

[Journée Spinoza et l'essence plastique. L'aptitude à s'organiser face au contraire et à la confusion, Paris 1, Salle Cavaillès, 9h30-18h, Resp. Vincent LEGEAY, 5 novembre 2016. Publication : « Adaptations illusoires et sélection réelle (dans la doctrine spinoziste des essences de choses singulières) », in *L'Essence Plastique – Aptitudes et accommodements chez Spinoza*, Vincent LEGEAY éd., Paris : éditions de la Sorbonne, Série Philosophie 42, 2018, p. 109-127. Lire [ici](#).]

Aptitudes et Adaptations peuvent-elles trouver place dans la philosophie de Spinoza ?

Charles RAMOND, Paris 8 / LLCP

Introduction

Remerciements pour avoir été invité à cette journée, car il s'agit d'un thème qui me touche de très près. Dans ma thèse de 1995, *Qualité et Quantité dans la Philosophie de Spinoza*, j'avais en effet soutenu de façon très directe, contre Guérault et contre Deleuze principalement, que l'essence chez Spinoza n'était douée d'aucune plasticité, ou, pour reprendre le terme que j'utilisais à l'époque, d'aucune « élasticité », qui aurait permis à l'essence d'une chose singulière, ou sa puissance (car essence et puissance sont liées chez Spinoza, dans les choses singulières comme en Dieu), de varier entre des limites à l'intérieur desquelles une chose singulière resterait elle-même, mais en-deçà ou au-delà desquelles la chose singulière considérée cesserait d'être elle-même, et serait donc « détruite », pour reprendre le terme de EIVax.

Mes arguments étaient principalement au nombre de deux, auxquels on pouvait ajouter quelques remarques supplémentaires. Ils s'inscrivaient dans une lecture générale de Spinoza que j'ai depuis développée et enrichie dans mes divers travaux et publications, comme le récent *Spinoza Contemporain* récemment paru. Ma participation à la présente journée d'étude était donc

tout naturellement l'occasion de faire, autant que possible, le point sur cette question en la reconsidérant pour elle-même, non seulement dans les textes de Spinoza, mais aussi bien sûr en prenant en compte un certain nombre de lectures récentes, et tout particulièrement, par une heureuse circonstance, le collectif *Spinoza-Deleuze : Lectures Croisées*, tout récemment paru aux Éditions de l'ENS de Lyon sous la responsabilité de Pascal Sévérac et d'Anne Sauvagnargues, dans lequel plusieurs articles abordent de façon nouvelle la question de la variabilité ou de la plasticité des essences chez Spinoza, ce qui est bien naturel puisque cette question est au centre de la lecture qu'en proposait Deleuze. Je rappellerai donc d'abord brièvement mes arguments en faveur d'une lecture fixiste des essences chez Spinoza, puis je les réexaminerai à partir de quelques passages significatifs chez Spinoza et de lectures récentes pour voir si on y trouve matière à remettre cette lecture en cause, pour proposer enfin une lecture de Spinoza qui soit capable de prendre en compte les difficultés toutes particulières que pose la notion même d'adaptation.

1. Les arguments en faveur de l'invariabilité des essences dans *Qualité et Quantité dans la Philosophie de Spinoza*.

Spinoza propose une détermination strictement quantitative des essences, soit comme « proportion précise <*certa*> de mouvement et de repos », soit comme un effort (conatus) quantifié *certo et determinato modo* : tout repose dans les deux cas sur l'adjectif « certus » : précis ; la proportion de mouvement et de repos, ou l'effort pour persévérer dans l'être, sont tous deux déterminés *certe*, c'est-à-dire précisément ; Spinoza n'oublie jamais ce terme. Et en cela, me semble-t-il, il exclut la plasticité de l'essence : lorsque ce rapport se modifie, c'est la mort de l'individu, comme le déclare expressément le *Court Traité* (II préf n.1 §14). C'est là une thèse paradoxale sur l'essence, parfaitement conforme au mécanisme strict qui est celui de Spinoza : dès que l'on détermine une essence de façon quantitative (donc par un rapport numérique : Spinoza donne l'exemple du rapport de 1 à 3), on fait de cette détermination quantitative une détermination qualitative absolument impossible à modifier : car toute modification, si infime soit-elle, du rapport considéré de mouvement et de repos dans une chose singulière, équivaudra à un changement de nature. Les nombres en effet, même s'ils sont l'emblème de la quantité, sont qualitativement distincts de ce fait même. On ne peut en aucune façon confondre deux nombres distincts, et aucune « transition » n'est envisageable entre eux. Il en va de même entre les essences des choses singulières : du fait que chacune est exprimable par un rapport quantifiable,

aucune d'entre elle 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 chez Spinoza, du fait même de leur détermination quantitative, devaient être strictement et absolument fixes, sans aucune tolérance à la variation ou à l'adaptation. Ce n'était là que la conséquence du logicisme mathématique de Spinoza appliqué aux essences des choses singulières. Si l'essence d'une chose singulière est exprimable par un rapport mathématique ou numérique, toute variation de ce rapport produira une disparition ou une métamorphose de l'essence.

Voyons donc maintenant si nous pouvons trouver dans les textes de Spinoza ou chez ses interprètes récents des raisons de revenir sur ces conclusions.

2. Réexamen de la question par la philologie, l'étude des textes et la prise en compte de quelques lectures récentes.

D'abord quelques remarques de lexique : on ne trouve pas, chez Spinoza, le terme de plasticité (la théorisation de cette notion est plutôt due à Catherine Malabou, qui il est vrai s'intéresse beaucoup à Spinoza). Les termes les plus proches de notre question seraient celui d'adaptation, et tous les dérivés de l'adjectif « aptus ».

Aptus, a, um, vient de *apio, ere, aptus sum*, « attacher », et de *apiscor, apisci, aptus sum* : « atteindre, saisir » ;

Aptus a deux grands sens : « attaché, joint, lié », et « propre, approprié, fait pour ». Il y a également le verbe *apto, are*, qui dérive de *aptus*, et qui signifie « adapter, attacher » et « préparer, disposer ». C'est de ce verbe que provient le *aptandi* que l'on trouve en EIVApp32 :

1. E IV App 32 : *Sed humana potentia admodum limitata est et a potentia causarum externarum infinite superatur atque adeo potestatem absolutam non habemus res quæ extra nos sunt, ad nostrum usum **aptandi** [et par suite nous n'avons pas le pouvoir absolu d'adapter à notre usage les choses qui sont en dehors de nous]*

Il n'y a pas, sauf erreur, d'occurrence d'*adaptatio* chez Spinoza, en tout cas pas dans E. On y trouve une seule occurrence d'*adaptare*, en E IV Ap26 :

E IV App 26 : *Præter homines nihil singulare in natura novimus cujus mente gaudere et quod nobis amicitia aut aliquo consuetudinis genere jungere possumus adeoque quicquid in rerum natura extra homines datur, id nostræ utilitatis ratio conservare non postulat sed pro ejus vario usu conservare, destruere vel quocunque modo ad nostrum usum **adaptare** nos docet.*

Le terme le plus fréquent, du point de vue de la « plasticité » ou de « l'adaptation », est donc l'adjectif « aptus ». Le latin *aptus* peut bien sûr désigner l'aptitude et par là l'adaptabilité, mais attention ! il n'a pas toujours ce sens, et peut donc parfois jouer au faux-ami, et induire en erreur même le meilleur des traducteurs, par exemple Pautrat. J'ai relevé ainsi deux petits faux-sens dans ma traduction de E par Pautrat. Peut-être les a-t-il corrigés dans les versions ultérieures, je n'ai pas eu le temps de vérifier.

Premier exemple :

2. E I 15 sc : 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?>*

Ici Pautrat fait un faux-sens ; le contexte montre bien qu'il s'agit de liens, de chaînes, d'attachements, de liaisons : il aurait fallu recourir au premier sens de *apto* : attacher, et dire :

3. E I 15 sc : « et pourquoi doivent-elles toutes **s'attacher** / *se lier* **<aptari>** pour qu'il n'y ait pas de vide »

Appuhn n'était pas non plus très précis, puisqu'il employait le verbe « convenir », qui est très proche « d'adapter », alors qu'il s'agit bien ici de « lier » :

4. E I 15 sc : « et pourquoi doivent-elles toutes **convenir entre elles** **<aptari>** de façon qu'il n'y ait pas de vide ? » (Appuhn)

Deuxième exemple :

5. E IV App 12 : *Hominibus apprime utile est consuetudines jungere seseque iis vinculis astringere quibus **aptius** de se omnibus unum efficiant et absolute ea agere quæ firmandis amicitiiis inserviunt.*

Là encore, petite faute de Pautrat... il traduit :

6. E IV App 12 : « Il est avant tout utile aux hommes de nouer *<jungere>* des relations et de s'enchaîner par des liens *<seseque [...] vinculis astringere>* qui fassent d'eux tous un seul, **plus apte**, et, absolument parlant, de faire ce qui contribue à affermir les amitiés » (trad Pautrat)

Peut-être a-t-il modifié sa traduction dans une nouvelle édition ? à vérifier. Mais pour ce qui est de celle que je cite, il aurait dû s'en tenir au sens « attacher », qui est clairement celui de ce chapitre, puisque Spinoza, comme

dans l'exemple précédent, insiste deux fois sur les « liens » ou les « nœuds » ; il ne s'agit donc pas « d'aptitudes », mais « d'attachements » :

7. E IV App 12 : « 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* <*aptius de se omnibus unum efficiant*>, et absolument parlant de faire tout ce qui contribue à affermir les amitiés ».

Je surtraduis légèrement pour faire mieux sortir l'idée politique enveloppée ici : non pas un individu plus « apte », mais un tout mieux lié, plus solide : ça n'indique pas une « possibilité » dans le texte (contrairement à ce que pourrait laisser entendre le mot « apte »), mais une effectivité (voir le verbe *efficere*, sous-traduit par Pautrat) : le tout est « déjà » mieux lié, plus solide, plus fort. La plupart des traducteurs précédents avaient vu ce sens, donc Pautrat innove à tort... :

8. <*aptius de se omnibus unum efficiant*> :

Appuhn : « former un tout bien uni ».

Caillois : « constituer ensemble un seul tout ».

Misrahi : « faire de tous un seul ensemble ».

Guérinot : « former de tous un seul tout ».

La conclusion de cela est que nous ne devons pas bondir sur le latin *aptus* et sur ses dérivés pour voir chez Spinoza des « aptitudes » ou des « adaptations »... Ce sont des termes somme toute assez rares chez Spinoza, et tous ne renvoient pas à des « aptitudes », ou des « facultés », ou des « dispositions » ou des « 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.

Bien sûr, il n'est aucunement question de nier que dans certains passages, Spinoza fait une place à la notion « d'aptitude » entendue au sens actuel et ordinaire en français de « capacité » ou de « faculté », etc : par exemple :

9. E II 14 : *Mens humana apta est ad plurima percipiendum, et eo aptior, quo ejus corpus pluribus modis disponi potest.*

Passage repris dans la démonstration. NB : dans cette proposition, Spinoza emploie pour le corps le verbe « être disposé à », *disponitur*, mais cela n'entraîne pas nécessairement chez lui un « dispositionalisme » au sens d'un

« potentialisme » : lorsque Spinoza dit que le corps humain est « disposé » de telle ou telle manière, il veut dire par là qu'il est « configuré » de telle ou telle manière, et non pas nécessairement qu'il est « disposé à », c'est-à-dire « apte » à faire un certain nombre de choses.

On trouve cependant, pourvu qu'on cherche un peu, des passages où l'aptitude a le sens de « capacité à » : par exemple :

10. E II 39 cor : *Hinc sequitur quod mens eo **aptior** est ad plura adaequate percipiendum quo ejus corpus plura habet cum aliis corporibus communia.*

Ou encore (ne pas citer) :

11. E III 2 sc : *at dicent, sive sciant, sive nesciant, quibus mediis mens moveat corpus, se tamen experiri, quod, nisi mens humana **apta** esset ad excogitandum, corpus iners esse. [...] Sed, quod ad primum attinet, ipsos rogo, num experientia nonetiam doceat, quod si contra corpus iners sit, mens simul ad cogitandum sit **inepta**? [...] deinde omnes expertos esse credo, mentem non semper aequae aptamesse ad cogitandum de eodem objecto ; sed, prout corpus **aptius** est, ut in eo hujus, vel illius objecti imago excitetur, ita mens **aptiorem** esse ad hoc, vel illud objectum contemplandum.*

Ce passage est bien évidemment célèbre non seulement en lui-même, mais aussi par le fait que Deleuze a souligné sa dimension « potentialiste » : « nul ne sait ce que *peut* un corps », c'est-à-dire, ce à quoi un corps est « apte », ou ce dont est « capable » un corps.

Voir aussi le passage suivant, dans lequel Spinoza évoque incontestablement des « aptitudes » du corps (ne pas citer) :

12. E IV 38 : *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.*

Pour ne pas allonger cette liste à l'excès, au vu du temps de parole dont nous disposons, je me contenterai d'évoquer rapidement deux ou trois autres passages (renvoyer à l'exemplier, sans citer) :

13. E IV 45 cor 2 sc : *Corpus namque humanum ex plurimis diversae naturae partibus componitur quae continuo novo alimento indigent et vario ut totum corpus ad omnia quae ex ipsius natura sequi possunt, aequae **aptum** sit et consequenter ut mens etiam aequae **apta** sit ad plura simul intelligendum. Hoc itaque vivendi institutum et cum nostris principiis et cum communi praxi optime convenit.*

Bien évidemment, on ne peut pas passer sous silence les fameuses propositions de la cinquième partie :

14. E V 26 : *Quo mens **aptior** est ad res tertio cognitionis genere intelligendum, eo magis cupit res eodem hoc cognitionis genere intelligere.*

Ou encore :

15. E V 39 : *Qui corpus ad plurima **aptum** habet, is mentem habet cujus maxima pars est aeterna.*

Je suis obligé de laisser de côté, faute de temps (s'il y a un jour une publication de cette journée, j'y insèrerai toutes les références) un certain nombre de passages significatifs dans le TTP. Spinoza y développe par exemple, au chp6, une très intéressante théorie de « l'adaptation » de certains discours aux « représentations » accessibles aux auditoires :

16. TTP, chp6, LM [19], p.267-9 : « 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 Sinai 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** aux opinions de ceux qui nous les ont transmises comme ils se les sont représentées, c'est-à-dire comme des réalités effectives <*quae sane omnia non nisi repraesentationes fuerunt, **adaptatae** opinionibus eorum, qui eas nobis, ut iis repraesentatae sunt, nempe ut res actuales, tradiderunt*>. [...] Plusieurs événements de l'Écriture ont été **adaptés** à de telles croyances [...] et ne doivent donc pas être admis comme réels par les philosophes <*Et his et similibus opinionibus (uti diximus) per plurimi Scripturae casus **adaptati** sunt, qui proinde non debent ut reales a philosophis accipi*> ».

La notion « d'adaptation » d'une œuvre est intéressante en elle-même (un livre « adapté » au cinéma, etc), et surtout elle permet de retrouver l'interprétation selon laquelle Spinoza aurait tenu des discours « adaptés à leurs auditoires », bref on retrouve ici la classique opposition entre discours esotérique et discours exotérique, ou encore l'évocation des « paraboles », « comparaisons », « images », « métaphores », « mythes » et « allégories », bref de tout ce dont la philosophie se sert pour « adapter » son discours à la compréhension de ceux qui le lisent. Quoi qu'il en soit, notion « d'adaptation » n'est pas valorisée ici par Spinoza, tout au contraire, puisque les philosophes, dit-il expressément, ne doivent pas admettre ces récits « adaptés ».

Spinoza, dans un passage du TRE, laisse d'ailleurs clairement 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 :

17. TRE 20 : *Deinde per experientiam vagam etiam scio, quod oleum sit **aptum** alimentum ad nutriendam flammam, quodque aqua ad eam extinguendam **apta***

sit ; scio etiam, quod canis sit animal latrans, et homo animal rationale, et sic fere omnia novi, quae ad usum vitae faciunt

De tout cela (je pense avoir fait une présentation honnête) il résulte que si certains textes de Spinoza comportent incontestablement une référence à des « aptitudes » au sens usuel du terme, et donc pourraient conforter l'idée selon laquelle le spinozisme, au moins en certains passages, s'écarterait du strict mécanisme de l'effectivité, qui interdit a priori toute variabilité ou adaptabilité des essences, ils sont contrebalancés par d'autres textes importants, et ne me semblent donc pas de nature à obliger d'adopter la thèse de la variabilité, élasticité ou plasticité de l'essence chez Spinoza.

Cette indécidabilité se retrouve, me semble-t-il, chez plusieurs commentateurs parmi les meilleurs, dans des textes récents (je me réfère ici, comme je l'ai déjà indiqué, au collectif récemment paru sur Spinoza et Deleuze).

Ainsi, l'article de Pascal Sévérac : « Deleuze et Spinoza : les deux corps du moi », est très intéressant, bien sûr... mais, de façon significative à mes yeux, il est difficile de dire s'il Pascal y conforte la thèse de « l'adaptation » ou de la « plasticité » des essences chez Spinoza, ou la thèse contraire. Les exemples de l'incommensurabilité entre le bébé et l'adulte, ou du poète espagnol amnésique, qui était pratiquement devenu quelqu'un d'autre, doivent-ils nous conduire à parler de plasticité ou d'adaptation, ou au contraire à nous exprimer en termes de fixité de l'essence ? Ces exemples nous plongent non pas dans le monde de la souplesse, du progrès, de l'acquisition progressive d'habitudes qui vous transforment et vous permettent de vous adapter ; tout au contraire, ils vous emmènent dans le domaine des contes de fée, des « métamorphoses », des ruptures brutales et quasi-magiques, où le crapaud se transforme en prince charmant, à moins que ce ne soit le contraire, où la citrouille se transforme en carrosse... On ne peut pas parler ici « d'adaptations », mais de véritables transformations, c'est-à-dire de la remise en cause du principe même de la permanence de l'identité. Bien sûr, cette identité demeure en fond, autant que possible, puisque Cendrillon reste « la même » (à vrai dire seuls ses habits ont été métamorphosés) ; mais parfois, le conte va jusqu'au bout de la logique de la disparition de la permanence de l'identité, comme on voit dans *Le chat botté*, où l'ogre, assez bête pour se transformer en souris à la demande du chat, est immédiatement croqué, ce qui m'avait toujours choqué quand j'étais enfant, car il m'avait toujours semblé que le conte allait ici un peu trop loin dans l'abandon de la permanence de l'identité. L'ogre aurait dû rester un ogre malgré son apparence de souris, et

donc ne pas pouvoir « être mangé » par un chat (car l'ogre fondamentalement est celui qui mange et n'est pas mangé).

Donc ces allusions spinozistes au monde des métamorphoses ne me semblent pas tirer, au contraire, vers une plasticité de l'essence. La perplexité de Spinoza devant les enfants est même, à ma connaissance, unique dans l'histoire de la philosophie, et indique un point extrême dans sa pensée (qu'on pourrait qualifier, ici comme en de nombreux autres endroits, d'inspiration « 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 homme *en restant le même*. Spinoza pense visiblement que notre essence ne peut pas accueillir une telle transformation. Or, tout le monde pense le contraire ! tout le monde pense que nous sommes les mêmes de l'enfance à l'âge adulte. Le côté très raide, très hors du commun, de la thèse de Spinoza (un peu comme les « animaux-machines » chez Descartes) signale à mon avis un point non négociable dans sa pensée. Il semble prêt à soutenir que l'enfant que nous avons été et nous-même ne sommes pas la même personne, contre tout bon sens apparent, et comme les sophistes qui soutenaient que Socrate assis n'est pas le même que Socrate debout. Et donc en un sens Sévérac a raison : 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 de son côté, dans son article sur « le pouvoir d'être affecté » chez Deleuze et Spinoza propose d'appeler « désubjectivation » (59-60), terme qu'il faudrait distinguer de la 'transindividualité' de Balibar. Et Kim 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 » (61). On a donc bien là l'idée d'une difficile adaptabilité dans la philosophie de Spinoza.

Ansaldi, dans son texte sur « l'oiseau de feu », sous-titré (ce qui nous intéresse aujourd'hui au premier chef) « puissance, expression et métamorphose » chez Deleuze et Spinoza, reprend d'abord l'idée selon laquelle chez Spinoza la puissance n'est pas un « possible ». Il en vient alors immédiatement 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 » (voir aussi sur ce point, bien sûr, les travaux de Sévérac), et le passage aussi de la « tristesse » à la « joie ». Il a raison selon moi de parler à ce sujet de « métamorphoses » et non de « variations » de la puissance. Même si on

devrait en effet pouvoir toujours interpréter chez Spinoza une tristesse comme une moindre joie, ou une joie comme une moindre tristesse, et donc établir une continuité quantitative de la joie vers la tristesse, il n'en reste pas moins que Spinoza ne renonce jamais à établir une rupture qualitative entre joie et tristesse, comme entre l'or et le plomb des alchimistes –et on sait que Spinoza n'a pas du tout méprisé les tentatives faites pour la transmutation de l'un dans l'autre : mais qui dit transmutation (ou transsubstantiation) dit tout autre chose que plasticité...

Pour maintenir la plasticité dans le spinozisme, Ansaldi le rapproche de Deleuze par le concept de « vie », en référence au dernier texte de Deleuze « L'immanence, une vie ». Rien d'étonnant à cela : la « vie » est 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, magnifiquement argumentée. Mais il me semble qu'on pourrait l'inverser, et ramener toute la conception de « la vie » chez Spinoza à une loi ontologique valable pour toutes les choses singulières. Les animaux sont des machines pour Descartes (qui n'écrit pas une fois le mot « vie » dans les *principes de la philosophie*). Mais pour Spinoza, nous sommes tous des machines (des « automates spirituels »). Or une machine n'a aucun principe de permanence ni d'identité : le moindre changement en elle m'autorise à dire que ce n'est plus la même machine. Donc Ansaldi voit à mon avis très clairement que les « métamorphoses de la puissance », chez Spinoza, conduisent à un monde de ruptures et de brutales conversions ; mais sa tentative pour restaurer la plasticité et l'adaptabilité des essences en recourant à la notion de vie, légitime en soi, ne me semble pas aussi solidement appuyée sur les textes de Spinoza ni sur l'esprit général qui règne dans sa philosophie.

Zourabichvili, dans sa *Physique de la pensée* chez Spinoza, entièrement consacré, comme son autre ouvrage *le conservatisme paradoxal de Spinoza – enfance et royauté*, à la théorie de la « transformation » chez Spinoza (raison pour laquelle il me semble ici indispensable de mentionner ses analyses), Zourabichvili, donc, avait lui aussi montré la difficulté de la question de la plasticité chez Spinoza : il faisait en effet remarquer chez Spinoza ce qu'il appelait « un raidissement sur le principe de non-contradiction » (84), qui poussait Spinoza selon lui, par exemple, à considérer que celui qui perd la vue *n'est plus le même* que lorsqu'il y voyait (130-131). Si bien que le « nouveau concept de forme » qui semblait dans un premier temps en mesure de résoudre l'instabilité identitaire caractéristique du mécanisme par l'accueil fait à de nombreuses « transformations », se révèle introduire au contraire un déséquilibre ou une instabilité structurels et inquiétants dans la conception spinoziste des individus. C'est ce que montrent les pages (90 et suiv.)

consacrées par Z à l'analyse de la question de la « maladie » chez Spinoza. Il n'y est plus question de « transitions » ou de « dégradations » d'un état sain, mais bel et bien de « ruptures », de « substitutions », de « métamorphoses » : « la maladie n'est pas autre chose que l'état d'un malade qui porte la mort en lui, c'est-à-dire aussi bien : qui porte en lui un autre vivant, viable ou non, contraire à lui » (91 : thèmes repris et développés dans les deux derniers chapitres du livre). De même, si le « Conservatisme paradoxal » de Spinoza, selon Z, consiste non pas, bien évidemment, à « conserver ce qui existe » (car un tel conservatisme n'aurait rien de « paradoxal »), mais à « faire exister ce qui se conserve » (262), alors le « conservatisme paradoxal » suppose une dimension fondamentalement stable, ou fixe, des essences spinozistes, que j'ai pour ma part interprété comme une valorisation de la durée des modes finis, mais qui s'écarte autant que possible de la variabilité sous toutes ses formes. On trouve d'ailleurs, dans les deux livres de Z, pratiquement tout le vocabulaire de la « transformation », à savoir « perfectionnement », « réforme », « mutation », « changement », « formation », « apprentissage », « pédagogie » et « croissance » ; mais on n'y trouve pas, sauf erreur, de discussion ou même d'évocation d'une théorie de « l'adaptation » ou de la « plasticité » de l'essence chez Spinoza.

Tout récemment enfin, Simon Duffy, au cours du Colloque *Spinoza France États-Unis*, a repris entièrement cette question, en confrontant les interprétations de Deleuze, Macherey et moi-même. Duffy donne toute sa place (ce dont je lui suis très reconnaissant) à ma démonstration sur la fixité de l'essence chez Spinoza, ainsi qu'aux arguments de Macherey allant dans le même sens. Il entend donner cependant toute sa chance à la lecture « plastique » ou « variabiliste » de Deleuze, toute cette discussion demeurant entièrement soumise, comme il le rappelle, à la grille conceptuelle qualité / quantité. Le pb m'a toujours semblé qu'on ne pouvait pas vraiment transiger sur ces questions : si l'on admet, comme le fait Deleuze, des « quantités intensives » chez Spinoza, pour atténuer la rupture entre qualité et quantité, alors on se donne tout d'un coup –avec le pb que l'intensité ne se trouve pas du tout chez Spinoza, qui développe au contraire, comme on peut le montrer, une vision strictement extensive des choses singulières. Et se donner la solution des « grandeurs intensives », c'est bien ce que fait Duffy à la fin de son article. Un des arguments principaux avancés par Duffy contre la thèse d'une fixité des essences chez Spinoza est en outre que l'essence d'une chose singulière, chez Spinoza, ne devrait pas s'apprécier en et par elle-même, mais toujours en relation avec les essences des autres choses singulières avec lesquelles elle entre en composition :

18. Simon B. Duffy, Yale-NUS College, Singapore (in « La transformation des relations dans la métaphysique de Spinoza », en français, en cours de publication », p.8) : « La préservation d'identité dans la durée ne réside pas seulement dans la préservation de l'organisation plutôt que dans la nature particulière des parties qui lui donne corps en ce moment, mais, pour n'importe quel corps, son identité, ou sa capacité à rester «lui-même», doivent être expliqués d'une part par un rapport précis des parties entre elles, *d'autre part par le fait qu'il demeure une partie d'un tout plus grand et plus composite.* »

J'ai souligné la fin de ce passage. En soi, cette solution pourrait être acceptable, voire bien « adaptée » (c'est le cas de le dire) à la philosophie de Spinoza. Le problème est pour moi que je ne connais aucun passage dans Spinoza qui pourrait constituer une référence probante pour une telle déclaration. C'est peut-être étrange, mais il n'y a pas, chez Spinoza, de symétrie entre la définition d'une chose singulière comme tout et comme partie. Je ne peux donc pas accorder une grande valeur à cet argument de Simon Duffy, quelles que soient les qualités que je reconnais par ailleurs à sa lecture de Spinoza et de ses interprètes.

3. Remise en cause de la notion « d'adaptation » ; lecture darwinienne et non lamarckienne de Spinoza

L'homme, pour Spinoza, n'est pas « un empire dans un empire » : cela signifie-t-il qu'il « s'adapte » au monde extérieur, ou le contraire ? c'est indécis. Dans un premier temps, on considèrera que l'homme n'est pas un îlot dans la nature, et donc qu'il ne lui résiste pas, et donc qu'il s'y adapte en permanence. Mais une adaptation permanente serait-elle vraiment une adaptation ? On ne dit pas d'une dune qu'elle « s'adapte » à la force du vent, mais qu'elle est sculptée par le vent. De même, on ne dira pas des montagnes qu'elles « s'adaptent » aux mouvements de la croûte terrestre, ou à l'érosion qui vient du ciel : en fait une modification constante par l'extériorité n'est pas vraiment une adaptation, par défaut de résistance ou d'unité comme plus haut par excès. Pour s'adapter, il faut en fait constituer une unité, une résistance, un conatus particulier ou singulier, dirait peut-être Spinoza, qui va ou non s'adapter à l'ordre des choses : un peu comme dans un tremblement de terre : une « adaptation » se produit (ou ne se produit pas) lorsqu'une tension se met à exister entre deux choses singulières qui divergent trop l'une de l'autre pour pouvoir coexister sans « adaptation », justement. Donc le modèle d'un empire dans un empire n'est sans doute pas le bon, pour parler d'adaptation (car un empire essaiera toujours au maximum de résister aux adaptations qu'on lui demande) ; mais le modèle de la dilution complète dans l'immanence des lois de la nature ne serait pas bon non plus, car il n'y aurait plus rien à adapter.

Finalement, il ne peut y avoir adaptation que dans un cas un peu intermédiaire, une petite différence qui devient difficile à supporter, mais qui offre encore prise à la négociation, à la discussion, à l'alignement des points de vue, bref à l'adaptation. Il faudrait pour cela un cadre conceptuel moins extrémiste sans doute (plus diplomatique, plus conciliant) que ceux proposés aussi bien par Descartes que par Spinoza.

La notion « d'adaptation » est donc moins claire qu'il ne semble à première vue. Une adaptation extrêmement lente serait justement une non-adaptation, une fixité. L'adaptation est donc une réaction, disons, « assez rapide » –difficile d'être plus précis. Descartes disait qu'un perroquet ou un animal ne répond pas « à propos ». « Répondre à propos » pourrait être une définition correcte de l'adaptation, mais elle en révèle aussi le caractère imprécis. On voit donc, par tout cela, qu'il est très difficile de parler rigoureusement « d'adaptation » : aucune chose ne s'adapte parfaitement, très peu ne s'adaptent pas du tout. Quand on parle d'adaptation, on parle donc d'adaptation « momentanée », jamais de véritable adaptation. L'adaptation est toujours la « différence de la destruction », différence qui ne dure qu'un moment.

Bien sûr, la notion d'adaptation est liée dans nos esprits à la question économique : les entreprises qui ne « s'adaptent » pas au marché, les élèves qui ne « s'adaptent » pas aux exigences des nouveaux métiers, sont condamnées à être dépassées, niées, détruites –dit-on... Mais la réalité montre-t-elle vraiment cela ? ceux qui « s'adaptent », que deviennent-ils ? 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, qu'il est toujours faussé par d'invincibles tendances monopolistiques, qui permettent aux plus forts de faire régner leur loi sans partage ? Les premiers à refuser l'adaptation à la concurrence et au marché sont ceux qui n'ont que l'adaptation à la bouche : les immenses groupes multinationaux qui font le désert autour d'eux, et qui, tels des tyrannosaures, règnent sur le monde, en attendant qu'une bête plus puissante vienne 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 ?

Toutes les choses singulières, c'est étrange mais c'est ainsi, 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 soi-disant ont disparu faute de pouvoir « s'adapter », alors qu'ils ont tout de même régné des dizaines de millions d'année sur la Terre, chiffre dont l'espèce humaine est encore bien loin...

Conclusion

Spinoza, avec sa rigueur coutumière, pouvait-il se satisfaire d'un concept aussi vague ? Il me semble que le spinozisme offrirait la possibilité d'une lecture darwinienne plutôt que lamarckienne, dans laquelle la raideur des essences, et la destruction inévitable des choses singulières, pourrait donner de l'extérieur l'illusion d'une « adaptation », alors qu'il s'agirait en réalité de tout autre chose, à savoir de la lutte pour l'existence sanctionnée impitoyablement par la destruction des plus faibles –étant bien entendu que le destin de chaque chose singulière est d'être un jour la plus faible dans la rencontre qu'elle fera d'une autre chose singulière.

Bien sûr le spinozisme nous invite 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 fait le tableau très frappants de deux individus opposés en miroir. Pour l'un comme pour l'autre, il est très définitif : le sage 'ne cesse **jamais** d'être' <*nunquam esse desinit*>, 'par une certaine nécessité éternelle' ; inversement, l'ignorant ne possède '**jamais**' la 'vraie satisfaction de l'âme' <*nec unquam vera animi acquiescentia potitur*>. On présente souvent *l'Éthique* comme un livre de progression, mais la conclusion en est, de ce point de vue, tout de même peu optimiste. 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, certaines de ces compositions ou de ces alliances étant heureusement capables de donner un peu de joie par leur durée et leur stabilité.

Je vous remercie de votre attention.