



HAL
open science

“ Adaptations illusoires et sélection réelle (dans la doctrine spinoziste des essences de choses singulières) ”

Charles Ramond

► To cite this version:

Charles Ramond. “ Adaptations illusoires et sélection réelle (dans la doctrine spinoziste des essences de choses singulières) ”. Vincent Legeay. L'Essence Plastique – Aptitudes et accommodements chez Spinoza, Paris: Editions de la Sorbonne, pp.109-127, 2018, 9791035105402. 10.4000/books.pSORbonne.39096. . hal-04216461

HAL Id: hal-04216461

<https://hal.science/hal-04216461>

Submitted on 27 Sep 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Adaptations illusoires et sélection réelle (dans la doctrine spinoziste des essences de choses singulières)

Charles RAMOND, Paris 8 / LLCP

Je suis très heureux de l'occasion qui m'est offerte ici de revenir sur l'importante question de la « plasticité » des essences dans la philosophie de Spinoza. Dans *Qualité et Quantité dans la Philosophie de Spinoza*¹, j'avais en effet soutenu, contre Gueroult et contre Deleuze principalement, que chez Spinoza les essences des choses singulières n'étaient douées d'aucune plasticité, d'aucune « élasticité » qui leur aurait permis de varier entre des limites à l'intérieur desquelles elles seraient restées elles-mêmes, mais en-deçà ou au-delà desquelles elles auraient été « détruites », pour appliquer aux essences des choses singulières le terme que l'*Axiome* de la quatrième partie de l'*Éthique*² appliquait aux seules choses singulières. Les lectures de ces grands interprètes pouvaient sans doute s'autoriser de questions légitimes d'un point de vue interne à la doctrine : l'essence d'une chose singulière, chez Spinoza, ne devait-elle pas être considérée comme une chose singulière, et donc se voir reconnaître aussi la variabilité reconnue à cette dernière ? –même si une telle conception ne pouvait manquer d'entraîner, à l'infini, la prolifération des « essences

¹ Paris : PUF, 1995. Voir principalement p. 222-228.

² *E IV ax* : « Il n'y a pas de chose singulière, dans la nature des choses, qu'il n'y en ait une autre plus puissante et plus forte. Mais, étant donnée une chose quelconque, il y en a une autre plus puissante, par qui la première peut être détruite <potest destrui> ». Nous donnons pour l'*Éthique*, sauf indication différente, la traduction de Bernard Pautrat (Paris : Seuil, 2014).

d'essences » pour chaque chose singulière ? Quoi qu'il en fût, ces lectures s'appuyaient sur la compatibilité, chez Spinoza, entre la relative plasticité des choses singulières et la fixité de leurs essences (à la manière dont les mouvements variés et variables d'un pendule composé peuvent s'accommoder de la fixité de la loi de ses oscillations), pour supposer une certaine plasticité des essences individuelles elles-mêmes. Elles avaient surtout pour fonction de rendre compatible sur ce point, autant que possible, la philosophie de Spinoza et l'expérience commune. L'expérience en effet semble enseigner qu'une chose singulière jouit d'un certain degré de liberté par rapport à son essence fixe (je reste le même ici et maintenant, que je sois debout ou assis, immobile ou en mouvement). Elle semble aussi enseigner que l'essence d'une chose singulière (par exemple d'un être vivant) peut admettre une certaine marge de variation dans le temps sans mettre nécessairement en cause l'unité de l'individu (je peux penser –même si c'est illogique en toute rigueur– que quand bien même mon essence se serait modifiée entre mon enfance et mon âge adulte, j'ai pu rester le même). Il pouvait donc être tentant de glisser de la variabilité des choses singulières à la variabilité de leurs essences.

Mes arguments contre de telles lectures s'inscrivaient alors dans le cadre d'une interprétation générale de Spinoza que j'ai depuis développée et enrichie dans divers travaux et publications, comme le récent *Spinoza Contemporain*³. Spinoza propose une détermination quantitative des choses singulières : chaque chose, « autant qu'il est en elle <*quantum in se est*> »⁴, s'efforce de persévérer dans son être. Toute chose singulière exprime « de manière précise et déterminée <*certo et determinato modo*> »⁵ la puissance de Dieu. Les corps s'unissent et se distinguent les uns des autres par une « proportion précise de mouvement et de repos <*certa ratio motus et quietis*> »⁶. Tout ce qui « conserve » ce rapport est déclaré « bon » par Spinoza, et « mauvais » tout ce qui le modifie⁷. L'insistance de Spinoza sur la dimension « précise » et non-modifiable de ce rapport (ou proportion) est frappante. Lorsque ce dernier ne peut plus être maintenu, c'est « la mort », comme le déclare expressément le *Court Traité*⁸.

³ Paris : L'Harmattan, 2016, 491 p.

⁴ E III 6.

⁵ E III 6 *dem.*

⁶ E II 13 *def.*

⁷ E IV 39.

⁸ CT II *praef.* n. 1 §10-14. Voir notamment § 12 : « Étant donné un tel corps, ayant et conservant cette proportion qui est la sienne, comme, par exemple, de 1 à 3 <*dese zyne proportie, als e.g. van 1 to 3, hebbende en behoudende*> » ; et § 14 : « Mais lorsque d'autres corps agissent sur le nôtre si violemment que la proportion de mouvement de 1 à 3 ne puisse se maintenir, c'est la mort <*dat is de dood*>, et la destruction de l'âme, laquelle est seulement une idée, connaissance, etc., de ce

Cette thèse sur l'essence n'est qu'une déclinaison du mécanisme strict de Spinoza. Dès que l'on détermine en effet une essence de façon quantitative (Spinoza donne l'exemple du « rapport de 1 à 3 »), on fait paradoxalement de cette détermination quantitative une détermination qualitative impossible à modifier : car toute modification, si infime soit-elle, du rapport considéré de mouvement et de repos dans une chose singulière, équivaldra à un changement de nature. Les nombres en effet, même s'ils sont l'emblème de la quantité, sont qualitativement distincts. On ne peut confondre deux nombres, et aucune « transition » n'est envisageable de l'un à l'autre (même dans \mathbb{R}^9). Il en va de même pour les essences spinozistes des choses singulières : puisque chacune est exprimable par un rapport quantifiable¹⁰, aucune ne peut tolérer la moindre variation, ou la moindre variabilité de ce rapport, et par conséquent, telle était du moins ma proposition de lecture, les essences spinozistes des choses singulières, du fait même de leur détermination quantitative, devaient être considérées comme strictement et absolument fixes, sans tolérance à la variation ou à l'adaptation. Je me propose donc de reprendre ici cette discussion à partir de l'étude philologique du vocabulaire de « l'aptitude », et de

corps ainsi proportionné en mouvement et repos » (Spinoza *Œuvres*, t. 1, *Premiers Écrits*, Paris : PUF, 2009, p. 261). Dans son *Spinoza - Une physique de la pensée* (Paris : PUF, 2002, p. 53), François Zourabichvili réactive la thèse deleuzienne selon laquelle le « rapport de 1 à 3 » mentionné ici par Spinoza « ne désigne<rait> pas l'équilibre de deux quantités, mais l'amplitude d'une oscillation ». Sans doute Zourabichvili prend-il la précaution, quelques lignes auparavant, de préciser que cette thèse d'une variabilité de la proportion de mouvement et de repos n'est « qu'implicite » dans le texte de Spinoza (p. 53 l. 6). Précaution vaine, ou en forme d'aveu : car le texte de Spinoza est parfaitement *explicite* sur le fait qu'il s'agit de « l'équilibre de deux quantités » et non pas de « l'amplitude d'une oscillation ». Dans les § 10 à 14, Spinoza s'exprime en effet uniquement, sans exception, en termes de « même » proportion de mouvement et de repos, ou « d'autre » proportion. À aucun moment il n'évoque une oscillation entre des bornes ou des limites, ou une variabilité de la proportion considérée. Simon Duffy, dans un texte en cours de publication (« La transformation des relations dans la métaphysique de Spinoza », intervention au Colloque *Spinoza France – États-Unis*, Paris, juin 2016), a repris toute cette discussion en confrontant les positions de Deleuze, de Macherey et de moi-même. Il soutient que seule la prise en considération deleuzienne de la distinction entre une « inspiration physique » et une « inspiration éthique » permet de maintenir la cohérence du point de vue de Spinoza sur cette question de la variabilité ou de l'adaptabilité des essences chez Spinoza, et d'en faire « évanouir » les « contradictions apparentes ». C'est une démonstration savante et brillante, mais qui selon moi ne peut manquer de buter sur le fait que les résolutions deleuziennes des difficultés spinozistes reposent toujours, en dernière analyse, sur le recours à des « quantités intensives » que Spinoza cherche précisément à éviter, que ce soit par la quantité sans qualité des modes, ou par la qualité sans quantité des attributs.

⁹ En effet, \mathbb{R} est un corps « totalement ordonné ». Cela signifie que tous les nombres peuvent être comparés entre eux (l'un est soit plus grand, soit plus petit, soit égal à l'autre).

¹⁰ En langage mathématique moderne, les essences spinozistes, qui sont des « proportions », seraient ainsi bien mieux décrites par l'ensemble \mathbb{Q} des « Rationnels » que par l'ensemble \mathbb{R} des « Réels ». Or \mathbb{Q} est très discontinu par rapport à \mathbb{R} , ce qui peut donner une bonne idée de la discontinuité des essences des choses singulières chez Spinoza.

« l'adaptation » chez Spinoza (puisqu'il n'existe pas chez lui de termes que l'on pourrait rendre par « plasticité »¹¹), en prenant en compte un certain nombre d'interprétations parues depuis¹², pour essayer de parvenir à un tableau général des difficultés conceptuelles assez particulières que pose en soi cette notion très contemporaine d'« adaptation », difficultés que la lecture de Spinoza pourrait peut-être nous aider à dessiner précisément – nous donnant ainsi peut-être une chance d'y échapper.

* * *

L'adjectif *aptus, a, um*, qui vient de *apio, ere, aptus sum*, « attacher », et de *apiscor, apisci, aptus sum*, « atteindre, saisir », a deux grands sens : « attaché, joint, lié », et « propre, approprié, fait pour ». Le verbe *apto, are*, dérivant de l'adjectif *aptus*, signifie ainsi « adapter, attacher » et « préparer, disposer ».

Dans l'ensemble les termes de cette famille, s'ils ne sont pas absents, sont tout de même assez rares dans les textes de Spinoza. Le *Lexicon Spinozanum* d'Emilia Giancotti Boscherini, de façon assez significative, ne comporte par exemple aucune entrée les concernant. Quoi qu'il en soit, le terme le plus fréquent chez Spinoza, du point de vue de la « plasticité » ou de « l'adaptation », est l'adjectif *aptus*. Pour l'essentiel, Spinoza l'emploie au sens du français « apte », c'est-à-dire « capable », « capable de », « correctement disposé pour », ce qui peut bien sûr donner à penser qu'il y aurait place dans le spinozisme pour une doctrine des « aptitudes » au sens de « potentialités » ou pour une doctrine des « dispositions », à partir de laquelle pourrait se développer une théorie de la « plasticité » entendue comme « adaptabilité ». Sans ignorer dans un premier temps les exemples majoritaires de *aptus* au sens de « apte », nous donnerons cependant par la suite quelques arguments allant contre de telles extrapolations¹³.

¹¹ La théorisation de cette notion est plutôt due à Catherine Malabou (voir notamment *L'Avenir de Hegel. Plasticité, temporalité, dialectique*, Paris : Vrin, 1994 ; et *La plasticité au soir de l'écriture – Dialectique, destruction, déconstruction*, Paris : Léo Scheer, 2005), qui il est vrai s'intéresse aussi à Spinoza : voir par exemple sur <http://spinozaparis8.com/> son intervention du 29 janvier 2016 sur « Spinoza et la question du symbolique », dans le Séminaire *Spinoza à Paris 8*.

¹² Voir par exemple le collectif *Spinoza-Deleuze : Lectures Croisées*, Sous la Direction de Pascal Sévérac et Anne Sauvagnargues, Lyon : ENS Editions, 2016. Cette question de la plasticité ou élasticité de l'essence spinoziste est en effet un point central de la lecture de Spinoza par Deleuze.

¹³ La critique de la notion de « plasticité » développée ici à propos de Spinoza (et en soi) rejoint donc la critique du dispositionnalisme (entendu comme retour du refoulé aristotélien dans le mécanisme moderne), que nous avons présentée ailleurs : voir C. RAMOND, « Les dispositions sont-elles des manières d'être ? Discussion de l'ouvrage d'Emmanuel Bourdieu *Savoir Faire – Contribution à une théorie dispositionnelle de l'action* (Paris : Le Seuil, 1998) », in *Itinéraires de la puissance*, Claudie

Il n’y a pas, sauf erreur, d’occurrence d’*adaptatio* chez Spinoza, en tout cas pas dans l’*Éthique*. On y trouve une seule occurrence d’*adaptare*, en *Éthique IV Appendice 26*, incontestablement valorisée au sens d’une « possibilité de transformer » assez largement entendue :

Tout ce qu’il y a dans la nature des choses en dehors des hommes, la règle de notre utilité ne commande pas de le conserver ; mais elle nous enseigne, en vue d’usages divers, à le conserver, à le détruire, ou à l’adapter à notre usage de quelque façon que ce soit <*ad nostrum usum adaptare nos docet*>.

L’adjectif *aptus*, terme le plus fréquemment employé par Spinoza, a le plus souvent aussi le sens de « apte » au sens de « pourvu d’une capacité à ». On lit par exemple en *Éthique II 13 Scolie* :

Je dis pourtant, de manière générale, que plus un corps l’emporte sur les autres par son aptitude <*quo corpus aliquod reliquis aptius est*> à agir et pâtir de plus de manières à la fois, plus son âme l’emporte sur les autres par son aptitude <*eo ejus mens reliquis aptior est*> à percevoir plus de choses à la fois ; et plus les actions d’un corps dépendent de lui seul, et moins il y a de corps qui concourent avec lui pour agir, plus son âme est apte <*eo ejus mens aptior est*> à comprendre de manière distincte.¹⁴

Seul l’adjectif *aptus* est employé ici par Spinoza. Pautrat recourt sans doute deux fois, pour le traduire, au substantif « aptitude » (très vraisemblablement du fait des contraintes imposées par la construction des tournures de Spinoza), mais le latin ne contient pas le substantif **aptitudo*¹⁵. Des choses singulières « aptes » n’entraînent pas nécessairement l’existence d’« aptitudes », pas plus que des « volitions » n’entraînent nécessairement

LAVAUD éd., Bordeaux : Presses Universitaires de Bordeaux (Collection « Histoire des Pensées »), 2004, p. 155-177.

¹⁴ Traduction Pautrat, avec substitution de « âme » à « Esprit » pour traduire *mens*.

¹⁵ Julie Henry note ce fait dès le début de son *Spinoza, une anthropologie éthique – Variations affectives et historicité de l’existence*, Paris : Classiques Garnier, 2015 : Le « concept » d’aptitudes, fait-elle remarquer en effet dans l’Introduction (p. 29) n’est pas littéralement présent dans l’*Éthique* ». Cette absence, à nos yeux hautement significative, n’empêche pas Julie Henry de lire le spinozisme dans son ensemble comme une philosophie des « aptitudes » (titre de la Troisième partie : « La caractérisation des hommes par le biais des aptitudes »), à ne pas confondre avec des « facultés » ou avec des « dispositions » (p. 222, p. 488, dernier § de la conclusion). Dans la majeure partie de l’ouvrage, le problème est celui des variations d’une chose singulière donnée dans le maintien de la fixité de son essence. Mais progressivement il devient celui de la variabilité des essences elles-mêmes. Identifiant correctement « aptitude », « puissance d’agir » et « essence » (cf. p. 332, 348, 390), Julie Henry franchit le pas de la variabilité d’une chose singulière dans la fixité de son essence à la variabilité de l’essence elle-même (Partie 4, chp.2, §1, p. 404 sq. : « Tout est naturel, mais les natures sont diverses et variables »). Que les natures ou essences spinozistes soient « diverses », oui ; mais qu’elles soient « variables », c’est ce que nous récusons ici comme ailleurs. Sauf erreur (car l’absence d’un index complet des noms, plutôt surprenante, rend difficile la vérification), Deleuze, cité en bibliographie, n’est même pas mentionné une seule fois dans l’ouvrage.

l'existence de « volontés ».

Aptus a le sens usuel de « apte » dans plusieurs autres passages : ainsi par exemple en *Éthique* II 39 *Corollaire* :

De là suit que l'âme est d'autant plus apte <*mens eo aptior est*> à percevoir adéquatement plus de choses, que son corps a plus de choses en commun avec les autres corps.

Ou encore en *Éthique* IV 45 *Corollaire 2 Scolie* :

Car le corps humain se compose d'un très grand nombre de parties de nature différente, qui ont continuellement besoin d'une alimentation nouvelle et variée pour que le corps tout entier soit partout également apte <*aeque aptum*> à tout ce qui peut suivre de sa nature, et par conséquent pour que l'âme soit elle-aussi partout également apte <*aeque apta*> à comprendre plusieurs choses à la fois.

Deux des plus fameuses propositions de la cinquième partie de l'*Éthique* sont également formulées selon le plus ou moins « apte » ; il s'agit de *Éthique* V 26 :

Plus l'âme est apte <*quo mens aptior est*> à comprendre les choses par le troisième genre de connaissance, plus elle désire comprendre les choses par ce même genre de connaissance.¹⁶

Et de *Éthique* V 39 :

Qui a un corps apte à des choses très nombreuses, a aussi une âme dont la plus grande partie est éternelle <*Qui corpus ad plurima aptum habet, is mentem habet cujus maxima pars est aeterna*>.¹⁷

Souvent, l'adjectif *aptus* est rapproché par Spinoza de la notion de « disposition ». On pourrait être tenté d'y voir un argument en faveur d'une lecture « dispositionnaliste » du spinozisme, qui ferait signe (en contradiction avec le mécanisme strict généralement présent dans la doctrine) vers une « disponibilité », une « ouverture », une « souplesse », voire une « adaptabilité », une « élasticité » ou une « plasticité » des choses singulières ou de leurs essences. Pourtant, les « dispositions » désignent dans les passages en question quelque chose d'assez différent, à savoir des « constructions » mécanique, au sens de « dispositions » des pièces d'une machine dans l'espace. Et de ce fait, le terme de « disposition » indique bien plus, dans les passages en question, une fixité qu'une indétermination.

¹⁶ Voir aussi *E V 26 dem*, et *E V 31 dem*.

¹⁷ Je traduis. Voir *E IV app 27* : « Car plus le corps est *apte* à être affecté de plus de manières, plus l'âme est *apte* à penser (voir les prop. 38 et 39 p. 4) ». Thème repris à la fin de ce *ch.* 27. Voir également *V 39 dem*, et *V 39 sc*.

On lit ainsi par exemple, en *Éthique* I 14 :

L'âme humaine est apte à percevoir un très grand nombre de choses, et d'autant plus apte que son corps peut être disposé d'un plus grand nombre de manières <*Mens humana apta est ad plurima percipiendum, et eo aptior, quo ejus corpus pluribus modis disponi potest*>.

Ce passage est repris dans la *démonstration*. Le lien entre *aptus*, « apte », et *disponi potest*, « peut-être disposé », est manifeste. Mais cela n'entraîne pas nécessairement ici un « dispositionnalisme » au sens d'un « potentialisme » ou d'une philosophie des « aptitudes ». Lorsque Spinoza en effet déclare que le corps humain « peut être disposé » d'un grand nombre de manières <*pluribus modis disponi potest*>, il veut dire par là, non pas qu'il peut être « disposé à », ou « apte à », telle ou telle chose, mais qu'il peut être « configuré », c'est-à-dire « construit », « conformé », de telle ou telle manière, ce qui est le discours non pas de la possibilité mais de l'effectivité. Il y a en effet une nette différence de sens entre « être disposé » et « être disposé à » : le premier signifie « être configuré », et n'enveloppe aucune « potentialité », le second signifie « être prêt à », et enveloppe de la potentialité.

Les mêmes remarques vaudraient pour *Éthique* IV 38 :

Ce qui dispose le corps humain à pouvoir être affecté de plus de manières, ou ce qui le rend apte à affecter les corps extérieurs de plus de manières, est utile à l'homme ; et d'autant plus utile qu'il rend le corps plus apte à être affecté, et à affecter les corps extérieurs, de plus de manières ; et est nuisible, au contraire, ce qui y rend le corps moins apte <*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 haec minus aptum reddit*>¹⁸.

Ici encore, Spinoza associe le fait d'être « apte » et une « disposition » du corps (« ce qui *dispose* le corps humain »). La traduction de Pautrat (« ce qui *dispose* le corps humain à », etc.) peut donner l'impression que Spinoza parle ici de « disposer à ». Mais la construction latine serait plus exactement rendue par le simple « disposer » : *Id quod corpus humanum ita disponit ut* devrait en effet

¹⁸ Thème repris dans la *démonstration* de cette proposition IV 38 : « Plus le corps y est rendu apte, plus l'âme est rendue apte à percevoir <*aptius [...] aptior*> », etc ; voir également *E* IV 43 dém : « Le chatouillement [...] peut empêcher le corps d'être apte <*aptum*> à être affecté d'un très grand nombre d'autres manières, et par suite [...] il peut être mauvais » ; thème repris dans les dernières lignes de cette démonstration ; et aussi *E* IV 59 dém : « En outre, la joie n'est mauvaise qu'en tant qu'elle empêche l'homme d'être apte <*aptus*> à agir ; [...] Et donc, si un homme affecté de joie se trouvait amené à une si grande perfection qu'il se conçût adéquatement, lui et ses actions, il serait apte <*aptus*> aux mêmes actions où le déterminent présentement des affects qui sont des passions, et même encore plus apte <*imo aptior*> ».

être rendu par « ce qui dispose le corps humain *de telle sorte que* » (et non pas « à »). On est donc bien dans le cas d'une disposition-configuration, et non pas dans celui d'une disposition-potentialité. Les « dispositions » dont il est question doivent ainsi être entendues, paradoxalement, en un sens non-dispositionnaliste, c'est-à-dire au sens d'une « construction » géométrique ou mécanique, fixe et définie, et non pas d'une « propension » indécise. Pour reprendre un exemple fameux du *Traité de la réforme de l'entendement*, la façon dont est construit, constitué, ou disposé un demi-cercle le rend apte à tourner autour de son diamètre, sans qu'il y ait là la moindre indétermination quant à la nature du volume (une sphère) engendré par un tel mouvement¹⁹. La « disposition » doit donc s'entendre, dans tous ces passages, en un sens géométrique ou mécanique fixe et précisément déterminé de « constitution » ou de « localisation dans l'espace », et non pas en un sens dispositionnaliste, potentialiste, adaptatif ou plastique.

Aptus est employé il est vrai par Spinoza au sens potentialiste de « apte » dans l'un des passages les plus célèbres de l'*Éthique*, en III 2 Scolie :

Mais ils vont dire, qu'ils sachent ou non par quel moyen l'âme meut le corps, que pourtant ils savent d'expérience que, si l'âme n'était pas apte à penser, le corps serait inerte <*quod, nisi mens humana apta esset ad excogitandum, corpus iners esse*>. [...] Mais, pour ce qui touche au premier point, je leur demande si l'expérience n'enseigne pas aussi que, si le corps, inversement, est inerte, l'âme en même temps est inapte à penser ? <*quod si contra corpus iners sit, mens simul ad cogitandum sit inepta ?*> [...] Ensuite, tout le monde a, je crois, fait l'expérience que l'âme n'est pas toujours également apte <*aeque aptam*> à penser sur le même objet ; mais que, selon que le corps est plus apte <*aptius*> à ce que s'excite en lui l'image de tel ou tel objet, ainsi l'âme est plus apte <*aptiorem esse*> à contempler tel ou tel objet.

Ce scolie est célèbre non seulement en lui-même, mais aussi par le fait que Deleuze en a souligné la dimension « potentialiste », dans la fameuse formule « Nul ne sait ce que peut un corps », c'est-à-dire ce à quoi un corps est « apte », ou ce dont il est « capable ». Pourtant, le contexte est celui de la discussion par Spinoza d'une objection (« Mais ils vont dire... ») formulée en termes d'aptitude au sens de potentialité. Lorsque Spinoza, pour réfuter cette objection, reprend plusieurs fois le latin *aptus* en ce sens, on ne peut donc pas être entièrement assuré qu'il le reprend à son compte, puisqu'il emprunte à ce moment-là sous forme de citation, pour le réfuter, le langage de ses

¹⁹ TRE § 72 / 41. Le premier numéro correspond à la numérotation (la plus généralement adoptée aujourd'hui) proposée par Bruder dans son édition de 1843 à Leipzig, le second donne la numérotation suivie par Charles Appuhn dans sa traduction du *Traité de la Réforme de l'Entendement* (Paris : Garnier Frères, 1904), à savoir celle de l'édition van Vloten et Land (La Haye : M. Nijhoff, 1882-1883).

contradictaires. On ne peut donc pas s'appuyer sans précautions sur un tel passage pour conclure à un potentialisme, à un dispositionnalisme, ou à une théorie des « aptitudes » indéterminées chez Spinoza lui-même.

De fait, l'adjectif *aptus* n'a pas toujours dans l'*Éthique* le sens de « apte », mais parfois aussi celui de « attaché, lié ». Il se comporte alors en faux-ami auprès de l'aristotélien (potentialiste, dispositionnaliste, plasticiste) qui ne sommeille jamais que d'un œil en chacun de nous, jusqu'à induire en erreur même le meilleur des traducteurs. J'ai relevé ainsi deux petits faux-sens dans la traduction de l'*Éthique* par Pautrat.

Le premier cas se trouve en *Éthique* I 15 *Scolie* :

Car si la substance corporelle pouvait se diviser de telle sorte que ses parties fussent réellement distinctes, pourquoi donc une de ces parties ne pourrait-elle être anéantie, tandis que les autres resteraient enchaînées entre elles <*inter se connexis*> tout comme avant ? Et pourquoi doivent-elles toutes s'adapter si bien qu'il n'y ait pas de vide ? <*Et cur omnes ita aptari debent ne detur vacuum* ?>

Le contexte montre bien qu'il s'agit de « liens », de « chaînes », d'« attachements », de « liaisons ». Il aurait donc fallu recourir au premier sens de *apto*, « attacher », et traduire :

Et pourquoi doivent-elles toutes s'attacher / se lier <*aptari*> pour qu'il n'y ait pas de vide ?

La phrase est ici pleine de sens, alors qu'elle n'a pas grande signification en elle-même, ni de lien avec le contexte, lorsqu'on traduit en rendant *aptari* par « adapter ». Appuhn lui-même n'était pas encore suffisamment précis, puisqu'il employait le verbe « convenir », très proche « d'adapter », alors qu'il s'agit bien ici de « lier » :

Et pourquoi doivent-elles toutes convenir entre elles <*aptari*> de façon qu'il n'y ait pas de vide ?

Le deuxième cas se trouve en *Éthique* IV *Appendice* 12. Pautrat traduit :

Il est avant tout utile aux hommes de nouer des relations <*consuetudines jungere*> et de s'enchaîner par des liens <*seseque [...] vinculis astringere*> qui fassent d'eux tous un seul, plus apte <*quibus aptius de se omnibus unum efficiant*>, et, absolument parlant, de faire ce qui contribue à affermir les amitiés.

Comme le contexte l'indique sans ambiguïté, *aptus* ne peut avoir ici le sens de « apte », mais seulement celui d'« attaché ». Spinoza, comme dans l'exemple précédent, insiste en effet sur les « liens » ou les « nœuds » par lesquels il s'agit de relier les hommes. Il ne s'agit donc pas « d'aptitudes », mais « d'attachements », ce qui donnerait :

Il est avant tout utile aux hommes de nouer des relations et de s'enchaîner par des liens *qui produisent à partir d'eux tous un tout plus solidement lié <quibus aptius de se omnibus unum efficiant>*, et absolument parlant de faire tout ce qui contribue à affermir les amitiés.

Je surtraduis légèrement (en rendant *aptius* par « plus solidement lié », alors que « plus lié », ou « mieux lié » auraient suffi), pour faire mieux ressortir l'idée politique enveloppée ici. Spinoza n'évoque pas un individu « plus apte », mais un tout « mieux lié », « plus solide », plus fort, plus durable, à l'image d'un corps politique bien constitué. Il ne se réfère pas à une « aptitude » (contrairement à ce que donne à comprendre le français « apte ») au sens d'une « potentialité » ou d'une « capacité », mais à une effectivité (comme l'indique le latin *efficiant*, que Pautrat sous-traduit par « fassent », et que je propose de rendre par « produisent »). La plupart des traducteurs précédents avaient d'ailleurs vu que *aptus* devait ici être compris par « lié » et non pas par « apte », même si aucun ne rendait totalement la force de l'expression utilisée par Spinoza :

Aptius de se omnibus unum efficere : « former un tout bien uni » (Appuhn) ; « constituer ensemble un seul tout » (Caillois) ; « faire de tous un seul ensemble » (Misrahi) ; « former de tous un seul tout » (Guérinot).

Nous ne devrions donc pas brandir sans précautions le latin *aptus* et ses dérivés pour donner à voir chez Spinoza un monde plastique d'« aptitudes » ou d'« adaptations ». Ces termes, déjà peu fréquents chez Spinoza, ne renvoient même pas dans tous les cas à des « aptitudes », « facultés », « dispositions » ou « potentialités » –ce qui ne saurait nous surprendre, puisque la philosophie de Spinoza se donne pour tâche de ne pas laisser place à toutes ces formes variées du « je ne sais quoi », ou de la « qualité occulte » par lesquelles la philosophie abandonnerait le mécanisme intégral qu'il professe à la suite de Descartes, et même plus encore que Descartes –et c'est là bien sûr le cadre général dans lequel j'inscris mon hypothèse de la fixité des essences chez Spinoza.

Nous avons fait voir ci-dessus que l'association spinoziste des termes *aptus* et *disponitur* devait être entendue chez Spinoza en un sens non-dispositionnaliste, la dimension « figée » ou « fixe » de la « disposition » au sens de « disposition dans l'espace » permettant de réduire considérablement la dimension « capacitaire » ou « indéterminée » de l'aptitude ainsi définie. Nous sommes maintenant en mesure de comprendre que les deux sens du latin *aptus* ne sont pas si éloignés l'un de l'autre qu'on pourrait le croire, au moins dans la philosophie de Spinoza. *Aptus* y indique en effet le plus souvent, au moins autant qu'une « capacité », un « attachement » voire un « propre » ou une « propriété » (ce qui vous est « rattaché » ou « attaché »). Toute chose n'est pas

« apte » à toute action. Ce à quoi est « apte » une chose singulière est donc étroitement déterminé ou délimité, et se distingue même malaisément de son « essence » (de même qu'il est difficile de distinguer entre la définition d'une figure géométrique, et telle ou telle de ses propriétés).

Aptare apparaît ainsi significativement, en *Éthique IV Appendice 32*, de façon négative (« nous n'avons pas le pouvoir absolu d'adapter ») :

Mais la puissance de l'homme est extrêmement limitée, et par suite nous n'avons pas le pouvoir absolu d'adapter à notre usage les choses qui sont en dehors de nous <*potestatem absolutam non habemus, res quae extra nos sunt, ad nostrum usum aptandi*>.

Cette limitation du pouvoir humain d'adapter à soi le monde extérieur est soulignée par Spinoza dans l'exemple fameux de la table *qu'on ne peut contraindre* à manger de l'herbe :

Lorsque nous disons que chacun peut décider ce qu'il veut d'une chose qui relève de son droit, ce pouvoir doit être défini non par la seule puissance de l'agent, mais également par les aptitudes du patient <*haec potestas non sola agentis potentia, sed etiam ipsius patientis aptitudine definiri debet*>. Si je dis en effet par exemple que je peux à bon droit faire ce que je veux de cette table, je n'entends certes pas que j'ai le droit de faire que cette table mange de l'herbe ! De la même façon, bien que nous disions que les hommes relèvent non de leur droit mais de celui de la Cité, nous n'entendons pas que les hommes perdent la nature humaine pour en adopter une autre ; ni par conséquent que la Cité ait le droit de faire que les hommes s'envolent, ou –ce qui est tout aussi impossible– que les hommes considèrent comme honorable ce qui provoque le rire ou le dégoût.²⁰

Le terme *aptitudo* est employé ici par Spinoza à la fois au singulier et de façon négative, pour illustrer une impossibilité. Or, parler, au singulier, de l'« aptitude » d'une chose singulière, revient pratiquement à parler de son « essence ». En effet, l'essence se dit au singulier et les aptitudes au pluriel (on dira « j'ai une essence et des aptitudes », mais on ne dira pas « j'ai des essences et une aptitude »). Une chose singulière qui n'aurait qu'une aptitude ne serait pas très plastique... Spinoza emploie donc ici le terme *aptitudo* comme quasi-équivalent de « essence » : ce qui fait qu'une chose est ce qu'elle est et comme elle est, et qu'on ne peut pas la modifier ou l'adapter comme bon nous semble. Cette « aptitude » indique donc bien plus une limitation ou une résistance qu'une plasticité ou une adaptabilité²¹.

²⁰ Spinoza, *Traité Politique* (Paris : PUF, 2005), chp. 4 § 4. C'est la seule occurrence de *aptitudo* dans le *Traité Politique*. *Aptus* s'y trouve trois fois seulement, en 7/4, 7/18, et 8/7.

²¹ Comme le dit excellemment Zourabichvili (*Physique de la pensée*, p. 97) : « La puissance du corps humain n'a donc rien de mystérieux : elle se confond avec l'ensemble de ses aptitudes » (voir également, *Ibid.* p. 109 : « L'effet n'est jamais extérieur à sa cause, il l'exprime, et c'est pourquoi il est

Enfin, Spinoza laisse plusieurs fois apercevoir, en cohérence avec son mécanisme strict, qui ne laisse pas place à des potentialités ou à des dispositions, son peu de faveur pour la notion d'« adaptation ». Il développe par exemple, au chapitre 6 du *Traité Théologico-Politique*, une théorie de « l'adaptation » de certains discours aux « représentations » accessibles à leurs auditoires :

Car, dans l'Écriture, beaucoup de choses sont racontées comme réelles –et on a aussi cru qu'elles l'étaient– alors que ce n'étaient que des représentations et des choses imaginaires : comme que Dieu [...] est descendu du ciel [...] et que pour cette raison le mont Sinaï fumait [...] ; ou qu'Elie est monté au ciel sur un char et des chevaux de feu : toutes choses qui ne sont assurément que des représentations, adaptées <*adaptatae*> aux opinions de ceux qui nous les ont transmises comme ils se les sont représentées, c'est-à-dire comme des réalités effectives. [...] Plusieurs événements de l'Écriture ont été adaptés <*adaptati sunt*> à de telles croyances [...] et ne doivent donc pas être admis comme réels par les philosophes.²²

toujours la manifestation d'une essence, l'exercice d'une aptitude, la marque d'une persévérance dans l'être »). Mais tandis que Zourabichvili voit une ouverture de l'essence dans cette équivalence entre « essence » et « aptitudes », nous y verrions plutôt une restriction des aptitudes. C'est sans doute une des raisons pour lesquelles Spinoza s'exprime presque toujours en termes « d'essence », et presque jamais en termes « d'aptitudes ».

²² *TTP*, chp. 6, LM [=édition / traduction Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau, Paris : PUF] [19], p. 267-269. On relève en tout 14 occurrences des termes de la famille *aptus* dans le *TTP* : chp 1, LM [10] : « pendant son sommeil, c'est-à-dire au moment où l'imagination est le plus apte naturellement <*maxime naturaliter apta est*> à former l'image de choses qui ne sont pas » ; chp. 1, LM [22] : « 4. <le terme *ruagh*>, de là, se prend pour vertu et capacité <*sumitur pro virtute et aptitudine*>, [...] la science [...] dépend de la vertu et de la capacité de l'homme <*hominis virtute et capacitate pendere*> » ; chp. 2, LM [1] 133 12-13 : « ceux qui excellent par l'imagination ne sont guère aptes à la pure intellection <*qui maxime imaginatione pollent, minus apti sunt ad res pure intelligendum*> » ; *Ibid.*, LM [7], 121 2-4 : « Et ainsi de suite, selon que le prophète était miséricordieux, doux, coléreux, sévère, etc., il était plus apte <*eatenus magis aptus erat*> à telles révélations qu'à telles autres » ; *Ibid.*, LM [8], 121 29-31 : « Et qui est en colère contre quelqu'un peut imaginer à son propos des maux mais non des biens <*apti quidem sunt ad mala, non vero bona de iisdem imaginandum*> [*aptus* n'est pas traduit en français par un terme spécifique dans ce passage] » ; *ibid.*, 123 1-10 : « Josias [...] consulta une femme [...] pour le cas où sa complexion féminine l'aurait rendue plus apte <*magis apta*> à lui révéler la miséricorde divine » ; chp. 5, LM [7], 219 16 : « Tous, en effet, ne sont pas également aptes à tout <*Non enim omnes ad omnia aequae apti sunt*> » ; *ibid.*, LM [10], 223 14-16 : « Cependant, ce dont ils étaient le moins capables, c'étaient d'instituer une sage législation <*ad nihil minus erant apti, quam ad jura sapienter constituendum*> » ; *ibid.*, LM [18], 233 5-6 : « Or la foule elle-même n'est pas suffisamment apte à en juger <*At ipsum vulgus non satis aptum est ad faciendum de iis iudicium*> » ; chp. 6, LM [4], 245 10-13 : « Aucune saine raison n'incite [...] à poser que les lois de la nature ne valent que pour certaines choses, et non pas pour tout <*ejusque leges ad certa tantum, et non ad omnia aptas, statuere*> » : *aptus* est rendu ici par « valable » ; *ibid.*, LM [18], 265-267 2 : « Les Hébreux adaptèrent <*adaptaverunt*> à cette opinion préconçue un miracle qui leur arriva pendant leur combat contre les cinq rois » ; chp. 7, LM [19], 313 18-21 : « les infidèles et les impies, qui étaient donc capables <*apti erant*> de comprendre leur pensée » ; chp. 18, LM [8], 601 : « puisque le loisir de la paix est favorable aux rumeurs <*otium pacis rumoribus aptum*> ».

La notion d'« adaptation » d'une œuvre ou d'un discours est intéressante en elle-même, et tient une grande place dans l'art moderne et contemporain (avec les « adaptations » de certains textes littéraires pour le théâtre, l'opéra ou le cinéma). Elle recouvre la distinction classique entre discours ésotérique et discours exotérique (une distinction souvent appliquée à la lecture des philosophes eux-mêmes, et à Spinoza tout particulièrement), ou encore la question des « paraboles », « comparaisons », « images », « métaphores », « mythes » et « allégories », bref de tout ce dont philosophes et religions se servent pour « adapter » leurs discours à la compréhension de ceux qui en sont destinataires. Quoi qu'il en soit, la notion « d'adaptation » n'est pas valorisée ici par Spinoza, tout au contraire, puisque les philosophes, dit-il expressément, ne doivent pas accorder foi à ces récits « adaptés ».

Spinoza, dans un passage du *Traité de la Réforme de l'Entendement*, laisse également voir le peu d'estime dans laquelle il tient la notion « d'aptitude », puisqu'il en fait un des exemples types de la connaissance du premier genre, ou, comme il dit ici, par « expérience vague », tout juste « bonne à l'usage de la vie » :

C'est encore par expérience vague que je sais aussi que l'huile est un aliment propre à entretenir la flamme et que l'eau est propre à l'éteindre <*Deinde per experientiam vagam etiam scio, quod oleum sit aptum alimentum ad nutriendam flammam, quodque aqua ad eam extinguendam apta sit*> ; et aussi que le chien est un animal qui aboie et l'homme un animal doué de raison, et j'ai appris ainsi presque tout ce qui contribue à l'usage de la vie.²³

La traductrice rend ici *aptus*, de façon très convaincante et idiomatique, non pas par « apte », mais par « propre à », donnant ainsi un argument supplémentaire en faveur du rapprochement fait plus haut entre ce à quoi une chose singulière, chez Spinoza, est « apte », et son « essence » ou son « propre ».

Cette équivalence est soulignée par Spinoza lui-même en *Éthique* III 57 *Scolie*, lorsqu'il rend équivalents les « essences » des espèces vivantes, et leurs « comportements », autrement dit les formes spécifiques et incomparables de

²³ TRE 20 / 15 (Paris : PUF, 2009) traduction de Michèle Beyssade, p. 75. C'était déjà la traduction d'Appuhn (*Spinoza, Œuvres* 1, GF p. 186-187) et de Caillois (Pléiade, 1954, p. 108). Pautrat, dans sa traduction (*Traité de l'Amendement de l'Intellect*, Paris : Allia, 1999, p. 39), rend *aptus* par « apte », avec sa cohérence habituelle : « c'est également par expérience vague que je sais que l'huile est un aliment *apte* à nourrir la flamme, et que l'eau est *apte* à l'éteindre ». Ce n'est pas incorrect, mais c'est non-usuel : nous « ne dirions pas » que l'eau « est apte à éteindre la flamme ». Le langage ordinaire préférerait « propre à ». Même traduction de *aptus* par « apte » chez Séverine Auffret (*Traité de la Réforme de l'Entendement*, éd. Mille et une Nuits, p. 17), et par Rousset (Vrin, 1992, p. 67). Koyré (*Traité de la Réforme de l'Entendement*, Vrin, tirage de 1984, p. 18, rend le premier *aptus* (l'huile) par « apte à », et le second (l'eau) par « bonne à ».

leurs accomplissements. Les aptitudes variées des différentes espèces sont ainsi décrites par Spinoza comme confinées dans d'étroites limites. Le texte est particulièrement insistant et concret :

De là suit que les affects des animaux que l'on dit privés de raison [...] diffèrent des affects des hommes autant que leur nature diffère de la nature humaine. Cheval et homme, c'est vrai, sont tous deux emportés par le désir de procréer ; mais l'un c'est un désir de cheval, et l'autre, d'homme. De même aussi les désirs et les appétits des insectes, des poissons et des oiseaux doivent être chaque fois différents. [...] Par suite, le contentement de l'un diffère de nature du contentement de l'autre, autant que l'essence de l'un diffère de l'essence de l'autre. Enfin, il suit de la proposition précédente que la différence, non plus, n'est pas mince entre le contentement qui par exemple mène l'ivrogne, et le contentement que possède le philosophe »²⁴.

La doctrine rationnelle de la substance absolument absolue ouvre sans doute, en droit, la voie à toutes les transitions concevables entre les espèces, et dont certaines sont déjà présentes dans la nature, puisqu'on y trouve des poissons volants (les exocets), des mammifères volants (certains écureuils, les chauves-souris), des oiseaux-insectes (les colibris), de petits chevaux marins (les hippocampes)... Le spinozisme tout entier est ainsi hanté par la possibilité d'une genèse rationnelle du chaos, c'est-à-dire de l'absence de séparation entre les espèces, ce qui explique les nombreux traits absurdes présents dans les textes de Spinoza, et ses angoisses de jeunesse. Pour autant, Spinoza a toujours lutté (quel qu'en soit le prix) pour rétablir un ordre du monde, c'est-à-dire des distinctions qualitatives entre les essences des espèces comme aussi entre leurs aptitudes. La plasticité généralisée, de ce point de vue, serait tout autant le cauchemar de la raison, c'est-à-dire le cauchemar engendré par la raison même, contre lequel la raison doit aussi lutter, que son horizon ou son accomplissement. Le système encadre, limite, freine, bride autant que possible l'infinie plasticité de la nature²⁵.

²⁴ Dans son article « Deleuze en deux chevaux » (in *Spinoza-Deleuze, Lectures croisées*, p. 71-81, Ariel Suhamy insiste à juste titre sur la « fixité » (p. 74) des espèces animales chez Spinoza, et sur le fait que Spinoza semble aller jusqu'à introduire des « différences intra-spécifiques » chez les hommes. La « difficulté », déclare Suhamy, « est de penser en même temps l'impossibilité physique de sortir de sa nature, et la nécessité physique de modifier ses affects » (p. 76). Notre proposition de lecture serait de soutenir ici qu'on ne modifiera pas l'une sans modifier les autres, et que, quoi qu'il en soit, nature et affects seront d'un point de vue spinoziste très « difficiles » à modifier.

²⁵ Zourabichvili, dans le chapitre VII (« Le rêve de transformations surnaturelles ») de son *Spinoza - Une Physique de la pensée*, en vient à définir de façon frappante « l'idée fausse » spinoziste comme le fait de « rêver les yeux ouverts » (p. 245), si bien que « la vie de l'ignorant » ne serait « qu'un long rêve » (p. 255). Mais nous ne sommes jamais absolument certains de ne pas être des ignorants, de ne pas appartenir à l'humanité commune, de ne pas être des « automates spirituels », de ne pas rêver. Et ces mauvais rêves, ces cauchemars de l'ignorance, proviennent, par une ironie suprême, du

Cette vigilance et cette raideur expliquent que Spinoza introduise des frontières presque spécifiques au sein même de l'espèce humaine, comme si « l'ivrogne » et le « philosophe » différaient en nature (et donc en aptitudes et en accomplissements) autant que le « sage » et l'« ignorant » de la fin de l'*Éthique*. De là aussi les grandes difficultés théoriques que pose à Spinoza la question du passage de l'enfance à l'âge adulte, et plus généralement la question des métamorphoses. Les exemples de l'incommensurabilité entre le bébé et l'adulte, ou du poète espagnol amnésique qui était pratiquement devenu quelqu'un d'autre, ne nous plongent pas dans le monde de la souplesse, du progrès, de l'acquisition progressive d'habitudes qui nous transformeraient et permettraient de nous « adapter ». Tout au contraire, ils nous emmènent dans le domaine des contes de fée, des ruptures brutales et quasi-magiques, où le crapaud se transforme en prince charmant, et la citrouille en carrosse... On ne peut pas parler ici d'« adaptations », mais de véritables transformations, qui touchent au principe même de la permanence de l'identité²⁶.

La perplexité de Spinoza devant l'existence même des enfants, et son incrédulité sans exemple quant au fait que les humains adultes aient pu être d'abord des enfants, indiquent un point extrême dans sa pensée (qu'on pourrait qualifier, ici comme en de nombreux autres endroits, d'« éléatique »). Spinoza ne parvient pas à comprendre, ni même à admettre (sauf à acquiescer à l'expérience commune) qu'un enfant puisse se transformer jusqu'à devenir un adulte *en restant le même*. Il pense visiblement que notre essence ne peut pas accueillir une telle transformation²⁷. Or, tout le monde pense le contraire ! Tout

développement même de la raison confrontée à l'infinie puissance de la nature. Le cauchemar des métamorphoses n'est pas étranger à la raison. Ici comme souvent, il n'y a pas d'autre remède que le poison lui-même.

²⁶ Zourabichvili, dans sa *Physique de la pensée*, entièrement consacré, comme son autre ouvrage *Le conservatisme paradoxal de Spinoza – Enfance et royauté*, à la théorie de la « transformation » chez Spinoza, avait bien souligné la difficulté de cette question. Spinoza se serait « raidi » sur le « principe de non-contradiction » (p. 84), ce qui l'aurait conduit, par exemple, à considérer que celui qui perd la vue *n'est plus le même* que lorsqu'il y voyait (p. 130-131). Si l'on trouve, dans les deux livres de Zourabichvili, comme on pouvait s'y attendre, pratiquement tout le vocabulaire de la « transformation » (par ordre alphabétique : « apprentissage », « changement », « conversion », « croissance », « devenir », « éducation », « formation », « guérison », « mutation », « pédagogie », « perfectionnement », « réforme », « régénération », « transition »), en revanche, de façon très significative à nos yeux, on n'y trouve pas de discussion ou même d'évocation d'une théorie de « l'adaptation » ou de la « plasticité » chez Spinoza, ni même de mention ou d'usage de ces derniers termes.

²⁷ Pascal Sévérac a donc raison dans son article « Deleuze et Spinoza : les deux corps du moi » (in *Spinoza-Deleuze, Lectures croisées*, p. 139-151) : il y a bien pour Spinoza une sorte de mort de l'enfance dans le passage à l'âge adulte, même si ce n'est pas toujours une mort à strictement parler, c'est-à-dire une mort biologique avec cadavre. C'est ce que Kim Sang Ong-Van-Cung, dans son article sur « Le pouvoir d'être affecté : modes spinozistes et singularités chez Deleuze (*Ibid.*, p. 45-68) propose d'appeler « désubjectivation » (p. 59-60), terme qu'il faudrait distinguer de la « transindividualité » de

le monde pense que l'enfant se prolonge dans l'adulte. Le côté très raide, hors du commun, de la thèse de Spinoza (à la manière de la flèche de Zénon, ou des « animaux-machines » de Descartes) signale sans doute un point non négociable dans sa pensée. Spinoza semble prêt à soutenir que l'enfant que j'ai été et l'adulte que je suis devenu ne sont pas la même personne, à la manière des sophistes soutenant que Socrate assis n'était pas le même que Socrate debout. Allant jusqu'au bout de cette logique, Spinoza ira même jusqu'à soutenir, dans sa correspondance avec Blyenbergh, la thèse d'une personnalité instantanée²⁸.

Spinoza n'a jamais renoncé à la rupture qualitative entre joie et tristesse, comme entre l'or et le plomb des alchimistes –et n'a pas non plus méprisé les tentatives faites pour la transmutation de l'un dans l'autre. Mais qui dit « transmutation » (ou « transsubstantiation ») dit tout autre chose que

Balibar. Et elle conclut, d'une façon sinon analogue, du moins compatible avec la lecture de Sévérac, que « nous avons plusieurs vies dans une seule, et plusieurs morts dans cette vie » (p. 61) –une thèse aux antipodes de celle de l'adaptabilité. Saverio Ansaldi, dans son texte sur « L'oiseau de feu », sous-titré de façon significative « Puissance, expression et métamorphose. Sur la rencontre Spinoza-Deleuze » (*Ibid.*, p. 153-165), s'appuyant sur l'idée selon laquelle chez Spinoza la puissance n'est pas un « possible », en vient à la conclusion logique, bien qu'étonnante, que chez Spinoza toute puissance serait de l'ordre de la « métamorphose ». Ansaldi donne, comme exemples des « métamorphoses de la puissance » chez Spinoza, le passage de la « passivité » à « l'activité », et le passage de la « tristesse » à la « joie ». Pour maintenir la plasticité dans le spinozisme, Ansaldi le rapproche de Deleuze par l'intermédiaire du concept de « vie », en référence au dernier texte de Deleuze « L'immanence, une vie ». La « vie » est sans doute en effet le concept le mieux adapté à la notion de « plasticité ». Reste à savoir si on doit lire en effet le Spinozisme comme une philosophie de la vie. C'était la proposition de Zac (selon lequel Spinoza ramenait l'être à la vie), qui à notre avis peut être retournée. Vincent Jacques, dans son article « De *Différence et Répétition* à *Mille Plateaux*, métamorphoses du système à l'aune de deux lectures de Spinoza » (*Ibid.*, p. 29-44), propose au contraire, de façon paradoxale et suggestive de faire de l'enfant, via la lecture de Deleuze, une « figure conceptuelle », un « parfait petit personnage spinoziste, héros de l'expérimentation prudente et affective au quotidien » en ce qu'il serait le lieu d'un « rapport 'problématique' à la réalité » (n. 3, p. 29-30). Cela fait système avec la définition de l'individu par une « capacité d'affects » (p. 38), et avec la définition du corps comme « plan intensif immanent source de variation continue » (p. 37). Mais Spinoza ne valorise ni « l'intensité », ni la « capacité », ni la « variation continue » –ni l'enfance. Laurent Bove enfin, dans son article « Deleuze-Spinoza : la structure Autrui » (*Ibid.*, p. 121-137), fait de « *l'expérience partagée par tous de la petite enfance* » (p. 131 ; souligné par l'A.) le point d'accroche non seulement de ce qu'il appelle la « Structure Autrui », mais de l'imitation affective, équilibre extrêmement instable qui peut sans doute nous conduire parfois, par l'amour, à la béatitude, mais qui nous conduit le plus souvent à une imitation « animalisante » (p. 136), comme ce fut le cas chez Adam. Dans cette lecture, qui éclaire de façon très originale la défiance spinoziste envers l'enfance, cette dernière apparaît ainsi comme un moyen d'accomplissement en droit, mais aussi comme un obstacle de fait à ce même accomplissement.

²⁸ Spinoza, *Lettre 21* : « Si l'on a égard au décret de Dieu et à la nature de ce décret, l'on ne peut pas plus dire que cet aveugle est privé de la vue qu'on ne peut le dire d'une pierre, car, à ce moment-là <*illo tempore*>, il serait aussi contradictoire que la vision lui appartînt qu'il le serait qu'elle appartînt à la pierre » (G IV 128 20-26). L'expression « personnalité instantanée » ne se trouve pas chez Spinoza, même s'il s'agit bien de cela ici. Je l'avais proposée dans *Qualité et Quantité*, p. 229.

« plasticité ». Spinoza s'est lui-même assez peu « adapté » au cours de sa vie. Il n'avait pas l'échine très « souple », ni des thèses très « plastiques ». Cela l'a même conduit, comme on sait, à être exclu de la communauté juive. Les Marranes eux-mêmes ne se sont pas tant « adaptés » aux sociétés dans lesquels ils devaient vivre qu'ils n'ont donné l'exemple d'une stratégie de survie par dissimulation, comme si cette communauté, et les « Juifs » plus généralement, avaient toujours eu l'intuition qu'il n'y a au fond pas grande différence entre « adaptation », « métamorphose », et « disparition »²⁹ –le concept d'« adaptation » enveloppant un *double bind* : « sois le même que l'autre, et reste toi-même », dont chacune des deux exigences est logiquement contraire à l'idée même d'« adaptation ».

Si l'homme n'est pas « un empire dans un empire », il n'a pas à « s'adapter » à la nature, car il ne diffère pas d'elle. D'un autre côté, chez Spinoza, « l'adaptation » ne sera jamais entièrement accomplie, car toute chose singulière, si puissante soit-elle, finira par être « détruite » par une autre chose singulière plus puissante. De quelque façon qu'on l'examine, la loi de la nature telle que la conçoit Spinoza n'offre ainsi jamais le spectacle de « l'adaptation », mais seulement celui de choses singulières faisant effort désespérément pour exister, avant d'être chassées de l'existence, « détruites », par d'autres choses singulières plus puissantes, lors de rencontres défavorables. Toutes les choses singulières souffrent ainsi chez Spinoza d'une profonde « inadaptation » au monde, et leur sort à toutes, sans exception, est de suivre celui des espèces éteintes, des dinosaures, qui ont disparu (comme on dit toujours) faute de pouvoir « s'adapter », alors qu'ils ont tout de même régné des dizaines de millions d'années sur la Terre, chiffre dont l'espèce humaine si merveilleusement « adaptative » est encore bien loin...

* * *

L'« adaptation » se révèle ainsi un leurre, une illusion rétrospective, un désir théologique d'ordre et d'harmonie ayant pour fonction de dissimuler la loi universelle de sélection des *conatus* dans la destruction des plus faibles par les plus puissants –« comme si », pour reprendre l'exclamation spinozienne de l'*Appendice* de la première partie de l'*Éthique*, « comme si l'ordre était quelque chose dans la nature indépendamment de notre imagination ! »³⁰ La notion d'« adaptation » est économique. Les entreprises qui ne « s'adaptent » pas à

²⁹ C'est la thèse soutenue par Jean-Claude Milner, jusqu'en ses dernières conséquences provocatrices, dans *Le sage trompeur* (Lagrasse : Verdier, 2013).

³⁰ *Ethique I Appendice : quasi ordo aliquid in natura praeter respectum ad nostram imaginationem esset.*

leur environnement, les sociétés qui ne « s'adaptent » pas aux exigences des nouveaux métiers, ou des nouveaux marchés, sont condamnées à être dépassées, niées, détruites –dit-on... Mais la réalité montre-t-elle vraiment cela ? Que deviennent celles et ceux qui « s'adaptent » ? Échappent-ils à la destruction ? Mais pour combien de temps et à quel prix ? Ne sait-on pas que le règne de la concurrence n'est jamais parfait, toujours faussé par d'invincibles tendances monopolistiques permettant aux plus forts de faire régner leur loi sans partage ? Les premiers à refuser leur propre adaptation à la concurrence et au marché sont ceux qui n'ont que « l'adaptation » à la bouche : ces immenses groupes multinationaux qui font le désert autour d'eux, et qui, tels des tyrannosaures, règnent sur le monde, avant qu'une bête plus puissante ne vienne un jour les déloger... Où est « l'adaptation », ici ? N'est-elle pas le leurre par excellence ? Ne s'agit-il pas, encore et toujours, d'être le plus fort, le plus puissant ?

Spinoza, avec sa rigueur coutumière, pouvait-il se satisfaire d'un concept aussi vague et trompeur ? Il me semble que le spinozisme offrirait au contraire la possibilité d'une lecture darwinienne³¹ (plutôt que lamarckienne), dans laquelle la raideur des essences et la destruction inévitable des choses singulières pourraient sans doute donner l'illusion d'un monde en constante « adaptation », alors qu'il s'agirait en réalité de tout autre chose, à savoir de la lutte universelle pour l'existence sanctionnée impitoyablement par la destruction des plus faibles. Le spinozisme nous invite sans doute à augmenter notre puissance d'agir. Mais cela ne peut se faire « qu'autant qu'il est en nous », c'est-à-dire dans la détermination fixe et précise, comme tout *quantum*, de notre essence. Dans la conclusion de *l'Éthique*, Spinoza dresse le tableau très frappant de deux individus opposés en miroir, comme figés dans leurs symétries. Le sage, « par une certaine nécessité éternelle », « ne cesse *jamais* d'être » *<nunquam esse desinit>* ; inversement, l'ignorant « ne possède *jamais* la vraie satisfaction de l'âme » *<nec unquam vera animi acquiescentia potitur>*. L'essence du sage et celle de l'ignorant n'y apparaissent pas tellement « plastiques »... Le couple spinoziste *conatus* / destruction peut donner, sans doute, l'apparence d'un monde adaptatif (et donc d'une sorte de vague intelligence, ou de vague harmonie, qui seraient répandues dans l'univers selon une vague intentionnalité), mais en réalité, me semble-t-il, dans son refus de toute finalité, dans son strict mécanisme immanentiste, il décrit un monde dans lequel des choses singulières exprimant obstinément leurs essences, et ne pouvant en aucune manière y déroger ou s'y dérober, se composent ou se décomposent au hasard de leurs rencontres, toutes finissant un jour par être détruites, quand

³¹ Rapprochement instruit d'un autre point de vue par Michel JUFFÉ, dans « Spinoza, Darwin et l'écologie », in *Café Spinoza*, Lormont : Le Bord de l'eau, 2017.

bien même certaines de ces compositions ou de ces alliances s'avèrent momentanément capables de donner de la joie, à la mesure de leur durée et leur stabilité.

Index des noms :

Adam, 17
Ansaldi, Saverio, 16
Appuhn, Charles, 9, 10, 14
Aristote, 5, 9
Auffret, Séverine, 14
Beyssade, Michèle, 14
Blyenbergh, Guillaume de, 17
Bourdieu, Emmanuel, 5
Bove, Lazurent, 17
Bruder, Karl Hermann, 8
Caillois, Roland, 10, 14
Darwin, Charles, 19
Deleuze, Gilles, 1, 3, 4, 6, 9, 14, 16, 17
Descartes, René, 10, 17
Duffy, Simon, 3
Giancotti Boscherini, Emilia, 4
Guérinot, Armand, 10
Gueroult, Martial, 1
Henry, Julie, 5, 6
Jacques, Vincent, 16
Juffé, Michel, 19
Koyré, Alexandre, 14
Lagrée, Jacqueline, 12
Land, Jan Pieter Nicolaas, 8
Larmarck, Jean-Baptiste de, 19
Lavaud, Claudie, 5
Macherey, Pierre, 3
Malabou, Catherine, 4
Milner, Jean-Claude, 17
Misrahi, Robert, 10
Moreau, Pierre-François, 12
Ong-Van-Cung, Kim Sang, 16
Pautrat, Bernard, 1, 5, 8, 9, 10, 14
Rousset, Bernard, 14
Sauvagnargues, Anne, 4
Sévérac, Pascal, 4, 16
Socrate, 17
Suhamy, Ariel, 14
Vloten, Johannes van, 8
Zac, Sylvain, 16
Zénon, 17
Zourabichvili, François, 3, 12, 15, 16