

I.

Conatus et
individualité
moderne

Judith Butler

Le désir de vivre L'Éthique de Spinoza sous pression

Le désir de vivre n'est pas un sujet facile à traiter¹. D'un côté, il semble bien trop élémentaire pour être thématisé ; et de l'autre, il est si épineux que cela jette un doute sur la capacité de quiconque à régler la question de savoir ce que signifie l'expression « le désir de vivre ». Le désir de vivre n'est en effet pas identique à la conservation de soi, bien que les deux expressions puissent valoir comme des interprétations du désir d'une personne « de persévérer dans son être² », selon la formule bien connue de Spinoza. La conservation de soi est liée généralement

1. Judith Butler, « The Desire to Live : Spinoza's Ethics Under Pressure » in *Politics and the Passion (1500-1850)*, Victoria Kahn, Neil Sacamano et Daniela Coli, (éd.), Princeton, Princeton University Press, 2006, p. 11-30 ; le texte a été repris dans Judith Butler, *Senses of the Subject*, New York, Fordham University Press, 2015, p. 63-89.

2. Baruch Spinoza, *Éthique (Éth.)*, trad. fr. B. Pautrat, Paris, Le Seuil, 1988, III, 6 [NdT].

aux diverses formes de l'intérêt individuel associées aux philosophies modernes du contrat, or la philosophie de Spinoza établit l'éthique sur une autre base qui a, précisément, des implications au niveau de la solidarité sociale et de la critique de l'individualisme. Ainsi, le soi qui s'efforce de persévérer dans *son* être n'est pas toujours un soi singulier pour Spinoza, et il ne parvient pas toujours à augmenter ou à accroître sa vie s'il n'accroît pas la vie des autres. Dans ce qui suit, je voudrais établir qu'il y a non seulement, chez Spinoza, une critique de l'individualisme, mais en outre aussi une reconnaissance de la possibilité de l'autodestruction. Cette double considération a des implications politiques, si on la replace dans une conception dynamique de la solidarité politique, pour laquelle la similitude entre les individus ne peut pas être présupposée. Le fait que Spinoza considère qu'une certaine version de la conservation de soi soit essentielle à sa conception de l'être humain est indiscutable, mais ce qu'est précisément ce soi ainsi conservé est loin d'être clair. Ainsi, Spinoza a été critiqué par les psychanalystes qui soutiennent qu'il ne laisse aucune place à la pulsion de mort, et il a été l'objet d'une réappropriation des deleuziens qui, pour la plupart, souhaitent éliminer la négativité de leur conception de l'individualité comme de la socialité. Et il a aussi été décrié par des penseurs comme Levinas parce qu'il aurait adhéré à une forme d'individualisme éradiquant la relation éthique. Je propose de mettre à l'épreuve ces différents points de vue et d'examiner dans le détail les positions de Spinoza sur le désir de vivre – non pour établir une lecture définitive, mais pour voir quelles possibilités ses positions offrent en matière d'éthique sociale.

Quand Spinoza affirme que l'homme s'efforce de persévérer dans son être, suppose-t-il que le désir de vivre soit une forme de conservation de soi ? Quelles conceptions du « soi » et de la « vie » sont présupposées au juste dans son point de vue ?

Spinoza écrit que « l'effort par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans son être n'est rien à part l'essence actuelle de cette chose³ ». Il semblerait alors que tout ce que puisse faire un être, ce soit de persévérer dans *son* être, et à première vue, cela signifierait aussi

3. *Éth.*, III, 7.

que divers actes d'autodestruction apparente posséderaient encore en eux quelque chose ayant trait à la persistance de soi et potentiellement, au moins, de l'affirmation de la vie. Or, j'ai été amenée à remettre en question cette idée, et l'objectif de cette étude consiste en partie à se demander s'il y a quelque chose qui s'oppose à *la* force de persévérance. La formule « persévérer dans son être » est aussi problématique pour cette autre raison : ce en quoi consiste « *son* être » dans cette persévérance n'est pas tout à fait clair, car où et quand au juste *son* être commence-t-il et s'arrête-t-il ? Dans l'*Éthique* de Spinoza, un être conscient et persévérant ne persévère pas dans *son* être de façon purement ni exclusivement auto-référentielle ; cet être est fondamentalement réceptif à l'autre de manière émotionnelle ; ce qui suggère qu'il y a, implicitement, dans la pratique même de la persévérance, un mouvement renvoyant au monde. En effet, c'est en fonction du type de réponses qu'un être reçoit du monde, qu'il a des chances de diminuer ou d'accroître ses possibilités futures de persévérance et de vie. Cet être ne désire pas seulement persévérer dans *son* être, mais vivre dans un monde qui lui renvoie la possibilité de cette persévérance et qui la soutienne ; en effet, la persévérance dans l'être a besoin d'être reflétée par le monde, de sorte que persévérer dans son être et se rapporter au monde de façon variée sont profondément liés. Au final, bien qu'il puisse sembler que le désir de persévérer soit un désir individualiste, il apparaît bien plutôt qu'il requiert et procure une socialité essentielle à la signification de la persévérance : ainsi, « persévérer dans *son* être » c'est vivre dans un monde qui non seulement reflète, mais soutient la valeur des autres vies de même que la nôtre.

Dans la quatrième partie de l'*Éthique*, intitulée « De La Servitude humaine, autrement dit des forces des affects », Spinoza écrit que « nul ne peut désirer être heureux, bien agir, et bien vivre, sans désirer en même temps être, agir et vivre, c'est-à-dire exister en acte⁴ ». Le désir de bien vivre présuppose le désir de vivre, c'est du moins ce qu'il semble suggérer. Persévérer dans *son* être c'est persévérer dans la vie, et avoir pour but la persévérance de soi. Et la catégorie de vie paraît bien

4. *Éth.*, IV, 21.

conjoindre à la fois le sien et ce qui n'est ni clairement ni seulement sien. Le soi qui est conservé n'est pas une entité monadique, et la vie dans laquelle il persévère n'est pas à comprendre seulement comme une vie singulière et bornée. Dans la disposition envers les autres, où le soi fait la rencontre de l'autre, le *conatus* est stimulé ou affaibli, de manière importante, de sorte qu'il est impossible, au sens strict, de se référer à sa propre puissance sans renvoyer et répondre à la puissance des autres – *i. e.* à la puissance qui appartient aux autres. De même, il n'est pas possible de se référer à sa propre singularité, sans comprendre la manière dont ma singularité est impliquée dans la singularité des autres, et où, comme on va le voir, une telle implication produit un mode d'être au-delà de la singularité elle-même.

Pour Spinoza, la conservation de soi est stimulée ou affaiblie en fonction de la manière dont les autres apparaissent ; dans le vis-à-vis, ils apparaissent physiquement et ils expriment une certaine puissance. Plus précisément, ils expriment quelque chose qui a trait à la vie même et le font de manière variable. Une grande part de la quatrième partie de l'*Éthique* est consacrée à l'examen de ce genre d'expériences. Le *conatus* est stimulé ou affaibli dans la mesure où l'on ressent de la haine ou de l'amour, ou en fonction du fait que l'on vit avec des hommes avec qui il est possible de s'entendre, ou avec qui, au contraire, s'accorder est difficile, voire impossible. Il semble que la conservation de soi soit, presque en chaque cas, liée à la question de ce que l'on ressent par rapport à l'autre ou de la manière dont quelqu'un agit sur quelqu'un d'autre. Si cet être est ce que nous devons appeler un « soi », alors on peut dire que le soi apparaît imaginativement à lui-même, qu'il apparaît imaginativement aux autres, et que c'est dans ce jeu complexe de l'apparaître, que la vie se trouve renforcée ou affaiblie de façon variable. En fait, ce que le soi fait constamment, c'est d'imaginer ce qu'un corps ferait ou ce qu'il fait, et cet imaginaire devient essentiel à sa relation aux autres. Les conjectures imaginaires ne sont pas de simples reflets, mais des actions d'un certain genre, c'est-à-dire l'expression de la *potentia* et donc de la vie elle-même. *Cela signifie que la manière dont nous nous représentons imaginativement les autres, ou et celles par lesquelles nous sommes représentés imaginativement à nous-mêmes par, ou à travers, les autres, sont en réalité des actions expressives*

par lesquelles la vie elle-même se trouve augmentée ou diminuée. En nous imaginant les autres, comme nous le faisons, nous posons des possibilités et imaginons leur réalisation. La vie est alors en mesure d'être renforcée par ce processus par lequel la *potentia* de la vie est exprimée.

Si nous devons comprendre ainsi la persévérance selon Spinoza, d'une manière que Deleuze a contribué à éclairer par sa lecture⁵, nous devons cependant aussi nous laisser désorienter par elle. Car il se trouve que persévérer dans *son* être signifie en fait qu'on ne peut pas persévérer dans cet être compris de façon radicalement singulière, comme une chose séparée de la vie commune. Être séparé de l'interaction des soi et de leur puissance à refléter la puissance des autres, c'est être privé de l'appareil représentationnel ou expressif par lequel la vie est renforcée ou affaiblie. La signification de la vie comme persévérance dans son être s'avère bien finalement être équivoque dans sa formulation. Ainsi, si nous parlons du désir de vivre, il semble renvoyer en première instance, de manière emphatique, à un désir personnel, un désir se rapportant à ma vie ou à la vôtre. Mais, à vrai dire, vivre signifie aussi participer à la vie, et la vie est un terme équivoque, qui comprend le « moi » et le « toi », et qui nous emmène l'un et l'autre dans son mouvement et dans sa dispersion. Désirer la vie produit une *ek-stasis* au cœur du désir, une dépendance au sein d'une extériorisation, quelque chose qui de manière palpable n'est pas moi et sans lequel aucune persévérance n'est possible. Cela signifie que je commence par un désir pour la vie, mais cette vie que je désire remet en question la singularité de ce « Je ». En effet, aucun Je ne peut émerger hors de cette matrice particulière de désir. Au sens strict, on doit donc dire qu'en *désirant*, je commence à être, que le désir m'inaugure comme un « Je » et que la force de désir, quand il est *désir de vivre*, rend ce « Je » équivoque. En ce sens, l'*Éthique* n'en reste pas et ne peut en rester à la question de la persévérance et de la survie individuelles, puisque les moyens par lesquels la persévérance a lieu sont un reflet ou une expression, qui non seulement lie les individus les uns aux autres, mais exprime ce lien comme toujours déjà-là, comme un lien de dépendance de sens multiple : une liaison, une tension ou un nœud,

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

dont on ne peut pas se libérer, qui est constitutif et qui nous tient l'un et l'autre ensemble. La problématique de la vie nous relie donc aux autres d'une manière constitutive de qui nous sommes. Cependant, cette singularité n'est jamais totalement réduite dans cette forme de socialité contrariée ; pour Spinoza, en effet, le corps établit une singularité à laquelle on ne peut pas renoncer au nom d'une totalité plus grande ; qu'il s'agisse d'une conception de la vie commune ou d'une compréhension politique de la *civitas* ou, même, de la multitude (*multitudo*) ; terme dont on peut dire, pour faire vite, qu'il devient important dans le *Traité politique*, resté inachevé à sa mort.

Je reviendrai sur cette question de la relation de la singularité et de la communauté dans une section ultérieure de cette étude, en particulier quand je considérerai la critique de Spinoza par Levinas, mais tournons-nous maintenant vers la citation de Spinoza par laquelle j'ai commencé. À première vue, il peut sembler aller relativement de soi que « nul ne peut désirer bien vivre, sans désirer en même temps être, agir, et vivre ». Il semble que le sens de cette phrase doit être entendu de cette manière : le désir de bien vivre exige le désir d'être et de vivre, et ce désir de vivre doit d'abord être en place pour que le désir de bien vivre entre en jeu. Selon cette conception, le désir de bien vivre est une façon de qualifier le désir premier de vivre, et bien vivre est une modification de vivre. Cette lecture n'est pas probante, parce que Spinoza ne dit pas tout à fait que le désir de bien vivre présuppose le désir de vivre. Il écrit que ces deux désirs sont engagés simultanément. Ils émergent tous deux « en même temps ». C'est comme si, en désirant bien vivre, on se trouvait engagé à vivre. Ou, peut-être, que l'on rencontre tardivement le désir de vivre, après qu'il se soit fait connaître sous le masque du désir de bien vivre. Cette formulation ouvre la possibilité que mal vivre incite à désirer ne pas vivre, ou affaiblisse l'organisme au sens où l'entend Spinoza. C'est, semble-t-il, ce sens que promeut une affirmation du type : « l'envie est la haine même, autrement dit une tristesse, c'est-à-dire une affection par laquelle la puissance d'agir ou effort de l'homme se trouve contrariée⁶. »

6. *Étb.*, III, 55, démonstration du corollaire.

Or cette affirmation est discutable, si, comme il apparaît, il prétend que la vie vertueuse travaille plutôt avec que contre le désir de vivre. Bien sûr, il se peut que le désir de vivre soit une condition nécessaire du désir de bien vivre, et qu'il étaye aussi d'ailleurs le désir de mal vivre ; et que finalement le désir de vivre soit neutre en soi eu égard à la question de vivre bien ou mal. Mais même cette dernière interprétation, minimale, laisse intacte la question de savoir si vivre correctement n'implique pas parfois une restriction du désir de vivre lui-même. Il n'y a pas, selon une telle affirmation, de loi répressive qui attaque la force vitale, qu'elle soit conçue à l'instar la volonté de puissance nietzschéenne ou de la pulsion libidinale freudienne. Et il n'y a aucun sens à ce que la vie droite requière que nous nous amoindrissions au nom de la moralité, comme Nietzsche et Freud l'ont pourtant suggéré. L'analyse de Freud, dans *Le Malaise dans la civilisation* (1927), selon laquelle bien vivre peut avoir un coût pour les pulsions de vie n'est pas anticipée dans la réflexion éthique de Spinoza. Or, on peut en effet soutenir, dans une veine psychanalytique, que le désir de vivre une vie droite peut compromettre le désir de vivre et que la moralité requiert l'activation de la tendance suicidaire. Cela semble en contradiction avec les positions explicites de Spinoza. Celui-ci rejette en effet l'idée que quelqu'un puisse commettre un suicide « par la nécessité de sa nature » et suggère que les désirs suicidaires n'ont lieu que « parce qu'un autre l'y force⁷ ». Bien sûr Spinoza distingue entre les formes de plaisir qui diminuent le désir de vivre et celles qui le stimulent ou l'augmentent, et il indique la possibilité d'une attrition de la vie dans le plaisir et en général dans les passions. Il associe les émotions à la servitude humaine ; il y a une possibilité de passivité et de servitude dans la passion qui sape, selon lui, la possibilité de persévérer dans le désir de vivre et de vivre vertueusement.

Cela dit, Spinoza s'oppose à ce que le désir de ne pas exister puisse dériver du désir humain qui, dès le départ et sans changement, est défini comme désir de persévérer dans son être. Quand il imagine comment le suicide pourrait se produire, il écrit : « l'un se tue parce qu'un autre l'y

7. *Étb.*, IV, 20, scolie.

force, en lui tordant la main qui par hasard avait saisi un glaive ». Il cite aussi l'exemple de Sénèque dont le suicide est contraint par le tyran comme une forme d'action politique obligée. La troisième conjecture qu'il offre est énigmatique puisqu'elle promet une analyse qu'il ne poursuit pas. Spinoza suggère qu'un homme peut se suicider « parce que des causes extérieures cachées (*causae latentes externae*) disposent l'imagination de telle sorte, et affectent le corps de telle sorte, que celui-ci revêt une autre nature ». Cette affirmation est paradoxale, puisque Spinoza reconnaît que le suicide peut avoir lieu, que le soi peut s'ôter la vie, mais qu'il a alors acquis une forme extérieure et qu'une cause extérieure s'est en effet introduite dans la structure du soi. Cela lui permet de continuer de soutenir qu'une personne peut prendre sa propre vie seulement en vertu de causes extérieures, et non en vertu d'une tendance intérieure du désir lui-même ostensiblement attaché à la vie.

Cette cause extérieure qui se loge dans le soi est quelque chose dont je n'ai pas d'« idée » et c'est en quelque sorte une opération inconsciente, de celles que je ne peux pas comprendre comme propres à moi-même, quelque chose qui est pour moi un objet ou encore une véritable intrusion extérieure. Le « Je » est dit avoir revêtu ou contracté cette extériorité, et il l'a absorbé par des moyens dont il n'a pas de représentation et ne peut pas en avoir. Le « Je » devient en effet quelque chose d'autre que lui-même en assumant cette extériorité ; il devient franchement quelque chose d'autre que lui-même : inflexible, extérieur, caché, une cause qu'aucune idée ne suffit à penser.

Il se peut qu'en ce point Spinoza admette quelque chose dans sa théorie qui menace la consistance de son analyse du désir, et qu'il adopte une tout autre conception du désir, qui s'oriente contre la vie. Bien que je considère qu'il est possible d'y voir une certaine préfiguration de la pulsion de mort – invoquée dans le scolie de la proposition pour s'en débarrasser assez vite –, je voudrais suggérer qu'il y a différentes manières de considérer la relation trouble de Spinoza à l'endroit de la psychanalyse, que par ailleurs il ne pouvait pas anticiper. Outre l'introduction d'une cause extérieure cachée, l'extériorité travaille déjà le désir d'une manière qui module sa relation à la vie. Je voudrais le montrer dans ce qui suit, et suggérer que sa conception, aussi

improbable qu'elle puisse paraître à la lumière de la pensée contemporaine des pulsions ou en général du désir, illustre néanmoins les difficultés persistantes qui entourent ces discussions.

L'éthique de Spinoza ne fournit pas un jeu de prescriptions, mais elle offre une analyse de la manière dont certaines dispositions expriment ou échouent à exprimer l'essence de l'humanité comme désir de persévérer dans son être. La phrase « chaque chose s'efforce de persévérer dans son être » fonctionne comme une description de l'ontologie humaine mais aussi comme une exhortation et une aspiration. Ce n'est pas une morale au sens ordinaire d'un jeu plus ou moins codifié de normes qui gouvernent l'action. Mais si, pour Spinoza, la morale est la vertu, et que la vertu, la vie vertueuse, est gouvernée par la raison, comme l'affirme, il s'ensuit que le *conatus* sera stimulé par la vie vertueuse, et il n'y aura aucun coût pour la vie, proprement comprise, si nous vivons bien.

La psychanalyse aborde la question par un autre angle, puisque la conservation de soi désigne, chez Freud, presque depuis le début de ses écrits, une des pulsions de base. Mais la conservation de soi est une pulsion qui est peut-être suppléementée et contrée par la pulsion de mort. Cela a des conséquences sur la manière dont Freud envisage la morale. En effet, la conscience contrôle la pulsion de vie jusqu'à un certain point seulement, et c'est ce qui fait que la morale s'attaque aux pulsions de vie. Pour Freud, il semble que les commandements de la morale requièrent parfois que la conservation de soi soit suspendue ou remise en question. Et la morale peut être meurtrière, voire suicidaire. Or, avec Spinoza, la conservation de soi, comprise comme persévérance ou effort dans son propre désir fournit la base pour la vertu, ou le bien vivre, et Spinoza suppose en outre que vivre bien renforce la vie et la capacité pour la persévérance dans la vie. Non seulement le désir de bien vivre présuppose le désir de vivre, mais en outre les personnes suicidaires courent le risque d'une conduite plutôt mauvaise. Pour Spinoza, bien vivre s'oppose au sens diminué de la vie, qui est une sorte de suicide lent.

Un tel optimisme éthique est contredit par l'analyse freudienne des pulsions et, en un tout autre sens, par l'éthique selon Levinas. Pour ce dernier, la conservation de soi ne peut pas être la base de l'éthique, ce qui ne veut pas dire que l'annihilation de soi doive la remplacer. Ces

deux relations [à soi] posent en effet problème, car elles posent toutes deux la relation à soi comme antérieure à la relation à l'autre. Or, dans sa conception, c'est cette dernière qui forme la base de l'éthique. Je voudrais désormais proposer une réponse de la psychanalyse à Spinoza et me pencher ensuite sur Levinas pour comprendre pourquoi il donne explicitement tort à Spinoza de soutenir que la conservation de soi est une condition préalable de la conduite vertueuse. Selon Levinas, l'« autre », en effet, n'existe pas pour Spinoza, mais toujours et seulement soi. Or il se peut qu'en abordant Spinoza à nouveau frais, à la lumière de la psychanalyse, on trouve une voie pour trancher la querelle de savoir quelle quantité de violence nous sommes contraints d'exercer sur nous-mêmes et sur les autres aussi au nom de la moralité.

La thèse avancée par Freud dans *Le Malaise de la culture* est que la morale, centralisée et institutionnalisée comme conscience, exige une renonciation à la pulsion de vie. En effet, le processus par lequel la conscience se forme est celui par lequel prend place la renonciation et la transformation de la pulsion en conscience. Dans ce texte, Freud rend compte de l'argument d'*Au-delà du Principe de plaisir* (1920) par lequel il distingue les instincts de conservation de soi, ou plus précisément les pulsions (*Trieb*) de la pulsion de mort. Il écrit :

Partant de spéculations sur le début de la vie et de parallèles biologiques, je tirai la conclusion qu'il fallait qu'il y eût, en dehors de la pulsion à conserver la substance vivante, à la rassembler en unités de plus en plus grandes, une autre pulsion, opposée à elle, qui tende à dissoudre ces unités et à les ramener à l'état anorganique des primes origines. Qu'il y eût donc en dehors de l'Eros une pulsion de mort [...] Les manifestations de l'Eros étaient suffisamment frappantes et bruyantes ; on pouvait faire l'hypothèse que la pulsion de mort travaillait silencieusement, à l'intérieur de l'être vivant, à la dissolution de celui-ci, mais ce n'était naturellement pas là une preuve. Ce qui mena plus loin, c'est l'idée qu'une part de la pulsion se tourne contre le monde extérieur et se fait jour alors comme pulsion à l'agression et à la destruction⁸.

8. Sigmund Freud, *Le Malaise dans la culture*, trad. fr. P. Cotet, R. Lainé et J. Stute-Cadiot, Paris, Puf/Quadrige, 1995, citation p. 60-61.

Au cours de la discussion sur la pulsion de mort, Freud affirme deux choses sur la vie qui ne sont pas compatibles. D'un côté, il distingue les pulsions de vie des pulsions de mort et il écrit, de façon un peu péremptoire, que « le sens du développement de la culture n'a plus pour nous d'obscurité. Ce développement ne peut que nous montrer le combat entre Eros et mort, pulsion de vie et pulsion de destruction, tel qu'il se déroule au niveau de l'espèce humaine⁹. » Mais immédiatement après cette affirmation, il suggère que le combat lui-même *est* la vie et que la vie ne se réduit pas à la pulsion de vie. Il soutient que « ce combat est le contenu essentiel de la vie en général et c'est pourquoi le développement de la culture doit être sans plus de détours, qualifié de combat vital de l'espèce humaine ». Ce combat est un combat *entre* les deux pulsions, dont l'une est la pulsion de mort, mais c'est un combat *pour la vie*, impliquant que la vie est un combat constitué par l'interaction des pulsions de vie et de mort. La vie elle-même semble être un terme qui passe d'un sens à l'autre, et qui excède pourrait-on dire son enracinement basique dans les pulsions, par un déplacement qui ne cesse de s'accommoder de son apparent contraire. En effet, il y a une raison pour utiliser le terme de « pulsion » plutôt que celui d'« instinct », c'est que la notion de « pulsion » est, comme le dit Freud, un concept limite qui oscille entre le domaine du somatique et celui de la représentation mentale¹⁰. Dans le texte de Freud, la pulsion ne reste pas au repos (comme Laplanche le pointe dans *Vie et mort en psychanalyse*¹¹). Le combat pour la vie ne s'identifie pas à la simple opération de la pulsion de vie ; quel que soit le sens courant attaché à la « vie », cette pulsion n'est pas identique à la vie, comprise comme lutte continuelle. Il n'y a pas de combat et pas de vie sans pulsion de mort (*Todestrieb*). En ce sens, sans pulsion de mort, il n'y a pas de combat pour la vie. Si la vie elle-même *est* ce combat, alors il n'y a pas de vie sans pulsion de mort. Et nous pouvons même extrapoler logiquement que la vie, sans la lutte procurée par la pulsion de mort, serait en fait une mort. Une telle vie ne

9. *Ibid.*, p. 64.

10. Sigmund Freud, « Pulsions et destin des pulsions », in *Métopsychoanalyse*, trad. fr. J. Laplanche et J.-B. Pontalis, Paris, Gallimard, 1968.

11. Jean Laplanche, *Vie et mort en psychanalyse*, Paris, Puf, 1970.

serait pas la vie, et serait, paradoxalement, le triomphe de la pulsion de mort sur la vie.

Ainsi il semble que la vie requière la pulsion de mort pour qu'elle soit ce combat que précisément elle est. La vie requiert la pulsion de mort, mais elle requiert aussi que la pulsion de mort ne triomphe pas. Et il apparaît que la pulsion de mort joue un rôle spécifique dans l'émergence et le maintien de la morale, en particulier dans les élaborations de la conscience. Pour Freud, la morale court donc le risque de tailler dans vie elle-même.

Dans « Deuil et mélancolie » (1914), Freud rapporte que la souffrance du mélancolique est énigmatique : le mélancolique souffre de la perte, mais il ne sait pas ce qu'il ou elle a perdu. Le clinicien voit le mélancolique être absorbé par quelque chose et perdre l'estime de soi. Le mélancolique sait bien qu'il a perdu quelqu'un, ou quelque chose, mais il n'arrive pas à trouver « ce qui » a été perdu dans la perte, ni « quel » genre d'idéal est l'objet d'une perte lorsque, par exemple, une circonstance historique produit, dans une formation politique, un changement et qu'il contraint, par exemple, une population au déplacement géographique et introduit une incertitude dans la conception qu'elle a de son appartenance ou dans la façon dont elle se nomme. Le mélancolique ne parvient pas à voir ce qui est précisément perdu, mais cela se fait néanmoins savoir ; la perte apparaît, sous une forme détournée, dans la diminution de l'estime de soi et dans l'escalade de l'auto-accusation. Freud dit notoirement que dans le deuil le monde s'est appauvri, mais que dans la mélancolie c'est l'ego lui-même qui s'est appauvri. L'ego ne se trouve pas simplement appauvri ou dépouillé d'une estime de soi dont il a à un moment joui, il se met à se dépouiller de toute estime de soi, comme s'il était habité par une cause extérieure. Freud décrit cela comme un acte violent d'auto-reproche ; il ou elle se trouve moralement abject-e, s'avilit et se châtie. En fait, cette perte d'estime de soi peut mener au suicide, car, selon Freud, le procès de la mélancolie incontrôlée peut se conclure par « la défaite de la pulsion qui oblige tout vivant à tenir bon à la vie¹² ».

12. « ...eine psychologische höchst merkwürdige Überwindung des Triebes, der alles Lebende am Leben festzuhalten zwingt. », voir Sigmund Freud, « Deuil et Mélancolie », in *Métopsychoanalyse*, op. cit., trad. citée, p. 150.

Alors que le deuil semble être lié à la perte d'un objet – la perte consciente d'un objet –, le mélancolique ne sait pas ce qu'il déplore. Il résiste quelque part à la connaissance de cette perte. Résultat, il souffre de la perte comme perte de la conscience et donc comme perte du soi connaissant, à un point tel que si la connaissance protège le soi, le soi est alors perdu lui aussi, et la mélancolie est devenue une mort lente, une attrition potentiellement suicidaire. Cette attrition se manifeste par l'auto-accusation et l'autocritique et elle peut prendre la forme du suicide, autrement dit, la tentative d'effacer sa propre vie sur la base du mépris de soi.

Freud revient sur cette question dans « Le problème économique du masochisme » (1924), où il essaie de mettre à jour le phénomène du masochisme moral et de saisir son rôle dans la preuve de l'existence de la pulsion de mort. Dans le masochisme moral, il affirme que nous voyons s'exercer la plus petite quantité de plaisir psychique dans l'organisme : il n'est même pas clair qu'il y ait encore à ce stade du plaisir. Cette forme de masochisme ne fait pas fond sur les ressources du plaisir ou de la pulsion de vie, et risque s'effondrer dans le suicide. La pulsion de mort, laissée à elle-même, va tenter de « mettre en pièces cet être cellulaire¹³ », et il fonctionne comme un principe qui *déconstitue* l'ego. Bien que Freud comprenne généralement le sadisme comme un acte d'agression dirigé vers l'extérieur, accompagné par la pulsion de vie, le masochisme moral retourne l'agression contre soi, le dissocie du plaisir et par là même de la vie, et il met précisément en péril la persévérance de l'organisme.

Cela conduit Freud à conclure que le masochisme est une expression primaire de la pulsion de mort, et le sadisme sa forme dérivée, une forme qui combine la pulsion de mort et le plaisir et donc la vie. De façon admirable, il écrit : « on peut dire que la pulsion de mort qui est à l'œuvre dans l'organisme – le sadisme originaire – est identique au masochisme¹⁴. » Le masochisme moral, dont la relation à la sexualité est « relâchée », cherche la souffrance et ne tire aucun gain de la souffrance. Freud postule qu'un sens inconscient de la culpabilité est ici à

13. Sigmund Freud, « Le Problème économique du masochisme », in *Névrose, psychose et perversion*, trad. fr. sous la dir. de J. Laplanche, Paris, Puf, 1973, p. 293.

14. *Ibid.*, p. 292.

l'œuvre, un sens de la culpabilité qui cherche « satisfaction », là où il ne s'agit précisément pas d'une satisfaction du plaisir, mais d'une expiation dans la culpabilité et de la mort même du plaisir. Freud explique que « le surmoi, la conscience morale à l'œuvre en lui, peut alors se montrer dur, cruel, inexorable à l'égard du moi qu'il a sous sa garde ». De façon significative, la conscience et la morale ont surgi à travers la désexualisation du complexe d'Œdipe et le suicide devient une tentation précisément quand cette désexualisation est complète.

Le masochisme moral tend au suicide, mais dans la mesure où l'auto-accusation est encore érotisée, elle maintient l'organisme qu'il cherche à décomposer. Et, c'est de cette manière étrange que la morale travaille contre la *libido*, et qu'elle peut aussi la guider vers des fins qui sont les siennes, en gardant vivant le combat entre la vie et la mort. Selon les mots de Freud, « par le masochisme moral, la morale est resexualisée¹⁵ ». C'est seulement quand la morale cesse de faire usage de la *libido* qu'elle devient explicitement suicidaire. On pourrait certes vouloir remettre en cause une telle affirmation, en se souvenant de la fin du *Verdict* de Kafka, quand l'apparent meurtre, ou plutôt le suicide, de Georg qui se jette du pont, est assimilé par Kafka, dans son *Journal*, à une éjaculation.

Selon Freud, la morale, qui n'est pas la même chose que l'éthique, fait usage de la pulsion de mort ; en vertu du fait qu'elle est sexualisée dans le masochisme, elle anime le désir de bien vivre. La morale devrait être comprise comme un désir de vie compromis perpétuellement, sinon de façon permanente et, en ce sens, comme un dépassement ou un déplacement de l'affirmation de Spinoza selon laquelle le désir de bien vivre émerge en même temps que le désir de vivre. Avec Freud, nous devrions plutôt dire que le désir de bien vivre émerge en même temps que le désir de vivre, et aussi toujours en même temps que le désir de mourir, et plus explicitement encore en même temps que le désir de meurtre. Nous pouvons ainsi saisir le contexte de la remarque de Freud selon laquelle l'impératif catégorique dérive du complexe d'Œdipe. Si je dois traiter tout être humain comme une fin en soi, c'est parce que je souhaite la mort de certains d'entre eux et que je dois m'armer contre

15. *Ibid.*, p. 296.

ce souhait pour maintenir une attitude éthique. Cette formulation n'est pas éloignée de celle de Nietzsche, qui souligne dans *La Généalogie de la morale*, que l'impératif catégorique est couvert de sang.

La position de Freud s'oppose clairement à celle de Spinoza, pour qui la conservation de soi paraît coïncider invariablement avec la vertu. Bien que Spinoza laisse place à une déconstitution du soi, ou plutôt à un affaiblissement de son désir de vivre, il contesterait sans doute l'affirmation selon laquelle la vertu est pour une part ce qui *dé*constitue le soi ; la vertu se mesure précisément à la manière dont le soi parvient à se conserver et dont la persévérance et l'augmentation du *conatus* l'emportent. Et cependant, cette position assez claire est troublée par deux autres propositions. La première c'est que le désir de vivre implique le désir dans une matrice de vie qui peut aussi bien, ou du moins partiellement, déconstituer le « Je » qui s'efforce de vivre. J'ai commencé cette étude en me demandant si ce en quoi consiste la conservation de soi spinoziste était bien clair, puisque la persévérance ne semble pas être exclusivement définie comme la préservation de *ce* soi singulier ; et il pourrait bien y avoir un principe de déconstitution de la singularité qui soit à l'œuvre. Il n'est peut-être pas possible de dire que cette déconstitution de la singularité est comparable au travail de la pulsion de mort, mais l'idée devient plus facile à envisager, si nous considérons la seconde proposition en question, qui consiste à dire qu'il est possible pour le soi d'acquérir une forme extérieure, d'être animé par une cause extérieure et de ne pas être en mesure de former une idée de cette autre nature qui fait son chemin dans son propre désir. Cela veut dire que le « Je » répond à l'altérité d'une manière qu'il ne peut pas toujours contrôler, qu'il absorbe les formes extérieures, qu'il les contracte même, comme on contracte une maladie. Cela veut dire aussi que le désir, à l'instar de la conception freudienne de la pulsion, est un concept limite, il est toujours l'assemblage du travail de ce corps ici en relation à une idéation qui s'imprime en lui à partir d'un autre lieu. Ces formes étrangères que le « Je » assume appartiennent à la matrice de la vie. Elles constituent pour une part des spectres de vies qui s'en sont allées et sont devenus des modes animant une autre vie, intériorisant cette extériorité, et donnant lieu à une incorporation qui agit

psychiquement de diverses façons dont on n'a pas une idée claire. Dans la mélancolie, on se retrouve en train d'agir comme l'autre aurait agi, en utilisant ses mots, en mettant ses vêtements. Un certain mode actif de substitution a lieu et l'autre en vient non seulement à habiter le « Je », mais surtout à constituer une force extérieure qui agit de l'intérieur – on a affaire à une opération psychique, de laquelle aucune subjectivité ne peut procéder. Car qui agit quand celui qui est perdu pour la vie se trouve réanimé en soi par celui qui reste, quand il est transformé par la perte, et que son seul désir est devenu le désir d'insuffler continûment la vie à ce qui s'en est allé, en risquant dans cet effort sa propre vie ?

Certes, ceci n'est pas précisément la pensée de Spinoza bien que ce soit dans son langage et avec ses termes qu'il devient possible de commencer à le penser. Et ainsi quand nous nous tournons vers la philosophie politique de Spinoza, nous voyons que le désir est déconstitué, dans une autre direction. Nous ne pouvons pas comprendre comment le désir de vivre court le risque de déconstituer le soi, que si nous ne comprenons pas la *vie commune* que désirent les désirs. Et cette vie commune, à son tour, ne peut être comprise que si nous nous déplaçons de l'éthique vers la politique et considérons la manière dont la singularité croît et se développe au travers de ce que Spinoza nomme la multitude. Je voudrais aborder cette conception de Spinoza au travers de l'examen de la critique de Levinas. Brièvement, Levinas pense que Spinoza représente le principe de conservation de soi et il l'interprète comme un genre de préoccupation exclusive pour soi et comme fin de non-recevoir à l'endroit de l'exigence éthique qui vient de l'Autre. En ce sens, Levinas affirme que Spinoza ne peut proposer un concept du monde social selon lequel l'individu est primordial et où les obligations éthiques échouent à se faire reconnaître.

Dans un entretien avec Richard Kearney, Levinas affirme clairement que sa conception de l'éthique s'écarte nécessairement de celle de Spinoza. Pour Levinas, la relation humaine à l'autre est première par rapport à la relation ontologique à soi-même¹⁶. Et bien que Levinas ne

16. Richard Kearney, « "Ethics of the Infinite", an interview with Emmanuel Levinas » [1982], in *Face to Face with Levinas*, Richard Cohen (éd.), Albany, SUNY Press, 1986.

s'interroge pas sur ce que signifie la conservation de soi pour Spinoza, il semble supposer que la relation à l'Autre est chez ce dernier forclosée. Levinas écrit :

L'approche du visage est le mode le plus fondamental de la responsabilité. [...] Le visage n'est pas en face de moi, mais au-dessus de moi ; c'est l'autre avant la mort, la regardant et s'exposant elle. Deuxièmement, le visage est l'autre qui me demande de ne pas le laisser mourir seul, comme si c'était là devenir un complice dans sa propre mort. Ainsi le visage me dit « Tu ne tueras point ». Dans la relation au visage, je suis exposé comme un usurpateur de la place de l'autre. Le « droit à l'existence » tant célébré, que Spinoza nomme *conatus essendi*, et qu'il a défini comme un principe de base de l'intelligibilité doit être remis en question par la relation au visage. De même, mon devoir de répondre de l'autre suspend mon droit naturel à la survie, *le droit vital*. Ma relation éthique à l'amour de l'autre provient du fait que le soi ne peut survivre seul par soi-même, et ne peut trouver de sens dans son propre être-au-monde. [...] M'exposer à la vulnérabilité du visage c'est remettre en question mon droit ontologique à l'existence. Dans l'éthique, le droit de l'autre à exister a une primauté sur le mien, une primauté qui est incarné dans le commandement éthique : « Tu ne tueras pas, tu ne mettras pas la vie de l'autre en péril. »¹⁷

Et Levinas poursuit ainsi : « il y a un proverbe Juif qui dit que “les besoins matériels des autres sont mes besoins spirituels” ; c'est cette disproportion ou asymétrie qui caractérise le refus éthique de la première vérité de l'ontologie – la lutte pour *être*. L'éthique est ainsi contre-nature, parce qu'elle interdit le caractère meurtrier de ma volonté naturelle de mettre en premier ma propre existence. » Il serait intéressant de trouver chez Levinas la supposition d'un désir naturel meurtrier dans son intention, contre lequel il faille s'armer pour que soit établie la priorité éthique de l'Autre. Cette structure de l'éthique dissimulerait une trajectoire de compensation qui demande à être dégauchée chez Levinas, et qui le rapprocherait de Freud, mais pas de Spinoza, me

17. *Ibid.*, p. 24.

semble-t-il. Car bien que l'être de Spinoza dans son mode ontologique primordial cherche la conservation de soi, il ne le fait pas aux dépens des autres, et il est difficile de trouver quelque chose équivalant à une agression primordiale dans son œuvre.

Levinas reproche à Spinoza de croire que l'on peut s'unir à l'infini par une intuition intellectuelle, alors que pour Levinas l'infini doit rester radicalement Autre. Mais il ne dit pas en quoi cette union consiste, et cela conduit Levinas à associer Spinoza et Hegel – un geste discutable selon Pierre Macherey et d'autres appartenant à la tradition althusserienne. Cette alliance subtile avec Hegel devient explicite quand, par exemple, Levinas remarque dans *Altérité et Transcendance* que, pour Spinoza, « la révélation de l'Infini est la rationalité elle-même. [...] La connaissance ne serait ainsi [pour Spinoza] que connaissance de la connaissance, la conscience, conscience de soi, la pensée de la pensée ou l'Esprit. Rien ne serait plus autre : rien ne limiterait la pensée de la pensée¹⁸. »

Considérons alors la défense de la conception spinoziste de la socialité proposée par Antonio Negri¹⁹. Il semble en effet que le sujet en question n'est ni exclusivement singulier ni dissout complètement dans la totalité. La poursuite de son propre être, ou encore de la vie même, amène chacun au-delà de la particularité de sa propre vie vers la relation complexe entre la vie et l'expression de la puissance. Le déplacement de l'individualité vers la collectivité n'est jamais complet, mais consiste plutôt dans un mouvement qui produit une tension irrésolue entre la singularité et la collectivité et qui montre qu'elles ne peuvent être pensées l'une sans l'autre, qu'elles ne sont pas des pôles opposés et exclusifs. La tendance de Levinas à réduire le *conatus* à un désir d'être, relevant de la conservation de soi, est une tentative pour enfermer Spinoza dans un modèle d'individualité qui appartient à la tradition du

18. Emmanuel Levinas, *Altérité et Transcendance* [1995], Paris, Le livre de poche, p. 83.

19. Voir *The New Spinoza*, Warren Montag et Ted Stolze (éd.), Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997. On trouve le texte de Negri en français « Relinqua desiderantur. Conjecture pour une définition du concept de démocratie chez le dernier Spinoza », in Antonio Negri, *Spinoza subversif. Variations (in)actuelles*, trad. fr. M. Raiola et F. Matheron, Paris, Kimé, 1994, p. 39-84.

contrat à laquelle il est en réalité opposé. L'individu n'entre pas dans la socialité par un contrat et il n'est pas subsumé par une collectivité dans une multitude. La multitude ne surmonte ni n'absorbe la singularité ; la multitude n'est pas une unité synthétique. Pour comprendre si Levinas a raison de prétendre qu'il n'y a pas d'Autre chez Spinoza, il est peut-être nécessaire de saisir que la distinction entre le soi et l'Autre est précisément une différence dynamique et constitutive, un lien dont on ne peut pas s'échapper, voire une servitude dans laquelle la lutte éthique prend place. Pour Spinoza, la conservation de soi n'a pas de sens hors du contexte de ce lien.

Dans la proposition 37 de l'*Éthique*, partie IV, Spinoza expose sa différence manifeste par rapport à l'analyse contractualiste de la vie sociale. Il soutient que « le bien auquel aspire pour soi chaque homme qui suit la vertu, il le désirera aussi pour tous les autres hommes, et d'autant plus qu'il possédera une plus grande connaissance de Dieu ». Dans le scolie 2, il considère que la théorie du contrat présuppose qu'« il n'y a dans l'état de nature rien qui soit bien ou mal de l'avis unanime ; puisque chacun, dans l'état de nature, ne veille qu'à son utilité, et décide du bien et du mal selon son tempérament et en n'ayant pour règle que son utilité, et que personne ne l'oblige à obéir à une loi, que lui seul ». Mais la véritable conservation de soi, comme il le montre clairement dans la proposition 54, fournit la base de la vertu, dans laquelle la conservation de soi prend place sous la conduite de la raison. Ainsi, la liberté, comprise comme exercice de la raison, consiste à disposer les êtres humains à réfléchir sur la vie et non sur la mort : « l'homme libre ne pense à rien moins qu'à la mort, et sa sagesse est une méditation non de la mort, mais de la vie²⁰. »

De même, la personne qui s'efforce de persévérer dans son être découvre que cet être n'est pas seulement ou exclusivement le sien. En effet, l'effort pour persévérer dans son être enveloppe la possibilité de vivre selon la raison, où la raison éclaire sur la façon dont son être est partie prenante d'une vie commune. « L'homme que mène la raison est plus libre dans la cité, où il vit selon le décret commun, que dans la

20. *Éth.*, IV, 67.

solitude²¹... » Pour Spinoza, cela signifie aussi que la haine devrait être vaincue par l'amour, ce qui signifie que « chacun que mène la raison désire également pour les autres le bien auquel il aspire pour soi²² ». Ici encore on nous demande de considérer la *simultanéité* de ces désirs. De même qu'en désirant bien vivre nous désirons aussi vivre, et que l'un ne peut être dit précéder l'autre, ici ce que chacun désire pour soi s'avère être, en même temps, ce qu'il désire pour les autres. Ce n'est pas la même chose que de déterminer dans un premier temps son propre désir, puis de projeter ce désir ou d'extrapoler les désirs des autres sur la base du nôtre. C'est un désir qui doit, de toute nécessité, interrompre et désorienter la notion de ce qui est sien, et le concept de « propre » lui-même.

Dans l'introduction de *The New Spinoza*, Warren Montag remarque que « l'absolu est non-aliénation, mieux, il est positivement la libération de toutes les énergies sociales dans un *conatus* général de l'organisation de la liberté de tous²³ » et il suggère alors que le sujet lui-même est « repensé [par Spinoza] dans le cadre de la multitude ». Negri offre une formulation économique de cette conception avec la multitude, en exposant une tension irréductible entre deux mouvements dans la philosophie politique de Spinoza : l'un par lequel la société est dite agir comme conduite par une seule âme, l'autre dans lequel la société, en vertu de sa structure expressive et de sa dynamique, devient irréversiblement plurielle. Cela signifie d'une part que ce que nous pourrions appeler le *conatus* général s'avère différencié et ne peut accomplir la totalité vers laquelle elle tend. Mais cela signifie d'autre part que la singularité est constamment dépossédée dans et par sa socialité ; la singularité ne pose pas seulement une limite aux possibilités totalisantes du social, mais à titre de limite elle est une singularité qui assume sa spécificité, précisément dans le contexte où elle est prise en charge par un *conatus* plus général, où la vie même qu'elle poursuit déconstitue sa singularité encore et encore, bien qu'elle ne le fasse complètement que dans l'état de mort.

21. *Éth.*, IV, 73.

22. *Éth.*, IV, 73, scolie.

23. Antonio Negri, *Spinoza subversif*, *op. cit.*, p. 228.

Nous pouvons de cette manière lire les implications de la théorie de Negri pour repenser la singularité, bien qu'il se meuve dans une direction opposée à la sienne. Il écrit : « Si l'absoluité n'est pas confrontée à la singularité des puissances réelles, elle se referme sur soi-même²⁴. » Mais il semble également vrai d'affirmer que la singularité des puissances réelles est celle qui, dans sa confrontation avec l'absoluité, établit une ouverture irréversible au procès de la généralisation. Aucune volonté générale n'est définitivement accomplie, pour le dire simplement. Elle est déjouée et articulée par la puissance limitée de la singularité. On pourrait même dire qu'en ce sens la singularité est ce qui produit un horizon radicalement ouvert, la possibilité du futur lui-même. En outre, si le corps est ce qui garantit la singularité, ce qui ne peut pas être dissout dans une collectivité, mais établit sa limite et son ouverture vers le futur, alors le corps, et son désir, est ce qui garde le désir ouvert.

Cependant, cette singularité – conçue comme un sujet – pour être puissante, pour persévérer dans son désir, et pour préserver sa propre puissance de persévérance, *ne peut pas être préoccupée par elle-même*. Pour Negri, cela devient clair dans l'expérience de la *pietas*.

La *pietas* est le donc le désir qu'aucun sujet ne soit exclu de l'universalité, comme ce serait le cas si on aimait le particulier. En outre, en aimant l'universalité et en la constituant en projet de la raison on aime le particulier et on agit seulement par intérêt, on n'est pas puissant mais plutôt totalement impuissant, en tant que l'on est agi par des choses extérieures²⁵.

Il se réfère ici à l'amour comme « un passage tellement humain qu'il comprend tous les êtres humains ». Bien sûr il y a une tendance chez Spinoza à dissoudre le désir singulier du sujet dans l'unité collective, et cela apparaît quand il affirme, par exemple qu'« il n'est rien que les hommes puissent souhaiter de mieux pour conserver leur être que de se convenir tous en tout, en sorte que les Esprits et les Corps de tous composent pour ainsi dire un seul esprit et un seul Corps » (*Éth*, IV, 18, scolie). Bien que ce soit une situation que l'homme *peut souhaiter*,

24. Antonio Negri, « Relinqua desiderantur. Conjecture pour une définition du concept de démocratie chez le dernier Spinoza », art. cité, *ibid.*, p. 53

25. art. cité, p. 63.

c'est ce souhait, non son accomplissement, qui constitue la condition ontologique de l'humain. En effet, Spinoza renvoie à la possibilité d'une unité de corps et d'esprit à travers un trope, « pour ainsi dire », signifiant que cette unité est seulement conjecturée, mais qu'elle ne peut pas être établie sur un fondement certain. Quelque chose opère comme résistance à cette unification désirée, qui est lié à son irréductible matérialisme, à la radicalité non conceptualisable de la persistance du corps²⁶.

Bien que nous n'ayons pas encore traité la critique de Levinas, nous pouvons voir déjà que ce serait une erreur de lire la conservation de soi comme s'il s'agissait d'une préoccupation pour soi, comme si elle était possible sans que l'amour « n'inclue tous les êtres humains », ou sans que le désir ne soit d'emblée désir pour soi-même et pour tous les autres. Nous pourrions conclure encore que l'Autre n'est pas radicalement ou de façon inconcevable le tout Autre pour Spinoza, et ce serait exact. Mais est-ce que les conséquences éthiques de cette différence non-absolue sont aussi graves que Levinas le considère ? Après tout, chez Spinoza il y a ce qui résiste à l'évanouissement du sujet dans l'unité collective. Il semble que « l'Autre » n'est pas exactement le mot pour ce qui *ne peut pas* s'évanouir dans cette unité, c'est-à-dire le désir lui-même et le corps. Pour Levinas, ce serait impossible, puisque le désir est ce qui doit précisément être suspendu pour que la relation éthique à l'autre puisse advenir. C'est ici que la divergence avec Spinoza semble la plus radicale. Car ce qui ne peut s'évanouir dans une unité collective, sous une certaine perspective, c'est ce qui sous une autre perspective ne peut pas s'évanouir dans une conception purement individualiste du *conatus*. Désirer persévérer dans son être implique chacun dans une vie commune. Cependant le corps constitue une condition inéliminable de la singularité. Mais il ne persiste qu'en ce qu'il supporte le désir qui précisément défait le sens du corps ou du soi qui serait purement, ou de façon endurente, celui d'un individu séparé.

26. « L'Esprit ne peut rien imaginer, ni rien se rappeler des choses passées, que durant le Corps [...] et ne conçoit de corps comme existant en acte que durant son propre Corps » (*Éth.*, V, 21 et démonstration).

De façon intéressante, Levinas remarque que « l'humanité de l'homme est une rupture de l'être » et pour Spinoza, dans un mouvement parallèle, c'est le désir qui contient cette rupture comme une partie de son mouvement, un mouvement de la singularité en direction de la collectivité, et de la collectivité vers une pluralité irréductible. Cette désorientation dans le désir consiste dans le fait que mon désir n'est jamais exclusivement le mien, mais que je suis impliquée dans la socialité, si ce n'est dans l'universalité potentielle, qui est celle de mon désir dans l'acte même par lequel je cherche à préserver et à renforcer mon être. En ce sens, la force singularisante du corps, sa trajectoire qui désoriente en direction du social, produit une déconstitution de la singularité, qui ne peut néanmoins pas s'accomplir pleinement. En même temps, la production de la collectivité est déconstituée par cette singularité qui ne peut être effacée.

Spinoza fournit visiblement un principe de déplacement constant et de déconstitution, qui opère comme la pulsion de mort chez Freud, et qui, pour être partie prenante de la lutte pour la vie, ne doit pas l'emporter, comme dans le suicide ou le meurtre. C'est un principe de déconstitution maintenu sous contrôle et qui pour laisser ouvert le futur ne peut fonctionner que sous contrôle. Il y a deux points sur lesquels je voudrais conclure, le premier concerne Freud et le second Levinas.

Par rapport à Freud, je ne soutiens pas que le corps, chez Spinoza, recouvrirait le travail de la pulsion de mort, mais en dépit des différences plutôt fortes entre le point de vue spinoziste qui identifie le désir de bien vivre et le désir de vivre et celui de la psychanalyse dans lequel bien vivre pourrait en fait coûter cher au désir lui-même, je suggère qu'il pourrait bien y avoir une convergence dans une certaine trajectoire du désir travaillant à déconstruire le sujet, le portant au-delà de soi vers une possible dissolution dans un *conatus* général. De manière significative, c'est dans cette déconstitution et dans cette désorientation qu'une perspective éthique émerge, puisqu'il n'est pas suffisant de dire que je désire vivre, sans en même temps chercher à maintenir et à préserver la vie de l'Autre.

Spinoza arrive à cette conclusion éthique d'une façon qui diffère de Levinas, mais il faut admettre qu'une certaine rupture ou

désorientation du sujet conditionnent, pour l'un et l'autre, la possibilité de l'éthique. Levinas écrit : « Le visage est ce qu'on ne peut tuer, ou du moins dont le sens consiste à dire : "tu ne tueras point". Le meurtre, il est vrai, est un fait banal : on peut certes tuer autrui ; l'exigence éthique n'est pas une nécessité ontologique. [...] Elle apparaît aussi dans les Écritures, auxquelles l'humanité de l'homme est exposée autant qu'elle est engagée dans le monde. Mais à vrai dire l'apparition, dans l'être, de ces "étrangetés éthiques" – humanité de l'homme – est une rupture de l'être. Elle est signifiante même si l'être se renoue et se reprend²⁷. »

Si, comme le dit Levinas, citant l'Écriture, les besoins matériels des autres sont nos besoins spirituels, alors je suis spirituellement en mesure d'appréhender les besoins matériels des autres et de les mettre en priorité. Pour Spinoza, la distinction entre besoins matériels et spirituels ne serait pas aussi claire, car les besoins spirituels prendront fin aussi en cette vie, et ils dépendent du corps à la fois comme leur source et comme leur condition continue. Et néanmoins je ne peux pas assurer mes besoins sans assurer ceux des Autres. La relation entre le « Je » et le « Tu » n'est certes pas, pour Spinoza, asymétrique, mais elle sera toujours intrinsèquement instable, puisque mon désir émerge de deux manières, pour moi-même en même temps que comme un *conatus* plus général. En un sens, ces deux positions alliées avec celle de Freud au sujet de la pulsion de mort sous contrôle, mettent en relief les limites de l'approche narcissique du désir et rendent possible une vie collective différenciée qui ne soit pas fondée sur la violence. Le spectre du narcissisme est en effet double : c'est celui de la propriété d'un côté et de l'autre celui de la violence exercée sur l'autre ou sur soi. Mais ces deux positions ne nécessitent ni le recours à la propriété, ni la violence comme des valeurs finales.

Ce que j'ai exploré ici, c'est une série d'approches de l'éthique valorisant le désir, sans le réduire à la défense ego-maniaque du sien, ou de la propriété, et qui met aussi à l'honneur la pulsion de mort, sans la laisser complètement émerger comme violence exercée sur l'autre ou sur soi.

27. Emmanuel Levinas, *Éthique et Infini* [1982], Paris, LGF, p. 81.

Ce sont les éléments d'une *éthique sous pression*, qui serait une lutte et aurait comme condition l'« inquiétude » plutôt que la conviction.

Laissez-moi mentionner, pour finir, deux trajectoires qui s'inscrivent dans ce cadre, et que je vais mettre en relief comme deux chemine-ments dissonants.

La première est celle de Primo Levi, dont la mort est considérée comme un suicide, bien qu'il n'ait laissé aucune note pour le dire. Il est tombé, ou s'est jeté, dans les escaliers de son appartement, et on l'a trouvé mort. La mort laisse ouverte la question de savoir si c'était un accident ou une action délibérée. L'idée qui est retenue est qu'il a trébuché ou qu'il s'est laissé tomber en trébuchant. Il n'y avait personne d'autre, et la thèse selon laquelle il aurait été poussé est en réalité sans preuve. Mais je suis toujours perplexe devant cette dernière inférence, parce qu'on peut certainement être poussé, sans que quelqu'un soit littéralement là pour vous pousser. La différence entre être poussé et tomber est complexe, comme il l'explique lui-même, par exemple, dans un de ses récits de *La Trêve*. Il y parle d'un Juif interné à Auschwitz qui trébuche et tombe régulièrement. Levi écrit que la chute semblait à chaque fois un accident mais qu'il y avait néanmoins en elle quelque chose de délibéré, qu'elle mettait en acte une pression qui accablait cet homme, une difficulté à se tenir debout, à prendre appui dans la gravité. Et on peut en effet se demander ce que cela serait d'essayer de se tenir debout et de marcher dans les camps, de prendre appui dans la gravité et de se tenir à la thèse implicite qu'elle enveloppe, à savoir qu'il y a une terre pour vous recevoir. Et ainsi, si nous pensons à toutes ces bousculades qui eurent lieu là-bas, pourquoi cette poussée brutale devrait-elle cesser au moment où on est libéré du contact physique ? Pourquoi ne continuerait-elle pas d'avoir une vie propre, poussant encore au-delà de la poussée, excédant le caractère physique de la poussée pour devenir une forme psychique et une animation qui aurait sa force propre ?

Or, quand Levi parle du suicide dans *Les Naufragés et les rescapés*, il écrit : « le suicide naît d'un sentiment de faute qu'aucune punition n'est venue atténuer ». Et ensuite, il remarque que la captivité

est perçue comme une punition et, entre parenthèses, il ajoute « s'il y a une punition, il doit y avoir une faute²⁸ ». En d'autres termes, il nous offre une manière de comprendre une certaine culpabilité qui se saisit de quelqu'un comme une conséquence de la punition, une culpabilité basée sur l'inférence que quelqu'un a dû faire quelque chose pour mériter la punition. Cette culpabilité est, bien sûr, préférable quand la seule possibilité qui soit sinon offerte est d'avoir à saisir la contingence et l'arbitraire extrêmes de la torture, de la punition et de l'extermination. Avec la culpabilité, au moins, on a encore une puissance d'agir. Avec l'infliction arbitraire de la torture, la puissance d'agir est aussi radicalement annihilée. Mais cette « culpabilité » qui, entre parenthèses, est bien l'objet d'un certain savoir de soi comme culpabilité, devient néanmoins dans son texte, un fait, un donné, une structure explicative, de sorte qu'il se demande, sans aucune pitié pour lui-même, s'il a suffisamment agi dans les camps pour aider les autres : il remarque que tout le monde se sentait coupable de ne pas aider les autres²⁹ et ensuite il demande à son lecteur, et à lui-même, si nous aurions eu alors l'armature morale suffisante pour combattre les séductions du fascisme. Il en vient à accepter l'auto-accusation comme une position qu'il doit assumer par rapport à ses actions, actions qui, bien évidemment, n'étaient pas celles d'un collaborateur.

La culpabilité de Levi pose le cadre d'une moralité qui tient ceux qui étaient dans les camps pour responsables de ce qu'ils firent ou de ce qu'ils ne firent pas. Sa moralité nie ainsi le fait que la puissance d'agir a grandement été viciée dans les camps, et que ce qui aurait pu compter comme « Je » a été séquestré et étouffé comme le montre clairement Charlotte Delbo. Cette moralité conteste le préjudice, un préjudice qui porte même atteinte à la reconnaissance que l'ego lui aussi a été décimé. Mais plus encore, elle entre dans le cycle par lequel la culpabilité, produite par la punition, requiert encore la punition pour son allègement. Si, comme il l'affirme, « le suicide naît d'un sentiment de faute qu'aucune punition n'est venue atténuer », nous pourrions ajouter

28. Primo Levi, *Les Naufragés et les rescapés. Quarante ans après Auschwitz*, trad. fr. A. Maugé, Paris, Gallimard, 1989, p. 75.

29. *Ibid.*, p. 76.

qu'aucune punition ne peut atténuer une telle culpabilité, puisque la culpabilité est sans fond et sans fin, et que la punition qui l'allégerait est responsable de sa reduplication infinie. C'est alors au-delà et contre ce mauvais infini que le suicide, pour quelqu'un comme Levi, émerge très probablement. Et cela signifie aussi que nous ne pouvons pas répondre à la question de savoir s'il est tombé dans l'escalier par accident, ou s'il s'y est jeté lui-même, ou encore s'il y a été poussé, puisque la scène de l'agence (*agency*) s'est, sans aucun doute, morcelée en toutes ces actions simultanées et co-constituantes. On peut affirmer avec certitude qu'il est tombé par accident, si on veut dire par là que cette chute n'était pas le résultat de sa puissance d'agir (*agency*) ; mais il y a été poussé, c'est certain aussi, mû par désir de punition qui a continué de travailler en lui ; il s'est jeté lui-même, c'est encore certain, car sa moralité l'a conduit à devenir lui-même son propre bourreau, le poussant à croire qu'il n'avait pas été ni ne pouvait être suffisamment puni.

Ma seconde et dernière remarque à propos d'une éthique sous pression est la suivante : nous pouvons la saisir, cette éthique sous pression, dans les pratiques contre la guerre en Israël, celles de ceux qui s'opposent à l'occupation des terres des Palestiniens et qui demandent un nouveau type de gouvernement qui abandonnerait le sionisme ; nous la voyons aussi dans les efforts collectifs pour reconstruire les maisons palestiniennes démolies, dans les efforts de Ta-ayush, une coalition arabo-juive qui apporte nourriture et médicaments à ceux qui souffrent dans les territoires occupés ; et encore dans les pratiques institutionnelles de villages comme Neve Shalom pour accueillir un gouvernement arabo-juif et protéger la propriété collective arabe-et-juive et pour créer aussi des communautés et des écoles – autant de pratiques, dans lesquelles mon désir n'est puissance ou autoconservation que pour autant qu'il accepte d'être désorienté par ton désir dans sa puissance d'autoconservation et de persévérance. Je voudrais vous citer un courriel d'une de mes amies en Israël, car je pense que nous pouvons voir qu'il est possible de fonder une éthique à partir de sa situation et de son désir, sans que la relation à l'autre devienne une pure projection ou une extension de son soi. Son nom est Niza Yanay, elle est sociologue à l'Université Ben Gourion, et elle s'inquiète du fait

que la Cour suprême ait perdu son pouvoir en Israël, que la règle militaire l'emporte, que des propositions pour déplacer des populations Palestiniennes soient débattues activement à la Knesset.

Elle écrit : « Aux élections qui ont eu lieu quelques mois plus tôt, un ami et moi-même avons voté pour le parti communiste qui est un parti judéo-palestinien, mais qui est désormais majoritairement arabo-palestinien avec quasiment aucun soutien de la part des Juifs. Nous avons eu le sentiment qu'il était très important de renforcer le pouvoir des Arabes au Parlement, et de manifester notre solidarité à leur égard. Sami Shalom Shitrit, un poète et un écrivain, a dit dans un petit rassemblement, avant l'élection, que si en 1933 il avait été Allemand et chrétien, il se serait efforcé de trouver un parti juif pour lui donner son suffrage. J'ai été émue par ce qu'il a dit, mais cela m'a donné des frissons parce que nous ne sommes pas loin de 1933. »

Nous ne sommes pas en 1933 mais nous n'en sommes pas si loin, et c'est dans cette différence dans la proximité qu'une nouvelle éthique doit être pensée. Dès lors que les discussions sur les « transferts » de populations ont commencé à avoir lieu à la Knesset et que la vengeance semble être le principe qui est invoqué par les deux parties en conflit, il est crucial de trouver et de valoriser le « visage » qui mettra fin à la violence. Être capable de répondre de ce visage exige cependant une certaine dépossession de soi, de s'écarter de l'autoconservation, prise comme base ou comme l'objectif de l'éthique.

Alors que certains croient que l'autoconservation est la base de l'éthique chez Spinoza, et que pour d'autres il est la forclusion de la forme de négativité que Freud a su décrire sous la rubrique de la pulsion de mort, j'ai essayé de suggérer que la conception de Spinoza ne mène ni à la défense du simple individualisme ni à des formes de défense du territoire et à des droits d'autodéfense associés habituellement avec les doctrines de persistance de soi. Dans le cadre de la pensée juive de l'éthique qui présume que le sur-moi et ses cruautés sont les conditions préalables d'une position éthique ou qui affirme que les formes de la socialité politique sont basées sur l'unité d'un peuple conçue spatialement, Spinoza introduit une forme de solidarité politique qui va au-delà à la fois du suicide et des genres d'unités politiques associées

à la défense du territoire et au nationalisme. Il ne fait aucun doute que Spinoza fasse encore l'objet d'une querelle interne à la pensée juive, qui porte sur la signification et le domaine de validité de l'éthique, mais il est vrai également qu'il se situe hors de la tradition et qu'il fournit des modèles pour travailler avec ce « dehors » et à ses côtés.

Mais ce qui est peut-être le plus important à voir est qu'il offre les contours d'une éthique dans laquelle la pulsion de mort est contrôlée, d'une éthique qui conçoit la communauté dans sa pluralité irréductible, et qui s'opposerait à tout nationalisme voulant éradiquer cette condition d'une socialité non totalisable. Ce serait une éthique qui n'affirme pas seulement le désir de vivre, mais reconnaît que désirer la vie signifie désirer la vie pour toi ; un désir qui implique la production des conditions politiques de la vie, rendant possibles des alliances régénérées qui n'ont pas de forme finalisée, et dans lesquelles le corps, et les corps, dans leur précarité et dans leur promesse, dans ce qui pourrait même être appelé leur éthique, s'inciteraient l'un et l'autre à vivre.

Traduit de l'anglais par Kim Sang Ong-Van-Cung