

À L'ORIGINE ÉTAIT LA TRACE. SPINOZA DANS L'HISTOIRE DE LA MÉTAPHYSIQUE

LORENZO VINCIGUERRA *

Mis à l'index, banni des religions et de la philosophie, l'histoire du spinozisme n'a-t-elle pas été d'abord celle d'un silence imposé ? Dès lors, on comprend que, au côté d'autres « maudits », Machiavel, Marx ou Nietzsche, certains aient cru y voir une « anomalie », d'autres une « résistance », à l'intérieur d'une tradition qui tout s'efforçant de le faire taire et de l'oublier, n'a fait que provoquer ces réminiscences. L'anachronisme du spinozisme se confond avec l'histoire de sa réception. Bayle pensait à un spinozisme avant Spinoza, Hegel en faisait la condition même de la philosophie, Bergson croyait à un spinozisme sans Spinoza, Deleuze, enfin, en a fait un compagnon de route. Tous ces auteurs ont d'abord considéré Spinoza comme leur contemporain, voyant chez lui, ou avec lui comme il a été aussi dit, moins une philosophie du passé, qu'une pensée qui ne parviendrait jamais tout à fait à passer. Pour paraphraser le mot de Bergson, on pourrait dire qu'il y a au moins deux histoires de la philosophie : l'une où Spinoza n'occuperait qu'une place d'arrière-garde rangé quelque part parmi les cartésiens ; l'autre où il jouerait un rôle transhistorique, son anachronisme n'étant que l'autre face de sa contemporanéité. À l'image d'une oeuvre pour l'essentiel posthume, cette pensée serait en perpétuel décalage avec son temps, et s'adresserait moins à une époque révolue qu'aux

possibilités de l'avenir¹. Or, après les morts annoncées de Dieu et de l'homme, après la fin proclamée des grands récits fondateurs de ce qu'on a coutume d'appeler la modernité, après la fin de la métaphysique, de l'histoire, de l'art, du livre, une partie de la philosophie contemporaine, de Lyotard à Derrida en passant par Danto, Vattimo, a tenté de se hisser sur les épaules de Hegel, Husserl et Heidegger pour parvenir à penser le sens de ces clôtures, au temps de la mondialisation et du village global. Post-structuralistes, post-modernes ou post-historiques, ces modes de pensée, au ton parfois prophétique, se caractérisent tous comme des philosophies de l'« après ».

L'intérêt, pour ne rien dire de la fascination, suscité par les concepts derridiens de « trace » et d'« écriture », aux objectifs polémiques multiples, puisqu'ils visent tout autant le projet archéologique foucauldien, le paradigme linguistique structuraliste et la phénoménologie husserlienne, repose largement sur un « paradoxe de la fin », qui n'est qu'en partie assumé. Il pourrait s'énoncer ainsi : les notions de trace et d'écriture en appellent à la constitution d'une science de l'écriture baptisée « Grammatologie » ; une telle science, invoquée pourtant comme la seule possible après la clôture de l'époque logocentrique, est par définition impossible à bâtir si ce n'est sous le mode négatif d'une déconstruction

* Professeur à l'Université de Picardie Jules Verne (France).

¹ Nous avons consacré à l'« avenir » du spinozisme un recueil d'articles, fruit d'une réflexion collective : *Quel avenir pour Spinoza ? Enquêtes sur les spinozismes à venir*, Paris, Kimé, 2001.

opérée entre les lignes de la métaphysique². De là cet art du commentaire dans lequel le philosophe grammairien français passa maître. On sait le succès qu'a connu le « déconstructionnisme » et la scolastique qu'il a engendrée. Toutefois, en raison de leur caractère paradoxal, les notions même de trace et d'écriture réclament un supplément d'instruction. On ne procédera pas à une critique interne des textes de la *Grammatologie*, mais, à sa manière (bien que tout autrement qu'elle) on se glissera dans les marges du discours de la métaphysique, que Derrida, sur le modèle de Heidegger, semble si souvent assumer en bloc, sans trop se soucier parfois de ce qui de l'intérieur pourrait encore lui résister. L'*Éthique* de Spinoza, notamment en sa partie consacrée à la physique, servira ici de banc d'essai. Trois thèses seront avancées, qui pourront être retenues comme autant de contributions spinozistes à une réflexion sur des notions, dont l'un des mérites de Derrida fut de montrer que leur intérêt dépassait les enjeux de sa propre pensée³.

2 Cf. J. Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Les éditions de Minuit, 1967, ch. 3 « De la grammatologie comme science positive », p. 109-142.

3 Une confrontation entre Spinoza et Derrida à propos de la notion d'écriture n'est pas inédite. On peut au moins citer l'article de Manlio Iofrida, « La fonction de l'écriture dans la pensée de Spinoza, ou Spinoza après Derrida », dans O. Bloch (sous la dir.), *Spinoza au XXe siècle*, Paris, PUF, 1993, p. 247-257. L'analyse de Iofrida se limite toutefois au *Traité théologico-politique* ; après avoir rappelé les différences entre Meyer et Spinoza sur le statut de l'Écriture et ses rapports d'autonomie et d'hétéronomie qu'elle entretient avec la raison et l'histoire, Iofrida ébauche trois considérations sur « d'autres possibles ouverts (...) par les marges et par les "craquelures" du texte spinozien », pour envisager à côté de l'écriture comprise en son sens traditionnel et métaphysique « une autre écriture : celle de l'individualité irréductible, de la singularité et du mode » ; celle-ci fait référence au « corps singulier, irréductible aux lois abstraites », qui, conclut-il sans autre explication, « n'est autre qu'un corps d'écriture : un corps d'écriture et l'écriture d'un corps » [souligné par Iofrida] (p. 255-257). Une piste de lecture est ici suggérée, dont il faut encore ouvrir et tracer la voie dans l'*Éthique*. C'est ce que l'on tentera de faire, sans besoin d'invoquer le secours de supposées « craquelures » du texte.

LE PROBLEME DE L'AFFECTION

Commençons, comme l'aurait fait Derrida, par nous situer dans les textes. Dans un texte. Tout en reprenant les acquis de la première, la seconde partie de l'*Éthique* réoriente le propos de l'oeuvre. À contre-pied de ce qu'annonce son titre, le *De natura & origine mentis* s'ouvre sur une définition du corps : le corps est une affection de la substance « qui exprime de manière précise et déterminée l'essence de Dieu en tant qu'on le considère comme chose étendue »⁴. Il n'est donc pas faux de dire que l'*Éthique* recommence avec l'affection. En même temps on ne peut manquer de voir que le terme *affectio* fait l'objet d'un double emploi. D'un côté il sert à définir le mode en général, de l'autre il qualifie la modification corporelle du corps fini. Une question s'impose : pourquoi un texte inspiré de la rigueur mathématique réserve-t-il un seul et même terme (et non des moindres) pour deux usages en apparence aussi distincts ?

La relation modale est double. L'*affectio* exprime autant une relation immanente, absolue, « interne » du mode à la substance, qu'une relation transitive, relative, « externe » du corps aux autres corps. Tout se passe donc comme si *affectio* nommait une double effectivité : en tant que corps, l'affection est un effet de la substance ; en tant que modification du corps, elle est l'effet d'une rencontre entre corps. Dès lors on peut se demander si l'on a affaire à deux sens hétérogènes de *affectio*, ou à deux aspects d'un seul et même sens, l'un recouvrant une propriété éternelle de la substance, l'autre une propriété « accidentelle » des corps, voire si l'on n'est pas mis au défi de penser ensemble les *substantiae affectiones* et les *corporis affectiones*, rendant ainsi raison à la fois d'une homonymie et d'une

4 *Éthique* II, def. 1.

univocité sémantique explicitement invoquée par Spinoza quand il affirme que c'est dans un *même sens* [*eo sensu*] que Dieu doit être dit cause de soi, et aussi cause de toutes choses⁵. De ce nœud crucial dépend le sens profond d'une pensée du corps.

L'AFFECTION

Tout en s'inscrivant dans un nécessitarisme absolu, le terme *affectio* recouvre un sens événementiel. Il nomme ce qui arrive au corps. Aussi la première thèse consistera à affirmer qu'il ne peut exister de corps autrement qu'affecté. Certains commentateurs⁶, s'appuyant sur un modèle biologique et politique, ont à juste titre fait remarquer qu'on ne peut dissocier la forme du corps de l'effort même que celui-ci déploie pour se maintenir dans l'existence. Un corps est impensable sans les multiples relations qu'il entretient avec son milieu. Le corps s'en prévaut ou au contraire s'en préserve pour persévérer dans son être. Le rapport qui définit la forme du corps ne peut donc être disjoint des relations que celui-ci noue avec son milieu pour se conserver. Plus le corps est complexe, plus il s'expose à des fluctuations, sa bonne forme dépendant alors de l'équilibre qu'il parvient à maintenir ou à restaurer entre ce qui promet sa puissance et ce qui la menace. À quelque niveau de l'analyse que l'on se place (physique, biologique ou politique), un corps en acte n'est pas pensable séparément de ses actes. Aussi, soutenir qu'aucun corps n'est pas substance, c'est soutenir avec la même force qu'il n'y a pas de corps absolument isolé en nature. En tant que partie de la nature, le corps

n'existe qu'en tant qu'il est affecté et qu'en tant qu'il affecte. Pour le dire de la manière la plus générale, c'est-à-dire dans les termes de la *Lettre 32* : « tout corps existe en tant que modifié d'une certaine manière ».

Un corps n'étant pas séparable de ce qui lui arrive, il n'y a pas non plus un arrière-plan du corps en deçà de ses affections, si l'on entend par là un substrat intouché. Il n'y a pas de corps « innocent », tout corps est constitutivement dans le monde. De même il ne peut y avoir de corps en principe inconnaissable, c'est-à-dire incapable *a priori* de se signaler par quelque affection qu'il produit ou qu'il subit. Certes, il y a bien des corps qui peuvent demeurer de fait inconnus, mais de droit ils doivent être tous perceptibles par un esprit. Ce commerce universel de tous les corps est aussi le pendant dans l'attribut de l'étendue du principe de l'intégrale intelligibilité du réel (souligné autant par Gueroult que par Matheron), et parallèlement du panpsychisme spinoziste. Il s'ensuit que la connaissance de l'essence du corps va de pair avec la connaissance de l'univers : une physique (vraie ou fausse), enveloppe toujours une cosmologie. On perçoit mieux en quoi le double sens de la notion d'affection contraint d'abandonner tout résidu substantiel du corps : *le corps n'est pas le support de ses affections, mais leur rapport même*. Ceci revient à penser le corps comme *affectio-affectéeaffectante*, où la relation entre l'être-affecté et l'être-affectant définit l'espace d'inscription de *pratiques corporelles* que le corps exerce en tant que *fabrica* ou *ingenium*. On doit donc se débarrasser définitivement de tout semblant d'inséité nouménique que l'on a naturellement tendance à postuler « derrière » les pratiques corporelles, afin sans doute aussi d'en imaginer plus facilement l'identité malgré les changements. Dès lors, le corps en vient à coïncider avec l'étendue de toutes ses pratiques.

5 Cf. *Éthique* I, 25 scolie.

6 On pense à Henri Laux, mais surtout à tous ceux qui, comme Laurent Bove, Vittorio Morfino, Filippo Del Lucchese, s'inspirant des lectures de Toni Negri ont voulu voir une solidarité entre la pensée politique de Machiavel et celle de Spinoza autour du thème du conflit.

Il est l'ensemble de ses pratiques. Rencontrer un corps, c'est rencontrer toujours une quelconque pratique corporelle, c'est-à-dire une certaine manière d'être affecté et d'affecter.

Pour résumer ici cette première thèse, on pourra écrire que *le corps est par essence affection, et, en tant qu'affection, il existe toujours comme affection d'affections, c'est-à-dire comme pratiques*⁷. On comprendra par là que l'affection définit à la fois ce qui modifie une constitution et ce qui la constitue comme essence. Aussi, cette essence n'est-elle pensable que s'il y a comme un *déjà toujours constitué* qui le rende capable d'être modifié et de modifier à son tour. Autrement dit, l'affection survient toujours à ce qui possède déjà une quelconque constitution. En somme, le corps lui-même *en tant que tel* est affection, c'est-à-dire, affection d'affections.

L'AFFECTION COMME TRACE

Comment comprendre maintenant l'« affection du corps » ? Cette question permet d'introduire une deuxième thèse. *Par affection du corps, on entendra la marque, la trace, autrement dit le vestigium.* Pour éclairer ce point au premier abord moins évident, il faut se reporter au cinquième postulat de la physique :

« Quand une partie fluide du Corps humain est déterminée par un corps extérieur à venir souvent frapper [*impingere*] contre une partie molle, elle change la surface [*planum*] de celle-ci, et y imprime [*imprimit*] comme des traces [*vestigia*] du corps extérieur qui la pousse ». On a trop rarement souligné l'importance des postulats dans l'économie de la pensée de Spinoza. Pourtant la définition des *vestigia* joue

un rôle non négligeable non seulement dans la physique, mais surtout pour la théorie de l'imagination, et ses prolongements notamment dans les domaines théologique et politique. Ici n'est pas le lieu d'en donner à voir tous les développements⁸. On se limitera à quelques aspects généraux, pour en tirer ensuite quelques considérations utiles au propos qui nous retient.

Il ne serait pas difficile de montrer que les postulats sont dérivés des axiomes et des lemmes qui les précèdent. Il suffit ici de remarquer que les *vestigia* sont définis dans le cadre d'une théorie des corps. Pour mieux dire : la théorie des traces appartient de plein droit aux principes de la physique spinoziste. Cette dernière, il est vrai, pâtit souvent de l'appellation d'« abrégé » ; en réalité, mieux que former un *compendium*, elle s'apparente plutôt à des *prolégomènes* à toute physique, au sens d'une onto-physique programmatique de toute physique bien fondée⁹.

Contrairement à une opinion répandue, la définition de la trace n'est pas calquée sur un modèle empirique. Gueroult, par exemple, interprète les parties fluides dans les termes cartésiens des esprits animaux ; d'autres (pas tous)¹⁰, s'autorisant sans doute davantage de Gueroult que du texte, ont trouvé naturel de voir dans les parties dures les os, dans les molles les muscles, et dans les fluides le sang. En réalité,

⁸ Pour cela nous nous permettons de renvoyer à notre *Spinoza et le signe. La genèse de l'imagination*, Paris, Vrin, 2005.

⁹ À la suite de Matheron, certains commentateurs ont montré l'intérêt spéculatif des principes de la physique spinozienne quand on sait les lire à la lumière de la physique post-newtonienne ; cf. par exemple, P. Cristofolini, « La mente dell'atomo », *Studia spinozana, Spinoza's Psychology and Social Psychology*, vol. 8 (1992), Würzburg, Königshausen & Neumann, 1994, p. 27-35.

¹⁰ Par exemple H. H. Joachim, *A Study of the Ethics of Spinoza*, New York, Russell & Russell, 1964, p. 152, n. 2, ou plus récemment F. Mignini, « *Sensus/sensatio* in Spinoza », *Lessico Intellettuale Europeo, Sensus-sensatio*, VIII Colloquio Internazionale Roma, 6-8 gennaio 1995, atti a cura di M. L. Bianchi, Firenze, Olschki, 1997, p. 107-123.

⁷ De ce point de vue, une sociologie du corps social comme sociologie des pratiques, telle qu'a essayé de la développer Bourdieu, gagnerait à être rapprochée du paradigme spinoziste ; cf. Frédéric Lordon, *L'intérêt souverain. Essai d'anthropologie économique spinoziste*, Paris, La Découverte, 2006, p. 42-44.

les traces sont ici définies d'abord et surtout en tant que *notions communes*. C'est dans ce sens qu'elles demandent à être comprises. Si l'on suit cette lecture, non seulement l'originalité de la physique spinoziste a plus de chances d'apparaître, mais on est en droit d'en espérer de nouvelles perspectives. Si ces aspects ont été négligés, c'est qu'ils ont été tenus le plus souvent pour secondaires, voire pour inessentiels par une critique tendant à privilégier du texte des éléments confortant une lecture structurelle conduite parfois de manière rigide.

DUR, MOU, FLUIDE

Si on y regarde de plus près, le postulat V repose sur la distinction entre *dur, mou, fluide* déjà établie par l'axiome 3 :

« Plus sont grandes ou petites les surfaces suivant lesquelles les parties d'un Individu, ou d'un corps composé, s'appuient les unes sur les autres, plus il est difficile ou facile de les forcer à changer de place, et par conséquent plus il est difficile ou facile de faire que l'Individu lui-même revête [*induat*] une autre figure. Et par là, les corps dont les parties s'appuient les unes sur les autres suivant de grandes surfaces, je les appellerai *durs* ; suivant de petites surfaces, *mous* ; et ceux enfin dont les parties se meuvent les unes dans les autres, *fluides* ».

Ne serait-ce que par la place qu'il occupe, cet axiome joue un rôle de premier plan. Si l'on distingue, comme on le fait généralement, trois niveaux dans la théorie des corps (les plus simples, les individus, les individus d'individus), on voit que la distinction entre *dur, mou, fluide* se situe en une position intermédiaire, qui permet de penser la diversité des individus, aussi bien que l'articulation de leurs rapports. On a déjà dit qu'une lecture consistant à projeter un modèle physiologique quelconque sur les postulats

paraissait peu convaincante. Mis à part que le texte n'encourage pas une telle lecture, il s'agit ici de penser des notions communes à tous les corps, et non de les abstraire à partir d'un modèle empirique préétabli, qui, de surcroît, les rares fois qu'il est convoqué par Spinoza, comme c'est le cas dans la préface d'*Éthique* V, l'est pour être sévèrement critiqué. On peut donc douter qu'une référence forcée à la physiologie cartésienne serve la compréhension d'une physique largement non cartésienne. Prétendre, comme le fit Robison, que le cinquième postulat « représente le schéma du processus nerveux » n'aide en rien à cerner la nature de ce que Spinoza appelle dur, mou et fluide, et risque même de nous faire passer à côté, comme cela a été longtemps le cas, de tout un pan de la physique spinoziste.

Il y a une autre raison, plus générale. De même que les propositions 10, 11, 12 et 13 du *De Mente* introduisaient l'esprit humain sous forme de propriétés valables pour toutes choses, de même les postulats qui introduisent le corps humain dans la physique affirment des propriétés qui ne sont pas moins communes aux autres individus. Pour le dire dans les termes du scolie de la proposition 13, « ce que nous avons montré jusqu'ici ce ne sont que des communs, qui n'appartiennent pas plus aux hommes qu'aux autres Individus ». Cela s'applique aussi aux postulats. Il faut donc éviter de restreindre leur application à la seule réalité humaine. Tout ce que Spinoza dit du corps humain, on doit pouvoir le dire également d'un Individu quelconque, et, pour ce qui concerne le postulat V, de tout Individu capable de vérifier dans ses parties le rapport mou/fluide. Il devient dès lors difficile d'exclure quelque individu du champ de pertinence des postulats. Que les postulats permettent de fonder une anthropologie n'implique pas qu'ils répondent à cet office

seul. Ils témoignent plutôt de la continuité et de l'articulation de l'anthropologie à la physique.

Malgré ces considérations, d'aucuns seront encore tentés de ne pas prendre trop au sérieux cette théorie du dur, du mou et du fluide, qui, il est vrai, peut surprendre. Pourtant, si on lit de près la *Lettre 6*, on se rend compte que c'est encore au sujet de la dureté, de la mollesse et de la fluidité que Spinoza préfère suspendre son jugement sur « la manière de philosopher » d'un Boyle, qui, selon lui, s'épuiserait inutilement à vouloir démontrer par des expériences que « les grands corps sont très peu aptes à constituer des fluides ». Donc : non seulement cette affaire n'est pas de détail, du moins au XVIIe siècle, mais elle est décisive aux yeux de Spinoza pour sa conception de l'étendue, et plus généralement pour les destins de la physique¹¹. Le point essentiel est la relativité de ces notions, qui ne caractérisent aucune nature en soi des corps. Spinoza insiste, il n'y a pas de corps qui serait en soi dur, mou, ou fluide. Que ces déterminations soient relatives non seulement ne supprime pas, mais tend plutôt à accroître leur intérêt, ne serait-ce que parce que nous avons coutume de nous tromper à leur sujet, les prenant pour ce qu'elles ne sont pas, à savoir des *summa genera*.

11 Ces textes tirés de la *Lettre 6* en témoignent : « Je ne compterais en aucune façon parmi les genres suprêmes [*summa genera*] les notions forgées par l'usage du vulgaire, et qui expliquent la Nature, non comme elle est en soi, mais par rapport à nos sens. Et il ne faut pas non plus les mélanger (pour ne pas dire les confondre) avec des notions pures, et qui expliquent la Nature comme elle est en soi. De ce genre sont le mouvement, le repos et leurs lois ; de l'autre, au contraire, le visible, l'invisible, le chaud, le froid, et pour le dire fermement, aussi le fluide et le solide » ; (G.IV.28.10-16) « Si de grands corps étaient mus de manière à ce que la proportion entre leur mouvement et leur masse fût la même que celle entre de petits corps, il faudrait les dire fluides, si le nom de fluide ne signifiait pas quelque chose d'extrinsèque, et n'était pas employé par le vulgaire pour signifier seulement des corps en mouvement, dont la petitesse et les interstices échappent au sens humains. Ainsi il en sera de même pour diviser les corps en fluides, solides, ou encore en visibles et invisibles » (G.IV.29.3-11).

Quand Spinoza oppose à l'hypothèse boylienne l'argument selon lequel « si peu aptes que soient les os à composer du chyle ou quelque fluide semblable, on ne peut exclure en principe qu'ils soient aptes à composer une nouvelle espèce de liquide que nous ignorons »¹², il se montre profond penseur de la science de son temps. Il la juge visiblement moins à partir de ses résultats qu'à partir du bien-fondé des hypothèses. Un peu comme, *mutatis mutandis*, le fit Einstein quand, indifférent aux sarcasmes de ses collègues, il affirmait pour des raisons philosophiques ne pas pouvoir se résoudre à accepter pour définitives les théories de la physique quantique, dont il avait pourtant été l'un des initiateurs.

Restons au XVIIe siècle. Que veut dire que le dur, le mou et le fluide sont *relatifs* ? Ces termes ne qualifient pas des natures ou des propriétés réelles de tel ou tel corps que l'on désignerait en deçà des relations qu'ils entretiennent avec les autres. *En soi* les os ne sont pas plus durs que le seraient *en soi* les muscles ou le sang (ce qui n'exclut pas d'ailleurs que dans certaines situations, ils puissent être considérés comme durs, mous et fluides). Comment comprendre alors les notions de *duritia*, *mollitia*, *fluiditas* ? Poser la relativité des catégories du dur, mou, fluide ne revient pas à affirmer que le dur, le mou et le fluide ne dénoteraient rien en soi. S'il en était ainsi, notre expérience, qui selon Spinoza s'accorde avec les postulats, ne serait pas digne de foi, et nous ne ferait rien connaître du monde, du moins rien d'objectif. Or, tel n'est pas le cas. Même si elle peut être trompeuse, l'expérience n'est pas une pure apparence. Assurément, les choses dures, molles ou fluides ne sauraient être en soi rien de dur, de mou ou de fluide ; cependant dureté, mollesse, fluidité *indiquent* bien quelque chose de réel. De telles notions ne visent guère

12 *Lettre 6* (G.IV.30.20-23).

des corps ni des organes en particulier – comme on le croit trop souvent sans trop y penser, un peu comme pour se débarrasser d'une question embarrassante, ou « par commodité » comme finit par avouer Gueroult. Elles visent plutôt *des différences remarquables entre natures*, autrement dit une certaine manière déterminée de régler des rapports.

VERS UNE DÉFINITION GÉNÉRALE DU MOU

Dès lors, que faudra-t-il entendre par « mou » ? *On entendra par mou l'aptitude du corps (de n'importe quel corps) à être revêtu (au sens du verbe induere) de traces*. Aussi pourrait-on définir *la dureté comme cette moindre capacité, voire cette plus grande résistance des corps à être tracés*, qui les rend aussi plus aptes à conserver des traces et à tracer des corps moins durs. À l'opposé, *la fluidité*, se laissera aisément définir comme *une plus grande aptitude à recevoir des traces et une moindre à les retenir*, propriété qui lui en confère une autre, celle de les transmettre en se pliant, pour autant que la nature du corps fluide le supporte, à la nature des corps qui l'affectent.

On parvient ainsi à la conclusion générale suivante : *absolument parlant, en raison même de la relativité des notions de dureté, mollesse et fluidité, tout corps peut être considéré comme étant plus ou moins mou, si par mou on entend l'aptitude du corps à être tracé et à tracer*.

Dans la mesure où la mollesse est une *propriété moyenne* de tous les corps comprise comme pratique de traçage, elle n'a en ce sens plus rien de relatif, mais devient une propriété générale des modes corporels. En somme, le mou est à la fois le *milieu* et le *moyen* de l'affection. Bien entendu, ces définitions, qui esquissent une catégorisation des individus relativement à leurs rapports (et non à leur nature), ne sont vraies que relativement les unes aux autres. Mais quoique

relatives, ces configurations du corps sont bien réelles, puisque c'est à partir d'elles que les corps se distinguent pour constituer concrètement des formes de vie individuelles.

Il est évident qu'en l'absence d'une théorie de la trace, la distinction entre la nature des corps durs, mous et fluides aurait été tout bonnement impensable. Pareillement, il doit apparaître que la différence entre *figure* [*figura*] et *trace* [*vestigium*] n'est pas de nature, mais d'échelle, les figures pouvant être considérées comme de « grandes traces », et réciproquement les traces comme de « petites figures » – ces mêmes *figurae in particulis*, dont parle le très pénétrant Tschirnhaus¹³.

À cela on ajoutera que la durée de la trace, dont on comprend qu'elle n'est pas sans rapport avec la dureté du corps qui la porte, n'est pas elle-même sans signification. Sa persistance même sur ou dans le corps demeure le meilleur indice qu'une essence s'y exprime. Si bien que la persistance de la trace est une expression de la persévérance même du corps, qui s'efforce de se conserver non malgré, mais bien à travers ses traces. Si le corps ne saurait être en aucun cas substance, il n'est pas non plus, ainsi que le pensait Hegel, ce pur phénomène disparaissant sur le seuil de son apparaître pour s'abîmer aussitôt dans le néant du grand tout d'où il serait d'abord sorti¹⁴.

Si l'on veut maintenant reprendre, pour l'amender, la distinction de Gueroult entre physique abstraite et physique concrète, on voit

13 Cf. *Lettre 59* (G IV 268 25-30).

14 On ne lèvera définitivement l'hypothèque que l'accusation hégélienne d'*acosmisme* fait peser sur le sens du panthéisme spinoziste, que le jour où il aura enfin été rendu à sa dimension *cosmique*. Cette tâche s'annonce d'autant plus ardue à accomplir que la cosmologie spinoziste nous a été livrée par son auteur à l'état d'esquisse (encore qu'elle ait toute sa place dans le système), et qu'une telle voie, bien que plus d'une fois entrevue, a été rarement suivie par les commentateurs.

que, au sens d'une physique abstraite, les corps se distinguent par le mouvement et le repos ; mais que, au sens d'une physique concrète, ils se distinguent également par leurs traces : celles qu'ils portent et celles qu'ils s'infligent. C'est pourquoi l'affection qu'est la trace a partie liée avec l'activité cinétique de l'étendue. N'est-ce pas toujours grâce à une trace que l'expérience et l'expérimentation rencontrent les corps ? Comment pourrions-nous connaître concrètement l'existence d'un corps, si ce n'est à partir de quelque trace ? Cela revient à dire que *sans une théorie de la trace, une physique concrète serait tout à fait impossible*.

On retrouve ainsi la première thèse, à savoir que tout corps n'existe que comme affecté. On est en droit à présent d'y ajouter une détermination décisive, qui a l'avantage de restituer la physique spinoziste dans toute son ampleur : tout corps n'existe que comme tracé. Autrement dit, *l'affection du corps est la trace* – ce qui était la deuxième thèse.

L'INCORPOREL DE LA TRACE

Avant d'aller plus loin, il convient de s'arrêter un instant sur la nature de cette notion commune. On soulignera d'entrée ce qui peut paraître évident, mais qui n'en est pas moins décisif. Comme le montre sa définition, *la trace est de part en part corporelle ; néanmoins, toute corporelle qu'elle est, la trace n'est pas elle-même un corps*. Autant le corps est un mode de la substance étendue sans être lui-même substance, autant la trace est une modification du corps sans être elle-même un corps. L'affection, en effet, est autant ce qui échoit (*incidit*) au corps, que ce qui le marque. Le verbe *incidere* signifie autant « tomber », « arriver à », « s'abattre sur » (*in-cadere*), que « inciser », « entailler », « graver » (*in-caedere*). La trace en est à la fois le résultat

et le témoin. Sorte d'incunable inscrit dans le corps, elle est bel et bien *incorporel*¹⁵. Or c'est son être incorporel qui fait tout l'intérêt de la notion de trace. En effet, dire de l'affection corporelle qu'elle est trace revient à penser le corps comme *situs vestigiorum*, lieu de traces, et le corps comme activité de traçage. Les activités du corps, ses *pratiques* comme elles ont été définies plus haut, constituent ainsi sa *traçabilité*, si on entend par là l'aptitude de tout individu à être tracé et à tracer. Aussi, la différenciation cinétique des corps est elle indissociable de leur traçabilité, la seconde étant pour ainsi dire le revers de la première¹⁶.

La théorie spinozienne de la trace vient parachever la problématique classique du *situs* et du *motus* en pleine redéfinition à son époque suite à la révolution galiléenne. Elle le fait par sa capacité à caractériser le lieu comme lieu de marquage, c'est-à-dire de différence et de décalage, de rebond et de renvoi, dans la mesure où la trace est très précisément ce lieu du corps, qui tient lieu d'un autre corps, au lieu de quoi elle est. En tant que *lieu-tenant* du corps, elle est un contact et une distance, une présence pour une absence, un dedans pour un dehors, un présent pour un passé (et donc un futur), qui modifie, tout en contribuant à les constituer, les pratiques du corps. Effet sensible du mouvement, les traces sont ce par quoi les différences entre corps se font connaître, ce par quoi les individus se rencontrent et se distinguent tout en s'individualisant les

15 Ce qui, on s'en souvient, est aussi le cas chez Saussure, quand il en vient à qualifier le signifiant linguistique : « Dans son essence, il n'est aucunement phonique, *il est incorporel*, constitué, non par sa substance matérielle, mais uniquement par les différences qui séparent son image acoustique de toutes les autres » ; *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1960, p. 164 (nous soulignons).

16 Cela permet de fonder au niveau de la physique une phénoménologie du corps, pour laquelle vaut par exemple l'axiome « nous sentons qu'un certain corps est affecté de beaucoup de manières » ; mais également une sémiotique des corps.

uns par rapport aux autres. Si donc « les corps se distinguent entre eux sous le rapport du mouvement et du repos, de la rapidité et de la lenteur », on doit ajouter immédiatement que *les individus se distinguent en raison non moins de leurs traces*, dans la mesure où celles-ci résultent de ces mêmes différences de mouvement.

Il aurait suffi de ces considérations pour ne pas trop se hâter de faire de Spinoza l'un des représentants parmi d'autres de la « métaphysique de la présence ». En effet, si la trace est bien une présence pour une absence, sa nature appartient au corps, non à la substance. Les registres de la trace n'appartiennent pas à la nature de la substance spinoziste. La présence d'une absence, le dedans pour un dehors, le creux pour un plein, le négatif d'un positif, le présent d'un passé demeurent des expressions de l'imagination, que celle-ci doit précisément à la nature des traces qui l'alimentent¹⁷. Si la trace est chez Spinoza le postulat physique d'une théorie rationnelle et génétique de l'imagination, il ne peut y avoir trace, au sens où Spinoza définit ce terme, de la substance, pas plus qu'il n'y a de signe de la différence des attributs¹⁸. Le Dieu spinoziste ne se laisse pas plus approcher par le rêve métaphysique d'une *présence absolue*, version aménagée de l'ancienne ubiquité du Dieu anthropomorphe, qu'il ne se laisse deviner derrière l'image d'une *absence radicale*, version que préfère embrasser l'athéisme vulgaire, mais qui n'en demeure pas moins une figure théologique, symétrique de la première¹⁹.

17 « Les affections du Corps humain dont les idées nous représentent les corps extérieurs *comme étant en notre présence*, nous les appellerons images des choses (...). Et quand l'Esprit contemple les corps de cette façon, nous dirons qu'il imagine » ; (nous soulignons) *Éthique* II, 17 sc. 18 « Et si maintenant quelqu'un demande à quel *signe* nous pourrions reconnaître la différence des substances, qu'il lise les Propositions suivantes, qui montrent que dans la nature des choses il n'existe qu'une substance unique, et qu'elle est absolument infinie, si bien qu'il chercherait ce *signe* en vain » ; (nous soulignons) *Éthique*, I, 10 sc.

19 L'absence de Dieu en tant que non-présence (ou non-existence) est en fait le pendant, et pour une part aussi le

LA TRAÇABILITE, OU L'ÉCRITURE INFINIE DE L'ÉTENDUE

On est à présent en mesure d'avancer une troisième thèse. Elle coïncide avec ce que l'on pourrait appeler une *théorie de la traçabilité du corps*, où le corps est appréhendé comme un lieu de traçage, ou, pour parler la langue de Derrida, une « écriture avant la lettre », celle du corps en tant qu'il est depuis toujours déjà affecté. Cette partie de la physique permet de fonder les sciences historiques, qui travaillent toutes à partir de traces. La mémoire est cette écriture même du corps, en ce sens qu'elle est cet enchaînement d'images, qui toutes, comme il ressort d'*Éthique* II, 17 et 18, supposent des *vestigia*. C'est pourquoi la mémoire pénètre le corps jusqu'à venir en inquiéter secrètement la forme. Il est à ce sujet significatif que par son célèbre exemple du poète amnésique oublieux de ses *Fabulas & Tragœdias*, Spinoza ait voulu retenir précisément la question de la langue et de l'écriture pour illustrer sa conception de l'identité du corps vivant, montrant par là que la nature de l'individu n'est guère dissociable des pratiques ou formes de vie qui le définissent comme affection-affectée-affectante – ce que Spinoza, en un sens profond, appelle *memoria*²⁰. En ce sens, la mémoire est bien cette écriture du corps par laquelle le corps se trace, s'inscrit

penchant naturel de ce *rêve de la présence*, prélude à toute rencontre imaginaire avec le Dieu de la superstition. Aussi la problématique du « silence de Dieu » tant rebattue par certaines théologies contemporaines relève encore de cette opposition imaginaire entre présence et absence, qui, pour le dire avec les mots du *Traité théologico-politique*, exhume une fois de plus les vestiges de l'ancienne superstition. Si, comme le vit à sa manière Nietzsche, l'athéisme nihiliste a représenté la destinée de la croyance au Dieu transcendant, c'est que ce destin hantait et accompagnait cette croyance comme son ombre depuis le début, étant tous deux inscrits dans l'opposition imaginaire de la présence et de l'absence. 20 Pour une analyse de la figure du poète amnésique, cf. F. Zourabichvili, *Le conservatisme paradoxal de Spinoza. Enfance et royauté*, Paris, PUF, 2002, p. 91-177 ; voir aussi notre *Spinoza et le signe*, op. cit., p. 153-158.

dans le monde, se constitue comme pratiques d'écritures.

On comprend aussi que l'empire de l'affection-trace ne saurait tenir dans les limites trop humaines d'une définition de l'humain. Elle implique que ce qui est apparemment restreint au corps humain soit élargi aux autres individus, dans cette mesure précise, que les individus en question soient suffisamment composés pour vérifier dans leur composition le même rapport (et non la même nature) entre leurs parties, c'est-à-dire, au sens physique du terme, une certaine mollesse relativement à une certaine fluidité.

C'est pourquoi une *théorie de la traçabilité restreinte au corps* doit être établie et comprise dans l'horizon d'une *théorie de la traçabilité générale de l'étendue*, qui l'enveloppe et la fonde. La traçabilité infinie de l'étendue, en effet, transcrit parfaitement la réalité modale de la totalité des relations des corps-affectés-affectants, faisant revêtir une réalité tangible à la nature cinétique de l'étendue. Outre qu'elle configure l'horizon théorique et pratique indispensable à toute physique concrète, la traçabilité infinie de l'étendue ainsi comprise coïncidera avec le mode infini médiateur de l'étendue, ce que Spinoza nomme avec une expression que nous avons tant de mal à traduire, et donc aussi à comprendre, *facies totius universi*²¹. Enfin la traçabilité générale de l'étendue sera l'équivalent corporel de l'ordre et de la connexion infinie des idées de l'attribut pensée.

À ce titre, elle constitue, pour reprendre l'expression de la *Grammatologie* de Derrida, mais dans un sens désormais différent de celle-ci, une *écriture première*. Cette écriture cosmique est lavée des préjugés et des superstitions

théologiques scripturaires et pré-scripturaires, tels qu'ils seront thématiques par le *Traité théologico-politique*. De part en part naturelle, une telle écriture doit se concevoir sans fin, ni commencement, ni sujet. La tradition d'une nature écrite selon le paradigme des deux Livres, à laquelle Galilée avait encore dû sacrifier, touche ainsi à sa fin. La nature ne pouvant plus être conçue à l'image d'un livre ni d'un texte, qui supposent tous deux un auteur extérieur à l'ouvrage, une écriture parfaitement rendue à la nature n'a pas d'autre sujet que l'univers compris comme espace infini d'inscription. Le sens du « parallélisme », qui n'a à vrai dire jamais si mal porté son nom, doit alors être aussi envisagé sous cette forme : *l'ordre et la connexion des traces sont la même chose que l'ordre et la connexion des idées (celles que dans un ordre humain Spinoza appelle 'inadéquates'), de même que l'ordre et la connexion des idées sont la même chose que l'ordre et la connexion des choses*.²² Le premier ordre fait partie du second, alors qu'une seule et même nécessité les gouverne. De même, l'ordre et la connexion de la traçabilité infinie de l'étendue constituent l'objet de ce que l'on devrait appeler une *sémiophysique*, dont les principes sont partie intégrante de la physique²³.

22 C'est dans cet horizon cosmologique qu'il convient de relire la première proposition d'*Éthique V* : « Selon que les pensées, et les idées des choses, s'ordonnent et s'enchaînent dans l'Esprit, de même très exactement les affections du Corps, autrement dit les images des choses, s'ordonnent et s'enchaînent dans le Corps ».

23 Une théorie de la trace ainsi comprise peut être rapprochée avec profit, malgré ses différences, de ce que Peirce appelait la « sémiologie infinie » de l'univers, dans laquelle viennent s'inscrire toutes les pratiques corporelles. S'il fallait approfondir les aspects plus contemporains de cette doctrine, on gagnerait peut-être à se tourner vers l'esquisse de sémiophysique proposée par René Thom, en relisant par exemple, dans un sens plus spinoziste qu'aristotélicien, les catégories de « saillance » et de « prégnance » ; cf. R. Thom, *Esquisse d'une sémiophysique. Physique aristotélicienne et Théorie des catastrophes*, Paris, InterEditions, 1991 (1988).

21 En effet, comment rendre avant tout le terme *facies* ? Par « aspect », « forme », « figure », ou encore par « physionomie », « visage », « image », « spectacle » ?

Pour Descartes les traces n'étaient « autre chose, sinon que les pores du cerveau »²⁴. Les *vestigia* ont chez Spinoza un tout autre relief et une autre dimension aussi, sitôt qu'on s'efforce de les comprendre comme des notions communes. Quoique incorporelles, les *vestigia* contribuent physiquement à constituer les individus dans un horizon cosmologique, dans lequel viennent s'inscrire les sciences que nous avons coutume aujourd'hui d'appeler « humaines » – sciences qui pourraient être aussi qualifiées de « molles », si souvent opposées à celles dites « dures » de la nature. Or, Spinoza ne craignait pas cette opposition, qui est en revanche devenue l'un des grands dualismes de notre époque, faute sans doute aussi d'une philosophie adéquate. Pour Spinoza, les sciences, dures ou molles qu'elles soient, sont encore toutes inscrites dans les notions communes des corps. De même, il est à parier qu'une telle unité du savoir, garantie par la naturalisation de toute espèce de trace, fut la condition nécessaire pour que l'Écriture Sainte, d'abord considérée dans l'histoire de sa lettre, parvienne *en tant qu'écriture* à intégrer totalement l'ordre commun de la nature. Le monde n'est pas l'oeuvre d'un grand architecte, il n'est pas non plus l'infini manuscrit d'un Autre, dépositaire de son sens caché. Reste l'immanence d'une *cosmo-graphie*, alpha et oméga de toute écriture et principe de naturalisation de tout sens.

Que permet de penser une telle lecture ? D'abord que tous les éléments sont réunis pour construire une pensée de la trace, qui peut rencontrer celle de Derrida, mais aussi peut-être l'amender. Derrida eut raison de soupçonner l'écriture d'être bien plus que ce que, dans ses termes, la tradition logocentrique avait bien voulu lui reconnaître. Son soupçon était fondé quand il écrivait que « l'inscription sensible a toujours été considérée par la tradition occidentale

comme le corps et la matière extérieurs à l'esprit, au souffle, au verbe, au logos »²⁵. Et sans doute approchait-il tout près, au point de l'effleurer, la *différence* spinoziste, naguère qualifiée d'oriental par Bayle et Hegel, quand, faisant de l'écriture l'impensé ou le refoulé de la métaphysique, il ajoutait que « le problème de l'âme et du corps est sans doute dérivé du problème de l'écriture »²⁶. S'il ne s'était pas autant fié au modèle épocal heideggerien, Derrida aurait peut-être considéré autrement qu'il ne le fit la trace anormale laissée par Spinoza dans l'histoire de la métaphysique. La *Grammatologie* préfère faire du spinozisme le chantre du paradigme de la métaphysique de la présence :

La subordination de la trace à la présence pleine résumée dans le logos, l'abaissement de l'écriture au-dessous d'une parole rêvant sa plénitude, tels sont les gestes requis par une ontothéologie déterminant le sens archéologique et eschatologique de l'être comme présence, comme parousie, comme vie sans différence (...). C'est pourquoi, si ce mouvement ouvre son époque dans la forme du platonisme, il s'accomplit dans le moment de la métaphysique infinitiste. Seul l'être infini peut réduire la différence dans la présence. En ce sens, le nom de Dieu, tel du moins qu'il se prononce dans les rationalismes classiques, est le nom de l'indifférence même. (...) Les théologies infinitistes sont toujours des logocentrismes, qu'elles soient ou non des créationnismes. Spinoza lui-même disait de l'entendement – ou logos – qu'il était le mode infini *immédiat* de la substance divine, l'appelant même son fils éternel dans le *Court Traité* ²⁷.

Ce texte est symptomatique de la lecture que fait Derrida de Spinoza : l'identification

²⁴ *Passions de l'âme* I, art. 42 ; AT.XI.360.15-16.

²⁵ J. Derrida, *De la grammatologie*, p. 52.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *De la grammatologie*, p. 104.

de l'entendement au Christ emboîte le pas à l'identification avec le *logos* platonicien ; on se dispense de passer par l'*Éthique*, préférant s'arrêter sur une oeuvre de jeunesse aux résonances néoplatoniciennes s'adressant à un public composé de chrétiens libéraux. Et pourtant, à contrecourant de la tradition occidentale, Spinoza le penseur en marge, n'avait-il pas fait de l'âme et du corps une seule et même chose, de l'étendue et de la pensée une seule et même substance ?²⁸

Que la substance soit toujours *différée* dans ses modes, que les pratiques du corps le soient dans ses affections, c'est-à-dire ses traces, n'implique pas que la substance soit sujette à une logique de la présence. Bien au contraire. Spinoza n'avait-il pas insisté pour dire que se borner à comprendre sur le mode de la présence ce qui est en soi et doit se concevoir par soi, ce n'était encore que l'imaginer ? N'est-ce pas alors plutôt une compréhension une fois de plus vague et errante de ce que Derrida, parmi les plus raffinés des penseurs grammairiens, nomme *Archi-trace*, *Archi-écriture* – vague en ceci, que leur concept n'échappe à une problématique de la présence qu'au prix d'une oscillation permanente sur le mode du *nec nec* entre un principe physique et un principe mental, qui

compromet irrémédiablement la possibilité d'en penser positivement le principe ? On l'a vu, la naturalisation de toute trace passe par sa détermination corporelle, sans que pour autant son être incorporel lui fasse quitter l'attribut dont elle relève. Elle participe donc toujours d'une définition de l'être corporel, encore qu'une telle définition prenne tout son sens que dans le cadre d'une philosophie de l'union de l'esprit et du corps, expression de l'identité et de la différence de l'étendue et de la pensée.

Différemment de ce que proposait Derrida, il ne faut ainsi pas penser la « trace *avant* l'étant », mais l'étant, ou plutôt le corps *avec* sa trace, car, si le corps n'est pas la trace, en revanche le corps n'existe jamais que comme tracé. Une lecture spinoziste du paradigme de la trace n'a pas pour but d'annuler la contribution derridienne, mais s'il y a lieu de l'amender. En un sens, elle confirme tout l'intérêt d'une enquête générale sur la notion d'écriture, et en particulier sur les écritures alphabétique et mathématique, si décisives pour le destin de l'Occident, et sans lesquelles la philosophie elle-même dans les formes que nous lui avons connues n'aurait jamais pu voir le jour. Cependant, une fois éclaircie la nature de la trace qui est au centre du travail de déconstruction, on peut s'interroger sur la manière derridienne de concevoir la *différence*, dont la trace est l'indice et l'*Archi-trace* le principe, sur leur manière de s'inscrire dans une pensée du manque et du supplément, qui renoue avec les anciens vestiges d'une pensée de l'imperfection et de l'inadéquation, dernière version de la théologie négative. La philosophie de l'*Archi-trace*, au lieu de se libérer des dualismes intrinsèques à la métaphysique de la présence, en serait l'une des expressions les plus sophistiquées, résolument fermée à la possibilité d'une pensée positive, en raison d'une incertitude

28 Le jugement porté par Derrida sur le spinozisme s'infléchira par la suite, pour lui reconnaître une position particulière dans le discours de la métaphysique : « Le spinozisme échappe au discours de la métaphysique pour trois raisons essentielles : 1) la substance n'est pas comprise comme sujet ; 2) le système n'est pas régi par le principe de raison ordonnée à la finalité ; 3) l'idée n'est pas réduite à la représentation. On peut inversement définir le discours de la métaphysique en disant qu'il requiert : 1) une transcendance ; 2) une théorie de la représentation ; 3) une problématique du fondement. À cela Spinoza oppose : 1) une ontologie de l'immanence excluant toute théologie ; 2) une doctrine de l'expressivité formelle de l'idée dépassant le cadre de la représentation ; 3) un déterminisme atéléologique » ; J. Derrida, *Le droit à la philosophie*, Paris, Galilée, 1990, p. 476. Comme on le voit, la différence est sensible avec le texte de la *Grammatologie*.

foncière quant à la nature de son principe. Que dire alors, sinon peut-être que le spinozisme aurait permis, bien avant les déclamations de la fin de l'onto-théologie, de trancher cette hésitation à la racine.

