PRESSES
UNIVERSITAIRES
DE FRANCE

Pierre Macherey

Avec Spinoza

Études sur la doctrine et l'histoire du spinozisme

« *PHILOSOPHIE D'AUJOURD'HUI* »
dirigée par Paul-Laurent Assoun

Cette collection doit s'entendre comme la revendication d'une actualité de la fonction critique du logos philosophique — et non comme l'idéologie d'une quelconque modernité lancée à l'assaut d'une philosophie qui serait « d'hier ». Contre un certain destin éclectique de la philosophie, dévoyant l'exigence de rationalité au gré des modes et des rumeurs, et au-delà du malentendu qui la réduirait aux sciences humaines, « *Philosophie d'aujourd'hui* » se propose de contribuer à ramener la fonction critique de la philosophie là où elle a à *dire* en personne, au point aveugle de son extrême lucidité : point de disjonction du réel et du rationnel mais aussi désir de rationalité — ce qui scelle l'actualité de l'objet et la pérennité du projet.

Elle regroupe donc d'une part des études de fond sur la généalogie des modèles dont se soutient l'exigence philosophique de rationalité, afin d'en dégager le champ objectif des contradictions, livré ensuite à la foire d'empoigne des idéologies ; d'autre part, les textes fondamentaux rendant possible l'exploration historique des référents majeurs ; enfin des études et des textes concernant les sciences dites de l'homme, du savoir de l'inconscient au savoir du politique, afin d'explorer les frontières du concept philosophique, requis de se penser jusque dans son altérité.

« *Philosophie d'aujourd'hui* » se prévaut en ce sens d'un logos qui ne désarme pas d'exercer son pouvoir de pensée, tout en s'ouvrant aux brisures de sens que lui impose la crise de la réalité et des savoirs. Que la théorie soit de quelque conséquence, partout où du réel est donné à penser, c'est ce dont elle entend convaincre quiconque se fie à la forme philosophique du désir d'intelligibilité, qui cherche à s'éprouver *ici* et *maintenant*.

Amado G., *L'être et la psychanalyse*
Amado G., *Fondements de la psychopathologie*
Arendt H., *La vie de l'esprit*, vol. 1 : *La pensée* (3e éd.), vol. 2 : *Le vouloir*
Assoun P.-L., *Freud, la philosophie et les philosophes*
Assoun P.-L., *Marx et la répétition historique*
Assoun P.-L., *Freud et Nietzsche* (2e éd.)
Assoun P.-L., *Freud et Wittgenstein*
Auroux S., *Barbarie et philosophie*
Bensussan G., *Moses Hess, la philosophie, le socialisme*
Bertrand M., *Spinoza et l'imaginaire*
Bertrand P., *L'oubli, révolution ou mort de l'histoire*
Bloch O. (sous la dir. de), *Spinoza au XXe siècle*
Blondel E., *Nietzsche, le corps et la culture*
Bourke J. G., *Les rites scatologiques* (présenté par D. Laporte)
Boutang P., *Ontologie du secret*
Boutot A., *Heidegger et Platon*
Castillo M., *Kant et l'avenir de la culture*
Della Volpe G., *Critique de l'idéologie contemporaine*

NC

Avec Spinoza

327

8°R
106935

PHILOSOPHIE D'AUJOURD'HUI

Collection dirigée

par

Paul-Laurent Assoun

148 4713

PIERRE MACHEREY

Avec Spinoza

Etudes
sur la doctrine et l'histoire
du spinozisme

PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

DL-05121992-36642

DU MÊME AUTEUR

Pour une théorie de la production littéraire (Maspero, coll. « Théorie », 1966)

Hegel ou Spinoza (Maspero, coll. « Théorie », 1979 ; 2e éd., La Découverte, 1990)

Comte - La philosophie et les sciences (PUF, coll. « Philosophies », 1988)

A quoi pense la littérature ? (PUF, coll. « Pratiques théoriques », 1990)

En collaboration :

(avec L. Althusser, E. Balibar, R. Establet et J. Rancière)
Lire Le Capital (Maspero, coll. « Théorie », 1965)

(avec J.P. Lefebvre)
Hegel et la société (PUF, coll. « Philosophies », 1984)

ISBN 2 13 044795 3

ISSN 0768-0805

Dépôt légal — 1re édition : 1992, novembre
© Presses Universitaires de France, 1992
108, boulevard Saint-Germain, 75006 Paris

SPINOZA AU PRÉSENT

En hommage à la mémoire d'Emilia Giancotti, qui a tant fait pour le développement des études spinozistes.

Sub specie aeternitatis

Plus qu'aucune autre la philosophie de Spinoza paraît liée à son moment, enfoncée dans un lieu et dans un temps : cette Hollande de la seconde moitié du XVIIe siècle qui a été une sorte de laboratoire économique, politique et culturel pour la formation d'une Europe nouvelle. Sans doute la position que Spinoza y a occupée était-elle marginale : mais le parcours singulier qu'il s'y est tracé, en raison de

sa singularité même, l'a amené à en exprimer avec une extrême acuité les conflits internes, en particulier cette extraordinaire combinaison d'anticipation et de retard dans laquelle se projetaient toutes les contradictions d'une époque. Et, être moderne, c'est peut-être cela. Mais l'étonnant, c'est que Spinoza n'ait pas été moderne seulement à son époque, et qu'il le soit encore à la nôtre : de toutes les pensées historiques, la sienne nous paraît l'une des plus présentes, vraisemblablement parce que nous y projetons nos propres fantasmes d'actualité. Et ceci dans tous les domaines : ceux de la théorie et ceux de la pratique. Car cette pensée ne produit pas seulement, sur un mode commémoratif, des effets doctrinaux identifiables et autonomes : elle détient l'étrange pouvoir d'entrer en résonance avec beaucoup de ce que nous faisons, de se mêler à ce que nous lisons, comme si elle constituait *sub specie aeternitatis*, une structure intellectuelle dont la permanence, bien loin d'être intemporelle, se définirait par une faculté inaltérable d'adaptation ou d'adhésion aux formes les plus déterminées du présent et de la présence. Le contraire donc d'une *philosophia perennis*, d'une philosophie pour toujours : mais une philosophie qui se comprend et agit au présent, ici et aujourd'hui, sans pourtant se renfermer dans les limites de telle ou telle actualité finie.

Mais qu'est-ce pour une philosophie qu'être présente et se penser au présent ? C'est d'abord sans doute le fait d'être réfléchie et reproduite, d'inspirer des études et des travaux, d'être éditée, traduite, lue, commentée ; et aussi d'être un objet d'intérêt et une source d'inspiration pour d'autres formes de spéculation, élaborées dans d'autres temps que celui qui l'a produite, et qui trouvent en elle un élan, ou des matériaux, pour leur développement. Si on en reste là, il faut admettre que Spinoza n'est pas plus actuel que ne le sont Descartes ou Kant, voire Platon et Aristote, qui n'ont pas non plus cessé de nous stimuler théoriquement. Mais peut-être y a-t-il dans la notion d'actualité philosophique encore quelque chose de plus : l'idée d'une pensée en travail qui, sans même que s'en aperçoivent ceux qui en exploitent les effets, soutient, à la manière d'un impensé, des opérations théoriques et des projets pratiques, conduisant à la transformation de tout un monde historique. Aujourd'hui, ne sont pas nécessairement les plus proches de Spinoza des philosophes professionnels qui le citent, ni même ceux qui le « connaissent », au sens d'un savoir littéral et en

principe objectif, car ce savoir a précisément besoin de tenir son « objet » à distance pour pouvoir se l'approprier, sans s'y intéresser ou s'y impliquer trop directement. On peut bien penser « dans » Spinoza, comme s'il s'agissait d'une sorte d'élément spéculatif, sans avoir besoin pour cela de penser « à » Spinoza, au sens d'une attention sélective, et donc exclusive. Risquons cette hypothèse : Spinoza nous obsède et nous hante à la manière d'un inconscient théorique qui conditionne et oriente une grande partie de nos choix intellectuels et de nos engagements effectifs, dans la mesure où il permet de reformuler une grande partie des problèmes que nous nous posons, même indépendamment du fait de prescrire explicitement les formes de leur résolution.

Il y a là quelque chose de surprenant et d'assez mystérieux. Et pour comprendre ce phénomène il faudrait d'abord prendre en considération, en dehors du système doctrinal et de sa clôture manifeste, l'histoire du spinozisme. Depuis le moment où l'ensemble de son texte est devenu public, l'année qui a suivi la mort de son « auteur », la philosophie de Spinoza n'a cessé d'être, toujours au présent, un objet de fascination et de rumination, en ce sens que chaque siècle de la culture européenne moderne l'a en quelque sorte réinventée, pour se modeler lui-même d'après l'image qu'il en élaborait. C'est ainsi qu'il y a eu le Spinoza matérialiste et athée du XVIIIe siècle, dans lequel le rationalisme des lumières s'est reconnu en s'y opposant, comme s'il constituait pour lui un double à la fois conforme et inverse. Il y a eu ensuite le Spinoza intuitif et mystique des panthéismes du XIXe siècle romantique : *sankt Spinoza*, penseur de la vie universelle et du devenir absolu. Enfin il y a eu le Spinoza théoricien et politique de l'histoire du XXe siècle, écartelé entre les tendances du libéralisme et de la révolution, révélant par cette contradiction ce qu'il y a de profondément énigmatique dans les évolutions de notre temps. Ainsi c'est comme si, sans interruption depuis trois siècles, Spinoza avait accompagné, à chacun de ses tournants, l'histoire de la pensée et aussi celle de la société, en s'incarnant dans les figures les plus contrastées, et par là-même exemplaires.

Alors, nous commençons peut-être à mieux comprendre ce qui fait continuellement se penser au présent la philosophie de Spinoza : c'est cette dynamique historique qu'elle porte avec elle, sa puissance

apparemment inépuisable de renouvellement, qui lui permet, au-delà des bornes d'un savoir théorique prétendûment achevé, dont le contenu serait définitivement inscrit dans la forme de son discours, de répondre aux sollicitations d'une actualité nouvelle, c'est-à-dire de se produire, ou de se reproduire, non comme une seule philosophie, mais comme plusieurs, et peut-être comme une infinité de philosophies. Dans cette perspective il apparaît que Spinoza n'a pas seulement donné son nom à une forme historique de pensée, une fois pour toutes repérable et classable : mais, comme Hegel l'a suggéré, il représenterait ce qu'il y a d'inauguralement philosophique dans toutes les philosophies, ce travail effectif de la pensée qui conditionne son devenir réel. Pour nous, Spinoza serait comme le nom même de la philosophie, son nom « propre ». Au nom de Spinoza : nous reviendrons sur ce que suggère, légitimement ou non, cette formule.

On n'aurait sans doute pas tort de diagnostiquer à travers les idées qui viennent d'être esquissées la constitution d'une fable, avec son corrélat : une insupportable naïveté théorique. Présenter Spinoza comme ce penseur d'exception qui s'identifie à tout le devenir de la pensée moderne, est-ce autre chose que proclamer l'adhésion particulière à une option philosophique, se caractérisant par sa prétention, finalement commune à tous les philosophes sans exception, d'occuper la totalité du champ spéculatif, où ces philosophes s'opposent comme sur un *Kampfplatz* parce qu'ils revendiquent chacun le droit de l'occuper exclusivement ? Et si l'on renonce à s'installer dans la fiction réconciliatrice d'une idéale république des esprits, où tous communiqueraient et communieraient dans le partage de valeurs identiques, il faut bien admettre que, pas plus aujourd'hui qu'hier, nul n'est fatalement spinoziste, c'est-à-dire ne doit reconnaître dans la philosophie signée du nom de Spinoza la figure obligée d'une réflexion philosophique : mais elle n'en représente au plus qu'une des orientations possibles, qu'il n'est jamais interdit de dénoncer comme périmée.

En parlant de Spinoza au présent, il ne s'agit donc pas de rassembler sur son nom, et en son nom, tous les philosophes passés et à venir, comme s'il désignait leur plus petit commun dénominateur. Car si la pensée de Spinoza n'a cessé d'être vivante, c'est précisément parce qu'elle s'est développée dans le contexte d'une permanente contestation : de tous les philosophes modernes, Spinoza est peut-être celui

qui a été le plus contredit et, comme on dit, réfuté. Pour s'en convaincre, il suffit d'évoquer l'exemple de Hegel, qui n'a cessé de se confronter à lui comme à un frère ennemi, d'autant plus opposé qu'il lui était aussi semblable, diviseur de sa propre démarche spéculative, dont il rendait ainsi manifestes les orientations spécifiques, et les limites. L'urgence actuelle de la pensée de Spinoza tient d'abord à sa puissance d'interrogation et de provocation, à cette inquiétude qu'elle éveille quant à la valeur de tel ou tel discours théorique, voire de l'idéal de théoricité, alors même qu'elle semble avoir fait de celui-ci un absolu ; elle tient également au soupçon qu'elle entretient au sujet du désir d'intemporalité qui est au cœur du mythe de « la » science, auquel elle oppose sa paradoxale et difficile conception d'une éternité temporelle, qui consiste d'abord dans une manière nouvelle de voir et de vivre le temps, *sub specie aeternitatis*, sous l'angle de l'éternité.

Si Spinoza est « éternel », selon une catégorie centrale pour sa propre pensée, ce n'est donc pas au sens d'un état indéfiniment prolongé et immuable, celui d'un système parvenu à l'équilibre et à la stabilité, et par là-même fermé à toute perspective d'innovation ; mais c'est plutôt à celui d'une dynamique active, procédant du jeu de ses irrégularités, de ses lacunes, et des perturbations que celles-ci induisent. En dénaturant le concept de « substance » qui lui sert de base, on a trop souvent donné de la philosophie de Spinoza, pour se défendre du trouble qu'elle provoque, une représentation arrêtée, massive, comme s'il s'agissait d'un bloc impénétrable de vérités, à prendre ou à laisser comme telles : une « philosophie de choses », disait Renouvier. Il est vrai que dans l'*Ethique*, où les occurrences du terme *res* sont significativement fréquentes, il ne cesse d'être question de choses : choses désirantes, choses aliénées, mais aussi choses libres, choses éternelles..., et la fonction du raisonnement démonstratif y est de faire « voir », comme avec des yeux, la « nature des choses », *rerum natura*, dans son effectivité, dirait-on en usant d'un langage qui n'est déjà plus tout à fait celui de Spinoza. Mais quelle est cette chose, la « chose même », autour de laquelle tourne toute la réflexion philosophique de Spinoza ? Celle-ci n'est certainement pas « l'homme », ni « la raison », ni même « la vie », ou encore « la nature », constituée comme une entité abstraite, et donc enclose dans les limites que lui

fixerait cette constitution. Cette « chose », Spinoza lui-même l'a appelée « Dieu », d'un nom qui justement ne s'applique à aucune chose en particulier, bien qu'il les concerne toutes singulièrement : il est ce qui, du fond de leur réalité, même finie, exprime leur commune appartenance à une totalité infinie, qui n'est pas elle-même donnée, de manière fermée, comme une grande chose à côté et au-delà de toutes les autres petites choses, puisque, dans son mouvement productif, causal, il est ce qui s'exprime en se reproduisant à travers chacune sans exception, et la marque, dans sa finitude même, de son infinité. Par là l'*Ethique* est tout sauf une Somme onto-théologique.

La « chose » dont parle Spinoza, ce n'est pas un objet spéculatif particulier, c'est-à-dire une détermination entre autres du réel ou de la pensée, mais c'est ce qui permet à la pensée de déterminer ses objets quels qu'ils soient, et ceci nécessairement tels qu'ils sont en réalité. En représentant le rationalisme de Spinoza sur le modèle d'un ordre abstrait et figé, dont le réseau retient toutes les idées en leur assignant leur place, on en donne une présentation faussée, fixant arbitrairement le processus par lequel, selon la conception qu'en développe Spinoza, la pensée s'auto-effectue, suivant une nécessité qui est tout sauf formelle, puisqu'elle ne lui appartient pas en propre de manière exclusive, mais se retrouve identiquement dans tous les genres d'être qui, dans son unité interne et son infinie diversité, constituent la chose même nommée « Dieu », vers laquelle s'orientent les démarches de la réflexion philosophique : cette chose qui, étant Dieu même, est tout sauf « une » chose, ou « un » Dieu.

Plutôt qu'elle ne se dirige vers cette chose en suivant de manière linéaire une progression univoque, la pensée de Spinoza tourne autour d'elle, en décrivant des mouvements concentriques qui l'en rapprochent vertigineusement, dans la perspective d'une totale identification à ce qu'elle est et à ce qu'elle peut. Or cette identification ne se limite pas à la réalisation d'une représentation conforme qui, comme une peinture muette sur un tableau, maintiendrait à distance la « chose » qu'elle imite pour mieux lui ressembler, en la redoublant. Mais, suivant un principe qui évoque celui de l'indiscernabilité des identiques, elle consiste en une fusion intime et complète, dont Spinoza a dit, d'une manière qui paraît obscure ou énigmatique, qu'elle relève d'une connaissance « intuitive », parce que le lieu où tendanciellement elle

s'effectue se situe à la limite des formes identifiables du discours rationnel, qu'elle porte à leur maximum d'intensité et de puissance. Et la fascination que la philosophie de Spinoza n'a cessé d'exercer, même sur ceux qui se présentent comme ses adversaires les plus déclarés, tient à cette décision de maintenir en permanence, de la façon la plus pressante, la confrontation entre la plus extrême rigueur rationnelle et un mystère essentiel qui, du cœur de ce qui est, se communique à la pensée, en la portant jusqu'au point où la chose et l'idée se confondent, qui est aussi celui où le clair et l'obscur, indiscernablement, se mêlent. Car dans l'absolu, tel que Spinoza le conçoit, la transparence ne cesse de se conjuguer à l'opacité.

Si la pensée de Spinoza est restée féconde, productive, depuis plus de trois siècles qu'elle est connue, ce n'est donc pas parce qu'elle serait, par une sorte d'élection native, pleine de vérités toutes faites, qu'il n'y aurait plus qu'à ressaisir sans chercher à les modifier ; mais c'est plutôt en raison des interrogations qu'éveillent les difficultés de son texte. Toutes les philosophies s'exposent à être réinterprétées de manières différentes : le cas de Spinoza, pourtant, ne rentre pas tout à fait dans l'horizon défini par cette règle générale, dont la généralité justement est trompeuse. De la philosophie de Descartes, ou de celle de Kant, peuvent être données des présentations décalées, qui mettent plus ou moins d'accent sur un aspect de la doctrine au détriment des autres ; ces présentations s'accordent néanmoins sur un contenu spéculatif qui est leur base théorique commune, à partir de laquelle elles commencent à diverger. Or Spinoza est celui des philosophes qui a prêté occasion aux leçons les plus extrêmes et les plus opposées : et ceci, sans doute, parce que l'opposition est au cœur de sa pensée. C'est pourquoi le « système » de Spinoza et l'histoire du spinozisme ne vont pas l'un sans l'autre, mais procèdent d'une essentielle continuité : celle-ci correspond au déploiement d'un espace de libres variations, dont l'ouverture était déjà donnée dans les thèmes initiaux, au moment où la doctrine s'est pour la première fois élaborée, dans la perspective historique assignée à son auteur, qui s'est rendu éternel, c'est-à-dire aussi libre, en se prêtant le plus étroitement à ce conditionnement singulier.

La singularité du spinozisme tiendrait alors à la constitution paradoxale de son discours, qui le démultiplie en lui-même, en l'engageant

à la fois sur plusieurs lignes divergentes, sans en privilégier définitivement aucune : le contraire donc d'un bloc achevé, fini, de certitudes ; mais une libre recherche, dont le caractère causal abolit toute considération de fins, car sa tension relance sans relâche l'élan, la productivité, de la réflexion, et ne permet pas à celle-ci de se reposer dans la satisfaction, l'illusion, d'un but enfin atteint et conquis. Mais apparaissent aussitôt les difficultés que suscite une telle manière de lire, et elles ne peuvent être éludées. Installer la différence au cœur d'un système de pensée, n'est-ce pas prendre le risque de déchaîner une pression interprétative qui, à terme, doit le faire éclater ? N'est-ce pas aussi le soustraire à l'exigence de rigueur qui distingue et démarque d'une libre et suggestive évocation la nécessité démonstrative dont Spinoza a expressément voulu que la forme s'inscrivît dans le texte de l'*Ethique* ? N'est-ce pas, enfin et surtout, autoriser l'arbitraire de lectures indécises, hors-texte en quelque sorte, qui, en privilégiant absolument le sens par rapport à la lettre, feraient tendanciellement dire à celle-ci n'importe quoi et son contraire ? Car il faut bien que, pour parler de Spinoza, l'on dispose de repères ou de critères permettant de savoir que c'est bien de lui qu'authentiquement il s'agit, et non d'un philosophe imaginaire dont la figure se dessinerait sur le fond d'un quelconque monde possible, selon un concept qui, précisément, n'a aucune place dans sa pensée. Nul ne saurait prétendre se substituer à Spinoza, s'exprimer à sa place et en son nom. Qu'est-ce qui autorise alors à en accepter des lectures différentes, que leur différence semble disqualifier ? Et que reste-t-il d'un texte, lorsque la surcharge des interprétations paraît en dissimuler la structure objective et littérale ?

La lettre et l'interprétation

Restituer une véritable présence à la pensée de Spinoza, ce serait l'interpréter, au sens presque musical du terme, et par là rendre effective la charge créative qui est en elle, en lui donnant les moyens de se communiquer. En ce sens, l'interprète est tout le contraire en apparence d'un commentateur. Les séparent, dans les termes qui les désignent, ce qui distingue le *cum* du commentateur et l'*inter* de l'interprète. Le premier offre, dans des marges réputées vierges, un

produit d'accompagnement, quelque chose qui, dirait-on vulgairement, « va avec » : ce supplément d'information ou d'explication qui, à la lisière du texte, sur ses bords, s'y adjoint sans y toucher, sans réellement se mêler à lui ni le pénétrer, à plus forte raison sans le transformer ou l'altérer. Le second, son nom même l'indique, se tient au cœur d'un échange vivant, passant en pleine page, qui travaille le texte, texte pour texte, ou texte sur texte, et en propose une forme de substitution : il le déchiffre, l'exécute, le réalise, l'actualise, en donne cette « présentation » qui ne s'effectue qu'au présent. On dirait encore que le commentateur revient au texte, qu'il prétend laisser subsister tel quel ; alors que l'interprète en part et le pousse, ou le porte, en avant de ce qu'il peut, faisant de sa lecture, plus qu'une manipulation ou une reproduction réputée conforme, un acte novateur, libre par rapport à des contraintes qui ne lui seraient qu'extérieures.

A première vue, ces deux démarches s'opposent à la manière dont se démarque une lettre, telle qu'elle s'inscrit dans la composition obligée d'une organisation préalable, qu'on ne peut modifier à son gré, et un sens, libre flottant, inventif, qu'emporte la pression créatrice de son contenu, dont la dynamique transcende les limites arrêtées d'une forme. Toutefois, il n'est pas tellement évident de rattacher à l'un ou l'autre des termes de ce rapport contrasté le commentateur et l'interprète : car si l'on y fait attention, c'est peut-être au sens, et à ses mythes, qu'il convient plutôt de prêter une statique opacité, pour reconnaître à l'inverse la dynamique transparente de la lettre. Plutôt qu'attaché à une scrupule littéral interdisant d'aller au-delà de ce que prescrit une disposition fixée, parce qu'inscrite, une fois pour toutes, le commentateur ne serait-il pas le plus lié par le respect de normes idéales, dotant pour toujours le discours qu'il étudie d'une signification inébranlable et pleine, dont il ne resterait plus qu'à épouser le mouvement déjà tout tracé ? Alors qu'à l'inverse l'interprète serait celui qui découvre, non dans la réserve spirituelle du sens, mais en suivant la ligne différenciée du texte, avec ses aspérités, ses irrégularités, ses difficultés, voire ses obscurités et ses lacunes, l'incitation qui le presse d'en refaire la lecture, selon une nécessité objective, immanente, dont la puissance ne saurait être définitivement délimitée. Aux contraintes ritualisées du commentaire, et des mornes mesures que celles-ci imposent, et à l'espèce de naïveté théorique que requiert leur

application, ferait donc face, du côté de l'interprétation, la réconciliation d'une liberté et d'une nécessité démesurées, ignorant les obligations dont préjuge une vulgate à l'avance déterminée. Et au passé, déjà tout formé, du sens s'opposerait alors le présent en acte de la lettre.

Dans ces conditions, la notion d'interprétation paraît donner lieu au dilemme suivant : on lit le texte à neuf, comme s'il venait d'être produit, en passant l'écran que dressent entre lui et son lecteur de successives traditions, toute une historicité du sens, qui recouvre la pureté native de son discours ; ou bien, admettant qu'une telle originarité ne peut être que mythique et illusoire, et que le présent de l'interprétation prolonge tout un passé de pratiques et d'usages, qu'on peut bien ignorer ou oublier, mais qui ne peut être supprimé, on décide de prendre celui-ci en compte, de le gérer en conscience, d'en exploiter les dernières conséquences, comme une référence à réactiver plutôt que comme un héritage simplement subi, avec ce parti-pris qui conditionne l'engagement sans lequel, en l'absence de cette « position », la lettre resterait morte. D'une part on postule, et l'on feint de constater, l'autonomie du texte, réalisée à travers ce qui en structure les énoncés, eux-mêmes marqués par leur vérité donnée, dès le départ enregistrée, et n'ayant plus qu'à être répétée ; de l'autre on insiste sur cette force de l'énonciation qui semble transporter le texte au-delà de ce que manifestement il « dit », en prenant le risque de le faire parler autrement, au détriment de sa signification réputée première, comme s'il se définissait précisément par sa faculté de s'écarter des normes que lui impose cette signification, et de se reproduire dans de nouveaux contextes, qui font de celui-ci un nouveau texte, sans le rattacher à un critère de vérité intrinsèque.

Mais ici encore, il faudrait renoncer à opposer la force de l'esprit vivant aux contraintes figées de la lettre. Car l'authentique interprétation est justement celle qui a déposé les prétentions abusives du sens, prétentions qui font de celui-ci l'objet d'un don, et non le résultat d'un travail, avec les obstacles et les risques que celui-ci doit affronter pour aboutir. Qu'est-ce qu'un texte, sinon une matière à œuvrer, destinée à une élaboration dont la promesse pour être effective reste précisément à effectuer ? Qu'il ne s'agisse pas d'un matériau brut, mais d'un dispositif déjà monté, qui ne saurait être arbitrairement remodelé, puisqu'il préexiste à l'acte qui le reproduit en le faisant fonc-

tionner, ne dispense nullement de l'effort propre à cet acte. La résistance qu'oppose à l'interprétation cette structure définie ne s'éprouve en effet qu'au cours du mouvement qui, parti à sa rencontre, en éprouve dynamiquement la rigidité. Suivant une formule souvent utilisée, pour faire parler un texte, il faut l'interroger, sans quoi il resterait muet : or au silence de la signification, en attente d'une parole magique qui la reconnaisse dans son identité à soi pour toujours acquise, et dont le charme l'éveille de son sommeil immémorial de belle endormie, fait pièce le discours ininterrompu et polyphonique qui, s'ouvrant un chemin à travers les anfractuosités du texte, fait ressortir les lignes complexes de sa texture, et, creusant celle-ci, met à nu ses reliefs les plus cachés, à la manière dont une érosion construit un paysage, et révèle ses caractères les plus singuliers en en brisant les contours. Ce qui définit la lettre d'un texte, on le comprend alors, ce n'est pas une forme déjà toute faite, et n'ayant plus qu'à être ressaisie avec ses valeurs inaltérables et immatérielles, mais ce progressif processus de sédimentation qui dessine sa figure en la modifiant : est nécessaire le travail d'un géologue ou d'un archéologue pour déceler, en arrière et en creux de ses aspects les plus superficiels, les glissements et les ruptures qui l'ont constitué dans son épaisseur, et retiennent les marques et les traces de son histoire passée en les inscrivant dans sa structure présente.

Car il n'y a pas de passé en soi, de passé absolu, qui ne soit une dimension du présent. C'est seulement en apparence que les propositions de l'*Ethique* subsistent comme les témoignages monumentaux d'une époque révolue de la pensée, dont elles entretiendraient la mémoire, de manière purement conservatoire. Et pour les lire, c'est-à-dire pour mettre en marche le mécanisme spéculatif dont elles constituent l'épure, il ne suffit pas d'accomplir le geste rétrograde d'une anamnèse, qui en fasse revivre les anciennes vertus, avec leur valeur d'autrefois, celle d'un sens retenu qui perdure, à condition que le culte en soit fidèlement maintenu : la nostalgie dont s'imprègne une telle démarche est surtout révélatrice d'une préoccupation très actuelle, orientée vers le présent, et le rituel du souvenir, où elle trouve l'essentiel de son inspiration, tire sa force de la fiction. La pratique du commentaire, dans la mesure où elle se réfère à ce passé du sens qu'elle entreprend de faire revivre en tant que tel, procède d'une fiction de

ce genre : car ce passé, manifestement, n'a pas toujours été ce qu'il paraît être, c'est-à-dire du passé ; mais pour être reconnu comme passé, il a dû, pour le moins, faire l'objet d'une élaboration seconde, que l'œuvre du temps n'a pu produire automatiquement, sans qu'intervienne la volonté de comprendre qui en ordonne, toujours au présent, la commémoration. L'écoute première du texte de l'*Ethique*, celle qu'ont pu en avoir Spinoza lui-même et ceux à qui il l'a personnellement donné à lire, paraît inaccessible ou perdue : mais c'est parce que la signification qu'elle évoque n'a jamais pu exister, puisqu'elle n'a acquis sa valeur d'origine qu'après coup, dans le contexte inédit qui précisément la constituait comme révolue.

« Nous sentons très bien que notre sagesse commence où celle de l'auteur finit... C'est au moment où (les auteurs) nous ont dit tout ce qu'ils pouvaient nous dire qu'ils font naître en nous le sentiment qu'ils ne nous ont encore rien dit ». Cette phrase de Proust, dans laquelle se résume sa théorie de la lecture, pourrait aussi bien s'appliquer aux textes philosophiques : si objective qu'elle tende à être, l'étude de ces textes ne peut rester sourde ou indifférente à l'appel qui résonne à partir d'eux, comme une interrogation ouverte en permanence. Si ces œuvres retiennent encore l'attention, sollicitent une curiosité qui fait s'allier la passion de comprendre à l'effort du savoir, c'est parce qu'elles éveillent une inquiétude, un souci, qui sont liés à leur caractère d'œuvres finies. « Notre sagesse commence où celle de l'auteur finit » : les limites dans lesquelles celui-ci paraît enfermer son texte marquent non un point d'arrêt, celui d'une pensée qui se satisferait de son propre achèvement, mais le commencement d'un échange dont la tension, soutenue par une application laborieuse et fervente, ne saurait plus se relâcher. Lire Spinoza, on l'a déjà remarqué, cela ne peut consister à se mettre à sa place, car c'est reconnaître au contraire qu'il est définitivement impossible de se substituer à lui : et, ceci admis, c'est poursuivre jusqu'au bout, même si celui-ci est impossible à atteindre, le débat qui, l'ébranlant de ses assauts, éprouve la structure profonde de son discours, en décèle les anomalies, et interdit que celui-ci soit réduit à la mince ligne d'un raisonnement univoquement conduit du début jusqu'à sa fin, après laquelle il ne resterait plus rien à dire. Sans quoi, n'y ayant justement plus rien à en dire, il ne resterait aussi qu'à le renvoyer à son incurable oubli, celui où dorment les

œuvres mortes dont plus rien n'est à penser, parce qu'elles ont été suffisamment banalisées pour ne plus faire la joie que des seuls antiquaires.

Si l'*Ethique* de Spinoza était réductible à un recueil suivi d'énoncés, eux-mêmes analysables dans les termes d'un vocabulaire et d'une syntaxe qui en détermineraient exclusivement la signification, cette signification serait déposée dans son texte, comme un trésor qu'on pourrait chercher à lui dérober. Mais la signification que ce livre évoque, plutôt qu'il ne la recèle, ne se situe ni en lui ni en nous, parce qu'elle suit pour les totaliser les moments de l'acte théorique complexe qui met en communication un passé et un présent, en reconstruisant ce passé à partir de notre présent. Or cet acte ne se ramène pas à une unique démarche, celle de l'inter-relation qui passerait entre deux sujets de pensée placés en des points différents du temps, un certain Spinoza et nous qui voudrions bien le comprendre, comme si ces sujets étaient eux-mêmes définitivement installés dans leur identité temporelle, que l'acte en question ferait entrer en dialogue sans intermédiaires. Mais il dépend du processus historique dont il faut bien qu'il suive les sinuosités et les accidents : ce processus qui, en multiplant les relais de l'interprétation et en lui ouvrant un espace historique de développement, a donné à la lettre du texte toute sa dimension concrète, inaccessible aux abstractions du sens. Car un texte, c'est quelque chose qui est à la fois passé et présent, comme une histoire : cette histoire est celle des efforts accumulés qui ont creusé en lui l'épaisseur d'une sagesse effective, interdisant du même coup que celle-ci fût réduite à une unique et simple vérité. En effet ces efforts ne se sont pas nécessairement poursuivis dans une seule direction, et leurs résultats ne sont pas directement additionnables : mais c'est leur contraste sans cesse réactivé qui, bien loin d'en annuler les effets, a fait tour à tour ressortir les enjeux du débat dont la conflictuelle permanence est effectivement porteuse, ou plutôt productrice, de sens. C'est comme si les textes s'incorporaient progressivement tout ce qui s'est dit à leur sujet, et comme si la suite de leurs lectures, si hétérogènes que celles-ci eussent été, leur devenait consubstantielle : l'*Ethique* que nous lisons n'est plus tout à fait celle que Spinoza avait écrite : son discours, en bougeant, s'est enrichi, plus que de traditions simplement accumulées, de tout ce qui en lui fait question, et charge

chacun de ses mots d'une puissance d'interrogation qui nous paraît illimitée.

Dans ses *Journées de lectures*, auxquelles était empruntée la formule citée précédemment, Proust évoque, à contre-emploi d'ailleurs, et pour soi-même s'en démarquer, une réflexion de Descartes : « La lecture de tous les bons livres est comme une conversation avec les plus honnêtes gens des siècles passés qui en ont été les auteurs ». Cette définition négligente de la lecture, finalement ramenée au culte sélectif des « bons » livres, ramène celle-ci à un divertissement, en fait indifférent ou extérieur aux évidences et aux exigences de la vraie pensée, qui se moque de tous les livres, mauvais ou bons : et ainsi elle l'enferme dans le dilemme qui oppose la conversation amusante à d'ennuyeuses compilations. C'est qu'elle ignore systématiquement le travail effectif du texte, par lequel celui-ci s'entretient d'abord avec lui-même, en déployant la mémoire que fixe son archive. Qui parle à travers ce qu'a écrit Spinoza ? Est-ce lui ? Est-ce nous ? Et d'abord la parole dont il est question ici est-elle la parole de quelqu'un, une parole portée par son sujet et adressée par celui-ci à un destinataire ? N'est-elle pas plutôt cette parole objective, à la fois nécessaire et libre, qui, explorant la texture du discours, produit pour pouvoir ensuite l'exploiter toute la profondeur de son histoire ? Cette parole, c'est celle du texte lui-même, qui s'écrit peu à peu à notre insu, en communiquant avec soi, en s'instruisant des efforts accumulés dont il a fait l'objet, donc en se transformant. Ce texte n'est pas un seul texte, mais plusieurs à la fois. Qu'est-ce qui alors, sans la borner aux conditions d'une formelle cohérence, confère une unité à cette diversité, et la garantit ? En y réfléchissant, on s'aperçoit que ce n'est autre chose que le nom même de Spinoza, dont s'autorisent, abusivement peut-être, les lectures les plus divergentes de l'*Ethique*. Mais cela suffit-il pour assurer la cohésion d'une archive, l'archive du texte, et pour interroger efficacement cette archive, de façon à déchaîner la puissance d'expression qu'elle porte avec elle ? Si ce n'est lui, revenant d'un temps enseveli, ou nous, qui le sortons de son oubli, qu'est-ce qui parle au nom de Spinoza ?

Au nom de Spinoza

D'après Searle, « les noms propres fonctionnent comme des clous auxquels on attache les descriptions ». Cette formule semble s'appliquer particulièrement au problème qui nous occupe, celui des diverses interprétations qui ont pu être proposées au sujet d'une philosophie comme celle de Spinoza : supposons que celles-ci puissent être appelées des « descriptions » de son contenu. Ces interprétations forment un ensemble disparate, dont l'unité paraît extrêmement problématique. C'est le même « Spinoza » auquel on a fait dire une chose et son contraire : qu'il est complètement irréligieux et qu'il porte à l'absolu le sentiment du divin ; qu'il est le sec doctrinaire d'un nécessitarisme abstrait et rigoureux, et celui qui a le plus concrètement pensé l'élan spontané de la vie universelle ; qu'il fonde la politique sur l'idéal rationnel d'une communauté solidaire, et que le hante la crainte de la multitude, qui lui a fait installer une nette et infranchissable séparation entre les conditions de vie du sage et celles de l'ignorant, etc. Qu'est-ce qui relie entre elles ces déclarations antithétiques, et qu'est-ce qui permet d'affirmer que leur hypothétique réunion constitue ce qu'on a appelé l'archive d'un texte, en postulant que celle-ci permet d'examiner une pensée philosophique en la faisant échapper à l'alternative stérile du commentaire et de l'interprétation ? Serait-ce autre chose que l'artifice ou la convention d'une dénomination commune, qui accroche en quelque sorte ces « descriptions » les unes aux autres, en leur conférant un pôle d'inscription unique, sans les faire rentrer pour autant dans l'ordre homogène et plein d'un espace de signification où leurs lignes convergentes traceraient la figure, réelle ou imaginaire, d'un unique « sens », celui que, pour toujours, il faudrait attribuer à la philosophie de Spinoza ? Et l'arbitraire manifeste de cette dénomination ne renvoie-t-il pas justement ce sens à son statut de fiction historique, sans cesse recréée dans des conditions différentes qui en défont ou en contestent la cohérence au moment même où elles en reconstituent l'illusion ? Dans ces conditions, que reste-t-il de la prétention de comprendre Spinoza *sub specie aeternitatis*, lorsque cette compréhension n'a plus pour point fixe auquel se rattacher qu'une dénomination après tout contingente, le nom de Spinoza, fonctionnant comme un clou auquel on accroche des descriptions ?

« Spinoza », c'est d'abord en effet un nom, un nom « propre », indissociable de l'existence d'un individu singulier dont il désigne la réalité originale, effectuée à un seul exemplaire et indémultipliable, telle qu'elle a eu lieu à un moment déterminé, dans les conditions factuelles qui définissent l'ordre donné du monde. Ce nom évoque ainsi un certain nombre de choses et d'événements, des attitudes et des comportements pratiques et spéculatifs, qui font qu'on sait bien, du moins le croit-on, de quoi l'on parle lorsqu'on le prononce. Mais le sait-on vraiment ? Considérons par exemple ces trois formules : « Spinoza est l'auteur de l'*Ethique* », « Spinoza est un philosophe rationaliste », « Wittgenstein est le Spinoza des temps modernes »[1]. Elles ont en commun de faire référence à « Spinoza », c'est-à-dire d'utiliser son nom, même si elles le font de manières bien différentes, qui les situent à des niveaux d'évidence fort inégaux. La première énonce un fait, à la manière de ce que Searle appellerait une « description identifiante » : de ce fait, en soi indiscutable, on peut néanmoins se demander s'il est nécessaire ou contingent (Spinoza aurait-il pu ne pas écrire l'*Ethique* ?). Les deux autres développent des thèses qui, directement ou indirectement, se rapportent à Spinoza, en faisant mention de celui-ci, tantôt dans la position du sujet tantôt dans celle d'un prédicat. On peut admettre que toutes trois disent quelque chose à propos de Spinoza, mais qu'est-ce qui permet d'affirmer que, dans ces trois énoncés, il s'agit du même Spinoza, c'est-à-dire de Spinoza lui-même ? Qu'est-ce qui fait que ces trois énoncés fonctionnent et ont un sens dans le cadre d'un seul et même monde, ce monde-ci où nous sommes aussi, dans lequel Spinoza a existé, comme en témoigne pour nous la mémoire perpétuée par son nom, au lieu de produire des significations dispersées, dans la perspective éclatée correspondant à l'existence de plusieurs mondes possibles, voire fictifs, ceux dans lesquels semblent précisément se situer des interprétations ? Et qu'est-ce qui autorise à attribuer à ces « descriptions » une valeur réelle, leur caractère de vérité restant alors à préciser, et non d'en faire les éléments de la connaissance, pour ceux qui savent de quoi il s'agit (parce qu'ils possèdent la signification de ce nom imaginaire), d'une sorte de culture poldève ?

1. Cette dernière formule se trouve dans l'ouvrage de G. G. Granger : *Invitation à la lecture de Wittgenstein* (Alinéa 1990) p. 13.

Les noms propres, accordés par définition à des existences originales, à nulles autres pareilles, dont ils fixent la nature individuelle, dénotent mais ne connotent pas : cette remarque faite par Mill dans son *System of Logic* (I chap. 2 par. 5) a déclenché une discussion qui n'est pas encore close. Si les noms propres réfèrent sans expliquer, s'ils jouent le rôle de marques sans signification, s'ils ne sont pas en eux-mêmes porteurs d'un sens assignable et identifiable, on ne comprend plus comment ils interviennent comme termes dans des relations, en particulier dans des relations d'inférence. A la limite, il ne faudrait plus dire, et encore, que ceci : « Spinoza, c'est Spinoza ». Mais quelle sorte de rigueur peut-on reconnaître à une phrase comme celle-ci : « Spinoza a dit que... », qui semble s'expliquer immédiatement par celle-là : « Spinoza est celui qui a dit ce que je suis en train de tenter, directement ou indirectement, de lui faire dire » ? On aura certainement raison de se demander alors si c'est bien Spinoza, Spinoza en personne dirait-on, qui donne son sujet à cette phrase, ou bien si ce n'est pas quelqu'un d'autre, dont la figure forgée à cet effet, comme un double réputé à tort ou à raison conforme, est mise à la place du « vrai » Spinoza, dont il faudrait peut-être ne rien dire du tout, pour ne pas dénaturer sa réalité authentique, maintenue en réserve, au-delà ou en deçà, de toute connaissance possible. Et si cette inquiétude est justifiée, il ne reste plus, semble-t-il, si toutefois on a décidé de ne pas « ignorer » Spinoza, qu'à en reproduire tels quels les écrits, c'est-à-dire à les recopier, ou à en établir le texte le plus fidèlement possible, en s'interdisant d'y ajouter quoi que ce soit, en s'interdisant de parler « au nom de Spinoza ».

« Spinoza dit que », « Spinoza a dit que » : que fait-on exactement quand on énonce des formules de ce genre ? Que fait-on, quelle opération effectue-t-on lorsqu'on rattache au nom de Spinoza le discours qu'on tient à son sujet, ou dont il constitue l'objet ? Il semble qu'en réalité on produise un discours sur un discours, une sorte de méta-discours, se superposant à ce que Spinoza a dit, à son texte, et lui faisant exprimer quelque chose qui ne coïncide plus tout à fait avec ce qu'il a dit, quelque chose qu'il aurait par exemple dit sans le dire, suivant une orientation secrète et latente, que le méta-discours de l'interprète serait en mesure de révéler, c'est-à-dire de manifester et d'expliquer en en donnant une description complète. Toutefois il est

clair que par cette suggestion d'une véritable épiphanie du sens, qui confère au discours une dimension religieuse, et le dote d'une mystérieuse transcendance, en évoquant ce pouvoir qu'il aurait de se démultiplier en lui-même, pour donner lieu à d'autres discours qui seraient discours de discours, on s'enferme dès le départ dans un cercle : car on présuppose, à la clé de ce processus, un terme initial, définitivement inscrit dans la lettre du texte original, et énonçant ce que Spinoza a réellement dit. Mais toute la question est là précisément : savoir ce que Spinoza a dit, au titre d'un discours premier, indépendant de tout ce que par ailleurs on a pu lui faire dire, aux divers degrés ou niveaux de méta-discours qui lui ont été reliés plus ou moins artificiellement ou nécessairement. Et s'il n'est pas possible d'isoler, comme on le ferait d'un élément chimiquement pur, ce terme initial qui donne sa raison à toute la série interprétative, est-ce que cela ne signifie pas que cette série, n'ayant pas de premier terme, n'en a pas non plus de second, correspondant à ce qui vient d'être appelé méta-discours ? « Spinoza dit que », « Spinoza a dit que » : ces formules ne renvoient qu'en apparence, par l'intermédiaire du nom de Spinoza qu'elles exploitent, à une élaboration primitive, dont la réalité en fait se dérobe à l'analyse, et ne peut être directement saisie. Et du même coup, ce qu'on fait dire à Spinoza ne se distingue plus aussi nettement, comme le ferait cet autre discours qui aurait également le statut d'un méta-discours, de ce qu'il pourrait lui-même, en personne, avoir dit en son propre nom. « Ce que dit Spinoza », « ce qui est dit de Spinoza » : il ne va pas de soi de faire passer une franche ligne de démarcation entre ces deux types d'énoncés, c'est-à-dire de les constituer comme des ordres autonomes et parallèles, ne communiquant que de totalité à totalité, sans que cette communication remette en question le principe de leur séparation qui garantit à chacun sa systématicité interne.

Mais « ce que dit Spinoza », « ce que Spinoza a dit », n'est-ce pas aussi ce qu'il a *voulu* dire, en vertu d'une intentionnalité concrète qui, indépendamment d'une idéale parousie du sens proférée sur fond de transcendance, devrait pouvoir être fixée historiquement ? On ne parlera plus seulement alors des « idées » de Spinoza, comme si celles-ci formaient les segments d'une pensée intemporelle, dont la vérité aurait le privilège de se perpétuer indéfiniment, et donc de se transmettre sans intermédiaires : mais on rapportera celles-ci à des actes ne s'effec-

tuant qu'à travers leur insertion temporelle. Ainsi Spinoza aurait en fait accompli tout autre chose que ce qu'on lui impute communément, à savoir la production d'assertions directement et exclusivement justiciables de la distinction du vrai et du faux, et dont la signification pourrait par là-même être identifiée et reconnue une fois pour toutes. Cette perspective est celle d'une pragmatique des discours, qui récuse la contingence de lectures théoricistes, amputant les textes de leur dimension historique. On reconnaît ici la nouvelle orientation donnée par Austin à l'analyse du langage : dire, ce n'est pas seulement représenter, à la manière dont on connaît, ou prétend connaître quelque chose, mais c'est aussi, et peut-être d'abord, faire quelque chose. En conséquence, « il y a un problème tout à fait distinct de celui de la signification, qui ne se situe pas sur le plan du contenu factuel des expressions, mais sur le plan des forces qui se manifestent quand nous parlons »[1] : une énonciation, appréhendée dans sa pleine puissance d'affirmation, et non comme une peinture muette sur un tableau, a une valeur indépendante de sa pure signification abstraite. Comment restituer cette valeur ? En renonçant à séparer cette énonciation du contexte à l'intérieur duquel elle a été formulée, où elle a dit ce qu'elle avait à dire, tout ce qu'elle avait à dire, sans résidu de sens. On dira alors que « la vérité ou la fausseté d'une affirmation ne dépend pas de la seule signification des mots, mais de l'acte précis et des circonstances précises dans lesquelles il est effectué »[2].

Formellement, la philosophie de Spinoza se présente à travers un enchaînement de propositions, qui tire sa rigueur d'être définitivement réglé. Et pourtant on n'a toujours pas fini de s'interroger sur la valeur de ces propositions et de leurs enchaînements, c'est-à-dire de se demander ce que ceux-ci veulent dire. Or peuvent-ils vouloir dire autre chose que ce que Spinoza a eu l'intention, et la possibilité, de leur faire dire, dans le contexte précis à l'intérieur duquel il les a élaborés, qui est aussi celui dans lequel ils ont été d'abord entendus, non au terme d'un processus de réception passive, mais au prix d'une validation positive, et active, de leur contenu ? C'est suivant ce rai-

1. Colloque de Royaumont sur la philosophie analytique (1958) publié en 1962 aux éd. de Minuit (Cahiers de Royaumont), p. 294 (discussion entre Austin et Wahl).
2. J.L. Austin, *How to do things with words ?*, trad. fr. *Quand dire c'est faire*, Seuil, 1970, 11e conférence, p. 148.

sonnement que Q. Skinner construit, à partir du concept de force illocutionnaire du discours emprunté à Austin, la nouvelle problématique d'une histoire des idées, selon laquelle « la question essentielle à laquelle on se trouve confronté lorsqu'on lit un texte est la suivante : qu'est-ce que l'auteur, en écrivant à l'époque où il écrivait et compte tenu du public auquel il souhaitait s'adresser, pouvait avoir l'intention de communiquer en énonçant ce qu'il énonçait ? »[1]. La compréhension du texte de Spinoza porterait alors, non sur sa signification syntaxique littérale, ni non plus sur les effets réels qu'il a produits ou sur le conditionnement extérieur dont il a pu dépendre, mais sur sa valeur symbolique conventionnelle, telle qu'elle s'est formée dans les limites d'une époque historique déterminée : c'est-à-dire qu'elle ne pourrait être authentiquement saisie qu'en situation, comme la réponse particulière apportée à un problème particulier, lui-même posé à une occasion particulière, sans qu'aucune de ces particularités puisse être éludée ou transcendée.

Du fait qu'elle s'organise autour des notions d'intention, de compréhension et de communication, la conception qui vient d'être évoquée s'oppose à l'idée d'une détermination objective par les circonstances matérielles, et privilégie au contraire la dimension projective et subjective de la signification, qui lie étroitement, et personnellement, l'auteur à son œuvre : c'est en effet son engagement qui confère à cette signification, au-delà de ce que formulent strictement de purs énoncés, avec la neutralité apparente de leur expression littérale, sa valeur dynamique d'énonciation. Toutefois, en enracinant l'énonciation dans la performance, nécessairement collective, qui l'accomplit, cette conception ne la ramène pas non plus à une potentialité singulière, liée au seul dessein d'un individu : elle en fait plutôt une pratique intersubjective, réconciliant conscience et rationalité, et surmontant du même coup l'opposition entre un déterminisme (l'extérieur, l'objectif) et une liberté (l'intérieur, le subjectif). Toute la question est de savoir si cette phénoménologie historique des actes de

1. Cf. Q. Skinner, « Meaning and understanding in the history of ideas » in *History and Theory — Studies in the philosophy of history*, vol. VIII, 1969, p. 3-53. Le passage cité se trouve à la p. 48. Pour un exposé général en langue française des thèses de Skinner, on se reportera à la postface de M. Plon à la traduction du livre de Skinner sur *Machiavel*, Seuil, 1989.