

David PAGOTTO

L'écriture spinoziste comme processus de singularisation perceptive

Ce qui nous fait défaut est une diablerie ou une apathie telle que
[...] le vrai devienne une affaire de style. (Lyotard 1977 : 9-10)

La place du more geometrico dans le travail de Spinoza

Spinoza écrit, dans la dernière partie de son ouvrage majeur l'*Éthique*, cette affirmation bien connue : « Car l'Esprit ne sent pas moins les choses qu'il conçoit en comprenant, que celles qu'il a en mémoire. En effet, les yeux de l'Esprit, par lesquels il voit et observe les choses, ce sont les démonstrations mêmes. » (V, 23, sc.)¹ On le voit, il s'agit ici de distinguer deux éléments pour mieux les mettre sur un pied d'égalité : d'une part, l'esprit sent les choses qu'il se remémore ; d'autre part, l'esprit conçoit les choses qu'il comprend. Sentir et concevoir sont ainsi posés à titre d'activités parfaitement complémentaires, et autonomes. Si l'on prend cette affirmation au sérieux, il faut accepter la conception selon laquelle il n'y a rien qui « passe » d'une faculté sensitive à une faculté intellectuelle ; au contraire, ces deux instances sont considérées comme parfaitement indifférentes l'une à l'autre. En réalité, on le sait, cette conclusion trouve sa raison d'être dans l'impossibilité pour Spinoza de penser (et donc d'observer) une multiplicité de facultés dans l'esprit humain : ce raisonnement se trouve développé à la fin de la deuxième partie de l'*Éthique*. Il faut donc conclure avec Spinoza que « dans l'Esprit il n'y a aucune volition, autrement dit aucune affirmation et négation, à part celle qu'enveloppe l'idée en tant qu'elle est idée. » (II, 49) De Platon à Deleuze, c'est toute une conception de la subjectivité comme prise dans le « conflit des facultés » qui est ici désavouée. Aussi, non seulement aucune chose ne passe d'une faculté à une autre, mais encore, il semble qu'il n'y ait qu'une seule instance en mesure d'exprimer celle-ci : en l'occurrence, l'idée de cette chose, idée constitutive de la composition multiple de l'Esprit humain (II, 15).

Mais je n'en suis resté ici qu'à la lecture de la première phrase de ma citation. Spinoza ajoute une précision qui confirme cette prise de position : « en effet, écrit-il, les yeux de l'Esprit, par lesquels il voit et observe les choses, ce sont les démonstrations mêmes ». Il faut donc entendre que la démonstration correspond exactement à un *dispositif perceptif*. Non pas simplement ressaisie intellectuelle d'une chose préalablement perçue, mais bien réseau textuel constitué par les propositions citées et producteur en soi d'intelligibilité. Ce que nous indique ce

¹ Pour les citations tirées de textes anciens, je reprends les modes de référencement traditionnels. Ainsi, j'utilise l'édition de Bekker pour Aristote, celle d'Adam et Tannery (AT) pour Descartes, et celle de Gebhardt pour Spinoza. Exception faite du *Traité théologico-politique* de ce dernier, pour lequel je me réfère à la numérotation plus précise proposée par Lagrée et Moreau. Le détail des éditions est donné en bibliographie.

texte, c'est que la chose ne correspond pas à une réalité physique, existant indépendamment de tout discours que l'on tiendrait sur elle, que je percevrais dans un premier temps, que j'intégrerais ensuite à mon système discursif ou démonstratif. Au contraire, la chose perçue résulte de ma conception. Elle est le produit de mon travail démonstratif, un *effet* du raisonnement discursif *more geometrico*.

Afin de mieux cerner l'enjeu de ma réflexion, je rappelle ces quelques données biographiques. Il semble que Spinoza ait travaillé l'essentiel de sa vie à son ouvrage *more geometrico*, soit entre 1661 et 1675. Étant donné que beaucoup des analyses faites dans le *Traité de la réforme*, dont la rédaction débute peut-être en 1658, sont reprises dans l'*Éthique*, j'aime à considérer qu'il s'agit là du premier brouillon d'un même projet. Spinoza aurait donc commencé à 19 ans son œuvre pour l'achever à 43 ans, soit deux ans avant sa mort. Il ne me paraît donc pas exagéré d'avancer que ce travail d'écriture aura été pour lui un véritable projet de vie – travail dont la forme n'aura sans doute pas été la moindre des difficultés. Par ailleurs, j'insiste sur le fait que ce *more geometrico* n'a probablement jamais été un « effet de mode », contrairement à ce qu'on a pu dire. Son utilisation dans les *Principes de la philosophie de Descartes* (seul texte publié de son vivant et à son nom) a largement participé à la notoriété de Spinoza : c'est surtout en raison de l'excellente connaissance de Descartes dont témoigne cet ouvrage qu'il se verra proposer un poste à l'université de Heidelberg en 1673. Aussi, il me semble que le choix d'une telle pratique d'écriture fut tout sauf indifférente à son auteur et ne passa pas inaperçue dans les milieux intellectuels de l'époque. Et ce d'autant que Descartes, porte-parole par excellence de la méthode rationaliste, avouait volontiers préférer sa méthode analytique à la méthode synthétique des géomètres, argumentant que cette dernière « n'enseigne pas la méthode par laquelle la chose a été inventée » (AT, IX-1, 122). Et si, précisément, Spinoza avait présupposé exactement l'inverse ? Et si, selon lui, la chose était véritablement *inventée* dans et par le travail de la démonstration, soit au travers d'une écriture spécifique ? N'y aurait-il pas quelque chose de profondément anti-philosophique à vouloir approcher ainsi la pratique spinoziste ?

Sur un propre de la philosophie

Mais n'y a-t-il pas toujours quelque chose d'anti-philosophique chez un grand philosophe, au sens où quelque chose d'intimement lié à la philosophie se trouverait transformé par lui ? Que dire dès lors de cette dénomination, toujours en mesure de se réapproprier l'écart qui se creuse en elle ? On ne saurait naturellement épuiser ici ces questions ; tâchons simplement de suspendre notre jugement selon lequel la philosophie serait une entité parfaitement indépendante du récit que l'on ferait d'elle. Et récitons brièvement une petite histoire, originellement narrée par Vegetti (2010). Nous sommes entre le IV^e et le V^e siècle avant J.-C. Le fameux « avènement du *Logos* » prendrait forme dans un contexte politique mouvementé, et, pour ainsi dire, en pleine lutte des classes. Aurait essentiellement gouverné jusqu'ici une frange de la population aristocratique et sacerdotale, le pouvoir s'appuyant sur une dynamique énonciative fortement hiérarchisée, où la parole se détermine par sa

performativité et sa capacité de dévoilement (Detienne 1990). Elle était alors surtout constituée de présages futurs (l'oracle) et de la mémoire d'un passé lointain (le poète), excluant toute forme de validation du discours par la preuve. C'est dire que tout reposait sur le statut des énonciateurs, les énoncés n'ayant aucun compte à rendre à la réalité extérieure.

Mais les choses tendent à changer. Une nouvelle voix s'élève sur l'agora, celle des techniques. Face à un savoir essentiellement fondé sur son autorité ancestrale, cette nouvelle voix prométhéenne démontre ici et maintenant son utilité. L'hypothèse de Vegetti est que Platon et Aristote sont deux tentatives, fort différentes dans leur réalisation certes, mais identiques dans leur projet, d'instaurer une voix (celle du *logos*) qui conserve sa position de surplomb vis-à-vis des techniques, et donc du *dèmos*, tout en s'appropriant ces nouveaux savoir-faire. Cette instance énonciative, qui s'actualise pleinement avec le geste aristotélicien, n'hésite plus à se les approprier : la découpe de l'animal par le boucher ou le sacrificateur nourrit le savoir anatomique, la connaissance des peuples barbares nourrit le savoir politico-social, etc. Aristote se donne ainsi pour tâche de classer le monde, de l'ordonner. Mais qu'on ne s'y trompe pas : certes, pour un aristotélicien (l'appellerait-on, de nos jours, un scientifique ?), le monde est ordonné et le discours ne vient que contempler cet ordre. Ainsi, en 1983 encore, un commentateur important a pu écrire, que « la nature elle-même syllogise » (Romeyer Dherbey 1983 : 22). Mais aux yeux de Vegetti, ce processus d'ordonnement du monde constitue bien davantage une véritable *mise en ordre* de ce dernier, avec tous les enjeux de pouvoir qui se trouvent mêlés à une telle entreprise. Sous couvert d'essence ou de finalité des choses, c'est toujours l'ordre humain, l'usage humain qui se dévoile et cherche à se fonder en nature. Qu'on pense à cette innocente remarque d'Aristote : « Pareillement, la vertu du cheval fait qu'il est un bon cheval et parfait pour courir, porter son cavalier et tenir devant les ennemis. » (*Eth. Nic.*, II, 5, 1106 a 19-20) La différence entre Aristote et les différents métiers de son époque ? Lui ne dissèque, ne classifie, qu'en vue de savoir, qu'en vue d'expliquer les choses telles qu'elles sont – ou qu'elles devraient être, en cas d'accident –, alors que les autres techniques sont des moyens en vue d'une fin extérieure. Amour désintéressé, point de vue neutre, discours transparent, tel est le caractère propre de cette voix, qui sait et qui met en ordre sans violence, simplement en suivant le découpage de la *phusis* elle-même. Voix qui s'efforce de rendre le plus inaudible possible le son qu'elle produit. Mieux encore : elle aspire à ce que l'on en vienne à penser que les choses elles-mêmes sont douées d'un langage, dont la voix du philosophe ne serait que l'écho contemplatif.

C'est donc l'histoire d'une tentative de reprise du pouvoir qui a été ici narrée. Celle d'une ancienne voix aristocratique, qui ne tient pas à ce que la masse des savoir-faire s'approprie tout à fait le gouvernement de la Cité. Qui redoute la présence du sophiste, pour qui le discours, tout sauf transparent, possède une réalité irréductible et efficiente. Ce sophiste qui se dit en possession de l'art de mettre en forme l'indétermination des opinions et la confusion du sensible. Tout sera donc fait pour neutraliser le discours, sa « matérialité incorporelle » pour reprendre l'expression de Foucault.

L'anti-philosophie de Spinoza

Serait-il possible de raconter une histoire analogue, mais qui se déroulerait au XVII^e siècle et aurait pour protagoniste principal René Descartes ? On y rangerait les scolastiques dans le rôle de la parole efficace et autoritaire. Cette dernière résiderait désormais dans une syllogistique tournant de plus en plus à vide, n'étant plus assurée de l'autorité des *endoxa* – dont Aristote déjà savait qu'ils ne pouvaient faire l'objet de raisonnements (*Top.*, I, 2, 101 a 37-b 1). En vis-à-vis, se trouverait l'avènement de tous ces nouveaux savoirs ancrés dans des champs empiriques déterminés et liés à des techniques précises (qu'on pense ici simplement à la lentille qui permit à Galilée de confirmer l'hypothèse de Copernic). Et au milieu se trouverait notre héros et sa méthode. Vegetti écrit, à propos de la méthode aristotélicienne donc : « La vérité est une lumière qui vient des choses [...] La tâche de la théorie consiste alors non pas tant dans la mise au jour des choses que dans la suppression des obstacles "subjectifs" qui nous empêchent de voir la lumière qui nous irradie de toute façon [...] ». (Vegetti 2010 : 81). N'est-ce pas là rigoureusement le décalque du projet cartésien ? Soit l'ouverture des *Méditations métaphysiques* : « Il y a déjà quelque temps que je me suis aperçu que, dès mes premières années, j'avais reçu quantité de fausses opinions pour véritables [...] ». (AT, IX-1, 13). Faut-il ainsi lire le projet cartésien d'une *mathesis universalis* comme la stricte reprise du geste aristotélicien de classification de la nature ? Projet déterminé, on l'aura compris, comme double stratégie : de neutralisation du discours d'une part, de mise en ordre du réel d'autre part – « maître et possesseur de la nature » (AT, VI, 62). Qu'on veuille bien ici s'accorder sur le fait qu'Aristote et Descartes symbolisent les deux premiers grands moments où la philosophie s'est évertuée à se ressaisir elle-même. Dès lors, le point commun que je viens d'identifier entre eux offrirait une constante à travers deux époques, et partant l'esquisse d'un trait (de caractère) propre et persévérant dans le devenir de cette dame, au cœur de cette dame qui ne serait que devenir.

À l'inverse, ne pourrait-on voir dans l'activité artisanale qu'exerça Spinoza pour gagner sa vie le signe de cette anti-philosophie ? On peut penser en effet qu'un polisseur de lentilles est sans doute intimement conscient que la vue n'est pas simplement la représentation neutre d'un donné visible en soi mais qu'elle participe de la construction de son objet. De façon analogue, Spinoza a pu être tout particulièrement sensible à la question du polissage du discours ou de la pensée en les singularisant autant que possible afin de produire certains effets, au sens quasi optique du terme. Et ce plutôt que de les neutraliser afin de se dégager un accès immédiat à la réalité extérieure en vue de la mettre en ordre. Qu'on prenne au sérieux le profond sentiment d'abstraction qui nous vient en ouvrant l'*Éthique* les premières fois : de toute évidence, les définitions ne sont pas d'abord là pour mimer un sens commun et pré-conceptuel. À l'inverse, tout indique que la mise en ordre s'opère essentiellement au sein de l'« ordre et de la connexion des idées », c'est-à-dire au niveau de la pensée discursive. Ce niveau constituerait ainsi une « réalité » propre, c'est-à-dire – c'est une définition comme une autre – « ce qui doit être conçu

par soi » (E, I, 10). Or, c'est cela que Spinoza appelle un attribut ; et c'est bien à cette définition qu'il se rapporte pour concevoir ce qu'il nomme *Mente*. Il en découle que les idées – les manières d'être pensant – n'ont pas besoin de s'appuyer sur un autre ordre dont elles ne seraient que la pâle image, le mime toujours retardé. Pendant que les philosophes Aristote ou Descartes, en contemplant à la loupe un nouvel objet, se féliciteraient d'avoir *conquis* une nouvelle dimension de la réalité grâce à l'acquisition de cette connaissance, l'artisan Spinoza se réjouirait de la « puissance d'être affecté » (pour reprendre cette expression chère à Deleuze) *produite* par ce nouvel agencement œil-loupe. Il ne serait donc pas nécessaire, dans le spinozisme, d'invoquer une entité extérieure que la pensée s'efforcerait de représenter afin de se réguler et de ne pas sombrer dans l'erreur. La notion de « réalité » se réduirait à l'effet d'une manière déterminée de penser (*modus*), en quoi consiste l'Esprit humain.

Mais quelle est cette espèce du discours qui est en mesure de produire une réalité propre, et un énonciateur-cadre, sinon le discours littéraire ? Ne parle-t-on pas ici exactement de l'« effet de sens » produit par une construction formelle déterminée et du narrateur produit par le jeu des pronoms personnels ? Certes, on a pris (et on reprend) l'habitude de distinguer le « vrai monde », dont parlent les scientifiques, des « mondes possibles » créés par les littéraires ; on a appris à l'école à ne confondre sous aucun prétexte l'auteur, la vraie personne qui construit la narration, du narrateur, qui n'est qu'un effet de cette dernière, un « rôle fictif » (Genette 1972 : 226). Tout ceci semble aller de soi à présent ; un grand partage s'est opéré – mais qui n'a pas toujours été évident. Qu'on pense ici à l'exclusion du poète que professa Platon en son temps : puisque ce partage est historiquement daté, ne doit-on pas éviter de le considérer comme naturel ? À relire le livre III de la *République*, on constate en fait que, plus exactement, c'est le théâtre que veut bannir Platon. Comme le résume Dupont-Roc : « [Dans le théâtre,] l'auteur a disparu puisqu'il *s'assimile chaque fois à celui à qui il donne la parole* ; le discours ne peut plus le désigner car il endosse le *je* d'un autre. » (Dupont-Roc 1976 : 8) Ce *je* d'un autre, n'est-il pas précisément le *je* constitué par le discours, un pur produit de la situation d'énonciation elle-même, dont le propre est de créer un effet dans l'âme du spectateur ? Plus guère assigné à référer à une personne « réelle » et préexistante, celui-ci n'est-il pas libéré de toute contrainte désignative en vue d'exprimer sa seule puissance de persuasion auprès des destinataires ? N'est-ce pas dès lors du côté de Gorgias qu'il faut se tourner, lui qui avançait que « toute poésie n'est autre qu'un discours marqué par la mesure (*metron*) » et que « le discours provoque en l'âme une affection qui lui est propre » (DK, B, XI, 9) ? Selon lui, l'état de l'âme ne saurait être distingué de ce qui ne cesse de la traverser, soit les effets du discours. Faut-il dès lors lire Spinoza comme un sophiste du XVII^e siècle ? L'hypothèse mériterait à mon sens d'être approfondie, en particulier si on se tourne vers la lecture que fait Cassin de la sophistique :

L'être, de manière radicalement critique par rapport à l'ontologie, n'est pas ce que la parole dévoile mais ce que le discours crée, « effet » du poème comme le héros « Ulysse » est un effet de l'*Odyssée*. Si la philosophie veut réduire la sophistique au silence, c'est sans doute parce qu'à l'inverse la sophistique produit la philosophie

comme un fait de langage. Je propose de nommer *logologie* [...] cette perception de l'ontologie comme discours, cette insistance sur l'autonomie performative du langage et sur l'effet-monde qu'il produit (Cassin 1995 : 13).

Il pourrait donc être sensé de placer le spinozisme en amont du grand partage opéré par Platon et la philosophie après lui : ne pas lire notre auteur en philosophe, mais plutôt comme l'inventeur d'une scène énonciative autonome. Spinoza dramaturge donc ? D'après Bayle, c'est en sortant de la comédie – il est très probable que Spinoza ait participé à plusieurs pièces en tant qu'acteur – qu'il a été « attaqué traîtreusement par un Juif, qui lui donna un coup de couteau » (Nadler 2003 : 136-137). Qu'on pense également aux ouvrages littéraires de sa bibliothèque, ou à ses brefs dialogues présents dans le *Court traité*.

Quoiqu'il en soit de ces minces indices, il me semble assuré que Spinoza a toujours accordé une importance décisive à la lettre. En effet, comme le rappelle Cassuto, on trouve dans l'*Abrégé de grammaire de langue hébraïque*, ainsi que dans le *Traité théologico-politique*, une place importante dédiée aux caractères hébreux. Je ne reprends que deux des remarques faites par Cassuto à ce propos. Premièrement, dans son étude de la *langue* hébraïque, Spinoza ne la considère pas, contrairement à la plupart de ses contemporains, comme une parole figée, cristallisée dans le seul corpus biblique, ce qui ferait d'elle une langue plus originelle que le grec ou le latin (le dogme de l'*Hebraica veritas*). Et Cassuto de rappeler que le judaïsme accorde traditionnellement bien plus de place à la Loi Orale qu'à la lettre – ce qui aurait pu être une des raisons majeures de l'excommunication de Spinoza selon lui (Cassuto 1999 : 233). Langue pure, parole transparente laissant voir immédiatement la vérité que la tradition se contente de représenter : ne retrouve-t-on pas là notre caractère philosophique, auquel Spinoza s'oppose en s'attardant sur la réalité de la langue, à la manière de la sophistique ?

Deuxièmement, cette présence des caractères hébraïques, source de coûteuses difficultés pour un imprimeur, est à l'origine d'un phénomène très intéressant : le fait que toute traduction, que Spinoza donne systématiquement après une citation en hébreu, se présente toujours déjà comme une lecture d'un texte qui doit d'abord être écrit, inscrit matériellement : « Avec Spinoza, le texte [...] a une histoire, qui est sa transmission de génération en génération, il a un *corps*, qui est la langue dont il est tissé. » (Cassuto 1999 : 123 ; je souligne). Ce jeu d'écriture-lecture, cette tension constante entre plusieurs épaisseurs formelles au sein d'une même affirmation ne saurait être sans effet. Cassuto écrit par exemple : « la fonction du latin étant de conserver l'hébreu, de l'exprimer, il perd par là-même sa fonction de langue en-soi » (Cassuto 1999 : 125). À celui qui l'entreprend, ce travail rend manifeste le fait que les « choses » sont tantôt rapportées à leur réalité formelle de construction grammaticale déterminée, ou manière d'être une langue « en soi », tantôt à leur pur contenu, agencement de mots s'efforçant de comporter un degré persévérant d'expressivité, mais n'enveloppant pas en eux leur « cause grammaticale » (soit la règle de formation propre à la réalité langagière dont ils proviennent). Ces remarques devraient éclairer les notions de « réalité formelle » et « réalité objective » dont Spinoza reprend certes la dénomination à Descartes, mais en en

faisant un usage singulier en vue de construire un concept d'idée original (*E*, II, 5-13).

Parallèlement, ce jeu d'écriture-lecture me semble en mesure d'apporter un éclairage décisif sur la manière dont il faut, en tant que lecteur, tenir compte de cette manière d'écrire qu'est le *more geometrico*. En effet, la dynamique démonstrative fonctionne comme une relecture constante de propositions dont le sens se trouve déterminé par cette dernière. Une affirmation, une pensée ne peut dès lors jamais être saisie en elle-même : elle doit être rapprochée des usages que les démonstrations font d'elle, renvois qui ne cessent de polir les contours de son sens. La signification se constitue à partir de l'usage et non de son référent : « c'est du seul usage que les mots tirent une signification déterminée » (*TTP*, XXII, 5). Tout l'inverse d'une écriture qui, au fil de sa progression linéaire, s'efforcerait de rendre ses concepts transparents afin que ce qu'ils désignent se dévoile comme cause extérieure de leur adéquation.

Spinoza et l'écriture de soi

Trop attentif à la forme du texte, à sa réalité formelle plutôt qu'à son hypothétique nature représentationnelle, Spinoza n'aurait définitivement pas grand rapport avec la philosophie, avec cette philosophie dont j'ai brièvement raconté l'histoire. Mais s'il est narrateur, qu'aurait-il écrit sinon une autobiographie, lui qui ne cesse de se méfier de la fiction dans toute son œuvre – et ce de l'analyse de l'idée fictive du *Traité de la réforme* à l'utopie d'une cité-modèle critiquée dans les premières lignes du *Traité politique* ? C'est que l'autobiographie, comme nul autre genre littéraire, entretient un rapport intime au « réel », si du moins on suit la définition classique qu'en propose Lejeune : « Récit rétrospectif en prose qu'une personne réelle fait de sa propre existence, [...] ». Or, ajoute ce dernier, « deux conditions sont affaire de tout ou rien » : en l'occurrence, l'identité entre auteur, narrateur et personnage (Lejeune 1975 : 14-5). Pourrait-on, en suivant cette ligne interprétative, comprendre le *je* de l'*Éthique* comme la présence réelle de l'auteur ? Et correspondrait-il déjà au *je* du fameux début du *Traité de la réforme* : « je résolu enfin de chercher s'il existait quelque objet qui fût un bien véritable... » ? Peut-être.

Le problème est, selon moi, dans l'affirmation de Lejeune : « une identité est, ou n'est pas ». Pour que deux choses soient considérées comme identiques, ne faut-il pas qu'elles soient conçues en elles-mêmes afin de pouvoir ensuite s'interroger sur leur exacte superposition au sein d'une entité commune ? Or, Spinoza refuse axiomatiquement toute substantialité à l'Esprit humain (*E*, II, ax. 1). L'Esprit ne saurait être conçu comme un *cogito* identique à soi ; la thèse de l'unicité – ontologique ou psychologique – de l'auteur est inconsistante dans le système spinoziste. Je ne suis personne d'identique à moi-même, et partant je ne suis rien d'autre que ce qui s'exprime à travers moi. S'il n'y a pas identité entre personnage et auteur, ce n'est pas en raison d'un mensonge dû à un retour du fictif, à un irrespect du « pacte » autobiographique, à cette promesse intentionnelle et toute juridique de se dire – mais bien à cause du fait que le concept même d'identité se trouve *a priori* rejeté. Nous ne sommes aucunement des étants : nous ne sommes que des manières

d'être, d'agir. Comme le disait Foucault : « ne me demandez pas qui je suis et ne me dites pas de rester le même : c'est une morale d'état civil ; elle régit nos papiers. Qu'elle nous laisse libre quand il s'agit d'écrire. » (Foucault 1969 : 28) Ce même Foucault qui, du reste, avouait ailleurs n'avoir « jamais rien écrit que des fictions » (Foucault 1994 : 236).

Ni vraiment philosophe, ni tout à fait autobiographe, Spinoza doit-il donc être appelé, après Ulysse (encore lui), *personne* ? Incarne-t-il exactement la figure de l'Excommunié, celui qui ne fut jamais que l'Apatride, le Solitaire, qui fit de la solitude l'événement sans éclat de sa vie ? Lorsqu'on lui propose de le nommer Professeur, Spinoza répondra en tout cas : « Je l'ai déjà éprouvé [le schisme religieux qui condamne toutes les paroles] dans ma vie solitaire de simple particulier, et cela serait bien plus à craindre si je m'élevais à ce degré de dignité » (Lettre 48 ; je souligne.) On retrouve ici cet imaginaire, philosophique et littéraire, qui a tant nourri l'image que l'on a pu se faire de Spinoza. Mais ne pourrions-nous pas plutôt dégager un lieu à partir duquel la figure de Spinoza puisse prendre une pleine positivité ?

Ainsi, le geste spinoziste serait-il à rapprocher de ce que Foucault nomma l'écriture de soi ? Ce dernier a en effet cette belle formule : « C'est sa propre âme qu'il faut constituer dans ce qu'on écrit » (Foucault 2004 : 832). Et d'insister sur le double mouvement de « subjectivation du discours vrai » et « d'objectivation de l'âme ». Ne cerne-t-on pas plus adéquatement ce que nous tâchions d'épingler avec l'autobiographie ? Spinoza aurait donc été un penseur n'ayant pas assez cru que la pensée soit représentative de la réalité pour être philosophe ; un auteur n'ayant pas assez cru qu'il existait lui-même pour s'autobiographier. Spinoza : façonneur d'un être pensant, d'un être de discours ; et ce d'une manière artisanale, selon une technique d'écriture propre. Être qui se déploie au fur à mesure qu'il est dit, qu'il se relit. Écriture dont le sujet-objet correspond en définitive moins à la substance divine qu'à la réalité mentale et à sa nature affective, à cette « nature des Affections et de leurs forces, [et au] pouvoir de l'Âme sur elles » (*E*, III, Préf.). Bref, un écrivain s'étant dit lui-même, en tant qu'il fut une manière d'être de l'Esprit humain. Spinoza anthropo-graphe donc ? À quoi on n'oubliera pas d'adjoindre la dimension de vie, *bios*, que tant de commentateurs ont su reconnaître chez Spinoza en réponse au reproche hégélien.

Reste une question, et ce sera mon dernier point. En quoi l'anthropobiographie de Spinoza est-elle singulière ? Sans doute trouvera-t-on chez cet auteur des concepts novateurs : c'est ce qui fait son succès aujourd'hui. Mais qu'est-ce qui la singularise comme entité, comme écriture (graphie) ? La réponse devrait être évidente à présent : elle réside dans sa manière d'être ou son ordre, le *more geometrico*. À l'aspiration omniprésente, banale à force de réalité, des individus à promouvoir l'identité de leur personnalité dans la forme de la généralité (le Mari, le Sportif, le Professeur), se placerait, en contrepoint, le processus irréductiblement discursif d'une nécessité produite par une certaine manière de (se) décrire. La nécessité qui constitue la substance (*E*, I, 16) n'y serait qu'un effet du dispositif *more geometrico*. Je fais donc l'hypothèse que c'est cette manière, si rebutante parce qu'incompréhensible (irréductible à la forme du général), qui a fait

de Spinoza l'auteur qu'il fut, la *personne* qu'il fut ; je fais l'hypothèse que ce couplage lecture-écriture, que l'on retrouve dans toute son œuvre, le conduisit à cette perception si singulière du monde qu'on lui connaît, et pour laquelle il fut excommunié de sa communauté. Partant, Spinoza n'est-il pas encore en mesure de nous sensibiliser à une manière de penser-percevoir qui travaille effectivement à nous singulariser, lui qui sentit si profondément que les choses se distinguent difficilement de la manière qu'on a de les appréhender ?

En effet, si nous ne sommes vraiment rien d'autre que notre corps, comme la critique spinoziste semble de plus en plus le défendre, faut-il, pour comprendre ce dernier (et donc nous comprendre nous-même), s'en remettre aux quelques rares textes où Spinoza parle effectivement du corps en tant que tel, c'est-à-dire comme manière d'être étendu ? Spinoza, on l'oublie parfois, a confessé à Tschirnhaus, l'un de ses plus proches amis : « Je pense que la définition donnée par Descartes de la matière qu'il ramène à l'étendue, est mauvaise [...]. Mais je vous parlerai de cela plus clairement peut-être quelque jour, si assez de vie m'est donné, car jusqu'ici il m'a été impossible de rien disposer avec ordre sur ce sujet. » (Lettre 83) Sept mois plus tard, Spinoza décéda – sans laisser d'autre explication à ce sujet. Or, l'*Ethique*, ni aucun autre de ses textes, ne défendra jamais d'autre thèse que celle-ci. Doit-on en conclure que Spinoza renia lui-même l'essentiel de sa pensée ? Ou bien ne vaut-il pas la peine de modifier notre point de vue, en faisant l'hypothèse que plutôt que de savoir ce que peut le corps, Spinoza se serait beaucoup plus attaché à l'*image* du corps telle qu'exprimée par nos idées et donc causalement déterminée par la pensée ? S'appuyant sur les quelques indices que j'ai essayé de réunir dans cet article, cette nouvelle hypothèse poserait que, plutôt qu'au contenu du récit (qui ne sera jamais qu'un effet de sens, persévérant dans son être aussi mutilé et confus soit-il), Spinoza ne cessa d'accorder une place prépondérante à la forme du penser, à sa manière de tisser un corps-récit de soi, de nous. Et avant tout, à cette manière qui est celle des géomètres.

C'est que « l'existence ou la présence » (*E*, II, 17) corporelle qui nous constitue, dès lors qu'on la comprend comme un effet de discours ou d'écriture, paraît rigoureusement analogue à la manière dont Foucault lira (réécrira) Sénèque, auteur déjà présent dans la bibliothèque de Spinoza. Qu'il nous suffise de relire ces lignes pour s'en convaincre :

Le rôle de l'écriture est de constituer, avec tout ce que la lecture a constitué, un « corps ». Et ce corps, il faut le comprendre non pas comme un corps de doctrine, mais bien – en suivant la métaphore si souvent évoquée de la digestion – comme le corps même de celui qui, en transcrivant ses lectures, se les est appropriées et a fait sienne leur vérité : l'écriture transforme la chose vue ou entendue « en forces et en sang ». Elle se fait dans le scripteur lui-même un principe d'action rationnelle. (Foucault 2004 : 831-2)

Aussi, en un temps où la forme de nos moyens de communication nous pousse à produire des discours toujours plus fragmentaires, doit-on relire ce Spinoza dont je vous ai fait le récit – ce n'en est qu'un parmi d'autres –, et s'inquiéter que ces nouvelles manières de discourir *produisent* en conséquence des corps-énonciateurs toujours plus éparpillés ?

UNIVERSITÉ DE LAUSANNE
 chercheur indépendant
 pagotto_david@hotmail.com

BIBLIOGRAPHIE

ARISTOTE (2014). *Œuvres complètes*, dir. P. Pellegrin, Paris : Flammarion.

CASSIN, Barbara (1995). *L'effet sophistique*, Paris : Gallimard.

CASSUTO, Philippe (1999). *Spinoza hébraïsant. L'hébreu dans le « Tractatus theologico-politicus » et le « Compendium grammatices linguæ hebrææ »*, Paris/Louvain : Peeters.

DESCARTES, René (1964-74). *Œuvres*, éd. Ch. Adam et P. Tannery, 12 vol., Paris : Vrin.

DETIENNE, Marcel (1990). *Les Maîtres de vérités dans la Grèce archaïque*, Paris : Pocket. [1967]

DUPONT-ROC, Roselyne (1976). « Mimésis et énonciation », *Écriture et théorie poétique. Lecture d'Homère, Eschyle, Platon, Aristote*, Paris : Presses de l'École Normale Supérieure, 6-14.

LEJEUNE, Philippe (1975). *Le pacte autobiographique*, Paris : Le Seuil.

LYOTARD, Jean-François (1977). *Rudiments païens. Genre dissertatif*, Paris : 10/18.

FOUCAULT, Michel (1969). *Archéologie du savoir*, Paris : Gallimard.

FOUCAULT, Michel (1994). « Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps », *Dits et Ecrits. 1976-1988*, t. 3, Paris : Gallimard, 228-236. [1977]

FOUCAULT, Michel (2004). « L'écriture de soi », in *Philosophie. Anthologie*, Paris : Gallimard, 822-844. [1983]

GENETTE, Gérard (1972). « Discours du récit », *Figures III*, Paris : Le Seuil, 65-278.

NADLER, Steven (2003). *Spinoza : une vie*, trad. de l'anglais par J.-F. Séré, Paris : Bayard. [1999]

ROMEYER DHERBEY, Gilbert (1983). *Les choses mêmes. La pensée du réel chez Aristote*, Lausanne : L'âge d'homme.

SPINOZA, Baruch (1964-66). *Œuvres*, trad. du latin par Ch. Appuhn, 4 vol., Paris : Flammarion.

SPINOZA, Baruch (1999). *Traité théologico-politique*, trad. du latin par J. Lagrée et P.-F. Moreau, Paris : PUF.

SPINOZA, Baruch (2010). *Ethique*, trad. du latin par B. Pautrat, Paris : Le Seuil.

VEGETTI, Mario (2010). *Le couteau et le stylet. Animaux, esclaves, barbares et femmes aux origines de la rationalité scientifique*, trad. de l'italien par F. Gregorio, Paris : Van Dierer Editeur. [1979]