

TABLE DES MATIÈRES

Introduction	
Chantal JAQUET	5

Première Partie UNION ET CORRÉLATION

Le corps avant l'âme	
<i>Éthique II</i>, proposition 13 et scolie	
Ariel SUHAMY	11

De la multiplicité simultanée à l'autonomie singulière : l'activité du corps et de l'esprit	
Pascal SÉVÉRAC	19

Les rapports entre l'esprit et le corps dans la proposition 23 de la seconde partie de l'<i>Éthique</i>	
Lia LEVY	27

La tentation du parallélisme : un fantasme géométrique dans l'histoire du spinozisme	
Maxime ROVERE	49

Le corrélat corporel de l'activité rationnelle de l'esprit dans l'<i>Éthique</i>	
Julien BUSSE	71

Le primat de la connexion sur la série	
Vittorio MORFINO	81

La notion de « lien » d'amour dans la Cinquième Partie de l'<i>Éthique</i>	
Saverio ANSALDI	97

Deuxième Partie USAGES CONTEMPORAINS

La conception spinoziste de l'unité psychophysique et les théories contemporaines du double aspect	
Pascale GILLOT	111

Pour une physique des traces :

Spinoza avant Derrida

Lorenzo VINCIGUERRA 125

Le décret de la volonté

"La volonté et l'entendement sont une seule et même chose"

(*Éthique*, II, 49, corollaire)

Henri ATLAN 141

Spinoza et l'intentionnalité

Kim Sang ONG-VAN-CUNG 163

Le Spinoza protobiologiste de Damasio

Chantal JAQUET 183

L'erreur de Damasio :

la transition Descartes-Spinoza en psychophysiologie

Denis KAMBOUCHNER 199

Trois figures de l'autonomie de l'esprit :

Spinoza, Freud, Binswanger

Adrien KLAJNMAN 217

**L'utilisation actuelle du modèle spinoziste corps/esprit
dans la pratique psychomotrice**

Béatrice VANDEWALLE, Bernard MEURIN, Bruno BUSSCHAERT .. 233

Introduction

Chantal JAQUET (Université Paris I Panthéon-Sorbonne)

La persistance de ce que l'on appelle aujourd'hui *the mind and body problem*, et les continuels débats autour de la nature des rapports entre l'esprit et le corps, expliquent en grande partie l'intérêt actuel pour la pensée de Spinoza¹. L'auteur de l'*Éthique* offre, en effet, au problème de l'union psychophysique une solution originale et susceptible de rallier les spiritualistes et les matérialistes les plus fervents. Il ressaisit à la fois l'identité et la différence entre esprit et corps, en élaborant le modèle d'une unité psychophysique qui échappe à toute forme de réductionnisme. Comme le fait valoir le scolie de l'*Éthique* II, 21, « l'Esprit et le Corps, c'est un seul et même individu que l'on conçoit tantôt sous l'attribut de la Pensée, tantôt sous celui de l'Étendue ». *Un seul et même individu sous deux expressions* : voilà ce qu'il s'agit de penser, au-delà des querelles entre monisme et dualisme. Certes, s'il faut à tout prix lui accoler une étiquette, Spinoza peut être qualifié de « moniste », car l'esprit et le corps ne sont pas des êtres distincts, mais, si l'on veut bien admettre cet oxymore, c'est un *moniste dualiste*, car l'unité, sans être un duel, se dédouble en deux expressions irréductibles.

C'est ce monisme atypique et la manière dont il sert de modèle aux contemporains qu'il s'agit d'examiner, en prenant appui sur les recherches les plus récentes à ce sujet.² L'invocation de la pensée de Spinoza en la matière est sujette à caution car elle résulte souvent d'une lecture de seconde main. À cet égard, il est frappant de constater que l'auteur de l'*Éthique* est parfois convoqué à contre-emploi pour cautionner des thèses neurobiologiques réduisant l'esprit à la matière, alors que dans cette entreprise le matérialisme de Hobbes ou celui de La Mettrie eût été d'un plus grand secours. Ainsi, par exemple, le modèle qui sous-tend *L'homme neuronal* de Jean-Pierre Changeux est bien plus proche des thèses de *L'homme-machine* de La Mettrie que de celles de Spinoza dont il se réclame pourtant.

Il est donc nécessaire, avant d'en étudier les usages théoriques et pratiques, de revenir sur les fondements exacts de ce modèle psychophysique, qui peut être alternativement conçu sous l'attribut de l'Étendue et sous celui de la Pensée. C'est pourquoi la première partie de l'ouvrage, intitulée « *Union et Corrélation* », est consacrée à l'analyse de la nature de l'unité corps/esprit et de leurs rapports dans le cadre d'une pensée

¹ Sur l'actualité de la pensée de Spinoza, voir *Spinoza au XXe siècle*, sous la direction d'O. Bloch, Paris, PUF, 1993 ; *Quel avenir pour Spinoza ? Enquêtes sur les spinozismes à venir*, sous la direction de L. Vinciguerra, Paris, Kimé, 2001 ; voir également les Actes du colloque de Cerisy consacré à « Spinoza aujourd'hui » du 20 au 30 juillet 2002, à paraître aux éditions Edeka.

² Cet ouvrage est le fruit d'un séminaire « Le modèle spinoziste des relations corps/esprit et ses implications actuelles », coordonné par Chantal Jaquet, Pascal Sévérac et Ariel Suhamy, qui s'est déroulé de 2006 à 2008 à l'Université Paris I, Panthéon-Sorbonne.

qui exclut toute interaction et toute causalité réciproque entre eux. Axée principalement sur un examen interne du corpus spinozien, cette partie vise à mettre en évidence les lignes de force de la doctrine, à souligner ses principales difficultés et à proposer de nouvelles pistes à explorer pour mieux comprendre sa portée.

La réflexion prend pour point de départ la proposition 13 de l'*Éthique* II, qui nous introduit au cœur du problème. L'esprit y est défini comme l'idée du corps existant en acte et la relation entre le mode de la pensée et celui de l'étendue y est assimilée au rapport entre une idée et son objet. Ariel Suhamy et Pascal Sévéric reviennent l'un et l'autre sur cette proposition 13 et son scolie, pour dégager les premiers piliers de la pensée spinoziste de l'union corps/esprit.

Prenant appui sur la proposition 23 de l'*Éthique* II, Lia Levy entreprend à son tour l'analyse de l'union et du rapport entre idée et objet en insistant sur les asymétries entre la connaissance que l'homme a de son corps et de celui des autres, d'une part, et la connaissance qu'il a de son esprit et de celui des autres, d'autre part. Maxime Rovere poursuit la critique d'une logique de la symétrie pour comprendre les rapports entre corps et esprit. Il dénonce la tentation du recours au schéma du parallélisme dans lequel il voit un fantasme géométrique et propose de lui substituer le modèle arithmétique de la proportion.

La proportionnalité entre les aptitudes du corps à agir et de l'esprit à penser invite dès lors à s'interroger sur l'existence et la nature du corrélat corporel susceptible de faire pendant aux différents genres de connaissance, notamment lorsqu'ils sont adéquats. C'est à ce problème que Julien Busse s'est attaché. Il cherche à déterminer le corrélat corporel de l'activité rationnelle de l'esprit et met au jour une puissance mémorielle du corps, une aptitude à conserver des traces qui correspond à l'aptitude à comprendre plusieurs choses à la fois.

L'inadéquation du concept de « parallélisme » pour rendre compte de la relation corps/esprit conduit à penser à nouveaux frais le rapport entre l'idée et son objet et à revenir sur la corrélation entre l'ordre et la connexion des idées et l'ordre et la connexion des choses. Il importe donc de se pencher sur les concepts du système, comme ceux de séries, d'ordre, de connexion, de concaténation ou de lien, et de mieux cerner ce que Spinoza entend par là d'une manière générale, afin de pouvoir en tirer les leçons et d'éclairer sous un jour inédit l'union du corps et de l'esprit. Vittorio Morfino examine ainsi, à partir d'un recensement minutieux des occurrences des termes de *series*, *ordo* et *connexio*, *concatenatio*, l'évolution de la pensée de Spinoza du *Traité de la réforme de l'entendement* à l'*Éthique*, et établit le primat de la connexion sur la série, récusant par là le modèle linéaire qui prévaut lorsque l'on se représente les relations corps/esprit sous la forme de parallèles. Dans cette même optique, Saverio Ansaldi se focalise sur un type particulier de connexion et de liaison, celui qui unit l'homme à Dieu. Il approfondit la notion de lien (*vinculum*) d'amour qui figure dans la cinquième partie de l'*Éthique* et élargit sa réflexion au lien social et juridique.

La seconde partie, intitulée « usages contemporains », prend en considération la réception et l'interprétation du monisme psychophysique de Spinoza au XX^e et XXI^e siècles. Elle examine les usages actuels du modèle spinoziste et sa fécondité aussi bien dans les philosophies du langage et de la déconstruction, que dans la biologie, la neurobiologie, la psychanalyse ou la psychomotricité.

Dans la philosophie contemporaine, tout d'abord, Spinoza est souvent utilisé à des fins polémiques, comme modèle de référence ou comme repoussoir dans le traitement du fameux *mind and body problem*. Sans entrer dans le détail de tous ces usages au sein de la philosophie anglo-saxonne, Pascale Gillot opère une confrontation entre la conception spinoziste de l'unité psychophysique et les théories contemporaines du double aspect. Se fondant principalement sur Feigl et Nagel, elle montre comment la conception « paralléliste » de Spinoza, à laquelle se réfèrent les deux auteurs, pour efficiente qu'elle soit chez les tenants de la théorie du double aspect, joue parfois en trompe-l'œil, masquant un cartésianisme inaperçu.

Si le rapprochement entre le « parallélisme » prêté à l'auteur de l'*Éthique*, et les diverses formes de parallélisme en vigueur au sein de la philosophie analytique a déjà été largement entrepris³, en revanche, on a rarement confronté l'écriture spinoziste du corps et la grammatologie derridienne. En prenant en considération les affections du corps et les vestiges laissés en lui par les corps extérieurs, auxquels il est fait allusion dans la partie II de l'*Éthique*, Lorenzo Vinciguerra répare cet oubli. Il plaide pour une physique des traces et élabore sur cette base une rencontre inédite entre la pensée de Spinoza et celle de Derrida.

L'intérêt pour le modèle psychophysique mis en place dans l'*Éthique* excède le champ de la philosophie contemporaine et gagne les sciences de la vie. Les travaux d'Henri Atlan, et en particulier, *Les Étincelles de hasard*, témoignent de l'avènement d'une biologie spinoziste qui renouvelle profondément les cadres de la pensée du vivant. Dans cette veine, Henri Atlan cherche à comprendre l'identité psychophysique chez Spinoza à partir de l'identité synthétique des propriétés, telle que Hilary Putnam la conçoit. S'opposant au monisme anomique de Davidson et à son interprétation du « parallélisme » spinozien, il se propose de rendre raison du mouvement volontaire communément imputé à un décret préalable de l'esprit en se fondant sur un modèle d'auto-organisation intentionnelle. C'est à partir d'un commentaire des travaux d'Henri Atlan que Kim Sang Ong-Van-Cung, entend également éclairer la conception de l'intentionnalité qui se dégage de l'œuvre de Spinoza.

Dans la neurobiologie actuelle, le monisme psychophysique de Spinoza apparaît comme la référence privilégiée alors que le dualisme cartésien sert de repoussoir. L'exemple le plus frappant est sans doute celui des deux ouvrages de Damasio, dont l'un fustige *L'erreur de Descartes*, et l'autre

³ Cf. Pascale Gillot, *L'esprit, figures classiques et contemporaines*, Paris, CNRS Éditions, 2007.

proclame que *Spinoza avait raison*⁴. Chantal Jaquet analyse ainsi la figure positive du Spinoza protobiologiste de Damasio et s'interroge sur sa pertinence, tandis que Denis Kambouchner s'efforce de rendre justice à un Descartes malmené par le célèbre neurobiologiste. Il dénonce l'erreur de Damasio en étudiant la transition Descartes/Spinoza en psychophysiologie.

La pertinence théorique du modèle spinoziste ne doit pas faire oublier son efficience pratique et sa portée dans le champ de la clinique. Adrien Klajnman effectue un parallèle entre la conception spinoziste de l'autonomie de l'esprit et celle de Freud, par l'intermédiaire de Binswanger, dont les travaux constituent à ses yeux une voie possible pour clarifier les rapports entre le philosophe hollandais et le père de la psychanalyse. Rompant avec la psychanalyse classique, qui accorde trop de prix à l'esprit en négligeant le corps, les fondateurs de la psychomotricité moderne mettent au contraire l'accent sur la puissance d'agir corporelle. Béatrice Vandewalle, Bernard Meurin et Bruno Busschaert montrent ainsi comment le modèle spinoziste des rapports corps/esprit fonde leur pratique psychomotrice et joue un rôle décisif dans la thérapie.

Les usages contemporains se déclinent en définitive selon des modalités extrêmement variées, allant de la simple confrontation historique désintéressée à la revendication de l'actualité et du caractère indépassable de la pensée du philosophe hollandais. La référence à Spinoza sert, tour à tour, d'instrument critique, de garde-fou et d'alternative théorique contre les formes de réductionnisme de l'esprit à la matière. Elle joue aussi un rôle d'étai et de légitimation de pratiques et de thérapeutiques nouvelles. Au service de l'invention théorique et pratique, le modèle psychophysique spinozien persévère donc dans ses usages et n'est pas près d'être usagé.

⁴ Selon la traduction française, du moins, car le titre original en anglais est *Looking for Spinoza*.

PREMIÈRE PARTIE

UNION ET CORRÉLATION

Le corps avant l'âme *Éthique II, proposition 13 et scolie*

Ariel SUHAMY (Docteur en philosophie, Paris)

La proposition 13 et son scolie est un texte charnière qui conclut le premier mouvement de l'*Éthique II* et introduit à la « petite physique ». La IIe partie consacrée à « la nature et origine de l'âme » s'attache en fait en grande partie à définir ce qu'est le corps, et en particulier le corps humain. La proposition 13 est un point d'arrivée et un point de départ. Elle termine un mouvement qui a pour effet de nous faire comprendre, comme dit le scolie, « ce qu'est l'union de l'âme et du corps » ; en même temps, elle amorce un programme : connaître la nature du corps afin de mieux connaître cette union, de la connaître de manière distincte et non plus générale. Le corps est l'objet de l'idée qu'est l'âme : voilà ce que nous savons désormais ; « cependant personne ne pourra se faire de cette union une idée adéquate, c'est-à-dire distincte, s'il ne connaît auparavant (*prius*) la nature de notre corps ». Inutile de souligner l'anti-cartésianisme de ce programme : nous ne connaissons pas l'âme *avant* le corps, au contraire, seule la découverte du corps nous permettra de comprendre ce qu'est l'âme et ce qu'est l'union, réputée incompréhensible par Descartes. Ce qui s'entame alors, c'est un nouveau type de connaissance, qui procède par degrés, s'exprime en termes de plus et de moins : nous connaissons d'autant mieux cette idée que nous connaissons mieux son objet.

C'est ce qui peut expliquer le caractère paradoxal, à première vue, de cette proposition 13 : nous arrivons à une connaissance de l'union de l'âme et du corps, de ce qu'est l'âme – l'âme est l'idée du corps – et qui pourtant n'est pas suffisante, pas adéquate, générale. Il faut donc chercher à connaître ce corps, et curieusement, une nouvelle méthode est mise en œuvre, qui va faire appel à une enquête expérimentale, s'appuyant sur des postulats, des axiomes, etc. Cela est pour le moins curieux : si l'âme est l'idée du corps, pourquoi passer par autre chose que cette idée même pour connaître ce corps ?

La réponse est connue : si l'âme *est* l'idée du corps, cette idée que nous sommes, nous ne *l'avons* pas. Nous ne la connaissons que très partiellement et inadéquatement, à travers les modifications du corps, c'est-à-dire à travers les idées des affections de ce corps. Comment, à travers *les idées que nous avons*, atteindre autant que possible *l'idée que nous sommes*, tel est le programme qui commence à se dessiner ici.

Le plan est donc tout tracé. En quoi consiste cette connaissance de l'union que produit la proposition 13, et pourquoi n'est-elle pas encore adéquate, voilà ce qu'il faut éclaircir. Ce qui va nous conduire dans un premier temps à récapituler le début de la Deuxième Partie, dans un second à anticiper sur ce qui va suivre.

1. Les treize premières propositions font déjà largement intervenir le donné expérimental dans les démonstrations. On peut dire que Spinoza se contente de traduire les acquis de la Partie I dans le langage de l'expérience. Il montre ainsi que Dieu est chose pensante et chose étendue en s'appuyant sur des propositions de la Partie I qui ne mentionnaient ni la Pensée ni l'Étendue. Chaque pensée singulière et chaque corps singulier, comme mode, est renvoyé à l'attribut Pensée qui constitue l'essence de Dieu (propositions 1 et 2).

2. Ces deux attributs étant les attributs d'une substance unique, on en déduit que « l'ordre et la connexion des idées sont les mêmes que l'ordre et la connexion des choses » (proposition 7) : en conséquence, substance étendue et substance pensante sont une seule et même chose, sous deux attributs différents, et on peut dire la même chose pour un mode étendu et l'idée de ce mode. Donc à un mode de la Pensée (ce qu'on va nommer tout de suite idée) correspond un mode de l'Étendue (le Corps). Ceux-ci ne sont donc pas des substances mais des modes.

3. (Par un raisonnement très étrange, qui interprète de façon curieuse l'axiome 3 : sans idée aucun autre mode de penser n'est possible), Spinoza montre que ce qui constitue « en premier » l'être actuel de l'âme humaine est une idée, puisque tous les autres modes de penser (affects) renvoient, non à un « je pense » fondamental, à une conscience, mais à une idée (proposition 11 et axiome 3) ; ce qui suscite le plus étonnant scolie de Spinoza demandant à son lecteur de retenir son jugement avant d'avoir tout lu !

4. Cette idée, d'autre part, perçoit « tout ce qui arrive » dans son objet (proposition 11, corollaire, et 12) : autrement dit, cette idée que nous sommes *a* elle-même des idées, non pas d'elle-même directement, mais de ce qui arrive à son corps. Elle se réfléchit à travers les affections de son objet. La conscience, pourrait-on dire, n'est pas première ; elle est produite par les modifications superficielles de l'idée primitive, qui est sans conscience. Nota : par conséquent, les idées que l'âme a ne sont pas adéquates, et c'est ce qui sera développé par la suite. Nous ne nous connaissons nous-mêmes qu'à travers ce qui nous arrive, et n'avons de ce qui nous arrive qu'une connaissance tronquée, qui *indique* seulement *l'état* de notre corps, mais *n'exprime* ou *n'explique* pas sa *nature*.

5. D'où la proposition 13 et son corollaire, qui sont centrés autour de ce corps que nous sentons précisément : nous sentons qu'un certain corps est affecté de beaucoup de manières (axiome 4) et nous ne sentons rien d'autre (Axiome 5 de clôture) ; par conséquent, l'âme est l'idée de ce corps existant en acte, et rien d'autre. L'homme est l'union du corps et de l'âme. Nota : pourquoi « d'un corps existant en acte » ? c'est que s'il n'existait pas en acte, l'âme non plus n'existerait pas comme telle (cf. proposition 8 corollaire et proposition 11). En même temps la précision aura par la

suite un rôle restrictif : au delà de l'âme comme idée du corps existant en acte, il y a l'essence éternelle qui a une réalité indépendante de l'existence du corps, et dont parlera la Ve partie après la proposition 20. Mais précisément, pour le moment, de cette essence éternelle nous n'avons pas encore conscience.

6. Je passe sur la démonstration de la proposition 13 qui reprend tous ces éléments dans un raisonnement par l'absurde montrant qu'il ne peut en être autrement.

Le corollaire.

Avant de passer au scolie, faisons une remarque sur le corollaire : la traduction ordinaire (Pautrat) « le corps existe *tel que* nous le sentons » est à la fois incorrecte et très ambiguë. En effet, il ne s'agit pas de dire que non seulement le corps existe, comme le sentiment nous l'apprend, mais qu'il est aussi *tel que* nous le sentons ; puisque justement le sentiment que nous en avons est inadéquat ; de plus, le sentiment ne suffit pas par lui-même à nous apprendre l'existence du corps. Comparons les traductions. Caillois : « le corps existe comme nous le sentons ». Guérinot : « le corps existe, comme nous le sentons ». Soit « le corps humain existe tel que nous le sentons » (= non seulement la sensation nous apprend qu'il existe, mais aussi, qu'il est en soi tel qu'on le sent), soit : « le corps humain existe dans la mesure où nous le sentons » (= il existe pour autant qu'on le sent, mais ça ne veut pas dire qu'il est tel qu'on le sent ; en revanche si on cesse de le sentir il cesse aussitôt d'être). Il n'y a pas deux idées (il existe, et de plus tel que nous le sentons) mais une seule ! La traduction que propose Gueroult : « pour autant que nous le sentons » est trompeuse aussi, puisqu'on a l'impression que le corps n'existe *que comme* objet d'un sentiment : on tombe alors dans une sorte d'idéalisme à la Berkeley, comme si son existence *se réduisait* au sentiment qu'on en a. Il est vrai que le corps n'existe que pour autant qu'on le sent, au sens où, si on ne le sentait pas, il n'existerait pas. Mais son existence ne se réduit pas au sentiment qu'on en a, puisque le sentiment est fonction des seuls événements qui arrivent au corps. En fait, l'accent important est dans le *ipsum* : il existe, dans la mesure où nous sentons précisément ce corps-là et rien d'autre. C'est donc de lui seul (et de rien d'autre) que l'on peut déduire l'existence à partir de la proposition 13. On pourrait donc traduire, pour éviter l'ambiguïté : « pour autant que c'est celui-là même que nous sentons ».

Tout n'est pas résolu pour autant car on peut se demander si ce *prout* ne définit pas une sorte de programme : le corps existera d'autant plus, ou, comme dira le scolie, aura d'autant plus de réalité que nous développerons le sentiment. Il faudrait alors comprendre que le corps n'existe que dans la mesure exacte où il est senti : il existe donc d'autant plus qu'on le sent plus. Et de fait on retrouve le *prout* dans le scolie : bien que tous les individus soient animés, c'est-à-dire soient constitués par une idée et par un corps qui en est l'objet, « nous ne pouvons nier cependant que ces idées diffèrent entre elles comme les objets eux-mêmes, et que l'une l'emporte sur l'autre en excellence et contient plus de réalité, *dans la mesure (prout)* où l'objet de

l'une l'emporte en excellence sur l'objet de l'autre et contient plus de réalité. »

Ce *prout* exprime donc un rapport de *proportionnalité* qui va irriguer toute la suite du texte et qui va à partir précisément de cette proposition 13 prendre une importance capitale, ce dès le scolie¹. Le mot *sentire* définit tout un programme, et on va le retrouver dans les passages clefs de l'*Éthique*. L'esprit est l'idée du corps, mais cette idée nous ne l'avons pas (elle n'en a pas conscience adéquate) : elle ne connaît le corps qu'à travers ses affections. C'est cela que traduit le verbe *sentire*. Nous ne connaissons pas le corps, mais nous le sentons.

Si le sentiment renvoie d'abord à l'inadéquation de la connaissance que nous avons de nous-même et des choses extérieures, dans la mesure où nous ne connaissons que par les affections de ce qui arrive à notre corps, idées inadéquates et sentiments ne se réciproquent pas, car tous les sentiments ne sont pas des idées inadéquates, comme le fait valoir Gueroult. Le sentiment se rapporte à l'idée que nous avons de nous-même, mais il peut être adéquat (Cf. scolie d'*Éthique* V, 23).

Cela ne veut donc pas dire qu'il n'existe que comme objet d'un sentiment, mais pour autant qu'il est senti : il est l'objet de l'idée qu'est l'esprit, et le scolie qui suit dit qu'il doit faire l'objet d'une connaissance, qui ne se réduit donc pas au sentiment qu'on en a immédiatement. De cette idée qu'est l'esprit, nous n'avons nous-même d'abord conscience que par l'intermédiaire de ce qui arrive au corps, et donc par un sentiment. Mais il ne se réduit pas au sentiment qu'on en a puisqu'il se définit par le fait d'être « un certain mode de l'étendue existant en acte », qui fait l'objet de l'idée constituant l'esprit humain.

Le scolie.

Nous connaissons non seulement un fait : que l'âme est unie à un corps, mais surtout *ce qu'est* l'union – ce que le cartésianisme était incapable d'expliquer, puisqu'il se limitait au fait senti. En même temps, cette connaissance est encore inadéquate. L'union est celle d'une idée et de son objet (II, 21). Contrairement à ce qu'avance le cartésianisme, il est impossible d'avoir une idée sans son objet : l'essence de l'âme n'est pas la pensée sans objet, il n'y a pas de pensée pure – et l'âme n'est pas mieux connue que le corps, ni avant lui. D'où la constitution d'un programme, qui a pour premier effet d'exclure une certaine conception de l'union. Nous savons surtout ce que l'union n'est pas : à savoir l'union de deux substances qui agiraient l'une sur l'autre, et qui seraient appelées à se séparer avant et après. L'âme n'est pas la forme du corps, qui l'informe, ou encore ce qui peut agir sur lui ou pâtir de lui. Ce qui est exclu c'est donc : un rapport

¹ Voir *Éthique*, I, 15, scolie ; « si nous concevons la quantité *pour autant* qu'elle est dans l'imagination... *pour autant* qu'elle est dans l'intellect... » ; III, 2, scolie : « Tous savent par expérience que l'esprit n'est pas toujours également apte à penser au même objet et qu'en proportion de (*prout*) l'aptitude du corps à être excité à l'image de tel ou tel objet, ainsi l'esprit est plus apte à considérer tel ou tel objet. »

d'action réciproque qui fonde la *morale* (question de la supériorité de l'âme sur le corps, de ce que peut l'âme sur le corps, etc., de l'action et de la passion définies inversement) ; un rapport de *jonction et disjonction* qui fonde la *religion* (ce qui attend l'âme après qu'elle sera séparée du corps). Les deux questions étant liées, puisque bien sûr, on peut penser que le sort de l'âme après la mort sera lié à l'usage qu'elle aura fait du corps pendant la vie : ainsi s'articule la question du jugement, pour parler avec Deleuze.

À la morale Spinoza substitue donc l'éthique. Or, il est assez curieux de voir que Spinoza y vient par une sorte de « remords », comme s'il s'apercevait soudain qu'il y est allé un peu fort ; car il semble avoir pour ainsi dire perdu ou noyé aussi la *troisième question* traditionnelle de la morale et de la théologie : à savoir, celle de l'homme et sa supériorité sur les autres êtres de la nature, et, à l'intérieur de l'espèce humaine, la supériorité d'un homme sur un autre. Qu'est-ce que l'homme, et pourquoi occupe-t-il malgré tout une place privilégiée ? Spinoza à la fois reconnaît la légitimité de cette question et refuse d'y répondre. La définition de l'union qu'il a donnée exclut la réponse traditionnelle : l'homme comme animal rationnel, âme unie à un corps. Car, fait-il remarquer, « *ce que nous avons montré jusqu'ici est tout à fait commun et n'appartient pas plus aux hommes qu'aux autres individus, qui sont tous animés, bien qu'à des degrés divers* ». On arrive là au terme du mouvement annoncé dans l'Appendice de la première partie, qui ramène l'homme à n'être qu'un élément parmi d'autres de la nature, et qu'on retrouvera dans la préface de la troisième partie.

Ce qui sera propre à l'homme, ce n'est pas d'avoir une âme, puisque tous les êtres en ont une, mais c'est le *degré d'animation*. On peut ici avoir le sentiment qu'on revient à une sorte d'aristotélisme, avec la distinction des âmes qui sert à distinguer les êtres dans une hiérarchie. Mais la définition de l'âme l'exclut, puisque l'âme est non pas la forme qui vient animer le corps, mais l'idée de ce corps, c'est-à-dire *la même chose* dans un autre attribut. Ce qui va distinguer les âmes entre elles, ce n'est pas leur relation au corps, mais c'est la nature même de leur objet, c'est-à-dire du corps.

Pendant cette question même de la supériorité de l'homme sur les autres animaux n'intéresse pas non plus Spinoza. Il faut remarquer la forme contournée du scolie : *Attamen, autem, tamen...* nous avons une série assez curieuse de négations et de concessions, de retour sur ces négations, comme si Spinoza prenait conscience qu'il y a une limite à ce travail de sapes qu'il a engagé à l'encontre de la tradition, comme s'il était arrêté lui-même par le fait : ce fait, c'est la nature du corps. Nous savons ce qu'est l'union, *mais* nous ne le savons pas adéquatement. Ce que nous avons dit de l'homme convient à tous les êtres qui sont animés ; *et pourtant (attamen)*, nous ne pouvons nier que les idées diffèrent entre elles *comme* les objets eux-mêmes (idée toute classique comme le souligne Gueroult, commune à Platon et Descartes), et que « l'une l'emporte sur l'autre en excellence et contient plus de réalité dans la mesure (*prout*) où l'objet de l'une l'emporte sur l'objet de l'autre et contient plus de réalité ». Il faut donc mesurer la perfection de l'âme à celle de son objet, à savoir, le corps. D'où le programme : non pas étudier l'action de l'âme sur le corps en postulant des pouvoirs et des

rapports incompréhensibles, mais au contraire *se servir du corps pour comprendre ce qu'est l'âme*. Spinoza déplace l'idée de supériorité : il n'y a aucune supériorité de l'âme sur le corps, mais il y a une supériorité des corps les uns par rapport aux autres, qui nous permet de comprendre la supériorité des âmes les unes par rapport aux autres. Donc, « pour déterminer en quoi l'âme humaine diffère des autres et l'emporte sur elles, il nous est nécessaire de connaître la nature de son objet, comme nous l'avons dit (et non pas tel que nous l'avons fait connaître !), c'est-à-dire du corps humain ». Mais cette phrase peut se comprendre de deux façons : soit l'âme humaine par rapport aux autres types d'âme non humaines, soit les âmes humaines entre elles.

« Or je ne peux pas ici l'expliquer et ce n'est pas nécessaire... » C'est ici qu'on va voir Spinoza faire une dernière pirouette, qui n'est pas la moins étonnante. Il semble en effet se trouver devant un cercle : si l'âme est l'idée du corps, comment connaître le corps, sinon par l'âme qui en est l'idée ? De ce corps, nous n'avons pas une connaissance adéquate, justement. Déplacer la question de l'idée que nous sommes à la question de l'objet de cette idée semble faire un cercle : nous ne savons pas plus ce qu'est le corps que ce qu'est l'âme. Mais c'est ici qu'on retrouve l'expression *sentimus ipsum* : étant donné que l'âme est l'idée de ce corps-là précisément, elle n'a d'abord accès à cette connaissance de son objet que par les affections du corps, par ce qui arrive au corps : ses sentiments. La question de la supériorité va donc être : comment, à partir de ce que nous savons par le corps de ce que nous sommes, aller plus loin ? Telle est la question qui va commander l'évaluation de la supériorité du corps sur les autres. Cette supériorité, elle s'évalue en termes de connaissance. D'où cet ultime retournement : « je ne peux toutefois (*autem* : or je ne peux pas) l'expliquer ici » ; et d'ailleurs « ce n'est pas nécessaire pour ce que je veux démontrer ». C'est impossible, et inutile. Autrement dit, l'*Éthique* n'a pas pour objectif de nous faire connaître en détail *ce qu'est* le corps ou l'âme, ni en quoi le corps et l'âme humains se distinguent des autres. Comme l'a dit la préface de l'*Éthique* II, l'objectif est d'expliquer seulement ce qui peut nous conduire comme par la main à la connaissance de l'âme humaine et de sa suprême béatitude. Le but n'est donc la connaissance ni de l'union ni du corps en tant que tel, mais de l'âme et seulement de sa suprême béatitude ou de ce qui y conduit. Autrement dit : non pas ce qu'est le corps, l'âme, mais comment développer la puissance de l'un et de l'autre ?

On voit donc la question bifurquer : qu'est-ce qui est *possible*, et qu'est-ce qui est *utile* ? – et la question n'est plus de savoir ce qu'est le corps, mais ce qu'il peut : quelles sont ses *aptitudes*. Or l'aptitude est immédiatement conçue en termes comparatifs ; mais la comparaison n'a plus pour objet les hommes et les autres espèces, mais les hommes entre eux (fin du scolie) : c'est, rappelons-le, l'objet ultime de l'*Éthique* que de comparer les aptitudes du sage et de l'ignorant. Nous sommes ici au point où l'ontologie se modifie en éthique. Savoir en quoi les âmes diffèrent les unes des autres, et l'emportent les unes sur les autres, voilà la question que Spinoza entend régler une fois écartés tous les présupposés et linéaments de la morale

traditionnelle. Il ne s'agit plus par conséquent de décréter en quoi nous sommes supérieurs, occuperions une place inébranlablement supérieure dans l'ordre de la création, mais plutôt comment nous pouvons le devenir et comment nous pouvons l'emporter sur les autres. Programme dynamique, donc, non statique.

Spinoza donne deux éléments qui permettent d'évaluer les âmes à partir des corps : 1. la multiplicité, ou plutôt la complexité des affections du corps, impliquant l'aptitude comparative de l'âme à percevoir ; 2. l'indépendance du corps dans ses actions, impliquant l'aptitude de l'âme à comprendre distinctement. Nous avons, d'une part, la formulation en termes de *degrés* (*plus* le corps est apte à agir et pâtir de plusieurs façons à la fois, – ou : à faire ou à souffrir plusieurs choses en même temps –, *plus* l'âme l'est à percevoir plus de choses à la fois), et d'autre part, en termes de *comparaison* (plus un corps est « plus apte *que les autres* », plus l'âme est « plus apte *que les autres* » à percevoir ; mais aussi, plus le corps peut se passer du concours des autres pour agir, plus l'âme pourra comprendre distinctement).

Spinoza répond donc ici au problème posé au début du scolie : nous savons ce qu'est l'union, mais nous ne le savons pas distinctement, seulement généralement. Reste à le savoir le plus distinctement possible, c'est-à-dire connaître mon corps, mon âme. Mais connaître mon âme, c'est d'abord explorer les aptitudes de son objet, le corps.

Il semble que s'ébauche ici la théorie des notions communes, mais assez curieusement divisée en deux étapes qui, par la suite, vont se rapprocher, voire se confondre : multiplicité des affections du corps/*perception* plus riche de l'âme (imagination donc) ; autonomie du corps/*compréhension distincte* de l'âme. Quel est le lien entre percevoir et comprendre ? Percevoir plusieurs choses à la fois, c'est comprendre : c'est la théorie des notions communes, (Cf. *Éthique* II, 14, 38-39 et scolie, relayé par IV, 38 : est bon ce qui rend apte, mauvais ce qui diminue l'aptitude, et enfin V, 39). Mais comprendre distinctement, c'est peut-être plus encore : isoler la singularité d'un être...

La première étape inclut une certaine passivité du corps, alors que la seconde semble l'exclure puisqu'elle parle d'une relative indépendance du corps, assez curieuse au regard du déterminisme. Dans la deuxième étape, la comparaison se déplace vers la participation des autres corps aux actions du corps, et on voit clairement le renversement de la question traditionnelle : plus les actions du corps dépendent de lui-même, plus l'âme est apte à connaître distinctement. « Ce qui dépend de nous » n'est pas dans l'âme mais dans le corps ; à cela correspond, non pas une volonté indépendante de l'esprit, mais une connaissance distincte. Le corps peut, par lui-même, être autonome (voir les exemples donnés dans le scolie d'*Éthique* II, 3 : le somnambule, etc.) dans la mesure où ses actions s'expliquent par sa propre nature. La nature du corps humain : ce programme est lui-même ambigu, car le corps humain comme tout corps est soumis à toutes sortes de déterminations mais il est clair que nous le connaissons d'autant mieux qu'il sera plus autonome, déterminé par lui seul à agir ; mais aussi qu'il sera plus affecté – et donc, d'une certaine façon, dans une plus grande passivité.

Conclusion

L'esprit est d'autant plus apte à connaître que le corps l'est à enchaîner les affections selon un ordre valable pour l'entendement. Le corps est à développer et à explorer, non à maîtriser ou à dominer, à réprimer.

Double conclusion : « par là nous pouvons connaître la supériorité d'une âme sur une autre » (donc plus seulement ce qui distingue l'espèce humaine des autres) ; mais le langage en termes de proportions explique aussi, « ensuite, pourquoi nous n'avons de notre corps qu'une connaissance tout à fait confuse » : parce que l'essentiel de ce qui l'affecte s'explique par des corps extérieurs que nous ne connaissons qu'à travers nos propres affects – il y a donc confusion entre l'effet qu'ils produisent sur notre corps et la nature de notre corps qui est seulement enveloppée par ces affections. Nous recueillons avant tout ce qui arrive à notre corps, c'est-à-dire l'effet d'un corps sur le nôtre, et parallèlement les effets de leurs idées sur les nôtres : ce que la suite nommera des idées inadéquates. Est ainsi engagée la déduction de la connaissance imaginative.

Mais en même temps, l'âme est un mode de la Pensée infinie de Dieu, une partie de l'Entendement infini de Dieu : nous avons donc accès directement à la vérité absolue, et ce qui sera vrai en nous sera vrai absolument ; il n'y a pas d'hiatus entre notre entendement et celui de Dieu, c'est le même : d'où l'élimination des problèmes posés par le créationnisme. La science de l'homme est identique en essence à celle de Dieu (même si elle n'a pas la même extension). Ici se profile déjà une définition de l'essence de l'homme : l'homme est l'être, non pas qui a l'idée de Dieu (tous les êtres l'ont en tant qu'animés), mais qui l'a à un tel degré qu'il *peut* en prendre conscience et en déduire une connaissance des essences singulières.

Que signifie ce passage du plus au moins, cette position en termes de degrés ? D'où vient-il ? D'une comparaison entre les corps, bien sûr, comme cela est dit ; mais d'où vient la comparaison elle-même ? Pourquoi comparons-nous les corps et les âmes ? La Préface de la IV^e Partie répondra à cette question : nous comparons les choses entre elles parce que nous désirons obtenir une nature humaine plus forte. Pourtant, la comparaison implique une certaine inadéquation, puisque dans la nature tout est aussi parfait qu'il peut l'être. Il est donc assez paradoxal qu'il faille avoir recours à une notion inadéquate pour progresser dans la connaissance plus distincte de l'âme. C'est que la nature humaine se saisit dans ce désir de la perfectionner. En même temps, le passage du plus au moins caractérise la conscience que nous avons de nous-même : joie ou tristesse. Plus nous accédons à la connaissance de l'idée que nous sommes, plus nous serons affectés de joie, d'une joie qui ne dépend que de nous : ce que Spinoza nomme, précisément la béatitude. L'homme est l'être qui peut tirer une joie – une joie qui n'est pour ainsi dire plus une joie, parce qu'elle n'est plus un passage – de l'idée de Dieu qu'il a.