet. Comme le remarque Jean-Pierre Osier, l'humanisme théorique relève toujours d'une reprise « semi-laïque du thème de la chute » : dès lors que « l'histoire est la réification aliénante d'une essence de l'homme qu'il s'agit de promouvoir dans son intégralité »³, il est indifférent que l'essence intégrale soit située dans une origine prélapsaire ou à la fin de l'histoire. Dans les deux cas, la désaliénation consistera en une réappropriation finale de son essence par un sujet qui ne deviendra véritablement lui-même qu'en retrouvant ce qui lui manque pour être complet, intégral, total⁴. Or, Spinoza offre

¹ Parmi les publications spinozistes de ces dix dernières années, deux auteurs ont particulièrement retenu notre attention de par leur effort commun de souligner l'originalité et la fécondité de la conception spinozienne de la finitude : Vaysse Jean-Marie, *Totalité et finitude. Spinoza et Heidegger*, Paris, Vrin, 2004 et Tosel André, *Spinoza ou l'autre (in)finitude*, Paris, L'Harmattan, 2008.

² Cf. Althusser Louis, *Pour Marx*, Paris, La Découverte, 2005, pp. 221 ; 229–238.

³ Osier Jean-Pierre, « Ou Spinoza ou Feuerbach », in Feuerbach Ludwig, *L'essence du christianisme*, trad. J.-P. Osier, Paris, Maspero, 1968, p. 17.

⁴ Spinoza est sans nul doute un des premiers à avoir critiqué *ensemble* le mythe du sujet libre et souverain, se pensant tel un *imperium in imperio*, et l'illusion de la privation ou du manque, de sorte

un cadre de pensée strictement déterministe et « actualiste » qui refuse et dénonce en bloc comme illusoire les catégories d'origine, d'essence générique, de subjectivité souveraine, de manque, de possibilité non-effectuée et de finalité. En ce sens, à la suite d'Althusser, nous pourrions qualifier le spinozisme d'antihumanisme théorique qui se déploie comme anti-essentialisme, anti-subjectivisme et anti-finalisme, rendant obsolètes les catégories hors desquelles le schéma de l'aliénation ne semble pouvoir fonctionner. Produisant une théorie « matérialiste » et génétique des illusions de l'imagination constitutives de la mythologie théologico-humaniste, Spinoza a en effet déconstruit par avance la possibilité de concevoir l'aliénation comme séparation entre un sujet en défaut et une essence, originaire ou finale, qui demeurerait en puissance, en attente de sa réappropriation. La possibilité de développer une conception spinoziste de l'aliénation échappant à cette mythologie requiert de produire une critique théorique de ses illusions, en montrant comment celles-ci sont le résultat nécessaire d'une aliénation plus fondamentale dont elles sont incapables de rendre compte. Héritiers du geste althusserien, F. Fischbach et F. Lordon ne vont pas se contenter de rejeter le faux concept d'aliénation dans sa version humaniste, mais vont également montrer comment ce faux concept est à la fois la cause et l'effet, le produit et l'agent reproducteur d'une aliénation réelle qu'il va s'agir de comprendre au moyen des catégories spinoziennes éthico-politiques d'impuissance et de servitude.

2. Deux nouvelles définitions de l'aliénation

2.1 L'aliénation comme perte d'objectivité (Franck Fischbach)

Des deux auteurs que nous nous proposons d'étudier ici, F. Fischbach est celui qui développe de manière la plus explicite une pensée renouvelée de l'aliénation. De sa lecture spinoziste des *Manuscrits de 1844* de Marx, l'auteur dégage une conception originale de l'aliénation entendue comme « perte d'objectivité », c'est-à-dire comme ce processus historique qui advient à des êtres essentiellement objectifs et qui a pour effet de séparer ces individus des conditions objectives de leur puissance d'agir et de penser. Selon F. Fischbach, prenant l'exact contrepied du schéma lukácsien de l'aliénation comme réification ou objectification,

que le sujet scindé ou aliéné n'est jamais que l'envers négatif et nostalgique du fantasme d'un sujet total.

L'aliénation, telle que comprise par Marx, c'est une objectivation qui se réalise et s'effectue comme désobjectivation, comme perte de l'objet et de l'objectivité – par où est engendrée et constamment reproduite une figure de l'homme comme pure subjectivité sans objets propres, c'est-à-dire abstraite, séparée et fondamentalement impuissante⁵.

L'aliénation n'est pas un processus de devenir-objet qui adviendrait à un sujet originaire, mais au contraire perte d'objets pour un être lui-même objectif qui, en vertu de cette privation, se prend désormais pour un sujet abstrait, distinct des objets qui sont pour lui essentiels. La figure moderne de la subjectivité qui se pense comme distincte du monde des objets serait ainsi le résultat, sur le plan de la pensée, du renversement matériel d'un être objectif en un être non-objectif, dépourvu des conditions matérielles d'effectuation de sa puissance d'agir. L'aliénation n'est donc pas ce processus de « réification » qui adviendrait à un sujet originairement auprès de soi et dont le résultat serait pour ce sujet de se perdre dans les objets ; elle est au contraire le processus de désobjectivation par lequel est produite cette figure toujours-déjà mutilée de la subjectivité moderne. C'est pourquoi, selon F. Fischbach, « la philosophie du sujet libre, du sujet détaché de tout être, de toute substance comme de tout objet, du sujet sans substance et tout en projet, loin d'avoir jamais constitué un horizon de libération, est au contraire la figure même de l'aliénation »⁶. Cette aliénation, inséparablement subjectivante et désobjectivante, est à comprendre comme *impuissance* réelle, propre à un sujet dont

[l']activité vitale productive n'est plus qu'une pure puissance subjective qui doit attendre, pour s'actualiser et se déployer, que des conditions objectives extérieures lui soient fournies qui permettent la mise en œuvre de cette puissance qui n'est rien sans elles⁷.

Ces lignes montrent bien que l'opposition classique entre l'en-acte et l'en-puissance, dont on a vu qu'elle est constitutive de la conception théologico-humaniste de l'aliénation, ainsi que le fait même pour un individu de se penser comme un sujet détenteur d'une puissance d'agir en attente d'effectuation, sont le résultat, dans le champ de la conscience, d'une aliénation plus fondamentale,

⁵ Fischbach Franck, « La théorie de l'aliénation », in Marx Karl, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, trad. F. Fischbach, Paris, Vrin, 2007, p. 41.

⁶ Fischbach F., *Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation*, Paris, Vrin, 2009, p. 255.

⁷ Fischbach F., *La production des hommes. Marx avec Spinoza*, Paris, Presses universitaires de France, 2005, p. 111.

mutilant la vie dans ses pouvoirs d'agir et de penser les plus profonds. C'est parce que les hommes ont été privés des objets essentiels à leur agir et réduits à l'impuissance pratique qu'ils se pensent comme des sujets porteurs d'une pure puissance ou « force de travail » en-puissance. Or, pour Spinoza, une puissance qui ne serait pas toujours-déjà en acte, parce que séparée des conditions concrètes de son effectuation, n'a rien d'une puissance positive : elle n'est qu'impuissance, privation de puissance, un pur non-être imaginaire⁸.

Ainsi, l'aliénation conçue comme désobjectivation est pure et simple « réduction à l'impuissance résultant de la rupture des liens essentiels entre un individu vivant, naturellement actif, et les objets essentiels de son activité »⁹. Cependant, cet usage du vocabulaire spinozien de la puissance d'agir ne doit pas nous faire manquer que cette perte des conditions de l'activité est inséparablement perte de *désir* et de *passivité*. F. Fischbach note en effet que dans l'aliénation telle que la pense le jeune Marx, « [c]e dont il y a privation, c'est du besoin, du souhait, du désir, c'est-à-dire de la part passive, affectée de notre être »¹⁰. L'inspiration spinoziste est ici encore bien présente, et doublement. D'une part, pour Spinoza « le Désir est l'essence même de l'homme »¹¹, en tant que par « essence » il faut entendre cette puissance qui définit « l'effort (*conatus*) par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans son être »¹². Jamais le désir n'est défini négativement comme manque ou aspiration vers un objet, final ou originaire, dont le sujet serait en défaut. Au contraire, le désir est défini comme effort, puissance d'agir productive, affirmative et positive. Par conséquent la diminution de la puissance d'agir ne peut avoir pour effet d'augmenter le désir¹³ ; elle est au contraire synonyme d'une perte de la puissance du désir lui-même. D'autre part, est également spinoziste l'idée selon laquelle la perte de la puissance d'agir est identiquement diminution des pouvoirs d'être affecté. « Ce qui dispose le Corps humain à *pouvoir être affecté*

⁸ Cf. Lettre XIX à G. Blyenbergh : « Et il est certain qu'une privation n'est évidemment rien de positif et que le nom même dont nous l'appelons n'a de sens qu'au regard de notre entendement, non au regard de l'entendement divin » (Spinoza Baruch, *Traité politique. Lettres*, trad. Ch. Appuhn, Paris, GF-Flammarion, 1966, p. 184). Cf. Lettre XXI à G. Blyenbergh : « la privation n'est pas l'acte de priver, mais purement et simplement l'absence ou le manque d'une certaine chose, autrement dit, elle n'est rien par elle-même ; ce n'est qu'un être de raison, une manière de penser que nous formons quand nous comparons les choses entre elles » (*Ibid.*, pp. 205-206).

⁹ Fischbach F., *La production des hommes*, op. cit., p. 111.

¹⁰ Fischbach F., « La théorie de l'aliénation », *art. cit.*, p. 36.

¹¹ Spinoza B., *Éthique*, trad. B. Pautrat, Paris, Seuil, 2010, III, définition I des affects, p. 319.

¹² *Ibid.*, III, proposition 7, p. 227.

¹³ La diminution de la puissance d'agir ne pourrait accroître le désir que dans un cadre où l'on pense le désir comme fonction du manque : augmentant la privation, la perte de puissance impliquerait une augmentation du désir comme effort de « rejoindre » ce dont on manque. Rien de tel chez Spinoza.

de plus de manières, ou ce qui le rend *apte à affecter* les corps extérieurs de plus de manières, est utile à l'homme »¹⁴. L'utile défini par le mouvement immanent du *conatus* enveloppe donc autant ce qui accroît les puissances d'agir et d'affecter que ce qui augmente les pouvoirs humains d'être affecté, de sentir, de percevoir et de penser. Pour Spinoza, l'agir est indissociable d'une forme de pâtir qui, loin d'exprimer un manque ou un défaut, est l'expression même de ce dont est capable le corps humain. Conformément à cette intuition spinozienne, si l'impuissance est perte de puissance d'agir, elle est également « processus négatif d'appauvrissement, de dénuement progressif »¹⁵ de la capacité à *être affecté*. C'est parce que la privation d'objectivité est également privation de passivité et d'affectivité que les individus aliénés se prennent et se présentent comme les sujets d'une activité pure¹⁶ – une illusion de toute-puissance qui n'est que l'envers d'une mutilation profonde du pouvoir même de pâtir inhérent à l'existence corporelle, affective et passionnelle des modes finis. Telle est également la conclusion à laquelle F. Lordon semble aboutir.

2.2 L'aliénation comme fixation désirante (Frédéric Lordon)

De nos deux auteurs, F. Lordon est celui qui revendique le plus explicitement l'héritage antihumaniste théorique althusserien, rejetant le schéma de l'aliénation comme perte ou séparation, dont le pendant émancipateur consisterait en une espèce de « retrouvaille ». « Aliéné, l'individu le serait quand il est “coupé de sa puissance d'agir”, et la “rejoindre”, y recoinsider, serait le sens ultime de la désaliénation »¹⁷. Or, l'option spinozienne de l'immanence radicale implique le rejet de la distinction aristotélicienne entre l'en-acte et l'en-puissance. Pour Spinoza, il n'y a jamais de « puissance inaccomplie ou ineffectuée qui se tiendrait en retrait, disponible pour être activée, et toujours le *conatus* est au bout de ce qu'il peut »¹⁸. Cependant, F. Lordon n'exclut pas la possibilité d'une redéfinition spinoziste de l'aliénation hors des catégories théologico-humanistes de transcendance et de pos-

¹⁴ *Ibid.*, IV, proposition 38, p. 421. C'est nous qui soulignons.

¹⁵ Fischbach F., *La production des hommes*, op. cit., p. 111.

¹⁶ Fischbach F., « La théorie de l'aliénation », art. cit., p. 37.

¹⁷ Lordon Frédéric, *Capitalisme, désir et servitude. Marx et Spinoza*, Paris, La Fabrique, 2010, p. 182.

¹⁸ *Ibid.*, p. 183. Pour F. Lordon, le risque qu'il y a à ne pas voir que « l'acte coïncide toujours pleinement avec la puissance » serait de réhabiliter, au travers du concept de possibilité, les notions imaginaires de défaut, de manque et de vice auxquelles Spinoza refuse d'accorder la moindre consistance ontologique, par rejet de toute figure de norme transcendante « qui reconduit inmanquablement au Dieu-Roi avec lequel Spinoza veut rompre absolument » (*Idem*).

sibilité. À la suite de P. Sévérac¹⁹, l'auteur propose de donner au concept non pas le sens d'une perte ou d'une séparation, mais celui d'une *fixation* du désir et du *rétrécissement* du champ d'effectuation des puissances d'agir, de sentir et de penser. Symétriquement, à la désaliénation comme « retrouvaille » ou actualisation d'une essence originare, l'émancipation prendra le sens d'un élargissement, d'une défixation de ces pouvoirs²⁰. En effet, ce que F. Lordon appelle l'« épithumogénie » capitaliste, c'est-à-dire la (re)production de désirs individuels et collectifs conformes au mode capitaliste de production et de consommation, « a pour effet, et en fait pour intention, de *fixer* le désir des enrôlés à un certain nombre d'objets à l'exclusion des autres » et ce, tout autant dans le domaine de la production que dans celui de la consommation. Dans la production capitaliste organisée,

la subordination hiérarchique a pour fonction même d'assigner les individus à une tâche définie dans le découpage de la division du travail, c'est-à-dire à un objet d'activité à convertir en objet de désir – « voilà cette chose très précise que vous devez désirer faire »²¹.

De même, dans le champ de la consommation, divers dispositifs déterminent les individus à désirer certains objets à l'exclusion d'autres, afin d'assurer l'écoulement de la production, condition *sine qua non* de la persévérance dans l'être capitaliste. Dans les deux cas,

[s]i elle ne les en sépare pas, l'exploitation passionnelle en revanche *fixe* la puissance des individus à un nombre extraordinairement restreint d'objets – ceux du désir-maître – et si vraiment l'on voulait sauver le concept d'aliénation, ce serait pour lui donner le sens de l'« affect tenace » et de l'« occupation de l'esprit » – l'esprit rempli par trop peu de choses mais entièrement, et empêché de se redéployer au large²².

Ainsi pour F. Lordon, rejoignant F. Fischbach sur ce point, l'aliénation capitaliste des pouvoirs humains produit une « impuissance relative »²³ comprise comme fixation des puissances d'agir et étroitesse des pouvoirs d'être affecté. Si le rejet par F. Lordon du schéma de l'aliénation comme perte ou séparation peut sembler, formellement et de prime abord, incompatible avec la conception de l'aliénation

¹⁹ Sévérac Pascal, *Le devenir actif chez Spinoza*, Paris, Honoré Champion, 2005.

²⁰ Lordon F., *Capitalisme, désir et servitude*, *op. cit.*, pp. 184–185.

²¹ *Ibid.*, p. 140.

²² *Ibid.*, pp. 184–185.

²³ *Ibid.*, p. 202.

telle que la pense F. Fischbach – à savoir, précisément comme perte ou privation d’objectivité et séparation d’avec les conditions d’effectuation de la puissance – il nous semble au contraire que ces deux visions sont non seulement profondément compatibles, mais qu’elles s’éclairent l’une l’autre dès lors que l’on s’efforce de dégager, par-delà leurs divergences, leur commune inspiration spinozienne sous la forme d’une conception originale de la finitude essentielle et positive, qu’il s’agit d’opposer à la servitude propre à l’existence capitaliste aliénée. Les deux auteurs partagent en effet un geste commun qui consiste à dénoncer une fausse conception de l’aliénation – l’aliénation comme réification ou séparation d’avec une puissance non effectuée – au nom du fait qu’elle est une conception elle-même aliénée de l’aliénation, reposant sur une pensée du sujet souverain et autonome, désobjectivé et désincarné qui est le produit d’une aliénation plus fondamentale qui consiste en une mutilation de ses pouvoirs d’agir, d’affecter et d’être affecté – mutilation dont on verra qu’elle prend la forme d’une aliénation de la *finitude* elle-même. Pour ce faire, il nous semble nécessaire d’en revenir à Spinoza lui-même, afin de saisir comment il ouvre la voie à une critique d’une forme d’aliénation spécifique, servitude conjoncturelle et éthico-politique, au nom d’une *autre* aliénation, structurelle et ontologique, qui n’est autre que la condition même du mode fini.

3. Les deux concepts d’aliénation chez Spinoza : finitude et servitude

Si Spinoza n’utilise jamais directement le terme d’aliénation – et ce pour des raisons chronologiques évidentes²⁴ – il semble néanmoins possible de le rapprocher de deux concepts spinoziens distincts : la finitude et la servitude.

3.1 L’aliénation comme finitude essentielle et positive

Dans une première acception spinoziste, l’aliénation peut désigner cette modalité d’existence propre à ce qui existe « en autre chose » (*in alio*). « Par manière (*modum*), j’entends les affections d’une substance, autrement dit, ce qui est en autre chose (*quod in alio est*) et se conçoit aussi par cette autre chose »²⁵. Cette aliénation que nous pourrions qualifier de structurelle n’est que l’autre nom de

²⁴ Le concept d’aliénation, d’origine juridique, doit son premier usage véritablement philosophique à Rousseau, qui, le premier, lui a conféré un sens politique et anthropologique. Cf. Labica Georges, « Aliénation », in Labica Georges et Bensussan Gérard (dir.), *Dictionnaire critique du marxisme*, Paris, Presses universitaires de France, 1985, p. 16.

²⁵ Spinoza B., *Éthique*, *op. cit.*, I, définition 5, p. 15.

la finitude essentielle, condition ontologique du mode fini qui est voué à être et exister par et dans la substance infinie. Étant *in alio*, les modes finis sont également généralement contraints, c'est-à-dire déterminés « à exister et opérer de façon précise et déterminée » par autre chose (*ab alio*)²⁶. Dépendant « verticalement » de la substance infinie dont ils sont des « manières finies », les modes sont également déterminés « horizontalement » par la chaîne causale infinie dont ils sont une partie²⁷. Aliéné, tout mode l'est donc doublement : d'une part, en vertu du fait qu'il ne peut être qu'en tant que mode fini de la Nature conçue comme totalité productive et infinie ; d'autre part, en tant qu'il ne peut venir à l'existence qu'en vertu de causes qui le déterminent à exister et à produire des effets de manière déterminée. Ayant une valeur quasi-axiomatique, cette aliénation « modo-existentielle » est sans appel²⁸. De cette aliénation essentielle qui fait du mode fini un être de dépendance et de besoin, nécessairement passif et « passionnel », toujours partiellement hétérodéterminé, aucune sortie n'est envisageable. Par définition, seul Dieu existe en et par soi, et tout mode existe en et par Dieu, au sein d'une chaîne causale infinie sans dehors. Vouloir supprimer cette condition de dépendance ontologique reviendrait à vouloir « s'émanciper de la totalité dont on est une partie », c'est-à-dire à « se condamner à se rêver comme un empire dans un empire »²⁹, c'est-à-dire encore à se prendre pour Dieu lui-même. Si le mode ne pourra jamais être absolue liberté autodéterminée – privilège de la *causa sui* – une forme de libération, plus modeste, lui demeure néanmoins accessible.

On l'a dit, l'homme, en tant que mode fini est et existe nécessairement *in alio*. Mais cette forme d'aliénation comme hétérodétermination et finitude est non seulement indépassable, mais elle est de plus pleinement *positive*, car c'est en son sein que pourra se conquérir la part de puissance, c'est-à-dire de liberté qui revient à l'homme en tant que *pars naturae*, « manière finie » de l'être infini. Existant dans et par un autre que lui, le mode est naturellement contraint et déterminé à opérer *ab alio* ; mais il lui est possible d'« éviter de subir l'extériorité de certaines

²⁶ *Ibid.*, I, définition 7, p. 17.

²⁷ « Un corps en mouvement ou au repos a nécessairement été déterminé au mouvement ou au repos par un autre corps, qui lui aussi a été déterminé au mouvement ou au repos par un autre, et celui-ci à son tour par un autre, et ainsi à l'infini » (*Ibid.*, II, lemme 3, p. 127). Symétriquement, en vertu du « parallélisme » spinozien, selon lequel l'esprit n'est rien d'autre que l'idée du corps existant en acte (*Ibid.*, II, proposition 13, p. 121), « [d]ans l'Esprit nulle volonté n'est absolue, autrement dit libre ; mais l'Esprit est déterminé à vouloir ceci ou cela par une cause, qui elle aussi est déterminée par une autre, et celle-ci à son tour par une autre, et ainsi à l'infini » (*Ibid.*, II, proposition 48, p. 191).

²⁸ « Il ne peut se faire que l'homme ne soit pas une partie de la Nature, et puisse ne pâtir d'autres changements que ceux qui peuvent se comprendre par sa seule nature et dont il est cause adéquate » (*Ibid.*, IV, proposition 4, p. 365). Cf. également Spinoza B., *Traité politique*, op. cit., II, §8, pp. 18–19.

²⁹ Vaysse J.-M., *Totalité et finitude. Spinoza et Heidegger*, Paris, Vrin, 2004, p. 152.

contraintes »³⁰. Nécessairement toujours partiellement contraint et passif, le mode peut néanmoins être dit *agir* en tant que « degré » ou « partie intensive »³¹ de la puissance d'agir infinie de Dieu. Si le Dieu-substance de Spinoza est pure activité infinie de production de soi, il faut que tout mode fini en lui agisse, à la mesure de sa puissance finie, avec lui. C'est précisément parce que le mode est *in alio* – donc parce qu'il est immanent à la totalité infinie – qu'il peut être dit agissant librement par soi, en tant qu'il est une partie de la puissance de Dieu qui agit absolument librement. C'est en tant qu'il est « aliéné » de manière immanente en Dieu et *en vertu de cette finitude même* qu'il est possible pour le mode fini d'être l'agent d'une action libre, déterminée par soi (*a se*), devenant ainsi « cause adéquate » d'une action qui peut s'expliquer par sa seule nature singulière, c'est-à-dire d'une action qui ne doit ses effets qu'à sa propre puissance d'agir. Ainsi, si le mode est nécessairement en Dieu et déterminé par lui en tant qu'il s'exprime dans la chaîne causale infinie de la nature, la substance communique au mode une partie de son activité comme libre nécessité. De même que le mode est et existe dans et par la substance, celle-ci agit de manière immanente dans et par ses modes, leur permettant de produire indéfiniment à leur tour des effets finis au sein de la chaîne causale infinie de la Nature³².

Il faut prendre garde ici au fait que Spinoza n'invite pas à opérer une simple « conversion du regard » : la liberté ne consiste pas en une transformation théorique ou contemplative comprise comme « prise de recul » amenant le mode à considérer son existence déterminée comme partie d'une totalité infinie à laquelle il « participe » en tant qu'il lui est immanent. La libération est la conquête pratique d'un nouvel *ethos*, d'une forme de vie ou d'un « séjour » qui consistera en une « libération de la liberté en l'homme »³³, c'est-à-dire de sa puissance d'agir et de penser, d'affecter et d'être affecté. En ce sens, J.-M. Vaysse écrit qu'« [a]gir librement pour une chose singulière, ce sera donc effectuer l'intégralité de sa puissance, produire tous les effets dont elle est capable du fait de sa cause »³⁴. Mais ne s'agit-il pas là d'une forme de retour à la conception théologico-humaniste de l'aliénation, postulant une essence originare à actualiser et dont la réappropriation finale signera l'avènement de l'homme intégral ? Non pas. Il s'agit de voir que

³⁰ *Idem*.

³¹ Deleuze Gilles, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1968, p. 173.

³² A. Tosel écrit en ce sens : « [L]e mode, ce qui existe par autre chose en quoi il est et qui est en lui, est une réalité positive. Correctement comprise, la finitude du mode est positive et se définit comme partie opératoire d'une puissance d'agir infinie » (Tosel A., *Spinoza ou l'autre (in)finitude*, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 167).

³³ Vaysse J.-M., *Totalité et finitude*, *op. cit.*, p. 147.

³⁴ *Ibid.*, p. 157.

c'est le *conatus* lui-même – cette puissance d'agir qui définit l'essence actuelle du mode – qui, de manière immanente, finie et indéfinie, exige et s'efforce, *de toutes ses forces et sans reste*, de produire des effets, de s'incarner et désirer de manière toujours différentielle, singulière et plurielle.

Pour Spinoza, le *conatus* comme effort modal temporellement indéfini³⁵ de persévérer dans son être est *fini* du point de vue de sa *puissance*. Mais, cette finitude recèle en elle-même une forme particulière d'infini, que Spinoza nomme *indéfini*³⁶. Prise au sens large, cette « indéfinitude » caractérise « une grandeur dont nous ne pouvons déterminer ou représenter les parties par aucun nombre, bien que nous en connaissions la valeur la plus grande et la plus petite »³⁷. Elle caractérise ainsi l'infinité de variations « discrètes » entre un minimum et un maximum. Tel est, pour Spinoza, le type d'infini qui revient au mode fini, expression de la présence d'un infini en acte au cœur du fini. Or, cette image de variations indéfinies entre un minimum et un maximum s'applique parfaitement au concept de *conatus*, cet effort défini par une *potentia* singulière, une puissance d'agir et d'être affecté susceptible d'une infinité de variations, augmentant ou diminuant au fil des joies et des tristesses, mais toujours comprise entre une valeur minimum et une valeur maximum³⁸. Cette « indéfinitude » des variations possibles des pouvoirs humains ne doit pas être comprise comme indétermination négative, mais au contraire comme l'expression même de la puissance infinie de Dieu qui sourde en chaque mode fini. C'est pourquoi nous pouvons avancer l'analogie suivante : de même que le Dieu spinozien est cet être univoque qui ne peut manquer de s'exprimer dans une infinité de modes dont il est l'être³⁹, de même le *conatus*, cette puissance de désirer qui définit l'essence singulière de chaque individu, est travaillé de manière immanente par une exigence de prolifération et d'expression toujours plurielle et différentielle de ses pouvoirs. À l'image de l'être univoque qui est affecté d'une infinité de manières, le désir humain est traversé par une exigence intrinsèque – ou plutôt : il se *définit par un effort actuel* – de variations

³⁵ Spinoza B., *Éthique*, op. cit., III, proposition 8, p. 229.

³⁶ Lettre XII à L. Meyer, in Spinoza B., *Traité politique*. *Lettres*, op. cit., p. 161.

³⁷ *Ibid.*, p. 157.

³⁸ Le « degré zéro » de la puissance d'un mode correspondant à l'absence de tout effort de position ou d'affirmation de son être, il en est la négation, c'est-à-dire la mort. Quant au maximum, s'il n'est pas quantifiable, il correspond à une forme de limite absolue à laquelle la puissance modale singulière ne peut prétendre. C'est en vertu de cette limite indéfinissable *a priori* mais néanmoins nécessaire que le mode, aussi puissant soit-il, ne pourra jamais égaler Dieu, seul être dont l'essence se définisse comme puissance illimitée.

³⁹ « De la nécessité de la nature divine suivent nécessairement une infinité de choses d'une infinité de manières (c'est-à-dire tout ce qui peut tomber sous un intellect infini) » (Spinoza B., *Éthique*, op. cit., I, proposition 16, p. 47).

indéfinies des manières d'affecter et d'être affecté dont il est capable. À ce titre, nous pourrions parler d'une forme de « finitude de la finitude », redoublement caractéristique d'une finitude dont les effectuations de puissance sont toujours singulières et finies et qui, par conséquent, en appelle toujours-encore, de manière immanente, indéfinie et actuelle, à d'autres effectuations, selon des objets et des modalités toujours singulières et plurielles de désirer, d'agir et de pâtir⁴⁰. Or, c'est précisément ce déploiement indéfini de la puissance du mode fini qui est empêché dans le second type d'aliénation, celle que Spinoza nomme « servitude » et dont F. Fischbach et F. Lordon critiquent la forme capitaliste contemporaine.

3.2 L'aliénation comme servitude, impuissance et dénégation de la finitude

Le projet philosophique de Spinoza est tout entier porté par un désir de trouver la voie d'une libération radicale des puissances d'agir et de penser individuelles et collectives. Contre l'image édulcorée et par trop unilatérale d'un « Spinoza penseur de la joie et de la positivité », il convient de rappeler que le point de départ du projet spinozien est une conscience aigüe de la servitude et de l'impuissance des hommes. Mais contrairement à l'aliénation modo-existentielle, qui est structurelle, cette forme de servitude est fondamentalement éthique et politique, c'est-à-dire contingente et historique. Pour Spinoza, si la servitude est la condition d'impuissance native des hommes qui ont à conquérir leur puissance, cette conquête émancipatrice est possible⁴¹. Il existe cependant un ensemble de conditions éthiques et politiques qui entravent durablement la possibilité pour les hommes de déployer leur puissance et de s'émanciper de la servitude. Pour Spinoza, celle-ci est, pour reprendre l'expression kantienne, un « état de minorité » ou de « tutelle »⁴² que s'efforcent de maintenir les classes dirigeantes, parce que leur pouvoir se fonde sur l'ignorance, l'impuissance et la crainte de la multitude qu'elles gouvernent⁴³.

⁴⁰ Sans l'engager de quelque manière que ce soit dans les thèses ici défendues, c'est à Raphaël Gély que je dois cette thèse d'une « finitude de la finitude », comprise comme exigence immanente aux pouvoirs affectifs humains de toujours devoir se pluraliser pour pouvoir s'incarner et s'éprouver dans leur singularité. Cf. Gély Raphaël, *Imaginaire, perception, incarnation. Exercice phénoménologique à partir de Merleau-Ponty, Henry et Sartre*, Bruxelles, P.I.E. Peter Lang, 2012.

⁴¹ La possibilité ne renvoie pas tant ici à l'idée d'une essence en-puissance qu'à un déploiement inédit des puissances d'agir qui, du point de vue de son essence, n'est ni nécessaire ni impossible, et dont l'advenue dépend de causes dont nous ne savons pas *a priori* si elles vont avoir pour effet de la produire. Cf. Spinoza B., *Éthique, op. cit.*, IV, définitions 3 et 4, p. 359.

⁴² Kant Emmanuel, *Réponse à la question : qu'est-ce que les Lumières ?*, trad. J.-F. Poirier et F. Proust, Paris, GF-Flammarion, 1991, p. 43.

⁴³ « [Ceux que le vulgaire adore comme les interprètes de la nature et de Dieu] savent bien, en effet, que l'ignorance une fois disparue ferait disparaître l'étonnement, c'est-à-dire l'unique base de tous

Mais il est possible, à la mesure de la puissance collective des hommes, d'agir sur les conditions naturelles et historiques qui ont pour effet de maintenir cet état servile, en en supprimant les causes. Cela requiert tout un travail individuel et collectif, éthique et politique, dont la première étape consistera pour Spinoza en la déconstruction des illusions finaliste et subjectiviste, en vue de leur substituer un imaginaire de la finitude positive, le seul capable de soutenir le déploiement pluriel des pouvoirs humains. Conformément à cette intuition spinoziste, nous avons vu que F. Fischbach diagnostique une forme d'aliénation spécifiquement capitaliste sous les traits d'une perte d'objectivité, privant les hommes des conditions d'effectuation de leur puissance d'agir, d'affecter et d'être affecté. De même, F. Lordon théorise la vie affective et passionnelle sous le régime d'accumulation capitaliste comme « fixation, indigentes sollicitations du corps, spectre étriqué des choses offertes au désir, répertoire de joies à peine ouvert, obsessions et monomanies qui retiennent la puissance en un seul lieu et empêchent ses déploiements »⁴⁴. À la suite de Spinoza, les deux auteurs s'efforcent de montrer comment cette forme d'impuissance relative est inséparable de la production d'un certain imaginaire de la subjectivité souveraine, dont nous pourrions dire qu'elle est *en défaut de finitude*.

Dans l'appendice à la première partie de l'*Éthique*, Spinoza montre que la figure de la subjectivité souveraine est le résultat de l'ignorance des hommes, qui n'est que l'expression dans l'attribut de la pensée de l'impuissance matérielle des hommes à gouverner leur existence⁴⁵. C'est parce que les hommes sont conscients de leurs désirs mais inconscients des causes qui les déterminent à désirer, qu'ils se mettent, comme par défaut, à se fantasmer comme des sujets libres agissant selon des fins, c'est-à-dire comme un *imperium in imperio*, échappant à l'ordre causal de la nature. L'illusion subjectiviste est donc le corrélat idéal d'une forme d'impuissance matérielle relative, que F. Fischbach et F. Lordon nous invitent à penser comme désobjectivation et fixation mutilante des pouvoirs d'affecter et d'être affecté des hommes vivant sous le régime éthique capitaliste. Ce que notre détour par la théorie spinozienne de la finitude comme « indéfinitude » nous permet

leurs arguments, l'unique appui de leur autorité » (Spinoza B., *Éthique*, *op. cit.*, I, appendice, p. 91). « [L]e grand secret du régime monarchique et son intérêt majeur est de tromper les hommes et de colorer du nom de religion la crainte qui doit les maîtriser, afin qu'ils combattent pour leur servitude, comme s'il s'agissait de leur salut » (Spinoza B., *Traité théologico-politique*, trad. Ch. Appuhn, Paris, GF-Flammarion, 1965, p. 21).

⁴⁴ Lordon F., *Capitalisme, désir et servitude*, *op. cit.*, p. 185.

⁴⁵ « Les hommes se croient libres pour la raison qu'ils ont conscience de leur volitions et de leur appétit, et que, parce qu'ils ignorent les causes qui les disposent à appéter et à vouloir, ils n'y pensent même pas en rêve » (Spinoza B., *Éthique*, *op. cit.*, I, appendice, p. 83).

maintenant de saisir, c'est que cet imaginaire subjectiviste est à la fois le produit et l'agent idéologique reproducteur d'une aliénation qui ne signifie rien moins que la *dénégation de la finitude humaine*. La forme spécifiquement capitaliste d'aliénation comme subjectivation, désobjectivation et fixation des pouvoirs humains, dont on a vu qu'elle est inséparablement mutilation du désir et impuissance à être affecté, consiste en la tentative de nier l'aliénation modo-existentielle, cette finitude essentielle, positive et constitutive du mode fini. La mutilation de la puissance des corps et des esprits se produit sous la forme d'un *double recouvrement* simultané, subjectif et objectif, de l'aliénation ontologique qui est la condition même du mode fini. Premièrement, dans l'attribut de la pensée, les modes sont « subjectivés » : aliénés, ils sont produits et se conçoivent comme des sujets. Or, comme nous venons de le voir, pour Spinoza, le fait pour un individu de se prendre pour un sujet souverain consiste à se considérer tel un « empire dans un empire »⁴⁶ échappant au déterminisme naturel. Il s'agit là d'une tentative illusoire d'outrepasser les limites de la puissance du mode fini dont l'hétérodétermination est constitutive. Mais cette faute d'*hybris* n'est pas une simple erreur intellectuelle, et encore moins une faute morale : toute illusoire et imaginaire qu'elle soit, l'idéologie subjectiviste n'en est pas moins le corrélat d'un processus matériel et bien réel d'« impuissantisation » – résultat (re)produisant à son tour des effets éthiques concrets. C'est pourquoi, deuxièmement mais simultanément, dans l'attribut de l'étendue, l'aliénation exerce une forme de violence à l'égard de la finitude constitutive des pouvoirs concrets des corps. Cette dénégation ne se produit pas uniquement dans les esprits par la production d'un imaginaire du sujet autonome et souverain ; elle est privation réelle pour les modes de leur pouvoir d'agir, de désirer et de se sentir travaillés de l'intérieur par une finitude essentielle et positive qui exige, de manière immanente et indéfinie, de se déployer de manière incarnée, singulière et plurielle. Voyant le champ d'effectuation de leur puissance radicalement restreint, les sujets capitalistes sont des individus mutilés au plus profond de leur pouvoir d'exister, de s'incarner et d'être affecté.

Ainsi, ce que les travaux de F. Fischbach et F. Lordon éclairent singulièrement, c'est que la production d'une certaine figure de la subjectivité néolibérale est complice d'un processus d'aliénation de la finitude elle-même, sous la forme d'une mutilation inouïe de ses pouvoirs finis d'agir et de désirer, au point que le pouvoir même d'être affecté se voit menacé en tant qu'il est porteur d'une exigence interne de pluralisation indéfinie, de prolifération toujours relancée dans ses effectuations singulières et incarnées. Sous couvert d'une figure de la subjectivité

⁴⁶ *Ibid.*, III, préface, p. 209.

comme pure activité, autonome et sans entrave, l'imaginaire néolibéral est le type de conscience de soi propre à une figure de l'individualité étriquée et mutilée dans ses pouvoirs les plus profonds. Selon F. Lordon, l'imaginaire du sujet « souverain, libre et responsable », du « moi autosuffisant, porteur de toutes les conditions de sa propre félicité » et par conséquent « invité à accumuler ici du capital beauté, santé, tonus, joie de vivre, comme ailleurs du capital compétence, motivation, flexibilité etc. »⁴⁷ constitue l'idéologie sur laquelle le capitalisme néolibéral fait reposer sa domination des corps et des esprits. De même, pour F. Fischbach, « le sujet retiré du réel, le sujet désobjectivé, vidé de toute substance n'est autre que le sujet produit par le capitalisme parce que c'est le sujet qui lui convient et qui est homogène à son fonctionnement »⁴⁸. « Subjectivité », « sujet » ou « conscience de soi » sont autant de noms pour cet être impuissant, privé d'objectivité et de tout monde⁴⁹, bercé des illusions de l'autonomie et de l'activité pure, qui est en fait le sujet-assujetti d'une injonction à la jouissance et à la performance sans entrave, déconnecté de ses besoins et de sa corporéité comme pouvoir (indé)fini de pâtir, de sentir et de percevoir. Ce sujet néolibéral « ultrasubjectivé » surfant à la surface des « désirs » et des « envies »⁵⁰ est en fait profondément mutilé dans ses pouvoirs de désirer, d'agir et d'être affecté. Nous découvrons ainsi un lien de complicité profonde et paradoxale entre, d'une part, la prolifération de figures de la subjectivité sous forme d'appels à l'« authenticité », à l'autonomie, à l'illimitation de ses désirs et, d'autre part, une mutilation radicale des pouvoirs d'agir et de penser, de désirer et d'être affecté par son ancrage objectif, affectif et singulier dans le monde. Si l'idéologie libérale se fonde, se nourrit et se reproduit dans cet imaginaire « obsessionnel » du sujet souverain, autonome, auto-suffisant, libre et responsable, il y a par conséquent une tâche émancipatrice proprement philosophique⁵¹ qui consiste à faire exploser la métaphysique libérale et lui substituer un imaginaire post-libéral de « l'insuffisance ontologique »⁵², propre à l'existence d'un mode qui assume joyeusement et déploie indéfiniment la finitude de ses pouvoirs.

⁴⁷ Lordon F., *La société des affects. Pour un structuralisme des passion*, Paris, Seuil, 2013, p. 248.

⁴⁸ Fischbach F., *Sans objet*, op. cit., p. 21.

⁴⁹ Cf. Fischbach F., *La privation de monde. Temps, espace et capital*, Paris, Vrin, 2011.

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 25–26.

⁵¹ Philosophique, mais pas uniquement : conscients des limites propres à la démarche spéculative, les deux auteurs éprouvent la nécessité de mobiliser les puissances affectives d'ordre extra-philosophique, telles que celles du théâtre et du cinéma, comme le révèlent leurs récentes publications : Lordon F., *D'un retournement l'autre. Comédie sérieuse sur la crise financière. En quatre actes et en alexandrins*, Paris, Seuil, 2011 et Fischbach F., *La critique sociale au cinéma*, Paris, Vrin, 2012.

⁵² Lordon F., *La société des affects*, op. cit., p. 275.

4. Les voies de l'émancipation

Toute imaginaire et métaphysique qu'elle soit, la tâche de l'émancipation n'en sera pas moins éthique et pratique. Pour F. Fischbach, la voie de la désaliénation consistera à « résister à la déréalisation et à la désubstantialisation », en persistant

autant que possible dans notre être « concret » d'individus naturels, vivants, incarnés, existants objectivement et en rapport(s) naturel(s) avec des objets vitaux qui sont les objets de notre appétence naturelle : cette persistance sera notre résistance au procès aliénant d'abstraction et de désubstantialisation auquel l'interpellation idéologique nous soumet sans relâche⁵³.

F. Lordon en appelle quant à lui à un effort de défixation, de réouverture des pouvoirs de désirer par l'« invention et affirmation de nouveaux objets de désir »⁵⁴. Tous les deux opposent ainsi à la subjectivation capitaliste déréalisante l'objectivité du désir comme puissance affective, créatrice et incarnante. Pour reprendre les mots de P. Sévérac, l'émancipation est un « devenir actif » qui « signifie accroître sa puissance affective, c'est-à-dire son aptitude à être affecté et à affecter à travers la multiplicité de ses propriétés »⁵⁵. La libération éthico-politique s'oppose ainsi à « la négation de la puissance [qui] ne signifie pas nécessairement tristesse, mais polarisation excessive sur certains objets »⁵⁶. Il importe ici de rappeler que pour Spinoza, toutes les joies ne sont pas bonnes. Spinoza nomme « chatouillement » (*titillatio*) ces joies partielles qui, n'affectant qu'une partie du corps ou de l'esprit, peuvent être excessives et mauvaises⁵⁷. Or, selon F. Lordon, c'est essentiellement sur ce type de joies limitées et étriquées, « monomaniaques » et « obsessionnelles », que repose le procès capitaliste d'assujettissement et de subjectivation, fixant les puissances expansives du désir sur un ensemble extrêmement restreint d'objets. Nous pourrions parler à ce titre d'une « espèce de délire » (*delirii species*)⁵⁸ spécifiquement capitaliste, qui est tout le contraire d'un « délire productif » : désir

⁵³ Fischbach F., *Sans objet*, op. cit., p. 232.

⁵⁴ Lordon F., *Capitalisme, désir et servitude*, op. cit., p. 181.

⁵⁵ Sévérac P., *Le devenir actif chez Spinoza*, op. cit., p. 432.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 433.

⁵⁷ Spinoza B., *Éthique*, op. cit., IV, proposition 43, p. 427. J.-M. Vaysse écrit en ce sens : « Le drame éthique est donc que la joie ne se rapporte le plus souvent qu'à une partie du corps, le monocentrage affectif dont procède le devenir-hégémonique de la *titillatio* concernant des objets partiels comme l'argent, la gloire, le sexe, la boisson et la nourriture » (Vaysse J.-M., *Totalité et finitude*, op. cit., p. 134).

⁵⁸ « Car nous voyons parfois des hommes à ce point affectés par un seul et même objet que, même en son absence, ils croient l'avoir là devant eux [...] Mais en vérité l'Avarice, l'Ambition, la Lubricité,

obnubilé, étroit et fixe, propre à des individus impuissants, désobjectivés et désincarnés, ayant perdu tout lien à l'effort conatif immanent de prolifération des pouvoirs d'affecter et d'être affecté.

L'enjeu est de pouvoir dégager la possibilité d'une critique d'un capitalisme néolibéral qui se targue de fonctionner par la production de joies – joies de la consommation, mais aussi joies au sein de la production elle-même, sur le lieu même du travail qui se présente désormais comme un « réseau » déhiérarchisé, où les individus sont appelés à travailler de manière autonome et « par projet »⁵⁹. Or, à se contenter du critère de la pure puissance, on ne pourra objecter quoi que ce soit à ce capitalisme qui, de fait, engendre un accroissement quantitatif considérable des puissances d'agir et de penser de ses sujets. C'est ici que se révèlent les ressources critiques du concept de *conatus*, compris comme exigence immanente d'ouverture et effort de prolifération indéfinie de ses pouvoirs, opposable aux joies néolibérales qui sont des augmentations de puissance au spectre affectif qualitativement extrêmement étriqué. Si le capitalisme néolibéral offre bien des joies et excite les désirs individuels – expression spinoziste de la nécessité pour le capital d'accroître les forces productives matérielles et cognitives du travail – il s'agit de voir à quel point ces joies sont, paradoxalement, complices d'une mutilation inouïe des puissances d'agir, d'affecter et d'être affecté. Loin de se réduire à une pure volonté de puissance nihiliste ou à un accroissement infini des forces productives, la normativité immanente⁶⁰ du *conatus* peut servir à dénoncer le fait que la logique d'illimitation propre au capital ne peut s'effectuer que par un rétrécissement inouï du champ qualitatif d'effectuation des pouvoirs humains qu'il n'excite que de manière quantitative, locale, étroite et pauvre.

Par conséquent, les voies de la résistance seront celles de l'invention de nouveaux objets de désirs, de nouvelles manières de désirer et d'être affecté, déploiement d'une variété indéfinie échappant à la « capture » strictement capitaliste. C'est dire qu'à l'*ethos* capitaliste consumériste il ne pourra s'agir d'opposer les vertus négatives de l'ascétisme ou de la privation, mais au contraire la positivité de l'infinie prolifération des puissances du désir. Si une forme d'« ascèse » peut caractériser l'*ethos* désaliéné, ce ne pourra être que secondairement, par « effet collatéral », suite à l'advenue d'un autre *ethos* qui aura rendu les jouissances ca-

etc., sont des espèces de délire, même si on ne les compte pas au nombre des maladies » (Spinoza B., *Éthique*, *op. cit.*, IV, proposition 44, scolie, p. 429).

⁵⁹ Cf. Boltanski Luc et Chiapello Ève, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 2011, pp. 167–256.

⁶⁰ La norme n'est pas celle, transcendante, d'une essence originaire ou finale à actualiser, mais la finitude positive, qui est effort immanent d'ouverture et d'incarnation.

pitalistes bien pauvres au regard de ce que peut faire et sentir un mode qui habite joyeusement l'ouverture et la productivité de sa finitude⁶¹. Ce que la pensée spinoziste de la finitude nous enseigne alors, c'est qu'une certaine manière de critiquer l'*ethos* consumériste capitaliste comme multiplication illimitée des « désirs » et d'« envies » superficielles risque d'occulter l'exigence intrinsèque au désir humain de toujours devoir se mettre en jeu dans une invention créatrice de nouveaux objets et modalités d'effectuation indéfinie de ses pouvoirs pour pouvoir se singulariser et s'incarner⁶². À ne pas prendre garde, une certaine forme de critique de la « société de consommation » risque de se faire la complice du capitalisme en tant que celui-ci tient un double discours de l'illimitation des désirs nécessairement couplée à une « conscience malheureuse » propre à une finitude impuissante et résignée qui, parce qu'elle a été privée des objets essentiels à son activité et à son affectivité indéfinie, pense le désir sur le mode du manque et de la privation⁶³. Bien évidemment, il ne pourrait s'agir de tomber dans l'autre excès qui consisterait à légitimer le régime capitaliste de production et de consommation tel qu'il existe aujourd'hui – ou tel qu'il est en passe (imminente) de devenir – en tant qu'il serait le type de société qui répondrait le mieux à cette exigence propre à la finitude humaine. La consommation, dans son sens le plus large, n'est que l'expression du dé-

⁶¹ G. Deleuze écrit en ce sens que pour le philosophe « humilité, pauvreté, chasteté deviennent dès maintenant les effets d'une vie particulièrement riche et surabondante [...] : une vie qui ne se vit plus à partir du besoin, en fonction des moyens et des fins, mais à partir d'une production, d'une productivité, d'une puissance, en fonction des causes et des effets. Humilité, pauvreté, chasteté, c'est sa manière à lui (le philosophe) d'être un Grand Vivant, et de faire de son propre corps un temple pour une cause trop orgueilleuse, trop riche, trop sensuelle » (Deleuze G., *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, Minuit, 1981, p. 9).

⁶² Un risque auquel F. Fischbach lui-même ne semble pas tout à fait échapper, lorsqu'il propose de distinguer entre le besoin, objectif, « solide, massif et fini », le désir « fluide, instable, immatériel et infini » et l'envie, « plus rapide et plus immatériel[le] encore ». Cf. *La privation de monde*, op. cit., pp. 25–31. Aux « désirs illimités » de l'*ethos* capitaliste, qui sont en vérité une *non-désir* caractéristique d'un sujet sans objet et désincarné, surfant à la surface de ses « envies », on ne peut opposer que les puissances indéfinies du désir lui-même. Si aujourd'hui la figure à combattre est celle d'une subjectivité sans attache, sans objet ni monde, il ne peut s'agir de réhabiliter une figure étriquée de la finitude centrée sur ses « besoins », mais de penser une finitude positive dont la puissance du désir est ouverture, incarnation et expansion.

⁶³ Nous pourrions interpréter en ce sens la déclaration de Félix Guattari, lors d'un entretien sur *L'Anti-Œdipe* : « Il n'y a jamais eu de lutte contre la société de consommation, cette notion imbécile. Nous disons au contraire que la consommation, il n'y en a pas du tout assez, l'artifice, il n'y en a pas du tout assez : jamais les intérêts ne passeront du côté de la révolution, si les lignes de désir n'atteignent au point où désir et machine ne font qu'un, désir et artifice, au point de se retourner contre les données dites naturelles de la société capitaliste par exemple. Or ce point est à la fois le plus facile à atteindre, parce qu'il appartient au désir le plus minuscule, mais aussi le plus difficile, parce qu'il engage tous les investissements de l'inconscient » (Deleuze G., *Pourparlers. 1972–1990*, Paris, Minuit, pp. 32–33).

sir constitutif d'une finitude en exigence incessante d'objectivation, d'incarnation de ses pouvoirs dans un monde matériel et concret. En ce sens, la consommation n'est pas l'apanage du capitalisme : elle est la condition d'existence de ces êtres objectifs que sont les modes finis humains. La tâche de la critique consistera à montrer à quel point la consommation comme expression de la puissance indéfinie de désirer *dépasse* infiniment le champ étroit de ce que promet et offre le capitalisme. Celui-ci *n'est pas* ce régime qui permet le déploiement des désirs dans toute leur extension ; il produit au contraire des subjectivités désirantes désincarnées parce qu'incroyablement impuissantes, pauvres en désir, pauvres en finitude.

Conclusion

Une des grandes ressources critiques de la pensée spinoziste contemporaine réside selon nous dans sa conception renouvelée de l'aliénation capitaliste comprise comme aliénation de la finitude positive. Celle-ci permet de saisir et de critiquer le *double bind* néolibéral qui tient à la fois un discours de l'exacerbation illimitée des pouvoirs d'une subjectivité désincarnée – ce Soi qui est « conduit à devoir se maximiser lui-même en permanence à la fois en produisant et en consommant davantage »⁶⁴ – et *en même temps*, un discours de l'impuissance résignée sous forme d'un appel des dominés à se contenter de leurs « petites joies »⁶⁵ étriquées. À la lumière de la conception spinozienne de la finitude comme « indéfinitude », ces deux discours apparemment opposés révèlent en fait une commune structure de dénégation de la finitude humaine : l'un sous la forme illusoire de l'illimitation et de la toute-puissance, l'autre en interdisant la prolifération et l'invention de nouveaux objets et modes de désir hors du cadre strictement défini par les rapports sociaux capitalistes. La servitude capitaliste comme perte de la finitude se décline *à la fois* comme illusion de toute-puissance propre à un sujet souverain qui se pense « comme un empire dans un empire », et comme « conscience malheureuse » d'une finitude vécue négativement sur le mode d'une nostalgie de l'infini. Articulant finitude et positivité, le spinozisme peut se faire le foyer d'une relance de la critique émancipatrice contre un capitalisme marqué du sceau biface de l'illimitation et de l'impuissance, en évitant tout autant le discours nihiliste

⁶⁴ Fischbach F., *La privation de monde*, op. cit., p. 35.

⁶⁵ Lordon F., *Capitalisme, désir et servitude*, op. cit., pp. 142–143.

et résigné d'une finitude mutilée que celui, délirant et non moins aliéné, de la toute-puissance⁶⁶.

C'est pourquoi notre tâche aujourd'hui consiste à penser – et à vivre – la finitude positive propre à un mode de l'être qui a à conquérir la part de puissance dont il est capable, c'est-à-dire à assumer que sa finitude soit elle-même finie. Pour reprendre l'expression de F. Lordon, l'homme libre spinozien est un « imbécile heureux »⁶⁷ qui assume sa liberté finie comme tâche indéfinie d'effectuations singulières et plurielles de ses pouvoirs, loin des illusions complices de la toute-puissance d'une subjectivité souveraine et de la tristesse résignée et nostalgique d'une finitude en défaut d'infini. La libération ne sera pas sortie de la finitude, mais passage d'une finitude servile et étriquée à une finitude ouverte, prolifération indéfinie des modalités d'effectuation de ses pouvoirs. Loin de toute pensée de la désaliénation comme actualisation d'une essence originaire ou advenue à soi de l'homme total et intégral, l'émancipation consistera en l'instauration d'un *ethos* concret, créateur de nouveaux objets et de nouvelles manières de désirer, d'affecter et d'être affecté, permettant d'habiter le monde en commun, sans illusion d'illimitation ou d'impuissance – car c'est la finitude elle-même qui rend possible la joie véritable, cet affect qui exprime le passage du corps et de l'esprit à une puissance plus grande d'agir et de comprendre.

⁶⁶ En ce sens, nous pourrions suggérer, à titre d'hypothèse, que la forme psychopathologique correspondant à l'*ethos* aliéné du capitalisme néolibéral tel que nous avons essayé de le penser ici se rapproche de la psychose maniaco-dépressive.

⁶⁷ « Ainsi l'*homo postliberalis* ne se raconte-t-il pas d'histoires : il prend comme elle est son insuffisance congénitale et permanente, inscrite dans sa condition de mode fini, il n'en fait pas un drame ni ne s'afflige de ne pas être à la hauteur d'idéaux fantasmagoriques : bref, il est un imbécile heureux » (Lordon F., *La société des affects*, op. cit., pp. 275–276).

SPINOZISME DELEUZIEN

DELEUZE UND DER SPINOZISMUS

THE NOVEL OF SPINOZISM: AN INTRODUCTION

SEAN WINKLER

Abstract

The aim of this paper is to familiarize the reader with *Spinozist literature* as introduced in the writings of Gilles Deleuze. I contend that the reception of Spinoza's philosophy among literary writers exhibits more than just an interest in his work but something of value to understanding his philosophy. In fact, Spinozist literature may offer a way of broadening our understanding of Spinoza's concept of *common notions*, a crucial element of his thought that saw little explication in his own writings. The purpose of this essay, then, is four-fold: 1) *historical* – to situate Deleuze's reading of Spinoza in a historical context, 2) *archaeological* – to speculate on factors motivating Deleuze's reading of Spinoza, 3) *conceptual* – to determine how common notions figure into Deleuze's reading, and 4) *evaluative* – to characterize Spinozist literature as a way of experimenting with common notions and comment on the potential significance of such a literary genre.

1. Introduction

The aim of this paper is to familiarize the reader with so-called *Spinozist literature* as introduced in the writings of Gilles Deleuze. It is my contention that the reception of Spinoza's philosophy among literary writers, in certain instances, exhibits more than just an interest in his work but, rather, something of value to the understanding of his philosophy. I will argue, specifically, that Spinozist literature may offer a way of broadening our understanding of Spinoza's concept of *common notions*, a crucial element of his thought that saw little explication in his own writings.

The relationship between Spinoza's philosophy and literature has garnered some attention in the past few years¹ but the first philosophical engagement with

¹ The relationship between Spinoza and literature has figured into the research of Simon Calder, Moira Gatens and Michael Mack among others. For another more general overview of Spinoza's

this relationship can be found in the work of 20th Century French philosopher, Gilles Deleuze. On two occasions, Deleuze relates Spinoza's philosophy or *Spinozism* to specific types of literature. The first can be found in "On Spinoza", a brief section from his *dialogue* with Claire Parnet entitled "On the Superiority of Anglo-American Literature". The connection is described most explicitly in the concluding lines of the essay where Deleuze and Parnet state:

What Lawrence says about Whitman's continuous life is well suited to Spinoza: the Soul and the Body, the soul is neither above nor inside, it is "with," it is on the road, exposed to all contacts, encounters, in the company of those who follow the same way [...] the opposite of a morality of salvation, teaching the soul to live its life, not to save it.²

The second reference appears in his final collaborative work with Félix Guattari, *What Is Philosophy?*, in Chapter 3 on "Conceptual Personae".³ Deleuze and Guattari argue:

There is such force in those unhinged works of Hölderlin, Kleist, Rimbaud, Mallarmé, Kafka, Michaux, Pessoa, Artaud, and many English and American novelists, from Melville to Lawrence or Miller, in which the reader discovers admiringly that they have written *the novel of Spinozism* [my emphasis]. To be sure, they do not produce a synthesis of art and philosophy. They branch out and do not stop branching out. They are hybrid geniuses who neither erase nor cover over differences in kind but, on the contrary, use all the resources of their "athleticism" to install themselves within this very difference, like acrobats torn apart in a perpetual show of strength.⁴

relationship to literature, see Mack Michael, "Spinoza's Non-Humanist Humanism", in Lord Beth (ed.), *Spinoza Beyond Philosophy*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2012, 28–47.

² Deleuze Gilles and Parnet Claire, "On the Superiority of Anglo-American Literature", in Habberjam Barbara and Tomlinson Hugh (trans.), *Dialogues*, New York, Columbia University Press, 1987, 62.

³ "The conceptual persona is the becoming or the subject of a philosophy, on par with the philosopher, so that Nicholas of Cusa, or even Descartes, should have signed themselves 'the Idiot,' just as Nietzsche signed himself 'the Antichrist' or 'Dionysius crucified' [...]. *The role of conceptual personae is to show thought's territories, its absolute deterritorializations and reterritorializations.* Conceptual personae are thinkers, solely thinkers, and their personalized features are closely related to the diagrammatic features of thought and the intensive features of concepts". That is, a conceptual persona is a figure which, as it were, navigates a philosopher's system of thought and even expresses aspects of that system through its personal qualities. Deleuze Gilles and Guattari Félix, *What Is Philosophy?* Burchell Graham and Tomlinson Hugh (trans.), New York, Columbia University Press, 1994, 64, 69.

⁴ *Ibid.*, 67.

One may find the association between Spinoza's philosophy and literature surprising considering that Spinoza rarely mentions literature throughout his corpus – there are, of course, exceptions; Ovid's *Metamorphosis* comes to mind⁵ and when he does, it is not clear that these references are in any way consequential to his thought. This near-omission of art on top of the rationalistic quality of Spinoza's philosophy have led some scholars to question whether art can be accounted for in Spinoza's philosophy at all.⁶ Others have offered a more qualified stance in this regard but, nevertheless, caution the attribution of contemporary, particularly post-Romanticist, categories to his system.⁷

History, however, seems to demand a closer look at Spinoza's relation to art, particularly literature, given his tremendous influence therein. Ever since the 18th Century, his thought has inspired a vast number of literary ventures, the earliest of which were underground anti-religious texts. *Traité des trois imposteurs* [*The Treatise of the Three Imposters*], for instance, was initially to be entitled *La Vie et l'esprit de Spinoza* [*The Life and Spirit of Spinoza*] in its 1711 release but even after its title change, the short biography of Spinoza was still included. 1722 saw the publication of *Lettre de Thrasybule à Leucippe* [*Letter from Thrasybulus to Leucippus*], arguably composed by Nicolas Fréret, which was also strongly influenced by Spinoza's philosophy.⁸ The *Pantheismusstreit* [Pantheism Controversy] in Germany at the end of the 18th and beginning of the 19th Century saw Spinoza as the central figure of debate and while this event was vastly influential on philoso-

⁵ Steven Nadler provides some interesting anecdotes about Spinoza's exposure to Greek and Roman poetry, drama, philosophy, etc., under the tutelage of Franciscus Van den Enden: "Van den Enden would have had his students read the ancient classics of poetry, drama, and philosophy – the literary legacy of Greece and Rome – as well as neoclassical works of the Renaissance [...]. They would also have read the great epics, tragedies, comedies and histories of antiquity [...]. He frequently had them rehearse dramatic speeches as a way of developing their eloquence in Greek and Latin. This was not an uncommon practice in Dutch schools in the seventeenth century [...]. It is fairly certain that Spinoza participated in the Terence productions [*Eunuchus*, along with 'a Greek farce']". Nadler Steven, *Spinoza: A Life*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, 109–110. Meinsma Koenraad, *Spinoza et son cercle: étude critique-historique sur les heterodoxes hollandais* [*Spinoza and His Circle: Critical-Historical Study of the Dutch Heterodoxy*], Roosenberg S. and Osier J.-P. (trans.), Paris, J. Vrin, 1983, 186–188. Also Meininger Jan and van Suchtelen Guido, *Liever Met Wercken als met Woorden: De Levensreis Van Doctor Franciscus Van Den Enden*, Weesp, Heureka, 1980, 24–43.

⁶ See Morrison James, "Why Spinoza Had No Aesthetics", in *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol. 47, 1989, 359–365.

⁷ This cautionary stance can be found in de Deugd Cornelius, *The Significance of Spinoza's First Kind of Knowledge*, Assen, Royal Van Gorcum, 1966, 82–83.

⁸ Moreau Pierre-François, "Spinoza's Reception and Influence", in *The Cambridge Companion to Spinoza*, Garrett Don (ed.) and Ariew Roger (trans.), New York, Cambridge University Press, 1996, 414.

phy, it held powerful sway over literature in figures such as Mendelssohn, Lessing⁹ and Goethe. Eliot,¹⁰ Shelley and Coleridge would also experiment with Spinozism in the United Kingdom while Emerson¹¹ and Melville¹² drew influence from his ideas in the United States. Literary authors' attraction to Spinoza did not waver in the 20th Century either as writers like Borges, Malamud and Yalom¹³ all continued to find a well of inspiration in his thought. Of course, some studied his philosophy only to have vague, or no, traces of it appear in their original work (i.e., Kafka) but others expressed their interest more overtly even to the point of crafting entire narratives around his ideas (i.e., Malamud's *The Fixer*).

But what, if any, connection can be established between all of these works? Each of these authors drew inspiration not only from Spinoza but from a variety of different sources, philosophical and non-philosophical alike, not to mention their own creativity. Do these authors, then, share a pantheistic worldview with Spinoza? Do they all experiment with a kind of mind-body parallelism? Or, is it simply

⁹ See Jacobi Friedrich, "Concerning the Doctrine of Spinoza in Letters to Herr Moses Mendelssohn", in *The Main Philosophical Writings and the Novel Allwill*, DiGiovanni George (trans.), Quebec: McGill-Queen's University Press, 1994, 173–251.

¹⁰ For two excellent articles on this topic, see Gatens Moira, "Compelling Fictions: Spinoza and George Eliot on Imagination and Belief", in *European Journal of Philosophy*, vol. 20, 74–90 as well as Nemoianu Virgil, "The Spinozist Freedom of George Eliot's *Daniel Deronda*", in *Philosophy and Literature*, vol. 34, 2010, 65–81.

¹¹ Ralph Waldo Emerson's relationship to Spinoza's philosophy is a minor but, nevertheless, interesting one. Apparently, in an address to the Harvard Divinity School in 1838, Emerson sparked a controversy for having appeared sympathetic to Spinoza, ensuing a series of public debates. To date, the only summary of these events can be found in Adler Adam, "Emerson's Hidden Influence: What Can Spinoza Tell the Boy?", Honors Thesis, Georgia State University, 2007.

¹² See Hart Alan, "Melville and Spinoza", in *Studia Spinozana*, vol. 5, 1989, 43–58, as well as Hauser Helen, "Spinozan Philosophy in *Pierre*", in *American Literature* vol. 49, 1977, 49–56. I would also note the interesting parallel between the central plot element of *Billy Budd, Sailor* (Billy Budd's striking Claggart) and IVp59 and its Scholium of the *Ethics*: "[N]o action, considered solely in itself, is good or evil [...]. The act of striking a blow, insofar as it is considered physically and insofar as we look only to the fact that a man raises an arm, clenches his fist and violently brings his arm down, is a virtue, conceived as resulting from the structure of a human body". Spinoza Baruch, *Spinoza: Complete Works*, Morgan Michael (ed.) and Shirley Samuel (trans.), Indianapolis, Hackett Publishing Company, Inc., 2002, 351.

¹³ Borges wrote a number of poems about Spinoza and even intended to write a book about him entitled *Clave de Baruch Spinoza [Key to Baruch Spinoza]*. For more on Spinoza's influence on Borges, see Abadi Marcelo, "Spinoza in Borges' Looking-Glass", in *Studia Spinozana* vol. 5, 1989, 29, 32. For more on Bernard Malamud's *The Fixer*, a novel in which Spinoza's philosophy plays a central role, see Cook Thomas, "A whirlwind at my back ...': Spinozistic Themes in Bernard Malamud's *The Fixer*", in *Studia Spinozana* vol. 5, 1989, 15–28. In fact, the subject of Volume 5 of *Studia Spinozana* is *Spinoza and Literature*. In the case of Irvin Yalom see *The Spinoza Problem: A Novel*, New York, Basic Books, 2012.

a matter of historical coincidence (i.e. the rise of German Romanticism, German Idealism, etc.) that inspired such interest among literary writers?

In this essay, I have confined myself to Deleuze's, albeit cryptic, references to this notion of *Spinozist literature* or *the novel of Spinozism*. This is not only for the sake of economy but for the purpose of developing a hypothesis as to what may distinguish literary works that simply make reference to Spinoza's concepts from those that actually express his philosophical point of view. If there is a defining feature to his reading, it requires paying close attention to the way in which he sees certain writers as "installing themselves within the difference" between art and philosophy. With this in mind, I will contend that if there is such a thing as properly Spinozist literature, it is, above all, an experiment with *common notions*, the tool of Spinoza's second order of knowledge, or the kind of knowledge which negotiates between the imagination and reason, between experience and philosophical inquiry. The purpose of this essay, then, is four-fold: 1) *historical* – to situate Deleuze's reading of Spinoza in a historical context, 2) *archaeological* – to speculate on factors motivating Deleuze's reading of Spinoza, 3) *conceptual* – to determine how common notions figure into Deleuze's reading, and 4) *evaluative* – to characterize Spinozist literature as a way of experimenting with common notions and comment on the potential significance of such a literary genre.

2. Historical Background – Acosmism and Deleuze's *Expressionism* Thesis

As discussed in the Introduction, the idea of Spinozist literature is an unusual one given the nature of Spinoza's philosophy. Indeed, why not speak of Platonic or Nietzschean literature? That is, why not relate a philosopher with a more overtly literary style to literature? The irony of Deleuze's having come up with such a genre can be felt even in one of Spinoza's earliest works, the *Treatise on the Emendation of the Intellect*. A large part of this text is dedicated to identifying and dispelling different forms of fictions that corrupt human rationality.¹⁴ And although the actual term, *fiction*, only appears a handful of times throughout the

¹⁴ "[T]he less men know of Nature, the more easily they can fashion numerous fictitious ideas, as that trees speak, that men can change instantaneously into stones or springs, that ghosts appear in mirrors, that something can come from nothing, even that gods can change into beasts or men, and any number of such fantasies [...]. [A]fter it [our soul] has formed some fictitious idea and given assent thereto, it cannot think it or fashion it in any other way, and is even compelled by that fictitious idea to form all its other thoughts so as not to conflict with the original fiction [...]". Spinoza, *Complete Works*, *op. cit.*, 16–17.

Ethics, fictions that lead us to anthropomorphize God, to construct moral values, etc., remain the central target of Spinoza's philosophy from beginning to end.

In the years following his death, however, critics of Spinoza raised the issue as to whether or not his purely rational system did not invent a host of new fictions of its own. In his lecture entitled "A Note on Eternity, Time, and the Concept", Alexandre Kojève addresses one of the central puzzles that arises from this quality of Spinoza's thought. He states:

[Spinoza's] *Ethics* is made in accordance with a method of which an account *cannot* be given in *human* language. For the *Ethics* explains everything, except the possibility for a man living in time to write it [...]. [It] proves the impossibility of its own existence at *any* moment whatsoever. In short, the *Ethics* could have been written, *if it is true*, only by God himself [...].¹⁵

Kojève's portrayal is a striking, indeed, troublesome portrayal of Spinoza's *Ethics* but it is not a particularly unique one. In fact, it is reminiscent of a criticism of his philosophy that is rooted in the philosophy of late 18th and early 19th Century Europe, particularly in Germany surrounding the alleged *atheism* and, subsequently, *acosmism* of Spinoza's philosophy.

The late 18th Century in Germany was the time of the great *Pantheismusstreit* during which Spinoza's philosophy both rose to great popularity as well as great disdain. His conflation of God with Nature put the legacy of his thought severely on trial; Moses Mendelssohn and G. E. Lessing are the most well-known of these cases. The hostility towards Spinozism lay in the contention that the idea of God in Nature, or pantheism, was effectively no different than atheism. If the light of reason could render human nature, the laws of physics, even the nature of God itself within the grasp of a total, rational system of knowledge, was it correct to say that one was still speaking about God? Faith, piety and, perhaps the direst, morality had no place in this system. The reaction was not only to accommodate a space for these next to reason but to reject the Enlightenment rationality and philosophy that Spinoza's thought seemed to epitomize. This is most evident in the writings of F. H. Jacobi who intended to do away with what he saw as the ills of rational

¹⁵ Kojève Alexandre, *Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the Phenomenology of Spirit*, ed. Queneau Raymond and Bloom Allan (ed.) and Nichols, Jr James (trans.), Ithaca, Cornell University Press, 1969, 120.

knowledge and philosophy with his notions of *non-knowledge* and *non-philosophy* and by replacing reason with faith.¹⁶

While this debate alienated Spinozism from theology, it seemed to draw it only closer to 18th and early 19th Century German philosophy as is quite evident in the following words from Hegel: “thought must begin by placing itself at the standpoint of Spinozism; to be a follower of Spinoza is the essential commencement of all Philosophy”.¹⁷ Indeed, the stories of German Romanticism and German Idealism cannot be told without Spinoza. But these movements arrived more than a century after Spinoza’s death by which time the world of philosophy had changed drastically. Kant’s *Copernican Revolution* and the birth of transcendental philosophy transformed the very sense, even possibility, of metaphysics, putting Spinoza on trial under a considerably different light. This time, it was not the rejection of reason but the re-appropriation of the power of reason that seemed to draw thought like Spinoza’s into question. Salomon Maimon – a disciple of both Kantian and Spinozist philosophy –, in a response to the *Pantheismusstreit*, pin-points a damning consequence of Spinoza’s having stretched the limits of pure rationality:

It is inconceivable how one could turn the Spinozistic system into atheism since these two systems are the exact opposites of each other. Atheism denies the existence of *God*, Spinozism denies the existence of the *world* [...] Spinozism should be called “acosmism”.¹⁸

Hegel’s words are almost identical in *The Encyclopædia Logic*: “the world is determined in the Spinozist system as a mere phenomenon without genuine reality, so that this system must rather be seen as *acosmism*”.¹⁹

Thus, when Kojève says that the *Ethics* does not explain its own composition, he says a great deal more. That is, Spinoza’s system seems to render the existence

¹⁶ Jacobi Friedrich, “Jacobi to Fichte”, in *The Main Philosophical Writings and the Novel Allwill*, di Giovanni George (trans.), Québec, McGill-Queen’s University Press, 1994, 500–501.

¹⁷ Hegel G. W. F., *Hegel’s Lectures on the History of Philosophy*, Vol. 3, Haldane E. S. and Simson, M. A. Frances (trans.), London, Routledge and Kegan Paul, 1968, 257.

¹⁸ Maimon Salomon, *Lebensgeschichte*, 217. This translation is from Melamed Yitzhak, “Why Spinoza is not an Eleatic Monist (Or Why Diversity Exists)”, in *Spinoza on Monism*, Goff Philip (ed.), New York, Palgrave Macmillan, 2012, 211.

¹⁹ Hegel G. W. F., *The Encyclopædia Logic, Part I of the Encyclopaedia of Philosophical Sciences with the Zusätze*, Geraets T. F., Harris H. S. and Suchting W. A. (trans.), Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company, Inc., 1991, 97.

of the world impossible. The *Ethics* voices a single concept (substance) which can only be spoken of in eternity and, according to this model, time and the world of becoming seem to be illusory. Thus, in spite of seeing Spinoza as the “commencement of all Philosophy”, Hegel asserts that the absolute nature of the Concept must be given in time and without some kind of limits to purely *a priori* reasoning, the world dissipates into nothing more than a fiction. But the question does not end there; Spinoza’s host of metaphysical, physical, psychological and, most importantly, ethical propositions would be incoherent and the *Ethics* a kind of *work of fiction*.

But Deleuze’s thesis in *Expressionism in Philosophy: Spinoza* suggests that the difficulty in relating *a priori* reasoning to the world stems from overlooking the role of a very important notion within the text of the *Ethics*, namely, the verb *exprimere* [to express]. Spinoza never explicitly accounts for this term but it can be found in forty-six places throughout the *Ethics*: twenty-two in Part I, ten in Part II, nine in Part III, none in Part IV and five in Part V. In spite of the fact that Spinoza never defines it, though, for Deleuze, some of the most important definitions in the text cannot be properly understood without it. Note, again, that reference to expression is always through the verb *exprimere* (*expressa, exprimatur, expremere, exprimerem, exprimet, exprimit, exprimunt, exprimuntur*).²⁰ That it is never referred to in the substantive goes to show that it is always used to articulate relationships between terms. In fact, expressive relationships always manifest as a series of *triads* for Deleuze from *substance-attributes-essence, perfect-infinite-absolute*, all the way down to the level of *finite modes*. For Deleuze, expression denotes the logic which makes the conception of absolute infinity possible along with the unfolding of the world from within this absolute. For Deleuze, then, many of the most important elements of the *Ethics* would be incomprehensible in its absence.²¹

²⁰ These numbers comes from Pierre Macherey who, himself, found the tabulation for the occurrences of *exprimere* and other important Spinozistic concepts in Boscherini, Emilia Giacotti *Lexicon Spinozanum*, 1970 and Gueret, Robinet and Tombeur’s *Ethica: Concordances, Index, Listes de Fréquences, Tables Comparatives* [*Ethica: Concordances, Index, Lists of Frequencies, Comparative Tables*], 1977, the latter of which also contextualizes terms. Macherey Pierre, “The Encounter with Spinoza”, in *Deleuze: A Critical Reader*, Patton Paul (ed.) and Joughin Martin (trans.), Oxford, Blackwell Publishers Ltd., 1997, 144, 158.

²¹ Deleuze Gilles, *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, Joughin Martin (trans.), New York, Zone Books, 1990, 13–22.

3. Archaeology – Spinoza and His Myths

In the *Expressionism* text, however, Deleuze makes reference to Émile Lasbax's *La Hiérarchie dans l'univers chez Spinoza* [*The Hierarchy of the Universe in Spinoza*], Lasbax being one of the few other thinkers Deleuze considers to have addressed the meaning of expression in Spinoza at any length,²² along with Fritz Kaufmann²³ and André Darbon²⁴. A closer examination of this text reveals some compelling insights that may have held sway over Deleuze's own position. In the Introduction to Lasbax's text, he gives us a surprising anecdote about the end of Spinoza's life. Not long before his death, so it goes, Spinoza divided his manuscripts into two parts: one that he gave to friends for later publication and others that, in his final days, he destroyed.²⁵ Although we do not know the entirety of Spinoza's destroyed works,²⁶ we can speculate somewhat to their content based on correspondences between Leibniz and Tschirnhaus, the latter with whom Spinoza shared some of his unfinished manuscripts.

Two in particular yield evidence of some surprising topics from the early versions of the *Ethics: medicina corporis* [medicine of the body] and *Transmigrationis* [transmigration]. The former, while never given any sustained treatment, is not surprising as it is mentioned in the final version of the *Ethics* (EV Praef) and elsewhere throughout Spinoza's corpus (TdIE 15).²⁷ The latter, however, receives no mention at all.²⁸ This in mind, we can say that there are parts of Spinoza's thought that we do not know about. Lasbax ruminates on this point, leading him to wonder the following: what if, "what we know of Spinoza [is] comparable to, say, that which we would have known of Plato if he had taken care to remove...all of the mythical presentations from his dialogues?" If Leibniz, for instance, had removed

²² Although Deleuze sees Lasbax as, "hav[ing] pushed furthest the identification of Spinozist expression with Neoplatonic emanation". *Ibid.*, 353n16.

²³ See Kaufmann Fritz, "Spinoza's System as a Theory of Expression", IN *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 1, 1940, 83–97.

²⁴ See Darbon André, *Études Spinozistes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1946.

²⁵ Lasbax Émile, *La Hiérarchie dans l'univers chez Spinoza* [*The Hierarchy of the Universe in Spinoza*], Paris, Félix Alcan, 1919, 5.

²⁶ Regarding Spinoza's destroyed writings, we do know of, "a Treatise concerning the Rain-bow [...]. [but] some Men of great note [...] (at the Hague) [...] did not advise Spinoza to publish it: Which perhaps gave him resolve to burn it half a year before he died [...]. He had also begun a Translation of the Old Testament into Dutch [...]. He had finished the five Books of Moses [...] when some few days before he died he burnt the whole Work in his Chamber". Colerus John, *The Life of Benedict de Spinoza*, Unknown (trans.), London: D.L., 1706, 74–75.

²⁷ Spinoza, *Complete Works*, *op. cit.*, 363, 6.

²⁸ See Stein Ludwig, "Appendix II", in *Leibniz und Spinoza* [*Leibniz and Spinoza*], Berlin, Georg Reimer, 1890, 283. Cf. Lasbax, *La Hiérarchie ...*, *op. cit.*, 6.

and destroyed all of the allegorical content from his *Theodicy*, what we would have been left with of his system would be nothing more than a skeletal *panlogism*, a criticism, which we saw in §2., is often leveled against Spinoza. “[O]ne must not deprive *Leibniz*,” he says, “any more than Plato of his myths”.²⁹ So then, he asks: “[W]here are the myths in Spinoza?”³⁰

This begs the question, of course, does Spinoza really *need* myths? His sustained critiques of fiction and, of course, Scripture in the *Theological-Political Treatise* would seem to suggest that attributing myths to Spinoza would not only be superfluous but inaccurate and misleading. But while Lasbax’s speculations are admittedly fanciful, is it possible that this notion of Spinozist myth may have held some sway over Deleuze in formulating the concept of Spinozist literature? It is perhaps this along with the less controversial claim that there is something unfinished in Spinoza, some story that remains to be told.

Deleuze’s own archaeology, here, is certainly less speculative. Deleuze suggests that this unfinished element is not myth but the common notion, a discovery that Spinoza had still yet to fully develop by the end of his life. If we examine Ep. 60 to Tschirnhaus, we can surmise that, while he developed the concept around 1661–1662, as late as 1675, Spinoza intended to write a treatise about the common notion that he was never able to compose.³¹ We see evidence for this both in this correspondence with Tschirnhaus as well as in the *Ethics*. However, Spinoza suggests quite plainly that there was still more work to be done on common notions. He writes:

[W]e should discern whence the notions called secondary derived their origin, and consequently the axioms on which they are founded, and other points of interest connected with these questions. But I have decided to pass over the subject here, partly because I have set it aside for another treatise [...]. (EIIp40s1)³²

²⁹ “[I]l ne faut pas dépouiller Leibniz, plus que Platon, de ses mythes!”; “ce que nous connaissons de Spinoza serait comparable peut-être à ce que nous saurions de Platon s’il avait pris soin... de retrancher de ses Dialogues tous les exposés mythiques [...]”. Lasbax, *La Hiérarchie ...*, *op. cit.*, 4–5.

³⁰ “[O]ù sont les mythes dans Spinoza?” *Ibid.*, 5.

³¹ “As for your other questions, namely, concerning motion, and those which concern method, since my views on these are not yet written out in due order, I reserve them for another occasion.” Spinoza, *Complete Works*, *op. cit.*, 913. Cf. Deleuze Gilles, *Spinoza: Practical Philosophy*, Hurley Robert (trans.), San Francisco, City Light Books, 1988, 120n16.

³² Spinoza, *Complete Works*, *op. cit.*, 266.

This other treatise is not the *Treatise on the Emendation of the Intellect*.³³ What we realize, then, is that if there is a crucially undeveloped part of Spinoza's thought, it lies with the common notion.

4. Conceptual Analysis – Developing the Common Notion

The common notion first appears in IIp38c of the *Ethics*. As Spinoza states:

[T]here are certain ideas or notions common to all men; for (by Lemma ii.) all bodies agree in certain respect, which (by the foregoing Prop.) must be adequately or clearly and distinctly perceived by all. (EIIp38c)³⁴

It is later defined in EIIp40 as synonymous with reason and supplanted by the only real example of proportional numbers, an example that Spinoza had used since his earliest writings and that he himself considered inadequate (TdIE 24; KV II § I; EIIp40s2).³⁵ Whatever the case may be, it is a pathway from the imagination, or knowledge from experience, to rationality, or an understanding of concepts. Deleuze portrays this transition through common notions as follows:

[T]his 'common notion' is itself necessarily adequate: it belongs to the idea of our body as to that of the external body; it is then in us as it is in God; it expresses God and is explained by our power of thinking. But from this common notion there follows in turn an idea of the affection that is itself adequate: the common notion is necessarily the cause of an adequate idea of the affection that is distinct only in "its reason" from that idea of the affection from which it began.³⁶

In other words, common notions are the first way in which our knowledge can "express" our relationship to higher orders of reality.

This becomes clearer if we understand what problem Spinoza had intended the common notions to resolve. As far back as the *Short Treatise*, he was preoccu-

³³ Contrary to Samuel Shirley's point that, "This is Spinoza's incomplete essay, *On the Improvement of the Understanding*", Deleuze contends that this is mistaken insofar that, "in order to give the common notions their place and function, it would have been necessary for Spinoza to rewrite the entire *Treatise*". Shirley, ed. and trans., *Complete Works*, op. cit., 266n3 and Deleuze, *Practical Philosophy*, op. cit., 121.

³⁴ Spinoza, *Complete Works*, op. cit., 265.

³⁵ *Ibid.*, 8, 62, 267–268.

³⁶ Deleuze, *Expressionism in Philosophy*, op. cit., 150–151.

ped with the issue of knowledge through the use of categories such as genera and species (KV I § VII).³⁷ Spinoza contended that although these categories may be useful, they do not articulate the nature of a thing according to its real properties, only generalizations that are abstracted from our encounters in experience. Thus, they do not express anything about our relationship to the divine. This is particularly problematic for Spinoza at the level of ethics. We find this as early as Part I of the *Short Treatise*, where he raises the issue of how sin and disorder can arise within a perfect God. For Spinoza, of course, the mistake is not with God but in our own mind, namely through understanding good or bad experiences in absolute terms, that is, as signs of good and evil. This same theme is central to the majority of Part IV of the *Ethics* as well as his correspondence with Willem van Blijenbergh.

But unlike, say, Descartes where the true conception of individuals lies in clear and distinct ideas, individuals in Spinoza's system are modal variations of a single absolute individual, that is, infinite substance. Thus, they cannot be adequately understood through themselves alone. The role of the common notion, then, is to provide an epistemological tool that would allow us to make the transition from conceiving ourselves as distinct from the world to seeing ourselves as continuous with all things. The common notion provides us with a way of differentiating essences not through abstraction but, rather, through a shared relation which allows them to enter into an encounter in the first place. Indeed, this is, for Deleuze, a forward-looking element of Spinoza's thought, "where the relations no longer depend on their terms";³⁸ it is where our knowledge becomes *expressive*. Even when experiencing a sad passion, there is the recognition that such a passion can only come about through something shared in common with another body (i.e. *motion and rest*). This is the sense in which we can say that "all bodies agree".

Beyond this, epistemological orders can also be said to parallel ontological ones³⁹ and, thus, in holding a link between imagination and reason, this also holds insight into the relation between the concepts and the world of experience, the very challenge that yielded the acosmism problem in the first place. Thus, when Deleuze says that he wants to make, "substance turn on finite modes",⁴⁰ I believe

³⁷ Spinoza, *Complete Works*, *op. cit.*, 57.

³⁸ Deleuze Gilles, "Spinoza: The Actual Infinite-Eternal, The Logic of Relations", Duffy Simon (trans.), lecture presented at the University of Paris VIII, Paris, France, 10 March 1981, <http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=42&groupe=Spinoza&langue=2>. Cf. Duffy Simon, *The Logic of Expression: Quality, Quantity and Intensity in Spinoza, Hegel and Deleuze*, Hampshire, Ashgate Publishing Limited, 2006, 50.

³⁹ This position is held by Deleuze and has been more recently defended in Melamed Yitzhak, *Spinoza's Metaphysics: Substance and Thought*, Oxford, Oxford University Press, 2013.

⁴⁰ Deleuze, *Expressionism in Philosophy*, *op. cit.*, 11.

he's trying to say that he elaborates the common notions as both the proper epistemological starting point of Spinoza's project but also a bridge between different orders of reality.

An understanding of this position is nicely put in the words of Ferdinand Alquié who raises the following question in *Nature et vérité dans la philosophie de Spinoza* [*Nature and Truth in Spinoza's Philosophy*]: "What is it that [...] allows Spinoza by reasoning to make knowledge pass on the side of pure truth and also of salvation?" To which he responds, "It is, in my opinion, the elaboration of the doctrine of common notions and their radical distinction with general ideas".⁴¹ But Deleuze takes this position one step further:

Reason would not [...] "find" itself, were its first effort not traced out in the frame of the first kind of knowledge using all the resources of the imagination. If we consider their origin, common notions find in imagination the very conditions of their formation.⁴²

The common notion, then, is a bridge between encounters and concepts, between imagination and reason. This concept holds some important insights for detractors and admirers of Spinoza alike who have sought a kind of *flesh* to his philosophical system. Deleuze's project, in many ways, was to give it that flesh that for so many, it never possessed and, in that way, to see if this very challenging ethical position of Spinoza's was possible. What would life look like as a Spinozist?

5. Conclusion – The Project of Literary Spinozism

So I have shown you what I believe to have driven Deleuze's reading of Spinoza. It is my contention, then, that his expressionist thesis is continuous with this idea of literary Spinozism. The defining feature of such a literary genre would be the use of literary imagery to experiment with common notions such that, "the concept as such can be concept of the affect, just as the affect can be affect of the concept".⁴³ This is not only an epistemological exercise but an opportunity to experiment with Spinoza's ethical position in which goods are only conditioned by

⁴¹ "Qu'est-ce qui...a permis à Spinoza de faire ainsi passer la connaissance par raisonnement du côté de la pure vérité et même du salut? C'est à mon sens, l'élaboration de la doctrine des notions communes, et leur distinction radicale d'avec les idées générales". Alquié Ferdinand, *Leçons sur Spinoza* [*Lessons on Spinoza*], Paris, La Table Ronde, 2003, 53.

⁴² Deleuze, *Expressionism in Philosophy*, op. cit., 294.

⁴³ Deleuze and Guattari, *What Is Philosophy?*, op. cit., 66.

relations of power. Thus, I believe that Deleuze intended these types of literature to be, not reducible to, but helpful insights into developing Spinozism as a practical philosophy through the translation of concepts into affections and discovering new ways of living.

This relation between concepts and affects returns in Part V of the *Ethics* where Spinoza introduces a method by which our common notions lead us to the adequate idea of God and then in a process of association with our memories, leading us to see God in all of our experience. Thus, we transform our intellectual understanding of God into an intellectual love, the final outcome of Spinoza's philosophy. This starts out, however, by first seeing the world according to common notions.

It is with all this in mind that an investigation into Deleuze's conception of Spinozist literature should be understood. Literature can offer a platform for understanding the way in which individuals experience common notions and how to expand those notions into understanding higher orders of reality. I do not take Deleuze's claims, here, to be discontinuous with his prior work on Spinoza, *Expressionism in Philosophy: Spinoza* and *Spinoza: Practical Philosophy*, whereby he not only intends to render Spinoza's metaphysics of the *absolute infinite*⁴⁴ comprehensible but also to understand it as a practical ethics. Perhaps, this is the purpose of Spinozist literature and, if this is correct, maybe Spinoza deserves his myths after all.

⁴⁴ Deleuze, *Expressionism in Philosophy*, *op. cit.*, 28.

DIEU EST UN HOMARD. LA GENÈSE DE DIEU DANS L'ÉTHIQUE SELON GUEROULT ET DELEUZE

JEAN-SÉBASTIEN LABERGE

Abstract

This paper present Martial Gueroult and Gilles Deleuze's readings of the first eleven propositions of Baruch Spinoza's Ethics and so their conceptions of God's genesis by the articulation of a plurality of substances and their integration in the *ens realissimum*. After having dealt with Gueroult's theory of substance of a single attribute, we stress the importance of the real distinction as key to the consistency of spinozist definition of God as *ens realissimum*, but also to its assimilation to a formal distinction by Deleuze as guarantor of the claim "pluralism = monism". Then, we show that this approach is essential for a proper understanding of the nature of the attributes. Finally, we emphasize that those fundamentals aspects of Spinoza's metaphysics remains centrals in Deleuze and Guattari's metaphysic through their affirmation "God is a lobster" and their resumption of Riemann geometry.

Introduction

Notre contribution porte, dans un premier temps, sur les lectures de Martial Gueroult (1891–1976) et de Gilles Deleuze (1925–1995) des onze premières propositions du livre I de *L'Éthique* et, dans un deuxième temps, sur sa reprise dans la métaphysique deleuzoguattarienne¹. Notre intérêt pour ce sujet à trois sources. Premièrement, le désir d'aborder un commentateur qui exerça une influence marquante pour Deleuze, mais aussi pour les études spinozistes et qui est maintenant

¹ Cf. Gueroult Martial, *Spinoza. I, Dieu (Éthique I)*, Paris, Aubier-Montaigne, collection Philosophie, 1968, 620 p. Deleuze Gilles, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, collection Arguments, 1968, 336 p. Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Mille plateaux – Capitalisme et schizophrénie 2*, Paris, Minuit, collection Critique, 1980, 648 p.

peu discuté. Effectivement, le commentaire de Gueroult constitue un moment important dans l'histoire de la philosophie, non seulement pour sa méthode dite *selon l'ordre des raisons*, lecture internaliste qui impose au texte une intransigeante immanence et qui a d'ailleurs ainsi renouvelée l'étude de l'*Éthique*, mais aussi, et surtout, pour la thèse novatrice des substances à un seul attribut qu'il défend dans son premier volume. Cette thèse répond à un problème majeur pour l'interprétation des onze premières propositions, et c'est là la deuxième source de notre intérêt, c'est-à-dire les occurrences du substantif *substance* au pluriel. Quiconque ayant une certaine connaissance de la philosophie de Spinoza ne peut qu'être confus lorsqu'il remarque que celui-ci parle d'une pluralité de substance aux propositions 2, 4, 5, 6 et 8 avant d'aborder *La substance, Dieu*. Finalement, notre intérêt repose aussi sur le désir de montrer l'origine spinoziste de l'improbable affirmation de Deleuze et Guattari « Dieu est un Homard »² et ainsi d'en expliquer un des aspects fondamentaux. Nous soutenons ainsi que l'articulation que Deleuze découvre dans les premières propositions de l'*Éthique* est encore à l'œuvre dans la conception deleuzoguattarienne du Dieu Homard, mais aussi que l'assimilation de la distinction réelle à une distinction formelle leur permet d'aborder la multiplicité substantive en termes d'espace riemannien.

Notre contribution est donc divisée en cinq parties. Dans un premier temps nous aborderons la méthode *more geometrico* que Spinoza adopte dans l'*Éthique* afin de clarifier son approche. Nous traiterons ensuite du problème de la pluralité des substances dans les premières propositions du *De Deo* à l'aide de l'interprétation de Gueroult et de sa thèse des substances à un seul attribut. Nous poursuivrons, dans un troisième temps, avec la solution que propose Gueroult au problème de l'articulation d'une multiplicité de substances avec l'unicité de la substance, c'est-à-dire la *causa sui*. Puis, quatrième, avec la solution qu'en propose Deleuze, c'est-à-dire l'assimilation de la distinction réelle à la distinction formelle. Finalement, nous aborderons rapidement la reprise qu'effectuent Deleuze et Guattari de ces thèmes dans *Mille plateaux*.

More geometrico

Mais avant de traiter directement de cette problématique et de la thèse de Gueroult, permettez-moi quelques mots sur la méthode *more geometrico*, détour inévitable lorsque l'on aborde *L'Éthique*. L'approche de Spinoza est synthétique,

² Deleuze G., Guattari F., *Mille plateaux, op. cit.*, p. 54.

elle va de la globalité aux parties, et non analytique, c'est-à-dire des parties au tout. Elle suit ainsi l'ordre de la nature des choses, c'est-à-dire la nécessité, qui va de la cause à l'effet, de la substance aux modes. Selon Spinoza, c'est la méthode synthétique qu'utilise l'intellect pour connaître l'essence des choses, il suit ainsi l'ordre de la nécessité, comparativement à l'imagination qui procède de l'effet à la cause, des parties au tout, c'est-à-dire de manière analytique et ainsi de manière inverse à la nécessité. De telle sorte que pour Spinoza, l'approche synthétique ne constitue pas un choix arbitraire que l'on pourrait accepter ou refuser, mais répond à la nécessité même. C'est entre autres pour cette raison que les commentateurs considèrent qu'il débute avec Dieu, cause de toutes choses, pour ensuite en déduire les modes, c'est-à-dire ses effets. Au même titre, Spinoza considère que les démonstrations sont « les yeux de l'esprit »³, c'est-à-dire qu'elles fonctionnent suivant l'ordre de la nécessité, de la causalité, puisque les idées s'enchaînent par la même nécessité que les choses. La méthode *more geometrico* de *L'Éthique* répond donc à une exigence aussi bien dans la forme que dans le fond et est essentielle à la compréhension de l'œuvre, en ce sens elle ne constitue pas une méthode qui s'impose de l'extérieur, mais elle suit plutôt la nécessité immanente de l'ordre des choses⁴. Et c'est bien là une des avancées majeures du commentaire de Guéroult qui, comme le mentionne Macherey, fut probablement le premier, à l'exception notable du *Kommentar zu Spinoza Ethik* de Lewis Robinson, de prendre la mesure de l'importance philosophique de la forme d'exposition démonstrative adoptée par Spinoza⁵.

³ Spinoza Baruch, *L'Éthique*, trad. A. Guéroult, Paris, Ivrea, 1677 [1993], V, 23, scolie, p. 349.

⁴ Nous ne pouvons ici nous empêcher de penser à la critique qu'effectue Hegel de la méthode adoptée par Spinoza dans *L'Éthique*. Hegel soutient que « Le mouvement de la démonstration mathématique n'appartient pas à ce qu'est l'objet, elle est une opération extérieure à la chose ». Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *Préface de la Phénoménologie de l'esprit*, trad. J. Hyppolite, Paris, Aubier-Montaigne, 1807 [1966], p. 99. Hegel affirme lui-même offrir une nouvelle logique du contenu, « de son auto-mouvement intérieur » qui n'est « rien de différent par rapport à son objet et à son contenu ». Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *Science de la Logique, Tome I, Livre I, L'Être*, trad. P.-J. Labarrière, G. Jarczyk, Paris, Aubier-Montaigne, 1812 [1972], pp. 24, 26. Toutefois, comme nous le démontrerons, la méthode *more geometrico* n'est pas une structure formelle qui s'impose de l'extérieur, mais est plutôt immanente à son objet. Comme le résume Macherey, Spinoza identifie la méthode « au cheminement (*via*) réel de l'idée vraie qui se forme dans l'esprit d'après les lois propres de sa nature, indépendamment de tout modèle extérieur. L'ordre des idées, c'est donc celui de leur production effective ». Macherey Pierre, *Hegel ou Spinoza*, Paris, Maspero, 1979, rééd. Paris, La Découverte, collection Armillaire, 1990, p. 58.

⁵ Cf. Macherey Pierre, « Spinoza 1968 : Guéroult [sic] et/ou Deleuze », in *Le moment philosophique des années 1960 en France*, P. Maniglier (éd.), Paris, Presses Universitaires de France, collection Philosophie française contemporaine, 2011, p. 306.

Mais Spinoza débute-t-il vraiment par Dieu ? Formellement, non. Dieu n'est pas l'objet de la première définition, mais bien de la 6^e et il n'est directement mentionné qu'à la 11^e proposition. Alors, que ce passe-t-il dans les onze premières propositions ? Les commentateurs s'accordent pour affirmer que dans cette partie nous sommes témoins de la présentation des éléments qui constitueront le propre de Dieu. C'est toutefois à l'aide de l'*hypothèse* d'une pluralité de substances que cette présentation a lieu. Hypothèse que l'on considère généralement invalidée par l'affirmation de la substance unique.

À ce moment-ci, il est intéressant de se tourner vers l'exemple que Spinoza offre de la sphère dans le *Traité de la réforme de l'entendement*⁶. Spinoza y forme le concept de sphère par la rotation d'un demi-cercle sur son axe droit. Ce qu'il faut remarquer ici, c'est le caractère fortement constructiviste de cette approche, mais aussi son aspect analytique. C'est en ce sens que les premiers pas de *L'Éthique* sont analytiques, des parties au tout. Comme le remarque Deleuze, Spinoza offre aussi une explication claire à cette situation dans ce même texte. Il y affirme effectivement que nous devons commencer par Dieu, mais qu'il n'est pas possible de procéder ainsi, il faut donc, dès le début, « principalement prendre soin de parvenir *le plus vite possible* à la connaissance d'un tel être »⁷. Ainsi, les premières propositions nous permettent d'arriver à Dieu. C'est précisément le moyen d'y arriver et le sens à donner à ce cheminement qui fait litige parmi les commentateurs.

Gueroult et la pluralité de substances à un seul attribut

Nous pouvons maintenant aborder la thèse de Gueroult à ce propos et celle généralement admise que Gueroult nomme la *légende*, c'est-à-dire ce qui nous empêche de voir la vérité selon lui. En bref, la légende soutient que l'utilisation dans cette partie d'une pluralité de substances infinies ne constitue qu'une hypothèse que Spinoza abandonne ensuite par l'affirmation de la substance infiniment infinie, c'est-à-dire dans la même perspective que le demi-cercle soit utile pour constituer le concept de sphère, mais n'en est pas un élément réellement constituant et peut donc être ensuite délaissée. C'est exactement ce que Pierre Macherey soutient dans

⁶ Spinoza Baruch, « Traité de la réforme de l'entendement », trad. M. Beyssade, in *Cœuvres. Vol. I. Premiers écrits*, P-F. Moreau (dir.), Paris, Presses Universitaires de France, collection Épiméthée, 1677 [2009], §72.

⁷ *Ibid.*, §49. Voir aussi §75 « si nous commençons aussitôt que possible par les premiers éléments, c'est-à-dire la source et l'origine de la nature » et §99 « il est requis, *dès que faire se peut et que la raison l'exige*, que nous cherchions s'il y a un certain être, et en même temps quel il est, qui soit cause de toutes choses ». [Toutes les emphases sont de nous].

son commentaire de l'*Éthique* : « l'idée d'une pluralité de substances n'ayant que la valeur d'une hypothèse de travail privée en tant que telle d'un contenu réel posé *extra intellectum* »⁸. Pour Gueroult, Spinoza affirme bel et bien l'existence d'une pluralité de substances. Substances, de surcroît, ne possédant qu'un seul attribut, *substantia unius attributi*, tel que présenté dans la démonstration de la proposition 8 et qui en constitue d'ailleurs la seule occurrence⁹. Macherey clame plutôt qu'« il n'y a pas lieu de faire un sort à l'expression *substantia unius attributi* » qui signifie seulement « substance d'un (seul et même) attribut » et non « substance à un seul attribut »¹⁰ comme le propose Gueroult¹¹.

Nous tenons à souligner que cette position de Gueroult reçut à l'époque un accueil mitigé puis tomba tranquillement dans l'oubli au point d'être aujourd'hui presque ignorée comme le souligne David A. Smith dans un texte récent qui se veut une défense et une revalorisation de celle-ci. Smith soutient que « *Gueroult was right—and, hence, that almost all current accounts of the foundations of Spinoza's metaphysics are seriously in error* »¹². Mentionnons que nous effectuerons qu'une présentation des éléments clef et pertinents pour nous de l'interprétation qu'effectue Gueroult dans le premier tome de sa monumentale étude de l'*Éthique*.

Regardons maintenant de plus près la question de la pluralité des substances. À la proposition 1, Spinoza affirme que « la substance est antérieure par nature à ses affections », nous en déduisons donc l'existence d'une seule substance. Ensuite, à la proposition 2, il traite de « deux substances ayant des attributs différents », ce qui nous confronte déjà à l'existence de plusieurs substances, idée largement renforcée par les propositions 4, 5 et 6. La proposition 4, par exemple, parle de « la diversité des substances » et de « la diversité des affections de ces substances » et la démonstration est encore plus explicite puisqu'elle affirme « que rien n'est donné hors de l'entendement, à part les substances et leurs affections ». La proposition 5 est particulièrement importante selon Gueroult puisqu'elle pose

⁸ Macherey Pierre, *Introduction à L'Éthique, première partie, de la nature des choses*, Paris, Presses Universitaires de France, collection Les grands livres de la philosophie, 1998, (rééd.) collection *Philosopher*, 2001, p. 77 n1.

⁹ Cf. Gueroult M., *Spinoza. I, Dieu (Éthique I)*, op. cit., pp. 109, 126, 139.

¹⁰ Macherey P., *Introduction à L'Éthique de Spinoza, La première partie, la nature des choses*, op. cit., p. 80 n1.

¹¹ Il est intéressant de remarquer que toutes les traductions divergent : Guérinot traduit par « La substance de quelque attribut », Caillois par « substance d'un attribut, quel qu'il soit », Appuhn par « Une substance ayant un certain attribut », Misrahi par « La substance d'un certain attribut » et Pautrat par « Une substance d'un même attribut ».

¹² Cf. Smith A. David, « Spinoza, Gueroult, and Substance », in *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LXXXVIII, n° 3, 2012, DOI : 10.1111/j.1933-1592.2012.00611.x, Consulté le 7 janvier 2014, p. 2.

la distinction réelle des substances à un seul attribut, nous y reviendrons, soulignons ici seulement que Spinoza pose dans celle-ci l'existence d'une pluralité de substance différente : « Dans la Nature des choses, ne peuvent être données deux ou plusieurs substances de même nature ou attribut ». Pour renforcer davantage l'idée d'une pluralité de substances distinctes, la proposition 6 affirme clairement qu'« une substance ne peut être produite par une autre substance ». Puis, la proposition 8 traite de « toute substance ». Au terme de la proposition 8, nous nous retrouvons donc bel et bien confrontés à l'idée d'une pluralité de substances distinctes chez Spinoza. Beaucoup plus que la présentation des propres de Dieu, « l'évaluation pratique du rôle des huit premières propositions se révèle décisive pour la compréhension théorique de la nature des attributs »¹³, comme le souligne Deleuze et comme nous le démontrerons dans la suite de notre texte.

Maintenant, penchons-nous sur la thèse de Gueroult qui soutient que ces substances ne possèdent qu'un seul attribut. En aucun cas, avant la proposition 9, la possibilité d'une substance à plusieurs attributs n'est envisagée. Au contraire, c'est directement le but de la proposition 9 d'affirmer cette possibilité : « D'autant plus de réalité ou d'être possède chaque chose, d'autant plus d'attributs lui appartiennent ». Notez que Spinoza parle ici de *chose* et non directement de substance. Ce pas est franchi dans la proposition 10 qui traite de « chacun des attributs d'une substance » et dont la scolie affirme explicitement qu'« il s'en faut donc beaucoup qu'il soit absurde d'attribuer plusieurs attributs à une seule substance ». Que Spinoza ne décide qu'à ce moment d'aborder cette possibilité nous pousse à soutenir la thèse de Gueroult qui affirme que Spinoza traite seulement de substance à un seul attribut dans les propositions 1 à 8. Pour Gueroult, les trois propositions suivantes constituent une autre étape, c'est-à-dire la constitution de Dieu, de la substance absolument infinie. Effectivement, dans la scolie de la proposition 10, Spinoza affirme que « plus il [un être] possède de réalité ou d'être, plus il possède d'attributs [...] conséquemment rien de plus clair encore que l'être absolument infini doit être nécessairement défini (comme nous l'avons dit dans la définition 6) un être qui consiste en une infinité d'attributs ». Ainsi, selon Gueroult, les huit premières propositions posent l'existence d'une pluralité de substances à un seul attribut et les propositions 9, 10 et 11 font de cette pluralité Dieu, l'*ens realissimum*, c'est-à-dire un être constitué d'un maximum de réalité, donc d'une infinité d'attributs, c'est-à-dire d'une infinité de substances-attribut. Il y aurait donc dans cette partie de l'*Éthique* une articulation : dans un premier temps Spinoza pose l'exis-

¹³ Deleuze Gilles, « Spinoza et la méthode générale de M. Gueroult. » in *Revue de métaphysique et de morale*, vol. LXXIV, n° 4, 1969, pp. 426–437, in *L'Île déserte. Textes et entretiens. 1953–1974*, D. Lapoujade (éd.), Paris, Minuit, collection Paradoxe, 2002, p. 207.

tence d'une pluralité de substances-attribut et, dans un deuxième temps, intègre celles-ci dans la substance absolue.

Mais alors pourquoi Spinoza fait-il ensuite référence à la substance au singulier lorsqu'il traite de Dieu ? Comment concilier le fait qu'il pose une pluralité de substances infinies en leur genre pour ensuite affirmer qu'il n'existe qu'une seule substance absolument infinie ? Ici encore, Gueroult innove et affirme que les premières sont les attributs de la seconde et pose donc l'équivalence entre les attributs et les substances infinies en leur genre. Thèse qui semblerait audacieuse si ce n'était du fait que Spinoza affirme bien une telle chose à plusieurs endroits. Prenons la démonstration de la proposition 4 qui offre un exemple clair : « Rien donc n'est donné hors de l'entendement, par quoi plusieurs choses peuvent se distinguer entre elles, à part les substances, ou, ce qui est la même chose (selon la définition 4), leurs attributs et leurs affections ». Ici, Spinoza nous renvoie directement à la définition de l'attribut pour justifier l'équivalence. Mais les substances sont-elles vraiment les attributs de la substance absolument infinie pour autant ? Encore, Spinoza offre une réponse claire. Dans la scolie de la proposition 15, il affirme que « la substance étendue est un des attributs en nombre infini de Dieu ». Nous avons donc une pluralité de substances infinies dans leur genre, c'est-à-dire une infinité d'attributs, et une substance infiniment infinie, c'est-à-dire constituées d'une infinité de substances infinies en leur genre.

La *causa sui* comme articulation de la multiplicité et de l'unicité

Comme l'affirme Spinoza dans la proposition 10, les attributs sont cause de soi et donc réellement distinct comme il le mentionne dans la scolie, mais ne sont pas en soi, mais bien dans la substance et ne constitue donc pas des êtres distincts en ce sens. Avant de nous pencher sur la nature de cette distinction, permettez-nous seulement de souligner que pour Gueroult l'identité de la pluralité des substances à un seul attribut avec la substance d'une infinité d'attributs réside dans « l'indivisibilité de l'acte unique par lequel, en même temps (*simul*), de la même manière et avec la même nécessité (*eodem modo et eadem necessitate*) »¹⁴, ils se causent et constituent la substance absolue. Cela nous permet de préciser la définition de Dieu dans l'interprétation de Gueroult. Selon lui, c'est bien le concept d'*ens realissimum* qui constitue, dans le sens fort du terme, Dieu. C'est-à-dire que loin de s'opposer à l'unité de la substance, la pluralité des substances-attribut cause de soi en est la

¹⁴ Gueroult M., *Spinoza. I, Dieu (Éthique I)*, op. cit., p. 447.

condition nécessaire, que c'est donc cette infinité de causes de soi qui constitue l'unité tel que compris par le concept d'*ens realissimum*. De telle sorte que pour Gueroult « l'unicité propre à la nature infiniment infinie de Dieu est le principe de l'unité en lui de toutes les substances qui le constituent. Toutefois le lecteur non averti tend à suivre la pente contraire, considérant que Spinoza doit prouver l'unicité de Dieu par son unité »¹⁵. Comme le mentionne Jean-Pierre Deschepper, « cette construction par une infinité d'attributs développe la notion traditionnelle d'*ens realissimum*, mais Spinoza innove puisque les attributs constituent Dieu et n'en résultent pas »¹⁶. Cette démarche de l'unité par l'unicité permet de comprendre un aspect essentiel de la constitution génétique du Dieu spinoziste. L'intégration de la pluralité des substances dans la substance unique dans la deuxième articulation permet d'intégrer les propres démontrés pour chacune des substances dans la première partie. Comme le mentionne Gueroult,

[C]'est, enfin, que les propriétés de Dieu ne peuvent être établies qu'à partir des propriétés démontrées de ses éléments constituants [...], c'est à partir des propriétés démontrées de la substance à un seul attribut que pourront se démontrer les propriétés de la substance constituée d'une infinité d'attributs¹⁷.

Mais en quoi cette intégration n'est-elle pas une somme, comment peut-il y avoir à la fois une pluralité de substances réellement distincte qui constitue un être pourtant indivisible ?

Cela nous permet de faire un retour sur un point abordé plus tôt : l'aspect analytique des huit premières propositions et la démonstration de la sphère que l'on retrouve dans le *Traité de la réforme de l'entendement*. Spinoza y affirme qu'

[I]l faut noter maintenant que cette perception affirme que le demi-cercle tourne, affirmation qui serait fautive si elle n'était pas jointe au concept de sphère ou à celui d'une cause déterminant un tel mouvement, c'est-à-dire, absolument parlant, si cette affirmation était isolée¹⁸.

¹⁵ *Ibid.*, p. 226.

¹⁶ Deschepper Jean-Pierre, « Les yeux de l'âme. Le Spinoza de M. Gueroult », in *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, Tome LXIX, n° 4, 1971, p. 474. « Les propositions 1 à 8 déduisent les éléments de l'essence de Dieu, c'est-à-dire les substances à un seul attribut, qui seront intégrés en une substance constituée d'une infinité d'attributs, dans les propositions 9 à 15, grâce à la définition de Dieu qui exige cette synthèse et lui sert de norme. C'est donc à partir de la proposition 9 que les substances seront réduites au rang d'attributs et que la substantialité sera réservée à l'être qu'elles constituent ».

¹⁷ Gueroult M., *Spinoza. I, Dieu (Éthique I)*, op. cit., pp. 108–9.

¹⁸ Spinoza B., *Traité de la réforme de l'entendement*, op. cit., §72.

C'est dans cette même perspective que Spinoza soutient dans sa lettre 2 à Oldenburg, après avoir mentionné la distinction réelle des substances, le primat de l'essence et l'infinité de chaque substance, que « ces propositions une fois démontrées, vous verrez facilement où je tends, pourvu que vous ayez égard *en même temps* à la définition de Dieu »¹⁹. De telle sorte que l'existence d'un demi-cercle qui tourne n'a pas plus de sens que l'existence d'une pluralité de substance s'ils ne sont pas rapportés *en même temps* au concept qu'ils constituent. En ce sens, les substances à un attribut ne sont pas comprises par une construction génétique, mais par un procès analytique régressif qui les présente comme les éléments constituants qui n'ont d'ailleurs aucune réalité indépendante de la substance unique qu'ils constituent. Ainsi, nous comprenons *en même temps* que Dieu intègre la pluralité des substances et que cette pluralité est constitutive de Dieu. De cette manière, comme le mentionne Deleuze, la construction génétique « intègre le procès analytique et son *auto-suppression* »²⁰, c'est-à-dire « qu'il faut que le principe soit d'une nature telle qu'il s'affranchisse entièrement de l'hypothèse, qu'il se fonde lui-même et fonde le mouvement par lequel nous y arrivons »²¹. Il ne faut pas ce méprendre, l'hypothèse qu'il faut ici délaissier n'est pas celle d'une pluralité de substance distincte, mais bien celle de leur existence séparée puisque n'elles n'existent pas indépendamment du Dieu qu'elles constituent.

Distinction réelle et distinction formelle

Mais le problème demeure entier, nous nous retrouvons ainsi bel et bien avec une pluralité de substances-attribut distinctes dans une substance absolue indivisible. Retournons maintenant à la proposition 5, dont Deleuze et Gueroult soulignent l'importance. Selon la légende, cette proposition – qui affirme que « *dans la Nature des choses, ne peuvent être données deux ou plusieurs substances de même nature ou attribut* » et qui pose donc une distinction réelle entre les substances – n'est qu'une hypothèse que nous devons abandonner suite à l'affirmation d'une substance absolue. Macherey souligne « que la démonstration de la proposition 5 est entièrement rédigée au conditionnel, ce qui est l'indication qu'elle développe un raisonnement par l'absurde dont la signification positive se dégage seulement

¹⁹ Spinoza B., « Lettre 2 – Spinoza à Oldenburg », in *Traité politique – Lettres*, trad. Ch. Appuhn, Paris, Garnier, 1661 [1929], <http://hyperspinoza.caute.lautre.net/spip.php?article1343>, Consulté le 17 janvier 2014. [Notre emphase].

²⁰ Deleuze G., *Spinoza et la méthode générale de M. Gueroult. art. cit.*, p. 210.

²¹ Deleuze G., *Spinoza et le problème de l'expression, op. cit.*, p. 121.

à contrario »²². Il affirme ainsi que cette proposition ne dégage qu'une conséquence négative, c'est-à-dire qu'il n'existe pas une pluralité de substances, de telle sorte que « le contenu [positif] ne peut être qu'hypothétique »²³. En suivant l'interprétation de Gueroult, la proposition 5 dégage plutôt une conséquence positive, soit l'existence d'une pluralité de substances *distinctes* n'ayant qu'un seul attribut et qui, de surcroît, comme l'affirme la démonstration, ne se *distingue* justement que par leurs *attributs*. Comme le soutient Deleuze, « c'est à force d'avoir ignoré la nature de la distinction réelle selon Spinoza, donc toute la logique de la distinction, que les commentateurs confèrent aux huit premières propositions un sens seulement hypothétique »²⁴. C'est seulement en acceptant la pluralité des substances et leur distinction réelle, et par le fait même celui des attributs qu'elles sont par rapport à Dieu, que nous pouvons affirmer que les substances-attribut sont une infinité de causes de soi et ainsi qu'elles sont effectivement constituantes de Dieu, l'être ayant un maximum de réalité. Il s'agit en quelque sorte de la genèse réelle de Dieu.

Penchons-nous maintenant sur cette distinction réelle et ainsi sur la lecture que propose Deleuze de ces passages. Soulignons que la distinction réelle aurait comme conséquence de morceler Dieu. Gueroult, comme le souligne Deleuze, affirme bien que « Dieu est un *ens realissimum* bigarré »²⁵. Comment est-il possible d'allier cette distinction réelle entre les substances-attribut avec leur indivisibilité dans la substance absolue ? Du propre aveu de Deleuze, « l'enchaînement des deux thèmes semble difficile à saisir »²⁶. De plus, c'est loin d'être anodin, puisque cela repose sur l'épineuse question de la nature des attributs où réside l'unité méthodologique de la philosophie spinoziste²⁷. C'est par la distinction formelle de Duns Scot que Deleuze résout ce problème. C'est que « les substances qualifiées se distinguent qualitativement, non pas quantitativement. Ou, mieux encore, elle se distingue "formellement", "quidditativement", non pas "ontologiquement" »²⁸. C'est donc dire qu'il y a qualitativement plusieurs substances-attributs, mais quantitativement qu'une seule substance ; ce qui signifie aussi qualitativement plusieurs essences, mais quantitativement qu'une seule. Deleuze est clair : « ontologiquement un, formellement divers, tel est le statut des attributs »²⁹. Nous comprenons ainsi

²² Macherey P., *Introduction à L'Éthique de Spinoza. La première partie, la nature des choses*. Op. cit., p. 76n1.

²³ *Ibid.*, p. 76.

²⁴ Deleuze G., *Spinoza et la méthode générale de M. Gueroult*, art. cit., p. 208.

²⁵ Gueroult M., *Spinoza. I, Dieu (Éthique I)*, op. cit., p. 234.

²⁶ Deleuze G., *Spinoza et le problème de l'expression*, op. cit., p. 27.

²⁷ Cf. Deleuze G., *Spinoza et la méthode générale de M. Gueroult*, art. cit., pp. 207, 210.

²⁸ Deleuze G., *Spinoza et le problème de l'expression*, op. cit., p. 31.

²⁹ *Ibid.*, p. 56.

aisément que chaque substance-attribut exprime l'ensemble de l'essence de Dieu, que chacune exprime la même essence, mais différemment. De telle sorte que le Dieu spinoziste ne peut pas être considéré comme la somme des substances-attribut puisque le nombre ne s'applique pas adéquatement à eux, ils constituent une multiplicité, et qu'elles n'aient pas d'existence distincte du Dieu qu'elles constituent, il n'y a pas les substances-attribut et ensuite Dieu.

Selon Deleuze, Gueroult, dans son commentaire, insiste à juste titre sur la dévalorisation du nombre en général, et ce parce qu'il est incapable d'exprimer adéquatement la nature de la substance, des attributs, aussi bien que celle des modes. Un n'est pas plus valable pour Dieu que deux, trois ou quatre pour les attributs. De telle sorte que « *réelle et pourtant non numérique*, tel est le statut de la distinction formelle »³⁰. De surcroît, Deleuze considère que le fait que la distinction réelle n'est pas et ne peut pas être numérique constitue « un des motifs principaux de l'*Étique* »³¹. Deleuze découvre ainsi en Spinoza un penseur de la multiplicité, attributs *multiples*, substance *une*, celui qui pense une « pluralité concrète qui implique la différence intrinsèque et l'hétérogénéité réciproque des êtres qui les constituent »³², pour reprendre les mots de Gueroult.

La distinction formelle est fondamentale pour le spinozisme deleuzien puisque « *c'est la distinction formelle qui donne un concept absolument cohérent de l'unité de la substance et de la pluralité des attributs* »³³. C'est elle qui pose l'existence cohérente d'une multiplicité substantive fondamentalement hétérogène. Comme le mentionne Deleuze, « on distingue donc les éléments structuraux réellement distincts, et la condition sous laquelle ils composent une structure qui fonctionne dans son ensemble, où tout marche de pair et où la distinction réelle va être gage de correspondance formelle et d'identité ontologique »³⁴. Elle permet donc d'affirmer que chaque attribut correspond et exprime entièrement la substance. Il est intéressant de souligner, à la suite de Macherey, que pour Deleuze, Gueroult « avance une seconde thèse, qui est celle de la subordination de la puissance de Dieu à son essence, dont elle est l'expression, ce qui du même coup ramène les effets de cette puissance à des productions nécessaires »³⁵. Cette thèse résout le problème de la création *ex nihilo* de Dieu en affirmant le primat de l'essence sur l'existence, l'existence n'étant qu'un propre de Dieu, de telle sorte que c'est la nécessité de

³⁰ *Ibid.*, p. 55.

³¹ *Ibid.*, p. 31.

³² Gueroult M., *Spinoza. I, Dieu (Étique I)*, p. 158.

³³ Deleuze G., *Spinoza et le problème de l'expression, op. cit.*, p. 56.

³⁴ Deleuze G., *Spinoza et la méthode générale de M. Gueroult, art. cit.*, p. 212.

³⁵ Macherey P., *Spinoza 1968 : Guéroult [sic] et/ou Deleuze, art. cit.*, p. 312.

l'existence qui fonde Dieu et constitue ainsi sa genèse idéale. De surcroît, elle pose que l'existence des modes répond à la même nécessité que l'existence de Dieu et ainsi leur stricte équivalence. Comme le mentionne Deleuze,

Il n'y aurait pas de méthode synthétique et génétique si l'engendré n'était d'une certaine manière égal au générateur (ainsi les modes ne sont ni plus ni moins que la substance), et si le générateur n'était lui-même objet d'une généalogie qui fonde la genèse de l'engendré (ainsi les attributs comme éléments généalogiques de la substance, et principes génétiques des modes)³⁶.

Deleuze est donc d'accord avec Gueroult pour qui il y a une « stricte égalité entre Dieu et l'univers, de par l'identité d'être de la *Nature naturante* et de la *Nature naturé*, celle-ci étant, tout autant que celle-là, infiniment infini et parfaite »³⁷. L'identité et la correspondance entre les modes et Dieu reposent donc sur le statut de l'attribut et le rôle de la distinction formelle puisque

Si l'une et l'autre se disent en un seul et même sens (Dieu, cause de toutes choses au même sens que cause de soi), c'est parce que la genèse des modes se fait dans les attributs, et ne se ferait pas ainsi de manière immanente si les attributs n'étaient eux-mêmes les éléments généalogiques de la substance. Par là apparaît l'unité méthodologique de tout le spinozisme comme philosophie génétique³⁸.

Ainsi, l'interprétation que Deleuze effectue du problème de la relation entre la substance et les attributs à l'aide de sa conception de la distinction réelle en termes de distinction formelle inspirée de Duns Scot s'articule parfaitement avec celle que Gueroult effectue et permet à Deleuze d'obtenir les fondements métaphysiques d'une philosophie de la pure immanence³⁹.

³⁶ Deleuze G., *Spinoza et la méthode générale de M. Gueroult*, art. cit., p. 216.

³⁷ Gueroult M., *Spinoza. I, Dieu (Éthique I)*, op. cit., p. 267.

³⁸ Deleuze G., *Spinoza et la méthode générale de M. Gueroult*, art. cit., p. 209–10.

³⁹ Les livres de Deleuze et Gueroult ayant été publiés presque simultanément, Gueroult étant alors retraité et Alquié étant le directeur de Deleuze pour cette thèse complémentaire, il est difficile de savoir dans quelle mesure l'interprétation de Gueroult a pu influencer *Spinoza et le problème de l'expression*. Ce qui est indéniable, c'est l'influence qu'elle jouera ensuite. La recension de Deleuze du premier tome de Gueroult se termine sur un ton plus qu'élogieux : « Ce livre fonde l'étude véritablement scientifique du spinozisme ». *Spinoza et la méthode générale de M. Gueroult*, art. cit., p. 216. Ainsi, les liens que nous tissons avec les travaux ultérieurs de Deleuze trouvent tous leur formulation dans cette recension tout en étant parfaitement cohérents avec les propos de *Spinoza et le problème de l'expression*.

Il est important de noter que deux conséquences majeures découlent de cette interprétation du spinozisme. Elle permet à la fois d'éviter les apories de l'attribut ainsi que d'affirmer que l'Un ne se dit que du multiple. Effectivement, pour Deleuze, c'est en ignorant la distinction réelle des attributs que les commentateurs confèrent aux huit premières propositions un sens seulement hypothétique et tombe ainsi dans un des deux contresens sur l'attribut, c'est-à-dire les lectures subjectiviste et formaliste de ceux-ci, « soit l'illusion kantienne qui fait des attributs des formes ou concepts de l'entendement », lecture dont Badiou est aussi coupable comme le souligne Jeffrey Bell⁴⁰, « soit le vertige néo-platonicien qui en fait des émanations ou des manifestations déjà dégradées »⁴¹, lecture dont Hegel et Russell sont coupables. La première conception pose donc une transcendance des attributs sur la substance et la seconde une transcendance de la substance sur les attributs et tous deux s'opposent donc à la conception purement immanentiste qu'effectuent Deleuze et Guérout. De telle sorte que Dieu n'est pas plus une entité massivement donnée dans les définitions qu'il n'est une pluralité hypothétique, mais, pour Deleuze, comme le résume bien Macherey, « si on sait bien les regarder, avec les yeux de l'esprit que sont les démonstrations, on y voit Dieu et son concept se produire, en vrai en quelque sorte, suivant un processus d'auto-constitution simultanément idéal et réel qui résout l'alternative traditionnelle de la structure et de la genèse »⁴². De telle sorte que Spinoza ne débute pas par Dieu, mais bien par la multiplicité substantive, c'est-à-dire par l'indénombrable ; et « ce qui caractérise l'indénombrable, ce n'est ni l'ensemble ni les éléments ; c'est plutôt la connexion, le "et", qui se produit entre les éléments, entre les ensembles, et qui n'appartient à aucun des deux, qui leur échappe et constitue une ligne de fuite »⁴³. Spinoza débute donc par la connexion, par le *et* de l'identité : multiple *et* un ; qui est aussi l'infinité des *et* de correspondance : une substance-attribut singulière *et* la substance⁴⁴. Ce qui permet à Deleuze et Guattari d'« arriver à la formule magique que nous cherchons tous : PLURALISME = MONISME, en passant par tous les dualismes qui sont l'ennemi, mais l'ennemi tout à fait nécessaire, le meuble que nous ne cessons

⁴⁰ Bell A. Jeffrey, « Between Realism and Anti-realism : Deleuze and the Spinozist Tradition in Philosophy », in *Deleuze Studies*, vol. V, n° 1, Edinburgh : Edinburgh University Press, 2011, p. 8.

⁴¹ Deleuze G., *Spinoza et la méthode générale de M. Guérout*, art. cit., p. 207. Cf. Guérout M., *Spinoza. I, Dieu (Éthique I)*, op. cit., appendices 3 et 4.

⁴² Macherey P., *Spinoza 1968 : Guérout [sic] et/ou Deleuze*, art. cit., p. 311-2.

⁴³ Deleuze G., Guattari F., *Mille plateaux*, op. cit., p. 587.

⁴⁴ Mais c'est aussi et surtout le *et* de la distinction : un attribut *et* un attribut *et* un attribut *et*... ; voir le *ou bien* de la synthèse disjonctive. L'importance de la distinction réelle pour la synthèse disjonctive ne saurait être négligée.

pas de déplacer »⁴⁵. L'*Éthique* débute donc bien avec la cause et suit effectivement l'ordre des choses puisque Dieu, tout comme les modes, est lui-même constitué. L'*Éthique* adopte donc une approche synthétique⁴⁶ qui n'est « rien de différent par rapport à son objet et à son contenu » et qui épouse ainsi « son auto-mouvement intérieur »⁴⁷ pour reprendre les termes de Hegel. Il est maintenant temps pour nous de nous pencher sur les prolongements que Deleuze et Guattari donnent de cette interprétation du spinozisme.

Dieu est un Homard

Premièrement, il est bien de remarquer qu'il n'est pas surprenant que Deleuze ait décidé de traiter de *L'idée d'expression dans la philosophie de Spinoza*⁴⁸ puisque selon lui « l'idée d'expression résume toutes les difficultés concernant l'unité de la substance et la diversité des attributs »⁴⁹. De plus, Spinoza débute l'*Éthique* par la définition de la cause de soi et « la *causa sui* apparaît bien au “nexus” des deux séries de la genèse, puisque c'est l'identité des attributs quant la cause ou l'acte causal, qui explique l'unicité d'une seule substance existant par soi »⁵⁰. Ce sont bien c'est deux séries, dont nous venons d'expliquer l'articulation, que nous voyons encore à l'œuvre dans *Mille Plateaux* lorsque Deleuze et Guattari affirment que « Dieu est un Homard ou une double pince »⁵¹. Dans sa recension du livre de Gueroult, Deleuze explique bien qu'il y a « une première série par laquelle nous nous élevons jusqu'aux éléments différentiels constituants ; puis [...] une autre série par laquelle l'idée de Dieu intègre ces éléments »⁵². Tandis que dans *Mille plateaux* il est soutenu que « la première articulation, c'est la “sédimentation”, qui empile des unités de sédiments [...] La deuxième articulation, c'est le “plissement” qui met en place une structure fonctionnelle stable et assure le passage des sédiments aux roches sédimentaires »⁵³. La première articulation sépare et la deuxième unit,

⁴⁵ Deleuze G., Guattari F., *Mille plateaux*, op. cit., p. 31.

⁴⁶ Approche synthétique qui, comme nous l'avons mentionné, « intègre le procès analytique et son auto-suppression », qui n'est donc « pas dans une opposition simple avec un procès analytique et régressif ». Cf. Deleuze G., *Spinoza et la méthode générale de M. Gueroult*, art. cit., p. 210.

⁴⁷ Cf. Hegel G. W. F., *Science de la Logique*, Tome I, Livre I, L'Être, op. cit., pp. 24, 26.

⁴⁸ *L'idée d'expression dans la philosophie de Spinoza* est le titre original de la thèse secondaire de Deleuze qui fut publiée sous le titre *Spinoza et le problème de l'expression*.

⁴⁹ Deleuze G., *Spinoza et le problème de l'expression*, op. cit., p. 9.

⁵⁰ Deleuze G., *Spinoza et la méthode générale de M. Gueroult*, art. cit., p. 213.

⁵¹ Deleuze G., Guattari F., *Mille Plateaux*, op. cit., p. 54.

⁵² Deleuze G., *Spinoza et la méthode générale de M. Gueroult*, art. cit., p. 211.

⁵³ Deleuze G., Guattari F., *Mille Plateaux*, op. cit., p. 55.

de telle sorte que la double articulation, simultanément et par la même nécessité, sépare et unit, morcelle et intègre. « *God is self caused, or : God is a lobster, a double articulation* »⁵⁴ comme le résume bien Bell. Principalement, la figure du Dieu-homard deleuzoguattarien s'applique à ce qu'ils nomment les strates. Pour eux, « la stratification est comme la création du monde à partir du chaos, une création continuée, renouvelée. Et les strates constituent le Jugement de Dieu »⁵⁵. Par jugement de Dieu nous devons comprendre la nécessité du naturant qui s'impose au nature, « le jugement de dieu est précisément le pouvoir d'organiser à l'infini »⁵⁶. Tout comme les strates sont le résultat de la stratification, l'organisé le résultat du pouvoir d'organiser, le nature est le résultat du naturant.

La figure du homard, de la double articulation, est omniprésente dans *Mille plateaux*, elle constitue en quelque sorte un schéma que Deleuze et Guattari ajustent et complexifient au loisir des thèmes qu'ils abordent. Par exemple, avec la rencontre du « danois spinoziste Hjelmslev »⁵⁷, il y a « une multiplicité d'articulations doubles qui traversent tantôt l'expression, tantôt le contenu »⁵⁸. Tandis que le croisement avec l'éthologue spinoziste Uexküll montre que « les caractères perceptifs et actifs sont eux même comme une double pince, une double articulation »⁵⁹ et aboutit à la double articulation longitude latitude dans une cartographie des agencements. Nous ne souhaitons pas ici effectuer une étude approfondie de ces aspects, mais seulement souligner la persistance de la structure métaphysique spinoziste dans les travaux suivants de Deleuze. Nous aimerions maintenant tourner notre attention vers un autre prolongement notable de l'interprétation qu'effectue Deleuze, influencé par celle de Gueroult, de Spinoza.

Comme nous l'avons déjà souligné, Deleuze remarque que Gueroult utilise le terme bigarré pour caractériser le Dieu spinoziste : « Il est bigarré, mais infragmentable, constitué d'attributs hétérogènes, mais inséparables »⁶⁰. C'est cet aspect qui nous avait menés à la notion de multiplicité substantive qui permet de dépasser le dualisme entre la multiplicité des substances et l'unicité de la substance. Dans *Mille plateaux*, Deleuze et Guattari considèrent que « ce fut un événement décisif lorsque le mathématicien Riemann arracha le multiple à son état de prédicat, pour en faire un substantif, "multiplicité". C'était la fin de la dialectique, au profit

⁵⁴ Bell J., *Between Realism and Anti-realism*, art. cit., p. 9.

⁵⁵ Deleuze G., Guattari F., *Mille Plateaux*, op. cit., p. 627.

⁵⁶ Deleuze G., « Pour en finir avec le jugement », in *Critique et Clinique*, Paris, Minitext, collection Paradoxe, 1993, p. 163.

⁵⁷ Deleuze G., Guattari F., *Mille Plateaux*, op. cit., p. 58.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 60.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 67.

⁶⁰ Gueroult M., *Spinoza. I, Dieu (Éthique I)*, op. cit., p. 447.

d'une typologie et d'une topologie des multiplicités »⁶¹. La topologie de Riemann se caractérise par le fait d'être intensive, c'est-à-dire non numérique, et s'oppose ainsi à la topologie euclidienne qui est extensive, c'est-à-dire numérique. De telle sorte que dans une multiplicité riemannienne, la différence entre deux éléments est qualitative et non quantitative, nous dirions que la distinction est réelle, mais non numérique pour reprendre une expression déjà utilisée. De surcroît, si nous suivons la « très belle description de Lautman, l'espace riemannien est un pur patchwork »⁶². La multiplicité de Riemann est constituée de n dimension et nous ne pouvons pas affirmer qu'elle a un début et une fin, c'est une véritable courtepointe, un être bigarré. C'est dans cette perspective que nous pouvons affirmer que la multiplicité substantive, l'*ens realissimum*, fonctionne comme un espace riemannien.

Finalement, nous pouvons affirmer que de la genèse de Dieu dans les onze premières propositions de l'*Éthique* à la double articulation du Homard, de la distinction réelle de la cinquième proposition aux multiplicités riemannienne, de l'immanence de la substance et des modes à partir des attributs à la formule magique pluralisme = monisme, plusieurs concepts clefs de la philosophie deleuzo-guattarienne de *Mille plateaux* trouvent leurs racines chez Spinoza. Loin de nous l'intention de tout réduire et ramener à Spinoza puisqu'il ne faut pas oublier que l'interprétation deleuzienne de Spinoza est clairement marquée par ses lectures de Nietzsche et de Bergson, mais aussi complétée par celles des stoïciens, de Simondon et de Whitehead, entres autres. Il est néanmoins important, selon nous, de ne pas négliger l'influence qu'a exercée l'interprétation de Gueroult dans l'appropriation deleuzo-guattarienne de la métaphysique spinoziste.

⁶¹ Deleuze G., Guattari F., *Mille Plateaux*, op. cit., p. 602.

⁶² *Ibid.*, p. 606, voir aussi p. 595.

MONSIEUR CHALLENGER LE SPINOZISTE : DE L'ATTRIBUT AU PLAN D'IMMANENCE

EMILIA MARRA

Abstract

This paper aims to explore Deleuze's linkage with Spinoza, in order to suggest that his theory of immanence was strongly influenced by a life-long study on this philosopher. The present investigation focuses on the key-concepts used by Deleuze in his interpretation of the *Ethic*: causality, theory of distinction, attribute, expression and power. The immanent causality, opposed to the Plotinus's emanative causality, needs a theory of distinction to not fall in the indeterminate. This distinction found the triad substance-attributes-modes, connected to each other through the expression. This interpretation is then short compared with three others, known by Deleuze and very influential at the time, namely those of Delbos, Alquié and Gueroult. Finally, the power confirms the articulation of the triad pointing out the individual's autonomy in front of God. This connection is the base of Deleuze's intuition on the intimate relationship between transcendence and immanence. Professor Challenger is the conceptual character who helps us in this research.

Dans le plateau consacré à la *Géologie de la morale*¹, Deleuze nous présente, occupé à donner une conférence, le professeur Challenger, personnage agressif sur les épaules duquel trône la plus grosse tête jamais vue sur un être humain, né de la plume de Conan Doyle. Le sujet de cette conférence est le plan de consistance, et l'adhésion à cette perspective n'est pas, de sa part, qu'intellectuelle. Plus il parle de stratification, de couches et de déterritorialisation, plus il perd contact avec sa propre individualité, sa propre corporéité, son moi. Il insiste d'emblée sur l'importance d'apprendre par cœur les notions qu'il propose, avec la promesse (ou plutôt avec l'espoir) que tout cela fera sens dans un temps ultérieur, pas encore actuel mais à venir. Au début de la conférence il feint de citer une phrase trouvée dans un

¹ Deleuze Gilles et Guattari Félix, *Mille Plateaux*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1980, pp. 53–94.

texte de géologie : « Une surface de stratification est un plan de consistance plus compact entre deux couches »². Mais, ce faisant, il perd rapidement l'attention du public, qui commence à sortir de la salle. Quand le discours en vient à aborder le thème de l'immanence, les seuls à être restés à l'écouter sont les mathématiciens, dont les oreilles sont les plus accoutumées aux « folies »³. L'angoisse du professeur va crescendo et la narration est totalement étouffée par la hâte de conclure, d'en arriver au point final :

Il fallait résumer, avant que la voix ne nous quitte. Challenger finissait. Sa voix était devenue inaudible, perçante. Il suffoquait. Ses mains devenaient des pinces allongées, qui ne pouvaient plus rien prendre et désignaient encore quelque chose vaguement. [...] Il fallait donc résumer très vite, fixer, fixer la terminologie comme on pouvait, pour rien. Il y avait d'abord un premier groupe de notions : le Corps sans Organes ou le Plan de consistance déstratifié, – la Matière du Plan, ce qui se passe dans ce corps ou sur ce plan (multiplicités singulières, non segmentarisées, faites de continuum intensifs, d'émissions signes-particules, de conjonction de flux), – la où les Machines abstraites, en tant qu'elles construisent ce corps, tracent ce plan ou « diagrammatisent » ce qui se passe (lignes de fuite ou déterritorialisations absolues). Puis il y avait le système des strates. [...] Ce qui variait d'une strate à une autre, c'était la nature de la distinction réelle entre contenu et expression, la nature des substances comme matières formées, la nature des mouvements relatifs. On pouvait sommairement distinguer trois grands types de distinction réelle : la réelle-formelle pour des ordres de grandeur où s'instaurait une résonance d'expression (induction) ; la réelle-réelle, pour des sujets différents où s'instaurait une linéarité d'expression (transduction) ; réelle-essentielle pour des attributs ou catégories différentes où s'instaurait une surlinéarité d'expression (traduction)⁴.

Lorsqu'il prononce ce résumé chaotique de sa pensée, plus personne n'est dans la salle. Il n'y a plus rien à expliquer, à éclaircir, plus de questions auxquelles répondre. Le professeur n'a pas réussi à faire comprendre aux auditeurs ce qu'est le plan de consistance, le *Corps sans Organes*, le plan d'immanence, mais il a gagné sa propre adhésion totale à cette réalité :

C'était fini. Tout cela ne devait prendre un sens concret que plus tard. Le masque double articulé s'était défait, mais aussi les gants, et la tunique, d'où s'échappaient des liquides qui semblaient dans leur parcours fuyant ronger les strates de la salle de

² *Ibid.*, p. 54.

³ *Ibid.*, p. 74.

⁴ *Ibid.*, pp. 92–93.

conférence, « plein de fumées de l'oliban et tapissée de tentures aux étranges dessins ». Désarticulé, déterritorialisé, Challenger murmurerait qu'il emportait la terre avec soi, qu'il partait pour le monde mystérieux, son jardin venimeux. [...] Challenger, ou ce qui en restait, sa hâtaient lentement vers le *plan de consistance*, suivant une trajectoire bizarre qui n'avait déjà plus rien de relatif⁵.

« Tout cela ne devait prendre un sens concret que plus tard ». Le renvoi à un moment futur où l'on arrivera à comprendre véritablement le plan de consistance rappelle au lecteur de Deleuze l'exemple III de *Qu'est-ce que la philosophie ?*⁶, dans lequel Deleuze fait le lien entre plan d'immanence et empirisme transcendantal, dans le but de distinguer l'immanence de l'éminence, en rappelant succinctement les différentes positions que l'histoire de la philosophie nous offre, de Platon à Sartre. Dans ce chapitre, Deleuze rend hommage à Spinoza : « Spinoza, c'est le vertige de l'immanence auquel tant de philosophes tentent en vain d'échapper. Serons-nous jamais mûrs pour une inspiration spinoziste ? »⁷. Quelle est la nature de ce vertige ? Et comment peut-on qualifier le professeur Challenger de spinoziste au moment même où son être se décompose, lorsque son délire et son anéantissement semblent être en pleine contradiction avec le mouvement de l'*Éthique more geometrico demonstrata* ? La question est alors : qu'y a-t-il de spinoziste dans la ryzomathique du professeur Challenger ? Pour sonder le problème, il nous faut pénétrer au cœur des réflexions deleuziennes sur la philosophie de Spinoza, que l'on trouve principalement dans ses monographies (celle de 1968, *Spinoza et le problème de l'expression* et l'autre de 1981, *Spinoza. Philosophie pratique*) et des cours professés à Vincennes dédiés à ce philosophe (1980–1981).

Qu'est-ce que Deleuze trouve chez Spinoza qui le mènera à s'appliquer toute sa vie durant à sa doctrine ? La réponse est donnée par Deleuze lui-même : Spinoza est le père du plan d'immanence, le philosophe qui a rompu avec l'idée d'une immanence à *quelque chose* pour assumer l'immanence dans sa totalité. D'après Deleuze, les penseurs de l'immanence ont ainsi une dette envers Spinoza. La « révolution conceptuelle extraordinaire »⁸ qu'il a accomplie a permis de distinguer une fois pour toutes la ligne néoplatonicienne, qui se développe verticalement, d'une pensée horizontale qui refuse la transcendance. En accord avec l'idée spinoziste selon laquelle la connaissance est une connaissance des causes, Deleuze explique dans ses cours de Vincennes que la détermination de la cause immanente

⁵ *Ibid.*, pp. 93–94.

⁶ Deleuze Gilles et Guattari Félix, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2005.

⁷ *Ibid.*, p. 52.

⁸ Deleuze Gilles, *Cours du 25/11/80 – Philosophie et théologie*, www.webdeleuze.com, p. 28.

a historiquement fait face à une quantité considérable d'objections liées à la difficulté intrinsèque qu'elle porte avec soi, à savoir le risque de mélanger la cause et l'effet, de ne plus arriver à distinguer Dieu de ses créatures ; c'est la raison pour laquelle Deleuze parle de ce type de cause comme d'une cause toujours présente mais toujours également « réfrénée »⁹ dans l'histoire de la philosophie, à l'avantage de la cause émanative (d'origine plotinienne).

La portée théorique de cette intuition ontologico-épistémologique dans la pensée de Deleuze est claire ; ce que nous proposons dans les paragraphes suivants est de revenir aux textes de Spinoza pour voir où et pourquoi l'identification de cette forme de causalité est si importante. À partir de cette analyse, nous verrons pourquoi Deleuze parle de l'attribut comme « verbe » au lieu de souligner son rôle substantif, ce qui signale un changement interprétatif par rapport à une certaine orientation française, représentée principalement par Delbos et Alquié, qui a à d'autres égards influencé la lecture deleuzienne de Spinoza. Deleuze donne à l'attribut un rôle clef dans son ouvrage *Spinoza et le problème de l'expression*, et c'est en maintenant cette orientation qu'il arrive à penser le plan d'immanence avec Spinoza, qui restera un élément central de sa pensée du début à la fin de sa production philosophique.

Dans les passages où Spinoza parle de l'immanence de Dieu, il le fait toujours en utilisant la forme adjectivale : pour le dire dans ses termes, Dieu est cause immanente. Cette formulation est déjà explicite dans le *Court Traité*. Dans le troisième chapitre du premier livre, après avoir affirmé que Dieu est cause de toute chose, Spinoza souligne, au point n°2, que : « Il [Dieu] est cause *immanente*, non *transitive*, puisqu'il opère tout en soi, et rien en dehors, rien n'étant en dehors de lui. »¹⁰ Cette proposition, et avec elle sept autres, a pour rôle d'exposer « de combien de manières Dieu est cause ». Le caractère central de la cause immanente est exprimé, dans l'œuvre de Spinoza, dans la proposition 18 du livre I de l'*Éthique* : « Dieu est la cause immanente¹¹, et non transitive, de toutes choses »¹². Avant l'affirmation de cette thèse le terrain avait été savamment préparé par les corollaires des propositions précédentes, en particulier par ceux de la proposition 16. Les conséquences de la proposition 16 sont les suivantes : 1) Dieu est causalité efficiente¹³ ; 2) Dieu est cause « par soi »¹⁴ ; 3) Dieu est cause absolument

⁹ *Ibid.*, p. 27.

¹⁰ Spinoza, *Court Traité*, III, 1, 1, 2.

¹¹ Il s'agit de la première occurrence de ce terme dans l'*Éthique*.

¹² Spinoza, *Éthique*, livre I, prop. 18.

¹³ L'une des quatre causes aristotéliennes, avec la cause matérielle, la cause formelle et la cause finale.

¹⁴ Cause *per se* en contraposition à la cause *per accidens*.

première¹⁵. Si l'on met en rapport les corollaires 1) et 2), on voit les deux renversements conduits par Spinoza par rapport à la tradition classique concernant la conceptualisation de la cause.

L'enjeu présent est pour Spinoza de donner un fondement aux prémisses qui nous mèneront à distinguer la cause immanente de la cause émanative. Cette opération n'a rien d'évident. On peut très bien définir à la fois l'Un néoplatonicien et la Substance spinoziste comme causalité efficiente, cause par soi et cause première. Pour y percevoir l'indice d'une différence, il faut penser les deux du point de vue de la production et du point de vue des effets de cette production. Les deux types de causalités engendrent une chaîne générative et, en ce sens, elles se montrent en tant que causes efficientes. Si les deux types de causes ont en commun le fait de ne pas sortir d'elles-mêmes dans l'acte de production, leur différence réside dans leurs productions respectives. L'effet produit par la cause émanative n'est pas en soi et ne demeure pas en soi, à savoir il ne trouve pas en soi la raison et le sens de cette opération et il sort de l'unité originnaire de sa cause. Deleuze nous rappelle que pour le néoplatonisme la production est obtenue par distinction et par différenciation, et non pas par composition. Cela signifie que l'effet est moins que la cause, que la cause donne moins à son effet que ce qu'elle est, que le développement est appréhendé par une théorie de la dégradation.

Chez Spinoza, la distinction avant la production existe, mais elle est aussi composition de la substance. À la lumière de cette lecture, il nous faut reprendre les indications données dans les corollaires. Dieu est cause efficiente de toute chose ; chaque chose finie renvoie à une autre chose finie comme à la cause qui la fait exister. En vertu de la cause efficiente nous sommes donc en présence d'une chaîne de cause à effet qui nous porte vers une théorie finaliste – au sens aristotélicien – dans laquelle Dieu représente la pointe la plus haute (Dieu n'est pas cause *per accidens*, mais cause *per se*). Ce que l'on gagne à la fréquentation des Anciens, c'est une théorie de la connaissance comme recherche des causes, mais l'on se trouve encore prisonnier de l'illusion finaliste ; le chemin esquissé par Spinoza a pour but de se libérer du fruit d'une projection qui part du moi, afin de rendre véritablement possible une connaissance objective. Le corrélat ontologique de cette exigence épistémologique est la nécessité de déposer du trône de l'archétype de toute causalité la cause efficiente pour la remplacer par la cause de soi (*causa sui*). Dieu est cause par soi et il est cause première.

¹⁵ Contre les causes secondes, c'est-à-dire les substances créées, pour la tradition philosophique classique. Pour Spinoza il s'agit évidemment des modes.

On aperçoit la direction à suivre, mais nous ne pouvons pas encore affirmer nous être complètement détachés d'une théorie de la divinité comme cause émanative ; c'est l'ambiguïté résultant du fait de ne pas être en mesure de dire de façon rigoureuse qu'on se trompe en pensant la cause émanative comme *causa sui*, ce qui explique aussi l'embarras que l'histoire de la philosophie a eu dans la séparation de la cause émanative par rapport à la cause immanente. On peut aller un peu plus loin : la définition de cause de soi, utilisée ici comme cause qui ramène les trois définitions des corollaires analysés, conçue sans attention à la dimension de l'effet, n'est pas encore suffisante pour marquer clairement la limite entre les deux. Ce qui a la cause de soi en soi et pas en autre, c'est une formule valable pour les deux. Il faut ajouter la dimension de l'effet : le Dieu spinoziste est celui qui a la cause de soi en soi et pas en autre, mais aussi celui qui a l'effet de soi en soi, par combinaison et pas par participation. Deleuze a bien vu l'importance de ce point ; dans SPE, il écrit que l'effet reste dans la cause comme la cause reste en soi¹⁶. Si on reprend maintenant la proposition du *Court Traité* citée en haut, on remarque que l'accent était déjà posé sur la dimension d'une production qui ne laisse sortir rien à l'extérieur de soi : en d'autres termes, Dieu est cause immanente puisque ses effets sont toujours à l'intérieur de soi-même.

Une conséquence très importante de la cause immanente est la théorie du parallélisme, absolument incompréhensible soit du point de vue d'une cause occasionnelle soit du point de vue d'une causalité idéale. Une seule et même substance est « comprise » sous plusieurs attributs et, de même, une seule et même chose (modification) est « exprimée » dans tous les attributs. Deleuze nous met en garde contre l'utilisation du terme parallélisme pour définir une caractéristique de la philosophie spinoziste : en premier lieu, le terme n'est pas à Spinoza ; deuxièmement, Spinoza ne se limite pas à poser, comme Leibniz, l'équivalence de deux séries autonomes, mais il formule une identité de principe ou, avec les mots de Deleuze, « une identité d'être »¹⁷, ce qui exclut définitivement toute causation réciproque parmi les séries, justement en vertu de leur unité ontologique.

Une fois le rapport d'union entre Dieu et ses créatures déterminé, il faut impérativement penser une théorie de la distinction qui soit en mesure de préserver les identités singulières dans leur spécificité. À partir de cette considération, on comprend bien pourquoi le premier chapitre de SPE vise la question de la distinction réelle. Cette méthode de la distinction, opposée à celle de la distinction numérique, est conduite à l'aide d'un concept qui est central dans la lecture deleuzienne de

¹⁶ Deleuze Gilles, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1969, (SPE) cf. *L'immanence et les éléments historiques de l'expression*.

¹⁷ Cf. SPE.

Spinoza : celui d'expression. En premier lieu, il nous faut expliquer en quoi la distinction réelle diffère de la distinction numérique, et quels avantages elle nous offre. Ensuite, nous verrons comment le concept d'expression permet d'articuler la première, et la plus célèbre, triade de la substance, à savoir la triade substance, attributs, modes.

Chez Spinoza, la théorie de la distinction se comprend comme critique des solutions cartésiennes, et il n'est pas difficile d'apercevoir que ce même questionnement obsède toute la philosophie de Deleuze. Il suffit de penser aux séries de *Logique du sens*¹⁸ pour s'en rendre compte. Dans la 14^{ème} par exemple¹⁹, Deleuze analyse la causalité du point de vue épistémologique en s'appuyant sur une différence établie par les Stoïciens, celle entre la « cause » et la « quasi-cause »²⁰ ; les deux causalités agissent respectivement dans le monde corporel et dans le monde incorporel. La cause est entendue, au sens classique, comme la cause externe de Descartes : chaque chose renvoie à une autre, parce qu'aucune parmi elles ne contient, en son essence, la raison de son existence. Ce type de causalité ne nécessite pas de plus ample explication : sa tradition dans l'histoire de la philosophie est longue et très bien connue. C'est la quasi-cause qui exige un éclaircissement, parce qu'elle est en mesure de déterminer ce qu'on pourrait appeler, avec Zourabichvili, « les conditions d'un discernement immanent »²¹.

Encore une fois Spinoza nous offre une voie privilégiée pour aborder la question. La critique que ce dernier adresse à la théorie cartésienne de la distinction s'articule, au plan logico-épistémologique, autour du rôle de la distinction numérique, qui ne peut pas être élevée au niveau de la substance : elle n'agit, comme la cause externe, qu'au niveau des modes. Spinoza fournit deux arguments pour prouver sa thèse : le premier part de la distinction numérique et déduit l'impossibilité de l'appliquer à la substance ; le second opère à l'inverse en partant de l'infinité de la substance. Cette opération est un procédé classique de la logique, appelé « conversion de l'universelle négative » : la distinction numérique n'est jamais réelle *donc* la distinction réelle n'est jamais numérique. Voici l'anti-cartésianisme de Spinoza : comme Deleuze le remarque, le nouveau statut de la distinction réelle est *essentiel* : deux choses sont réellement distinctes quand l'une peut être conçue sans l'autre. Il s'agit d'une distinction qualitative ou, en termes bergsoniens, d'une différence de nature. C'est en suivant cette voie que la distinction réelle peut être élevée à l'absolu, ce qui détermine, au niveau ontologique, une identité indépas-

¹⁸ Deleuze Gilles, *Logique du sens*, 1969, Éditions de Minuit, Paris.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 115–121.

²⁰ *Ibid.*, p. 115.

²¹ Zourabichvili François, *Le vocabulaire de Deleuze*, Paris, Ellipses, 2003, p. 57.

sable. Une formulation très claire de ce problème est offerte par Badiou dans son *Deleuze. La clameur de l'Être* :

Pour Deleuze, les étants sont des degrés locaux d'intensité, des inflexions de puissance, constamment mobiles et entièrement singuliers. Et comme la puissance n'est qu'un nom de l'Être, les étants ne sont que des modalités expressives de l'Un. Il s'ensuit là encore que la distinction numérique entre les étants « est une distinction modale, et non pas réelle » (D.R., 388). Autrement dit : on reconnaîtra évidemment que les étants ne sont pas les mêmes, et que donc ils n'ont pas le même sens. On doit admettre une équivocité de *ce dont* l'Être se dit, de ses modalités immanentes, les étants. Mais l'essentiel, pour le philosophe, n'est pas là. L'essentiel est que l'Être est le même pour tous, qu'il est univoque, et que donc il se dit de tous les étants en un seul et même sens, de sorte que la multiplicité des sens, l'équivocité des étants, n'a aucun statut réel²².

On voit bien que l'analyse de Badiou est valable, qu'on remplace « le philosophe » par le nom de Deleuze ou par celui de Spinoza. « Les étants ne sont que des modalités expressives de l'Un » : cette formule nous force à nous arrêter un instant sur l'interprétation deleuzienne de l'expression chez Spinoza, ce qui implique une analyse de l'attribut.

L'accent mis sur la dimension de la production dans l'analyse de la distinction entre cause émanative et cause immanente nous mène directement à l'analyse des attributs. Dans sa lecture, Deleuze les entend, d'un point de vue linguistique, comme des verbes plutôt que comme des noms, en leur donnant ainsi le rôle de détenteurs de l'action. Cela nous pousse vers le champ de la philosophie pratique, de l'éthique, de l'espace social. Si l'analyse ontologique des attributs nous permet de tisser un lien entre l'un et la pluralité, l'infini et le fini, du point de vue épistémologique cela porte sur la dimension pratique de la connaissance, à savoir sur le langage et sur l'action. C'est la juxtaposition des plans qu'on trouve dans l'*Éthique* qui permet de penser la philosophie de Spinoza comme une éthologie, terme qui souligne à la fois l'importance centrale et explicite de la dimension ontologique (ce qui marque une différence remarquable par rapport aux *Méditations Métaphysiques*) et le parallélisme continu entre les trois niveaux : ontologique, épistémologique, logique. On voit mieux pourquoi la monographie de Deleuze de 1968 se concentre sur la question de l'expression. La catégorie d'expression est utilisée dans le but de présenter la distinction entre substance, attributs et modes, opération légitimée par la définition VI de l'*Éthique*, où Spinoza écrit :

²² Badiou Alain, *Deleuze. « La clameur de l'Être »*, Librairie Arthème Fayard, 2010, pp. 40-41.

Par Dieu, j'entends un étant absolument infini, c'est-à-dire une substance consistant en une infinité d'attributs dont chacun *exprime* (exprimit) une essence éternelle et infinie²³.

Bien que Spinoza n'utilise pas le substantif expression, mais sa forme verbale, la démarche de Deleuze sur ce terme est légitime, en ce qu'il confère à l'attribut le rôle de verbe. Ce choix marque un écart par rapport à une certaine ligne d'interprétation de la pensée spinoziste, très bien connue de Deleuze, et qui trouve deux de ses représentants qui comptent le plus pour notre auteur en la personne de Victor Delbos, et en celle de Ferdinand Alquié. Dans ses leçons prononcées à la Sorbonne en 1912–1913 et éditées sous le titre *Le spinozisme*²⁴, Delbos conduit une analyse de l'attribut dans la production spinozienne en prenant comme point de référence les *Principes de la Philosophie de Descartes*, le *Court Traité* et l'*Éthique*. En soutenant que cette façon d'interpréter les attributs, déduite à partir du premier des trois textes cités, se confirme dans les œuvres successives, Delbos affirme :

Ce qui fait donc la force de la définition de Dieu pour la génération logique du panthéisme de Spinoza, c'est la signification *substantive*, non *qualificative*, de l'attribut ; et c'est par là que cette définition diffère profondément, malgré des analogies extérieures et des ressemblances verbales, des définitions ordinaires qui rapportent à Dieu réellement ou éminemment toutes les perfections et qualités²⁵.

De fait, dans l'*Éthique*, Spinoza nous met constamment en garde contre le danger d'appliquer à Dieu des propriétés et de prétendre définir son essence à partir de ses déterminations accidentelles. Delbos parle ainsi de *signification substantive*, par conséquent d'une adhésion totale de l'ensemble des attributs à Dieu. L'essence de Dieu n'est que l'essence de l'ensemble des attributs, et ainsi Dieu est réellement l'ensemble des attributs. À l'appui de cette identité totale, Delbos souligne que chez Spinoza la différence entre attribut et substance n'est pas dès le début de sa production très marquée. Il se réfère au *Court Traité* où, dans certains passages, ce que l'*Éthique* nous présentera comme attribut est appelé substance ; il souligne également que dans l'*Éthique*, il semble que le caractère hypothétique des premières propositions relatives à la possibilité de l'existence d'une pluralité de substances ne mette pas en péril la cohérence générale du système spinoziste.

²³ Spinoza, *Éthique*, déf. VI.

²⁴ Dans SPE, Deleuze reconnaît la valeur de ces cours en disant que c'est dans ce volume qu'on trouve les intuitions les plus intéressantes de Delbos.

²⁵ Delbos Victor, *Le spinozisme*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2005, p. 35.

Deleuze souscrita à l'exigence de distinguer les attributs des qualités de Dieu ; il dira aussi que la nature de Dieu n'a jamais été définie parce qu'elle a toujours été confondue avec les propres²⁶ (d'où la critique adressée à la définition cartésienne de Dieu comme somme perfection). Les propres ne sont pas expressifs et ne sont que des adjectifs qui indiquent les modalités des attributs ; au contraire, les attributs, eux, ont une capacité expressive, mais ce ne sont pas des noms, ce sont des verbes. Dans une note de SPE, Deleuze critique explicitement l'idée de Delbos selon laquelle l'attribut, tel qu'on le trouve défini dans la lettre 2 à Oldenburg, à savoir *quod concipitur per se et in se*, peut être entendu comme substance. Le risque que Deleuze voit dans le fait de définir l'attribut comme substantif est alors évident : il ne s'agit pas seulement du plan de la traduction du système spinoziste dans la sphère du langage, mais également de la distinction théorique entre substance et attribut, distinction déterminante pour l'éthologie.

La position du problème telle qu'elle est formulée par Alquié peut nous permettre de pousser la réflexion plus avant. Dans ses leçons sur Spinoza, éditées sous le titre *Nature et vérité dans la philosophie de Spinoza*²⁷, il mène une analyse historique du problème du rapport substance-attributs dans la tradition philosophique. La scolastique distinguait déjà deux qualités dans la substance : les *attributa*, qualités essentielles à la substance, et les *qualitates*, qualités accidentelles. S'il ne s'agit pas ici à proprement parler d'une identification de l'ensemble des *attributa* à la substance, Alquié remarque que cette théorie s'oriente toutefois dans cette direction. Descartes opère la superposition : *res cogitans* et *res extensa* sont des substances. Cette position est née d'une « double inspiration » : d'une part d'une « inspiration attributive ontologique » d'origine scolastique, d'autre part d'une « inspiration rationaliste », qui exige le critère de la clarté ainsi que de la distinction entre le corps et l'âme. Au sujet de Spinoza, Alquié écrit :

Les attributs, dit le *Court Traité*, « sont un être existant par lui-même ». Ils sont conçus par soi, ils sont infinis en leur genre, ils sont éternels et en acte. Ils sont la substance. Si nous passons maintenant à l'*Éthique*, nous verrons que l'attribut gardera une signification substantive, et non point qualitative, relative ou adjective. Les attributs ne peuvent, comme chez Aristote, être définis par genre et différence. S'ils sont genres suprêmes, c'est précisément parce qu'ils sont conçus par soi. C'est pourquoi les attributs sont, de la substance, des déterminations constitutives et absolues. Ils constituent la substance, nous l'avons dit, ils « sont » la substance²⁸.

²⁶ Cf. SPE, ch. II-III.

²⁷ Alquié Ferdinand, *Leçons sur Spinoza*, Paris, Éditions de La Table Ronde, 2003.

²⁸ *Ibidem*, p. 89.

Ainsi le rôle des attributs est-il, également pour Alquié, un rôle substantif. La provocation de Deleuze trouve une raison d'être dans la critique implicite à l'encontre d'une vision unitaire de la pensée de Spinoza. Deleuze ne voit pas, dans le passage du *Court Traité* à l'*Éthique*, un affinement de la théorie, mais bien plutôt une évolution considérable. De ce point de vue, il est sans aucun doute plus proche de Martial Gueroult, lequel soutient que, chez Spinoza, on est en présence d'un système en mouvement, susceptible d'être continuellement transformé²⁹. D'après Deleuze, le passage du *Court Traité* à l'*Éthique* est marqué par une transformation fondamentale, opérée moyennant l'utilisation plus systématique de la notion d'expression : cette évolution permet une théorisation plus rigoureuse de la nature de l'attribut. *Spinoza et le problème de l'expression* ou *Spinoza et l'attribut comme genèse de l'essence de la substance et comme production dans les choses*. Moins beau, mais correct.

Il n'y a, chez Deleuze, qu'une seule définition de l'expression ; il parle de deux expressions à la fois différentes et égales : la première, c'est l'expression qui met en relation la substance et les attributs. La substance s'exprime, mais c'est aux attributs que revient le rôle d'exprimer son essence. La deuxième expression établit un rapport entre les attributs et les modes ; ce sont les modes qui expriment les modifications de la substance dans les attributs. Ce deuxième mouvement permet la production des choses dans le monde. Le rapport entre les deux mouvements n'est pas accidentel, mais, au contraire, essentiel : au plan logique, l'expression-production est fondée sur la première expression, et au plan ontologique les deux expressions donnent naissance au principe de *complicatio*³⁰, c'est-à-dire à l'union de l'implication (immanence de l'Un à ce qui se manifeste) et de l'explication (manifestation de l'Un dans la multiplicité) qui permet d'affirmer que l'expression implique toujours ce qu'elle exprime. Cela a une grande pertinence parce qu'offrant la possibilité de lier les deux plans que nous venons d'examiner : si la deuxième expression a pour fondement la première, cela veut dire que la première implique la deuxième, et qu'en même temps elle l'exprime. On voit bien alors en quoi la distinction entre les deux n'est pas une distinction réelle, mais plutôt une distinction logique qui peut être abolie quand on obtient une vision d'ensemble et qui n'est utilisée que pour faciliter la compréhension. Dans un très beau passage de la *Logique du sens*, Deleuze revient sur la *complicatio* en parlant du sujet comme d'une singularité pré-individuelle, qui parle à partir d'« une position indirecte libre »

²⁹ Cf. Gueroult Martial, *Spinoza, tome I : Dieu*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968.

³⁰ Cfr. SPE, *Introduction* et chapitre II, *L'attribut comme expression*.

(expression employée, entre autres, par Fabbri dans son article *Come Deleuze ci fa il segno. Da Hjelmslev a Peirce*³¹) :

Monde fascinant où l'identité du moi est perdue, non pas au bénéfice de l'identité de l'Un ou de l'unité du Tout, mais au profit d'une multiplicité intense et d'un pouvoir de métamorphose, où jouent les uns dans les autres le rapport de puissance. C'est l'état de ce qu'il faut appeler *complicatio*, contre la *simplificatio* chrétienne³².

On commence à voir sur quoi se fonde la provocation de notre introduction : le professeur Challenger est l'emblème de ce pouvoir de métamorphose, il est un homard, double, monstrueux, il produit des vers inhumains et il en vient à perdre complètement son identité. Tout se passe comme si la dimension du devenir-autre (animal, imperceptible, ...) n'était pas si éloignée d'une certaine lecture de Spinoza, d'une appropriation des concepts spinoziens. Dans la dernière citation, on retrouve un autre terme provenant du vocabulaire de Spinoza, dont l'analyse nous permettra de poursuivre notre investigation : il s'agit du terme de puissance, à laquelle Deleuze consacre un chapitre dans SPE et une analyse approfondie dans SPP.

Deleuze soutient, dans *Spinoza. Philosophie pratique*³³, qu'on peut lire l'*Éthique* comme une théorie de la puissance, par opposition à la lecture de la morale comme théorie du devoir. C'est à partir de la puissance que Dieu est cause de soi-même et de toute autre chose. Spinoza parle de deux puissances : la puissance d'exister et la puissance de penser. Ce qu'il faut avant tout remarquer, c'est la distinction qui existe entre puissance et attribut. La puissance est plus que l'attribut, c'est-à-dire que l'attribut extension n'épuise pas la puissance d'exister. La puissance possède *a priori* tous les attributs comme conditions *formelles*. Dans l'examen du statut de la puissance c'est, encore une fois, l'interprétation de Gueroult qui nous fournit un outil très important. Dans son monumental commentaire de l'*Éthique*, il souligne, au chapitre XIV du premier livre, l'identité de la puissance et de l'essence de Dieu :

Selon la Proposition 34, « la puissance de Dieu est son essence même ». Par là est signifiée la réduction de la puissance à l'essence, le pouvoir de se causer soi-même et la puissance de causer toutes les choses n'étant rien d'autre que la nécessité interne

³¹ Fabbri Paolo, «Come Deleuze ci fa il segno. Da Hjelmslev a Peirce», in Vaccaro Salvo (dir.), *Il secolo Deleuziano*, Milano, Mimesis, 1998.

³² LS, p. 345.

³³ Deleuze Gilles, *Spinoza. Philosophie pratique*, 2003, Éditions de Minuit, Paris.

d'affirmation et d'explicitation totale enveloppée dans la nature de Dieu et commandée par sa rationalité³⁴.

Dans la proposition 11, Spinoza avait affirmé que Dieu est cause de soi en vertu de la seule nécessité de sa nature et, dans la proposition 16, que Dieu est également cause de toute chose. C'est précisément la proposition 34 qui établira le lien entre ces deux propositions, et ce en s'appuyant sur le statut de la puissance. D'après Gueroult, cette définition a au moins neuf implications notables, sur lesquelles il nous faut nous arrêter un instant. Le lien entre puissance et essence provoque, comme première conséquence évidente, le rapprochement de la dimension de la production à la dimension de l'Être, c'est-à-dire qu'en un seul et même acte Dieu cause et lui-même et les choses, et que la cause interne et nécessaire n'est que l'affirmation de soi. Cette puissance englobe et conditionne chaque chose qui existe ; elle ne laisse donc aucun espace pour un quelconque libre arbitre. En effet, ces présupposés théoriques éliminent tout acte de volonté, ce qui implique également l'abandon de l'idée d'une volonté absolue, transposée en Dieu par analogie : chez Spinoza, l'essence de Dieu n'est autre que sa nature. La cause émanative n'est que l'autre face de la cause active, et la cause formelle n'est que la contrepartie de la cause efficiente ; la seule logique traduisant fidèlement ce cadre théorique est une logique de l'immanence, de la cause immanente. L'identité entre essence et nature de Dieu a par ailleurs une autre conséquence d'une grande importance : les effets de Dieu, les modes, ne sont que des propriétés.

Les deux derniers éléments à souligner nous amènent proprement à la problématique du statut de l'immanence. Dieu est cause immanente des choses non seulement parce qu'en lui l'acte de création de soi-même et des choses n'est qu'un, mais également parce que l'autonomie de la puissance ne va jamais sans la présence de l'essence. Par conséquent, l'immanence est caractérisée ici comme ensemble de puissance et d'essence où, on le remarque encore une fois, la puissance est à la fois puissance de penser et puissance d'exister. La puissance est véritablement existence, c'est-à-dire encore une fois l'essence, mais l'essence du point de vue des attributs, dans son être dynamique. L'identité entre essence et puissance est confirmée dans les modes, ce qui, comme Deleuze le souligne, veut dire que la puissance est toujours en acte, comme expression d'essence, comme production d'effets³⁵. C'est cet entrelacement qui détermine le réseau du plan d'immanence.

³⁴ Gueroult M., *Spinoza, tome I: Dieu*, cit., p. 375.

³⁵ Cfr. SPE, chapitre V, *La puissance*.

Chez Deleuze, l'immanence sera la dimension à la fois pré-individuelle et actuelle, réalisée mais indéterminée, qui permet au sujet de participer de sa propre individualité et de son propre être en se plongeant dans un flux dont il fait partie et qui implique toute chose. La notion de puissance atteste le lien du mode à la substance, parce que la puissance agissante est toujours celle de Dieu. D'autre part, il faut souligner que cette participation de puissance n'absorbe pas les essences individuelles, et ainsi on peut affirmer à raison que chaque étant fini a sa propre puissance. Pour Deleuze le plan d'immanence n'est que l'Être univoque, comme il ressort déjà des développements de *Différence et répétition*³⁶, c'est-à-dire l'instance problématique qui se réfère à l'homme empirique via les événements, sous forme de problèmes ayant le pouvoir d'entraîner la pensée vers des cimes jamais foulées, dans un processus d'apprentissage et de devenir continu. Par conséquent, la véritable essence de la transcendance ne se saisit qu'à partir de la parenté qui la lie à l'immanence : elle est fille de celle-ci.

Tout ceci nous aide à mieux comprendre la raison pour laquelle l'une des premières remarques faites par Deleuze dans *Spinoza et le problème de l'expression* s'articule autour de l'importance de la règle de convertibilité : en effet, l'essence n'est pas seulement l'élément qui détermine la possibilité pour la chose d'être conçue et d'exister, mais aussi ce qui sans la chose ne peut ni être ni être conçu. Il est à noter un glissement patent de perspective par rapport à Descartes : le problème gnoséologique de la complétude de notre connaissance, fondée sur l'idée de Dieu, devient maintenant un problème de type épistémologique. En d'autres termes, le problème n'est plus celui de l'adéquation de nos représentations à l'état objectif des choses, mais plutôt celui des concepts adéquats. Dans *Spinoza. Philosophie pratique*, Deleuze explique pourquoi l'idée adéquate de Spinoza est différente de l'idée claire et distincte de Descartes : il ne s'agit plus d'affronter le problème du point de vue d'une conscience psychologique, mais du point de vue d'une puissance logique qui excède la conscience ; le contenu n'est plus représentatif, mais expressif, et la connaissance n'est plus l'opération d'un sujet, mais l'affirmation de l'idée dans l'âme.

L'idée adéquate permet la méthode de la génération des idées. Avec l'idée du dépassement de la conscience à la faveur de la puissance logique, Deleuze est en mesure d'affronter le problème de la conscience à partir d'une perspective autre, à savoir celle d'une conscience qui n'est plus individuelle à cause de son impossibilité de devenir *facto* : les divisions, d'un côté entre sujet percevant et sujet reconnaissant, de l'autre entre objet perçu et objet reconnu, sont caduques. On assiste

³⁶ Deleuze Gilles, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 2000.

à une dilatation du champ transcendantal kantien jusqu'à la formation d'un plan d'immanence qui rend impossible le mouvement à partir duquel le sujet se constitue simultanément à son objet « hors champ », et exclut ainsi la conscience de toute facticité. L'exemple du professeur Challenger est remarquable en ceci qu'il nous enseigne qu'avoir une intuition de l'existence d'un plan d'immanence est différente du fait de comprendre une immanence en l'absence de transcendance, et enfin que c'est encore autre chose d'affirmer l'immanence comme destination finale de l'individu. L'exposition du plan de composition n'épuise pas sa puissance propre : cette puissance, on ne peut l'apercevoir que dans les yeux d'un personnage fictif qui se dissipe, petit à petit, dans l'immanence.

RECENSION

**JEAN-MICHEL SALANSKIS, L'HUMANITÉ DE
L'HOMME – LEVINAS VIVANT II,
PARIS, KLINCKSIECK, 2011, 243 P.**

FLORA BASTIANI

Plutôt qu'une suite du premier volume intitulé *L'émotion éthique – Levinas vivant I* publié en 2006 (et réédité chez Klincksieck), on pourrait dire que Jean-Michel Salanskis réunit ses travaux actuels sur la pensée de Levinas sous le sous-titre *Levinas vivant*.

Tout le propos de l'ouvrage est de soutenir que la philosophie de Levinas n'est ni une leçon de morale qui donnerait les clefs pour agir, ni une pure spéculation, mais une phénoménologie du « plus humain en l'homme ».

Le livre est organisé en trois parties regroupant chacune deux articles. En fin d'ouvrage, un glossaire conséquent donne des explications sur les noms propres ainsi que sur les notions afin de rendre le contenu accessible.

Les différents articles ont été rédigés à partir de 2006, année de célébration du centenaire de la naissance de Levinas pendant laquelle un nombre important de colloques et de publications témoignèrent d'un intérêt grandissant pour cette pensée. Précisément grâce à ces circonstances, l'auteur est en mesure de décrire les difficultés de réception de l'œuvre de Levinas. Il relate ainsi le passage de la pensée de Levinas du cercle des spécialistes à un élargissement quasiment tout public et les difficultés d'un tel changement.

L'auteur identifie les écueils principaux des commentaires : réduire la philosophie de Levinas à un système de pensée, et la lire comme une pensée spéculant sur l'altérité. D'après l'auteur, un grand contresens dans la lecture de Levinas consiste en effet à considérer sa philosophie comme le prolongement de celles de Husserl et de Heidegger, c'est-à-dire à partir d'une aspiration métaphysique à théoriser une approche exceptionnelle de l'infini. L'auteur propose une lecture de Levinas pen-

seur de la quotidienneté, œuvrant à partir du concret afin de mettre en évidence la modalité éthique d'autrement qu'être dans ce quotidien. La méthode offerte par Levinas est donc considérée par l'auteur comme une approche qui remonte le cours de la métaphysique et prend la phénoménologie à revers pour rompre avec son ontologisme.

Dans la première partie, le lecteur découvre un faisceau d'indices collectés dans les articles de *Difficile Liberté* afin de préciser l'idée de sensibilité à l'autre homme. Celle-ci s'exprime à la fois dans l'appel à la conversion éthique et dans l'espoir messianique. Puis l'auteur souligne un classement trop rapide de la pensée de Levinas parmi celles de la transcendance : l'appel de l'autre n'y est pourtant pas directement vertical mais passe par l'humain, en tant que relation avec le visage de l'autre homme. Ainsi l'auteur peut dire que l'immanence de ce tissu relationnel constitue l'introduction de la transcendance.

Une étude sur la relation entre Blanchot et Levinas est l'occasion pour l'auteur de pointer les malentendus sur la pensée de Levinas notamment à partir des rapprochements trop rapides entre les deux amis. L'objectif de clarifier les contresens recouverts par les critiques de Levinas motive également le premier article du deuxième chapitre : l'auteur y reprend les objections de Derrida et de Ricœur ainsi que les reproches féministes. Le discours de Levinas n'est selon Jean-Michel Salanskis jamais prédicant, mais il décrit une expérience. L'auteur souligne les limites d'une lecture reposant sur l'interprétation ontologique qui conduit à réduire les descriptions lévinassiennes à des principes, et à traduire les relations dans une logique absurde. La philosophie de Levinas doit être lue selon lui, comme une phénoménologie des significations, qui s'applique à décrire les expériences recouvrant une signification (moralité, justice, érotique).

Dans le second article de cette deuxième partie, afin de confronter l'approche de l'humanité de l'homme de Levinas d'une anthropologie, l'auteur entreprend de passer en revue chronologiquement toutes les manières d'évoquer l'humain dans l'œuvre de Levinas. Celle-ci est scindée en deux parties dont la charnière se trouve au milieu de *Totalité et Infini* : la première s'appuie sur les analyses du sujet et la seconde sur la venue de l'altérité. Pour les descriptions de la première phase (l'insuffisance de l'être, l'hypostase, la jouissance) comme de la deuxième phase (la rencontre du visage, la sensibilité à autrui, l'exigence du Tiers), l'auteur argumente qu'il n'est pas concluant de rapprocher la position lévinassienne d'une anthropologie. En effet, les préoccupations de Levinas concernent l'exception éthique et par conséquent il n'entre pas dans l'anthropologie : plutôt que de chercher ce qui coïncide avec l'être de l'homme, c'est ce qui en l'humain appelle à devenir plus humain qui guide Levinas.

Pour la dernière partie du livre, l'auteur aborde la relation entretenue par Levinas avec la théologie. L'athéisme est défini comme la modalité courante de notre vie : c'est une position pratique et non théorique adoptée indépendamment de l'exception éthique. L'altérité intervient par autrui, en sorte qu'autrui enseigne la transcendance : autrui porte la trace de l'infini mais n'est pas l'infini en personne. C'est ce qui permet de comprendre la position que l'auteur appelle anti-théologique de Levinas. La réserve du philosophe vis-à-vis de la théologie repose sur le danger de faire retomber l'éthique de l'autrement dans l'ontologie qui permet le pire au nom de Dieu.

Pour finir, l'auteur s'interroge sur la pluralité de sens recouverte par les termes modernité et judaïsme afin de les confronter à la demande lévinassienne d'une rectification de ce que Lyotard nomme les « grands récits » qui déshumanisent en décrivant un système d'idéaux qui écrasent les personnes.

A travers l'ensemble de ces études sur Levinas, transparaît l'originalité de l'approche de Jean-Michel Salanskis. Dès l'introduction du livre se découvre une orientation méthodologique soutenue par l'éthanalyse. Même si ce procédé n'est pas strictement maintenu dans chacun des articles, il apparaît comme son fil conducteur. En effet l'auteur propose à travers ces différentes études une vue d'ensemble des valeurs qui émanent de l'expression « l'humanité de l'homme ». L'auteur met en évidence l'homme non comme un concept mais comme une idéalité qui recèle des exigences. Mot qu'il appelle un « sollicitant », et dont le contenu recouvre des prescriptions (on pourrait dire des lois) qui déterminent un idéal plutôt qu'une réalité. Méthode qui permet à l'auteur d'écrire que les lévinassiens ne sont pas forcément plus humains que les autres, au contraire la philosophie de Levinas permettrait plutôt de prendre la mesure de la rectification appelée par l'éthique, autrement dit de comprendre ce qu'il faudrait faire précisément parce que cela n'est pas fait.

Enfin il semble important de remarquer le grand soin apporté pour clarifier Levinas et lever les mécompréhensions le concernant pour rendre justice à sa pensée. Le recours à des exemples empruntés aux domaines non-philosophiques, la clarté des explications de même que l'humour de l'auteur permettent de faire accéder le lecteur à des aspects délicats et peu traités de la pensée de Levinas.

AUTEURS ET CONTRIBUTIONS

Daniel Weber est né à Munich en 1987. Il est un ancien étudiant du Master Erasmus Mundus « EuroPhilosophie » où il a étudié la philosophie dans les Universités de Toulouse, Luxembourg, São Carlos ainsi qu'à l'Université catholique de Louvain. Il prépare actuellement une thèse sur la problématique de la perspective dans la critique de l'idéologie à partir du paradoxe de Mannheim, en cotutelle entre les Universités de Toulouse et Bonn.

Simone L. Maestroni studierte Philosophie an den Universitäten in Pavia und Heidelberg. Seit 2011 ist er Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Erkenntnistheorie der Universität Bonn und Übersetzer vom Deutschen ins Italienische (mehrere Bücher und Aufsätze). Seit 2012 ist er Doktorand in der „Europhilosophie“ (Cotutelle-Doktoratsstudium an den Universitäten Bonn und Toulouse) mit einer Dissertation über die mittlere Philosophie Schellings. Seine Schwerpunkte sind Deutscher Idealismus, Übersetzungstheorie und Philosophie der Religion.

Sean Winkler is a PhD candidate in philosophy at the Centre for Metaphysics and Philosophy of Culture at KU Leuven in Leuven, Belgium. His doctoral research pertains to the relation between Spinoza's theory of the *conatus* and epistemology. Recent publications include, "The Bartleby Effect: Deleuze's Critical-Clinical and Melville's Bartleby, the Scrivener," which appeared in David Henderson's *Psychoanalysis, Culture and Society* (2012) as well as "Darwin's Natural Selection and the Need for a Kuhnian Apology," which appeared in *Revista Portuguesa de Filosofia* (2010).

Hannah Grosse Wiesmann studied Philosophy, German, and French Literature in Paris and Freiburg. She is currently completing her PhD with Volker Gerhardt at the Humboldt University in Berlin with a thesis on Nietzsche's reception of Spinoza.

Marshall Cody Staton is a PhD researcher at Katholieke Universiteit Leuven. His research focuses on Kant and modern philosophy, mostly in the areas of aesthetics and metaphysics (especially on topics relating to imagination). In addition to topics relating to Kant and Spinoza, he has edited translations of Tanabe Hajime's writings on Kant's practical philosophy. Currently, he is co-editing a volume containing works from the pillars of 20th century Japanese philosophy on Kant.

Jean Matthys a étudié la philosophie et les sciences politiques aux Facultés universitaires Saint-Louis (Belgique) et prépare actuellement un mémoire de Master en philosophie à l'Université Catholique de Louvain (Belgique). Ses travaux portent sur les rapports entre spinozisme et marxisme du XX^e siècle à nos jours.

Oleg Bernaz est doctorant en philosophie au Centre de Philosophie du Droit, l'Université catholique de Louvain. Ses recherches portent notamment sur l'épistémologie de l'histoire chez Michel Foucault et la politique de la langue dans l'Union Soviétique (1920–1930).

Fabio Bruschi est doctorant et assistant à l'Université catholique de Louvain (ISP/CPDR). Il prépare une thèse sur les rapports entre intervention intellectuelle, idéologie et action collective à partir de l'œuvre de Louis Althusser.

Emanuele Costa has graduated in Philosophy at the Catholic University of Sacred Heart, in Milan, in 2012, discussing a thesis on Spinoza's anthropology, which has been published in the yearly review *Estetica del desiderio*, edited by Erasmo Silvio Storace; at the present moment he is attending is Master's Degree in the same university, working on a thesis on relational ontology.

Jean-Sébastien Laberge a étudié la philosophie aux universités de Toulouse (France), de Coimbra (Portugal) et de Sherbrooke (Canada) dans le cadre du Master Europhilosophie. Son mémoire porte sur l'interprétation et l'appropriation de la métaphysique de Baruch Spinoza par Gilles Deleuze. Il effectue actuellement un

doctorat en science politique à l'Université d'Ottawa (Canada) et ses recherches abordent les thèmes de la diversité à l'aide de la philosophie pratique de Spinoza et de l'écophilosophie de Félix Guattari.

Emilia Marra est étudiante en dernière année dans le cadre du Master Européen de philosophie. Ses recherches portent notamment sur la philosophie de Gilles Deleuze. Elle a consacré un article à l'interprétation deleuzienne de Kant (*L'esperienza del leone : tempo e soggetto nella lettura deleuziana di Kant*), publié par la revue *Esercizi filosofici* de l'Université de Trieste (2012).

ACTA UNIVERSITATIS CAROLINAE

Interpretationes

STUDIA
PHILOSOPHICA
EUROPEANEA
VOL. III / NO. 2 / 2013

Obálka a grafická úprava – Layout and cover design: Kateřina Řezáčová

Vydala Univerzita Karlova v Praze

Nakladatelství Karolinum, Ovocný trh 3–5, 116 36 Praha 1

Published by Charles University in Prague

Karolinum Press, Ovocný trh 3–5, 116 36 Praha 1

<http://www.karolinum.cz>

Praha 2015

Sazba DTP Nakladatelství Karolinum

Typeset by Karolinum Press

Vytiskla tiskárna Nakladatelství Karolinum

Printed by Karolinum Press

MK ČR E 19831

ISSN 1804-624X