

## L'AMNÉSIE DU POÈTE ESPAGNOL\*

Pierre-François Moreau (ENS – LSH)

*Ce texte a été prononcé le 16 janvier à Paris dans le cadre de la journée d'hommage « Les physiques de la pensée selon François Zourabichvili », organisée par l'ENS et le Collège internationale de philosophie. La rédaction tient à remercier l'auteur et les organisateurs de la journées pour avoir autorisé la publication de ce texte dans ce numéro spécial de la revue.*

A vrai dire, quand on m'avait proposé d'intervenir dans cette journée, j'avais hésité entre deux titres, qui tous les deux correspondent à la fin de l'exposé de Pierre Macherey : j'avais hésité entre *l'amnésie du poète espagnol* et *Spinoza aime-t-il les enfants ?* Mais en fait l'une de ces expressions pourrait servir de titre, l'autre de sous-titre, puisque ce sont au fond deux questions qui font partie du même problème. L'exercice auquel je vais me livrer ici consiste à relire une page de Spinoza, à partir de l'incitation qui vient de François Zourabichvili, en nous demandant : qu'est-ce que c'est que lire un philosophe ? Lire un philosophe, on peut le faire de deux façons, en commentant ou en questionnant. Je n'utilise pas le terme « commentaire » dans un sens péjoratif. C'est très bien de passer par le stade du commentaire pour mieux comprendre ce que Spinoza ou un autre a dit, mais il y a peut-être une autre démarche à adopter que simplement commenter - avant et après le commentaire : c'est celle qui consiste à le questionner. Ce que je voudrais faire aujourd'hui, ce n'est pas commenter un commentateur, c'est-à-dire que ça n'est pas reprendre ce que Zourabichvili a dit sur Spinoza et en dire quelque chose à mon tour, c'est plutôt m'interroger à partir de la question d'un questionneur. Car ce qui frappe quand on lit les textes de Zourabichvili, c'est que non seulement il commente - fort bien - les textes de Spinoza, mais qu'en même temps, il nous pose des questions à nous, lecteurs. Il commence à partir de questions à l'égard de Spinoza, qui ne sont pas les questions que tout le monde se posait ordinairement ; ou peut-être s'agit-il de questions qu'on se posait ordinairement, mais alors il a l'art de les reprendre, de les retourner, et de creuser infiniment certaines de ces questions pour donner le départ à son commentaire. Donc ce que je propose aujourd'hui c'est de lire non pas Zourabichvili sur Spinoza mais Spinoza à travers le travail spinoziste de Zourabichvili, c'est-à-dire de retrouver la question qu'il se posait.

---

\* Je remercie Benjamin Boulitrop et Émilie Charonnat qui ont retranscrit une version orale de ce texte.

Qu'est-ce qui nous fait lire un philosophe ? Qu'est-ce qui se passe quand nous approchons des textes d'un philosophe ? Je ne parle pas de la méthode avec laquelle nous le lisons, je parle de la modalité d'approche ; qu'est-ce qui fait tout simplement que nous allons le lire, que nous avons envie de le commenter, que nous avons envie d'en parler ? Je crois qu'il faut distinguer ce qui nous le fait lire, ce qui nous persuade quand nous l'avons lu, ce qui nous éblouit, et parfois ce qui nous interroge.

Ce qui nous le fait lire, c'est par exemple tout simplement l'institution, quand nous l'abordons pour nos études. Nous allons lire un auteur parce qu'il est au programme. Cela peut être aussi un motif moins extérieur, ce peut être un rapprochement : un auteur qui nous intéresse a parlé d'un autre, ou bien on nous a dit qu'il peut être éclairé par un autre, et nous allons lire celui-là aussi.

Mais une fois que nous avons eu des raisons de nous approcher d'un philosophe, quand nous lisons son système, si nous ne demeurons pas totalement froids à son égard, alors se pose une autre question. Nous commençons à entrer dans un processus, non seulement de compréhension de ce qu'il dit, mais de compréhension de ce qu'il y a de vrai chez lui, ou plutôt de ce qui peut nous paraître *juste* (même s'il peut sembler contradictoire de trouver de la justesse chez plusieurs philosophes qui s'opposent). Qu'est-ce qui chez un philosophe nous persuade – c'est-à-dire qu'est-ce qui nous paraît toucher juste ? Il y a parfois la vérité de son raisonnement, mais on peut être persuadé aussi par certains aspects d'un raisonnement que pourtant l'on considère dans son ensemble comme faux. Il peut y avoir aussi la cohérence du système : nous pouvons être marqués par la force architectonique de l'ensemble d'une pensée. Enfin nous pouvons sur certains points, même quand un système tout entier ne nous convainc pas, être accrochés par quelques phrases insistantes, par quelques attitudes, quelques positions prises par le philosophe, qui nous paraissent correspondre à notre expérience, à l'expérience historique de notre époque ou à notre expérience individuelle. Et à partir de cet accrochage, de ces quelques positions fondamentales, nous pénétrons de proche en proche dans le reste du système, qui par ailleurs nous semble *a priori*, peut-être, très peu compréhensible, ou aller à contre sens du sens commun, - mais après tout aller contre le sens commun, c'est la pente de la philosophie, chacun le sait. Pourquoi certains d'entre nous font-ils l'effort d'entrer dans des philosophies qui semblent heurter le sens commun ? C'est peut-être parce que, à un moment, à un endroit de ces philosophies, il y a quelque chose où nous nous disons « ah, oui ! Ça c'est vrai ! » — l'ensemble de cette philosophie n'est donc pas totalement homogène, il existe des énoncés, des moments, des endroits où nous devons faire effort pour pénétrer, et d'autres au contraire qui nous happent au passage, et qui nous aident à pénétrer dans les premiers.

En troisième lieu, ce n'est pas tout à fait la même chose, il y a aussi dans une philosophie ce qui nous éblouit, et là encore je ne dis pas cela en un sens péjoratif. Il y a, sous la plume d'un philosophe, des phrases, que parfois nous interprétons d'ailleurs à

contresens – mais après tout le contresens est aussi un moyen de pénétrer dans une pensée, le contresens est aussi une chose qui fait vivre une pensée – il y a des phrases qui, coupées du système, coupées même de leur démonstration, nous fascinent. Parfois des phrases clés, parfois aussi des phrases ou des moments qui paraissent dans les marges du système, mais qui par leur éclat dans la formule ou leur bizarrerie dans l’anecdote, nous retiennent un instant et font que nous y repensons, après, beaucoup plus qu’à telle ou telle démonstration qui joue un rôle bien plus important à l’intérieur de cette pensée.

Enfin, en deçà de l’éblouissement, reste l’interrogation. On lit chez les philosophes, chez Spinoza notamment, des passages qui nous interrogent sans éblouissement, des passages où, parfois loin du centre de leur pensée, ils abordent des questions dont ils ne parlent pas d’habitude, ou du moins presque pas ; mais dans les moments où ils en parlent, nous sommes frappés par ce qu’ils en disent, même si l’on ne comprend pas immédiatement ce qu’il veulent en dire, et nous sommes amenés à nous interroger sur ce qui est dit là. Peut-être que ces interrogations sans éblouissement, ce sont les meilleurs chemins d’accès vers une philosophie. Peut-être, pour pénétrer dans la pensée de Spinoza, à côté des formules toujours répétées, *Deus sive natura*, (l’exemple même de la formule prise le plus souvent à contresens), à côté de la fausse notion de parallélisme ou de la vraie notion d’idée de l’âme et du corps, peut-être faut-il s’arrêter à un certain nombre de formules qui nous semblent étranges, des expressions qui parfois nous semblent difficiles à concilier avec le reste du système, la lettre à Peter Balling par exemple, avec ce que Spinoza y dit concernant la communauté entre le père et l’enfant, et ce qu’il semble dire sur les présages, notamment là où il parle de ses rêves. Les commentateurs les plus officiels, les plus reconnus, semblent quelquefois gênés par une lettre de ce genre. On peut leur faire confiance, évidemment, pour réduire ce sentiment d’étrangeté et dire finalement qu’il n’y avait pas de raison de s’étonner. Mais peut-être aussi faut-il en rester un moment à l’interrogation que suscite en nous cette étrangeté. Peut-être faut-il en rester justement à des choses qui ne semblent pas avoir été thématiques, systématisées, par l’auteur, et qui pourtant nous amènent au plus profond de sa pensée, en demandant ce qui dans le reste de sa pensée, ce qui dans ce qu’on connaît bien, précisément, peut permettre de donner un sens, à ces choses qui nous paraissent fascinantes.

Lorsque, dans les années 90, François Zourabichvili était venu faire un exposé à l’Association des Amis de Spinoza, la discussion avait porté entre autres sur l’enfance. Ce n’était pas banal car d’habitude les débats autour du spinozisme parlent de Dieu, de la substance, des attributs, des modes etc ; on n’y aborde guère ce que Spinoza dit de l’enfance. Quelques années plus tard, Zourabichvili a soutenu sa thèse, et pendant la soutenance, on a discuté de nouveau sur la notion de l’enfance ; je me souviens qu’un des membres du jury, tout en reconnaissant que les analyses de Zourabichvili étaient extrêmement précises, intéressantes, irréfutables même, du point de vue de la

structure du système, lui avait dit « quand même, au fond, Spinoza ne s'intéresse pas à l'enfance, comme d'ailleurs tout son siècle » ; et je crois qu'au fond nous avons tous tendance à penser cela : c'est vrai que Spinoza en parle, c'est vrai que ce que Zourabichvili en disait était fort intéressant et fort juste, mais on avait quand même l'impression que c'était marginal, et qu'au fond Spinoza n'aime pas vraiment les enfants, puisque dans ce qu'il en dit on sent une distance à leur égard, on a l'impression qu'il est mal à l'aise à leur égard. Eh bien justement, cette attitude de Spinoza à l'égard des enfants - parce que finalement il en parle quand même un certain nombre de fois, le travail de Zourabichvili en témoigne - c'est peut-être un des moyens de pénétrer dans la pensée de Spinoza. Peut-être que cette marge, cette insistance dispersée mérite d'être prise en vue de près : il faut alors faire le départ entre la banalité de Spinoza qui répèterait au fond ce que dit tout son siècle, et puis, par moments, l'essai de justifier une banalité par des remarques qui touchent au fondement même du système (et du coup elle devient un peu moins banale). Ne serait-ce pas là un chemin pour pénétrer autrement qu'on ne le fait habituellement dans le spinozisme, autrement que ce à quoi nous ont habitués les grandes technologies du système ? Or, à côté de cette question des enfants, il en est une autre, qui justement est située dans un scolie où Spinoza va enchaîner sur la question de l'enfance, c'est celle que j'ai choisie comme titre, c'est l'amnésie du poète espagnol. Ce passage est bien connu, je vais vous le relire (dans la traduction Apphun) ; il est très bref : « j'ai entendu parler, en particulier, d'un certain poète espagnol atteint d'une maladie et qui, bien que guéri, demeura dans un tel oubli de sa vie passée qu'il ne croyait pas siennes les comédies et les tragédies par lui composées » - donc le poète, c'est un dramaturge -, « on eût pu le tenir pour un enfant adulte s'il avait oublié aussi sa langue maternelle. »

Que penser d'une telle anecdote ? – deux remarques tout de suite avant d'entrer dans le vif du sujet. D'abord, elle arrive à propos d'une proposition de l'*Ethique* qui n'a pas l'air de s'y prêter avec une telle évidence ; c'est un théorème sur le rapport des parties du corps humain les unes avec les autres (quelque chose qu'il ne dit pas du tout dans la phrase que nous lisons là). D'autre part, ce scolie brille, au moins à mes yeux, et je pense pour beaucoup d'entre nous, d'un éclat étrange, parce que c'est un des scolies où Spinoza, tout d'un coup, convoque un récit. Ce n'est pas le cas de tous les scolies de l'*Ethique*, il y a des scolies qui sont seulement des scolies polémiques, ou explicatifs. Ici, non seulement il raconte une anecdote, mais une anecdote qui est empruntée, non pas à sa vie personnelle, mais à sa culture, et même à sa culture espagnole, ce qui est relativement rare. On a pu montrer qu'il y a toute une culture espagnole implicite dans la philosophie de Spinoza mais elle ne s'exprime pas toujours par des fragments narratifs.

Seconde remarque : si elle fascine beaucoup les lecteurs, pratiquement personne ne la commente longuement, pratiquement personne n'essaie de vérifier ce qu'elle pourrait avoir comme sens sur le plan théorique. Dans les années 30, Dunin-Borkowski

l'avait évoquée rapidement, mais au fond d'une façon qui n'est pas très instructive parce que la seule chose qui l'intéresse, c'est ce que Spinoza n'essaie pas de nous dire, à savoir qui est le poète espagnol en question – il cherche donc dans la culture baroque espagnole qui cela peut être et le sens théorique de la chose même lui échappe. Or au contraire, précisément, il me semble que l'un des intérêts des travaux de Zourabichvili, c'est de s'être arrêté sur les anecdotes de ce genre, et de se poser la question de ce qu'elles manifestaient. L'étrangeté de ce que Spinoza peut dire sur les enfants ou sur l'amnésie du dramaturge, renvoie à la question de la mutation, à la question théorique de la transformation. Mais ici justement, l'insistance sur cette marge du système, amène à bouleverser le regard qu'on porte sur le système lui-même. Parce que s'il y a quelque chose qui semblait bien établi, dans les commentaires ordinaires de Spinoza, et que le regard de Zourabichvili a contribué à bouleverser, c'est que la pensée qui s'exprime dans l'*Ethique* est un système étranger au mouvement. Un système où tout est donné une fois pour toutes, une méditation de l'éternité comprise comme fixité, une pensée où il n'y a pas de place pour le dynamisme — cela fait partie au fond de cette doxa de la philosophie qui n'est le propre d'aucun commentateur, mais qui traîne dans tous les commentaires, y compris les plus grands. Regardez ce que Hegel dit de Spinoza : il a bien vu que l'essentiel était la substance, mais ce qui lui a manqué c'est le mouvement qui fait de la substance un sujet. D'une façon ou d'une autre, un grand nombre de commentateurs et de philosophes ont vu Spinoza comme cela. Spinoza c'est, dans l'arrière-plan silencieux de la philosophie, le philosophe de l'immobilisme, de l'éléatisme, de la substance inerte, et on a mis beaucoup de temps à essayer de faire varier cette image. Or ce qui frappe dans le travail de Zourabichvili, ce n'est pas qu'il fait varier cette image, c'est qu'il l'attaque de front. Pour lui ce qui est intéressant chez Spinoza, c'est le mouvement, la transformation, la mutation. C'est-à-dire précisément ce qu'on avait dit impossible dans la pensée spinoziste.

Ce que je voudrais vous proposer aujourd'hui c'est d'aller regarder d'un peu plus près ce que Spinoza dit de ce poète espagnol, en essayant de le prendre au sérieux, c'est-à-dire en le replaçant dans la structure des deux propositions où il se trouve convoqué. C'est-à-dire d'aller à contre-courant de l'impression première d'insertion un peu artificielle de l'anecdote. Je ne cherche pas à diminuer le poids de disparité de ces quelques phrases : même si l'on arrive à l'insérer sur le plan théorique, il n'en reste pas moins qu'il y a très clairement une rupture de ton. Le style de l'anecdote, le style du récit, contraste avec le style géométrique qui précède. Simplement, ce dont on peut peut-être se douter quand on a fini ce texte, c'est que cette rupture de style n'est pas un défaut du texte de Spinoza, mais trouve au contraire son fondement dans la démonstration géométrique qui la précède.

Le texte se trouve dans le scolie de la proposition 39 de la quatrième partie de l'*Ethique* qui s'intitule « La servitude de l'homme ». Ce titre, comme chacun sait, désigne non seulement la description de l'homme passionné, mais aussi le malheur de

l'homme chez qui la raison est embryonnaire – chez lui en effet la raison existe mais continue à être vaincue et submergée par les passions. (Je souffre encore plus quand je commence à être rationnel que quand je ne l'étais pas : quand j'étais passionné, j'étais déchiré par les passions et impuissant, quand je commence à être rationnel, je continue à souffrir de mon déchirement et de mon impuissance et je souffre une deuxième fois de l'impuissance de ma raison). Et dans la seconde section de cette quatrième partie, Spinoza commence à se demander sur quoi la raison pourrait fonder des préceptes, tout en laissant en suspens la question de savoir comment ces préceptes pourront entrer en application, dans quelle mesure il sera possible de voir triompher liberté et l'entendement ; cela ne sera dit que dans l'*Ethique* V. Dans l'*Ethique* IV, on est bien de part en part dans une éthique de la servitude, y compris dans une éthique de la servitude où la raison commence à émerger et à formuler des préceptes. Il s'agit de se représenter le comportement raisonnable au milieu des passions. Alors, les propositions 38, 39, 40, essaient de se donner des règles, pour que l'homme qui veut se libérer par la raison puisse se débrouiller dans le monde complexe de l'expérience et des affects. Des affects des autres et aussi de ses propres affects à lui. Autrement dit, il faut que j'apprenne à trier parmi les affects lesquels sont bons, lesquels sont mauvais — lesquels relèvent du bien, lesquels relèvent du mal. Formule en apparence paradoxale dans une philosophie qui a commencé par énoncer et qui énonce dans chacun de ses écrits, - puisque c'est un thème qu'on retrouve, aussi bien dans le *Court Traité*, que dans le *Traité de la Réforme de l'Entendement*, dans le *Traité Politique*, que dans l'*Ethique* - qu'il n'y a pas de bien et de mal, que le bien et le mal ne sont que des relatifs. La question qui se pose, au fond de ces propositions, c'est la suivante : comment, une fois qu'on sait un peu ce qu'est le donné anthropologique (la structure humaine avec ses affects, avec la structure de l'âme et la structure du corps), comment, même s'il n'y a pas de bien et de mal *en soi*, on peut se demander ce qui est bien et mal *pour l'homme*, en tenant compte des structures de son âme et de son corps, et des rapports avec autrui. La proposition 38 va énoncer ce qui est utile ou bon en ce qui concerne les rapports avec les autres choses, la proposition 39, en ce qui concerne le rapport du corps avec ses propres parties, et la proposition 40, en ce qui concerne ce qui conduit les hommes vers une société commune. Je laisse de côté la proposition 40 et ne m'intéresserai ici qu'aux 38 et 39 parce qu'en fait on ne peut comprendre la 39 que si on s'appuie sur la 38. Ce qui frappe d'abord c'est l'incroyable pauvreté du champ lexical de ce texte, – c'est évidemment plus clair encore dans le texte latin, du fait de l'absence d'article qui renforce le caractère elliptique de la langue. Il y a simplement deux ou trois séries de termes, qui fonctionnent en alliance et en opposition, et qui suffisent à construire un raisonnement extrêmement serré, extrêmement étroit ; on a l'impression que rien n'y passe, qu'on ne peut introduire aucun coin. Tout se passe comme si pour énoncer ces deux propositions, Spinoza s'était donné un tout petit choix de vocabulaire, et comme s'il avait essayé toutes les façons possibles de faire tenir ces quelques mots ensemble. Ce qui fait que quand on le lit à

haute voix on a l'impression que c'est un texte lourd de répétitions, on se demande à chaque fois ce qui est démontré, on se rend compte que Spinoza a complètement verrouillé ces démonstrations, de façon que rien ne puisse passer qui pourrait ébranler le raisonnement.

Regardons d'un peu plus près cette marqueterie de termes. Une première série qui est formée de « corps » et « parties du corps », il ne s'agit que du corps, de l'âme (*mens*) et des parties (et les parties sont toujours les parties du corps). Plus tard, dans un texte tout à fait analogue et qui répond dans un sens à celui-là, dans l'*Ethique* V, on mentionnera pour la première fois les parties de l'âme. La deuxième série, c'est ce qui concerne l'aptitude à être affecté. Les termes c'est *affici*, *afficiendum*, *afficiatur*, *afficiat*, ce qui est apte à affecter et être affecté (*aptum* etc...). La troisième série, c'est tout le lexique de la conservation et de la transformation : *conservatur*, *aliam formam*, *aliam rationem obtineant*, *aliam formam induat*, et la conséquence logique *destruatur*. Il y a un terme pour résumer tout cela, qui apparaît uniquement dans le scolie et c'est *mutationes*, et c'est un peu ce terme qui donne la clé de tout le reste. L'ensemble de l'unité est formé par les deux propositions, les deux démonstrations et le scolie : c'est une éthique de la mutation. C'est cette éthique qui va donner un sens à ce qui est utile (donc bon) et, inversement, à ce qui est nuisible (donc mauvais). Proposition 38 : « Ce qui dispose le corps humain de façon à ce qu'il puisse être affecté d'un plus grand nombre de manières ou le rend apte à affecter les corps extérieurs d'un plus grand nombre de manières, cela est utile à l'homme. Et d'autant plus utile que le corps est par là rendu plus apte à être affecté et à affecter d'autres corps de plusieurs manières... », Inversion : «...Est nuisible au contraire ce qui diminue cette puissance du corps. » Donc on a bien deux sortes de corps, le corps humain, d'une part, les corps extérieurs, de l'autre. Quelle est la relation entre ces corps ? Le corps humain est affecté par les corps extérieurs, les corps extérieurs affectent le corps humain. Simplement, la question n'est pas posée ici de ces actions isolées que sont les processus d'affection d'un corps par un autre, mais bien plutôt d'une caractéristique (ici il s'agit du corps humain seulement, et non pas des corps externes), une caractéristique du corps humain qui est l'aptitude à affecter, donc une sorte de disposition, de réserve qui est en lui, qui lui permet d'exercer un pouvoir sur les autres, mais aussi de recevoir des affections des autres. Ce qui est important ici, c'est que Spinoza n'oppose pas affecter et être affecté, l'un et l'autre aspect faisant partie de l'aptitude. Et enfin, troisième plan : outre l'aptitude à affecter et à être affecté, il y a la cause de cette aptitude, *id quod ita disponit*, ce qui dispose le corps humain etc, c'est cela qui est utile. Donc, voilà ce qui est utile, c'est-à-dire bon (le terme « bon » n'est pas utilisé ici mais il le sera juste après); et parmi ces choses utiles, il y a certains des affects qui sont en nous, mais aussi des objets et des événements, car ils ont cette détermination de produire en nous l'aptitude à être affecté et à affecter. Ainsi, la première base de l'éthique dans le monde des affects, cela va être cette causalité de la disposition du corps qui le rend apte à affecter et être affecté.

Lisons maintenant la démonstration : « Ce qui rend le corps plus apte de cette sorte, cela rend l'âme plus apte à percevoir. » - ce qui renvoie à la proposition 14 de la partie II. Donc on est revenu immédiatement à un thème central du spinozisme, qui est que plus le corps est apte à faire des choses, plus l'âme est apte à en percevoir. Et comme ce qui peut se passer de mieux pour nous, c'est que notre âme perçoive beaucoup de choses, - de la même façon, ce qui peut se passer de mieux pour nous, c'est que notre corps soit apte à beaucoup de choses. « Ainsi, ce qui dispose le corps dans une condition telle et augmente cette aptitude, est nécessairement bon et utile, et d'autant plus qu'il augmente d'avantage cette aptitude. » Et démonstration de l'inversion : « une chose est nuisible au contraire, si elle diminue cette aptitude du corps. » Autrement dit, ce qui surprend tellement certains commentateurs, et qu'on trouvera dans les dernières propositions de l'*Ethique* V, à savoir que la plus grande partie de l'âme d'un homme est éternelle dans la mesure où son corps est apte au plus grand nombre de choses, on le trouve déjà dit ici. Sauf qu'ici on ne s'intéresse pas encore à l'âme en terme de parties, mais ce qui sera le fondement de la thèse sur les parties de l'âme se trouve dans cette démonstration. Plus le corps est apte à affecter où à être affecté, c'est-à-dire plus le corps est apte à avoir des relations avec le monde extérieur, plus l'âme devient apte à percevoir ; autrement dit, l'intellectualisme spinozien - le fait que le souverain bien pour nous soit de comprendre plus de choses, depuis Dieu jusqu'aux choses singulières - est le corollaire exact de ce qu'on pourrait appeler le corporalisme spinozien. C'est la multiplicité des aptitudes du corps qui est, non pas la cause, mais le corollaire en nous du souverain bien de notre âme. C'est la même cause qui produit l'un et l'autre.

J'en viens maintenant à la proposition 39 : « Ce qui fait que le rapport de mouvement et de repos que soutiennent les parties du corps humain les unes avec les autres se conserve, est bon. » Inversion : « Est mauvais au contraire ce qui fait que les parties du Corps humain ont les unes vis à vis des autres un autre rapport de repos et de mouvement. » Peut-être le terme clé de cette proposition est-il le terme *conservatur*, se conserver, c'est la première occurrence de cette troisième série, et les termes de cette série – se conserver, forme, garder la forme, changer de forme, revêtir une autre forme, mourir, être détruit – vont se multiplier au fur et à mesure qu'on va pénétrer dans la proposition 39, sa démonstration et son scolie. On pourrait dire qu'ici Spinoza parle de quelque chose qu'on connaît bien, qui est la persévérance dans son être, la conservation de son être. Donc on se serait attendu que cette proposition 39 parle de la conservation du corps. Ce qui est tout à fait remarquable c'est justement qu'elle n'en parle pas. Quand la question de la conservation du corps, c'est-à-dire de la mort et du cadavre, sera citée, ce sera dans le scolie. Mais ce qui pour Spinoza vient en premier, ce n'est pas la conservation du corps, c'est la conservation de tout à fait autre chose, bien que cela ait un rapport essentiel avec le corps, c'est le rapport de mouvement et de repos des parties du corps entre elles. Autrement dit, ce que Spinoza semble nous dire ici c'est que, contrairement à ce que nous pourrions croire, le corps humain, ce que nous voyons



des autres individus, ou ce que nous voyons nous-mêmes lorsque nous nous regardons dans une glace, ou ce que nous ressentons quand nous avons mal aux dents ou à l'estomac, cette chose qui nous paraît si simple qu'est le corps, c'est en fait quelque chose de complexe. Et si nous voulons le comprendre et comprendre ce qui lui arrive, il faut procéder par des instances plus simples. Premièrement les *partes corporis*, qui sont là dans l'affection du corps, et deuxièmement le rapport qu'entretiennent entre elles ces *partes corporis*. Ce qui veut dire que dans ce corps humain que nous voyons en face de nous, la continuité du corps lui-même, de sa forme extérieure, n'est pas un élément essentiel. Ce n'est pas un élément illusoire, parce qu'elle importe effectivement, mais il y a quelque chose de plus important peut-être, eu égard à ce qu'est l'homme, que la continuité de la forme extérieure (il vaudrait mieux d'ailleurs ne pas utiliser le terme « forme » parce que Spinoza ne s'en sert pas dans ce texte), que la continuité de la figure extérieure de ce corps humain. Il y a quelque chose de plus essentiel à l'homme que ce que nous avons l'habitude d'appeler son corps. Ce qu'énonce, avant même la démonstration, la proposition 39, c'est donc que dans cette instance complexe du corps il y a au moins deux choses à distinguer : premièrement ce que nous appelons habituellement le corps, ce que nous considérons habituellement comme l'Individu (peut-être que là il y a une illusion), et deuxièmement, les parties constitutives du corps et le rapport de mouvement et de repos qu'elles entretiennent et par lequel elles construisent la continuité du corps. Cette continuité du rapport est plus importante que la continuité externe de ce corps. On passe à la démonstration : « Le corps humain a besoin pour se conserver » —voilà enfin la conservation du corps, mais remarquez que la conservation du corps ne vient que dans la démonstration, et elle intervient de manière peu évidente quand on essaie de reconstituer le processus de démonstration. « Le corps humain a besoin pour se conserver de beaucoup d'autres corps... » Et il renvoie au postulat 4 de la petite physique de l'*Ethique* II, où il est dit que le corps humain a besoin pour se conserver d'absorber régulièrement d'autres corps. Donc, nous sommes en quelque sorte rejetés loin de la stabilité que nous attachons spontanément à l'idée du corps humain. Dans la proposition 39, on ne parle pas de la conservation du corps humain, mais du rapport de mouvement et de repos entre les parties. Dans la démonstration, on parle bien de la conservation du corps humain, mais c'est pour le dépasser tout de suite au profit de son rapport aux autres corps. En fait, ce corps humain est formé par l'ingestion et le rejet perpétuel d'un certain nombre de corps. C'est-à-dire qu'au fond, ce que Spinoza mentionne ici par un simple renvoi au postulat 4, c'est le fait que le corps humain, bien plus qu'une réalité stable, est une sorte de machine à transformer les réalités.

Voilà effectivement une chose qui devrait nous troubler un peu si nous croyons que le spinozisme est une doctrine de la fixité, des essences éternelles, et de l'absence de mouvement. Pourquoi Spinoza renvoie-t-il à ce postulat 4 et à cette idée que le corps a besoin d'un grand nombre d'autres corps ? Lisons la suite de la démonstration :

« Mais ce qui constitue la forme du corps humain consiste en ce que ses parties se communiquent leurs mouvements les unes aux autres suivant un certain rapport. Ce donc qui fait que le rapport de mouvement et de repos existant entre les parties du corps se conserve, conserve aussi la forme du corps humain et fait en conséquence que le corps humain puisse être affecté de beaucoup de manières et affecter les corps extérieurs de beaucoup de manières ; cela est donc bon (voir proposition précédente). » Ainsi, on est en train d'énoncer la deuxième règle de l'éthique au milieu des affects. Elle est rattachée à la première : ce qui est bon c'est que le corps humain soit affecté et puisse affecter de beaucoup de manières, mais il y a quelque chose qui le permet, c'est sa conservation. Or cette conservation est liée à la conservation du rapport, etc... Donc une troisième fois la conservation du corps humain n'est mentionnée que pour être reliée à autre chose. Résumons : premièrement, conservation non pas du corps humain mais du rapport de repos et mouvement ; deuxièmement, la conservation du corps humain, mais en tant que machine à transformer le monde extérieur ; et troisièmement, la conservation du corps humain n'a d'intérêt que parce qu'elle permet d'affecter et d'être affecté. Donc tout se passe comme si ce qui était important dans l'individu humain, c'était bien sa capacité à affecter et à être affecté et non pas la conservation propre de son corps. La conservation de son corps apparaît comme un moyen et non comme une fin en soi. C'est pourquoi elle n'est pas assez importante pour qu'on la mentionne en tant que telle dans la proposition. Cela nous permet de comprendre que contrairement à ce qu'on aurait pu imaginer si nous avions eu la proposition sans démonstration (i.e. à charge de la démontrer), il ne sert à rien de se référer à la thèse du conatus pour démontrer cette proposition. Parce que le conatus, c'est l'effort de persévérer dans son être, ce n'est peut-être pas l'effort de persévérer dans la figure de son corps. C'est beaucoup plus l'effort dans la capacité à rester une machine à affecter et à être affecté. La persévérance dans la forme du corps étant un moyen au service de cette fin. En outre ce qui fait qu'entre les parties du corps humain s'établit un autre rapport de mouvement et de repos, fait aussi qu'une forme nouvelle se substitue à celle du corps. Et là encore on retrouve la possibilité de l'inversion : face à une situation où (le vocabulaire en témoigne) il s'agit de « conserver » et de la « forme » qui reste « la même », on découvre la situation où au contraire la forme se dissout : un autre rapport apparaît et du coup le corps revêt une autre forme ; et ici c'est bien le corps en tant que structure extérieure, le corps qui n'est pas inséparable de sa forme. Je disais tout à l'heure que le corps humain qui nous paraît simple est en fait une chose tout à fait complexe : il y a donc d'un côté ce *corpus humanum* dans son apparence extérieure, qui n'est pas une apparence illusoire, qui est bien une continuité en elle-même, et puis la forme du corps humain dont apparemment on peut changer puisque le corps peut revêtir une autre forme. Et en ce sens le corps humain est détruit. L'ordre de la troisième série sémantique est remarquable : elle commence par « conserver », elle continue par « changer », puis elle s'achève par « être détruit ».

Donc « une forme nouvelle » se substitue à celle du corps, « c'est-à-dire fait que le corps humain est détruit, et en conséquence perd toute aptitude à être affecté de plusieurs manières. Cela, par suite, est mauvais ». C'est quand même assez fascinant comme texte, Spinoza est en train de nous dire que mourir c'est mauvais, mais qu'il faut expliquer pourquoi ; question bizarre pour le sens commun, pour qui il va de soi que la mort est une mauvaise chose (il y a bien sûr des doctrines qui expliquent qu'on sera bien mieux après la mort, dans une autre vie – mais ce n'est pas le sens du spinozisme) ; mourir c'est mauvais parce que quand on meurt on ne peut plus affecter et être affecté. Autrement dit, Spinoza est en train de confirmer dans cette partie inversée de la démonstration que ce qui est intéressant dans un homme ce n'est pas le fait qu'il vive, du moins qu'il vive dans la simple continuation de son corps, c'est qu'il affecte et soit affecté. C'est intéressant de continuer à vivre uniquement parce que ça nous permet d'affecter et d'être affecté, c'est mauvais d'être détruit parce qu'on ne le peut plus. Donc effectivement, le centre de l'individu spinoziste, c'est la continuation non pas du corps mais de la possibilité d'affecter et d'être affecté.

Revenons maintenant au scolie. Cela nous permettra de comprendre pourquoi survient l'exemple du poète espagnol. Combien cela peut être utile à l'âme, cela sera expliqué dans la cinquième partie. A la fin de cette cinquième partie on retrouve précisément tout ce vocabulaire, avec en outre la conséquence qui n'est pas donnée ici, c'est-à-dire que la plus grande partie de l'âme sera éternelle dans la mesure où le corps humain sera apte à affecter beaucoup de choses (et à être affecté). On comprend pourquoi cette conclusion de la cinquième partie est entièrement centrée sur la conception « proportionniste » de l'individu. « Il faut, toutefois, noter ici que la mort du corps, telle que je l'entends, se produit, quand ses parties sont disposées de telle sorte qu'un autre rapport de mouvement et de repos s'établisse entre elles ». Donc la mort du corps « telle que je l'entends », cela veut dire du corps en tant qu'effet du rapport de mouvement et de repos de ses parties - et non pas comme individu tel qu'il m'apparaît de l'extérieur. « Je n'ose nier en effet que le corps humain, bien que le sang continue de circuler et qu'il y ait en lui d'autres marques de vie [là, Apphun va un peu loin ; il vaudrait mieux traduire : et qu'il y a en lui toutes les choses à cause de quoi on estime qu'il est en train de vivre] puisse néanmoins changer sa nature contre une autre entièrement différente. » Autrement dit le mot « corps » a bien deux sens dans cette phrase : la première est la structure extérieure du corps qui continue, cette structure extérieure correspond évidemment à quelque chose d'intérieur, la circulation du sang par exemple, et toute une série de faits à quoi on reconnaît que la vie continue, mais cette vie c'est en quelque sorte une vie purement animale. On trouve dans le *Traité politique* l'explication du mot « vie », parallèle au sens que je développe ici. Il indique que la simple circulation du sang est la prolongation de la vie des organes, mais qu'il existe une vie en un sens plus élevé. C'est la vie du corps, non pas en tant que corps extérieur mais en tant que rapport, qu'effet du rapport de repos et de mouvement, et

donc en tant que capacité d'affecter et d'être affecté, qui est la seule continuité digne d'être prise en vue. « Nulle raison ne m'oblige à admettre qu'un corps ne meurt que s'il est changé en cadavre, l'expérience même semble persuader le contraire. » Donc, il y a des corps qui meurent parce qu'ils sont changés en cadavre, il y en a d'autres qui meurent tout en étant pas changés en cadavre parce que la forme extérieure du corps continue d'exister. Spinoza commence par dire « Nulle raison... ». Cela laisse entendre que c'est possible mais que le contraire serait possible aussi. Et il ajoute : « L'expérience semble prouver le contraire. » Or quand Spinoza fait appel à l'expérience, ce n'est jamais une expérience rare, c'est toujours une expérience courante. Cela veut dire que non seulement c'est une possibilité théorique, mais qu'en outre elle n'est pas une exception, mais quelque chose que nous voyons tous les jours. Autrement dit, il faut s'attendre à ce qu'il cite des expériences, à la suite de cette phrase, puisque le mot *experientia* est le point d'accrochage de l'anecdote et de la considération qui va suivre, le point d'accrochage de la partie du raisonnement qui continue sans démonstration géométrique. La démonstration géométrique a établi que c'était possible, maintenant il faut remplir cette possibilité pour se demander si c'est une réalité. Et la réponse de Spinoza va être qu'il s'agit bien de la réalité la plus courante. Alors que veut dire « expérience » ? Deux réponses : parfois en effet un homme subit de tels changements qu'il serait difficile de dire qu'il est le même, le « parfois » laisse entendre que ce n'est pas une fois parmi d'autres, et c'est ici que vient la référence au poète espagnol, autrement dit l'histoire du poète espagnol, c'est bien une anecdote, c'est-à-dire une expérience qui n'a eu lieu qu'une fois, mais elle est là pour illustrer un *parfois* qui est beaucoup plus général. Donc il arrive, beaucoup plus généralement que dans le cas du poète espagnol, que le corps que nous connaissons reste le même, il n'est pas mort, la vie continue de circuler, les organes fonctionnent, quand nous voyons l'individu nous le reconnaissons, mais peut-être quand nous l'entendons parler nous disons « ça n'est plus le même homme qui parle » : donc, le corps « en un autre sens » a changé. Il y a un mort bien qu'il n'y ait pas de cadavre. Remarquez que dans l'exemple du poète espagnol, celui-ci a conservé la connaissance de sa langue, c'est-à-dire qu'il a conservé un certain nombre de traits du monde des signes et la capacité de les interpréter. Bien entendu, cela veut dire que si certaines fonctions basiques du corps subsistent, certaines fonctions basiques de l'âme subsistent aussi (c'est normal du fait de l'unité de l'âme et du corps), mais pour que la structure de l'âme change, il n'est pas nécessaire que toutes les parties de l'âme soient changées, de la même façon que la structure du corps a changé, alors que les parties du corps sont restées. Et c'est là que Spinoza enchaîne sur l'exemple des enfants : et on comprend, me semble-t-il, pourquoi il dit « on aurait pu le tenir pour un enfant adulte », l'enfant adulte est l'expression extrême et rare, donc spectaculaire, d'un phénomène courant et dont la fréquence fait que nous ne le remarquons plus, alors que notre expérience nous le met journallement sous les yeux. « Et si cela paraît incroyable, que dire des enfants ? Un homme d'âge

plus avancé croit leur nature si différente de la sienne, qu'il ne pourrait se persuader qu'il n'a jamais été enfant, s'il ne faisait, d'après les autres, une conjecture sur lui-même ». Ici nous voyons arriver une quatrième série de termes : ce que le poète espagnol n'arrivait pas à croire, ce qu'on aurait pu croire de lui, ce que nous considérons comme incroyable, ce qu'un homme adulte croit de son rapport à sa propre enfance. Cette question de l'individualité oblique ici vers celle de la reconnaissance de l'individualité, la sienne et celle des autres. On passe de la question « qu'est-ce qui cause la continuité d'un individu ? » à « à quoi reconnaît-on qu'un individu est le même ? qu'est-ce qui nous fait croire à cette identité, et qu'est-ce qui nous paraît incroyable ? ». La série des exemples a donné une généralisation de plus en plus forte de la transformation interne, non visible, du corps humain, et cette généralisation est d'autant plus forte que dans le cas du poète espagnol il y a une crise alors que dans le cas de l'enfance il n'y a pas de crise, il y a une série de mutations telle que nous ne nous rendons pas compte qu'à tel moment l'enfant se change en homme fait – tout simplement parce que ce moment n'existe pas. Il n'y a pas d'abord l'enfant et puis l'homme fait. Autrement dit, il est d'autant plus impossible à l'homme adulte de considérer qu'il a été cet enfant, que de fait il ne pourrait pas assigner la date à laquelle il est passé d'un enfant à un homme.

Je peux maintenant revenir à la question : qu'est-ce qui nous interroge dans ce texte ? Et pourquoi cette interrogation a-t-elle porté François Zourabichvili à rédiger une thèse sur un sujet sur lequel pratiquement personne n'avait écrit jusque là, ou sur lequel on n'osait pas écrire de façon thématique – le changement et la transformation chez Spinoza ? C'est que l'exemple de l'enfance comme celui du poète espagnol nous montrent deux choses : d'une part que la pensée du changement est une pensée qui est constante, centrale chez Spinoza, même si nous ne la voyons jamais avec autant d'éclat que dans ces exemples qui nous paraissent marginaux. D'autre part, pour en revenir à ce que j'avais appelé une sorte de lieu commun de l'histoire de la philosophie à l'égard de Spinoza, il faut bien voir que cette réintégration nécessaire de l'idée de mouvement, de mutation, de transformation au centre de la pensée de Spinoza, ce n'est pas une simple inversion de ce que l'on dit habituellement de Spinoza. En effet, si vraiment un homme fait ne peut pas considérer, au sens propre, qu'il a été enfant – pourtant bien entendu il peut le considérer de façon vague, comme je peux considérer que je vais mourir un jour parce que les autres meurent – mais il ne peut pas assumer intérieurement cette transformation. Qu'est-ce que cela signifie ? cela signifie que le produit perpétuel de cette transformation est une illusion de stabilité, qui n'est pas une pure illusion, mais qu'elle se fonde sur des stabilités momentanées et locales, autrement dit que cela interdit, au fond, une pratique spinoziste de l'autobiographie, et c'est ce qui devrait nous empêcher de lire le début du *Traité de la réforme de l'entendement* comme une autobiographie. Il n'y a que du changement, certes, mais il n'y a pas de support pour ce changement. Donc contrairement à ce que disait Hegel, il y a bien du mouvement chez

Spinoza, la substance est bien essentiellement mouvement dans les modes qu'elle se donne (mais la substance n'est pas autre chose que le mouvement de donation de ses modes), mais précisément, c'est ce mouvement de la substance et de ses modes qui interdit qu'il y ait quelque chose comme un sujet.

On pourrait donc conclure – pour reprendre en le transformant, mais je crois que c'est conforme à l'esprit de son travail, un titre de François Zourabichvili – que ce que nous apprend l'exemple du poète espagnol et cette méditation spinoziste éclatée sur l'enfance (puisqu'on la retrouvera aussi à la fin de l'*Ethique* V), c'est au fond ce qu'on pourrait appeler le « mutationnisme paradoxal de Spinoza ».

### ANNEXE : LES PROPOSITIONS IV-38 ET IV-39 ET LE SCOLIE DE 39.

Les trois séries sémantiques :

**En gras** : première série (corps, âme, parties)

**En bleu** : deuxième série (affection et aptitude) ; (**en vert** la cause de l'aptitude)

**En rouge** : troisième série (mutation)

La série supplémentaire du scolie :

**En orange** : la croyance à l'individualité

**PROPOSITIO XXXVIII** : *Id quod corpus humanum ita disponit ut pluribus modis*

*possit affici vel quod idem aptum reddit ad corpora externa pluribus modis afficiendum, homini est utile et eo utilius quo corpus ab eo aptius redditur ut pluribus modis afficiatur aliaque corpora afficiat et contra id noxium est quod corpus ad hæc minus aptum reddit.*

**DEMONSTRATIO** : Quo corpus ad hæc aptius redditur, eo mens aptior ad percipiendum redditur (per propositionem 14 partis II) adeoque id quod corpus hac ratione disponit aptumque ad hæc reddit, est necessario bonum seu utile (per propositiones 26 et 27 hujus) et eo utilius quo corpus ad hæc aptius potest reddere et contra (per eandem propositionem 14 partis II inversam et propositiones 26 et 27 hujus) noxium si corpus ad hæc minus aptum reddat. Q.E.D.

**PROPOSITIO XXXIX** : *Quæ efficiunt ut motus et quietis ratio quam corporis humani partes ad invicem habent, conservetur, bona sunt et ea contra mala quæ efficiunt ut corporis humani partes aliam ad invicem motus et quietis habeant rationem.*

**DEMONSTRATIO** : Corpus humanum indiget ut conservetur plurimis aliis corporibus (per postulatum 4 partis II).

At id quod formam humani corporis constituit, in hoc consistit quod ejus partes motus suos certa quadam ratione sibi invicem communicent (per definitionem ante lemma 4, quam vide post propositionem 13 partis II).

Ergo quæ efficiunt ut motus et quietis ratio quam corporis humani partes ad invicem habent, conservetur, eadem humani corporis formam conservant et consequenter efficiunt (per postulata 3 et 6 partis II) ut corpus humanum multis modis affici et ut idem corpora externa multis modis afficere possit adeoque (per propositionem præcedentem) bona sunt.

Deinde quæ efficiunt ut corporis humani partes aliam motus et quietis rationem obtineant, eadem (per eandem definitionem partis II) efficiunt ut corpus humanum aliam formam induat hoc est (ut per se notum et in fine præfationis hujus partis monuimus) ut corpus humanum destruat et consequenter ut omnino ineptum reddatur ne possit pluribus modis affici ac proinde (per propositionem præcedentem) mala sunt. Q.E.D.

**SCHOLIUM** : Quantum hæc menti obesse vel prodesse possunt in quinta parte explicabitur. Sed hic notandum quod corpus tum mortem obire intelligam quando ejus partes ita disponuntur ut aliam motus et quietis rationem ad invicem obtineant. Nam negare non audeo corpus humanum retenta sanguinis circulatione et aliis propter quæ

corpus vivere existimatur, posse nihilominus *in aliam naturam a sua prorsus diversam mutari*. Nam nulla ratio me cogit ut statuam **corpus** non mori nisi **mutetur** in cadaver; quin ipsa experientia aliud suadere videtur.

Fit namque aliquando ut homo tales patiatur **mutationes** ut non facile **eundem** illum esse dixerim,

ut de quodam hispano poeta narrare audivi qui morbo correptus fuerat et quamvis ex eo convaluerit, mansit tamen præteritæ suæ vitæ tam **oblitus** ut fabulas et tragœdias quas fecerat suas non **crediderit** esse et sane pro infante adulto haberi potuisset **si** vernaculæ etiam linguæ fuisset **oblitus**.

Et si hoc **incredibile** videtur, quid de infantibus dicemus? Quorum **naturam** homo provectæ ætatis *a sua tam diversam* esse **credit** ut **persuaderi** non posset se unquam infantem fuisse **nisi** ex aliis **de se conjecturam faceret**.

Sed ne superstitionis materiam suppeditem movendi novas quæstiones, malo hæc in medio relinquere.