

Lecture philosophique et points d'observations anthropologiques : Quand Spinoza interroge la phénoménographie ...

Par Sophie Jumeaux-Bekkouche.

Résumé :

Cet article propose de mettre en résonance certains points développés dans la philosophie de Spinoza avec la phénoménographie anthropologique telle que la propose Albert Piette dans ses recherches, et en particulier dans son dernier ouvrage, *L'acte d'exister. Une phénoménographie de la présence* (Marchienne-au-pont, Socrate Editions, 2009). Agir, vivre, se conserver, persévérer dans son être... Autant de notions que l'on retrouve dans cette œuvre monumentale qu'est *L'Ethique* et qui font écho au projet phénoménographique. Deux voix qui se portent mutuellement et s'embrassent.

Mots-clés :

Phénoménographie, Spinoza, conatus, individu, affect, vie, mort.

Auteur :

Sophie Jumeaux-Bekkouche est doctorante à l'EHESS Paris et prépare une thèse sur la persévérance dans l'exister chez les personnes en fin de vie, sous la direction d'Albert Piette et d'Elisabeth Claverie.

« Spinoza, il est difficile de ne pas l'aimer... On a rarement écrit aussi près de l'amour de la terre. On a rarement pensé aussi près du silence. Vous prenez le grand livre de Spinoza, 'L'Ethique', vous le secouez sur votre table et ce sont des dizaines de fleurs des champs qui tombent sur la table. 'Plus on connaît les choses simples et plus on connaît Dieu', 'l'amour est une joie qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure', et tellement de stellaires, de bleuets, de campanules... Ce n'est plus un livre, c'est une terre ruisselante de lumière et de vent. Mais la forme même, la forme philosophique, ne me semble pas indispensable pour arriver à rassembler un si beau bouquet. Un enfant de quatre ans trouvera très bien ces trésors qu'un universitaire, par chance, par exception, ne fera qu'entrevoir. »

Christian Bobin, *La Merveille et l'obscur*.

*« S'il fallait définir la phénoménographie, écrit Albert Piette, nous dirions qu'elle constitue une observation-description des êtres en situation, en les suivant dans leur basculement, selon le rythme du temps et des journées, en mettant entre parenthèses les variations socioculturelles et en centrant l'attention, à partir de zooms différents, sur les modes de présence, c'est-à-dire les actions, les gestes et les états d'esprit constitutifs de l'acte d'exister. Le travail phénoménographique, c'est analyser l'acte d'exister en tant qu'il déborde la dimension sociale de l'être mais qui constitue ainsi une dimension essentielle de la vie commune. »¹ Nous sommes interpellés par cette prise en compte de l'humain dans son « débordement », et la nécessité de s'accrocher aux lambeaux de réel, seule manière de saisir l'acte d'exister qui y est enfoui et qu'il nous faut mettre en lumière. Tracer la vie qui suit son cours, tantôt trépidante, tantôt ralentie... Mais la vie toujours, même quand le trépas est proche. Car même au seuil de la mort, il est bien question de la vie et non de la mort. « Ne penser à rien moins qu'à la mort », et « méditer sur la vie »², deux préceptes qui résonnent dans le projet phénoménographique. Méditer, observer et décrire la vie, élancée dans un mouvement ininterrompu, de la naissance à la mort. L'œuvre de Spinoza, et en particulier *l'Ethique*, sur laquelle nous nous pencherons plus en détail, porte en elle un florilège d'interrogations fondamentales pour qui s'intéresse à l'être humain et à son existence. Elle*

¹ Piette A., *op. cit.*, 2009.

² Spinoza B., *L'Ethique*, IV, 67, Paris, Seuil, 1999.

vient interpeller la phénoménographie anthropologique et lui ouvre un champ immense d'investigations, à explorer sur le « terrain » de la vie. Elle force le regard. Continuer à être et à vivre : n'est-ce pas cela que cherche à décrire la phénoménographie ? N'est-ce pas de cela que nous parle avant tout Spinoza ? Penser avec Spinoza donc et avec la phénoménographie...

Nous verrons comment l'être humain se situe au croisement de la phénoménographie, de l'anthropologie et de la philosophie, et comment, de ce fait, partir à la recherche de l'être humain c'est s'ouvrir au dialogue des disciplines. Nous aborderons ensuite plusieurs thèmes de la philosophie spinoziste qui intéressent au premier plan la phénoménographie. Que faire du concept philosophique de « *conatus* » dans les sciences sociales ? En quoi la théorie des affects que développe Spinoza dans *L'Ethique* peut-elle servir de support d'analyse pour la phénoménographie ? Que nous dit Spinoza de l'occupation de l'esprit humain ? Comment la dialectique continuité / changement interpelle-t-elle la phénoménographie ?

L'être humain : à la croisée de la phénoménographie anthropologique et de la philosophie

Regards d'enfants, regards d'adultes, regards de philosophes, regards d'anthropologues... Autant de regards portés vers ce réel qui semble nous échapper et fuir face à notre volonté de le cerner. Et si ces regards pouvaient se croiser... Et si nous pouvions voir le réel avec des yeux d'enfant adulte philosophe et anthropologue ? C'est dans cette perspective que nous voulons entrouvrir les voies d'un éclairage philosophique sur l'anthropologie. Et plus précisément faire dialoguer Spinoza et phénoménographie anthropologique. Pourquoi s'intéresser à Spinoza dans une recherche anthropologique ?

A première vue il peut sembler absurde de parler d'une anthropologie spinoziste ou spinozienne. Et nous admettons qu'il faille « *quelques acrobaties de l'esprit* »³ pour saisir le lien entre la philosophie de Spinoza et l'anthropologie puisque que Spinoza est dans la mouvance d'un anti-humanisme théorique, et qu'il s'oppose à la césure entre Nature et Culture au profit d'une vision très Naturaliste selon laquelle Dieu n'est autre que Nature, et que Tout est Nature. Pourtant, dans *L'Ethique*, se creuse et se développe un discours, certes déconcertant, sur l'Homme qui interpelle l'anthropologie et les sciences sociales en général. Et de ce fait la convocation de Spinoza dans les sciences sociales devient une « *évidence* ». Yves Citton et Frédéric Lordon montrent en effet que le lien entre la philosophie de Spinoza

³ Yves Citton et Frédéric Lordon exposent très bien cette difficulté à insérer Spinoza dans les sciences sociales : « Un devenir spinoziste des sciences sociales ? », in *Revue du MAUSS permanente*, 27 janvier 2008 [en ligne].

et les sciences sociales relève tout à la fois de « *l'acrobatie* », comme nous l'avons évoqué, mais aussi de « *l'évidence* ». Evidence parce que « *pour qui gratte sous la surface des apparences, la philosophie de Spinoza pourrait bien non seulement avoir été décisive pour la constitution des sciences sociales, mais fournir aujourd'hui encore un cadre de référence capable de redynamiser la réflexion actuelle.* »⁴ Risquons-nous alors à ces acrobaties spirituelles et osons le rapprochement qui, bien qu'il soit déstabilisant de prime abord, s'avère pourtant fructueux et renouvelle les problématiques anthropologiques.

Paola de Cuzzani explique, dans un de ses articles, que « *l'anthropologie* »⁵ de Spinoza repose sur un « *déplacement* ».⁶ En effet, dans la conception spinoziste, l'Homme, « *partie de la Nature* »⁷, n'est plus au centre d'un monde qui serait fait pour lui et par l'Être divin, mais occupe une place au même titre que les autres choses de la Nature. L'Homme n'est pas, pour reprendre l'expression chère à Spinoza, « *un empire dans un empire* »⁸, mais c'est un être fini qui s'inscrit dans la Nature infinie, et qui participe de l'Être, tout comme les autres êtres singuliers. Spinoza se débarrasse ainsi du préjugé anthropomorphiste et finaliste, mais du même coup ôte à l'Homme son statut particulier dans la Nature. Et dès lors nous nous trouvons quelque peu ébranlé par nos certitudes qui ne sont en fait, nous dit Spinoza, que des illusions. De prime abord donc, Spinoza renvoie l'Homme à une place moindre puisqu'il se trouve relégué dans la Nature, tout comme les autres êtres, alors même qu'il bénéficiait d'un statut privilégié dans l'opinion publique et populaire. Il faut alors que l'Homme retrouve une place. Mais laquelle ?

A la question « qu'est-ce que l'Homme ? », qui tourmente la philosophie et l'anthropologie, mais aussi les sciences fondamentales, et dans une certaine mesure le monde, comme si l'Homme était Tout, Spinoza nous laisse dans notre incertitude mais nous ouvre cependant les voies d'une réponse qui se trouverait dans l'exploration de cet Homme en train de vivre. « *L'Homme est constitué d'un Esprit et d'un Corps* »⁹ où « *l'Esprit humain est uni*

⁴ Citton Y., Lordon F., *op. cit.*

⁵ Le terme « Anthropologie » est ici pris dans sa définition large pour désigner un discours sur l'Homme. Spinoza ne parle jamais strictement d'« anthropologie » ou de « sciences sociales », car, comme le soulignent Yves Citton et Frédéric Lordon, « *notre concept de 'sciences sociales' n'a apparemment pas sa place dans la tête des hommes du dix-septième siècle.* » (Citton Y., Lordon F., *op. cit.*), Pourtant il est possible d'entrevoir dans la philosophie de Spinoza les prémisses d'une anthropologie, ainsi que la réinterrogation des fondements anthropologiques.

⁶ de Cuzzani P., « Une anthropologie de l'Homme décentré », *Philosophiques*, vol. 29, n°1, Printemps 2002, p.13.

⁷ Spinoza B. *L'Ethique*, IV, 4, Paris, Seuil, 1999

⁸ Spinoza B., *op. cit.*, III, préf.

⁹ Spinoza B., *op. cit.*, II, prop. 13, cor.

au Corps »¹⁰. Il s'oppose ainsi à Descartes qui pense l'Homme comme une combinaison de deux substances hétérogènes : l'âme, substance pensante, et le corps, substance étendue. Pour Spinoza, le Corps et l'Esprit, la nature physique et psychique, sont une seule et même réalité. L'anthropologie spinoziste s'il en est une, est de ce fait une anthropologie unitaire. L'Homme est constitué d'un corps et d'une idée de ce corps, et les deux ne sont qu'une seule et même chose sous deux attributs différents. Mais là encore Spinoza n'attribue pas de statut privilégié à l'Homme. En ne présupposant pas les limites de l'Homme, il nous laisse le champ ouvert au réel. Les limites sont mouvantes, et finalement l'Homme n'aurait pas de limites fixées par avance. L'absence de définition de l'Homme laisse ainsi place à une humanité béante et incluante. Et face à la multitude de tentatives de définitions de l'Homme par la philosophie qui, d'une certaine manière ont enfermé l'être humain dans des cases prédéfinies tout en excluant certains êtres non dotés des caractéristiques considérées comme essentiellement - c'est-à-dire venant de l'essence - humaines, Spinoza prend le risque de ne pas répondre. Et cette absence de réponse, ou plutôt cette non-réponse est déjà une réponse esquissée. On ne peut présupposer l'humanité. Elle s'ouvre à cet infini des possibles, ce qui peut nous laisser de l'espoir mais aussi nous causer de la crainte, car l'homme est ouvert au meilleur comme au pire. Et on comprend alors que d'aucune manière le pire est inhumain. L'expérience nous a montré l'Homme sous un jour sombre, capable d'entreprendre la destruction de l'Autre. Dès lors, on voit combien la question « qu'est-ce que l'Homme ? » est indissociable de la question « que peut un corps humain ? » Et face à cette interrogation, des pointillés demandent à être tracés. Il nous faut donc partir à la recherche de l'Homme dans le réel mouvant et jeter cette interrogation forte dans un socle expérimental : non pas « qu'est-ce que l'Homme et que peut l'Homme ? » de manière absolue, puisqu'on comprend que la définition de l'Homme ne peut être donnée une fois pour toutes, mais « qu'est-ce que l'Homme et que peut l'Homme dans la situation que j'observe ici et maintenant, dans ce bout de réel ? » Et c'est là que l'anthropologie peut investir le champ de cette interrogation. Nous ne pouvons pas ici ne pas citer Robert Misrahi :

*« L'anthropologie spinoziste pose [...] la nécessité d'étudier l'Homme comme objet de la Nature, mais à la différence de ces anthropologies, celle de Spinoza est ouverte à la réalité entière de l'Homme, c'est-à-dire à l'esprit, la conscience et la raison. »*¹¹

La philosophie et les sciences sociales n'ont eu de cesse de vouloir définir l'Homme afin de faire entrer ou d'exclure des êtres. Et si la définition de l'Homme n'était inscrite que

¹⁰ Spinoza B., *op. cit.*, II, prop 13, scol.

¹¹ Misrahi R., *Spinoza, l'Éthique*, Paris, Editions de l'Eccat, 2005, p.43.

dans le réel mouvant, sans possibilité de la donner une fois pour toute ? Et si nous acceptions de nous laisser étonner par l'Homme ? Mais alors cette impossibilité de le dé-finir serait ouverture vers un in-fini des possibles chez l'Homme. L'Homme serait « *tout ce qu'il peut être* »¹² à chaque instant, et ce « *tout ce qu'il peut être* » éclaterait les cadres dans lesquels on a tant voulu le faire entrer. « *Tout ce qu'il peut être* » : nuée de mystère, qui enveloppe l'Homme, nuée de crainte, mais aussi nuée d'espoir. De la question « qu'est-ce que l'Homme dans une situation ? » découle la suivante : « qu'est-ce qu'être ? », si tant est que l'on accepte l'idée que l'Homme *est*. A cela, Spinoza répond qu'être n'est pas autre chose que persévérer dans son être. Et ceci vaut pour l'Homme comme pour les autres êtres de la Nature. Notons en effet – et ceci est important – que le *conatus* n'est pas une particularité ni même une supériorité anthropologique, mais que chaque être, en tant qu'il existe, en est doté. Le concept de « *conatus* » transcende l'univers de la philosophie pour venir intéresser l'anthropologie mais aussi, dans une certaine mesure la zoologie, ou encore la biologie... Des êtres vivants qui continuent à vivre, c'est bien ce qu'observe l'anthropologue sur son « terrain ». Et que *font* les êtres vivants ? Et bien ils vivent et ils persévèrent dans leur existence ! Voilà ce que nous faisons tous autant que nous sommes, et tant que nous sommes en vie. Oui le petit être se développe, apprend à marcher, découvre les mots, et devient plus tard adulte... Mais ceci ne peut se faire sans une condition fondamentale : *l'acte d'exister*, qui surplombe tous les autres, et qui est en filigranes dans toute situation. L'acte d'être est premier, il accompagne la trame de l'existence, et ce de la naissance - où nous sommes « jetés » dans l'état d'existence - jusqu'à la mort, où nous est retiré cet état. L'état d'existence nous jette immédiatement et irrémédiablement dans la nécessité de continuer à exister. Nécessité qui est là, dès les premiers balbutiements de la vie du jeune nourrisson. L'acte de continuer s'immisce donc au cœur de chaque situation de vie. Et donc, bien plus que de s'intéresser à l'humain en tant que violoniste, bourgeois ou que sais-je encore, ne serait-il pas plus stimulant intellectuellement de se pencher sur l'Homme en tant que « viveur » ? Mettre entre parenthèses les différences socioculturelles pour valoriser épistémologiquement l'Homme, dans son immuabilité ontologique qui le fait être et continuer à être, jusqu'à sa mort. La théorie du *conatus* vient ainsi interroger le champ des sciences sociales, et peut servir de cadre ou de support d'analyse de situations de vie.¹³

¹² Delbos V., *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme*, Georg Olms, 1998, p.10.

¹³ Voir à ce propos les recherches de Laurent Bove, et en particulier *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris, Vrin, 1996.

Conatus et sciences sociales

Mais que faire dans les sciences sociales de cet « être » qui persévère? Et comment saisir cet être ? Le « *conatus* » se définit comme une essence, mais n'est pas orienté vers telle ou telle direction. Il s'actualise *en situation et selon les situations*. Et donc ce qui va intéresser l'anthropologie c'est cette actualisation *en situation* du *conatus*. Cet homme qui vit et qui continue à vivre, quel est-il ? Comment est-il ? Mais aussi : comment se déploie le lien entre l'homme et son existence, celle qui lui appartient, au fil des instants ?

Tout d'abord : l'Homme *est* avant d'*agir*, et sur ce fait il n'y a pour ainsi dire pas de doute. Considérer que l'Homme agit est déjà de l'ordre de l'interprétation du réel. Car est-il si évident que cela de déduire de l'action un acteur ? Ensuite l'Homme n'*est rien* en dehors des situations dans lesquelles il *est*. On ne peut rien dire en amont ou en aval des situations. L'être singulier, en tant qu'il est - et on a vu qu'il ne pouvait pas ne pas être- est en situation. Rien n'est, rien ne se vit en dehors des situations. Posons donc que l'Homme *est* et attendons-nous à la tâche délicate, puisque toujours à renouveler et toujours déjà inactuelle, de décrire cet être singulier qui *est*.

Mais pour Spinoza, qui se méfie des sciences empiriques puisqu'elles reposent sur une perception immédiate du réel – perception immédiate qui correspond au premier genre de connaissance¹⁴ – la pratique de l'observation ne va pas sans la théorie. Il nous faut donc nous armer d'un bagage théorique pour ensuite le confronter au réel. Mais partir de la théorie, n'est-ce pas déjà faire entrer le réel dans des cadres ? Ne faut-il pas, à l'inverse, partir de l'expérience pour ensuite fonder la théorie ? Sans doute est-ce qui sépare la philosophie de la phénoménographie... L'une part de la théorie pour ensuite la confronter à l'expérience ; l'autre se fonde sur l'expérience pour construire la théorie. La philosophie fait un mouvement de l'intérieur de soi vers l'extérieur, tandis que la phénoménographie part du dehors pour ensuite revenir en soi et construire la théorie. Mouvement inverse donc. Mais ne nous arrêtons pas à cet obstacle qui n'empêche nullement le rapprochement des deux disciplines. Les deux visent la connaissance de l'Homme et en ce sens s'embrassent l'une l'autre, même si chacune garde sa spécificité qui la fait exister indépendamment également.

¹⁴ Spinoza décline trois genres de connaissance, qui constituent chacune un stade dans la recherche de la Connaissance véritable. Pour faire simple, et parce qu'ici ce n'est pas notre propos, nous dirons que le premier genre de connaissance correspond à l'imagination et aux sentiments, tandis que le deuxième genre est le raisonnement, et le troisième, l'ultime, se révèle être l'Amour intellectuel de Dieu, qui nous fait accéder à une perception unitaire du Monde.

Armés de notre regard de phénoménographe, il s'agit de mettre en lumière l'effort et le temps en train de se faire, dans et par la présence des êtres singuliers. Car nous pensons que c'est à partir de ce que nous voyons se vivre sous nos yeux, à partir de cette juxtaposition d'êtres que nous pouvons espérer connaître ces êtres. Et, dans cette recherche de ce que peut bien être cet être qui est, l'appui philosophique de *L'Ethique* est stimulant.

Lorsque Spinoza écrit que « *Chaque chose autant qu'il est en elle s'efforce de persévérer dans son être* »¹⁵, nous comprenons que l'effort dont il est question ici *est et est seulement* ontologique. Celui-ci se confond et s'insinue dans l'Être. Il n'est pas « effort » au sens où nous l'entendons habituellement. Il est plutôt force affirmative qui poursuit son accroissement. Être n'étant pas autre chose que persévérer dans son être ; dès lors, on ne voit pas comment une chose qui *est* pourrait ne pas persévérer pour et par son être. L'Être ne peut pas ne pas être, et c'est en ce sens que l'on peut parler d'éternité. Mais qu'en est-il des êtres singuliers ? Nous sommes et pourtant nous ne serons pas toujours. En tant qu'êtres singuliers, nous sommes voués à ne plus être. En quoi alors sentons-nous et expérimentons-nous que « *nous sommes éternels* » ? Percevoir et sentir l'éternité de quelque chose ou de soi-même c'est en percevoir la nécessité absolue. Est nécessaire ce qui ne peut pas ne pas être. Autrement dit ce qui *est* absolument. C'est sentir sa vie même. Donc l'éternité n'a rien à faire avec l'immortalité chez Spinoza. On se situe dans un entre-deux qui ne nous permet ni d'affirmer pleinement que nous sommes éternels, ni de le nier ouvertement. L'être humain est éternel *et* il ne l'est pas. Car dans la philosophie de Spinoza il y a bien une pensée de la finitude, nous le verrons par la suite.

Face à cette quête singulière de l'être, il faut certes se pencher sur les moments de rencontre avec d'autres êtres, où l'être « fait corps » avec d'autres. De fait, l'Homme n'étant rien d'autre qu'une partie de la Nature, il nous faut laisser une place, en anthropologie, *aux* présences, et non à *la* seule présence humaine, à la *co-présence*, c'est-à-dire à la présence aux côtés d'autres présences. L'observation perçoit l'être humain singulier qui est... Et elle le perçoit dans les liens qu'il tisse avec Autrui. Car notre rencontre avec le monde est à la fois inévitable et permanente. Ce monde d'êtres qui nous entourent se présente à nous, humains, comme un « toujours déjà là ».

Il convient d'ouvrir le champ d'investigation de l'anthropologie en ne se bornant plus à un objet d'étude unique qui serait l'Homme, mais en étudiant les autres êtres. Concevoir l'être humain *et* les autres êtres, mais aussi l'être humain *avec* les autres êtres. *Avec* les autres

¹⁵ Spinoza B., *op. cit.*, III, 6.

êtres car chez Spinoza, l'Homme est à la fois ce qui s'efforce de persévérer en vertu de la puissance qui le constitue, mais il est aussi ce qui est déterminé à exister et à opérer par des causes extérieures. Spinoza rompt avec une vision de l'homme pleinement acteur, conscient, rationnel, décideur... L'homme est pris par les causes extérieures, il doute, il hésite, et fait des choix dont il ne mesure pas toujours la portée... Pour Spinoza, la conscience, la rationalité, la liberté sont et seront toujours limitées par le pouvoir des causes extérieures. « *Il ne peut se faire que l'homme ne soit pas une partie de la Nature, et puisse ne pâtir d'autres changements que ceux qui peuvent se comprendre par sa seule nature et dont il est cause adéquate.* »¹⁶ La vie a besoin de l'Autre pour perdurer. Il nous faut ingurgiter des aliments pour subsister. Il nous faut respirer de l'air. Il nous faut nouer des relations avec des êtres. Le *conatus* est à la fois intrinsèque et extrinsèque. Intrinsèque car *je suis* et *je continue d'être* en moi-même et par moi-même. Extrinsèque parce que cette persévération ne peut se faire sans l'Autre, qui vient augmenter ou diminuer notre puissance d'être et d'agir, qui sert d'*appui* dans l'existence.

Affects, nuances et présence

Chez Spinoza, le lien entre causes extérieures et affects est très étroit. Arrêtons-nous un instant sur ce que nous dit Spinoza sur la vie affective des hommes. Car il y attache une place centrale.¹⁷ Il définit trois affects primaires que sont le Désir, la Joie et la Tristesse. Le Désir est le premier affect primordial. Il est affect en ce que le *conatus* pousse le corps à agir dans le sens de la préservation du corps (le corps subit donc une affection) et l'esprit est conscient de cette affection (il subit donc une affection à son tour). Le Désir est l'idée de l'idée du *conatus*. La Joie est l'affect qui naît de la prise de conscience par l'esprit que son corps est affecté d'une manière telle que la puissance d'agir de l'être (complexe corps/esprit) est augmenté. L'être qui désire persévérer dans son être est satisfait de constater que ses moyens pour y parvenir sont plus puissants que ce qu'il croyait. La Tristesse, quant à elle, est l'affect qui naît, à l'opposé de la Joie, de la prise de conscience par l'esprit que son corps est affecté d'une manière telle que la puissance d'agir de l'être (complexe corps/esprit) est diminué. Loin d'être satisfait, l'être qui désire persévérer dans son

¹⁶ Spinoza B., *op. cit.*, IV, 4.

¹⁷ D'ailleurs, il est curieux de constater que, dans *l'Ethique*, la partie « Des affects » se situe au cœur de *l'Ethique*, précédée de deux parties, « De Dieu » et « De l'Esprit », et précédant deux parties : « De la servitude humaine » et « De la Liberté humaine ».

être se voit insatisfait de constater que ses moyens pour y parvenir sont plus faibles que ce qu'il croyait.

Mais si Spinoza définit trois affects primaires que sont le Désir, la Joie et la Tristesse, il existe, nous dit-il, une infinité d'affects dans lesquels viennent s'insérer des nuances. « *Nous pouvons montrer que l'Amour existe joint au Repentir, au Dédain, à la Honte...* »¹⁸ L'être humain est ainsi en proie à des affects complexes, parfois contradictoires et controversés. La tristesse ou la joie ne suffisent pas à définir l'état dans lequel se trouve l'homme dans une situation donnée. Il faut y injecter des nuances, des colorations, des teintes. Les affects ne sont sans doute jamais purs et exclusifs. Lorsque l'amour domine, la haine est sans doute là, en retrait.

« *Si nous imaginons, écrit Spinoza, que quelqu'un aime, ou désire, ou a en haine, quelque chose que nous-mêmes aimons, désirons, ou avons en haine, par là même, nous aimerons, etc. la chose avec plus de constance. Et, si nous imaginons qu'il a en aversion ce que nous aimons, ou inversement, alors nous pâtirons d'un flottement de l'âme.* »¹⁹ Cette proposition décrit l'état d'influence que nous subissons lorsque nos sentiments à l'égard d'une chose sont confirmés ou contredits par ceux d'un autre (influence des affects des autres, ou plutôt de ce que nous imaginons être les affects des autres.) Spinoza nomme l'état intermédiaire entre deux sentiments contraires « *flottement de l'âme* » qui présente une analogie avec le doute du point de vue de la pensée. Ce « *flottement de l'âme* », nous en faisons l'expérience quotidiennement quand nous sommes en proie à l'hésitation et à des sentiments contraires à l'égard de quelque chose. Dès lors, il nous faut concevoir qu'il est possible et même fréquent d'être affecté de manière contradictoire. En tant que partie de la Nature, les êtres humains, au même titre que les autres choses de la Nature, sont affectés par les causes extérieures.

« *Les causes extérieures nous agitent de bien des manières et, comme les eaux de la mer agitées par des vents contraires, nous sommes ballottés, sans savoir quels seront l'issue et notre destin.* »²⁰ Spinoza nous décrit ainsi un homme en proie aux inconstances. Ces fluctuations, ces oscillations sont les états de conflits intérieurs qui nous « ballottent » sans cesse car les hommes sont continuellement exposés, et ils se laissent prendre et tirailler par les choses extérieures. De cette façon ils sont en partie impuissants et subissent le jeu des

¹⁸ Spinoza B., *op. cit.*, III, 59, sc.

¹⁹ Spinoza B., *op. cit.*, III, 31.

²⁰ Spinoza B., *op. cit.*, III, 59.

mécanismes affectifs qui les tiraillent en tous sens. Nous avons affaire à un homme en proie à une instabilité dynamique, dans un mouvement de mutations perpétuelles.

Cette instabilité, si elle est en lien avec les causes extérieures, est aussi le fait de l'absence d'unité originelle chez l'Individu. Car l'Individu se définit d'avantage comme une unification toujours en actualisation des corps simples qui le composent, que comme une unité. Ce qui fait que les conflits peuvent aussi être internes à l'Individu.

Et l'anthropologue, dans sa quête de ce que peut bien vouloir dire « être un être humain », doit s'attacher à saisir le mouvement des affects de situations en situations, à ne pas figer l'homme dans un état durable, mais au contraire le suivre dans ses hésitations affectives mais aussi cognitives. La méthode phénoménographique²¹, par l'observation du cours concret de la vie dans son mouvement, permet, il nous semble, de saisir ces hésitations, fluctuations, incohérences à la fois affectives et cognitives, qui colorent la présence.

L'exercice auto-phénoménographique nous convainc pleinement de la complexité des affects, de la fluctuation et du flottement dans lequel l'homme peut être pris.

« Je me promène dans la rue, il fait beau, la brise me caresse la peau (laetitia, titillatio), je me sens en pleine forme (hilaritas). Je croise une jeune fille qui, sentant ma joie de vivre (acquiescentia), me sourit (imitatio, gloria) ; moi, tout heureux (amor), je me dis qu'effectivement je suis encore pas mal (superbia), et que finalement cette fille je me la ferais bien (spes), si elle accepte bien sûr (metus), donc j'hésite à l'aborder (fluctuatio animi). Tout à coup, je sens un choc (tristitia, dolor), je me retourne surpris (admiratio) et je vois agacé celui qui m'a bousculé (odium) ; je m'apprête à gueuler (ira) quand je m'aperçois qu'il semble beaucoup plus costaud et je laisse tomber (timor). Vexé (abjectio) et mécontent de mon impuissance (humilitas), je me retourne vers la fille qui sourit encore, ironiquement me semble-t-il (pudor), mais c'est plus pareil (desiderium)... »²²

Ce moment d'existence n'a pas duré plus d'une minute. Et pourtant, on mesure à travers cet exemple la richesse des affects qui traversent l'être humain. Mouvement léger des affects qui nous parcourent. Multitude d'affects qui « passent » en nous de manière fugitive, qui se dégradent. Mais aussi parfois fixation obsessionnelle. Fixation distractive. Et destructive.

²¹ Sans doute est-ce encore plus vrai pour la méthode auto phénoménographique qui consiste à se prendre soi-même comme objet d'observation et d'analyse.

²² Cet exercice, provenant d'un forum de discussion autour de Spinoza (<http://www.spinozaetnous.org/>), montre bien, il nous semble, l'intérêt qu'il y a à décortiquer les situations pour comprendre l'enjeu des affects. Et montre également toute la richesse et la variation d'affects en un instant très court. Comment on passe de l'Allégresse d'un léger chatouillement agréable (Laetitia), à la coexistence de deux affects contradictoires (Fluctuatio animi), que l'on pourrait qualifier encore de « flottement de l'âme » ; de la vexation (Abjectio) à la gêne (Pudor).

Persévérance, continuité et instants

Poser la question de la persévérance dans l'exister, c'est interroger la trame existentielle qui se joue d'instant en instant, et la continuité de cette trame. Comment sommes-nous transportés dans ce mouvement de l'existence qui ne s'arrête jamais ? Qu'est-ce qui peut venir rompre ou ralentir ce mouvement vital ? Comment les pensées interviennent-elles, aux côtés des affects, dans toute situation ?

L'occupation de l'esprit humain dans une situation, c'est-à-dire, plus simplement, ce à quoi l'homme pense dans une situation donnée, intéresse la phénoménographie. Car ce n'est pas la même chose de faire ceci ou cela l'esprit absorbé par la tâche à accomplir, que de le faire l'esprit divaguant. L'observation phénoménographique se doit de saisir les états d'esprit qui colorent la présence. Car bien plus que l'action en elle-même – faire ceci ou cela – ce qui stimule la phénoménographie ce sont les contours de cette action, et ce toujours dans la visée de comprendre comment est l'Homme, et ce que cela implique dans sa manière d'être au monde.

On retrouve, à travers le concept spinoziste de « *distractio* », des préoccupations fondamentales de la phénoménographie, à savoir la question du détail, du mode de présence tantôt « obsédé » tantôt léger, ou encore de l'équilibre cognitif. Chez Spinoza, la distraction²³ n'est pas une chose légère qui vient nous faciliter l'existence, mais elle peut représenter au contraire une menace à notre élan vital. Les passions en sont un exemple, en ce qu'elles nous absorbent, et absorbent par là même notre conatus. Le danger c'est l'investissement total de la puissance dans une idée. La distraction, telle que l'entend Spinoza, ce n'est pas la superposition du détail sur le sens et le pertinent, mais c'est plutôt le détail qui va prendre la place du pertinent et qui va nous absorber. Si bien que chez Spinoza la distraction ne permet pas une présence légère, mais elle est au contraire au cœur d'une présence appuyée. Le détail devient ici obsessionnel au point de ne plus laisser de place à autre chose. Cette distraction par un « détail » qui n'en n'est plus un non seulement ne facilite pas le vivre, mais bien plus : elle vient rompre avec la continuité en mettant un frein à notre élan vital. L'obsession c'est le détail qui devient le Tout et qui nous engloutit. Le détail détient donc un potentiel de menace de notre conatus. Il peut surgir à tout moment comme quelque chose d'obsédant qui ne nous

²³ Nous nous permettons ici de traduire le concept de « *distractio* » par « distraction », bien que cela soit sans doute discutable. Pour aller plus loin, se référer à : Séverac P., *Le devenir actif chez Spinoza*, Paris, PUF, 2005, et en particulier le chapitre intitulé « *Distractio* : déchirement ou distraction ? »

laisserait pas vivre. Il absorbe au point qu'il prend toute la place et constitue un empêchement d'agir. La distraction, ce peut être aussi l'extrémisme de la pensée qui empêcherait par exemple de faire son deuil, en faisant de l'Autre et de son absence à tout jamais le Tout. Or, après la mort d'un proche, il nous faut rééquilibrer nos parties, c'est-à-dire renvoyer l'Autre à l'état de détail, et ne pas se fixer sur son absence au risque de mourir soi-même. Par le processus de deuil, le « mort » est toujours présent, mais plus de la même manière. Comme dans une peinture, la mort de l'autre apparaît en arrière-plan, elle n'est pas flagrante.

Mais alors, toujours dans la perspective de comprendre l'être, une question vient à nous : comment *est-on* quand on est en proie à des obsessions ? A s'observer quelques minutes de manière introspective, à se pencher sur les pensées qui occupent l'esprit, force est de constater une certaine fluidité. Les pensées coulent, elles se chevauchent, s'emmêlent, disparaissent pour laisser place à d'autres... Dans toute situation, l'être humain est en proie à des pensées plurielles simultanées, parfois légères, parfois plus appuyées. A la vue d'un objet, l'esprit divague, il se laisse emporter quelques instants ; cet objet distrait de manière furtive. Mais quelques instants plus tard, ce même objet ne sollicite plus les pensées, il reprend sa place de détail tranquille, il laisse vivre et poursuivre. Et puis, dans toute situation, des traces du passé, gardées inconsciemment, et qui peuvent resurgir sans savoir pourquoi ces souvenirs sont à ce moment là sollicités. Bref, toutes ces « choses » se mêlent dans l'esprit humain, et il est possible alors de saisir toute la richesse et l'épaisseur d'une fraction de seconde. Ce mouvement de la pensée qui ne s'arrête jamais est plutôt rassurant. L'être humain pourrait-il exister autrement ? Jamais d'interruption. Jamais le cours du temps ni le cours de la pensée ne s'arrêtent. Rien ne dure, tout s'évapore déjà. Inconsistance du réel. Rien ne se fixe dans l'esprit, les pensées apparaissent aussi vite qu'elles s'expulsent. Un réajustement permanent entre proche et lointain. A cet instant, ceci est proche, significatif, enjeu de sens, puis cet enjeu se déplace, se replace. A l'infini.

Mais si l'homme se met à penser qu'il pense qu'il pense, et ainsi à l'infini, alors la pensée tourne en boucle, recroquevillée sur elle-même, sans possibilité d'ouverture à l'existence. Il se trouve enfermé dans la pensée sans possibilité d'échappatoire, ce qui fait dire à Pascal Séverac, commentant Spinoza, que « *la distraction mentale est donc une négation de la puissance de penser, puissance qui pourtant ne cesse de s'affirmer : la distraction est l'affirmation de la puissance de pensée dans une impasse.* »²⁴

²⁴ Séverac P., *op. cit.*, p.247.

L'esprit peut-il être absorbé par la considération d'un seul objet ? Qu'appelle-t-on obsession ? N'est-ce pas cela justement une obsession : être absorbé ? Comment une obsession se manifeste-t-elle ? Mais surtout, comment est-il présent cet homme en proie à une obsession ?

L'obsession nous la définissons ici par le fait, pour une personne, de se figer dans un état durable, et d'être dans l'incapacité de déplacer l'enjeu, de se déplacer mentalement. La médecine et la psychologie, quant à elles, définissent l'obsession comme un symptôme se traduisant par une idée ou un sentiment qui s'impose à la conscience du sujet qui le ressent comme contraignant et absurde, mais ne parvient pas à le chasser malgré ses efforts pour cela.

Il semblerait que dans les comportements de type obsessionnels la situation et l'enjeu de la situation soient surinvestis. Comme si de cette situation dépendait toute l'existence. Au sujet de ces êtres obsédés, nous aurions envie de dire qu'« ils vont jusqu'au bout ». Ils touchent les limites. Ils poussent à fond le détail pour en faire le Tout. Le temps semble s'être rompu. Ou alors semble continuer sans eux, comme s'ils étaient à côté du temps. Seule la situation est là. Situation sans issue si on se laisse happer sans retour en arrière. Déséquilibre car il n'y a plus d'arrière-plan, plus de détails... « *Le mode obsédé tendrait [en effet] vers une focalisation stricte suspendant tous les restes* »²⁵, explique Albert Piette. Or, pour continuer, se relancer dans l'existence, il y a nécessité d'un rééquilibrage. D'une mise à distance du détail. Se retrancher pour ne pas basculer. Sans doute que pour continuer à vivre, il faut rester à la surface des choses, être présent de manière « légère ». A trop se pencher sur le détail, le risque est grand de sombrer. L'équilibrage des parties de notre être, constitué de plusieurs corps simples, est en lien avec la nécessité de ne pas aller jusqu'au bout. De mettre entre parenthèses aussi. Mettre entre parenthèse, qu'est-ce à dire ? Ceci nous amène ici à évoquer la question de la mémoire et de l'oubli. Oubli non désiré et non maîtrisé. Mais aussi oubli vital qui nous permet de continuer à vivre. Oublier pour continuer. Pour ne pas se perdre.

Mise entre parenthèses, oubli et Identité

L'oubli, loin d'être seulement un manque qu'il faudrait combler, c'est-à-dire quelque chose en moins par rapport à la mémoire, permet la relégation du détail en arrière plan de notre pensée de manière à laisser place à la vie et au mouvement. Pour perdurer, l'Homme doit se ménager un espace pour l'oubli, afin de laisser place à l'existence. Si la mémoire est

²⁵ Piette A., « L'anthropologie existentielle : présence, coprésence et leurs détails, in *Antrocom*, 2008, vol. 4, n°2, p.137 [en ligne].

une faculté essentielle à la vie, l'oubli l'est sans doute tout autant. Imaginons un homme incapable d'oublier. L'incapacité d'oublier mettrait en péril l'économie cognitive de cet homme, et sans doute, par suite, elle mettrait en péril sa vie tout simplement. Il n'y a pas de lucidité existentielle ; à chaque seconde, le réel balaye le réel. Nous sommes face à l'impossibilité de saisir le Tout dans un contact direct. Du réel, nous n'en saisissons que des bribes que nous accaparons pour ensuite lâcher prise et accueillir d'autres bribes. Tout est fuyant, nous ne retenons rien. On pourrait se dire que tout nous échappe, et que l'on voudrait bien tout retenir.

Mais l'oubli, la mise entre parenthèses, et le renvoi à l'état de détail sont salvateurs. Comment pourrions-nous vivre absorbés par une lucidité obsédante et perpétuelle? La lucidité n'est-elle pas paralysie existentielle ? La lucidité n'est pas lucidité absolue, et sans doute est-il impossible qu'elle le soit. C'est une lucidité qui se déplace, qui se réajuste en permanence. C'est aussi une lucidité qui fonctionne par paliers, selon des degrés plus ou moins forts. L'Homme est fait d'oubli donc, de mise entre parenthèses, mais aussi de Mémoire. Mémoire qui nous rattache à une Identité. Mais, explique Spinoza, « *Il arrive parfois qu'un homme pâtisse de changements tels que j'aurais bien du mal à dire qu'il est le même, comme j'ai entendu dire d'un certain poète espagnol, qui avait été frappé par la maladie et qui, quoique guéri, demeura dans un tel oubli de sa vie passée qu'il ne croyait pas que les Fables et les Tragédies qu'il avait faites fussent de lui, et à coup sûr on aurait pu le prendre pour un bébé adulte s'il avait aussi oublié sa langue maternelle.* »²⁶

Comme le signale Pierre-François Moreau²⁷, les commentateurs de Spinoza ne se sont pas véritablement attardés sur l'étude de ce scolie en tant que tel, mais ce sont plutôt penchés sur la recherche de l'identité du poète espagnol. Pourtant, à travers la figure de l'amnésique, évoquée par Spinoza sous forme anecdotique, nous sommes face à une interrogation forte : celle du changement. Mais aussi de l'Identité. « Qui suis-je ? », demande l'amnésique. La trame de l'existence semble rompue, ce « toujours déjà là » n'est plus, les appuis de la conscience mémorielle font défaut, ce « *pont jeté entre le passé et l'avenir* »²⁸ est démolé. Car la conscience est en partie mémorielle, elle ne se renouvelle pas entièrement à chaque instant. Si elle n'était pas mémorielle, nous vivrions chaque instant de notre existence comme des êtres n'ayant jamais existé. Nous serions alors des funambules sans aucun appui ou filet, jetés dans l'instant sans pouvoir nous retenir à quelque chose. Or, la conscience mémorielle fournit

²⁶ Spinoza B., *op. cit.*, IV, 39, sc.

²⁷ Moreau P-F., « L'amnésie du poète espagnol », *Klésis*, avril 2007.

²⁸ Définition que donne Bergson de la conscience : in *L'Energie spirituelle*, « La Conscience et la vie », Paris, Alcan, 1920, p.6.

une trame continue d'existence et nous donne un socle sur lequel nous nous posons et nous reposons. Certes mémoriser ce n'est pas penser vrai nous dit Spinoza, puisque la Mémoire nous pose sur des rails automatiques d'associations²⁹, mais elle pose son empreinte partout et dans toute notre existence. Ce qui nous permet de répondre partiellement à la question « qui suis-je ? ». Or, dans la situation du poète amnésique évoquée par Spinoza, ce « qui suis-je ? » reste et demeure un point d'interrogation.

Mais l'oublieux sait-il, sent-il qu'il a oublié quelque chose ? Prenons un exemple. Si moi j'oublie le nom de tel auteur, je suis consciente de cet oubli du fait même que je cherche le nom de cet auteur, que je l'ai « sur le bout de la langue » mais que celui-ci ne me revient pas. Mais ce nom va très certainement me revenir par la suite. Donc l'oubli de quelque chose à un instant précis n'exclut pas que l'on se remémore ensuite. Que l'on se remémore à la fois du nom de cet auteur, mais aussi de l'oubli temporaire de ce nom. Mais dans le cas de l'amnésique, est-ce la même situation que celle que nous venons de présenter ? L'amnésique sait-il premièrement qu'il a perdu la mémoire, et en a-t-il conscience ? Et deuxièmement, est-il possible qu'il recouvre la mémoire, et qu'il la recouvre en ayant conscience de sa phase amnésique ? Concernant Spinoza, Lorenzo Vinciguerra³⁰ explique que le poète espagnol est devenu un autre Individu, et ce même s'il a gardé son nom et son identité sociale. Le poète, frappé par l'amnésie, n'a pas conscience de son autre être, et il n'est plus capable de reconnaître ses écrits. A priori, le changement, ou plus précisément la conscience du changement, intervient pour celui qui est « spectateur ». La personne concernée par le changement, quant à elle, est d'avantage dans la continuité intérieure, puisqu'il lui faudrait une « sur conscience » pour percevoir, en surplomb, son être antérieur et son être actuel et mesurer ainsi le changement opéré entre les deux.

Mais alors que reste-t-il de nous sans mémoire ? Un corps, sans aucun doute, mais un corps vide. Sans traces aucunes. Le poète est dans l'incapacité de convoquer des traces mnésiques. Et pourtant il n'a pas oublié, nous dit Spinoza, sa langue maternelle. Mais imaginons qu'il ait retrouvé la mémoire par la suite, ce qui ne fut pas le cas. Alors *qui* serait-il ? Il redeviendrait, selon Vinciguerra³¹, le poète espagnol qu'il a été *si et seulement si* le

²⁹ Voir à ce propos le scolie de la proposition 18, *Ethique, II*. Spinoza y définit la Mémoire : « *Ce n'est en effet rien d'autre qu'un certain enchaînement d'idées qui enveloppent la nature des choses qui sont à l'extérieur du Corps humain, enchaînement qui se fait dans l'Esprit suivant l'ordre et l'enchaînement des affections du Corps humain.* » Il explique par la suite le mouvement de l'esprit lorsque celui-ci mémorise, en montrant comment le Romain passe du mot « Pomum » à la pensée d'un fruit particulier. La cause de l'association actuelle c'est, selon Spinoza, *l'habitude*, c'est-à-dire une puissance qui relie les images aux choses. La Mémoire est structurée comme un langage, et ce langage est historiquement et socialement marqué. Il y a donc *des Mémoires*

³⁰ Vinciguerra L., *Spinoza et le signe. La genèse de l'imagination*, Paris, Vrin, 2005.

³¹ Vinciguerra L., *op. cit.*

rapport de mouvement et de repos se reconstituait. Et, par suite, il oublierait cet être qui n'avait plus de mémoire de son être antérieur. L'amnésie serait alors, dans cette situation précise, une sorte d'intervalle, sans traces puisque le poète, durant ce moment, est un autre Individu. Il y a ici deux interrogations essentielles portées en pointillés dans ce scolie, telles que le met en lumière Pierre-François Moreau : la première, « *Qu'est-ce qui cause la continuité d'un Individu ?* », et, par suite, « *A quoi reconnaît-on qu'un individu est le même ?* »³², ces deux questions étant très fortement liées. Ces questions restent maintenues en suspens, et ne peuvent qu'interroger l'anthropologie.

Transitions, changements et trame de l'existence

Au-delà de l'exceptionnalité de la situation évoquée par l'amnésique, Spinoza évoque la situation plus familière, puisque connue de tous et par tous, du bébé qui devient adulte. D'ailleurs, Pierre-François Moreau, dans son hésitation à écrire sur « *l'amnésie du poète espagnol* » ou sur « *Spinoza aime-t-il les enfants ?* », finit par en conclure que les deux se rejoignent et que l'un pourrait servir de titre et l'autre de sous-titre finalement. Car Spinoza évoque l'amnésie du poète, situation qui, « *si [elle] a l'air incroyable* » peut être rapportée à une situation plus « banale », celle du vieillard et du bébé qu'il a été. De ces deux situations, une même problématique : le changement. « *Que dire des bébés ? Leur nature, un homme d'âge avancé la croit tellement différente de la sienne qu'il ne pourrait jamais se persuader d'avoir jamais été bébé, s'il n'en faisait d'après les autres la conjecture pour lui-même.* »³³ L'adulte n'a pas conscience en lui-même et par lui-même d'être issu du bébé qu'il a été, mais il en a conscience « *d'après les autres* » à la fois parce que les autres lui renvoient sa continuité, et parce que lui-même voit en les autres la continuité de l'Individu, de l'enfance à l'âge adulte. Entre l'enfant que nous avons été et l'adulte que nous sommes devenus : un écart tel que nous aurions bien du mal à imaginer que cet enfant est bien nous. Le corps est différent. Le rythme est différent. Les habitudes sont différentes. Les aptitudes aussi. Et pourtant des traces perdurent. Pensons simplement à notre ADN qui nous dit que l'enfant que nous avons été et l'adulte que nous sommes sont un seul et même individu, en dépit des changements observables. Spinoza ne s'aventure pas vraiment dans cette interrogation pourtant cruciale qui est celle de l'Identité d'un Individu et de la permanence de cette Identité.

³² Moreau P-F., *op. cit.*

³³ Spinoza B., *op. cit.*, IV, 39, sc.

Il laisse de côté cette question qu'il ne fait qu'évoquer : « *Mais, pour ne pas donner aux superstitieux matière à de nouvelles questions, je préfère laisser cela en suspens* ». ³⁴

Revenons un instant à la question du changement. Le changement est défini d'ordinaire comme le passage d'un état à un autre, avec un début et une fin, fin temporelle et causale. Or, chez Spinoza, le changement est pur, infini. Il n'y a pas de fin, si ce n'est le changement lui-même. Spinoza fait, défait et refait les types d'Individus en permanence. Basculements permanents. Rien n'est, mais tout devient. Dans une certaine fluidité qui fait que le basculement de l'être enfant à l'être adulte se fait sans heurts, et que soudain on regarde derrière soi et on se dit « ça y est je suis grand », sans pouvoir dire depuis quand. C'est ainsi se dit-on. Tous les enfants un jour deviennent grands, comment pourrait-il en être autrement? Mais à quel moment délaissions-nous notre être enfant pour passer dans un être adulte? Ce moment est-il précisément identifiable? « *Il n'y a pas, écrit Pierre-François Moreau, d'abord l'enfant et puis l'homme fait. Autrement dit, il est d'autant plus impossible à l'homme adulte de considérer qu'il a été cet enfant, que de fait il ne pourrait pas assigner la date à laquelle il est passé d'un enfant à un autre.* » ³⁵, ou comme l'exprime Sartre : « *Brusquement, on sent que le temps s'écoule, que chaque instant conduit à un autre instant, celui-ci à un autre et ainsi de suite ; que chaque instant s'anéantit [...]* En somme, ce fameux écoulement du temps, on en parle beaucoup mais on ne le voit guère. On voit une femme, on pense qu'elle sera vieille seulement on ne la voit pas vieillir ». ³⁶ Que reste-t-il alors de celui que l'on a été? Que reste-t-il de nos premiers pas, lorsque titubant, cherchant des appuis, nous nous lançons soudainement et pour la première fois dans le « vide » de l'espace s'ouvrant devant nous? Des premiers mots balbutiés? Comment l'être humain adulte peut-il affirmer qu'il est le Même depuis qu'il est dans l'existence? Comment se peut-il qu'il soit totalement le Même, mais aussi comment se peut-il qu'il soit totalement un Autre?

Mais qu'est-ce que devenir adulte dans la pensée de Spinoza? Et qu'est-ce qu'être enfant? Car les deux sont intimement liés. A propos des enfants, Spinoza écrit que « *leur corps est continuellement comme en équilibre* » ³⁷, en ce sens qu'ils n'ont pas encore acquis d'enchaînements affectifs fixes, bien qu'ils aient, et ce dès la naissance, quelques dispositions qui se mettent en place. L'adulte, quant à lui, est dans l'habitude et dans des dispositions affectives fortes. De ce fait, il est moins dépendant des causes extérieures d'une certaine manière, mais se fige plus facilement dans des idées inadéquates ou des obsessions. L'enfant

³⁴ Spinoza B., *op. cit.*, IV, 39, sc.

³⁵ Moreau P-F., *op. cit.*

³⁶ Sartre J-P., *La Nausée*, Paris, Gallimard, 1973, p.85.

³⁷ Spinoza B., *op. cit.*, III, 32, sc.

est donc plus sujet aux transformations, puisqu'il est très dépendant des causes extérieures, et qu'il n'est pas encore ancré dans des habitudes. Le corps de l'enfant est sujet à un renouveau continu alors que l'adulte est grandement dépendant des habitudes, qui peuvent le « scléroser » quand elles se détournent de sa nature propre. Mais l'enfant est impuissant, ou plutôt sa puissance est moindre. Il est dans un régime d'hétéronomie forte. Et on le comprend au travers de la figure de « l'enfant adulte », l'enfance n'est pas tant considérée comme un âge de la vie correspondant à une période fixe, que comme un « régime d'existence » marqué par l'hétéronomie et la dépendance aux autres. L'enfant c'est finalement celui ou celle qui est éloigné de sa puissance d'exister. En ce sens on pourrait, par souci de provocation et pour répondre à la question posée par Pierre-François Moreau, que Spinoza n'aime pas les enfants. L'enfance ne doit être qu'un état passager, et le projet éthique est bien de sortir de cet état d'impuissance. La survivance de l'enfant dans l'adulte est ce qui conduit l'Homme à la servitude. Les voies de la liberté s'ouvrent avec le dépassement de notre être enfant. L'enfant n'est pas ce petit être heureux parce qu'insouciant. Il ne peut précisément pas accéder au Bonheur. Car le Bonheur tel que le conçoit Spinoza c'est l'Amour intellectuel de Dieu, ou encore la Connaissance adéquate. Et la Connaissance adéquate s'acquiert par l'expérience. D'où l'importance que Spinoza accordera au problème de l'éducation dans le *Traité Politique*. Car si l'enfance est une zone d'ombre qu'il convient de dépasser, il est nécessaire de trouver les moyens de franchir celle-ci.

La vie n'est que mouvement, certes. Mais ce mouvement peut se faire sur fond de permanence. Le mouvement enveloppe la continuité, tant que les rapports de mouvements et de repos sont maintenus. Entre l'enfant et l'adulte qu'il est devenu, rien ne change et tout change. Il est toujours lui, il se reconnaît comme étant la même personne, et pourtant il n'est plus le même, son enveloppe corporelle n'a plus la même apparence, il n'a plus la même puissance d'agir...

Le Même et l'Autre. Permanence et changement. Complexité paradoxale de l'être difficile à cerner dans ses contours. Les cadres de rupture sont quotidiens, pour ne pas dire permanents. Croissance, vieillissement, maladie, douleur, alcool, somnambulisme, rêve, sommeil font que l'Individu passe d'une singularité à une autre. Tout en restant le même. Et ce tant que les rapports de mouvement et de repos demeurent les mêmes. Le temps passe, fuyant. Le présent se dérobe déjà sous nos pieds. Nous n'en conservons que des *traces*, nécessairement sporadiques, irréelles aussi sans doute... Face à un réel que l'on ne peut retenir. Des résidus de réels irréels, voilà ce qu'il nous reste. Voilà ce que nous transportons.

Des traces dont on peut dire qu'elles sont infimes si l'on considère la richesse de chaque instant.

Evaporation, oubli, perte... La vie est faite de cela aussi. Et de la mort. Ou plutôt des morts...

Ruptures et destruction

Des morts, car il semblerait que pour Spinoza il y ait au moins deux types de mort : une mort sans cadavre, et « *le devenir cadavre.* »³⁸ La destruction peut être multiforme donc. La mort sans cadavre, c'est la mort de la forme, c'est-à-dire d'un certain rapport de mouvement et de repos, au profit d'une autre forme. Le corps ne meurt pas mais se réajuste selon un autre rapport de mouvement et de repos de sorte que l'homme passe d'une individualité à une autre. Nous l'avons évoqué avec la figure de l'amnésique. Le « *devenir cadavre* » c'est la mort telle que nous la concevons habituellement, c'est-à-dire la mort biologique.

Mais comment la mort survient-elle ? « *Nulle chose, écrit Spinoza, ne peut être détruite, sinon par une cause extérieure.* »³⁹ En effet, dès lors qu'une chose a commencé à exister, rien en elle ne peut lui ôter son existence. Commencer à exister et cesser d'exister dépendent nécessairement des causes extérieures. Nous venons à l'existence et nous sortons de l'existence en dehors de toute cause intrinsèque. Mais en tant que nous existons, nous ne pouvons qu'être car « *Personne [...] ne néglige d'aspirer à ce qui lui est utile, autrement dit, de conserver son être.* »⁴⁰ Il ne peut y avoir de contradictions dans notre être qui voudrait, consciemment ou non, que nous nous autodétruisions. L'effort de persévérer dans notre être étant notre essence même, il ne peut s'épuiser en tant que tel. Ce qui s'épuise, par usure, sous la pression de forces divergentes, ce sont les rapports de forces qui maintiennent la composition d'un individu. D'où il suit que « *toute mort est « brutale, violente et fortuite », et qu'elle est toujours le résultat de la rencontre d'une chose finie avec « une autre plus puissante, par qui la première peut être détruite.* »⁴¹

Mais qu'en est-il de la vieillesse, de la maladie, de la dépression, ou encore du suicide ? Elles ne sont ni plus ni moins que des « accidents » et n'interviennent que par le « choc » entre un être singulier et les causes extérieures. A propos de la maladie, François

³⁸ Séverac P, « Le devenir actif du corps affectif », *Astérian*, n°3, septembre 2005 [en ligne].

³⁹ Spinoza B., *op. cit.*, III, 4.

⁴⁰ Spinoza B., *op. cit.*, IV, 20.

⁴¹ Spinoza B., *op. cit.*, IV, ax.

Zourabichvili écrit que selon Spinoza, elle « *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* », de sorte que l'on saisit bien cet être extérieur qui s'immisce en un Individu jusqu'à le détruire.⁴² L'Homme ne peut lui-même se détourner de sa tendance à persévérer dans son être, puisque précisément ce n'est pas un « acte » qu'il peut accepter ou non de réaliser. Aucune chose ne peut faire qu'elle ne soit, et de ce fait, une chose existe aussi longtemps que la cause qui la fait exister n'est pas « dominée » par une autre cause qui supprimerait son existence. La maladie n'est qu'une mauvaise « rencontre ».

Et le suicide alors ? Ne dit-on pas que *se suicider* c'est *se donner la mort* ? L'emploi du verbe pronominal montre bien l'action de soi même contre soi même. Mais comment Spinoza conçoit-il le suicide ? Il apparaît que chez Spinoza on *est* suicidé par les causes extérieures, plutôt qu'on ne *se* suicide. Donc, d'une certaine manière, le suicide ne se dissocierait pas des autres morts. Car que l'on meure de vieillesse, de maladie ou de suicide, la mort s'insinue toujours par la domination des causes extérieures sur nous. Les corps se détruisent par la pression des causes extérieures, et ne peuvent pas s'autodétruire. Mourir, se suicider, ou être tué peuvent être appréhendés de la même manière. C'est le même mouvement qui se fait. Et c'est toujours un meurtre puisque c'est toujours une chose qui va tuer une autre chose. Il ne peut y avoir d'êtres vivants sans destruction d'êtres vivants. Vie et mort s'insinuent l'une l'autre. L'Homme ne peut pas, ontologiquement, être acteur de sa mort, même lorsqu'il se suicide ou demande à être euthanasié. Il ne peut en aucun cas y avoir de mort volontaire de soi. Et c'est en ce sens également que l'on peut parler d'éternité. Certes, l'homme naît à tel moment et meurt à tel moment, de sorte qu'il est possible d'affirmer qu'il a duré tant de temps. Mais il n'est pas fait davantage pour une durée que pour une autre. L'effort de l'Homme pour persévérer dans l'existence n'a pas de limite. Ce sont les causes extérieures qui viennent s'immiscer dans la durée. Ce qui fait que chaque instant détient, dans la philosophie spinoziste, un potentiel de remise en cause de notre puissance d'agir, de notre *conatus*. Elle peut être plus ou moins forte, allant jusqu'à la mort physique comme nous venons de le voir. L'enjeu de chaque instant de notre existence c'est la vie *ou* la mort. Les causes extérieures menacent ou en tout cas sont susceptibles de menacer notre puissance d'exister. D'où une certaine précarité existentielle. Laurent Bove, commentant *l'Ethique*, écrit qu'il résulte de la puissance des autres *conatus* un « *danger* » constituant la « *structure permanente de l'existant ou du mode fini* », de sorte que « *agir, c'est mettre sa vie en péril, et*

⁴² Zourabichvili F., *Spinoza. Une physique de la pensée*, Paris, PUF, 2002, p. 91.

on ne peut pas ne pas agir, car notre être est action. »⁴³ Ce qui nous fait dire que la vie est un engagement continu. « *Continuel : à savoir de chaque instant. Il faut s'engager à chaque instant, écrit Paola de Cuzzani, parce qu'à chaque instant on trouve le risque de la chute en arrière. À chaque instant on peut se trouver face une difficulté extrême, comme à chaque instant notre puissance peut être détruite.* »⁴⁴ Exister est un acte perpétuellement renouvelé, un acte de chaque instant. Le réel n'est pas, il s'actualise en permanence. Ce qui fait dire à Christian Bobin que « *le sentiment qu'[il a] de la vie est un sentiment musical - la musique, comme chacun sait, accomplissant ce prodige de disparaître dans le même temps où elle apparaît.* »⁴⁵ Et il nous faut saisir cet élan de la vie. Saisir le réel fugitif pour saisir l'être humain.

Si, dans *l'Ethique*, Spinoza « défait » l'Homme, c'est pour permettre une reconstruction de celui-ci. S'ouvre alors un abîme immense : celui d'un Homme dont on ne sait *rien* en dehors de ce qu'il *est* à un instant donné. Mais comment reconstruire cet Homme ? A travers la situation des personnes en fin de vie, qu'elles soient âgées ou malades, nous sommes confrontés aux limites d'une vie encore vivable, puisque rongées par la maladie ou la vieillesse, limites aussi de la souffrance. Et c'est justement parce que la situation des personnes que l'on dit en « fin de vie » frôle les limites qu'elle est un objet anthropologique fondamental. Il nous semble en effet que parce que les personnes en fin de vie sont confrontées aux limites imperméables de la vie et de la mort, de l'être et du néant, elles nous permettent d'envisager de manière singulière ce lien inextricable entre vie et mort qui se déploie au cœur de l'acte d'exister, et de mettre en lumière l'humain à la limite du *rien*, au bord d'être rejeté de l'existence, afin de comprendre, en situation, comment se joue à chaque instant le fragile équilibre du balancement entre vie et mort. Il nous faut toucher du doigt les limites floues pour percevoir les contours de l'Homme et de ce qu'il *peut* être. Parlant de Spinoza, Frédéric Lordon écrit qu'il « *n'a que faire des cas ordinaires dont la recension travaille confortablement à la confirmation et à la reconduction des lieux communs les plus sécurisants de la pensée. Lui s'intéresse aux ratés, aux déviations et aux anomalies : le somnambule, l'ivrogne, le fou, l'enfant. Ceux-là ne savent pas ce qu'ils disent ni ce qu'ils*

⁴³ Bove L., *op. cit.*, p.14.

⁴⁴ De Cuzzani P., *op. cit.*, p.20.

⁴⁵ Bobin C., *Autoportrait au radiateur*, Paris, Gallimard, 1997, p.145.

font, et cette apparente étrangeté à eux-mêmes pourrait bien nous en dire plus long sur la vérité de la condition humaine que tous ces faux réveillés qui se croient maîtres chez eux. »⁴⁶

L'être humain est et sera toujours plus que ce que nous pourrions en dire. Il déborde les catégories et concepts que nous élaborons. Il se décline à l'infini. Et c'est pour cela que l'anthropologie et la philosophie buttent inexorablement dans leur entreprise de définition de l'Homme. Mais c'est aussi pour cela que nous devons nous pencher de plus près sur le réel et l'observer. L'œil phénoménographique, collé au réel, aux êtres qui sont ce qu'ils sont au moment où ils sont, aux présences, aux détails, dans l'espace-temps qu'est une situation, est une réponse à cette quête de l'être. Le projet phénoménographique qui appelle au dialogue interdisciplinaire, s'inscrit dans la longue durée. Le réel est inépuisable, ce qui ne veut pas dire que la tentative de compréhension de ce réel soit vaine pour autant. Il est l'horizon vers lequel nous devons tendre. Puisque tout est immanent dans la philosophie de Spinoza, puisque tout a lieu dans ce monde et qu'il n'est pas d'autre monde, plongeons-nous dans l'observation de celui-ci. Fragments d'êtres, fragments d'hommes, fragments de situation, fragments de réel, fragments de vie... Saisir ces fragments décousus... Et les recoudre de nos fils d'anthropologue. Pour que ces fragments ne s'évaporent pas dans l'oubli, pour qu'ils existent encore, pour qu'ils participent de la reconstruction de cet humain que nous cherchons en vain. Mais aussi et surtout pour que cet être aux contours fugitifs prenne peu à peu forme...Humaine...

Références bibliographiques

Bergson, *L'Energie spirituelle*, « La Conscience et la vie », Paris, Alcan, 1920.

Bobin C., *Autoportrait au radiateur*, Paris, Gallimard, 1997.

Bove L., *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris, Vrin, 1996.

Citton Y., Lordon F. « Un devenir spinoziste des sciences sociales ? », in *Revue du MAUSS permanente*, 27 janvier 2008 [en ligne].

⁴⁶ Lordon F., « Revenir à Spinoza dans la conjoncture intellectuelle présente », *L'Année de la Régulation*, vol. 7, Presses de Sciences Po, 2003, p.161.

De Cuzzani P., « Une anthropologie de l'Homme décentré », *Philosophiques*, vol. 29, n°1, Printemps 2002.

Delbos V., *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme*, Georg Olms, 1998.

Lordon F., « Revenir à Spinoza dans la conjoncture intellectuelle présente », *L'Année de la Régulation*, vol. 7, Presses de Sciences Po, 2003.

Misrahi R., *Spinoza, l'Ethique*, Paris, Editions de l'Eccat, 2005.

Moreau P-F., « L'amnésie du poète espagnol », *Klésis*, avril 2007.

Piette A., *L'acte d'exister. Une phénoménographie de la présence*, Marchienne-au-pont, Socrate Editions, 2009 (à paraître).

Piette A. « L'anthropologie existentielle : présence, coprésence et leurs détails, in *Antrocom*, 2008, vol. 4, n°2, pp.131-138 [en ligne].

Sartre J-P., *La Nausée*, Paris, Gallimard, 1973.

Séverac P., « Le devenir actif du corps affectif », *Astérion*, n°3, septembre 2005 [en ligne].

Séverac P., *Le devenir actif chez Spinoza*, Paris, PUF, 2005.

Spinoza B., *L'Ethique*, Paris, Seuil, 1999.

Vinciguerra L., *Spinoza et le signe. La genèse de l'imagination*, Paris, Vrin, 2005.

Zourabichvili F., *Spinoza. Une physique de la pensée*, Paris, PUF, 2002.