



HAL
open science

“ Affectuum remedia ” : le remède, la santé et le salut dans l’œuvre de Spinoza

Alison Bouffet

► **To cite this version:**

Alison Bouffet. “ Affectuum remedia ” : le remède, la santé et le salut dans l’œuvre de Spinoza.
Philosophie. 2016. dumas-01427060

HAL Id: dumas-01427060

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01427060>

Submitted on 9 Jan 2017

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



« Affectuum remedia »

Le remède, la santé et le salut dans l'œuvre de Spinoza

Master 2 de Philosophie, Mention Histoire de la Philosophie

Sous la direction de Madame Chantal Jaquet

Par ALISON BOUFFET

Université Paris I Sorbonne (75005 Paris), Juin 2016

Note préliminaire

Traductions utilisées :

La traduction de B. Pautrat (Seuil, Paris, 2010) pour *l’Ethique* ;

La traduction de C. Appuhn (volumes I, II, IV, GF-Flammarion, 1964-1966) pour le *Court Traité*, les *Principes de la philosophie de Descartes*, les *Pensées métaphysiques*, le *Traité théologico-politique*, le *Traité politique* et la correspondance.

Abréviations :

TRE : Traité de la réforme de l’entendement

CT : Court Traité

PPD : Principes de la philosophie de Descartes

PM : Pensées métaphysiques

E : Ethique

TTP : Traité théologico-politique

TP : Traité politique

TABLE DES MATIERES

Introduction:	5
I/ IMPLICATIONS PHYSIOLOGIQUES ET BIOMÉDICALES DANS LA THEORIE SPINOZISTE DE L'INDIVIDUALITÉ	13
A. LES PRÉSUPPOSÉS ÉPISTEMOLOGIQUES ET SCIENTIFIQUES D'UNE PENSÉE DU REMÈDE	13
Quelle articulation entre métaphysique et sciences du vivant chez Spinoza ?	13
Le modèle mécaniste cartésien et sa remise en cause au second XVIIème	17
Le déplacement spinoziste: l'unité de la substance et ses effets sur la compréhension du vivant	21
B. LE CORPS ANIMÉ: PRÉSUPPOSÉ ONTOLOGIQUE DES <i>REMEDIA</i>	29
L'intégration différentielle de l'individu	29
La spécification du vivant par le conatus.....	33
II. L'ANTHROPOLOGIE SPINOZISTE ET SON ÉCOLOGIE	37
A. ÉTHIQUE DE LA RENCONTRE : NÉGOCIER DES RAPPORTS SAINS AVEC LE MONDE, UNE EXIGENCE BIOLOGIQUE ET ÉTHIQUE	37
La théorie des aptitudes : plasticité de l'individu, entre intériorité et environnement.....	38
L'ingenium et l'ouverture désidérative.....	41
Composer, décomposer mes rapports: le modèle universel de l'empoisonnement	44
B. SANTE ET VERTU	47
L'utile propre ou la vertu	48
De l'utile propre à la communauté politique	51
L'inscription programmatique de l'éthique dans une diététique et une hygiène du corps	53
C. LA CONCEPTION PSYCHOPHYSIQUE DE L'AFFECT, CONDITION DE L'ÉMERGENCE DU PROBLÈME ÉTHIQUE	59
L'affect, expression psychophysique de la puissance	59
L'efficace affective de l'idée	63
D. LA TRADITION DU <i>PHARMAKON</i> PHILOSOPHIQUE ET LE RENVERSEMENT SPINOZISTE	64
L'affect, opérateur du décalage spinoziste : « Du remède aux passions » aux « remèdes aux affects »	64
Le refus de la norme morale	74

III/ LA PHILOSOPHIE DU REMÈDE COMME PHILOSOPHIE PRATIQUE : DE LA MALADIE AU SALUT	79
A. MALADIE, MORT, SERVITUDE : LE MAL SUR LEQUEL LES REMÈDES AGISSENT	79
La maladie comme paradigme	79
Les maladies de l'âme et l'état de servitude	86
Identifier ce qui fait souffrance : contre l'étude morale des passions, la « clinique des affects » .	92
B. UNE MÉDECINE DE L'ÂME: TRANSFORMER LA TRISTESSE EN JOIE	96
Affects contraires, affects curatifs ?	98
Pour une cure de l'imagination	100
La connaissance, « meilleur remède aux affects »	104
C. LES REMÈDES AUX AFFECTS : VOIE MINIMALE DU SALUT	108
L'amour de Dieu	109
Une méthode d'appropriation des effets de la causalité	112
Les remedia, salut du corps en acte	115
CONCLUSION	119
Bibliographie	123

Introduction:

Le vivant est défini par un souci de se maintenir en vie, et cette persévérance est la condition première de son emprise sur le milieu. Or, qu'est-ce que le remède, sinon la réponse même face au péril, toujours existant et toujours renouvelé, qui caractérise nos relations conflictuelles avec notre environnement? Comme le souligne J.C. Beaune¹, le remède est un concept générique aussi ancien que la souffrance ou la blessure humaine. Il s'impose, dans tous les domaines – médical, psychologique, politique – comme l'horizon de toute douleur et de tout espoir. Face à l'épreuve de la perte, la question thérapeutique s'impose encore: comment soigner le sujet éprouvé? Comment remédier à ce qui fait conflit? Au centre d'une chaîne causale qui relie la maladie à la guérison et la détresse au salut, la notion de remède apparaît ainsi au carrefour sémantique de champs aussi divers que la science, l'histoire, la biologie, la chimie, l'argenterie², la médecine, la philosophie, la théorie politique ou l'éthique. Le remède se lit donc dans un rapport agonistique d'un côté (il est un moyen destiné à combattre) et réconciliateur de l'autre (il permet la restauration du sujet dans une intégrité physique et morale): c'est avant tout un *médium* entre un sujet et ce qui l'attaque - mal physique ou psychique. Il est le nom d'un passage d'un état à un autre, et la transition qu'il met en branle vers le rétablissement peut recouvrir trois dimensions: celle du passage de l'impuissance à la puissance, de la passivité à l'activité, de la servitude à la liberté. L'utilisation métaphorique du « remède » (on parle de remède aux maladies de l'âme, aux malheurs et aux disgrâces, de remède aux souffrances d'un peuple ou à l'incurie d'un gouvernement) nous place alors d'emblée dans la question morale: qu'est-ce qu'une action capable de remédier à nos maux, d'amender le mal ?

Dans son sens non figuré le plus courant et le plus ancien, il s'agit avant tout d'un terme médical, désignant ce qui est susceptible de rétablir la santé d'un sujet. Ainsi tout être humain a déjà ou sera bientôt confronté à l'urgence du remède: parce que l'homme, en tant que sujet organique et comme la totalité des objets mondains, est soumis à la dégradation de son énergie et de sa matière, il cherche forcément les moyens de déjouer un temps qui joue contre lui. Aussi n'est-il pas seulement ce qui permet le rétablissement du corps (retour à un

¹ J. C. Beaune, *Avant Propos*, dans *La Philosophie du remède*, sous la direction de Jean-Claude Beaune, Collection Milieux, Camp Vallon, 1993, p. 17

² Au XII^{ème} siècle, le remède prend un sens technique : il désigne l'écart entre le titre réel et le titre légal de l'argenterie. Il est donc unité de mesure. Ce rapport à la normativité se retrouve dans le domaine médical.

état antérieur, *épistrophe*³) mais aussi ce qui permet l'accomplissement ou l'amélioration de l'organisme dans son ensemble (*metanoia*) afin d'éloigner les désastres de l'entropie. La question de la temporalité apparaît ainsi centrale : temps de la guérison, temps de la conversion - opposition entre l'éphémère et l'éternité.

C'est pourquoi la tradition moraliste du « remède aux passions » et la présence de la métaphore pathologique et thérapeutique⁴ demeurent importantes dans la philosophie moderne et contemporaine, et renvoient à une interrogation sur le volontarisme, c'est-à-dire sur la causalité des prescriptions de l'esprit sur les actions du corps. La figure du « médecin philosophe », identifiable dès le Socrate de Platon, inaugure la liste traditionnelle des « remèdes » aux dérèglements de la raison, opposant chez les philosophes chrétiens la chair et l'esprit. Aussi, c'est toujours à la dualité de l'âme et du corps que nous renvoie une interrogation philosophique sur cette notion. Saisir le remède, dans son acceptation médicale comme dans son extension métaphorique, impliquera de prendre au sérieux la question physiologique, c'est-à-dire la connaissance du corps, de ses fonctions et des traitements qu'on peut lui appliquer. Si le remède peut s'appliquer à la fois aux maladies de l'âme et aux maladies du corps, s'il est à la fois mental et physique, le corps est en effet le point critique. Dès lors, comment comprendre le « remède » dans un système moniste, où l'esprit est l'idée du corps ?

En effet, parce que Spinoza s'est démarqué dans les pensées du mal, de la temporalité, de la corporéité et du salut, il semble pertinent de lui adresser la question du remède. Or, on s'étonnera d'abord: les considérations physiologiques sont étrangères au projet de *l'Ethique* et absentes, en tant que telles, de la philosophie de Spinoza. Spinoza n'est pas un penseur de la santé, mais du salut. Ce souci de restreindre son enquête est clair dès l'introduction à la deuxième partie de *L'Ethique*: Spinoza expliquera « seulement celles {les choses} qui peuvent nous conduire comme par la main à la connaissance de l'Esprit et de sa suprême béatitude ».

Toutefois, le terme est utilisé à plusieurs occasions, et on remarque d'emblée sa spécificité dans le régime distributif du corpus spinoziste. Les occurrences de la notion

³ J.B. Beaune a bien décrit ce processus de restauration : « *Le remède peut et doit alors jouer avec cette conception ouverte : la médecine est une entreprise de restauration d'un équilibre perdu comme on restaure un vieux document que ce remède, justement, rend lisible* ». ; voir *Philosophie du remède*, op.cit., p. 360

⁴ Sur la question de l'imputation de la responsabilité de la maladie au malade via les modalités métaphoriques du discours, voir Suzan Sontag, *La Maladie comme métaphore*, traduit de l'anglais par Marie -France de Paloméra, Christian Bourgeois éditeur, 1977

permettent d'en déterminer trois fonctions essentielles: un rôle inchoatif dans le *Traité de la Réforme de l'Entendement* (il s'agit, de manière liminaire et programmatique, de trouver le remède au mal qui ronge le narrateur: « Je me voyais en effet dans un extrême péril et contraint de chercher de toutes mes forces un remède »⁵), un rôle polémique (il n'est utilisé que dans les scolies de *L'Ethique*) et enfin un rôle conclusif ou synthétique (il apparaît uniquement dans la Cinquième Partie de *L'Ethique*⁶).

Si l'on étend la recherche sémantique aux termes médicaux et thérapeutiques suivants : « maladie » (*morbis, laesus*), « remède » (*remedio*), « médecine » (*medecina*), « guérir » ou « soigner » (*mendare, curare, convaluere, emandare*) et « médicament », on retrouve au sein du corpus spinoziste – sans inclure la correspondance – cinquante occurrences, dont quatorze pour le seul terme de « remède », souvent au pluriel (*remedia*). Ce relevé est significatif, d'autant que l'on sait que le savoir médical de Spinoza était considérable. Spinoza naît l'année même où Rembrandt peint la *Leçon d'anatomie du docteur Tulp*, à une époque où la mesure quantitative et la vérification empirique deviennent les pierres de touche de la réflexion philosophique, alors que Descartes fait porter ses recherches sur l'anatomie et la physiologie humaines, un an seulement avant que William Harvey ne décrive la circulation du sang. Spinoza possédait des ouvrages d'anatomistes tels que Jean Vesling, Nicolas Tulp, Jean Riolan, ou d'alchimistes comme Boyle et Bacon. Sa bibliothèque contenait treize ouvrages scientifiques et médicaux, notamment un livre sur Hippocrate par Nicotius, les *Observations médicales* de Nicolas Tulp, composé de planches anatomiques, ou encore le *De Homine* de Descartes. De nombreux médecins font partie de son cercle intime : Louis Meyer, qui écrira la préface aux *Principes de la Philosophie de Descartes*⁷, ou encore Simon de Vries, Schuller et Tschirnaus. Sa correspondance prouve qu'il était familier des thèses circulationnelles de Nicolas Stenon et des découvertes récentes sur la circulation lymphatique. Tailleur de lentilles pour microscopes et télescopes, en entretien régulier avec Huygens sur ce point, son intérêt pour l'observation physiologique se lit dans quelques unes de ses lettres, à l'instar de la fameuse apologie du *Vermiculus*⁸.

Dès lors, quel statut donner à la pensée médicale et thérapeutique dans l'œuvre spinoziste ? Peut-on la limiter à une analogie argumentative ? Le langage pathologique et

⁵ *Traité de la Réforme de l'Entendement*, traduction Appuhn, 1964, p. 182

⁶ Dans la Ve partie, les propositions dans lesquelles intervient le terme « remède » ont des rôles conclusifs: « Igitur » (p. 503), *Affectum remedio nullum praestantius aliud excogitari potest* » (p. 508), « Atque his omnia affectuum ... comprehendi » (p. 528).

⁷ Spinoza, *Œuvre I, Les Principes de la philosophie de Descartes, Préface par Louis Meyer*, Traduction par Charles Appuhn, GF Flammarion, pp. 230 - 236

⁸ *Œuvres IV*, Lettre 32, Spinoza à Oldenburg, le 20 novembre 1665

thérapeutique est-il strictement métaphorique ou a-t-il une efficacité herméneutique ? A tout le moins peut-on prendre au sérieux l'usage d'un terme médical et le questionner dans les relations que Spinoza entretient avec la science de son temps. En effet, « *l'écriture philosophique de Spinoza recourt à plusieurs modèles complémentaires : mathématiques euclidiennes, physique galiléenne ou encore médecine. Le paradigme mathématique permet d'éviter toute dérive finaliste et de se concentrer sur la nécessité des essences. Quel est l'apport propre de la pensée médicale* » ?⁹ La focalisation sur le processus de guérison et son moyen, le remède, nous apparaît comme essentiellement liée à la définition du corps que Spinoza nous propose dans la Physiologie minimale dessinée dans le succinct traité qui suit la proposition XIII (EII): « L'objet de l'idée constituant l'Esprit humain est le Corps, autrement dit une manière de l'Étendue précise existant en acte, et rien d'autre ». Si l'objectif de *l'Ethique* demeure bien la quête de la puissance de l'Esprit propre à guérir l'homme des maux qui l'assignent à la souffrance, le détour par la physiologie est nécessaire puisque l'Esprit n'est autre chose que l'idée du corps en acte.

Ce double aspect du remède, susceptible d'exprimer un processus à la fois dans l'attribut Étendue et dans l'attribut Pensée, est présent à l'aune même du parcours spinoziste. Ainsi, dans le *Court Traité*, Spinoza distingue-t-il entre le remède du corps et le remède de l'âme, qui se distinguera de l'absorption d'un produit comme le vin mais résidera dans la conversion du jugement sur le corps matériel lui-même :

Il faut distinguer entre la perception de l'objet corporel par l'âme, et le jugement qu'elle porte que cet objet est bon ou mauvais. Si donc l'âme est dans l'état dont nous venons de parler, nous avons prouvé qu'elle a la puissance de mouvoir les esprits animaux dans le sens qu'il lui convient ; mais que cette puissance peut lui être enlevée lorsque, par d'autres causes, cet équilibre du corps est détruit ou changé ; or, lorsqu'elle a conscience de ce changement, elle éprouve de la tristesse, en raison du changement que les esprits subissent, laquelle tristesse est causée par l'amour et par l'union que l'âme a avec le corps. C'est ce que l'on peut facilement induire de ce fait, que l'on peut remédier à cette tristesse de deux manières : 1° par le rétablissement des esprits animaux dans leur premier état, c'est-à-dire par la délivrance de la peine ; 2° en persuadant l'âme par

⁹ Bertrand Vandewalle, *Spinoza et la médecine, Ethique et thérapeutique*, Etudes de philosophie de la médecine, L'Harmattan, 2011

*de bonnes raisons de ne plus se préoccuper du corps. L'un de ces remèdes est purement temporel et sujet à rechute ; le second est éternel et inaltérable.*¹⁰

Les déplacements de la pensée spinoziste entre le *Court Traité* et *L'Ethique* ont été abondamment traités, notamment en ce qui concerne nos rapports au jugement, au désir du Bien et du Mal ou à l'immortalité, tels qu'ils sont évoqués dans cet extrait. Cependant, on peut souligner l'importance du couple mis en place ici par le jeune Spinoza : aux deux remèdes, deux types de guérison, qui trouvent leur place dans une lutte contre la souffrance et la tristesse. La différence réside dans la temporalité dans laquelle ils s'inscrivent. La question du rétablissement du corps, de sa conversion dans une forme d'organisation cohérente et entière, demeurera un aspect important de la physiologie développée dans la partie II de *L'Ethique*, et que nous tenterons donc de développer. Enfin, Spinoza inscrit d'ores et déjà le « remède » dans la question de la béatitude et de l'éternité.

Or c'est bien dans la Cinquième Partie de *L'Ethique* que la notion interviendra comme un véritable concept, au sein d'une formule conclusive : « *affectuum remedia* », les remèdes aux affects. Dans la préface du *De Libertate*, Spinoza énonçait le double objet de l'examen à venir : considérer la puissance de la raison, c'est-à-dire montrer ce que peut la raison elle-même contre les affects, et considérer ce qu'est la liberté de l'esprit, c'est-à-dire la béatitude. L'examen sera successif, déclare Spinoza, et les vingt premières définitions sont consacrées au premier objet. L'objectif est de montrer si et comment la raison constitue un remède aux affects, l'expression de remède étant reprise dans le scolie de la proposition 4 et dans le scolie de la proposition 20, qui expose un bilan pratique de l'examen, puisque Spinoza fixe des prescriptions qui sont du ressort de la raison. Pour expliciter ce concept dans le scolie de la proposition 20, Spinoza recourt aux définitions de l'Esprit et de ses affects ainsi qu'aux définitions 1 et 3 de la IIIème Partie. La définition 3 définit l'affect comme suit : « Par Affect, j'entends les affections du Corps qui augmentent ou diminuent, aident ou répriment, la puissance d'agir de ce Corps, et en même temps les idées de ces affections. Si donc nous pouvons être cause adéquate d'une de ces affections, alors par Affect j'entends une action; autrement, une passion ». Chantal Jaquet, dans *L'unité du corps*

¹⁰ *Court Traité*, 2^{ème} partie, Chapitre XX, De notre béatitude, Traduction Paul Janet (1878)

*et de l'esprit*¹¹, a bien démontré combien l'affect était une réalité psychophysique, susceptible de permettre de comprendre l'homme à la fois sous sa modalité étendue et sous sa modalité pensée. Ainsi, puisque « *l'affect est statutairement défini d'abord par rapport au corps (...) il faut préalablement connaître ce qui affecte le corps pour comprendre ce qui affecte l'esprit* »¹². Donc, à lire le scolie de la proposition 20, Partie V, la compréhension du « remède aux affects » renvoie forcément vers la physiologie spinoziste, tout autant que le concept apparaît comme le produit de la puissance de l'Esprit : « Parce que la puissance de l'Esprit se définit (...) par la seule intelligence, nous déterminerons le remède aux affects ».

Aussi sommes-nous donc placés à l'intersection psychophysique, au point où la libération humaine passe par la saisie de la structure du corps, au point où le processus affectif prend simultanément appui sur le corps et l'esprit dans une dynamique positive. Le remède ne peut-il pas dès lors apparaître comme un point de bascule entre la théorie biophysique de l'individuation (telle qu'elle est constituée dans les lemmes en *Ethique II*) à la théorie éthique du salut par la connaissance (E V) ? Comme un pivot entre l'attribut Étendue et l'attribut Pensée ? En ayant recours à une notion, le « remède aux affects », qui renvoie à un usage traditionnel et polémique, celui de remède aux passions, quel déplacement Spinoza opère-t-il avec les théories morales de son époque ? Notre hypothèse sera la suivante: les sciences physiologiques et biomédicales contemporaines à Spinoza permettent de ressaisir le parcours éthique spinoziste en tant que théorie du salut incarné, individué, intimement lié à la connaissance de ce qu'est le corps dans son essence.

La médecine et la pratique du soin informent le parcours éthique, par leur méthode même: identification de ce qui est nuisible, sélection de ce qui est bénéfique, mais aussi car elles passent par la compréhension du corps, de sa structure. Le « remède aux affects » est ainsi décrit comme la réalisation éthique *avec* le corps sous le régime de la durée - l'on retrouvera donc le problème de la temporalité. Si « *le problème ontologique de l'existence des êtres particuliers et le problème moral du salut, c'est-à-dire de l'éternité heureuse, sont deux aspects d'un même et unique problème* »¹³, alors il nous faut poser la question du lien entre individualité et libération. Or l'esprit étant l'idée du corps, l'aptitude de l'âme à la connaissance n'est pas séparable des aptitudes corporelles. Notre première tâche sera donc

¹¹ *L'Unité du corps et de l'esprit*, « Affects, actions et passions chez Spinoza », Collection Quadrige, PUF, 2004

¹² Ibid., Chapitre IV, « L'aspect corporel de l'affect », p.83.

¹³ J. Guittou, *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, 3e édition, VRIN, 1959, p. 19 ; cité par Renée Bouveresse dans *L'idée d'animisme universel*, p. 111.

de « comprendre ce que peut le corps »: « Mais nul ne pourra comprendre l'Esprit humain lui-même de manière adéquate, autrement dit distincte, s'il ne connaît d'abord la nature de notre corps »¹⁴. Trois questions devront donc s'articuler : qu'est-ce qu'un corps et comment en conserver l'intégrité? En vertu de quelles déterminations individuelles les relations avec notre milieu s'imposent-elles, au risque de la rencontre avec des éléments nocifs, provoquant maladies du corps mais aussi maladies de l'esprit? En quoi le salut des individus dépend-il de méthodes thérapeutiques définies par Spinoza sous le nom de « remèdes aux affects »?

Ainsi, prendre le remède comme pierre de touche pour cheminer dans l'oeuvre spinoziste, pour s'orienter dans *L'Ethique*, c'est se proposer de faire le parcours de la conservation de soi à la libération de soi. Toutefois, les enjeux de l'enquête dépassent la compréhension interne de l'oeuvre de Spinoza. Ils nous invitent à interroger l'articulation du vivant et de l'éthique, l'immanence des principes qui guident notre action, et leurs liens intimes avec l'organisation physiologique et les aptitudes propres de notre corps. Plus encore, ils nous conviennent à confronter le rapport entre théorie et pratique, et à prendre au sérieux cette demande : que peut la philosophie? Car, en effet, il nous faudra questionner la pertinence de la trilogie contemporaine qu'appelle la notion de remède, et qui détermine trois instances du processus de guérison: le décideur d'abord (le thérapeute, *pharmakeus* ou théoricien), le médiateur (le médicament ou *pharmakon*), et enfin le receveur singulier, sujet de la guérison. Le médiateur, c'est justement ce qui matérialise ou symbolise la relation entre la théorie et la pratique. Poser à Spinoza la question du remède, c'est donc plus que jamais adresser une demande d'observabilité des effets de la théorie; c'est chercher, plus généralement, ce que la philosophie *peut faire*, ce qu'elle peut guérir, *si* elle peut guérir - et comment la pensée de Spinoza se distingue dans ce processus de guérison.

Enfin, le thème, récurrent dans la philosophie antique et moderne¹⁵, du « médecin philosophe », qu'ont pu reprendre à leur compte Nietzsche ou Canguilhem, dessine une ligne philosophique intégrant profondément la corporéité et la pensée, la santé et la joie, dans laquelle le « moment Spinoza » apparaît comme une rupture essentielle et fondatrice. La question générale pourrait être la suivante : à partir du moment où la valeur (et notamment la question du bien et du mal) est rendue à son principe vital (à ce qui se

¹⁴ E III, P13, scolie.

¹⁵ Par exemple, Sénèque écrit : « *Le sage a envers tous les hommes les mêmes dispositions que le médecin envers les malades.* », *De la constance du sage*, trad. Emile Bréhier, Paris, Gallimard, 1962, p. 648.

compose ou non avec notre structure corporelle), n'est-il pas pertinent de donner au concept de thérapeutique, et spécifiquement au concept de soin, un statut opératoire dans la pensée éthique mais aussi politique?

I/ IMPLICATIONS PHYSIOLOGIQUES ET BIOMÉDICALES DANS LA THEORIE SPINOZISTE DE L'INDIVIDUALITÉ

Il nous faut donc partir de ce double aspect du remède, à la fois mental et physique, pour tenter de découvrir la spécificité de l'individu spinoziste – l'individualité étant posée comme condition de la libération personnelle, *ici et maintenant*, que Spinoza nous propose d'atteindre dans *L'Ethique*. Or, l'ouvrage repose sur un double fondement : métaphysique en Ethique I, physique en Ethique II, et plus particulièrement dans la « Petite Physique » qui décline, en quelques lemmes, un traité physiologique essentiel dans l'économie de l'ouvrage. Quelle importance de ce détour physique? En quoi peut-on parler de biophysique, c'est-à-dire d'une physique pour la compréhension du vivant?

Comme nous l'avons identifié en introduction, le remède porte d'abord sur ce qui conserve l'unité proportionnelle du corps; il demande la réponse aux questions suivantes: qu'est-ce qu'un corps? Comment en conserver l'intégrité? Or, poser la question de la définition du corps, c'est faire appel à la science de l'époque de Spinoza, à ses connaissances et au paradigme physiologique de son temps, et comprendre le décalage qu'il opère vis-à-vis de la mécanique cartésienne. Nous déterminons donc trois conditions de possibilité au déploiement des *affectuum remedia* : une condition physiologique (le corps comme individu compréhensible et uni à l'Esprit), une condition ontologique (celle du dynamisme du *conatus*), une condition métaphysique (celle de l'intégration des individualités dans la substance comprise comme *natura naturans*).

LES PRÉSUPPOSÉS ÉPISTEMOLOGIQUES ET SCIENTIFIQUES D'UNE PENSÉE DU REMÈDE

Quelle articulation entre métaphysique et sciences du vivant chez Spinoza ?

Afin de lever toute ambiguïté dans la recherche que nous tenterons de mener, il est nécessaire de souligner que Spinoza ne se place pas dans une perspective scientifique ni physiologique, même si la fondation d'une médecine et d'une diététique est chez lui programmatique: elle fait l'objet de plusieurs annonces dans le corpus. Ainsi, dans le *TRE*:

« On devra veiller avec soin aux doctrines morales ainsi qu'à l'éducation des enfants; et comme la médecine n'est pas un moyen de peu d'importance pour atteindre la fin que nous nous proposons, il faudra mettre l'ordre et l'harmonie dans toutes les parties de la médecine »¹⁶; Charles Appuhn traduit par la nécessité d'un « ajustement complet de la médecine ». Dans la préface de la Vème partie de *l'Ethique*, la complémentarité de la recherche médicale avec le processus éthique apparaît encore: « Quant à la manière de porter l'Entendement à sa perfection et à la voie y conduisant, ce sont des choses qui n'appartiennent pas au présent ouvrage, non plus que l'art de traiter le Corps de façon qu'il puisse remplir convenablement sa fonction; cette dernière question est du ressort de la Médecine, l'autre de la logique ». C'est pourquoi Spinoza insistait déjà dans l'appendice de la première partie sur la nécessité de faire l'examen des convenances et discordances du corps propre avec d'autres corps, mais marquait toutefois son retrait : « Je n'insiste pas ici {sur ces notions}, tant parce que ce n'est pas le lieu d'en traiter *ex professo*, que parce que tout le monde le sait suffisamment d'expérience ». La Petite Physique se conclue d'ailleurs sur ces mots: « Et cela, si l'intention avait été de traiter du corps *ex professo*, j'aurais dû l'expliquer et le démontrer de façon plus prolix. Mais je l'ai déjà dit, c'est autre chose que je veux, et si j'en fais mention ici c'est uniquement par ce que de là, je peux facilement déduire ce que je me suis proposer de démontrer »¹⁷.

La compréhension physique de Spinoza part d'un « *modèle ontologique qui rend raison de l'unité de l'homme en la déduisant de l'essence de la substance* », c'est-à-dire de Dieu¹⁸. Si notre intérêt se concentrera sur la thérapeutique philosophique et la mise en question de sa pertinence chez Spinoza, gardons-nous donc de donner d'emblée une place paradigmatique au médical, et une surinterprétation de la pensée physiologique spinoziste. Comme l'exprime Renée Bouveresse, le caractère profondément informé par les sciences de son temps de *l'Ethique* est « *l'expression d'une métaphysique de la science galiléenne* »¹⁹. La physique spinoziste n'est assimilable ni au vitalisme du XVIIIème siècle²⁰, ni à

¹⁶ Traduction Saisset, 1842, p.5

¹⁷ EII, scolie du lemme VII

¹⁸ Chantal Jaquet, *La référence à la conception spinoziste des rapports du corps et de l'esprit dans l'ouvrage de Paul Ricoeur et Jean-Pierre Changeux dans Ce qui nous fait penser. La Nature et la règle*

¹⁹ Renée Bouveresse, *L'idée d'animisme universel chez Spinoza et Leibniz*, VRIN, Paris, 1992, p. 157

²⁰ Le vitalisme est une doctrine philosophique opposée à Descartes, qui pose l'existence d'un principe vital irréductible aux lois physico-chimiques, à l'âme, à l'organisme. Elle envisage la vie comme de la matière animée d'un principe ou force vitale, qui s'ajouterait pour les êtres vivants aux lois de la matière ; elle se refuse cependant au finalisme. Voir *L'âme, le corps et le vivant* par Roselyne Rey, in *Histoire de la pensée médicale en Occident*, Tome 2 : « De la renaissance aux Lumières », sous la direction de Mirko D. Grmek, Editions du Seuil, Paris, 1997.

l'animisme biologique et médical de Stahl²¹. L'ouvrage *L'idée d'animisme universel chez Spinoza et Leibniz*²² montre combien l'animisme universel spinoziste, élaboré en approfondissant le mécanisme cartésien, est propre au rationalisme scientifique de son temps, tout en étant profondément métaphysique : « *l'animisme de Spinoza découle de l'affirmation qu'il existe dans l'entendement infini de Dieu une idée de toute chose singulière existant en acte* »²³, comme le déclare la proposition 13 en *Ethique* II: « *Toutes les choses sont animées à des degrés différents* ». L'animisme est donc le point de départ de la physique de Spinoza, et est le fruit d'une intuition métaphysique, non d'une recherche scientifique à proprement parler.

En dépit d'une lecture possible de l'œuvre de Spinoza par rapport à la biologie, il ne faut pas oublier que l'attitude de Spinoza par rapport à la vie est celle d'un métaphysicien : ce qui est significatif non seulement de la personnalité de Spinoza, mais aussi de l'animisme classique tout entier qui, selon F. Jacob²⁴, « représente moins une attitude de l'enquête scientifique qu'une philosophie et une morale »²⁵.

Ainsi, Spinoza s'inscrit dans l'identification cartésienne de la matière avec l'étendue intelligible, mais ne sépare pas Dieu de la nature corporelle. Son travail physique, notamment dans la « Petite Physique » des lemmes, résidera dans mise en relief du principe de structuration immanent à toute la nature.

Il faut comprendre la position spinoziste à l'égard de la physique cartésienne en général comme une position d'intégration critique de celle-ci à un système de la Nature dont la portée doit être essentiellement métaphysique, et ultimement éthique. Ce cadre étant fixé à l'analyse, la

²¹ Selon ce système de pensée, la nature est animée et chaque chose est gouvernée par une entité spirituelle. Cette âme n'est pas distincte du principe de la pensée. Ainsi, l'animisme suppose que le mécanisme ne suffit pas à expliquer la vie : au delà du fonctionnement des organes, une force métaphysique explique l'organisme. Cette force métaphysique, principe de la vie, s'identifie au principe de la pensée. L'animisme s'oppose à la fois au mécanisme et au vitalisme.

²² Renée Bouveresse, *Ibid.*

²³ *Ibid* p. 20

²⁴ in *La logique du Vivant*, « Tel », Gallimard, 1976, p. 49

²⁵ Renée Bouveresse, *ibid.*, p.135

*science des réalités naturelles doit permettre la promotion de l'entendement dans la connaissance du monde des corps*²⁶.

Spinoza part donc d'une conception purement métaphysique de la vie: comment son travail à partir de la physique cartésienne et son élaboration de la notion opérante de *conatus* laissent-ils la place à une lecture biologique de l'*Ethique*? Ce que nous allons tenter de saisir, c'est que selon Spinoza, la nature du vivant est intensément homéostatique : l'individu est un système déterminé à conserver son équilibre de fonctionnement en dépit des contraintes qui lui sont extérieures. Il établit que la vie humaine n'échappe jamais aux phénomènes physico-chimiques et aux mécanismes psychologiques : avoir la vie, c'est en prendre soin, c'est lutter pour maintenir la forme cohérente de ses parties. La santé est ainsi ramenée à un concept dynamique, qui traduit la corrélation entre les aptitudes du corps et celles de l'esprit : il s'agit toujours de produire un rapport actif au monde qui nous entoure, en multipliant les relations non néfastes.

Or, « *la médecine cherche de manière active à modifier le milieu de l'être humain pour favoriser sa santé, de sorte qu'il souffre le moins possible du hasard des rencontres avec les corps qui peuvent l'affecter dangereusement* »²⁷. L'âge classique, en révolutionnant la science, est aussi l'époque d'une redéfinition de la médecine, qui apparaît à l'aune des interrogations philosophiques. Ainsi Descartes y dédie une partie essentielle de ses enquêtes (notamment sur la question de la longévité) et lui donne une place prépondérante dans son système²⁸, mais plus encore, son souci pour la recherche thérapeutique apparaît comme une finalité : « *La conservation de la santé a été de tout temps le principal but de mes études, et je ne doute point qu'il n'y ait moyen d'acquérir beaucoup de connaissances, touchant la Médecine, qui ont été ignorées jusqu'à présent* » écrit-il en 1645. D'une certaine manière, la Médecine apparaît comme le versant pratique du rationalisme – son test ultime.

Nous allons donc nous concentrer sur le lien entre la santé et le salut et déployer les conditions épistémologiques de ce rapport dans *L'Ethique*. Certes, Spinoza ne part pas d'une définition biologique de la vie mais d'une conception purement métaphysique. Il part de

²⁶ François Duscheneau, *Les modèles du vivant de Descartes à Leibniz*, "Mathesis", Vrin, 1998, p. 121

²⁷ Bernard Vandewalle, *Spinoza et la médecine – thérapeutique et éthique*, Collection "Hippocrate et Platon, études de philosophie de la médecine", L'Harmattan, 2011, p 56

²⁸ « *Ainsi toute la philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la Métaphysique, le tronc est la Physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences, qui se réduisent à trois principales, à savoir la Médecine, la Mécanique et la Morale* », Préface aux Principes de la Philosophie, Paris, Vrin, 2000

l'idée de la vie de Dieu, et ne voit dans les individus vivants que l'expression de cette vie: autrement dit, l'idée de la Vie de Dieu explique l'idée de la vie de l'homme. La vie n'est pas une notion biologique mais une production nécessaire, spontanée, et métaphysiquement déterminée. Contrairement à la lecture qui a pu en être faite, *L'Ethique* n'est pas un système hylézoïste: « *il ne s'agit pas, dans cet animisme universel, d'une extension de la notion biologique de vie, mais d'une conception métaphysique à l'intérieur de laquelle la biologie peut prendre sens* »²⁹. Nous nous joindrons donc à Renée Bouveresse dans la problématique suivante: « *Nous nous demanderons comment, à partir de là, nous pouvons situer la place d'une conception biologique de la vie à l'intérieur de cette métaphysique* »³⁰. Une fois prise cette précaution exégétique, il s'agit désormais de prendre au sérieux la physique et la physiologie spinoziste afin de saisir la profondeur du sens psychophysique des *affectuum remedia*.

Le modèle mécaniste cartésien et sa remise en cause au second XVIIème

Le mécanisme cartésien s'inscrit dans une histoire de la pensée qui remonte au moins à l'humanisme du XIVème siècle, qui a ouvert la voie à un renouveau de l'anatomie, à travers la stimulation des investigations scientifiques et des réalisations techniques. En 1543, avec le *De humani corporis fabrica*, André Vésale permet, grâce aux observations par dissection, de remettre en question les anciens modèles de compréhension du vivant, et notamment le système des humeurs et la médecine galénique. Le XVIIème siècle est marqué par l'émergence du paradigme de la « machine du corps » et par « l'orientation galiléenne des recherches biologiques »: ainsi peut-on parler de « *l'instauration d'un processus d'analyse objective des faits distincts de toute spéculation philosophique ou téléologique, insistant sur les modalités réglant les phénomènes, afin d'arriver à formuler des lois universelles* »³¹. Renée Bouveresse résume :

La physique avec Galilée se mathématise, et substitue à la pensée animiste qui, d'après le modèle biologique, faisait de la nature un être doué de spontanéité et de finalité, un système du monde dont l'explication ne fait

²⁹ Renée Bouveresse, *L'idée d'animisme*, op.cit., p.150

³⁰ *Ibid.*, p. 123

³¹ *Histoire de la pensée médicale en Occident*, op.cit., « La Machine du Corps » par Mirk D. Grmek et Raffaele Bernabeo, p. 23.

*intervenir « ni les pensées ni les anges » selon l'expression des Principes de Descartes : le mécanisme universel.*³²

Par son souhait de fonder la physiologie sur les notions de propriétés géométrico-mécaniques, mais aussi par son intérêt profond pour la dynamique du corps, Descartes s'inscrit donc pleinement dans ce que Mirko D. Grmek appelle « la première révolution biologique »³³, définie par trois aspects majeurs : l'expérimentation sur les êtres vivants et la méthode d'investigation quantitative, l'interprétation mécaniste des phénomènes vitaux, et enfin les modifications de la pratique médicale, notamment avec l'émergence de la clinique moderne et de l'analyse des symptômes. Le projet de Descartes est en effet d'abord d'élaborer une théorie de la Médecine fondée scientifiquement. Canguilhem, cité par François Duscheneau³⁴, écrit : « *On ne saurait trop insister sur le fait que l'assimilation des fonctions physiques à de purs et simples phénomènes mécaniques entraîne Descartes à réduire au contact, au choc, à la poussée et à la traction, toutes les relations que les parties de l'organisme soutiennent entre elles. C'est dans la rencontre de cette affirmation de principe et des observations anatomiques dont il croit se contenter qu'il faut voir la raison dernière de la conception systématique que Descartes se fait du mouvement animal*³⁵ ».

Le modèle épistémologique du vivant de Descartes est donc la machine – un ingénieux assemblage d'engins, de rouages, de pneumatiques et d'engrenages hydrauliques qui fonctionne de manière autonome. Sans la pensée, il n'y aurait absolument aucune différence entre un automate et un homme. Ainsi, dans le *Discours de la méthode* en 1637, la réduction des fonctions vitales aux structures mécaniques est totale :

Je désire que vous considérez, après cela, (...) que toutes les fonctions que j'ai attribuées à cette machine, comme la digestion des viandes, le battement du cœur et des artères, la nourriture et la croissance des membres, la respiration, la veille et le sommeil ; la réception de la lumière, des sons, des odeurs, des goûts, de la chaleur et de telles autres qualités, dans les organes des sens extérieurs ; l'impression de leurs idées dans l'organe du sens commun et de l'imagination, la rétention ou l'empreinte de ces idées dans la mémoire, les mouvements intérieurs des

³² Renée Bouveresse, *Ibid*, p. 23.

³³ Mirko D. Grmek, *La Première révolution biologique*, Bibliothèque scientifique, Payot, 1990

³⁴ in *Les modèles du vivant de Descartes à Leibniz*, p. 54

³⁵ in *La formation du concept de réflexe aux XVIIe et XVIIIe siècle*, Paris, PUF, 1955, p. 30

*appétits et des passions (...) Je désire, dis-je, que vous considérez que ces fonctions suivent toutes naturellement en cette machine, de la seule disposition de ses organes, ni plus ni moins que font les mouvements d'une horloge, ou autre automate, de celle de ses contrepoids et de ses roues ; en sorte qu'il ne faut point à leur occasion concevoir en elle aucune autre âme végétative, ni sensitive, ni aucun autre principe de mouvement et de vie, que son sang et ses esprits, agités par la chaleur du feu qui brûle continuellement dans son cœur, et qui n'est point d'autre nature que tous les feux qui sont dans les corps inanimés*³⁶

Si le XVII^{ème} siècle occidental demeure fortement influencé par les conceptions cartésiennes, on observe cependant durant sa seconde moitié, après la mort de Galilée en 1642 et celle de Descartes en 1650, un déplacement du modèle mécaniste cartésien vers un « iatomécanisme », plus soucieux de dépasser la description anatomique pour former, en physiologie, une *anatomia animata*. L'héritage est bien cartésien, mais se distingue par le privilège d'une méthode déductive qui fait sa place aux recherches expérimentales. L'échec de la science du vivant chez Descartes, notamment de son embryologie mécanique³⁷, démontre à quel point le mécanisme et le déchiffrement *more geometrico* de l'ordre des phénomènes organiques manquait d'une attention à l'anatomie et à la physiologie, et est surtout le signe de l'aporie, dans le domaine du vivant, de la remontée vers les principes premiers. En réduisant le corps à la matière étendue inerte, il ne permettait ni de cerner son essence ni de mettre à jour son processus de constitution. Assimiler le corps vivant à un automate est un processus épistémologique productif, mais dont la contrepartie était finalement la « mise à mort de la vie ».

La quantification des paramètres du corps humain devient la norme épistémologique des sciences du vivant, et plus particulièrement de la médecine, introduisant des effets heuristiques inédits. Avec Santorio, qui affirme la nécessité de recherches quantitatives et non qualitatives du métabolisme, et Harvey, dont la découverte du fonctionnement du système cardio-circulatoire est un « modèle de l'application de la méthode expérimentale et du raisonnement quantitatif dans les sciences de la vie »³⁸, une nouvelle école se crée : l'iatrophysique. Il s'agit dès lors d'expliquer les phénomènes vitaux par des mouvements

³⁶ Descartes, *Traité de l'Homme*, Édition de la Pléiade, p. 873.

³⁷ Dans les Observations sur les phases d'évolution de l'embryon du poulet : *Primae cogitationes circa generationem animalium, Excerpta anatomica*.

³⁸ Grmek, *ibid.*, p. 21

soumis aux lois universelles de la mécanique, et d'y assujettir la médecine et le soin. C'est ce qu'écrivit Georges Baglivi en 1696 :

Notre siècle, par bonheur, a vu naître et grandir la philosophie naturelle et expérimentale ; or, celle-ci à son tour étant devenue la base et l'appui de la théorie médicale, il n'est personne aujourd'hui qui puisse révoquer en doute la clarté, la force nouvelle que cette heureuse union fait rejaillir sur la médecine pratique. Les médecins se mirent donc enfin à examiner la structure du corps et des phénomènes de l'organisme, en appliquant les expériences physico-mécaniques et celles de la chimie. A peine furent-ils entrés dans cette voie salutaire, qu'ils se trouvèrent tout à coup en face de choses inconnues aux siècles passés, et l'on put alors reconnaître que le corps humain, considéré sous le point de vue des actes physiques n'était au fond qu'un ensemble de mouvements empruntés à la mécanique ou à la chimie, quoique déterminés par des lois d'un ordre purement mathématique (...).³⁹

Le déplacement spinoziste: l'unité de la substance et ses effets sur la compréhension du vivant

Spinoza était informé des remises en cause de la philosophie et surtout de la physique cartésiennes, et il a participé à la production de sa critique. Par exemple, à partir de 1668, le principe de conservation de la quantité du mouvement est contredit par les lois du choc formulées par Huygens, Wren et Wallis. Descartes ne déterminait la distinction entre les modes de l'étendue qu'en fonction du mouvement : or c'est le couple mouvement et repos qui intervient chez Spinoza pour définir la proportion caractérisant les modes de l'Etendue. Spinoza promeut le principe d'inertie cartésien au titre de postulat ontologique garant du déterminisme de la substance: l'existence des corps et la concaténation implacable de leurs états sont des exigences immanentes de la Nature. Pour Descartes, il y avait une forme d'indignité de la matière, caractérisée négativement par la divisibilité et l'impénétrabilité. Spinoza refuse cette séparation de Dieu et de l'Etendue; au contraire, l'Etendue est attribut de la Substance divine et le Mouvement mode immédiat infini de

³⁹ *De praxi medica*, 1696, I, 11, 6-7 ; *Opera omnia*, 1704, p. 126, cité d'après la traduction de Boucher, 1851, pp. 241 – 243). P. 88.

l'Étendue, tandis qu'une positivité est accordée au repos: « Les corps se distinguent les uns des autres par rapport au mouvement et au repos, à la vitesse et à la lenteur, et non par rapport à la substance »⁴⁰. Pour Spinoza, et contrairement à Descartes, l'Étendue n'est pas un attribut passif: « *L'étendue engendre le mouvement corporel comme l'essence géométrique engendre nécessairement ses propriétés* »⁴¹. La matière est rendue à la vie.

Cette requalification de l'Étendue pose de manière urgente la question de la définition du corps. « *L'une des questions pressantes de la philosophie au XVIIème siècle, et peut-être l'héritage le plus célèbre du dualisme de Descartes, est le problème de savoir comment deux substances radicalement différentes comme l'âme et le corps entrent en union dans un être humain et s'affectent l'un l'autre. Comment le corps étendu peut-il engager causalement l'âme non étendue, qui est incapable de contact et de mouvement, et la « mouvoir », c'est-à-dire provoquer des effets mentaux tels que la douleur, les sensations et les perceptions* »⁴². Si *L'Éthique* est marqué par un héritage et un hommage à Descartes, « *clarissimi viri* », et par une méthode similaire - la volonté de traiter les passions en physicien -, l'ouvrage reprend le problème de la dualité corps - esprit, afin d'opposer à Descartes une critique virulente de la libre volonté, dont le présupposé scientifique est la théorie de l'union de l'âme et du corps telle qu'elle a été développée dans les *Passions de l'âme*.

Pour Descartes, le corps et l'esprit sont des substances ontologiquement distinctes, et leur union forme une substance de troisième type, dont la nature demeure mystérieuse. Si les passions, nom donné par Descartes à l'affectivité, apparaissent dans l'âme, leur cause est le corps. Ainsi, la passion de l'âme est l'action du corps: l'homme souffre, métaphysiquement, de la finitude ontologique de l'étendue. Du fait de l'alliance de ces substances radicalement différentes, l'âme et le corps, les mouvements des esprits animaux (intuition géniale des mouvements nerveux) causent, entretiennent et fortifient dans l'âme les « passions », qui sont des perceptions confuses rapportées à l'âme. L'âme donc subie ce qu'elle devrait causer si sa liberté était pure. Ainsi naissent en elle des passions, qui n'ont rien de commun avec cette passion essentielle qu'elle éprouve devant les idées et qui constitue sa connaissance claire et la nature profonde de l'Esprit. Spinoza gardera la force de

⁴⁰ E, III, lemme 1

⁴¹ Dans "Le monde philosophique contemporain de Spinoza", par Geneviève RODIS-LEWIS, *Actes du colloque Spinoza Paris 1977* (p. 7 - 18), Revue de synthèse IIIe centenaire de la mort de Spinoza, N° 89 -91, Janvier-Septembre 1978, Tome XCIX, série générale, Editions Albin Michel, 1978

⁴² *Spinoza*, Steven Nadler, op.cit., p. 278

l'intellectualisme cartésien, mais retrouvera, on le verra, l'affectivité au sein de la raison elle-même.

Pour Spinoza, il y a incommensurabilité entre l'attribut pensée et l'attribut étendue, qui sont deux expressions égales d'une même réalité - la Substance ; chaque attribut est causalement indépendant, de telle sorte que l'Étendue ne peut être cause d'un phénomène dans la Pensée, ni la Pensée dans l'Étendue. Bien plutôt, à chaque chaîne causale dans un attribut correspond une chaîne causale équivalente dans l'autre attribut, chacune étant l'expression égale *sous un point de vue différent* de la Substance, c'est-à-dire de Dieu ou la Nature saisis comme processus de détermination nécessaire du réel (*natura naturans*) et réalité structurée par les lois physiques universelles (*natura naturata*). Contre Descartes qui pense la pluralité des substances découlant du Créateur, « nul attribut de substance ne peut en vérité se concevoir d'où il suivrait qu'une substance puisse se diviser »⁴³. Spinoza prend position contre le dualisme - qui est un causalisme - pour proposer une unité entre le corps et l'esprit plutôt qu'une union : « L'esprit et le corps, c'est un seul individu que l'on conçoit tantôt sous l'attribut de la pensée, tantôt sous celui de l'étendue »⁴⁴. Nous nous reposons ici sur les analyses de Chantal Jaquet⁴⁵, qui a démontré, en analysant les occurrences des termes *aequitas* et *aequalis*, l'égalité ontologique des attributs et des essences des modes, tout en soulignant que cette égalité n'était pas uniformité (au contraire de la position du parallélisme, née de Leibniz et reprise par de célèbres commentateurs comme Martial Guérout): « *L'égalité entre la puissance d'agir du corps et la puissance de penser de l'esprit manifeste en réalité une égalité d'aptitudes à exprimer toute la diversité contenue dans la nature de chacun* ». Le modèle moniste de Spinoza permet de concevoir l'identité ou l'unité de l'esprit et du corps dans l'individu, tout en maintenant leur altérité, et donc la possibilité d'investigation sur l'un ou l'autre de manière autonome. Pour un neurobiologiste contemporain comme Jean-Pierre Changeux, « *il jette les fondements d'une recherche de la nature de la puissance du corps humain qui n'exclut pas corrélativement une méditation de la puissance de l'esprit, puisqu'il s'agit d'une seule et même chose exprimée de deux manières* »⁴⁶. C'est dans les affects, justement, que s'exprimeront ces moments où l'esprit et le corps se donnent à voir dans une approche mixte: nous devons alors nous demander le

⁴³ EI, PXII

⁴⁴ II, P21 scolie

⁴⁵ Chantal Jaquet, *L'unité du corps et de l'esprit*, Affects, actions et passions chez Spinoza.

⁴⁶ Chantal Jaquet, *La référence à la conception spinoziste des rapports du corps et de l'esprit dans l'ouvrage de Paul Ricoeur et de Jean-Pierre Changeux*, « *Ce qui nous fait penser. La Nature et la règle* », dans *Lectures contemporaines de Spinoza*, dirigé par P-F Moreau, C Cohen-Boulakia, et M. Delbraccio, PUPS, 2012

sens que prend le « remède aux affects » dans cette perspective psychophysique. Dès lors, au sein de cette unité inédite, qu'est-ce donc que l'Esprit? Spinoza répond: l'esprit est l'idée du corps. Le rapport corps/esprit n'est pas celui d'un sujet à un objet, d'un actif à un passif, mais bien d'une idée à son objet. Par conséquent, la passion n'est pas l'action du corps, mais la formation d'une idée inadéquate dans la pensée.

De manière révélatrice, la Vème partie de *L'Ethique*, consacrée à la libération humaine, s'ouvre sur une préface qui vient contester les théories stoïcienne et cartésienne de l'homme comme « *empire dans un empire* ». Pour Spinoza, la croyance dans le fait que la volonté (émanant de l'âme) puisse agir de manière absolue sur les passions (qui seraient le produit du corps) repose sur une physiologie erronée, dont il veut ici souligner les écueils.

Car il {Descartes} pense que l'Âme ou l'Esprit est unie principalement à certaine partie du cerveau, à savoir la glande dite pinéale, grâce à laquelle l'Esprit, sent tous les mouvements qui sont excités dans le Corps, ainsi que les objets extérieurs, et que l'Esprit, de cela seul qu'il veut, peut mouvoir diversement (...). Et puisque, à une volonté quelconque, nous pouvons joindre un mouvement quelconque de la glande et par conséquent des esprits, et que la détermination de la volonté dépend de notre seul pouvoir, si donc nous déterminons notre volonté par des jugements sûrs et fermes suivant lesquels nous voulons diriger les actions de notre vie, et si nous joignons à ces jugements les mouvements des passions que nous voulons avoir, nous acquerrons un pouvoir absolu sur nos Passions. (...) Qu'est-ce donc qu'il entend, je le demande par union de l'Esprit et du Corps? Quel concept clair et distinct a-t-il, dis-je, de la pensée très étroitement unie à certaine petite portion de quantité ?⁴⁷

Spinoza dénonce ici les erreurs cartésiennes, notamment la fiction de la glande pinéale dans la préface de la Vème partie de *L'Ethique*. En 1669, la remise en cause par Sténon de la localisation de la glande pinéale décrite par Descartes dans son traité *De l'homme* a servi d'argument *a posteriori* contre le cartésianisme. En effet, dans son *Discours sur l'anatomie du cerveau*, il démontre par l'anatomie que cette glande, qui était considérée comme le «siège de l'âme»⁴⁸, ne remplit pas cette fonction. C'est alors toute la conception cartésienne

⁴⁷ E V, Préface

⁴⁸ Passions de l'âme, articles XXXII et XXXIV1

de la volonté comme « force qu'a l'âme de mouvoir le corps » qui se trouve remise en cause. Ce que critique ici Spinoza, c'est donc la localisation anatomique fictionnelle de l'instance du jugement, sensée permettre une maîtrise totale de la Pensée sur le Corps. Ce volontarisme rappelle celui des stoïciens et l'idéal du tombeau de Pharalis.

La critique à laquelle procède Spinoza est une dénonciation des illusions, un procès d'abstraction contre les Êtres de raison - ou d'imagination - qui justifient *ad fine* l'échafaudage cartésien : « Il avait conçu l'Esprit tellement distinct du Corps qu'il ne put assigner aucune cause singulière ni à cette union ni à l'Esprit lui-même, mais qu'il lui fallut recourir à la cause de tout l'Univers, c'est-à-dire Dieu ». Penser le vivant comme machine, c'est en effet présupposer l'existence d'un « Premier Ingénieur » : tout le système mécaniste cartésien repose donc sur le recours à des garanties métaphysiques – et notamment, à la volonté de Dieu, performant éternellement le maintien des lois physiques universelles. Dans son ouvrage physiologique *De Homine*, Descartes avait pourtant « remplacé l'interprétation de la nature d'après les finalités par une interprétation fondée sur les causes »⁴⁹. C'est sur ce principe épistémologique que s'appuiera Spinoza, et c'est parce que, considérant la nature de l'union du Corps et de l'Esprit, Descartes a trahi ce principe, que Spinoza s'autorise une critique acerbe : « Et à coup sûr je ne puis assez m'étonner de voir un Philosophe, après avoir fermement décidé de ne rien déduire que de principes connus par soi et de ne rien affirmer qu'il ne perçût clairement et distinctement, et après avoir si souvent reproché aux Scolastiques de vouloir expliquer les choses obscures par des qualités occultes, adopter une Hypothèse plus occulte encore que toute qualité occulte »⁵⁰. Descartes tombe dans la dénonciation spinoziste de la téléologie, car l'hypothèse de l'animal-machine suppose des postulats qui n'ont aucune base épistémologique : « La théorie de l'animal-machine serait donc à la vie ce qu'une axiomatique est à la géométrie, c'est-à-dire que ce n'est qu'une reconstruction rationnelle, mais qui n'ignore que par une feinte l'existence de ce qu'elle doit représenter et l'antériorité de la production sur la légitimation rationnelle »⁵¹. L'anthropomorphisme technologique qui assimile le vivant à l'artificiel, avec son postulat d'un Dieu fabricant et d'un prototype de fabrication, s'éloigne de la biologie mécaniste adéquate, capable de donner les causes et les essences des choses. La critique spinoziste des causes finales est donc critique de la conception anthropomorphique du Dieu providentiel, cet « asile d'ignorance » : « De même quand ils

⁴⁹ *Histoire de la pensée médicale*, op.cit., « Mesure et expérimentation » par Gerhard Rudolph, p. 80

⁵⁰ E, V, Préface, p. 501

⁵¹ Canguilhem, *Machine et organisme*, dans *La connaissance de la vie*, 2^{ème} éd., Paris, Vrin, 1967, p. 113

{les théologiens et les métaphysiciens} voient la structure du corps humain, ils sont frappés d'un étonnement imbécile et, de ce qu'ils ignorent les causes d'un si bel arrangement, concluent qu'il n'est point formé mécaniquement, mais par un art divin ou surnaturel, et en telle façon qu'aucune partie ne nuise à l'autre »⁵². Ce rejet du finalisme et de l'anthropomorphisme appelle à la création d'une connaissance rationnelle du corps humain, qui dépend du deuxième type de connaissance, c'est-à-dire de la saisie des causes. C'est un programme de recherche que propose ainsi Spinoza dans le scolie de la proposition XIII, et dont il jettera les bases dans les lemmes : « Mais nul ne pourra comprendre l'Esprit humain lui-même de manière adéquate, autrement dit distincte, s'il ne connaît d'abord la nature de notre Corps »⁵³. Comme l'écrit François Duscheneau : « *Le mécanisme de Galien est un mécanisme intégralement subordonné à un ordre téléologique qui lui donne sens*⁵⁴; *le mécanisme de Spinoza réduit son objet à n'être intelligible qu'en tant que mode de la natura naturata, c'est-à-dire seulement en tant qu'effet des lois de détermination mécanique des modes, lorsque ceux-ci sont compris sous l'attribut étendue et conçus comme découlant de la puissance causale infinie de la natura naturans* »⁵⁵. Contre l'explication théologique et téléologique, Spinoza se limite à une interprétation fonctionnelle qui se refuse au recours à des êtres imaginatifs. Spinoza avait ainsi dénoncé l'analogie instrumentale dans l'Appendice à la première partie de *L'Ethique* : « Comme ils trouvent en eux et hors d'eux nombre de moyens qui contribuent grandement à leur procurer l'utile, comme par exemple des yeux pour voir, des dents pour mâcher, des herbes et des animaux pour s'alimenter, un soleil pour les éclairer, une mer pour nourrir des poissons, de là vient qu'ils considèrent tous les étants comme des moyens en vue de leur usage... »⁵⁶. Le passage de l'instrumentalité à la fonctionnalité est gnoséologiquement fort : il permet de saisir la physiologie en la dépouillant des illusions finalistes. La notion d'*usus*, au centre du travail d'Harvey sur la circulation sanguine, semble ainsi avoir un écho dans la physiologie spinoziste : la science du vivant est devenue, dans la séquence scientifique du mécanisme au XVII^e siècle, la mise en évidence des propriétés fonctionnelles des organes et de leur intégration en des ensembles organiques. C'est le cas pour la théorie de la circulation : il s'agit, pour Harvey, de découvrir la fonction du cœur en s'éloignant de la tradition de l'*historia*, c'est-à-dire de la

⁵² E I, Appendice

⁵³ EII, p. 123

⁵⁴ En effet, pour Galien, la structure et les fonctions du corps humain ont été conçues de manière à être adaptées à leur utilisation, par un D^emiurge conçu sur le modèle anthropomorphique du Dieu bienveillant.

⁵⁵ François Duscheneau, op.cit., p. 132.

⁵⁶ E I, p.85

simple description des organes. A ce titre, il sera nécessaire de reprendre la notion d'usage du corps que Spinoza utilise régulièrement sous l'expression « remplir son office »⁵⁷.

Enfin, c'est à la spécificité cartésienne de l'être humain dans le régime du vivant à laquelle Spinoza va s'opposer. Pour Spinoza, la totalité du vivant est homogène aux mêmes lois universelles mécanistes et implacables : il refuse la rupture ontologique introduite par l'âme humaine et s'oppose à l'élection divine de l'homme parmi les autres espèces. Le « refus de l'extra-territorialité » du corps humain dans l'ordre naturel (selon l'expression de Bernard Vandewalle⁵⁸) marque la distinction entre les deux philosophes, et jouera un rôle conséquent dans le déplacement de la morale cartésienne à l'éthique spinoziste. « *Si Spinoza s'engage dans une analyse aussi détaillée de la composition de l'être humain, c'est parce qu'il est essentiel pour lui de montrer comment l'être humain est une partie de la nature, existant dans les mêmes connexions causales que les autres êtres étendus et pensants. Cela a de sérieuses conséquences d'ordre éthique* »⁵⁹. En effet, pour Spinoza, l'homme n'échappe pas au déterminisme et sa liberté ne réside pas dans le libre-arbitre. En 1663, la préface aux *Principes* de Spinoza, rédigée par Meyer, insistait sur le refus de certaines thèses cartésiennes : « Il en a rencontré beaucoup {des idées} qu'il rejette comme fausses et auxquelles il oppose une conviction profondément différente »⁶⁰. Ces idées fausses, ce sont donc notamment la substantialité de chacun de nos esprits⁶¹ et l'hypothèse de la volonté libre : « *la faculté même d'affirmer et de nier est une pure fiction* ». C'est pourquoi la partie II de l'Éthique peut se proposer de décrire l'affectivité humaine comme tout autre partie de la nature – comme l'on traite de la géométrie⁶². Dans la lettre de Spinoza à Tschirnaus concernant l'illusion de la liberté humaine, Spinoza rapporte ainsi l'homme à la totalité des choses créées :

Concevez, si vous voulez bien, que la pierre, tandis qu'elle continue de se mouvoir, pense et sache qu'elle fait effort, autant qu'elle peut, pour se

⁵⁷ Voir ci-dessous, p. 51

⁵⁸ Bernard Vandewalle, *Spinoza et la médecine, Éthique et thérapeutique*, L'Harmattan, 2011

⁵⁹ Nadler, op.cit.

⁶⁰ Spinoza, Tome IV, par Charles Appuhn, p. 235

⁶¹ « *De même que le corps humain n'existe pas absolument, mais seulement une étendue déterminée d'une certaine façon par du mouvement et du repos selon les lois de la Nature étendue, de même l'Esprit, ou l'Âme humaine, n'existe pas absolument, mais bien une pensée déterminée d'une certaine façon par des idées selon les lois de la Nature pensante* ».

⁶² « *Je traiterai donc de la nature des Affections et de leurs forces, du pouvoir de l'Âme sur elles, suivant la même Méthode que dans les parties précédentes de Dieu et de l'Âme, et je considérerai les actions et les appétits humains comme s'il était question de lignes, de surfaces et de solides* », EII, p. 97

mouvoir. Cette pierre assurément, puisqu'elle a conscience de son effort seulement et qu'elle n'est en aucune façon indifférente, croira qu'elle est très libre et qu'elle ne persévère dans son mouvement que parce qu'elle le veut. Telle est cette liberté humaine que tous se vantent de posséder et qui consiste en cela seul que les hommes ont conscience de leurs appétits et ignorent les causes qui les déterminent. Un enfant croit librement appéter le lait, un jeune garçon irrité vouloir se venger et un poltron vouloir fuir.

Cependant, notons bien qu'il ne s'agit pas d'une révolution contre Descartes mais bien d'un déplacement voire d'une radicalisation du mécanisme. Il est certain que Spinoza est d'abord un héritier de Descartes, auteur des *Principes de la philosophie de Descartes* tiré de ses leçons à Caserius. En tant que cartésien, il se repose sur l'intelligibilité mathématique et a en partage le souci de la recherche des causes des phénomènes : « *Expliquer un phénomène physique, c'est en spécifier la cause efficiente et fournir une représentation adéquate du mécanisme qui l'engendre nécessairement à partir des causes* »⁶³. Sa relation avec Oldenburg, membre de la *Royal Society*, qui lui envoie en 1661 l'Essai de Sciences naturelles de Boyle, un grand chimiste partisan du paradigme mécanique, montre l'adhésion de Spinoza à ce mécanisme radical. En effet, Steven Nadler décrit ainsi le travail de Boyle:

Le projet qui lui tenait principalement à cœur était de démontrer que la chimie, comme les autres sciences physiques, pouvait se faire en termes purement mécaniques sans recourir aux qualités occultes et aux pouvoirs mystérieux des savants aristotéliens. Les réactions chimiques, les altérations physiques, et les propriétés causales et qualitatives des choses pouvaient toutes s'expliquer comme le résultat du mouvement, du repos, de la liaison et du choc de minuscules particules de matière (ou « corpuscules ») de formes et de tailles diverses (...). Oldenburg voyait en Boyle et en Spinoza des collègues mus par une même motivation dans la quête de la vérité scientifique⁶⁴.

C'est pourquoi Oldenburg mettra le savant et le philosophe en relation. Dans l'ouvrage qu'Oldenburg envoie à Spinoza, « *Essai sur le nitre* », Boyle espère démontrer que les

⁶³ François Duscheneau, *Les modèles du vivant de Descartes à Leibniz*, op.cit., p. 46.

⁶⁴ Spinoza, Steven Nadler, p. 230

propriétés distinctives du nitre et de ses parties constitutives peuvent s'expliquer par des différences dans la forme, la taille, les relations et le mouvement des particules. « *Spinoza partageait absolument l'adhésion de Boyle à la philosophie mécanique, à l'explication corpusculaire des phénomènes chimiques, physiques et sensoriels* »⁶⁵, mais n'accorde pas à l'expérimentation autant d'importance. Boyle se voulait ainsi le père de la philosophie naturelle moderne, basée sur l'empirisme, en opposition avec la philosophie naturelle ancienne. Dans la correspondance, les questions d'Oldenburg à Spinoza portent d'ailleurs sur Descartes et sur Bacon, tous les deux représentants de la « nouvelle philosophie », qui, contre Aristote, s'inscrit dans le développement de la nouvelle physique et de la valorisation du travail expérimental, dont le symbole est le *Novum Organum (La Méthode Nouvelle)* de Bacon.

Spinoza s'inscrit donc absolument dans une philosophie mécaniste radicale, dans un « mécanisme sans mécanicien » - pour reprendre l'expression d'Eric Delassus - sans intelligence transcendante. Pour Spinoza, c'est la puissance de la nature qui produit l'auto-organisation des vivants. Tout découle de sa propre nécessité. Son refus de la substantialité fera de l'homme non un « maître et possesseur » de la réalité, mais une partie dans la totalité, une modalité au sein d'une nature profondément relationnelle. L'animisme de Spinoza est par conséquent un approfondissement de la physique cartésienne pour lui donner, à la place d'un fondement théologique, un fondement ontologique. Chaque corps retrouve dynamisme propre, intériorité et individualité; or ce n'est qu'à partir de là qu'on pourra comprendre le salut de l'individu humain. Le salut spinoziste concerne cet individu incarné et animé, ce corps en expression, qui ne sera réductible ni à une marionnette ni à un agrégat d'instincts et de passions irrationnelles. On peut donc dire que l'ambition de *L'Ethique* consiste précisément en une reprise du projet cartésien (celui de l'articulation manquée entre la liberté humaine et le modèle mécaniste et matérialiste), en considérant les passions de manière immanente à l'Esprit – d'où l'importance accordée ici dans la définition de ce Corps dont l'Esprit est l'idée.

⁶⁵ Spinoza, Nadler, op. cit., p. 231)

L'intégration différentielle de l'individu

La question est donc la suivante: quelle théorie du vivant peut-on dégager du déplacement épistémologique spinoziste que nous venons de décrire ? Le procédé de désubstantialisation de l'ordre du vivant, dont les êtres ne sont que les modes d'une substance unique telle qu'elle est comprise dans les définitions de la première partie de *L'Ethique*, s'appuie sur trois opérations essentielles. Tout d'abord, Spinoza opère une géométrisation et une mécanisation du vivant, sur le modèle cartésien : « Les corps se distinguent entre eux sous le rapport du mouvement et du repos, de la rapidité et de la lenteur, et non sous le rapport de la substance » (EII, Lemme I). Cette mécanisation repose sur une vision corpusculaire de la nature, qui se décompose en *corpora simplissima*. Ces corps simples, Deleuze les associe aux particules - à l'instar des enzymes -, comprenant ainsi le pouvoir de composition des corps comme un « discernement moléculaire » primitif⁶⁶. Ces *corpora simplicissima* sont pris absolument dans le système extérieur des causes et n'ont en conséquence qu'un rapport extérieur au monde. Ils s'accordent et se rejettent, sont ballotés selon les principes définis par les lois du choc et du repos: « Un corps en mouvement ou au repos a nécessairement été déterminé {on note la formule passive} au mouvement ou repos par un autre corps, qui lui aussi a été déterminé au mouvement ou au repos par un autre, et celui-ci à son tour par un autre, et ainsi à l'infini » (EII, Lemme III).

Déjà dans le *Cours Traité*, Spinoza écrivait : « on en vient également à percevoir que l'être humain lui-même fait partie de la nature et est indissociablement lié, au sein de son enchaînement causal à l'ordre des choses »⁶⁷. Dans *L'Ethique* plus encore, le système est celui d'une intégration des individus, des plus simples aux plus complexes, et la différence entre les hommes et les autres modes de la nature n'est pas de nature, mais seulement de degré. Il met ainsi en place une quantification différentielle du vivant, qui se caractérise par ses affections selon le *plus* ou le *moins*. Le corrélat de cette quantification est la théorie de l'individuation comme constance du rapport de proportionnalité : « Si les parties composant

⁶⁶ « Les affinités chimiques sont sans doute le cas le plus simple du discernement moléculaire », Gilles Deleuze, Spinoza, cours du 06-01-81

⁶⁷ Spinoza, Steven Nadler, op. cit., p. 227

un Individu viennent à être plus grandes ou plus petites, mais en proportion telle qu'elles conservent toutes entre elles le même rapport de mouvement et de repos qu'avant, l'Individu semblablement gardera sa nature d'avant, sans changement de forme » (EII, Lemme 4). L'individu est donc déterminé par la « *conservation d'un ordre combinatoire à travers des modifications incessantes* » selon la formule de François Duscheneau. Quelles sont ces modifications ? On peut en compter quatre : l'assimilation nutritive et la désassimilation (lemme 4), la croissance (lemme 5), le mouvement spécifique des organes (lemme 6), la mobilité et la synergie interne (lemme 7), enfin la sensibilité (la capacité à percevoir et à affecter). L'individu se définit donc par la cohésion interne et la préservation de sa forme - Spinoza parle de nature: « l'individu peut être affecté de différentes autres manières tout en conservant néanmoins sa nature »⁶⁸. Comme le note Bouveresse, « *si le mot d'organisme n'apparaît pas chez Spinoza – il est employé pour la première fois par Leibniz et par Stahl – l'idée d'organisme se trouve déjà chez Spinoza comme idée d'un être vivant formé d'un agrégat de cellules, et qui est une sorte d'individu* »⁶⁹.

La physique des corps théorisée par Spinoza permet de penser la hiérarchie des individus en fonction de la complexité de la combinaison des corps qui les composent. L'Individu le plus complexe et le plus apte est donc la Nature dans son ensemble, en tant qu'organisation cohérente de corps plus simples: « Et si nous continuons encore ainsi à l'infini, nous concevrons facilement que la nature toute entière est un seul Individu dont les parties, c'est-à-dire tous les corps, varient d'une infinité de manières sans que change l'Individu tout entier »⁷⁰. La richesse du monde se compose ainsi de la diversité de ses variations internes. Il y a, pour ainsi dire, extrapolation de la définition d'Individu à la Nature dans son ensemble.

Les lemmes interviennent donc pour expliquer la nature relationnelle des échanges phoronomiques entre les différents corps, des corps simples aux êtres singuliers ; la « Petite Physique » est un interlude offrant la compréhension physique minimale nécessaire à la saisie de ce qu'est un individu humain, afin d'avancer vers l'objectif que Spinoza s'est donné. « *Pour avoir une connaissance adéquate de l'âme humaine, ce qui intéresse Spinoza, il faut avoir une connaissance adéquate du corps qui est son objet. La physique est donc, note Rivaud, essentielle pour l'intelligence du spinozisme, mais elle ne l'intéresse*

⁶⁸ « *ipsius nihilominus natura servata* », EII Scolie du lemme VII

⁶⁹ Renée Bouveresse, « *Omnia, Quamvis diversis gradibus, animata sunt* », *Actes du Colloques organisé par Renée Bouveresse*, Vrin, Paris, 1988

⁷⁰ EII, Lemme VII, Scolie

qu'en fonction du dessein qu'il poursuit »⁷¹. La proposition XIV permet le passage de l'individu indéterminé à l'homme, tout en reconnaissant l'homogénéité de leur définition : la différence est d'emblée considérée comme quantitative, et dépend d'une théorie des aptitudes à laquelle nous devons revenir.

Le corps est donc fonction d'intégration, et l'individu n'est autre que la reconnaissance par le sujet de son autonomie fonctionnelle. Spinoza utilise le concept d'ajustement : une partie qui s'ajuste à une autre adéquatement forme un tout. L'utilisation de ce terme renvoie à la notion de rapport et d'adaptation : des parties qui s'entre-composent harmonieusement formeront donc un individu, comme les pièces d'un dispositif « s'ajustent » entre elles. « *Suivant l'aptitude de l'esprit à se former une idée distincte de l'ajustement réciproque des parties, on pourra ou non affirmer l'existence d'un organisme et en concevoir la modalité intégrative* »⁷². C'est ce dont témoigne la fameuse lettre XXXIII à Oldenburg et son apologie du *vermiculus*:

Imaginons, si vous voulez, un ver vivant dans le sang, supposons-le capable de distinguer par la vue les particules du sang, de la lymphe, etc. et de calculer comment chaque particule venant à en rencontrer une autre ou bien est repoussée, ou bien lui communique une partie de son mouvement, etc. Ce ver vivant dans le sang comme nous vivons dans une certaine partie de l'univers, considérerait chaque partie du sang comme un tout, non comme une partie, et ne pourrait savoir comment toutes ces parties sont sous la domination d'une seule et même nature, celle du sang, et obligées de s'ajuster les unes aux autres suivant que l'exige cette nature pour qu'entre leur mouvement s'établisse un rapport leur permettant de s'accorder (...). D'autres mouvements et d'autres variations se produisent qui n'ont pas pour origine unique les rapports que soutiennent les mouvements de ses parties {du sang}, mais aussi les rapports du mouvement du sang avec les causes extérieures et réciproquement. Le sang cesse alors d'être un tout et devient une partie (...). Tout corps, en tant qu'il subit une modification, doit être considéré comme une partie de l'Univers, comme s'accordant avec un tout et lié aux autres parties (...)

⁷¹ Renée Bouveresse, *L'idée d'animisme*, op. cit., p. 59

⁷² Duscheneau, *Les modèles du vivant*, op. cit., p. 142

*Vous voyez ainsi pour quelle raison et en quelle manière le corps humain est à mon sens une partie de la nature*⁷³.

Cette structure d'échelles permet de penser les rapports d'interaction et d'intégration entre les parties et le tout qui font la texture même de l'éthique - et de la politique. En envisageant, par un procédé imaginaire, l'autonomie du ver dans le sang, Spinoza montre comment la pertinence de ses connaissances dioptriques et biologiques peut servir son propos métaphysique. Etant polisseur de lentilles pour microscope et télescope, la relativité du regard macroscopique organise sa vision de la substance et lui permet de définir l'individualité organique en se démarquant de l'anthropomorphisme propre à l'automate cartésien. C'est ce que explique le recours que Spinoza fait constamment à des images biologiques, à la différence de la préférence métaphorique et gnoséologique de Descartes pour la machine. « *Si Spinoza reconnaît la spécificité des êtres vivants et se refuse à assimiler les processus biologiques à des schèmes industriels, ce n'est pas parce qu'il pense qu'ils seraient capables, en raison de leur activité spontanée, de rompre l'ordre nécessaire des choses (...) Les êtres vivants sont des structures dynamiques qui s'intègrent dans un système de structures dynamiques, où chacune garde son individualité, bien qu'elles soient toutes intégrées dans un réseau de relations intelligibles* »⁷⁴. Spinoza peut ainsi produire une « analyse des micro-dispositifs combinés et intégrés ». La nature est, toujours selon Duscheneau, une puissance que l'on peut hypostasier comme intégration absolue d'une individualité infinie: « *La hiérarchie des structures modales sous le principe architectonique que constitue la Nature dans son infinie puissance ne dépend aucunement d'une détermination par les causes finales* »⁷⁵. Dans ce monde où tout individu peut être résolu dans un individu plus complexe, quelle est la place de l'individualité vécue? Quel concept la rend opératoire?

La spécification du vivant par le conatus

Les modes, au sein de ce système d'incorporation différentielle, se distinguent et s'autonomisent en fonction de leur essence propre, qui s'exprime comme *conatus* vital.

⁷³ Spinoza, Œuvre IV, par Charles Appuhn, pp. 236 – 237.

⁷⁴ Sylvain Zac, *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, p. 108

⁷⁵ Duscheneau, *Les modèles du vivant*, op.cit., p. 145

« L'effort par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans son être n'est rien à part l'essence actuelle de cette chose » (EIII, P7). Telle est l'opération la plus marquante et inédite du post-cartésianisme: le renouvellement du matérialisme par l'injection d'un autre modèle épistémologique, celui de la biologie naissante via la notion du *conatus*.

Le *conatus* est le principe de vie et d'unité du vivant qui donne au corps une profondeur, alors que le mécanisme refusait toute intériorité aux êtres animés. Il détermine depuis l'intérieur et non plus seulement depuis l'extérieur l'individu qui a la vie en partage. En ce sens, la signification du concept est d'abord métaphysique : « *Seul le principe métaphysique de vie donnera, en dernière analyse, une explication satisfaisante du phénomène, à première vue d'ordre simplement biologique, de la persévération dans l'être, autrement dit, du conatus* »⁷⁶. Mais l'objectif est de rendre compte du principe de cohésion interne des parties qui constituent la structure organique de l'individu. C'est là la grande rupture avec Descartes: le *conatus* réinjecte du biologique dans le mécanisme universel postcartésien. Il permet le déplacement du paradigme cartésien du corps étendu, sous le principe de l'inertie, vers une biologisation du réel, qui suppose une polarisation dynamique des êtres selon le plus et le moins. En somme, le système spinoziste conçoit l'individu à la jonction d'un double processus de détermination. D'un côté, l'individu est sous le coup d'une détermination mécanique, caractérisée par l'enchaînement de la cause et de l'effet sous l'attribut *Etendue*. Il s'agit d'une détermination cinétique de l'individualité, comme rapport complexe de vitesses différentielles. Cette première détermination est l'expression de la nature naturée, soumise aux lois cartésiennes de la nature. Or, « *l'explication mécaniste qui explique leur changement {aux corps simples} doit être complétée par la théorie du conatus qui explique leur être, leur être singulier* »⁷⁷. L'individu est donc aussi aux prises à un processus de détermination dynamique: c'est là l'expression du *conatus*, de l'effort pour persévérer dans l'être. Il s'agit d'une détermination dynamique de l'individualité, par le pouvoir d'être affecté et d'affecter d'autres corps, au sein du point de vue de la nature naturante. La définition de l'être singulier non comme substantialité mais comme mode de la substance met en échec la doctrine cartésienne de l'unité organique conçue comme unité fonctionnelle, comprise sous le schéma de l'artificialité. Au contraire, l'essence du mode spinoziste permet de penser une unité dynamique, susceptible de changement, qui se définit par sa causalité même. L'essence se définit alors comme une

⁷⁶ Renée Bouveresse, *L'animisme universel*, op.cit. p. 124

⁷⁷ *Ibid.* p. 68

variable d'existence. La démonstration de la proposition 7 (E II) est claire sur ce point: « La puissance d'une chose quelconque, autrement dit l'effort par lequel, seule ou avec d'autres, elle fait ou s'efforce de faire quelque chose, c'est-à-dire la puissance ou effort par lequel elle s'efforce de persévérer dans son être, n'est rien à part l'essence qu'a cette chose, autrement dit son essence actuelle ».

C'est ce ramassement de l'essence sur la puissance qui permet d'expliquer la génération des êtres hors de toute transcendance créatrice: les individus se forment par l'effort qui leur est immanent, sans intervention du Dieu créateur cartésien. « *Le conatus, l'effort pour se conserver, qui est l'essence même de l'être singulier, est générateur du corps lui-même, ou, du moins, ce qui est strictement équivalent pour Spinoza, il est la condition qui rend intelligible la génération du corps lui-même* »⁷⁸.

En conclusion, « nous avons vu comment cette conception qui semble organiciste est en fait métaphysique, et comment c'est seulement à partir d'une conception métaphysique de la vie qu'une conception biologique, faisant place, à la différence de l'explication mécaniciste, à une considération de la finalité, au sens des rapports de tout à partie, est possible »⁷⁹. L'expression médicale du remède sera marquée par ce déplacement du paradigme hérité d'Hippocrate, d'Aristote et de Galien, remis en cause au XVII^{ème} siècle. Sa prise en charge par Spinoza apparaîtra comme le reflet du passage au paradigme iatromécanique propre au second XVII^{ème} siècle, fondé sur la loi de l'inertie, mais renouvelé par une révolution protobiologique, qui fait place à la persévérance et à l'expression du vivant, lequel ne se définit plus seulement par la notion de résistance physique. Tel est bien le programme que Spinoza se propose : « *Une biologie mécaniste donne également prise à l'homme sur la vie et lui permet de fortifier son corps, de maîtriser les passions qui en dépendent en partie, de guérir les maladies et de prolonger sa vie* ». ⁸⁰ On comprend donc à quel point le détour par la physique et la physiologie est nécessaire au parcours spinoziste, qui ne se consacre qu'à ce qui est utile à la libération de l'homme. Comprendre notre spécificité éthologique doit alors être le préalable à la fondation d'une

⁷⁸ François Duscheneau, *Les modèles du vivant (...)*, op.cit.

⁷⁹ Bouveresse, *L'animisme universel (...)*, op. cit. p.171

⁸⁰ Sylvain Zac, *L'idée de vie (...)*, p. 108

éthique réalisable dans notre actualité, et non d'une morale dont les principes seraient si hétérogènes qu'ils n'apporteraient consolation que dans l'arrière-monde.

Le salut individuel des hommes n'est donc concevable que dans un univers où l'unité et la nécessité des lois ne portent pas atteinte à la diversité et à la vie des êtres. La théorie de l'individu exposée dans les lemmes du livre II de l'Ethique est centrale dans l'économie du système. Elle est indispensable à l'intelligence de la théorie du salut de Spinoza, car elle constitue le fondement de sa théorie du conatus, qui nous empêche d'expliquer la vie biologique par des causes purement mécaniques⁸¹.

⁸¹ *Ibid*, p. 120

II. L'ANTHROPOLOGIE SPINOZISTE ET SON ÉCOLOGIE

S'il nous était nécessaire de saisir, en première partie, le déplacement de paradigme physiologique opéré par Spinoza par rapport à Descartes, c'est bien parce que la compréhension de l'individu comme partie intégrée et comme mode est le présupposé d'une éthique, dont l'objectif sera la maximalisation de rapports adéquats avec notre environnement, c'est-à-dire avec la totalité des modes extérieurs qui entrent en contact avec l'individu. Contre la figure antagoniste du moraliste, Spinoza invite donc à lire les remèdes comme la totalité des moyens permettant des interactions saines et actives avec son milieu et ses congénères.

« L'organisme est rendu intelligible non plus par sa plus ou moins grande perfection en tant qu'instrument complexe capable d'opérations « automatiques », comme c'était le cas chez Descartes, mais par sa plus ou moins grande perfection en tant que « mode fini », dont le pouvoir se mesure à la capacité d'interaction et de communication avec les autres modes : ce qui implique que le mode se détermine plus ou moins en fonction du tout où il s'intègre »⁸².

ÉTHIQUE DE LA RENCONTRE : NÉGOCIÉ DES RAPPORTS SAINS AVEC LE MONDE, UNE EXIGENCE BIOLOGIQUE ET ÉTHIQUE

L'individualité métaphysique et biologique de l'homme, qui s'accompagne simultanément de son inscription dans une totalité organique, marque bien la nécessité d'une éthologie – c'est-à-dire d'une science des comportements relationnels des individus et de leurs différences spécifiques - qui sert de fondement à *l'Éthique*. Il nous faut désormais interroger les implications éthiques de la théorie de l'individualité spinoziste. Comment la définition de la nature humaine inscrit-elle les déterminations individuelles sous certaines modalités, avec à l'horizon de leurs relations nécessaires la fondation même de la communauté politique ?

⁸² Duscheneau, *Les modèles du vivant*, op.cit., p. 136

Comme nous l'avons vu, en associant deux opérations (le corps comme composition d'une multiplicité, le *conatus* comme principe de permanence et de développement), Spinoza produit, pour utiliser un terme plus contemporain, une intelligence du corps comme structure. Le corps humain étant une « union de corps » particulièrement complexe, il est doté d'une intériorité propre qui lui donnera d'autant plus d'aptitudes et de possibles que ses parties peuvent se mouvoir diversement. D'où, à la suite des lemmes, la série de postulats en Ethique II, qui détaille les opérations physiologiques minimales propres à la survie du corps humain :

1. Composition et extrême complexité du corps humain
2. Composition entre des corps mous, fluides et durs
3. Diversité extrême des affectations du Corps par lui-même et par les corps extérieurs
4. Régénération par les corps extérieurs
5. Dégénérescence des parties molles du Corps
6. Diversité extrême des dispositions que le corps humain a des autres corps extérieurs

C'est sur ces postulats, qui concentrent en une forme réduite la physiologie et les fonctions nécessaires des corps humains, que se reposeront les propositions éthiques en partie IV et en partie V. On voit ici combien la physiologie humaine, définie comme proportion interne et rapport avec les corps extérieurs, sert de base à la formulation d'une éthique de la *composition*. « *Ses remarques sur les êtres vivants, comme d'ailleurs sur les choses matérielles, sont éparpillées et ne servent qu'à éclairer le statut métaphysique de l'homme. Mais à partir de ces remarques on s'aperçoit que Spinoza met en relief les caractères d'individualité, d'unicité, de spécificité et d'activité adaptative de l'homme* »⁸³. En effet, les hommes sont des totalités sans être pour autant des systèmes clos ; leur individualité est résorbable dans la substance. L'adaptation active au milieu se définit notamment par la consommation des corps assimilables au corps : c'est la « régénération » par l'alimentation (*alimento*). Ainsi, la règle de vie (*vivendi institutum*) concernant l'alimentation que Spinoza propose dans le scolie de la proposition 45 en quatrième partie reposera-t-elle sur cette connaissance de la structure complexe du Corps humain :

⁸³ Sylvain Zac, *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, PUF, Paris, 1963, p. 113

Car le Corps humain se compose d'un très grand nombre de parties de nature diverse, qui ont continuellement besoin d'une alimentation nouvelle et diverse pour que le Corps tout entier soit partout également apte à tout ce qui peut suivre de sa nature, et par conséquent pour que l'Esprit soit lui aussi également apte à comprendre plusieurs choses à la fois.

Cette compréhension biologique de ce qu'est le corps est primordiale: en effet, l'Esprit n'est rien d'autre que l'idée du Corps, et la puissance de l'âme est définie par la puissance du corps: « L'objet de l'idée constituant l'Esprit humain est le Corps, autrement dit une manière de l'Étendue précise et existant en acte, et rien d'autre »⁸⁴. L'âme est l'idée de ce corps existant en acte, que nous sentons et que nous vivons ici et maintenant. Selon Ariel Suhamy⁸⁵, la proposition XIII, qui introduit à la « Petite Physique », fait bien le pivot entre la physiologie et l'éthique en ce qu'elle introduit la possibilité d'une maximalisation de la saisie adéquate du corps. « De là suit que l'homme consiste en un Esprit et un Corps, et que le Corps humain existe ainsi que nous le sentons {*prout ipsum sentimus*} ». La philosophe interprète en effet le terme latin *prout* dans le corollaire de la proposition XIII comme le signe du caractère profondément transitoire de l'essence de l'homme, c'est-à-dire du *conatus*: « On se demande 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 ce sentiment. Il faudrait donc comprendre que le corps n'existe que dans la mesure exacte où il est senti: il existe donc d'autant plus que nous le sentons plus »⁸⁶. Nous devons donc désormais comprendre plus en détails le programme de ce développement des aptitudes du corps humain.

Le concept de *conatus* permet le passage de la physique des corps à l'éthologie du vivant - l'éthologie étant comprise comme la science des aptitudes spécifiques en fonction de la composition des vitesses et des lenteurs, des pouvoirs d'affecter et d'être affecté d'un individu donné. On connaît bien l'exemple de la tique de Von Uëxkull⁸⁷ dont le monde est

⁸⁴ EII, P17

⁸⁵ Dans *La théorie spinoziste des rapports corps/ esprit et ses usages actuels*, sous la direction de Chantal Jaquet, Pascal Séviras, Ariel Suhamy, Hermann Philosophie, Paris, 2009

⁸⁶ Idem, p. 13

⁸⁷ Voir le Chapitre « Le vivant et son milieu », in *La connaissance de la vie* par Georges Canguilhem, Vrin, 2000

limité aux trois stimuli suivants : la luminosité, l'odeur de l'acide butyrique, et le toucher, c'est-à-dire la chaleur de l'animal parasité. Or, selon l'analyse du scolie de la proposition 39 (EII) par Sylvain Zac, la supériorité d'un corps sur un autre consiste dans son pouvoir d'aménager le milieu, de s'assurer par rapport à lui une indépendance plus grande, c'est-à-dire dans la force du *conatus* qui le définit. Le corps humain, comme tous les autres corps, est donc pris dans les relations avec son environnement, dont découlera la nécessité éthique. Contrairement à la tique, dont le monde se résume à des aptitudes réduites, correspondant à la structure de son organisme, l'homme est doté d'une sensibilité accrue et d'aptitudes *très complexes*. Ce sera donc en fonction d'une intelligibilité de l'éthologie proprement humaine que devra se constituer une éthique qui prenne en compte la nature de l'homme, c'est-à-dire l'enracinement naturel des affects dans la structure du corps humain et de ses rencontres avec l'extérieur. C'est la théorie des aptitudes qui permettra d'opérer le passage du biophysique à l'éthique, car la nécessité de composer des rapports avec l'autre, l'étranger, sera au coeur même de l'éthique et du projet politique spinozistes. « *Le corps vivant est donc cet existant singulier dont la santé exprime la qualité des pouvoirs qui le constituent en tant qu'il doit vivre sous l'imposition des tâches, donc en relation d'exposition à un environnement dont il n'a d'abord pas le choix* »⁸⁸.

En ce sens, la biologie du corps définit la limite inférieure de l'espèce humaine, mais la nature humaine est susceptible d'évolution par degré, c'est-à-dire d'amélioration de ses aptitudes (aptitudes corporelles d'un côté, aptitudes cognitives de l'autre). Or, pour Spinoza, le progrès de l'esprit est solidaire du développement des aptitudes corporelles : « Qui a un Corps apte à un très grand nombre de choses a un Esprit dont la plus grande partie est éternelle »⁸⁹. Dans le scolie de cette proposition, Spinoza écrit :

Et en vérité, qui a, comme le bébé ou l'enfant, un Corps apte à très peu de choses et dépendant au plus haut point des causes extérieures, a un Esprit qui, considéré en soi seul, n'a presque aucune conscience ni de soi, ni de Dieu, ni des choses ; et au contraire, qui a un Corps apte à beaucoup de choses a un Esprit qui, considéré en soi seul, a une grande conscience de soi, de Dieu et des choses.

⁸⁸ Canguilhem, 1988, p. 127

⁸⁹ EV, P39, P.553

Ainsi, se poser la question des conditions de possibilité du remède aux affects permet de faire le lien entre essence mathématique du corps (conversation du rapport mouvement et repos, théorie de l'individualité, que nous venons de voir) et aspect dynamique (augmentation et diminution des affects par la théorie des aptitudes). En effet, le salut n'est réel que s'il existe une essence individuelle et que celle-ci est capable d'autoconstitution. Seul un corps supérieurement sensible est un corps capable d'agir de manière autonome. La sensibilité biologique est donc un possible éthique. La théorie des aptitudes du corps est le fondement de la théorie du salut; or le salut rapporté au corps sera appelé « remèdes ». « *La différence physique – la seule qui définit, pour Spinoza, la distinction des individus et la particularité de l'homme – devient (...) une différence mentale, celle du développement de l'activité de l'esprit, c'est-à-dire, en même temps, une différence métaphysique d'éternité* »⁹⁰. C'est ce lien qu'il s'agira de retracer ; ce fil, entre physiologie et sotériologie, qu'il nous s'agit de dérouler.

L'ingenium et l'ouverture désidérative

Contre l'idée de la substance, la pensée du remède aux affects repose donc sur la définition de l'individu comme complexion et non comme essence. L'éthique est en effet le corrélat d'une ontologie de l'être, elle-même construite avec la science de son époque et l'intuition de son développement à venir (organisme, biologie moléculaire et neuronale), et cet être est un *ingenium* : un dispositif complexe opérant la synthèse des déterminations constitutives d'un individu en relation avec son milieu environnant.

*L'ingenium renvoie à l'ensemble des traits caractéristiques singuliers d'un individu, qui sont le produit de l'histoire commune, de ses habitudes propres, de ses rencontres avec le monde (...); un complexe d'affects sédimentés constitutifs d'un individu, de son mode de vie, de ses jugements et de son comportement. Il s'enracine dans les dispositions du corps et comprend des manières d'être aussi bien physiques que mentales*⁹¹.

⁹⁰ Rousset, *La perspective finale de l'Éthique*, p. 40

⁹¹ Chantal Jaquet, *Les Transclasses ou la non-reproduction*, PUF, 2015

Penser l'être sous le mode dans la complexion, c'est rendre possible la flexibilité de ses manières d'être par rapport à sa nature, et non l'immutabilité de son être. L'être, à partir de l'exigence du développement de ses aptitudes, est en perpétuelle mutation. La complexion apparaît ainsi comme un processus dynamique et individuel, recouvrant des dimensions physique, physiologique, comportementale, biologique ; c'est aussi un terme médical qui désigne la constitution physique d'une personne considérée du point de vue de sa santé. Dans les théorèmes des troisième et quatrième parties de *l'Ethique*, l'individu s'efface, les passions intra et interindividuelles sont mises au premier plan – nous reviendrons sur la définition de la passion. Dans cette étude de la production des passions de façon abstraite, l'homme n'est que le lieu qui sert de décor à la succession des affections ; il n'existe aucune constance présumée du caractère (sauf en cas de pathologies). Dans ce cadre passionnel, l'*ingenium* a une fonction constitutive : il désigne le nœud passionnel irréductible qui fait *le propre* de chaque individu. Or, traditionnellement, ce concept signifie le naturel de tel individu, aussi bien que le génie d'un individu plus que les autres⁹². C'est que la diversité des *ingenio* est ancrée dans la diversité des dispositions du corps, chacun étant caractérisé par une équation en termes de mouvements et de repos, de détermination corporelle.

Cette définition laisse une place pour une « élasticité de l'essence »⁹³. Dans le cadre imparté par son essence, l'homme est ainsi susceptible de mutabilité :

*Car il faut avant tout noter que, quand je dis que quelqu'un passe d'une moindre perfection à une plus grande, et le contraire, je n'entends pas qu'il échange son essence ou forme pour une autre. Car un Cheval, par ex., n'est pas moins détruit s'il se change en homme que s'il se change en insecte : mais c'est sa puissance d'agir, en tant que c'est ce qu'on entend par sa nature, que nous concevons comme augmentée ou bien diminuée.*⁹⁴

La libération humaine, la modification bénéfique des comportements humains, s'enracine donc dans ses exigences vitales propres. « *C'est à l'intérieur du cadre fixé par ces*

⁹² Voir Pierre François Moreau, *Spinoza, L'expérience et l'éternité*, op.cit., Chapitre III : « *Les Champs de l'expérience : les passions* ».

⁹³ Voir Alquié, *Servitude et liberté selon Spinoza*, CDU, 1967

⁹⁴ Introduction EIV, p. 357

*conditions que le projet de changer la vie peut à la rigueur recevoir un sens »⁹⁵ : nous pouvons développer nos aptitudes autant que les dispositions naturelles qui nous définissent en tant qu'homme le permettent. En effet, la différence entre l'homme actif et l'homme passif est moins une différence de nature que de degré. Chantal Jaquet⁹⁶ note d'ailleurs le changement métaphorique qu'opère Spinoza entre le TTP et *L'Éthique* : si la distinction entre les régimes de pensée se faisait d'abord sur une comparaison entre le chat et le lion⁹⁷, Spinoza lui préférera la comparaison de la maladie et de la santé : « L'ignorant et le simple d'esprit ne sont pas plus tenus par le droit de nature d'établir la sagesse en leur vie que le malade d'avoir un corps sain ».*

C'est donc l'essence de l'homme qui est en elle-même plasticité, justement car l'essence de l'homme est définie comme désir. « J'entends par le nom de Désir tous les efforts, impulsions, appétits et volitions de l'homme, qui sont divers à la mesure de la diverse disposition d'un même homme »⁹⁸. Le désir comme essence définit une structure ouverte de l'individualité : si l'homme est un être ontologiquement ouvert en direction des possibles qu'il peut actualiser, et perméable au milieu dans lequel il évolue, il est aussi un être de manque, qui ne peut atteindre une continuité de satisfaction des besoins qu'en allant toujours au devant de ses désirs. L'homme ne sera rien d'autre que les causes qui le détermineront. Il est donc d'autant plus libre que son désir l'oriente vers des actions, des moments d'intensité de sa vie affective, où il exprime sa nécessité en étant cause de ses opérations.

Cette définition dynamique de l'essence est la condition de possibilité même des « remèdes aux affects ». Contre le pessimisme et la fatalité, elle affirme l'ajustabilité du comportement humain au sein d'un système déterministe, et assure la conversion éventuelle à des modes d'existence éthiques. Toutefois, il faut souligner que le conatus « *ne saurait être le fondement intime d'une éthique de l'individu, mais la tension relative qui définit l'existence comme une affirmation commune, et détermine l'éthique comme une méthodologie positive des rapports* »⁹⁹. Il n'est pas éthique en tant que tel, mais apparaît plutôt comme un ouvrier de possibles, dont l'éthique est une modalité positive parmi d'autres.

⁹⁵ Pierre Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza*, La quatrième partie op.cit., p. 24

⁹⁶ Chantal Jaquet, *L'unité du corps et de l'esprit*, op.cit., p. 60

⁹⁷ TTP, XVI, §3 : « Ils ne sont pas plus tenus de vivre selon les lois d'une pensée saine que le chat de vivre selon les lois de la nature du lion ».

⁹⁸ E III, Définitions des Affects, Explication

⁹⁹ Rovere, *Spinoza*, op. cit., p. 136

C'est en fonction de la conservation ou de la destruction du *ratio* proprement humain que sont définies les normes du bon et du mauvais : « Tout ce qui fait que se conserve le rapport de mouvement et de repos qu'ont entre elles les parties du corps humain est bon; et mauvais, au contraire, tout ce qui fait que les parties du corps humain ont entre elles un autre rapport de mouvement et de repos »¹⁰⁰. La proposition 39¹⁰¹ fait intervenir le terme *conservatur* (se conserver) qui semble d'abord renvoyer à la persévérance dans son être du *conatus*. Mais dans la démonstration, Spinoza en appelle à la notion de conservation du rapport de mouvement entre les parties du corps (« *quod ejus partes motus suos certa quadam ratione sibi invicem communicent* ») et renvoie à la proposition 13 du *De Mente*¹⁰². La conservation de ce rapport est plus importante que la continuité de la forme extérieure. La stabilité du corps humain en tant que rapport est constamment menacée et remise en question, non seulement par la nécessité de l'absorption (Lemme 4) mais aussi par les affections des corps extérieurs - Pierre-François Moreau parle ainsi du corps comme d'une « *sorte de machine à transformer les réalités* »¹⁰³. Or, cette menace peut parfois s'avérer destructrice : « Tout ce qui fait que les parties du Corps humain reçoivent un autre rapport de repos et de mouvement, fait aussi que le Corps humain revêt une autre forme, c'est-à-dire fait que le Corps humain est détruit, et par conséquent est rendu tout à fait inapte à être affecté de plus de manières, et partant, c'est mauvais ». Ce que Spinoza explicite ici, c'est que la mort est mauvaise non en tant qu'elle détruit la continuité de notre corps, mais en tant qu'elle détruit notre possibilité d'affecter et d'être affecté.

C'est donc dans la capacité à affecter et être affecté, non dans le Corps seul, que réside la vie elle-même. Le *conatus* définit d'abord un égoïsme biologique : il est un désir d'expansion, un désir de composition avec son environnement, étant entendu que l'homme « sait bien qu'aucune chose ne cherche d'elle-même son propre anéantissement »¹⁰⁴. Le jugement n'est pas moral mais en fonction de l'utile pour soi. Ainsi « Chacun d'après les lois de sa nature nécessairement aspire à, ou a de l'aversion pour, ce qu'il juge être un bien

¹⁰⁰ EII, P39

¹⁰¹ EIV, p. 421

¹⁰² « *L'objet de l'idée constituant l'Esprit humain est le Corps, autrement dit une manière de l'Etendue précise et existant en acte, et rien d'autre* ».

¹⁰³ Nous reprenons l'analyse qui suit de Pierre-François Moreau, « L'amnésie du poète espagnol », *Revue Klesis*, 2007

¹⁰⁴ CT, I 1

ou un mal »¹⁰⁵. La théorie de l'action morale chez Spinoza relève de cette prise en charge épistémologique des dispositions et aptitudes spécifiques, c'est-à-dire de la question de la *nature* biologique de l'homme.

Spinoza ne propose pas de dépasser notre propre condition, d'atteindre à une forme de surhumanité, mais s'inscrit dans les limites de nos possibles éthologiques. Le corps, en tant qu'union de corps, est fait d'équilibres fragiles, d'un rapport proportionnel entre ses parties toujours menacé, mais il ne peut vivre dans l'isolement. La nécessité vitale de la régénération notamment oblige l'individu à entrer en rapport avec le monde extérieur, et à discerner entre ce qui peut décomposer son être (le poison, la mauvaise nourriture) et ce qui peut le nourrir. La conséquence de l'inscription du mode dans la substance est le partage, le contact avec les autres modes, et le risque de la rencontre. Cette nécessité de la rencontre, cette impossibilité de l'isolement a été démontrée par Spinoza dans le corollaire de la proposition IV (EIV) : «De là suit que l'homme est nécessairement toujours sujet aux passions, qu'il suit l'ordre commun de la Nature et lui obéit, et qu'il s'y adapte autant que l'exige la nature des choses ». Néanmoins le degré minimal de connaissance qu'entretient le soi avec lui-même n'est pas tant le savoir de ce qui est bon ou avantageux pour lui que la conscience immédiate et irréductible de sa propre existence. L'expérience de l'individu spinoziste est organisée comme un champ ouvert de forces multiples : il est fondamentalement orienté vers l'extérieur.

Selon Deleuze, le *conatus* exerce donc son effort pour persévérer dans l'être d'abord à travers son pouvoir de discernement, c'est-à-dire sa capacité à aller vers ce qui lui permettra de conserver la structure (le *ratio*) de son corps et d'étendre son emprise. Tout être tend à l'union dans l'étendue et le discernement dans la pensée. Autrement dit, toute particule se rapporte à l'étendue à tant qu'elle est mouvement et repos, et se rapporte à la pensée en tant qu'elle est discernement. Il y aurait ainsi chez Spinoza une véritable pensée chimique, un modèle chimique de la composition, à l'œuvre dans la théorie éthologique et éthique. Or, si le rapprochement deleuzien peut paraître rhétorique, le savoir chimique de Spinoza a pu participer à l'information de sa théorie, et expliquerait cette belle résonance avec les théories des petites perceptions au XVII^{ème} siècle, et plus tard, avec la théorie moléculaire. Cette précision biographique est soulignée par Steven Nadler :

¹⁰⁵ EIV, P19, p. 389

*Dans sa correspondance avec Oldenburg sur les écrits de Boyle, Spinoza se révèle être, sinon un chimiste aussi accompli que Boyle, au moins un expérimentateur compétent capable dans son emploi de la méthode scientifique de formuler des hypothèses et de les vérifier au moyen de résultats expérimentaux. Son intérêt pour la chimie, sa familiarité avec les théories les plus récentes et son aisance avec les ingrédients, le matériel et les processus de l'expérimentation en chimie dataient probablement de ses années à Amsterdam*¹⁰⁶.

Pour Deleuze, « *c'est en ce sens que l'existence est une épreuve. Mais c'est une épreuve physique et chimique, c'est une expérimentation, le contraire d'un Jugement* » et plus loin : « *L'épreuve physico-chimique des états constituent l'Éthique, par opposition au jugement moral* »¹⁰⁷. Pour Deleuze en effet, on peut comprendre les trois types de connaissance (la connaissance par imagination, c'est-à-dire des effets ; la connaissance des rapports et des causes ; la connaissance par intuition, c'est-à-dire des essences singulières) comme trois dimensions de l'individualité. L'imagination correspond à une individualité vécue sous une infinité de parties extensives, extérieures les unes aux autres : elle est inadéquate et passive. En effet, ces ensembles infinis de parties extensives *m'appartiennent* sous des rapports caractéristiques de mouvement et de repos, dont il m'est possible de connaître les causes de manière adéquate. L'exemple de l'ingestion est parlante : en mangeant, je m'approprie des parties extensives, qui changent de nature. Avec de la viande, je fais ma chair¹⁰⁸. Le premier genre, c'est la connaissance des effets de rencontre ou des effets d'action et d'interaction causés par la rencontre des parties extrinsèques les unes sur les autres. Ma perception naturelle est un effet des chocs et heurts de ces parties. Toutefois l'idée maîtresse de Deleuze est que l'homme, en favorisant la multiplicité des rapports de ses parties extensives avec le monde, éprouve une multiplicité d'affections, dont les idées sont *de plus en plus* susceptibles de produire une augmentation de notre puissance. De la quantité sensible à l'intensité cognitive, la conséquence sera donc bonne. Nous pouvons sortir du premier genre de connaissance en connaissant les rapports sous lesquels les éléments extérieurs se composent avec nous – par exemple, comprendre les règles de la nutrition et de la digestion. Cette deuxième forme de connaissance est adéquate, parce

¹⁰⁶ Steven Nadler, *Spinoza*, op.cit., p. 232. Nadler souligne également le fait que Spinoza fréquentait des chimistes reconnus, tels que Felgenhauer, Glauber, Van den Enden ou Serrarius

¹⁰⁷ Deleuze, *Spinoza, Philosophie pratique*, Chapitre III, Les lettres du mal, p. 58

¹⁰⁸ Deleuze, cours sur Spinoza « Immoralité et éternité ».

qu'elle s'élève à la compréhension des causes. Or selon l'interprétation de Deleuze, cette connaissance n'est pas abstraite, elle n'est pas mathématique, mais peut se comprendre comme pratique. Par exemple, savoir nager ne signifie pas connaître physiquement ce qu'est une vague, mais il s'agit plutôt d'un savoir-faire : je sais composer mon rapport avec la vague. Vivre, c'est donc un art de la composition des rapports.

SANTE ET VERTU

Cette composition des rapports en fonction du discernement de ce qui est bon pour moi est intrinsèquement liée à la notion d'*utile propre* et de valeur chez Spinoza. C'est ce que manifeste l'interprétation deleuzienne :

Telle est donc la différence finale de l'homme bon et de l'homme mauvais : l'homme bon, ou fort, est celui qui existe si pleinement ou si intensément qu'il a conquis de son vivant l'éternité, et que la mort, toujours extensive, toujours extérieure, est peu de chose pour lui. L'épreuve éthique est donc le contraire du jugement différé : au lieu de rétablir un ordre moral, elle entérine dès maintenant l'ordre immanent des essences et de leurs états. Au lieu d'une synthèse qui distribue récompenses et châtiments, l'épreuve éthique se contente d'analyser notre composition chimique¹⁰⁹.

Quelle définition prend la vertu dans cette anthropologie « amoral » et immanente ?

L'utile propre ou la vertu

La proposition 19 de la quatrième partie établit le principe sur lequel se fonde la doctrine de la vertu : ce principe, c'est l'intérêt vital, tel que nous venons de le décrire. En effet, nous avons souligné que ce qui dirige notre sélection des modes avec lesquels nous entretenons des rapports et composons des liens, c'est un égoïsme vital qui cherche à éloigner le spectre de la décomposition toxique de mes rapports.

¹⁰⁹ Idem, p. 59

Ne pouvant exister isolément, comme un élément détaché de la nature des choses qui assurerait sa propre survie en renforçant son isolement, et devant en conséquence assumer tous les risques que comportent pour la conservation de l'intégrité de sa « forme » les rapports qu'il entretient nécessairement avec d'autres êtres, il est clair que l'être humain doit mettre en avant, lorsqu'il s'agit de ses choix vitaux, les critères de l'utilité et de la nocivité, du bon et du mauvais, définis par rapport aux conditions qui définissent d'abord son existence d'individu, de manière à écarter tout ce qui pourrait la détruire et à ne rechercher que ce qui va dans le sens de son maintien¹¹⁰.

Nos orientations morales et nos valeurs seront ainsi orientées par notre jugement particulier et non par des principes universels hétéronomes : « Chacun nécessairement désire ou a en aversion d'après les lois de sa nature ce qu'il juge être bon ou mauvais »¹¹¹. Les désirs sont homogènes aux jugements : désirer quelque chose, c'est le juger bon pour soi.

Déjà Spinoza a mis en garde, en Appendice I, contre l'illusion finaliste qui renverse les effets en cause¹¹² : les hommes ont tendance à penser que le nez a été ainsi fait pour pouvoir porter des lunettes, et non que les lunettes ont été adaptées à la forme du nez. Or, de la même manière, c'est parce que les hommes désirent une chose que celle-ci est considérée comme bonne, et non parce qu'elle est bonne que les hommes la désirent. L'horizon de la santé apparaît comme la normativité en jeu dans la création de ces êtres fictifs que sont les valeurs universelles (Bien et Mal, Ordre et Confusion, Beauté et Laideur) : « Tout ce qui contribue à la santé et au culte de Dieu, ils l'ont appelé Bien, et ce qui y est contraire, Mal ». Dans la proposition 8¹¹³, Spinoza écrit : « La connaissance du bien et du mal est l'affect même de joie ou de tristesse dans la mesure où nous en sommes conscients ». Étant acquise l'importance du modèle médical de l'empoisonnement, la démonstration de la proposition 19 réaffirme : « nous appelons bien ou mal ce qui sert ou bien nuit à la conservation de notre être, c'est-à-dire ce qui augmente ou diminue, aide ou bien réprime, notre puissance d'agir ».

¹¹⁰ Pierre Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza, Quatrième partie*, op.cit., p. 249

¹¹¹ IV, P19

¹¹² Appendice I, p. 91 : « Une fois qu'ils se furent persuadés que tout ce qui se fait se faisait en vue d'eux, les hommes ne purent que juger principal en toute chose ce qui avait le plus d'utilité pour eux, et estimer le plus excellent tout ce qui les affectait au mieux. D'où vint qu'il leur fallut former ces notions par lesquelles expliquer les natures des choses, à savoir le Bien, le Mal, l'Ordre, la Confusion »

¹¹³ EIV, p. 371

Concernant cette indexation de la morale à l'utilité propre, il est intéressant de se pencher sur une expression que Spinoza use en de nombreuses occurrences pour exprimer la nature d'une *bonne* action : « *remplir son office* ». Ainsi, en quatrième partie, Spinoza écrit-il aux chapitres 30 et 32 : « C'est avec une âme égale que nous supporterons ce qui nous arrive en contradiction avec ce qu'exige la règle de notre utilité si nous sommes conscients du fait que nous avons rempli notre office » ; « Sont bonnes les choses qui aident les parties du corps à remplir leur office ». Il y a un office du Corps, que Spinoza ne s'attardera pas ici à détailler, ou sinon de manière seulement programmatique – nous y reviendrons¹¹⁴.

La notion d'utilité est donc un objectif concret : il s'agit d'« *étendre son milieu de vie tout en préservant son identité personnelle* »¹¹⁵. Ce qui sert de référence à l'action et au jugement, ce n'est pas une potentielle « nature humaine », une Idée fixée une fois pour toute dans l'éternité et sur laquelle l'homme jetterait un regard avide : c'est l'utile, entendu comme structure de convenance entre une chose et moi-même. « *Cette nécessaire référence à un intérêt fonde en somme l'éthique par analogie avec l'économie. C'est en fonction d'une force donnée dans un affect quelconque que les choses se constituent comme gains ou pertes, recettes ou dépenses, pour l'individu* »¹¹⁶. C'est en ce sens que l'homme est normatif : son propre désir est la seule loi de son action. C'est parce qu'il est *utile* pour lui de faire le bien qu'il le fait, non parce que cela lui a été prescrit¹¹⁷.

C'est sur ce fondement d'un égoïsme biologique de l'homme que Spinoza produit une définition de la vertu en rupture manifeste par rapport à l'usage de son temps. En effet, pour Spinoza, la vertu est ramassée sur le concept de puissance, qui est lui-même l'expression du *conatus*, c'est-à-dire de l'essence de l'homme : « Par vertu et puissance, j'entends la même chose, c'est-à-dire la vertu, en tant qu'elle se rapporte à l'homme, est l'essence même ou nature de l'homme en tant qu'il a le pouvoir de produire certains effets qui peuvent se comprendre par les seules lois de sa nature »¹¹⁸. La doctrine spinoziste de la vertu se fonde donc sur les intérêts vitaux de la personne, sur le souci de soi et sur le désir d'expansion de sa puissance naturelle. C'est pourquoi, en opposition avec les morales du devoir, qui créent un gouffre entre l'être - et ses limitations naturelles - et un devoir-être

¹¹⁴ « *Quant à savoir (...) par quel art il faut soigner le Corps pour qu'il puisse remplir correctement son office, cela n'appartient pas à notre propos, car ce dernier point regarde la Médecine* ».

¹¹⁵ Pierre Macherey, *Introduction, Quatrième Partie*, op.cit., p. 253

¹¹⁶ Maxime Rovere, *Exister*, op.cit., p. 207

¹¹⁷ Voir les lettres de Spinoza à Blyenbergh.

¹¹⁸ EIV, Définition 8, p. 361

toujours mis à distance, projetée dans la figure fantasmagorique du Saint, Pierre Macherey parle d'une « éthique naturelle »¹¹⁹:

« Etre, agir, vivre » (esse, agere, vivere): telles sont les valeurs fondamentales qui sont à la base d'une éthique naturelle, celle-ci ne pouvant rien vouloir d'autre que leur réalisation effective, dans l'existence en acte de celui en qui ces dispositions sont déjà en puissance du fait de sa nature. Parvenir à un mieux-être résultant du fait qu'on s'applique à se faire un maximum de bien à soi-même, et ceci d'une manière qui ne soit pas seulement occasionnelle et accidentelle mais permanente et nécessaire: cette leçon rejoint celle des propositions précédentes qui avaient déjà défini la vertu par cet intérêt fondamental, qui constitue le but même de toute la vie.

La vertu comme désir de se conserver soi-même¹²⁰ est une priorité ontologique et logique de l'être humain ; aucun devoir ni aucune morale ne saurait en réduire la force. Bernard Vandewalle parle d'une « recherche pharmacologique »¹²¹ de l'utile propre : il s'agit de chercher, parmi les éléments qui nous sont disponibles et à travers l'expérience constante de la variation de la Joie et de la Tristesse, ce qui fortifie, c'est-à-dire ce qui intègre l'individualité à une totalité supérieure. C'est un modèle médical plus que théologique : le bien et le mal correspondent à ce qui sert ou à ce qui nuit à la conservation de notre être. On peut ainsi parler d'une forme de condensation des concepts de santé et de vertu.

De l'utile propre à la communauté politique

Nous disions, au début de cette partie, que la compréhension de l'éthologie et de l'écologie – c'est-à-dire de l'interaction de l'individu avec son milieu – était la condition de l'éthique, mais aussi de la fondation politique. En effet, Spinoza décrit, à travers la théorie de l'utile propre, un parcours depuis la conservation de soi à la fondation politique, puisque « rien

¹¹⁹ Introduction, Quatrième Partie, p. 142

¹²⁰ EIV, P XXII : « Nulle vertu ne peut se concevoir avant celle-ci (à savoir l'effort pour se conserver soi-même) », p. 391.

¹²¹ Spinoza et la médecine, op.cit., p. 111

n'est plus utile à l'homme qu'à l'homme ». En effet, comme les congénères humains sont ce qui se compose le mieux avec l'homme, du fait de leur similarité de nature, la communion humaine maximalisera les chances de conservation de soi :

Il n'est rien, dis-je, que les hommes puissent souhaiter de mieux pour conserver leur être que de se convenir tous en tout, de sorte que les Esprits et les Corps de tous composent pour ainsi dire un seul Esprit et un seul Corps, de s'efforcer tous ensemble de conserver leur être, autant qu'ils peuvent, et de chercher tous ensemble et chacun pour soi l'utile qui est commun à tous¹²².

Contre le repli sur soi, l'inscription en tant que mode de l'individu dans la totalité, et sa définition comme *conatus*, nécessitent la recherche et le développement de relations utiles avec le milieu et l'entourage. L'homme enveloppe sa vertu, mais du fait de sa finitude, cette vertu ne saurait demeurer solitaire. La sociabilité est donc l'effet d'une « anthropologie politique », selon l'expression d'Etienne Balibar¹²³, dont le mécanisme est décrit par Spinoza dans la proposition 37 de la IVe partie de *L'Ethique*, et particulièrement dans la seconde démonstration :

Proposition : Le bien auquel aspire pour soi chaque homme qui suit la vertu, il le désirera aussi pour tous les autres, et d'autant plus qu'il possédera une plus grande connaissance de Dieu.

(...) Autrement : Un bien auquel aspire pour soi un homme, et qu'il aime, il l'aimera d'un amour plus constant s'il voit que d'autres l'aiment ; et par suite, il s'efforcera de faire que les autres l'aiment ; et comme ce bien est commun à tous, et que tous peuvent en jouir, il s'efforcera donc de faire que tous en jouissent, et d'autant plus qu'il jouira lui-même de ce bien.

Spinoza fait ici reposer la sociabilité sur le principe de l'imitation affective - cette forme de triangulation du désir qui fait trouver aux hommes un intérêt immédiat pour l'accord collectif. Elle repose ainsi sur l'identification désidérative et la reconnaissance mutuelle des

¹²² E IV, P18, scolie

¹²³ Etienne Balibar, *Spinoza et la politique*, Philosophies, PUF, 2011

individus. Or, cette image de l'autre est un objet affectif ambivalent, qui peut produire à la fois l'amour et la haine : c'est de cette équivoque que naissent les conflits interhumains.

Spinoza propose donc une genèse affective, et même passionnelle, de la société, sur le modèle de l'individu humain. La théorie politique spinoziste s'appuie en effet sur une forme originale d'organicisme qui assimile les sociétés à des êtres vivants – du moins, à des corps d'une nature particulière obéissant à des lois générales : « *Les sociétés sont des êtres vivants d'une nature particulière, mais obéissant à des lois générales étudiées par la biologie* »¹²⁴. Il use par exemple volontiers d'images psychobiologiques pour décrire le régime monarchique : « Le roi est l'esprit de la nation, l'assemblée des conseillers l'organe de perception externe, ou le corps à travers lequel l'esprit saisit une représentation de l'état de la nation et accomplit des actes qui lui apparaissent les plus opportuns »¹²⁵.

C'est en ce sens qu'une pensée des « remèdes politiques » pourra être développée chez Spinoza dans le *Traité politique*. En effet, le remède apparaît comme un régulateur du caractère passionnel irréductible du collectif, l'Etat étant défini sous les mêmes attributs que la personne. Ainsi, dans le Chapitre X sur l'Aristocratie¹²⁶ : « Si le remède convenable est appliqué, la chute de l'Etat ne pourra pas être l'effet d'un vice intérieur ». Spinoza donne ainsi l'exemple du « premier remède qui se présentait à l'esprit », et qui consiste dans le contrôle judiciaire régulier des sénateurs et des fonctionnaires de l'Etat. On voit ici l'importance de l'intelligibilité de la nature de l'homme par analogie avec l'Etat : un remède, c'est-à-dire une amélioration de l'état de l'organisme, ne pourra être constitué qu'au regard de la nature réelle de ce à quoi il s'applique, et non de l'extérieur : « Mais pour parer aux maux qui menacent un Etat, il faut appliquer des remèdes s'accordant avec sa nature et pouvant se tirer de ses propres principes ; autrement l'on tombe de Charybde en Scylla ».

L'inscription programmatique de l'éthique dans une diététique et une hygiène du corps

Comme l'écrit Pierre Roche, « *la santé est augmentation de la puissance d'agir non pas in abstracto, mais dans la multiplicité des normes et des allures de vie. Elle se construit contre toute forme d'affectivité personnelle, triste ou joyeuse, qui tend à brider la*

¹²⁴ Sylvain Zac, *L'idée de vie*, op.cit., p. 226.

¹²⁵ *Traité Politique*, op.cit., Chapitre sixième, pp. 41 – 52.

¹²⁶ *Traité Politique*, traduction de Charles Appuhn, Œuvres IV, GF Flammarion, p. 105

multiplicité normative de la puissance d'agir et à rétrécir le milieu de la vie »¹²⁷. L'extrait que nous venons de citer, tiré du *Traité Politique*, rapporte la santé à l'adage traditionnel : « dans le mal le remède ». C'est dans l'analyse de la nature – c'est-à-dire dans la psychologie et dans la physiologie humaines – qu'on pourra déceler les moyens mêmes de convertir le *conatus* vers son activation la plus maximale possible. Pour ne pas tomber « de Charybde en Scylla », il s'agit pour Spinoza d'inscrire les prescriptions éthiques dans la nature de l'homme, c'est-à-dire dans son corps. « *C'est pourquoi la philosophie de Spinoza n'est pas une simple médecine de l'âme visant à éloigner la tristesse au profit de la joie de l'esprit qui trouve pleine satisfaction dans l'amour intellectuel de Dieu, elle est aussi une éthique corporelle* »¹²⁸.

Contrairement à une morale ascétique qui chercherait dans l'humiliation du Corps l'éviction du péché – ramenée par Spinoza à une « *torve et triste superstition* » -, ce souci le conduit à définir un usage raisonnable des plaisirs de la vie et une réhabilitation du rire, du jeu et de la délectation. L'éthique spinoziste, de fait, ne laissera aucune place au renoncement – d'où la condamnation plus ou moins implicite de certaines vertus chrétiennes comme la commisération, la pitié ou l'humilité. Le scolie de la proposition 45 de la quatrième partie de *L'Ethique* est ainsi essentiel. Il définit l'homme sage non dans la contrition, mais dans la joie. Ainsi, si nous avons analysé la nécessité de l'ingestion dans la perpétuation de l'individu humain, Spinoza ajoute que cette opération doit pouvoir s'effectuer avec le surplus du plaisir : « Il est d'un homme sage de se refaire et recréer en mangeant et buvant de bonnes choses modérément, ainsi qu'en usant des odeurs, de l'agrément des plantes vertes, de la parure, de la musique, des jeux et exercices du corps, des théâtres et autres choses de ce genre, dont chacun peut user sans dommage pour autrui »¹²⁹. Tout ces agréments qui participent d'une vie joyeuse n'ont rien de nuisible, et sont mêmes indispensables en ce qu'ils satisfont une multiplicité de parties du Corps humain, en exploitant la complexité de ses aptitudes. Elles sont donc de l'ordre du composable et de l'utile : elles renforcent le désir et la capacité de comprendre en évacuant la tristesse. Spinoza laisse donc la place à une éthique du quotidien, notamment en donnant une importance considérable à l'allégresse¹³⁰, c'est-à-dire à la joie rapportée au Corps. Or ces

¹²⁷ Pierre Roche, « Normativité, grande santé et persévérance en son être », *Perspectives interdisciplinaires sur le travail et la santé* op.cit., p. 7

¹²⁸ Chantal Jaquet, *Les expressions de la puissance d'agir*, op.cit., p. 239

¹²⁹ EIV, Scolie P45, p. 431

¹³⁰ « *L'allégresse ne peut être excessive, mais elle est toujours bonne ; et la mélancolie, au contraire est toujours mauvaise* ». E IV, proposition XLI, p. 407.

affects, qui dépendent de l'ordre du Corps, comme le chatouillement et la douleur (affects localisés) ou l'allégresse et la mélancolie (affects qui concernent le Corps dans sa totalité) en tant qu'ils sont des modifications de la structure de mouvement et de repos, ne doivent-ils pas trouver place dans une forme de thérapie physique, puisqu'ils participent d'une vie affective pleinement vécue ?

Certes, il apparaît clairement que Spinoza a perçu l'importance de la problématique, et qu'il a par conséquent appelé de ses vœux la fondation d'une Médecine et d'une Physiologie prescriptives. Lui-même a proposé un modèle hygiénique des plaisirs ; par exemple, dans le *TRE*, il souligne que l'homme ne doit pas « prendre d'autres plaisirs que ce qu'il en faut pour conserver la santé ». Il lui faut de maintenir l'équilibre d'un « régime d'existence qui maintient son équilibre vital sans risquer de le compromettre, dans un sens qui est celui de l'allégresse et non celui du chatouillement »¹³¹. Dans cette maîtrise des plaisirs, il s'agit de conserver l'intégrité corporelle en refusant de privilégier une partie contre les autres. C'est ce que la proposition 60 de la IV^{ème} partie a démontré : « Un désir qui naît d'une Joie ou d'une Tristesse qui se rapporte à une ou à quelques parties du Corps, et non à toutes, ne tient pas compte de l'utilité pour l'homme tout entier ». Le désir doit donc s'orienter vers ce qui provoque l'allégresse (la Joie rapportée à la totalité du Corps) et non le chatouillement (le plaisir, potentiellement excessif, d'une partie du Corps seulement), pour tenir compte de « notre santé toute entière »¹³². La bonne santé correspond à cette régulation spontanée en fonction de l'utile pour soi ; elle est ainsi un avatar de la vertu. L'homme libre doit poursuivre une hygiène de vie car elle l'oriente vers l'affirmation de soi. On peut identifier chez Spinoza une forme inédite de philosophie hédoniste, irréductible à une simple hygiène, car elle programme également une lutte contre la mélancolie par la mise en valeur du plaisir et qui définit un usage du corps « permettant de le recréer et de le recréer en développant ses aptitudes »¹³³ par la recherche de plaisirs multiples et nouveaux. Il s'agit d'une diététique, c'est-à-dire d'une maîtrise d'un régime de vie, sur le modèle alimentaire, propre à conserver ou à rétablir une bonne santé.

Toutefois, nous pouvons nous étonner : « L'élaboration de cette éthique corporelle reste cependant très rapide au détour d'un scolie plus programmatique que didactique »¹³⁴ :

¹³¹ Pierre Macherey, *Introduction, Quatrième Partie*, op.cit., p. 362

¹³² « Comme la Joie, la plupart du temps se rapporte à une seule partie du Corps, nous désirons donc, la plupart du temps, conserver notre être sans tenir compte de notre santé toute entière », Scolie de la proposition 60, p. 455

¹³³ Chantal Jaquet, *Les expressions de la puissance d'agir*, op.cit., p. 239

¹³⁴ *Ibid.*

pourquoi l'analyse de l'allégresse n'est-elle pas corrélée à celle de la béatitude ? En effet, une sorte de paradoxe peut être souligné :

*Spinoza proclame que la puissance de l'esprit est fonction des aptitudes du corps et réhabilite la réflexion à ce propos en invitant à étudier la nature corporelle pour pouvoir comprendre celle de la mens. Si l'esprit est l'idée du corps, il est clair que la perfection de l'idée est liée à celle de son objet et implique une investigation à son sujet. Mais d'autre part, il ne développe pas les recherches concernant l'action pratique du corps et son pouvoir propre, il se contente d'exposer les prémisses entre les propositions XIII et XIV de l'Ethique II.*¹³⁵

L'idéal de l'homme libre, certes, va de pair avec l'idée d'un corps sain : Spinoza n'a de cesse de le rappeler. Ainsi, dans le scolie de la proposition 39 (Vème partie)¹³⁶, Spinoza évoque brièvement l'idéal d'un « Esprit sain dans un Corps sain » (*mente sana in corpore sano*), car « qui a un Corps apte à un très grand nombre de choses a un Esprit dont la plus grande part est éternelle ». La médecine et l'éducation physique peuvent même apparaître comme des conditions du salut. Spinoza propose donc une référence fondamentale au corps, mais il privilégie toujours l'attribut Pensée. Pourquoi donc faire de l'objet de son analyse la force des affects et le pouvoir de l'Esprit sur leurs effets néfastes, sans enquêter précisément sur les conditions du développement du Corps en acte ?

Cette délimitation du travail philosophique nous semble tenir au projet universaliste de Spinoza - au sens où il s'adresse à *tous* les hommes, souffrant ou bien-portant, bénéficiant d'une santé de fer ou d'un handicap sérieux. *L'Ethique* de Spinoza s'adresse ainsi à tous les corps. Le refus de proposer une véritable didactique des aptitudes corporelles ne peut être assimilé à un échappatoire de l'argumentaire, à une fuite de la part de Spinoza : il signe au contraire, positivement, la possibilité pour chacun de s'emparer de son existence en acte, *quelque soit l'état de son corps*. C'est bien pourquoi l'homme malade peut être libre : la conception qu'il a de son corps, même malade, pourra être adéquate, de même que l'homme en bonne santé pourra percevoir son corps de manière inadéquate. Le cas du malade ne fait que démontrer par l'expérience que nous pensons en fonction de la

¹³⁵ Ibid., p. 241

¹³⁶ IV, P39, pp. 553-555

disposition générale de notre Corps. Comme le souligne Eric Delassus¹³⁷, « *bien penser son corps c'est penser de manière claire et distincte les affections qu'il subit* ». Il est d'ailleurs essentiel de relever la distinction qu'opère Spinoza entre la persévérance en son état (*in suo state*) et la persévérance en son être (*in suo esse*) : la maladie et la mort ne font pas partie de l'essence du *conatus*, elles lui seront extérieures. Un individu malade peut, en développant son essence propre, être libre dans la maladie même. « *Si le Salut est rendu plus difficile par la maladie, il n'est pas pour autant impossible, et c'est précisément grâce à la démarche réflexive que l'esprit malgré la faiblesse du Corps peut, dans une certaine mesure, accroître sa puissance* »¹³⁸. Rappelons d'ailleurs ici un détail biographique d'importance : Spinoza lui-même souffrait d'une maladie des poumons – probablement la tuberculose, aggravée par le contact prolongé avec la poussière de la taille de lentilles, dont il mourût très jeune¹³⁹.

Alain Damasio, neurobiologiste contemporain, propose une lecture en termes biologiques et vitaux de Spinoza, en terme d'adaptation et d'affirmation de la vie. Pour lui « *cette sagesse du conatus révèle l'enracinement de l'éthique dans le biologique. Damasio considère ainsi que la vertu est d'abord d'essence physique et obéit à un principe biologique, la conservation de soi et d'autrui* »¹⁴⁰. Comme le note Chantal Jaquet, cette conception fait toutefois l'écueil de donner la primauté au corps sur l'esprit, de procéder à une réduction physique qui assigne l'origine de la pensée dans le corps lui-même, voire plus précisément dans le cerveau. Au contraire, il s'agit de considérer la possibilité simultanée d'un matérialisme *et* d'un idéalisme :

En définitive, il est légitime de parler d'un matérialisme de Spinoza à condition de n'en faire ni un primat ni une perspective exclusive d'intelligibilité du réel. L'adoption d'un point de vue matérialiste invite ainsi à restituer les corps au sein de l'étendue et à prendre en compte le jeu des relations par lequel ils s'affectent les uns les autres et voient leur puissance d'agir modifiée. Du même coup, la théorie spinoziste des affects actifs ou passifs devient centrale pour comprendre la puissance du corps. Or, elle suppose que l'homme soit appréhendé à la fois sous le rapport de

¹³⁷ Santé du Corps et santé de l'Esprit, Spinoza et l'éthique médicale, Conférence prononcée au Collège international de philosophie le 19 mars 2012, Séminaire du Profes. 2008

¹³⁸ Ibid.

¹³⁹ Voir Steven Nadler, *Spinoza*, op.cit. Steven Nadler fait remonter les premiers symptômes graves à 1656 ; « *Spinoza fût manifestement souffrant au cours de l'hiver 1676-77 (...) Spinoza s'éteignit paisiblement le dimanche 21 février* » (pp. 407-498).

¹⁴⁰ Chantal Jaquet, *La théorie spinoziste des rapports corps/esprit et ses usages actuels*, « Le Spinoza protobiologiste de Damasio », p. 186

*l'étendue et de la pensée puisque l'affect par définition implique une affection qui modifie la puissance d'agir du corps et une idée de cette affection. C'est pourquoi un véritable matérialisme a pour corrélat nécessaire un idéalisme et ne saurait en faire l'économie.*¹⁴¹

L'éthique corporelle programmatique de Spinoza se détourne donc vers une étude de la « force des affects ». C'est désormais à sa compréhension que nous devons nous attacher.

¹⁴¹ Chantal Jaquet, *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*, Publications de la Sorbonne, Paris, 2005, p. 214

LA CONCEPTION PSYCHOPHYSIQUE DE L'AFFECT, CONDITION DE L'ÉMERGENCE DU PROBLÈME ÉTHIQUE

Comme l'écrit Chantal Jaquet, la condition de possibilité de l'Affect « *réside dans l'existence d'un mode fini de l'étendue dont la nature très composée le rend apte à être disposé d'un très grand nombre de manières aussi bien au niveau de ses parties que de la totalité. L'affect se fonde donc sur une physique du corps humain conçu comme individu complexe* »¹⁴².

L'affect, expression psychophysique de la puissance

En effet, le point d'articulation entre les modes de la substance, le point de rencontre entre l'esprit et le corps, entre moi et le monde extérieur, c'est la vie affective. En effet, le Corps est ce qui rassemble la diversité des affections ; il est l'opérateur de l'unicité de la multiplicité. Il faut ici distinguer entre l'affect, variation du corps dont l'idée produit des effets propres dans l'esprit, et l'affection, variation du corps seul. L'Affect est toujours affection, mais l'affection n'est pas forcément Affect. C'est ce que Spinoza souligne dans le postulat 1 de la Partie III : « Le Corps humain peut être affecté selon bien des modes, par lesquels sa puissance d'agir est augmentée ou diminuée, et même selon d'autres, qui ne rendent sa puissance d'agir ni plus grande, ni plus petite ». On peut alors penser, en s'appuyant sur le présupposé des connaissances physiologiques de Spinoza, à la pousse des cheveux, des ongles, mais aussi à l'existence des ganglions lymphatiques (que commente Spinoza dans la lettre 30 à Oldenburg), qui modifient le corps sans inférer son fonctionnement et demeurent indifférent à l'Esprit. En fait, les affects dépendent de la manière dont l'Esprit rapporte au Corps les idées de ses affections.

C'est pourquoi l'étude de l'affectivité, qui dessine une psychophysiologie géométrique des affects, est essentielle dans l'économie de *L'Éthique* et apparaît en IIIème partie, « *L'origine et la nature des Affects* ». « *La partie III ouvre ainsi un champ d'investigation privilégié, car elle permet de prendre toute la mesure de la nature de l'homme et de l'union psychophysique, à travers le jeu indéfini de ses actions et de ses passions* »¹⁴³. L'introduction prévient : les affects ne sont pas hors de la nature, ils ne sont

¹⁴² Chantal Jaquet, *L'unité du corps et de l'esprit, op.cit.*, p. 67

¹⁴³ Chantal Jaquet, *ibid.*, p. 64

pas une perturbation dans le cours des choses, mais ils suivent nécessairement « les lois et règles universelles de la nature ». Spinoza détermine trois affects primitifs, caractérisés par leur aspect psychophysique (s'exprimant simultanément dans l'attribut pensée et dans l'attribut étendue), dont découleront les causes et principes de la vie affective. Le désir, d'abord, qui est déduit de la puissance d'agir (du *conatus* propre à l'homme), et qui est dit « appétit » quand il est rapporté au corps. Deux modalités de ce désir structurent la distribution des affects : la Joie, qui est augmentation de la puissance d'agir et qui sera notamment produite par des affects actifs (les actions), et la Tristesse, qui est diminution de la puissance d'agir, qu'engendrent exclusivement les affects passifs (les passions). Selon la définition III, l'Affect est désigné comme enveloppant *en même temps (simul)* l'affection du Corps et l'idée de cette affection : « les Affects sont les affections du corps qui augmentent ou diminuent, aident ou contrarient la puissance d'agir de ce corps et en même temps les idées de ces affections ». Les affects définissent la manière dont l'individu vit la variation de sa puissance, en fonction des affections *du point de vue* du Corps et de leurs idées *du point de vue* de l'Esprit.

D'emblée, Spinoza réfute donc une compréhension duelle ou agonistique des régimes rationnel et affectif, mais propose une vision unifiée de l'homme, doté d'une seule nature appétitive, laquelle se décline tantôt sur un mode passif, tantôt sur un mode actif. C'est dans le scolie de la proposition 4 de la Vème Partie, où intervient l'idée de « meilleur remède aux affects » (« *affectuum remedi... nullum praestantius aliud* »), que Spinoza résume le bouleversement anthropologique produit par son monisme : « Car il faut avant tout noter que c'est par un seul et même appétit que l'homme est dit tant agir que pâtir », selon qu'il comprend ou non les causes de ses propres affects. Un affect est donc ce qui aide ou augmente la puissance d'agir d'un côté, mais peut aussi être, d'un autre côté, ce qui diminue ou contrarie la force du *conatus*. On voit bien que le clivage traditionnel entre action et passion se retrouve complètement bouleversé: il ne se « ramène pas à la distinction qui passe entre des sentiments, simplement éprouvés par l'âme au dedans d'elle-même, et des désirs, qui déclenchent les conduites effectives à travers lesquelles elle extériorise ou épanche ses élans, c'est-à-dire des « actes » au sens usuel du terme »¹⁴⁴. Les désirs et les sentiments peuvent être actifs ou passifs, en fonction du rapport dans la variation de la puissance qu'ils enveloppent.

¹⁴⁴ Pierre Macherey, *Introduction à l'Ethique de Spinoza, Quatrième Partie*, op.cit., p. 12, note 1

Comment comprendre cependant l'intervention d'une autre définition de l'Affect, à la fin de la partie III de l'*Ethique* ? « L'Affect *qu'on dit une passion de l'âme* (*pathema animi*) est une idée confuse par laquelle l'Esprit affirme une force d'exister de son Corps, ou d'une partie de son Corps, plus grande ou moindre qu'auparavant, et dont la présence détermine l'Esprit à penser ceci plutôt que cela »¹⁴⁵. On retrouve ici cette volonté de dire l'homogénéité de l'intellect et des affects. Dans cette définition, on ne peut distinguer deux parts de l'*affectus* - celle intellectuelle, l'idée confuse, et celle appétitive, l'affirmation de la *vis existendi* du corps. Précisément, l'*affectus* en tant que *pathema animi* est en même temps (*simul*) caractérisé en termes strictement intellectuels *et* en termes appétitifs. Il n'y a pas de distinction en l'homme entre l'*affectus* intellectuellement compris et l'*affectus* appétitivement compris. C'est ainsi que l'Affect est en l'homme intellectuel, *c'est-à-dire* appétitif. Cependant, ce qui est manifeste par rapport à la définition proposée par Spinoza au début de la troisième partie, c'est la double réduction qu'il opère ici : l'affect est une passion et il est une idée - c'est-à-dire qu'il ne concerne que l'attribut Pensée, ce qui éloigne la perspective du discours mixte pour se concentrer sur la question de l'erreur et de la confusion cognitive.

La réflexion se focalise donc, à la fin de la troisième partie, sur la nature du premier genre de connaissance, l'imagination, et la distorsion qu'elle opère sur l'affectivité, de telle sorte que l'idée du Corps via ses modifications par les modes extérieurs soient la seule forme de saisie du monde. L'imagination est un mode de la connaissance, mais elle est connaissance inadéquate et tronquée de son objet. Elle nous fait connaître les choses à travers les modifications de notre corps, et enveloppe la nature de notre corps plus que de la nature des corps extérieurs : elle est connaissance des effets. C'est pourquoi les idées sensibles (perceptions, images et souvenirs) sont inadéquates et passives en tant que notre esprit n'en est que cause partielle. Elle ne distingue de la réalité que des fragments variés et incertains, sans permettre de penser les relations nécessaires qui lient notre corps et les modes extérieurs. L'imagination, c'est aussi la connaissance par idées abstraites et générales : étant incapable de ressaisir la causalité à l'œuvre, l'Esprit confond les effets et les causes, règle son jugement sur des êtres d'imagination et se croit, *in fine*, « un Empire dans un Empire ». C'est ce que dénonce la préface du *De Affectibus* : « ils croient que l'homme perturbe l'ordre de la nature plutôt qu'il ne le suit, qu'il a sur ses actions une absolue puissance et n'est déterminé par ailleurs que par lui-même ».

¹⁴⁵ EIII, p. 347

Dans la définition générale des Affects, le rôle unificateur du Corps qui est l'objet de l'Esprit est significatif (« *l'esprit affirme une force d'exister de son Corps ou d'une partie de son corps* »), mais il produit en retour une détermination de l'Esprit via l'imagination qui peut être néfaste : « *dont la présence détermine l'Esprit à penser ceci plutôt que cela* ». L'affirmation contenue dans l'Esprit en tant qu'idée du corps n'enveloppe pas, dans la passion, la cause des affects. Les idées sont alors confuses parce que mutilées, limitées à une vision partielle de l'unité du Corps, divisée par les affections que lui imposent son milieu.

La fonction de cette nouvelle définition, qui clôt la troisième partie, est propédeutique : elle prépare le lecteur au parcours éthique, qui se proposera, en quatrième et cinquième parties, de déterminer le pouvoir de l'esprit sur les affects et les moyens de lutter contre les idées confuses qui animent notre vie affective, et par lesquelles « *comme les flots de la mer agités par des vents contraires, nous sommes ballotés, ignorants de ce qui nous attend et de notre destin* »¹⁴⁶. Cette inflexion est nécessaire, car elle invite à la focalisation sur ce qui peut aider à maîtriser les affects, à en saisir la cause, afin de sortir le plus souvent possible du premier genre de connaissance. Du fait même de la similitude d'ordre et de principe entre les attributs, qui exclut la relation de causalité, il nous faudra déployer la richesse propre de la pensée à l'intérieur d'elle-même pour corriger la confusion des idées que nous formons et augmenter notre puissance d'agir, par la saisie de la causalité inhérente à toute chose. A partir de ce point, le discours de la force mentale l'emporte donc sur l'aspect physique, et Spinoza nous enjoint à considérer les moyens de la diminution de nos passions, en adoptant une vision diachronique de l'effort à fournir (« plus ou moins grande qu'*auparavant* »). Comme l'écrit Pierre Macherey, « *si, dans la plupart des cas, les conditions de leur fixation objectale les amènent à prendre une forme passive, ce qui fait d'eux des passions au sens propre du terme, ils peuvent aussi revêtir une forme active, par laquelle l'individu qui est en proie à ces affects, au lieu de les subir comme s'ils exerçaient sur lui une action extérieure et aliénante, se pose comme étant lui-même leur cause adéquate* »¹⁴⁷. Nous reviendrons sur cet état passionnel, que Spinoza appelle servitude. Toutefois, il faut souligner que « les « remèdes aux affects » se reposeront sur cette définition précise de l'affect comme passion, vers laquelle Spinoza renvoie dans le scolie de la proposition 20.

¹⁴⁶ EIII, P59, scolie, p. 317

¹⁴⁷ Pierre Macherey, *Introduction à l'Ethique de Spinoza, Quatrième Partie*, op.cit., p. 12

D'autre part, la définition III de l'Affect en Partie III permet de comprendre que la raison est homogène au désir : elle en est même une modalité, une action, qu'il nous faut rechercher *le plus possible*. La définition des idées comme actions, ayant une efficace propre dans l'attribut pensée, est la condition cognitive de la possibilité d'une mise en tension des affects et de leur « guérison » : en effet, les idées ne sont pas des « peintures muettes sur un tableau »¹⁴⁸, mais enveloppent une affirmation ou une négation. C'est pourquoi il faut les distinguer des mots et des images, qui sont des modes de l'Étendue : « Car par idées j'entends, non des images comme celles qui se forment au fond de l'œil, et si l'on veut, au milieu du cerveau, mais des concepts de la Pensée »¹⁴⁹.

Comme l'analyse Maxime Rovere¹⁵⁰, l'affirmation et la négation sont les déterminations fondamentales de l'Esprit, et leur rapport de forces structure la vie de l'Esprit, nos tristesses et nos joies. Dès lors, le concept de volition, qui chez Descartes était propre à la faculté de la volonté, est ramené à celui d'affirmation : « *toute idée est donc un mode de vouloir, en ceci qu'elle exprime une force d'affirmation* »¹⁵¹. La thèse de Descartes était celle du caractère absolu et infini de la volonté, à l'image et à la ressemblance de Dieu. Au contraire, pour Spinoza, il y a identité entre la volonté et l'intellect. C'est dans ce cadre qu'on pourra dire que les remèdes aux affects sont les différents modes de la puissance de l'Esprit sur les affects : « *Et j'ai par là embrassé tous les remèdes aux affects, autrement dit tout ce que l'Esprit, considéré en lui-même, peut contre les affects* »¹⁵². C'est aussi à la condition de la thèse du caractère actif de l'idée qu'une efficace thérapeutique des propositions philosophiques pourra être déterminée (quelque soit l'état du Corps : c'est ce qui fonde la possibilité de la liberté dans la maladie, comme nous l'avons explicité plus tôt). En effet, c'est parce que les concepts produisent des effets dans l'Esprit, parce que les concepts mêmes sont des objets d'affect, qu'il sera possible d'opposer aux affects négatifs la puissance d'un autre affect, dans le but de contrarier un sentiment mauvais. L'enjeu, c'est donc celui d'une conquête (et l'on retrouve là le caractère agonistique propre au concept de

¹⁴⁸ EII, scolie de P49

¹⁴⁹ EII, scolie de P48

¹⁵⁰ Voir Maxime Rovere, *Exister, Méthodes de Spinoza*, CNRS Editions, Paris, 2010, Chapitre IV, « Comment l'idée se mue en volonté ».

¹⁵¹ Maxime Rovere, *Exister*, op.cit. p.9

¹⁵² EV, P20, scolie

remède¹⁵³) : il s'agit pour l'esprit de devenir agent de l'affirmation, de sortir du *pouvoir être affecté* qui constitue l'imagination comme passivité, et entrer dans un mode de rapport actif à notre Corps et aux corps extérieurs, en faisant du Corps l'objet premier de la connaissance.

Car le Corps, entendu comme un opérateur d'unité, fonctionne confusément. Il est impossible à l'homme d'avoir de son Corps une idée claire et distincte. Ce que nous percevons comme notre Corps nous permet d'imaginer une certaine unité (un « soi ») mais sans en garantir ni la définition, ni l'extension. Cela, c'est l'Esprit qui s'en charge¹⁵⁴.

LA TRADITION DU PHARMAKON PHILOSOPHIQUE ET LE RENVERSEMENT SPINOZISTE

À de multiples reprises, il apparaît donc que l'usage des scolies est fondamentalement polémique. Dans quel rapport avec le discours philosophique traditionnel sur le remède, la maladie et les passions, Spinoza s'inscrit-il ?

L'affect, opérateur du décalage spinoziste : du « remède aux passions » aux « remèdes aux affects »

Cette valorisation de l'idée comme action, et cette relocalisation de la raison au sein de la vie affective, s'accompagne d'une critique très polémique envers les théories volontaristes dans le scolie de la proposition 49 (EII) : « Et donc, comme ils croient que cette idée commune, autrement dit universelle, de toutes les volitions {i.e. la Volonté} est une faculté, il n'y a rien du tout d'étonnant à les entendre dire que cette faculté s'étend à l'infini au-delà des limites de l'intellect ». Ce « ils » que Spinoza réfute en quatre points, désigne d'abord les cartésiens et les théoriciens de la faculté de la volonté. Cependant la critique spinoziste, en rompant ici avec la tradition scolastique, vient en opposition à un ensemble plus large, celui des héritages galénique, aristotélicien, thomiste, augustinien, ou encore stoïcien. Le passage de la notion traditionnelle de « remède aux passions » au

¹⁵³ Voir Suzan Sontag, *La maladie comme métaphore* (op.cit.) pour le lien consubstantiel entre la métaphore pathologique et la métaphore militaire.

¹⁵⁴ Maxime Rovere, *Exister*, op.cit., p. 113

concept de « remèdes aux affects » est ainsi essentiel ; il interroge une fonction et une figure historiques du discours philosophique : la guérison des passions et le médecin philosophe.

Le remède et le châtement dans l'antiquité et le monde chrétien

Dans l'Antiquité, selon la formule de Galien, « *le véritable médecin est aussi philosophe* » : l'éthique est du ressort de la philosophie, et la médecine est elle-même, par conséquent, une activité philosophique – c'est la raison d'être du *Serment* d'Hippocrate, qui était qualifié par Aristote de *iatros sophos isotheos* (médecin philosophe)¹⁵⁵. La typologie médicale informera toute la pensée métaphysique (par exemple chez Aristote, pour la notion d'*eidos* et l'intelligibilité des éléments¹⁵⁶). Le parallèle entre le remède et l'activité philosophique est donc aux origines mêmes de la pensée éthique. Le partage est le suivant : le médecin soigne l'esprit, le philosophe soigne l'âme. Dans le *Phédon*, Platon introduit ainsi la notion de *pharmakon*, dont l'ambivalence est notable : le terme désigne à la fois le poison, le philtre magique et le remède qui guérit. A la fois médication mortifère et instrument de libération, il est le breuvage qui tue Socrate mais aussi ce qui le délivre du monde. Il est l'écriture qui libère la mémoire mais qui secrète l'oubli. A la pensée du *pharmakon* s'associe celle du *pharmakeus* : la parole du maître guérit les disciples du découragement. Phédon s'étonne ainsi du pouvoir d'apaisement des mots de Socrate : « *Mais ce qui m'a le plus étonné chez lui, c'est d'abord le plaisir, la bienveillance, l'admiration avec lesquels il accueillit le langage de ces jeunes gens ; ensuite, sa perspicacité ; il comprit fort bien quels effets ces objections avaient produits sur nous ; enfin, la manière dont il sut nous guérir* »¹⁵⁷. Si la maïeutique empruntait-il déjà à l'art de l'accouchement, la philosophie et la dialectique socratiques apparaissent aussi comme une thérapeutique contre le doute. Le *logos* a force d'antidote¹⁵⁸.

Plus tard, la thérapeutique des passions et la prophylaxie stoïciennes proposeront une conversion d'une vision humaine du monde, sous la loi des passions, à une vision naturelle,

¹⁵⁵ Voir Jean Lombard, *Aristote et la médecine, le fait et la cause*, L'Harmattan, 2004

¹⁵⁶ Voir *Le Serment d'Hippocrate et les sources philosophiques de l'éthique médicale* par Jean Lombard

¹⁵⁷ *Phédon*, 89a, Traduction par Monique Dixsaut, GF Flammarion, p. 259

¹⁵⁸ Voir Jacques Derrida, *La Dissémination*, Éditions du Seuil ; par exemple : « *L'ordre philosophique et épistémique du logos comme antidote, comme force* inscrite dans l'économie générale et a-logique du *pharmakon*, nous n'avançons pas cette proposition comme une interprétation risquée du platonisme. Lisons plutôt la prière qui ouvre le *Critias* : « Prions donc le dieu de nous faire don lui-même du philtre le plus parfait (*pharmakon teleôtaton*) et le meilleur de tous les philtres (*ariston pharmakôn*), la connaissance (*epistemen*) ».

en s'attachant à l'action droite conforme à la raison. Le discours sur les remèdes se rapproche de la pratique des exercices spirituels propres aux philosophies antiques¹⁵⁹, dont l'objectif est la maîtrise du discours intérieur (*logos*) afin de combattre les passions particularisantes et accéder à un point de vue universel. Il s'agira de développer une conscience morale et cosmique par la purification et la rectification de l'action. Les stoïciens sont à l'origine de la passion comme « maladie de l'âme » et de son assignation morale : « Une âme robuste, écrit Cicéron, ne peut être atteinte par la maladie, tandis que le corps peut l'être ; mais le corps peut tomber malade sans qu'il y ait de notre faute ; tandis qu'il n'en est pas de même de l'âme dont toutes les maladies et passions ont pour cause le mépris de la raison »¹⁶⁰. La passion est l'exercice défectueux de la raison, l'acquiescement à une fausse représentation et par là une modalité de *l'hybris* (démésure) imputable à l'individu. Le remède aux passions résulte de leur filiation ; il s'agit donc d'opérer un redressement par le pouvoir de la raison. Le traitement sera donc dans la genèse des passions, dans l'objectif de devenir maître de ses propres représentations, et dans la quête d'un équilibre entre les passions et la raison. Malgré des divergences évidentes, les stoïciens partageaient l'objectif de cette sentence épicurienne : « *Vide est le discours du philosophe s'il ne contribue pas à guérir la maladie de l'âme* ». Dans son introduction à Epicure¹⁶¹, Marcel Conche écrit : « *La joie profonde de philosopher est la joie du passage de la maladie à la santé* ». Les passions sont donc perçues comme un péril qui limite le bon exercice de la raison et de la liberté humaine.

C'est cette conception de la passion comme perturbatio animi {dans la philosophie d'Aristote} éminemment néfaste à la quiétude de l'âme qui anime toute la réflexion d'inspiration stoïcienne et que prolongera et infléchira à sa suite le christianisme. Les passions deviendront ainsi la marque de l'homme déchu, mais pourront aussi être la source de son rachat, s'il s'élève à l'amour de Dieu ¹⁶².

Cette conception est reprise dans les discours des philosophes chrétiens, la passion devenant le signe ambivalent de l'inscription de la chair de l'homme dans le péché. Loin de

¹⁵⁹ Voir Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, coll. Bibliothèque de l'évolution de l'humanité, Albin Michel, 2002

¹⁶⁰ Cicéron, *Tusculanes*, liv. IV, XIV, 31.

¹⁶¹ *Lettres et maximes*, trad. Marcel Conche, Paris, Presses Universitaires de France, 1987, p. 42.

¹⁶² *Penser les passions à l'âge classique* sous la direction de Lucie Desjardins et Daniel Dumouchel, Hermann, 2012, p. 2

la notion de nature médicatrice chère à Hippocrate, pour qui le remède se trouvait dans l'observation physique du mal lui-même, la tradition du « remède aux passions » se développe à partir de l'idée stoïcienne selon laquelle le véritable remède aux maux se trouve dans la philosophie et dans la mise à l'épreuve de la volonté. Plus encore, la conception moraliste de la maladie en fera un châtement adapté au caractère moral objectif, dont le remède se trouve dans la grâce de Dieu.

Dans l'Iliade et l'Odyssée, la maladie intervient en tant que châtement surnaturel, ou possession démoniaque, ou résultat des causes normales. Les Grecs y voyaient une péripétie gratuite ou méritée (faute individuelle, transgression collective, crime commis par les ancêtres de la victime). Avec l'avènement du christianisme, qui imposa ses notions moralisatrices dans ce domaine comme ailleurs, on vit s'établir un rapport plus étroit entre la maladie et le malade. La notion de la maladie-jugement des dieux céda devant l'idée qu'une maladie pouvait constituer un châtement particulièrement juste et approprié.¹⁶³.

Pascal, dans *La Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies*, se fait sienne cette vision de la maladie : « *J'ai mal usé de ma santé, et vous m'en avez justement puni* ». Les opérations d'ascèse doivent justement permettre de trouver remède aux maux de cette vie en se préparant davantage à la prochaine, à mortifier les passions et à remplacer le désir des choses terrestres par l'amour de Dieu. La maladie ouvre la possibilité d'une extra-temporalité ; la nécessité du remède, en ce qu'elle fait prendre conscience au sujet de la vanité corporelle, invite au dépassement du temps et à la quête d'une certaine éternité : celle de l'immortalité de l'âme. Ainsi, Saint Augustin assimile le processus de guérison à une opération de purification de l'âme.

Evidemment, il y a loin de la santé à la maladie ; pourtant, entre les deux, le remède ne rend la santé qu'à la condition de convenir à la maladie. Inutile, le temporel frustrer les malades ; utile, le temporel les aide à guérir et, guéris, les fait passer à l'éternel. Eh bien, l'âme raisonnable qui, une

¹⁶³ Suzan Sontag, *La maladie comme métaphore*, op. cit. p. 61

*fois purifiée, est tenue à la contemplation à l'égard de l'éternel, est, pour se purifier, tenue à la foi à l'égard du temporel.*¹⁶⁴

Les *Confessions* sont d'un bout à l'autre marquées par la métaphore de la maladie comme symptôme de la vie de péché, de la maladie comme châtement juste, et de la guérison comme vie pleinement vécue en Dieu. Le vocabulaire médical augustinien (fièvre, remède, maladie, guérison, ulcères, contagion, etc.) ne peut se définir par un strict usage métaphorique : le lexique des maladies de l'âme permet de définir l'état hérétique¹⁶⁵. De même, pour Pascal, la vraie religion doit « *nous enseigner les remèdes à ces impuissances et les moyens d'obtenir ces remèdes* »¹⁶⁶. Les exercices de la raison cherchant à discriminer entre l'erreur et la vérité, dans la tradition chrétienne, relèvent de cette ambivalence entre le remède et le poison¹⁶⁷ ; le véritable remède, éternel et certain, c'est l'accès à la grâce divine ou à la « paix de l'âme ». On oppose ainsi la pluralité des remèdes terrestres, éphémères et incertains, à l'unicité du remède divin¹⁶⁸. De fait, il apparaît que chez les néo-platoniciens et dans la tradition biblique et chrétienne¹⁶⁹, se perpétue la conception socratique du châtement comme remède. En effet, selon Platon, le châtement est avantageux pour celui qui est châtié, car il guérit des maladies de l'âme – on retrouve ici l'idée que la faute morale se réduit à l'ignorance du vrai bien, selon le célèbre adage : « *Nul ne commet le mal volontairement* ». Plus généralement, le châtement apparaît comme un remède politique, un remède à l'injustice, qui rétablit l'ordre public, voire cosmique :

¹⁶⁴ Saint Augustin, *De Trinitate* IV, 18, 24

¹⁶⁵ Voir Rassinier Jean-Paul. *L'hérésie comme maladie dans l'œuvre de Saint Augustin*. In: *Mots*, n°26, mars 1991. Médecine, santé et politique, sous la direction de Simone Bonnafous et Daniel Teyssere. pp. 65-83.

¹⁶⁶ Pascal, *Les Pensées*, Chap. III - Veritable Religion prouvée par les contrarietez : 1669 et janv. 1670 p. 30 à 36 / 1678 n° 1 à 4 p. 33 à 39, Lafuma 149

¹⁶⁷ « *Aussi, grand nombre d'auteurs ont examiné les sources de nos erreurs, et en ont assigné les remèdes en général. En outre, ceux qui ont écrit dans un sens ou dans un autre se sont toujours proposés d'éclaircir quelques idées et de dissiper les faux jugements dans les matières particulières qu'ils ont traitées. Cependant, il en est des livres comme des discours, la contradiction y règne ; il y a donc en eux vérité et erreur. Une multitude de remèdes très vantés n'a fait qu'augmenter le mal ; en sorte que les grandes bibliothèques nous apparaissent comme les hôpitaux de la raison humaine, mais des hôpitaux où le malade inexpérimenté court risque de prendre le poison qui tue, au lieu du remède qui guérit* » in *Eléments historiques et théoriques de philosophie chrétienne*, par Louis Auguste Delalle, Paris, Bureau de la bibliothèque ecclésiastique.

¹⁶⁸ Sur cette opposition, voir par exemple dans les *Annales de la Philosophie chrétienne*, Volumes 10 à 11, 1835, Paris, p. 345 : le choléra est décrit comme une « punition pour les méchants » et une épreuve qui sera récompensée pour les bons. Les fléaux « *viennent de Dieu, parce que nous sommes tous coupables* ». « *Pour tous un avertissement que ce n'est point ici qu'est la patrie, et que nous devons en attendre, en chercher, en préparer une autre. D'une main elle s'approche du malade, lui offrant tous les remèdes de cette terre, de l'autre elle lui montre le Ciel, et en même temps cherche à faire entrer dans son âme la paix de la conscience, ce premier remède des maladies de l'homme* ».

¹⁶⁹ Voir *Saint Thomas d'Aquin et le mal, foi chrétienne et théodicée*, par Laurent Sentis, Théologie historique, Beauschesne, Paris, 1992

*Comme le châtement est une sorte de remède, et qu'un remède s'emploie seulement contre un défaut, on n'infligera de châtement à quelqu'un qu'en raison d'un défaut. Certes le défaut n'est pas toujours guéri, notamment dans le cas des damnés ou du voleur qui est pendu, mais le châtement compense le défaut dans l'univers ou dans l'Etat à cause de l'ordre de la justice manifesté par le châtement*¹⁷⁰.

Raison et passions : remède et maladies à l'âge classique

Au XVII^{ème} siècle, on observe cependant une tension entre la tradition moraliste et chrétienne de l'usage des remèdes et la volonté d'inscrire les « bonnes pratiques de la raison » dans un programme scientifique. Le souci thérapeutique est manifeste et les passions deviennent le sujet d'une anthropologie et d'une science pathétique générale. On constate un déplacement du genre prescriptif-normatif propre au discours sur les passions, vers le genre descriptif-analytique. Peu à peu, la notion de maladie est détachée d'une ontologie du mal pour ne plus se définir que négativement : la notion de maladie prend un sens de moins en moins métaphysique et s'inscrit comme négation ou privation de la santé, comme finitude, limitation ou défaut. Thomas Platter, professeur d'anatomie et de botanique à l'Université de Bâle au XVII^{ème} siècle, s'adresse ainsi aux phénomènes réels, positifs de la manifestation pathologique : « *La définition d'une maladie est l'énumération des symptômes qui servent à connaître son genre et son espèce, et à la distinguer des autres* »¹⁷¹. La maladie, qui auparavant était permise par Dieu comme châtement, s'insère dans l'ordre de la raison et dans la rationalité même de la nature¹⁷². Elle répond désormais aux nouvelles normes médicales qui émergent dans l'Europe classique : elle entre dans le domaine anatomique.

La passion reste intrinsèquement physiologique¹⁷³, bien que son analyse soit désormais annexée au thème des « esprits animaux » et non plus des humeurs. Le XVII^{ème}

¹⁷⁰ Saint Thomas d'Aquin, II, Sent d 42 q 1 a 2.

¹⁷¹ Platter Thomas, *Praxeos medicae tomii tres*, Bâle, 1609, p. 129 ; cité par Michel Foucault dans *Histoire de la folie à l'âge classique*, Tome 1, Editions La Pléiade, p. 215.

¹⁷² Voir Michel Foucault, *L'histoire de la folie à l'âge classique*, Chapitre II, Partie 1 : « Le Fou au jardin des espèces », pp. 203 – 238, Tome 1, Editions de la Pléiade.

¹⁷³ L'analyse de la passion est historiquement physiologique, loin d'être cantonnée au domaine psychologique : « *On doit enfin rappeler que l'analyse médicale, héritée de l'Antiquité, rattache les passions aux tempéraments ou encore aux mouvements et déséquilibres des humeurs, mais ce déséquilibre perturbe et devient signe de maladie, de sorte que de nombreux traités s'attacheront à en décrire les effets*

siècle est marqué par la continuité avec les morales antiques, notamment chez Descartes, qui reformule l'interaction de l'âme et du corps en termes scientifiques, tout en visant la tradition du bon usage des passions. Dans le *Traité de l'homme*, Descartes s'interroge sur les conditions physiologiques du sentiment, et notamment sur les « humeurs », ces inclinations naturelles qui dépendent du tempérament des esprits animaux et qui conditionnent les passions. Surtout, comme nous l'avons déjà souligné, il fait dans *Les Passions de l'âme* de la glande pinéale l'objet physiologique opérant l'union entre le Corps et l'Âme, en soumettant les mouvements du Corps aux jugements de l'Âme. J.C. Beaune souligne cette importance de l'aspect physiologique dans le couple passion et remède chez Descartes :

La passion et son remède constituent ainsi un ensemble que Descartes décrit dans des termes médicaux, en tout cas rapportés à une psychophysiologie générale du naturel et du normal ainsi qu'à une seconde psychophysiologie particulière de l'individuel éventuellement pathologique où le souvenir de l'enfance a sa part.¹⁷⁴

En effet, la passion renvoie systématiquement chez Descartes au fonctionnement du composé corporel dont l'âme fait partie. « *Dans notre passion, en tant que nous subissons (patimur), nous avons rapport à l'animal qui est en nous* »¹⁷⁵. En ce sens, les passions expriment une certaine intériorité du sujet et construisent la subjectivité. Descartes promeut la puissance de la libre volonté et en fait le fondement de la sa moralité. Il s'agit d'agir sur les passions non par des mouvements corporels, mais seulement en y opposant la force de notre raison. La médecine morale de Descartes convie à modifier le corps par les pensées, c'est-à-dire par la création d'habitudes. Comme l'on arrive à dresser les animaux contre leurs réactions instinctives, tous les esprits peuvent aussi prétendre à un « empire très absolu sur toutes leurs passions ». Ainsi, dans les *Passions de l'Âme* :

Et il est utile ici de savoir que, comme il a déjà été dit ci-dessus, encore que chaque mouvement de la glande semble avoir été joint par la nature à chacune de nos pensées dès le commencement de notre vie, on les peut toutefois joindre à d'autres par habitude (...). Or ces choses sont utiles à

physiologiques, en examinant la rougeur ou la pâleur du visage, l'augmentation ou la diminution de l'appétit, la vasodilatation ou la vasoconstriction ». Suzan Sontag, *La maladie comme métaphore*, op. cit. p. 3

¹⁷⁴ J. C. Beaune, *Philosophie du remède*, op.cit., p. 253

¹⁷⁵ Denis Kambouchner, *Descartes et la philosophie morale*, Hermann Philosophie, 2008, p. 109

*savoir pour donner le courage à un chacun d'étudier à régler ses passions. Car, puisqu'on peut, avec un peu d'industrie, changer les mouvements du cerveau dans les animaux dépourvus de raison, il est évident qu'on le peut encore mieux dans les hommes, et que ceux même qui ont les plus faibles âmes pourraient acquérir un empire très absolu sur toutes leurs passions, si on employait assez d'industrie à les dresser et à les conduire*¹⁷⁶.

Pour Descartes, la vertu résidera dans la Générosité, c'est-à-dire la capacité à faire ce qui contribue au bien général de la société que nous formons avec les autres personnes¹⁷⁷. Descartes renvoie ainsi au devoir stoïcien de la conservation de la société universelle du genre humain. Cette conscience d'être partie d'un ordre des choses rappelle l'intuition spinoziste, à la différence qu'elle n'est pas le produit d'une pensée spéculative et d'un rapport cognitif au monde, mais qu'elle apparaît comme une loi « reçue de tout temps », une notion commune qui n'a pas besoin d'être démontrée en elle-même. En effet, pour Descartes, si l'erreur provient de la précipitation de la volonté, l'entendement est condamné à être toujours pris de court par la nécessité de l'action : puisqu'agir c'est décider dans l'urgence, la faute morale est toujours à l'horizon de l'existence humaine. La morale de Descartes est éminemment volontariste, car elle fait de la résolution, de l'inflexibilité et du bon usage du libre-arbitre le cœur de la pratique éthique. C'est pourquoi il s'agit d'une morale *par provision* : en attendant le progrès de l'entendement et la certitude définitive en matière morale, il ne propose pas de déontologie mais une forme de sagesse et d'expérience du contentement, proche de la figure du sage stoïcien ou du modéré aristotélicien. Les « trois ou quatre maximes » de cette « morale par provision »¹⁷⁸ sont les suivantes : l'obéissance aux lois et coutumes de son pays ; la résolution et la fermeté dans les actions, c'est-à-dire la continuité dans les convictions, mêmes incertaines ; l'amendement de ses désirs (« changer mes désirs plutôt que l'ordre du monde ») ; la recherche de la connaissance vraie. La théorie du remède aux passions chez Descartes sera structurée, comme nous l'avons vu, autour de deux points essentiels : l'idée que la nature de la cause des passions est le corps ; l'affirmation du pouvoir absolu de l'esprit sur les passions, c'est-à-dire l'affirmation métaphysique de la liberté de la volonté. Dans *Le Traité des Passions*, le terme de « remède » intervient à plusieurs reprises ; Descartes identifie en effet un « remède

¹⁷⁶ Descartes, *Les Passions de l'Âme*, article 50

¹⁷⁷ Voir Descartes, *Discours de la Méthode*, Partie VI

¹⁷⁸ Descartes, *Discours de la méthode, IIIème partie*, éd. G. Rodis Lewis, GF Flammarion, 1992, p. 45

général aux passions », qui réside dans une forme de stoïcisme (savoir distinguer ce sur quoi nous devons agir et sur ce qui ne dépend pas de nous) : il s'agit de « *trouver le point de connaissance du trouble et l'attaquer par un effort de volonté constant et réfléchi* »¹⁷⁹.

Même s'il est clair que les parties morales du *Traité des Passions* ont fortement influencé Spinoza, l'écart est net quant à la question de l'immanence éthique, notamment en ce qui concerne la place accordée à la religion. Pour Descartes, la loi morale est un *devoir*, que l'âme généreuse sera à charge d'appliquer. Il s'agit de vivre sous la contrainte religieuse, c'est-à-dire sous une norme hétérogène et sous la menace du châtement ou la promesse de la récompense : vivre donc dans « *la religion en laquelle Dieu m'a fait grâce d'être instruit dès mon enfance, et me gouvernant, en tout autre chose, suivant les opinions les plus modérées, et les plus éloignées de l'excès, qui fussent communément reçues en pratique par les mieux sensés de ceux avec lesquels j'aurais à vivre* »¹⁸⁰.

Spinoza : la passion comme affect

Or Spinoza, par son rationalisme radical, a en partage les conceptions de son temps et les héritages qui l'investissent : si le remède prend des figures multiples (remède-*pharmakon*, remède-châtement, remède-moralité), cette courte histoire de l'idée de remède montre que son usage philosophique repose sur une communauté de sens et de concept : il reste profondément solidaire de la question du choix de vie, de la conversion d'abord dans la foi puis dans la raison, dans le cadre d'une analyse des effets de l'opposition ou de l'unité entre le corps et l'âme, ainsi que de la dualité entre maladie de l'âme et raison. Michel Foucault écrit : « *Avant Descartes, et longtemps après que son influence de philosophe et de physiologiste se fut effacée, la passion n'a pas cessé d'être la surface de contact entre le corps et l'âme ; le point où se rencontrent l'activité et la passivité de celle-ci et de celui-là, tout en étant en même temps la limite qu'ils s'imposent réciproquement et le lieu de leur communication* »¹⁸¹. Selon la lecture foucauldienne du *TRE*, Spinoza intervient au sein de ce cadre énonciatif en accomplissant la liberté dans la nécessité de la raison, par la conjuration de la folie comprise comme maladie de la déraison¹⁸². En ce sens, on comprend l'intimité

¹⁷⁹ J.C. Beaune, *Philosophie du remède*, p. 353

¹⁸⁰ Descartes, *Idib.*

¹⁸¹ Foucault, *Histoire de la folie*, *op.cit.*, p. 258

¹⁸² « *La raison s'y affirme d'abord comme décision contre toute la déraison du monde, dans la claire conscience que « toutes les occurrences les plus fréquentes de la vie ordinaire sont vaines et futiles » (...). La*

conceptuelle entre médecine et philosophie : deux discours appliquant des procédures distinctes sur cet objet commun qu'est *la vie déraisonnable*, et empruntant l'une à l'autre leurs paradigmes respectifs de compréhension des relations entre le corps et l'esprit. Cependant, quelle est la spécificité propre de Spinoza au sein de cet usage traditionnel de la thérapeutique passionnelle en philosophie ? Quelle lecture originale offre-t-il, quelle dispersion par rapport au thème usité de la maladie et du remède rationnel ?

Spinoza apparaît comme le marqueur d'une transition de la passion perturbatrice à l'affect éprouvé constituant le sujet dans sa spécificité - idée que récupéreront les Lumières. Le caractère novateur de la pensée spinoziste réside dans la sortie du dualisme entre le corps et l'esprit qui structurait la question de la guérison des passions. Le signe de ce renversement apparaît dans la substitution du mot *affectus* à l'*emotio* ou la *passio* plus traditionnellement utilisés. En effet, l'*adfectus* est une disposition du sentiment, mais est aussi employé en médecine pour désigner un état psychique élémentaire ou une affection du corps, voire une maladie. L'affect permet de ressaisir les deux acceptations de ce terme sous l'unité d'un concept qui comprend à la fois une affection corporelle et une modification mentale. Cette rénovation de la conception de l'affectivité opère un renversement du discours de la sagesse, qu'a particulièrement bien analysé Maxime Rovere :

Parmi les affects, on peut isoler trois types de perturbations : les passions nous nuisent en ceci qu'elles témoignent soit d'une faiblesse (nous n'avons pas la force de faire face), soit d'un excès (nous en voulons trop), soit d'une volonté de détruire (parce que les autres nous font obstacle). A ces trois maux, Spinoza refuse d'appliquer les remèdes courants. Contre la faiblesse, il n'appelle aucunement à accepter les limites de nos forces. Contre l'excès, il ne prône pas la mesure. Enfin, pour résoudre les ambiguïtés de nos rapports aux autres, il n'appelle pas à un respect distancié, ni à une générosité pétrie de sacrifice. Il propose au contraire de lutter, de pair avec nos ennemis, contre les causes qui nous affrontent¹⁸³.

*liberté du pari s'achève alors dans une unité où elle disparaît comme choix et s'accomplit comme nécessité de la raison. Mais cet accomplissement n'a été possible que sur fond de la folie conjurée, et jusqu'au bout elle en manifeste le péril incessant » (Foucault, *ibid.*, pp. 167-168).*

¹⁸³ Rovere, *Spinoza, Méthodes pour exister*, op.cit., Introduction

Spinoza semble ainsi proposer une thérapeutique des affects et non une morale des passions : il s'agit de rétablir un certain rapport du corps et de l'esprit, et non d'appliquer des principes hétérogènes à l'esprit ou des « ordonnances »¹⁸⁴ sur le mode de la contrainte. Spinoza refuse de penser le remède sous la forme d'une autorité sur la vie affective. En effet, les « remèdes » chrétiens et cartésiens sont marqués par leur rapport à l'obéissance. Ils sont rapportés à la reconnaissance d'une autorité extérieure (le *pharmakeus*, Dieu), qui se manifeste sous la forme d'un ordre, d'une législation impérative, dont la fin est une récompense extrinsèque : l'accès à une autre vie. Comme l'a analysé Alexandre Matheron¹⁸⁵, ce processus libératoire est sinon fallacieux, du moins minimal : il ne permet pas d'apercevoir la nécessité du lien causal qui unit l'exécution de notre action à la satisfaction de notre désir. Le commandement, le *devoir* moral, est rattaché à une fin qui n'est pas immédiatement compréhensible et désiré par le sujet : il est conditionné par des récompenses et châtiments.

Pour Spinoza au contraire, le remède apparaîtra comme rétablissement ou développement des rapports de soi à son environnement. Le salut ne s'obtiendra qu'en fonction de la saisie de notre Corps et de l'immanence des principes éthiques. Maxime Rovere résume ainsi le renversement spinoziste : « *La maîtrise des passions ne consiste pas en un empire de l'âme sur le corps, mais de l'âme sur elle-même. Le remède aux passions ne passe donc pas par un dressage ou une domestication du corps, mais par une médecine de l'âme, à savoir l'exercice du pouvoir de comprendre* ». L'exemple du dressage, dans la préface à la cinquième partie, est significatif :

Mais ils {les stoïciens} furent pourtant bien forcé d'avouer, devant les protestations de l'expérience et non sous l'effet de leurs propres principes, qu'il faut, pour les réprimer et les maîtriser, par mal d'exercice et d'application ; chose que l'un d'eux s'efforça de montrer par l'exemple (si je me souviens bien) de deux chiens, l'un domestique et l'autre de chasse, pour la raison que l'exercice a pu finalement faire que le chien domestique s'habituaît à chasser, et le chien de chasse, au contraire, à s'abstenir de courir les lièvres¹⁸⁶.

¹⁸⁴ Saint Augustin, se confessant à Dieu, reconnaît avoir été fou de ne pas suivre « *les ordonnances de ta médecine* » (op.cit., p. 870).

¹⁸⁵ Alexandre Matheron, *Le Christ ou le Salut des ignorants*, Philosophie, Editions Aubier, 1997, Chapitre III : « Le Salut des ignorants ».

¹⁸⁶ Préface V, pp. 498 - 499

La conversion opère à partir des conditions de la puissance, c'est-à-dire à partir de la nature de l'individu, en intériorité et non en extériorité. « *Et si la morale pouvait être traitée ainsi, comme une pure question de volonté, elle s'enfermerait du même coup dans le paradoxe d'une liberté qui serait une manipulation, donc un asservissement, ou la subordination à un ordre extérieur, au lieu d'être la réalisation naturelle d'une puissance qui se libère en libérant tout ce qu'il est en elle de faire, en tant que cause déterminée à produire des effets qui soient naturellement ses propres effets* »¹⁸⁷.

Le refus de la norme morale

La question du remède chez Spinoza implique, on l'a vu dans la première partie, que l'individu est *partie prenante* du milieu dans lequel il vit. La maladie, l'erreur, la faiblesse, sont les signes de l'engagement de notre puissance comme risque: elles nous inscrivent localement dans l'ordre de la causalité. Contre les concepts de Bien et de Mal, Spinoza pense le bon pour soi et le mauvais pour soi en fonction des exigences vitales. C'est pourquoi la vertu est un concept essentiellement dynamique :

*Au lieu de ramener la pratique éthique à un certain nombre de règles figées dont le caractère d'obligation serait fixé une fois pour toutes en référence à un système de valeurs absolument universelles, elle a montré comment cette pratique s'enracine dans les formes spontanées de l'intérêt vital*¹⁸⁸.

C'est d'ailleurs en fonction de cet objectif qu'en troisième partie, Spinoza avait procédé à l'évacuation du jugement de valeur et de l'évaluation morale au profit d'une étude géométrique de l'affectivité. Hadi Risk résume ainsi l'objectif de la doctrine de la vertu : « *Quand il pose la question de la vertu, Spinoza est à la recherche d'une manière de vivre et d'exister, d'une affirmation à la fois spontanée et réflexive, normative et immanente, du désir comme force d'être et de l'être comme puissance déployée, réelle et agissante* »¹⁸⁹. Le

¹⁸⁷ Pierre Macherey, *Introduction à l'Ethique de Spinoza, La cinquième partie : les voies de la libération*, Coll. Les grands livres de la philosophie, PUF, 1994, pp. 35-36

¹⁸⁸ Pierre Macherey, *Introduction, Quatrième Partie*, op. cit., p. 165

¹⁸⁹ Hadi Risk, *Comprendre Spinoza*, Harmand Colin, 2008

bien et le mal peuvent avoir une efficace pratique et des effets éthiques bénéfiques, à partir du moment où ils sont retenus comme des critères d'utilité ou de nocivité relatifs, et non comme des valeurs absolues. Autrement dit, il n'y a pas de bien et de mal en soi : les valeurs morales universelles sont des êtres d'imagination, nés de la généralisation de l'expérience de l'utile : « *Après que les hommes se sont convaincus que toutes les choses se font en fonction d'eux-mêmes, ils ont dû juger que le principal en chaque chose se ramenait à ce qui leur était à eux-mêmes le plus utile, et à reconnaître le plus d'importance à toutes ces choses par lesquelles ils étaient affectés dans le sens du mieux* »¹⁹⁰. Spinoza souligne ainsi, dans l'Appendice au *De Deo*, le caractère artificiel des évaluations imaginaires en fonction d'images générales que le « vulgaire » reconnaît comme des valeurs universelles. Bien et Mal, Perfection et Imperfection sont définis par Spinoza comme des écarts par rapport à une norme établie de manière plus ou moins arbitraire. Ces normes, Spinoza en fait la généalogie : elles se sont formés à partir de l'idée de production (*poesis*). Les hommes ont pris l'habitude d'effectuer un déplacement de l'application de la norme hors de la sphère poétique et de produire des normes universelles par extension des « *procédures particulières qu'ils avaient préalablement formées dans le cadre de leurs propres activités artisanales* »¹⁹¹. La norme morale s'origine donc dans un abus de langage : « *c'est projeter sur l'ensemble de la réalité naturelle l'ordre finalisé des appétits humains, en estimant que cette réalité se définit intrinsèquement par son degré d'adaptation à des buts fixés en fonction de ces appétits particuliers, dès lors érigés en normes universelles de jugement* »¹⁹². Or, pour Spinoza, la perfection et l'imperfection humaines se liront en fonction du désir qu'il a formulé, celui d'échapper à l'état de servitude et d'impuissance et de dessiner l'idéal, qui servira ici de norme, d'une vie d'homme libre. Ainsi le Bien et le Mal, illusions dénoncées dans la Première Partie, apparaissent dans la perspective éthique en Quatrième Partie des outils, certes imaginaires, mais fondamentalement utiles.

Cette homogénéité entre les valeurs et la santé rappelle l'origine comme de leurs étymologies: valeur vient du latin *valere* qui signifie « *bien se porter* » (*valetudino* signifie la santé). Il y a donc enracinement du jugement de valeur dans la vitalité propre de l'individu – c'est-à-dire dans l'intérêt vital. La portée éthique de la notion de norme immanente, que Spinoza appelle vertu, se lit dans le remplacement du couple du vicieux et

¹⁹⁰ EI, *De Deo*, Appendice.

¹⁹¹ Pierre Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza*, La quatrième partie op.cit., p. 18

¹⁹² Idem, p. 19

du vertueux par le modèle du puissant et de l'impuissant, du sain et du malade. Or le modèle du malade et du sain est un modèle flexible, non normatif, qui met en échec la binarité bon/mal, fidèle/infidèle, savant/ignorant, et qui implique une pluralité – c'est pour cela qu'on retrouvera le concept de « remèdes » (*remedia*) au pluriel dans le *De Libertate*. Le caractère endogène des « remèdes aux affects » dépend de cette immanence. En contrepoint, sur l'exogénéité des remèdes traditionnels chrétiens, on peut ainsi penser au texte de Saint Augustin dans *Les Confessions*¹⁹³, s'adressant à Jésus-Christ :

Fils et pour nous esclave. Oh! c'est avec justice que sur lui repose cette ferme espérance que vous guérirez toutes mes langueurs, par lui qui est assis à votre droite, et sans cesse y intercède pour nous (Rom. VIII, 34); autrement je tomberais dans le désespoir; car nombreuses et grandes sont mes infirmités, nombreuses et grandes! Mais plus grande encore est la vertu de vos remèdes.

Cette généalogie spinoziste des valeurs vitales, qui rejette la nécessité d'un médiateur ou guérisseur (*pharmakeus*) mais prône l'autonomie et l'immanence de la normativité humaine, impose la comparaison avec Nietzsche, qui use volontiers du registre pathologique et thérapeutique¹⁹⁴. Tout se passe comme si le refus téléologique, le refus de l'essentialisation des valeurs entraînait un discours diététique du « pour soi », de la composition corporelle, plaçant toujours l'éthique dans le registre de la santé et dans l'alternative entre la maladie et le poison. Aussi le remède apparaît-il comme opérateur du lien entre vie saine et vie bonne, dans une optique productrice – mais aussi, pour Nietzsche, créatrice. Canguilhem plus que tout autre a pensé cette généalogie de la valeur dans la normativité biologique ; avec Nietzsche, ils ont recherché « *le critère ultime de la santé (...)* dans l'aptitude de s'ouvrir au surgissement des possibles, et non dans le pouvoir de

¹⁹³ Livre dixième, Chapitre XLIII, Jésus-Christ seul médiateur, §69

¹⁹⁴ Dans *Les considérations inactuelles*, l'Histoire est à la fois remède et poison, *pharmakon* du monde moderne : « *Il faut qu'elle absorbe cette vérité, goutte à goutte, comme une médecine amère et violente. (...) Mais elle est malade, cette vie déchaînée, et il faut la guérir. Elle est minée par bien des maux et ce n'est pas seulement le souvenir de ses chaînes qui la fait souffrir. Elle souffre, et c'est là surtout ce qui nous regarde ici, elle souffre de la maladie historique. (...) Un paradis de santé a été perdu. Mais cette même jeunesse devine aussi, avec l'instinct curatif de la même nature, comment ce paradis peut être reconquis. Elle connaît les baumes et les médicaments contre la maladie historique, contre l'excès des études historiques. Comment s'appellent donc ces baumes et ces médicaments ? Eh bien ! Que l'on ne s'étonne pas s'ils ont des noms de poisons. Les contrepoisons pour ce qui est historique c'est le non-historique et le supra-historique* ». (« De l'utilité et de l'inconvénient de l'histoire pour la vie », Œuvres, Coll. Bouquins, Robert Lafont, p. 280)

stabiliser les objets en vue de leur maîtrise »¹⁹⁵. Si Spinoza et Nietzsche s'opposent en bien des points¹⁹⁶, on doit cependant leur reconnaître une communauté de principes et de valeurs philosophiques, que Nietzsche avait d'ailleurs découvert avec joie¹⁹⁷ : ainsi tous deux reconnaissent l'importance de la physiologie (dont Nietzsche fera même son point de départ) et corporisent le sujet – ils vitalisent le corps, *activent* la chair ; ils offrent une place privilégiée à l'affectivité et au terrain psychophysique. Yann Gallais¹⁹⁸ résume : « À deux siècles d'intervalle, Spinoza et Nietzsche semblent partager des positions philosophiques étrangement similaires : commune négation du dualisme substantialiste de la pensée et de la matière, importance stratégique du corps dans leur appareil conceptuel, et surtout leur usage commun du vocable d'affect ».

Canguilhem écrivait : « La vie, pour le médecin, ce n'est pas un objet, c'est une activité polarisée dont la médecine prolonge, en lui apportant la lumière relative mais indispensable de la science humaine, l'effort spontané de défense et de lutte contre tout ce qui est de valeur négative »¹⁹⁹. Il semble que cette définition puisse également s'appliquer à l'éthique spinoziste.

On peut donc parler de *l'Éthique* comme d'une écologie : c'est en raison de leur pouvoir d'affecter les autres ou d'être affecté par eux (*potestas*) que les individus augmentent ou diminuent leur puissance d'agir (*potentia*). Une définition de la santé s'élève en creux : le bon fonctionnement du corps, la santé, est déterminé par les relations de composition positive avec d'autres puissances. La santé est donc relationnelle, dynamique : sa constitution requiert la construction de rapports sociaux à l'intérieur desquels les individus

¹⁹⁵ Barbara Stiegler, *Nietzsche et la biologie*, 2001, p. 86

¹⁹⁶ Sur la lecture nietzschéenne et ses critiques envers Spinoza, on pourra lire l'article de Philippe Choulet : *Le Spinoza de Nietzsche : les attendus d'une amitié d'étoiles* In : Spinoza au XIXe siècle : Actes des journées d'études organisées à la Sorbonne (9 et 16 mars, 23 et 30 novembre 1997) [en ligne]. Paris : Publications de la Sorbonne, 2008

¹⁹⁷ Nietzsche, dans la Lettre à Overbeck : « Je suis tout étonné, tout ravi ! J'ai un prédécesseur, et lequel ! Je ne connaissais presque pas Spinoza : si je viens d'éprouver le besoin de lui, c'est l'effet d'un « acte instinctif ». Non seulement sa tendance générale est, comme la mienne, de faire de la connaissance le plus puissant des états de conscience, mais je me retrouve encore dans cinq points de sa doctrine ; ce penseur, le plus isolé et le plus irrégulier de tous, est celui qui là-dessus se rapproche le plus de moi : il nie le libre arbitre, la finalité, l'ordre moral, l'altruisme, le mal, et si, évidemment, les différences sont grandes, elles tiennent plutôt à celles des époques, de la civilisation et de la science. Au total : ma solitude, qui m'avait fait souvent souffrir, comme à une très haute altitude, de la raréfaction de l'air et me causait des hémorragies, s'est transformée du moins en duo. C'est merveilleux ! » (30-VII-81, Sils-Maria ; Lettres choisies, trad. Vialatte, Gallimard, p. 176).

¹⁹⁸ Yann Gallais, « Spinoza et Nietzsche : le problème du statut de l'affectivité dans la modélisation de l'unité psychophysique », *Philosophie*, 5 | 2011, 23-46.

¹⁹⁹ Canguilhem, *Le Normal et le pathologique*, op.cit., p. 107

s'affectent mutuellement de façon positive ; elle est une affirmation dans l'intégration à des rapports plus larges et plus complexes. Il s'agit désormais d'explicitier les maux auxquels les remèdes de Spinoza s'affrontent : que sont les maladies ? Et quelles sont *ces* maladies spécifiques - ces « *ennemis* » - sur lesquelles la puissance de l'Esprit peut agir ?

III/ LA PHILOSOPHIE DU REMÈDE COMME PHILOSOPHIE PRATIQUE : DE LA MALADIE AU SALUT

MALADIE, MORT, SERVITUDE : LE MAL SUR LEQUEL LES REMÈDES AGISSENT

La maladie comme paradigme

Le renouvellement de la médecine et de la science modernes est dépendant d'un abandon de la physiologie galénique et hippocratique et d'un renouvellement du système anatomophysiologique, notamment par le biais de l'expérimentation. Ce renouvellement est lié à une désubstantialisation des phénomènes naturels. Il inaugure un déplacement de la question de l'essence à celle de la quantité de mouvement et de repos, particulièrement tangible dans les analyses sur la circulation du sang: « *Pour les Anciens, ce qui définit un vaisseau est la qualité du sang qu'il contient; pour les Modernes, c'est la direction dans laquelle le sang se meut* »²⁰⁰. Or cette quantification pousse à la distinction de la nature et de la variation quantitative, c'est-à-dire du degré: « *La quantité est un mode d'existence dont toutes les expressions réelles peuvent être ordonnées en plus ou en moins* »²⁰¹. Une nouvelle définition de la maladie se détache alors de la théorie antique des humeurs et de la médecine galénique. Jean Fernel, dans le *De Naturali parte medicinae* en 1542, fournit la première monographie physiologique moderne, en définissant la physiologie comme « *l'étude de l'homme sain, de toutes ses forces et de toutes ses fonctions* »²⁰². L'idée que la maladie est un déséquilibre quantitatif devient de plus en plus courante (par opposition au désordre qualitatif d'Hippocrate). L'époque de Spinoza est marquée par « *l'ontologie biomorphe de Paracelse* », selon laquelle « *les maladies seraient des êtres dotés d'une structure propre et parasitant en quelque sorte l'organisme humain* »²⁰³, modifiant depuis l'intérieur le *ratio* qui détermine la nature de l'individu. Elles ont alors une puissance propre. Plus encore,

²⁰⁰ Grmek, *Révolution biologique*, op.cit. p.93

²⁰¹ Grmek, *Ibid.*, p. 20

²⁰² Fernel, *Medicina : I, Physiologia*, 1554

²⁰³ Histoire de la pensée médicale en Occident, « Le concept de maladie », Mirko D. Grmek, p. 162

Borelli adopte une explication anatomo-mécaniste des maladies, en affirmant que « *la vie consiste dans des mouvements incessants de particules par les voies et la vitesse ordonnées par la nature* »²⁰⁴.

Spinoza, en pensant les individus minimaux comme *corpora simplicissima*, est tributaire de cette pensée solidiste selon laquelle la maladie est faite d'individus non composables avec la nature du receveur. Pour Spinoza, la maladie est une crise dans le rapport entre nos parties, une crise dans l'équilibre entre mouvement et repos : elle n'est pas un état qui s'oppose à la santé comme le mal s'oppose au bien, elle est sa modification ou sa variation interne sur le mode de la diminution de puissance, à l'horizon de laquelle une modification totale, c'est-à-dire la mort, peut être comprise. Surtout, elle n'est ni essentialisée ni finalisée : la maladie tout comme la mort ne sauraient être comprises comme un châtement, une punition divine ou un signe surnaturel : elles ne sont que les produits de la nécessaire rencontre avec les modes extérieurs. Spinoza définit donc la maladie en lui enlevant le caractère surnaturel que lui conféraient, comme nous l'avons souligné, les auteurs chrétiens : il la dépouille de sa dimension morale ou expiatoire. Ainsi, elle est mise sur le même plan, strictement naturel, que les intempéries ou les catastrophes : « Parmi tant de commodités qu'offre la nature, il fallut bien qu'ils découvrirent nombre d'incommodités, telles que tempêtes, tremblements de terre, maladies, etc. »²⁰⁵. Tout comme il s'était appliqué à dénoncer les « asiles d'ignorance » de la religion, Spinoza a lutté contre les représentations imaginaires attachées à la maladie, et notamment celle du couple châtement et récompense. Dans la lettre XVII à Pierre Balling du 20 juillet 1664, Spinoza offre ainsi une singulière consolation à son ami, dont le fils vient de mourir : il s'attache en effet à démontrer que ce que Pierre Balling croit avoir été des signes annonciateurs de la maladie à venir de son enfant, des « présages » du drame futur, n'est que le fruit de l'imagination conjuguée à l'amour du père pour son fils.

La maladie ne procède donc ni d'un décret surnaturel, ni d'une nécessité interne. Spinoza en développe une vision purement mécanique, étant acquis que la décomposition peut se comprendre sur le modèle de l'empoisonnement²⁰⁶. Elle apparaît comme la rencontre avec un élément extérieur ou la détérioration d'une partie, qui entraîne la déstructuration du rapport normal de mouvement et de repos qui caractérise le Corps ; aussi la mort ne nous semble pas avoir de différence radicale avec la maladie, mais en est plutôt le paroxysme ou

²⁰⁴ *Delle cagioni delle febbri maligne di Sicilia*, 1649

²⁰⁵ EI, *Appendice*, p. 85

²⁰⁶ Voir plus haut, p. 46

le degré le plus haut. Le scolie de la proposition 39 de la quatrième partie est en ce sens très parlant :

Mais il faut ici noter que la mort survient au Corps, c'est ainsi que je l'entends, quand ses parties se trouvent ainsi disposées qu'elles entrent les unes par rapport aux autres dans un autre rapport de mouvement et de repos. Car je n'ai pas l'audace de nier que le Corps humain, quoique subsistent la circulation du sang et d'autres choses font, croit-on, vivre le Corps, puisse néanmoins échanger sa nature pour une autre toute différente. Car aucune raison ne me force à penser que le Corps ne meure que s'il est changé en cadavre ; bien plus, l'expérience même semble persuader du contraire.

Ici, Spinoza commence par définir deux sens du mot Corps : d'un côté, le Corps est une structure extérieure en continuation, définie par exemple par la circulation du sang et la vie des organes ; de l'autre côté, le Corps est un effet du rapport de repos et de mouvement, une capacité d'affecter et d'être affecté, qui est la seule continuité digne d'être prise en compte. C'est pourquoi « aucune raison ne me force à penser que le Corps ne meure que s'il est changé en cadavre ». L'exemple du poète espagnol montre bien que la mort n'est qu'un des visages du changement de nature – la nature individuelle étant comprise comme une certaine proportion de mouvement et de repos des parties du Corps. « Car il arrive parfois qu'un homme pâtit de changements tels que c'est à peine si je dirais qu'il est le même, comme j'ai entendu dire d'un certain poète Espagnol qui avait été saisi par la maladie et qui, quoique guéri, demeura dans un tel oubli de sa vie passée (...) qu'on aurait pu le prendre pour un bébé adulte ». Il peut y avoir une mort sans cadavre. La mort clinique, établie suite à l'interruption des signes vitaux (battements du cœur, circulation sanguine, respiration) n'est qu'une forme particulière de la mort : « *Un corps peut très bien continuer à vivre², c'est-à-dire à fonctionner, sans que son apparence extérieure soit modifiée, mais dans des conditions telles que ces apparences recouvrent une forme², c'est-à-dire un agencement des parties constituantes de l'individu qui définit ce qu'on peut appeler sa personnalité, complètement différente* »²⁰⁷. Ainsi, la série de transformations progressives qui font passer l'enfant à l'adulte est le signe d'un changement de nature, d'une commutation d'identité de l'individu. Dans les deux cas, la mort est rupture de l'identité (violente dans le cas de

²⁰⁷ Pierre Macherey, *Introduction, Quatrième Partie*, op.cit., p. 251

l'homme dérangé, progressive dans celui du devenir adulte de l'enfant). Dans ce scolie, Spinoza définit donc une homogénéité de nature entre la maladie, la mort et l'enfance²⁰⁸.

On retrouve, dans le caractère aléatoire de la contiguïté avec les modes, la réversibilité propre au *pharmakon* : toute rencontre est un risque, car elle peut être curative ou toxique ; le verre peut contenir le vin ou la ciguë. C'est pourquoi Deleuze, on le rappelle, n'hésite pas à comprendre le Mal sous le modèle universel de l'empoisonnement. « *Nous trouvons donc en ce point la thèse essentielle de Spinoza : ce qui est mauvais doit être conçu comme une intoxication, un empoisonnement, une indigestion. Ou même, compte tenu des facteurs individuels, comme une intolérance ou une allergie* »²⁰⁹. Dans la correspondance avec Blyenberg – les fameuses « lettres du Mal », Spinoza insiste en effet sur le fait que le vice est à éviter avant tout car il s'oppose à une nature singulière, non par contrainte morale. On s'abstient de pécher, comme l'on s'abstient de s'empoisonner : « Pour moi, je m'abstiens du crime ou m'efforce de m'en abstenir parce que le crime répugne expressément à ma nature singulière »²¹⁰. De même, si Dieu a interdit à Adam de manger la pomme de la connaissance, c'est parce qu'il savait que son ingestion aurait des conséquences désastreuses pour Adam : « *Le fruit, en vertu de sa composition, décomposera Adam* »²¹¹.

Or, du point de vue de la substance, la décomposition signifie toujours la recombinaison de parties sous un autre rapport. Si la mort est cet événement qui brise la structure interne de l'individu et en détruit les rapports, elle recompose en même temps les corps qui le composaient. La mort est un « *incident mécanique* »²¹² : elle n'est jamais anéantissement ou néantisation, mais est purement une *mutatio* qui change le corps en un autre corps. Dès lors il n'y a pas de mal en soi, il n'y a que du mal pour moi. La convenance est bonne, la disconvenance est mauvaise. La maladie n'est pas une privation, elle est l'absence ou la diminution de la santé, comme le faux n'est que l'absence de l'idée vraie ou sa mutilation. Spinoza refuse d'accorder une positivité au négatif. C'est pourquoi, dans la

²⁰⁸ « *Ce thème obsessionnel traverse toute L'Éthique : pour Spinoza, l'enfance est un état qui se caractérise de manière principalement négative, par défaut : c'est comme une maladie, dont, heureusement, on peut être guéri avec le temps. Le fait de devoir nécessairement avoir été enfant avant que d'être homme, pour reprendre une formule de Descartes sur laquelle Spinoza a certainement beaucoup réfléchi, est la forme par excellence que prend l'existence temporelle, avec ses contraintes que la raison a énormément de peine à assumer, tant elles sont contraires à sa propre vocation.* » Pierre Macherey, *Introduction, Quatrième Partie*, op.cit., p. 252

²⁰⁹ Deleuze, *Spinoza, Philosophie pratique*, op.cit., p. 46

²¹⁰ *Œuvres IV*, Lettre XXI.

²¹¹ Deleuze, *Ibid.*

²¹² Pierre Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza, Quatrième partie*, p. 250

lettre LXXVIII à Oldenburg²¹³, Spinoza dit qu'il n'y a rien à déplorer dans la maladie : il s'agit de comprendre et non de moraliser, car se complaire dans la déploration équivaldrait à ajouter de l'impuissance à l'impuissance, de la tristesse à la tristesse. Volontairement, Spinoza prend l'exemple pathétique et polémique de l'enfant malade, qui ne saurait adresser à Dieu des reproches sur sa propre nature :

Comme il serait absurde en effet que le cercle se plaignît parce que Dieu ne lui a pas donné les propriétés de la sphère, ou un enfant qui souffre de la pierre, parce que Dieu ne lui a pas donné un corps sain, de même un homme sans vigueur en son âme ne peut se plaindre parce que Dieu lui a refusé la force morale, la connaissance vraie et l'amour de Dieu lui-même, et lui a donné une nature si faible qu'il ne peut contenir et régler ses désirs.

Dans cet extrait, il apparaît clair que Spinoza crée une analogie entre la nature du malade et la nature de l'ignorant, entre la maladie du corps et la maladie de l'esprit. La proposition 20 (EIV) qui définit la vertu comme la recherche de sa propre conservation aboutit à un scolie qui pose la question du suicide : si personne ne peut renoncer à conserver son être, comment rendre intelligible le fait qu'on puisse s'infliger la mort ? Or Spinoza propose une explication étonnante : d'une certaine manière, le suicide serait le résultat non pas d'un choix, mais de causes extérieures - soit que la personne y soit forcée par autrui²¹⁴, soit que la personne soit en quelque sorte *déjà* morte. Autrement dit, son rapport caractéristique aurait été à ce point modifié par des causes extérieures qu'elle aurait revêtu une autre forme : « Des causes extérieures ignorées de nous disposent l'imagination, et affectent le corps, de sorte qu'on endosse une autre nature contraire à la première et dont l'idée ne peut être donnée dans l'esprit », explicite Spinoza. « *La maladie et la mort ne sont pas en nous; elles ne sont pas nous. Lorsque l'homme qui se suicide pense que cet acte est la manifestation de sa liberté, il se trompe et nous trompe.* »²¹⁵.

La rationalisation du monde affectif, telle que nous avons pu la décrire précédemment, permet une forme de médicalisation de la passion : il y a des maux de l'âme comme il y a des maux du corps ; maladie, mort et passion sont mises sur le même plan. Ce

²¹³ Spinoza, Œuvre IV, lettre du 7 février 1676, p. 346

²¹⁴ C'est le cas de Sénèque : « *Comme Sénèque, c'est le mandat d'un Tyran qui le force à s'ouvrir les veines, c'est-à-dire, il désire par un moindre mal en éviter un plus grand* ».

²¹⁵ Sylvain Zac, *L'idée de Vie*, op.cit., p. 199

sont des changements intra-vitaux qui menacent l'unité organique d'un individu et le condamnent à l'hétéronomie. La passion comme la maladie rétrécissent le milieu, diminuent la capacité de l'individu à être normatif, c'est-à-dire de comprendre ses actions et de produire les propres normes de son activité: c'est l'étranger (le microbe, les sentiments du bien-aimé) qui deviennent régulateurs de notre propre comportement, jusqu'à modifier notre nature. « *Avec la maladie, le corps devient le lieu d'une opposition agonistique entre les parties et le tout, tandis que la santé exprime leur intégration à des ensembles plus vastes* »²¹⁶. En ce sens, la définition de Canguilhem pourrait concourir à expliciter l'idée de maladie chez Spinoza comme modification quantitative de l'état normal, c'est-à-dire comme crise et mise en passivité de l'individu. « *Le malade n'est pas malade par absence de norme, mais par incapacité d'être normatif* »²¹⁷. La maladie est ce moment où la puissance est si réduite, affaiblie, qu'elle n'a plus pour effet que d'offrir un support aux causes externes ou d'être traversée par elles. C'est pourquoi la comparaison pathologique est opératoire pour rendre compte du degré de perfection de l'homme. Ainsi Spinoza donne l'exemple de l'homme malade et de l'homme sain en parallèle avec l'homme mû par la crainte et l'homme libre: « Le malade mange ce qu'il déteste par peur de la mort; et l'homme sain prend plaisir à la nourriture, et de cette manière, il jouit mieux de la vie que s'il avait peur de la mort et désirait directement l'éviter²¹⁸ ».

Si Spinoza peut recouvrir sous un même discours la maladie, la mort, l'enfance, la peur et l'imagination, c'est parce qu'il s'agit toujours des formes de l'impuissance – qu'elles soient exprimées sous le rapport de l'Esprit ou sous celui du Corps, et sous des proportions diverses. L'impuissance, c'est la détermination par des causes extérieures; c'est l'impossibilité d'être cause de ses propres affects.

La maladie sert donc de jauge pour comprendre la transition affective, notamment dans le cas de l'impossibilité de s'affecter volontairement de Tristesse: « Personne n'ira, dans l'espoir du dédommagement, désirer se faire du mal à lui-même, ni souhaiter la maladie dans l'espoir de la convalescence. Car chacun s'efforcera toujours de conserver son être et d'éloigner, autant qu'il peut, la tristesse ». Aussi l'homme ne cherchera pas à haïr d'autant plus qu'il aimera ensuite davantage; et *pour la même raison*, il ne s'efforcera pas d'être malade afin de mieux jouir de sa convalescence (« pour jouir ensuite, une fois

²¹⁶ Vandewalle, *Spinoza et la médecine*, op.cit. p. 72

²¹⁷ Canguilhem, *Le Normal et le Pathologique*, op.cit., p. 160

²¹⁸ V, P39, Scolie

recouvrée la santé, d'une plus grande Joie »). C'est donc « pour la même raison » (*eadem de causa*), en vertu de la même cause, que l'homme évite la maladie et la haine, comme formes de la tristesse qui échappent au désir humain mais s'imposent à l'expérience. On constate une même forme de mise en parallèle de la déficience physique et de l'impuissance de la raison dans la lettre XII à Oldenburg, entre l'homme atteint de la rage et « l'homme qui ne peut gouverner ses passions ni les contenir par crainte des lois ». Ce même type de parallélisme est effectué par Spinoza à la fin du *De Libertate*, lorsque, dans le scolie de la proposition 41, il démontre que les comportements rationnels comme la Force d'Âme valent pour nous en tant qu'ils sont utiles en cette vie, et qu'il serait absurde de les abandonner une fois compris qu'il n'existe aucune vie après la mort et qu'ils ne sont pas des contraintes divines :

Ce qui n'est à mes yeux pas moins absurde que si quelqu'un, parce qu'il ne croit pas pouvoir éternellement nourrir son Corps de bons aliments, préférerait se rassasier de poisons et de choses mortifères ; ou bien, parce qu'il voit que l'Esprit n'est pas éternel, autrement dit immortel, il préfère être hors d'Esprit et vivre sans raison : choses tellement absurdes qu'elles méritent à peine d'être relevées.

Le concept de maladie apparaît comme structurel dans la pensée éthique. Comme nous l'avons vu, l'existence *sous le régime du Corps* de l'homme est marquée par une temporalité qui lui est propre, et les affects sont autant de seuils qui rythment nos existences. Dans tous les changements d'état que nous subissons, l'enjeu est toujours celui de la continuité, de la résistance face à la menace de la dispersion, de la persévérance en soi. C'était en ce sens que la disparition de l'enfance pouvait être comprise comme une mort à soi – mais étonnamment, une mort éminemment positive, qui transforme les dispositions de l'individu en le rendant *plus* rationnel, *plus* autonome, et potentiellement *plus* libre. « Cela signifie que la mort ne correspond pas fatalement à une évolution allant dans le sens d'une déperdition, puisque cette évolution peut aussi se produire dans le sens inverse d'un accroissement d'être, d'une progression conforme aux intérêts propres de la raison »²¹⁹. Ce que Spinoza décrit, c'est justement cette continuité *éprouvée*, profondément vécue par l'individu, au fil de son affectivité, et qui se traduit par une transition de puissance,

²¹⁹ Pierre Macherey, *Introduction à l'Éthique, Quatrième partie*, op.cit., p. 253

pessimale ou maximale. En ce sens, nous pouvons affirmer que la maladie est le paradigme d'un régime temporel spécifique, sous ses trois dimensions : affective (puissance et impuissance), pratique (activité et passivité), et éthique (liberté et servitude). Si la maladie dispose l'individu à être affecté d'une certaine manière, la guérison consiste en un changement de disposition (qui est, en ce sens, une forme moindre et positive de la mort), et le remède est le moyen pratique de cette transition. Autrement dit : la maladie est sous le régime du Corps ce que la servitude est sous le régime de l'Esprit.

Les maladies de l'âme et l'état de servitude

La division entre maladies de l'âme et maladies du corps, et leur cohabitation dans le discours moral, est un lieu commun de la philosophie. La tradition antique de la *philosophia medicans*, dont nous avons déjà souligné certains aspects, en use constamment : la condition de la santé est à la fois le corps sain, dont se charge le médecin, et l'esprit sain, qui est l'objet du philosophe. Comme le souligne Pierre-François Moreau, « *la représentation des crises de la vie humaine en termes médicaux est portée par une longue tradition philosophique* »²²⁰. Les maladies de l'âme – les passions – sont souvent comparées aux maladies du corps : « *De même qu'il y a dans le corps maladie, faiblesse et vice, de même ils sont dans l'âme* »²²¹ ou encore « *Comme on parle des infirmités du corps, la goutte, le rhumatisme, il y a aussi dans l'âme l'amour de la gloire, le goût du plaisir et choses semblables* »²²². Cette conception des maux de l'esprit s'inscrit dans une philosophie profondément dualiste et volontariste, comme nous avons pu le voir plus tôt. La maladie est traditionnellement perçue comme un état, opposé à « *cet autre état qu'est la vie philosophique* »²²³. Spinoza use volontiers de la comparaison avec le corps, mais sa conception de la maladie comme crise a un effet sur son usage et sa compréhension de la « maladie de l'esprit ». Quel est donc le statut de ce discours, étant compris qu'il ne s'agit pas d'une simple métaphore mais bien d'un paradigme pratique ? Que sont les « maladies de l'âme » pour Spinoza ?

²²⁰ Jean-François Moreau, *Spinoza – l'expérience et l'éternité*, Epiméthée, PUF, 1994, p. 94

²²¹ Cicéron, *Tusculanes*, trad. Emile Bréhier, Paris, Gallimard, 1962, livre IV, § XII.

²²² Diogène Laërce, *Vies et opinions des philosophes*, trad. Emile Bréhier, Paris, Gallimard, 1962, livre VII, §115.

²²³ Ibid.

La dimension pratique et immédiatement effective du discours des « maladies » et de leurs remèdes apparaît comme liminaire dans le parcours éthique spinoziste. C'est au seuil de sa réflexion, avant même que la machine démonstrative ne soit mise en branle, qu'apparaît la nécessité de la quête du remède et le désir de la guérison. Les analyses de Pierre-François Moreau sont ici précieuses²²⁴. Le prologue du *Traité de la Réforme de l'Entendement* débute sur une tension tragique entre les biens communément admis et le bien véritable. Il s'agit de décrire les étapes depuis la vie ordinaire vers la conversion philosophique. Spinoza s'inscrit dans un genre littéraire codifié : le récit de conversion. La dimension protreptique est ainsi extrêmement présente : Spinoza produit ici une exhortation traditionnelle à la philosophie, en nous énumérant les raisons qui nous poussent à sortir d'une vie insignifiante pour rechercher, dans l'exercice de la raison, ce qui est porteur de sens. Quel est cet itinéraire que Spinoza nous propose ? L'état initial est dramatique : le narrateur était pris dans les rets de la vie quotidienne, dans la jouissance naïve de la *communis vita* et dans la recherche de biens communs mais périssables, « *haec tria* » : la *libido* (satisfaction du corps), la *gloria* (la recherche de l'estime sociale et de la gloire), et les *divitiae* (les richesses matérielles). Or Spinoza en vient à concevoir ces trois séquences de la vie commune comme des lieux de déperdition de soi : si chaque bien conserve sa positivité propre, il s'agit d'identifier ce qui en eux est une menace. De fait, la contrepartie de ces plaisirs est le déchirement et l'aveuglement. « *C'est parce que ces biens lui paraissent, en fin de compte, décevants et ruineux, incapables de lui apporter le moindre remède en vue de la conservation de son propre être, qu'il décide de rechercher un bien véritable* »²²⁵. Tel est l'échec de la vie : l'enfermement dans l'enfer des passions et la chasse des biens décevants. Or la vie vécue sous le mode de la vanité est une vie qui engendre constamment l'impuissance, tout en suscitant, par sa limitation, l'aspiration à son dépassement. L'hésitation, la tension dramatique du début du TRE, repose d'abord sur l'opposition entre ces biens difficiles mais certains, et un bien souverain mais incertain. Etant toutefois compris que ce que nous nommons « biens » n'apporte que tristesses et malheurs, l'équation se résume rapidement à l'alternative suivante : la vie sous le mode des

²²⁴ Pierre-François Moreau, *Spinoza*, op.cit.

²²⁵ Sylvain Zac, *L'idée de vie*, op.cit., p. 119

maux certains, ou l'espoir d'un bien incertain. Le moment de la décision – du passage de l'aspiration à l'action – est opéré par l'assimilation des biens périssables à une maladie mortelle, et par la formulation de la nécessité du remède :

Je me voyais en effet dans un extrême péril et contraint de chercher de toutes mes forces un remède, fût-il incertain ; de même un malade atteint d'une affection mortelle, qui voit la mort imminente, s'il n'applique un remède, est contraint de le rechercher, fût-il incertain, de toutes ses forces, puisque tout son espoir est dans ce remède. Or, les objets que poursuit le vulgaire non seulement ne fournissent aucun remède propre à la conservation de notre être, mais ils l'empêchent et, fréquemment cause de perte pour ceux qui les possèdent, ils sont toujours cause de perte pour ceux qu'ils possèdent.²²⁶

Il est clair que le remède « sert à dessiner vigoureusement l'axe de la résolution elle-même »²²⁷. Au moment de l'intervention de cette métaphore, le narrateur est en crise ; il a compris qu'il devait abandonner l'ancien *institutum*, que les forces s'y opposant étaient puissantes, que cette puissance est enracinée dans les activités humaines. C'est donc le choix d'un genre de vie qui est en jeu. Or la vie telle qu'elle est nous promet la mort, la souffrance immédiate. Le vrai bien doit permettre de remédier à la crise traversée par Spinoza. Le vrai bien apparaît donc comme ce qui préserve notre être face à la perte promise par la vie telle qu'elle est donnée. Cette vie nouvelle que Spinoza cherche à instituer n'est pas hors de portée : « Le mal, je le voyais, n'était pas d'une nature telle qu'il ne dût céder à aucun remède »²²⁸. La comparaison ne sert pas seulement à créer une opposition rhétorique entre le désir d'éternité et la crainte du périssable, en dramatisant, par la mention de la maladie fatale, l'urgence de la réflexion. Le « *de même* », dans cet extrait, introduit bien plutôt l'égalité entre les attributs et la similitude affective entre ce que produit la maladie et ce que produisent les occurrences de la vie. De même que la maladie condamne le corps à l'impuissance, de même la *communis vita* plonge l'esprit dans la servitude : deux périls, non subsumables ni réductibles, et pourtant *égaux* dans leurs effets.

²²⁶ TRE, p. 183

²²⁷ Pierre-François Moreau, *Spinoza*, op.cit., p. 93

²²⁸ TRE, p. 183

Qu'est-ce que cette vie faite de maux que le narrateur du TRE cherche à fuir ? Il s'agit d'une vie « instituée », par défaut, qui n'a jamais fait l'objet d'un choix mais qui échoue en partage à tous les hommes. C'est une vie irréfléchie dans laquelle les hommes ne se déterminent que de façon interne au registre de la vie commune. Les séquences d'activités (recherches d'objectifs, d'obtention de moyens en vue d'une fin, tentatives de passer les obstacles, échecs ou réussites) ne donnent pas sens à la vie : ils en sont l'aliénation. Chaque plaisir enveloppe en contrepartie une « extrême tristesse » : la jouissance charnelle produit immédiatement une triste satiété ou un repentir, tandis que les richesses et l'honneur tiennent tant à des causes extérieures qu'ils peuvent nous décevoir à tout moment – qu'ils dépendent soit du hasard, soit des préjugés changeants de la société.

Or, cette situation initiale que le narrateur décrit au début du TRE prend, dans *L'Ethique*, le nom de « servitude » : elle décrit cette situation de passivité, où le comportement du sujet dépend plus de la « force des affects » que de sa force propre. Comme nous l'avons souligné, il faut alors entendre l'Affect en fonction de la deuxième définition que Spinoza en a donné, à la fin de la troisième partie – c'est-à-dire l'Affect comme passion. La servitude, nous dit Spinoza dès l'introduction, est l'état naturel de la condition humaine.

L'état naturel des hommes, qui, selon une formule de l'appendice du De deo, « naissent tous ignorants des causes des choses », est la servitude, donc une privation de liberté qui est la manifestation de cette ignorance, et s'exprime à travers la prétention imbécile de constituer dans l'ensemble de la nature un domaine autonome, comme un pouvoir séparé qui se donnerait à lui-même ses propres lois, alors que, à son insu, il est soumis à d'autres lois qu'il ne maîtrise pas, tout simplement parce qu'il n'en connaît pas même l'existence et ainsi, à tous les sens du terme, les ignore²

²²⁹.

²²⁹ Pierre Macherey, *Introduction à l'Ethique de Spinoza*, La quatrième partie : la condition humaine, PUF, 1997, p. 9

Cet état est celui d'une telle restriction des virtualités, des dispositions inscrites dans la nature humaine, que l'homme en devient étranger à lui-même, agi par des causes qui contrarient sans cesse la manifestation de sa propre puissance : « L'homme soumis aux affects est sous l'autorité non de lui-même, mais de la fortune »²³⁰. Les affects passifs étant des idées mutilées et confuses, en tant qu'idées, ils sont néanmoins dotés d'une efficacité propre²³¹, qui oriente notre régime mental en diminuant notre puissance d'exister. C'est, comme nous l'avons rappelé²³², le matériau même de l'imagination. Les idées fausses jouissent, comme tous les êtres, d'un *conatus*, c'est-à-dire d'un élan dynamique qui les fait persévérer dans notre pensée : elles sont véritablement des réalités mentales prises dans des rapports de force. La vie affective est ainsi le lieu d'affrontements constants, d'oppositions entre les affects, de conflits naturels entre les idées. C'est ce qui explique que l'homme, voyant le meilleur, fait le pire.

L'état de servitude est l'état premier de l'homme car il ressort de notre condition même de « partie de la nature », « *qui ne se suffit pas à elle-même, mais qui, dépendant du tout auquel elle appartient, est aussi exposée en permanence à être dominée dans le cadre des échanges qu'elle entretient avec les autres parties de la nature, dont la puissance l'écrase, sans qu'elle puisse jamais se soustraire complètement à cette domination* »²³³. C'est pourquoi l'on peut dire que la passivité est l'expression de l'état de finitude constitutif de l'homme, de sa dépendance endogène : « Il ne peut pas se faire que l'homme ne soit pas une partie de la Nature, et puisse ne pâtir d'autres changements que ceux qui ne peuvent se comprendre que par sa seule nature et dont il est cause adéquate ».²³⁴ L'homme, du fait de sa définition (c'est-à-dire limitation) ontologique et de sa structure physiologique, est en permanence en proie à des passions : le projet libérateur ne pourra prendre place qu'à condition de ne pas se défaire de l'action perturbante des éléments extérieurs, qu'à condition de ne pas s'illusionner sur notre capacité à devenir « un empire dans un empire ».

Cet état de soumission aux passions, de privation originelle de liberté, dépend du principe de mesure de puissance : une passion est déterminée par la force de sa cause, exogène au sujet qu'elle détermine, et par sa capacité d'accroissement dans l'ordre mental. Dès lors, c'est dans la compétition des idées que se trouvera la clé du salut : pour combattre

²³⁰ EIV, Appendice, p. 351

²³¹ EIV, PI : « Rien de ce que l'idée fausse comporte de positif n'est supprimé par la présence du vrai en tant que vrai », p. 361

²³² Voir plus haut, p. 64 : « L'efficacité affective de l'idée ».

²³³ Pierre Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza*, La quatrième partie, op. cit., p. 67

²³⁴ EIV, P IV, p. 365.

une passion nuisible, il faudra qu'elle soit surmontée par une action ou une passion régulatrice plus forte. C'est ce qu'indique Spinoza : « Un affect ne peut être réprimé ni supprimé si ce n'est par un affect contraire et plus fort que l'affect à réprimer »²³⁵. Le principe naturel des puissances rend à la fois compte du déchaînement des passions et du moyen de leur contrôle : « *le remède se trouve ici, en quelque sorte, dans le mal* »²³⁶.

Cet état de dépendance structure la vie affective en deux mouvements qui la rendent étrangères à elle-même. D'un côté, l'imitation affective nous pousse à ressentir, par analogie imaginative, ce que d'autres ressentent : « *Cette imitation affective, quand elle se rapporte à la Tristesse, s'appelle Pitié ; mais, rapportée au Désir, elle s'appelle Emulation, laquelle, partant, n'est rien d'autre que le Désir d'une certaine chose qu'engendre en nous le fait que nous imaginons que d'autres, semblables à nous, ont le même Désir* »²³⁷. Ce rapport triangulaire au désir (je veux ce qui est l'objet du désir d'un autre), si nous avons vu qu'il était fondateur de la communauté politique, est aussi et la plupart du temps la forme de l'aliénation. D'un autre côté, la dynamique de la vie affective est marquée par la *fluctatio animi*, fluctuation de l'âme²³⁸, qui se définit par l'affirmation dans l'esprit de deux idées (affects) contradictoires. Ainsi : « Si nous imaginons qu'une chose qui nous affecte habituellement d'un affect de Tristesse a quelque ressemblance avec une autre qui nous affecte habituellement d'un affect de Joie de grandeur égale, nous aurons cette chose en haine et en même temps nous l'aimerons ». Cette multiplicité des formes d'affects, contradictoires les unes aux autres, est rendue possible par le caractère extrêmement complexe du Corps humain²³⁹, dont nous avons déjà analysé les ressorts. Dans la combinatoire affective qui nous détermine à sentir et à percevoir de multiples manières, il arrive donc que le résultat soit celui d'une contradiction affective qui nous plonge dans le désarroi. Telle est donc notre expérience première au monde : c'est par l'imagination que nous nous inscrivons dans notre milieu, que nous ressentons et interagissons dans l'objectif ultime de maintenir et développer notre *conatus* ; mais c'est au sein de cette confusion, faite

²³⁵ EIV, P VII, p. 369.

²³⁶ Pierre Macherey, *Ibid.* p. 80

²³⁷ EIII, P XXVII, p. 255

²³⁸ Notons par ailleurs que Spinoza, dans l'expression « *fluctatio animi* », utilise non pas du terme « *mentes* » (esprit) qu'il a pris soin de substituer à l'usage plus traditionnel du mot « âme », mais bien « *animi* ». L'âme semble alors désigner l'esprit en tant qu'il est sous le mode passionnel.

²³⁹ Scolie EIII, P XVII, p. 243 : « *Car le Corps humain se compose d'un très grand nombre d'individus de nature diverse, et par suite peut être affecté d'un très grand nombre de manières diverses par un seul et même corps ; et à l'inverse, parce qu'une seule et même chose peut être affectée de nombre de manières, elle pourra donc aussi affecter une seule et même partie du Corps de nombre de manières diverses. D'où nous pouvons facilement concevoir qu'un seul et même objet peut être cause de nombre d'affects, et contraires* ».

de bruit et de fureur, que nous perdons le sens intérieur de notre essence propre, et que nous rencontrons le péril constamment renouvelé de l'insignifiance de la vie.

*Identifier ce qui fait souffrance : contre l'étude morale des passions, la « clinique des affects »*²⁴⁰

Or ce régime de la servitude est amplement détaillé par Spinoza. En faisant la liste des affects et une étude comparative de leurs effets éthiques, il établit une véritable « clinique » de l'affectivité, c'est-à-dire une analyse approfondie du comportement humain et de sa genèse dans différentes situations afin d'identifier les symptômes de la tristesse, autrement dit de la diminution de la puissance. C'est notamment le cas de la quatrième partie, à partir de la proposition 38 et jusqu'à la proposition 58. Spinoza propose à l'analyse des couples d'affects, selon qu'ils dérivent de l'affect premier de joie ou de celui de tristesse²⁴¹. Les affects privatifs peuvent être alors listés. On peut constater que Spinoza s'attache d'abord à des affects physiques, liés à la disposition du corps. La mélancolie (P39) est une tristesse rapportée au Corps, qui le déprime et le diminue ; le chatouillement ou *titillatio* (P43), en exacerbant le plaisir d'une partie du Corps au détriment des autres, peut s'avérer nuisible s'il est excessif ; enfin la douleur (P43) correspond à une agression d'une partie du Corps par une force extérieure, mettant en danger l'organisation corporelle. Du point de vue de l'Esprit, Spinoza met en garde contre les comportements de désir et d'amour excessifs. Le caractère profondément négatif de ces affects réside dans leur excès par exclusivité :

*Car les Affects auxquels nous sommes quotidiennement en proie se rapportent la plupart du temps à une certaine partie du Corps qui se trouve affectée plus que les autres, et partant, les affects sont le plus souvent excessifs, et retiennent l'Esprit dans la contemplation d'un seul objet au point qu'il ne peut plus penser aux autres*²⁴².

²⁴⁰ L'expression est de Bernard Vandewalle, dans *Spinoza et la médecine*, op.cit.

²⁴¹ Nous rappelons qu'il existe trois affects primitifs, de nature psychophysique : le désir, la joie, la tristesse. Voir plus haut, p. 60

²⁴² EV, Scolie P44, p. 429

Il y a une adhérence de l'affect à l'identité (*affect pertinaciter adhaereat*), qui peut devenir pathologique quand elle devient exclusive et compulsive : c'est le cas du fou d'amour, de l'avare ou de l'ambitieux. Cette fixation affective est « une forme de délire », « même si on les compte pas au nombre des maladies ». Ce qui est en jeu dans cette douloureuse focalisation, c'est le déséquilibre de l'organisation individuelle (qui nécessite, comme nous l'avons vu, de composer un maximum de rapports complexes avec le milieu) : il n'y a pas de condamnation absolue des affects, car Spinoza prend toujours soin d'en distinguer des degrés²⁴³, sauf exception comme la Mélancolie ou la Haine, qui ne peuvent jamais être bonnes (« *nunquam potest esse bonum* »). En effet, la Haine envers les hommes « *correspond à une compulsion négatrice et destructrice* »²⁴⁴ ; de même, les affects de Haine que cite Spinoza sont *toujours* mauvais pour l'individu qui les éprouve. Il s'agit de « *l'Envie, la Moquerie, la Mésestime, la Colère, la Vengeance* »²⁴⁵. L'espérance et la crainte, qui régulent le comportement sur l'affect de peur, c'est-à-dire de l'attente d'une récompense ou d'un châtement, sont définis comme des affects tristes qui ne sauraient être « bons par eux-mêmes » (P47). Ils s'inscrivent dans les types de superstition dénoncés par Spinoza. Il cite également la nocivité de la dépréciation (*despectus*), l'inutilité de la «pitié» (*commiseratio*) - comprise comme réflex imitatif - ; mais encore ces opérateurs de l'impuissance que sont le sentiment d'abaissement (*humilitas*), la prétention (*superbia*) et l'abattement (*abjectio*) - qui sont les noms d'une méconnaissance de soi-même -, ou encore l'ambivalence de la fierté (*gloria*).

De cet inventaire des affects négatifs, il ressort qu'aucune disposition n'est absolument blâmable, ni aucune absolument positive. Toutes sont marquées du sceau de l'ambiguïté et de la réversibilité, car leur caractère nocif ne peut être déterminé *en soi* mais doit être diagnostiqué en fonction de l'origine du mal : par exemple, la fierté (*gloria*) est mauvaise quand elle n'est alimentée que par l'opinion commune, par nature inconstante ; cependant, elle « ne répugne pas à la raison, mais peut en naître »²⁴⁶, et nourrir ainsi

²⁴³ Par exemple, l'homme doit éliminer la crainte tout en s'efforçant de dépendre *d'autant moins* de l'espérance. A ce titre, on notera que Pierre Macherey s'attarde sur la structure syntaxique utilisée dans le scolie de la proposition 47, le « *eo magis* » indiquant une gradation : « *La crainte doit être éliminée, parce qu'elle est certainement novice dans tous les cas ; mais un certain degré d'espérance demeure tolérable, et d'ailleurs est inévitable : dans une éthique de la puissance qui se déploie nécessairement à l'intérieur d'un champ de potentialités, il y a une place pour du possible et du contingent, ne peut écarter complètement toute référence à une certaine espérance, à condition qu'en soit mesurés les inconvénients et qu'en soient contrôlés les excès* », in *Introduction, Quatrième Partie*, p. 278.

²⁴⁴ Pierre Macherey, *Introduction, Quatrième Partie*, op. cit., p. 268

²⁴⁵ Corollaire P45, p 431.

²⁴⁶ EIV, P LVIII, p. 449

l'assurance en soi-même de l'homme. Cette ambivalence des affects, qui ne sont jamais condamnables en soi et peuvent toujours faire l'objet d'une conversion, est le thème du scolie de la proposition 59 :

J'ajoute seulement ceci : de même que la Pitié, la Honte aussi, quoiqu'elle ne soit pas une vertu, est pourtant bonne en tant qu'elle indique dans l'Homme qui rougit de Honte un désir de vivre honnêtement, tout comme la douleur est dite être bonne en tant qu'elle indique que la partie lésée n'est pas encore pourrie ; et donc, quoique l'homme qui a honte d'une chose qu'il a faite soit triste en vérité, il est cependant plus parfait que l'impudent, qui n'a aucun désir de vivre honnêtement.

Ce que dit cet extrait, c'est que l'affect d'impuissance a toujours ceci de positif qu'il fait signe vers son dépassement : la servitude produit son propre désir d'être surmontée, car dans la tristesse réside assez de positivité pour révéler le manque qui affecte le sujet, et produire les conditions de la conversion. Nous souffrons et toujours souffrirons: mais il faut débusquer, dans l'image de nos peines, le désir positif et effectif de Joie qui conduira désormais notre action.

Cela ne signifie pas pourtant que cette impuissance doive elle-même être traitée comme un absolu : si elle était radicale, elle coïnciderait avec l'abolition complète de la puissance qui constitue l'être humain, c'est-à-dire avec la disparition ou la destruction de sa nature. Or dans chaque manifestation d'impuissance s'exprime encore paradoxalement, même si c'est de manière incomplète et inaboutie, un élan affirmatif, donc une certaine puissance d'être²⁴⁷.

Servitude et liberté ne sont pas deux états séparés et alternatifs ; leur séparation est strictement méthodologique. Il nous faut désormais expliciter les conditions du passage de l'une à l'autre – conditions qui ne sont autres que ce que Spinoza appelle les « *affectuum remedia* ».

²⁴⁷ Maxime Rovere, *Exister*, op.cit.

Nous avons souligné à quel point la maladie apparaissait paradigmatique d'une temporalité spécifiquement humaine et d'une puissance différentielle, définissant l'existence, dans l'attribut Etendue comme dans l'attribut Esprit, comme une série de seuils et de passages au sein d'une nature humaine physiologiquement et biologiquement déterminée. Spinoza semble ainsi utiliser le concept de « remèdes aux affects » comme le nom de la transition affective d'une puissance pessimale à une puissance maximale dans la Pensée, dont les modalités sont multiples. Quel est le sens de la conversion éthique à laquelle Spinoza nous a enjointe, déjà dans le TRE, et qui articule le thème de la conservation du corps (*épistrophé*) et de la libération de l'esprit (*metanoia*) ? Il s'agira de décliner le rapport conceptuel organique entre santé et salut, et de questionner la pertinence du champ thérapeutique pour saisir les méthodes éthiques spinozistes. Notre problématique devient la suivante :

L'être étant pour lui {Spinoza} le mouvement réel du réel en son autoconstitution, comment ce qui se présente de prime abord comme restauration, retour, préservation, conservation, se transforme en dynamique auto-productrice de l'existence et, in fine, en libération? ²⁴⁸

La question est désormais celle de la libération et de la joie *ici et maintenant*, dans la durée, atteignable par les différentes méthodes proposées de la première à la vingtième proposition de la cinquième partie, et résumée dans le scolie de la proposition 20.

On pourrait dire qu'elle est la solution minimale, ou la solution faible, qui est aussi la plus accessible communément : elle consiste dans la mise en place d'une sorte de régime d'hygiène mentale. La référence médicale, déjà indiquée à la fin de la préface par la formule ²remèdes aux affects², joue ici un rôle important : il s'agit bien ici, en propres termes, d'une thérapeutique mentale, qui s'attaque à certains phénomènes pathologiques

²⁴⁸ Pierre Roche, « Normativité, grande santé et persévérance en son être », Perspectives interdisciplinaires sur le travail et la santé, 16-1 | 2014, mis en ligne le 01 janvier 2014.

*de la vie psychique de façon à y remédier en y introduisant un facteur de régularisation qui en atténue progressivement les inconvénients*²⁴⁹.

On constate ici le caractère essentiel de la médicalisation du discours. A la fois liminaire et final, l'objectif de la guérison apparaît plus que jamais constitutif du projet spinoziste : il articule la nécessité d'accéder au bien éternel et infini à la question de la conservation de soi et des autres hommes. « *Guérir soi-même, et autant que possible les autres, de ces maladies que sont les passions et augmenter ainsi la puissance de l'homme dans ce monde, tel est le vrai ressort de sa recherche* »²⁵⁰. Dès le TRE, il s'agissait d'ailleurs pour Spinoza de guérir l'entendement humain en purifiant ses modes de connaissance. Pour nommer le processus par lequel nous pouvons corriger nos erreurs et nos préjugés, Spinoza usait du terme *emendare* (guérir) tiré du lexique médical. Le projet spinoziste du TRE est de purifier l'entendement de ses projections imaginaires afin de produire une méthode pour former des idées adéquates. En ce sens, l'*emendatio* de l'entendement est une médecine. Le TRE regorge d'ailleurs de termes médicaux : *medendi, expurgandi* (« penser au moyen de guérir l'entendement et de le purifier »²⁵¹), *emendare, emendationem* (« Ce n'est pas à la méthode qu'il appartient de corriger ce doute, cela rentre plutôt dans l'étude de l'obstination et de son traitement »²⁵²). On peut expliquer ce lexique médical par la communauté de principe et d'objectif qui existe entre la médecine et la philosophie éthique : car la vie est cette activité polarisée (chez Spinoza, entre la joie et la tristesse) dont la médecine et la philosophie prolongent « *en lui apportant la lumière relative mais indispensable de la science humaine, l'effort spontané de défense et de lutte contre tout ce qui est de valeur négative* »²⁵³, leurs discours deviennent homogènes l'un à l'autre.

La liste des « remèdes » que nous fournit Spinoza peut se diviser en deux catégories. La première, de P1 à P10, correspond à un « traitement psychophysiologique de l'affectivité »²⁵⁴, dont cinq grands principes se détachent, que nous allons ici tenter de considérer :

²⁴⁹ Pierre Macherey, *Introduction, Cinquième partie*, op.cit., pp. 40 - 41

²⁵⁰ Sylvain Zac, *L'Idée de vie*, op. cit., chapitre VII, p. 174

²⁵¹ TRE, p. 185

²⁵² TRE, p. 207. E. Saisset (1842, p. 17) traduit : « *Ce n'est point à la méthode de corriger ce vice ; il s'agit simplement de faire des recherches sur l'obstination et les moyens de la guérir* ».

²⁵³ Canguilhem, *Le Normal et le pathologique*, op.cit., p. 107

²⁵⁴ Nous reprenons ici le titre de Pierre Macherey dans *Introduction à l'Ethique de Spinoza, La cinquième partie : les voies de la libération*, Coll. Les Grands Livres de la philosophie, PUF, 1994

1. La connaissance synchronique (*in ipsa*) des affects
2. La séparation de l'affect de la pensée d'une cause extérieure
3. La connaissance diachronique et exponentielle des causes
4. La reconnaissance du rapport de nécessité (via le deuxième ou troisième genre de connaissance)
5. La maîtrise de l'ordre et de l'enchaînement des affects (c'est-à-dire la droite règle de vie ou la prescription de la raison, quand la connaissance fait défaut).

Affects contraires, affects curatifs ?

L'élément primordial dans la thérapeutique des affects proposée par Spinoza est le principe de la résolution des contradictions, qui vise à réduire la *fluctatio animi* et l'affrontement passionnel. La loi de cette *mutatio* des affects est définie dans le premier axiome de la cinquième partie : « Si sont excitées dans un même sujet deux actions contraires, il devra nécessairement se faire un changement soit dans les deux, soit dans une seule, jusqu'à ce qu'elles cessent d'être contraires ». Cette logique du changement est soutenue par le second axiome, qui définit une logique de la puissance dont nous avons déjà aperçu les conséquences : c'est en fonction du « principe de mesure de puissance »²⁵⁵ que nous pouvons évaluer la force d'un Affect. Autrement dit : « La puissance d'un effet se définit par la puissance de sa cause, en tant que son essence s'explique ou se définit par l'essence de sa cause ». Pour libérer l'esprit de ses maux, il faut créer des affects plus puissants.

Prenons l'exemple de la fortitude ou force d'âme, affect contraire, positif et curatif par excellence. La fortitude regroupe sous sa juridiction « toutes les actions qui suivent des affects se rapportant à l'Esprit en tant qu'il comprend » : c'est ce que Spinoza écrit dans le scolie de la proposition 59 (III), qui attribuait génétiquement l'action à la Joie et au Désir, c'est-à-dire aux Affects primaires positifs. La fortitude ou force d'âme (*fortitudo*) se comprend sous deux aspects, selon qu'elle est rapportée à l'individu ou à sa communauté : elle peut s'exprimer en tant que fermeté ou vaillance (*animositas*), qui consiste à conserver son être sous le commandement de la raison (il peut alors s'agir de frugalité, de sobriété ou de présence d'esprit dans les dangers) ; elle peut également s'exprimer comme générosité (*generositas*), qui consiste dans le fait d'aider et de se lier d'amitié avec les autres hommes,

²⁵⁵ Voir ci-dessus, p. 90

sous le commandement de la raison. En tant que mode rationnel de la conduite humaine envers soi et envers les autres, elle est un genre qui comprend, de fait, de multiples espèces : l'honnêteté, la piété, l'acquiescement à soi, qui apparaissent comme les affects positifs en contrepoint de la liste des affects d'impuissance que Spinoza a établi à partir de la proposition 38 (IV), et que nous avons recensée plus tôt. Pour Chantal Jaquet, « *fermeté et générosité possèdent des propriétés communes : premièrement, elles sont les principes premiers de la raison et le restent quand bien même nous ignorerions que notre esprit est éternel. Elles valent donc aussi bien pour l'existence actuelle présente que pour l'existence actuelle éternelle* »²⁵⁶. Ainsi, la générosité est un remède à la haine, tandis que la fermeté est un remède à la crainte. Il s'agit donc de compenser l'affect négatif et destructeur qu'est la haine, par la prescription de la raison et le développement d'un affect contraire, qui s'enracinera dans une cause d'autant plus forte : cet affect est l'amour. « *C'est pourquoi au bout du compte la fortitude tient en un maître mot : comprendre les choses telles qu'elles sont en soi. La fermeté et la générosité ne sont donc en réalité rien d'autre que l'intelligence joyeuse de la nécessité* »²⁵⁷. La fermeté, qui se transforme spontanément en générosité, consiste justement dans l'adéquation de soi à sa propre imagination, c'est-à-dire en une convenance entre soi et l'image de l'homme.

Ces affects contraires, il faudra les trouver dans la raison, car – comme nous le verrons – l'affectivité rationnelle gagne en constance et en pérennité de manière exponentielle, s'imposant ainsi dans l'Esprit et réduisant la portée des passions.

Pour une cure de l'imagination

En parallèle de la conception nouvelle de la maladie dont nous avons décrit les effets, l'âge classique voit aussi naître la notion de cure, contre l'illusion de la panacée²⁵⁸. Dans la cure destinée aux « maladies de l'âme », Michel Foucault a su mettre en avant l'importance de l'exhortation, du raisonnement : la philosophie place la maladie sous le

²⁵⁶ Chantal Jaquet, *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*, op.cit., p. 301

²⁵⁷ *Ibid*, p. 304

²⁵⁸ « La querelle de l'antimoine » peut être perçue comme le moment d'une remise en question de la possibilité d'une panacée ; il semble que Spinoza ait pu posséder dans sa bibliothèque personnelle un ouvrage de Kercking, traduction du *Char triomphal de l'antimoine* (1604) par Basil Valentin qui exposait, contre les thèses galénistes, les vertus thérapeutiques du trisulfure d'antimoine. Sur cette querelle, voir : Bernard Joly, *Rationalité de l'alchimie au XVIIème siècle*, Chapitre 1, Jean-Pierre Fabre médecin, Coll. Mathesis, Vrin, 1992.

régime de l'erreur, qu'il s'agit d'amender²⁵⁹. C'est bien là que se situe l'effort spinoziste, tout en refusant d'assimiler l'exhortation rationnelle à la remémoration de la loi morale. La première étape par laquelle la connaissance est appelée à remédier aux passions est l'amendement de l'esprit. Contre les *haec tria* du TRE, le remède apparaît comme une purification des procédés épistémologiques : trouver le bien suprême suppose un changement radical de mode de vie. Car une âme qui ne pense pas – ou qui pense mal – est une âme malade, au sens quasi médical du terme. Dans le scolie de la proposition 40 (EII) Spinoza propose ainsi de vaincre la maladie des préjugés (« lesquelles sont claires et distinctes pour ceux-là seuls qui ne souffrent pas de préjugés »²⁶⁰). Il y a nécessité d'une méthode pour rechercher « *une connaissance complète de la Nature elle-même et de la nature humaine, une compréhension claire et exhaustive de la métaphysique de la matière et de l'esprit, de la physique des corps, de la logique de nos pensées, et des causes de nos passions* »²⁶¹. En effet, la condition épistémologique du remède est que les idées ont une efficacité propre – elles ont, comme nous l'avons déjà montré, le même pouvoir du point de vue de l'esprit, qu'un médicament ou un poison du point de vue du corps.

Le concept de remède, tel qu'il apparaît dans l'*Ethique* – uniquement dans la Vème partie – montre qu'il ne s'agit pas ici de proposer des « remèdes de bonne femme ». D'ores et déjà, les illusions ont déjà été désamorçées : le remède est donc d'emblée *rationnel*. Or, puisque l'Affect de Tristesse naît d'une inadéquation de l'idée ou de l'image, on voit que toute l'*Ethique* de Spinoza est portée par cette théorie de l'erreur que le TRE avait développée : l'erreur non comme négation de l'idée vraie, mais comme sa privation ou sa mutilation. L'idée de privation montre que l'homme a un désir de meilleur, un différentiel d'images qui le pousse, naturellement, à la quête de l'idée vraie. La privation témoigne d'une éthique de la connaissance, pas d'une morale normative. « *C'est dans les limites des idées inadéquates propres à chacun que doit se concevoir l'affirmation qui le détermine à imaginer mieux, d'une manière plus ou moins efficace*²⁶² ».

Or, le régime des idées inadéquates est l'imagination. C'est à partir de ce lieu que la pensée des remèdes se développe.

²⁵⁹ Michel Foucault, *L'histoire de la folie à l'âge classique*, op. cit.

²⁶⁰ E II, scolie 1 P40, p. 173

²⁶¹ Steven Nadler, *Spinoza*, op.cit., p. 212

²⁶² Maxime Rovere, *Exister*, op. cit.

D'emblée, la liste des *affectuum remedi*, c'est-à-dire le recensement des modalités de prise de contrôle de l'affectivité, se place dans le cadre de l'imagination et de la durée. Le processus est fondamentalement diachronique. Spinoza le souligne dans la proposition 7 : « Les affects qui naissent de la raison ou sont excités par elle sont, *si l'on tient compte du temps*, plus puissants... » (« *si ratio temporis habeatur* »)²⁶³. Les propositions qui nous intéressent sont donc à comprendre comme une séquence sur le salut *en tant* que nous sommes un Corps en acte. Or l'imagination ne peut être éliminée du champ corporel et actuel: « L'affect est une imagination en tant qu'il indique la disposition du Corps »²⁶⁴. Nous sommes dans l'existence présente, avec l'imagination, c'est-à-dire dans la vie telle nous est donnée, ce qui ne manque pas de rappeler la « *vita communis* » du TRE. Il n'est pas question de nous émanciper ni de l'affect ni de l'imagination. Or, nous avons défini l'imagination comme une fonction de passivité : l'imagination est nécessaire mais souvent nuisible. Dans ces conditions, comment la rendre active en la tournant vers ce qui augmente notre puissance propre ?

Comme nous l'avons vu, et pour reprendre l'analyse d'Hadi Risk²⁶⁵, le désir n'est autre que l'existence elle-même qui se déploie comme tendance normative ; un tel effort s'accompagne nécessairement d'une subjectivation, d'un rapport à soi qui est de part en part lié à l'imagination : « L'Esprit, autant qu'il peut, s'efforce d'imaginer ce qui augmente ou aide la puissance d'agir du Corps » (EII, P12). Or l'imagination n'est pas irrémédiablement prisonnière des associations entre les idées des affections du corps, telles que ces idées s'inscrivent dans la pensée corrélativement aux séquences d'affections éprouvées dans l'expérience. Le pouvoir de l'imagination a pour conséquence que le dispositif formé par le rapport affectif entre la conscience et le corps se transforme en une articulation sélective du désir et du monde. Plus le *conatus* éprouve des affections qui augmentent sa puissance d'agir, plus le *ratio* entre passivité et activité se modifie, et plus le sujet tend à être cause de soi. L'esprit se règle sur les connexions inventées par l'imagination et éprouvées au cours de l'expérience, tandis que le corps, expérimentant une variation de la puissance d'agir en rapport avec une certaine affections, approfondit cette augmentation de la puissance d'agir en une expérience élargie du monde, ou plus précisément, du « devenir monde du désir ». Or

²⁶³ E V, P7, p. 513

²⁶⁴ E V, P34, Démonstration.

²⁶⁵ Nous reprenons dans ce paragraphe les analyses d'Hadi Risk dans *Comprendre Spinoza* (op.cit.), dans le chapitre « La vertu et la béatitude chez Spinoza », § « Le devenir actif de l'individu ».

le désir devenant plus fort devient aussi plus intelligent et plus adéquat à sa propre puissance.

Cette courbe exponentielle du désir de joie est sur quoi se fonde une « cure de l'imagination » qui consiste en une reconfiguration des images qu'a l'Esprit. En effet, l'imagination a cette tendance primitive dans l'indisposition, la méconnaissance des rapports ; et bien souvent, dans nos pensées quotidiennes, « *l'imagination comme cause prend le relais de l'imagination des causes réelles* »²⁶⁶. Les images fictives que l'Esprit enchaîne dans des séries causales erronées deviennent alors la source de tous les maux : mésestime, mépris, délire, bassesse, etc. L'image que l'homme a de lui-même est alors intensément divisée. Sous le genre imaginatif, l'Esprit sépare les raisons - par lesquelles il exprime son affirmation - de leurs causes. Contre cette division sans cesse menaçante, l'individu doit « *relever le défi d'assurer la persévérance de son unité* » et « *se réapproprier le jeu des causes et unifier le jeu des images* »²⁶⁷. Il s'agit de replacer la négativité (par exemple, la maladie), dans la réalité et non dans l'imagination : car l'espace de l'action réside très précisément dans le fait d'avoir un pouvoir sur les images qui nous font souffrir. Ici encore, les mots de Maxime Rovere se font lumineux :

*Le défi que nous lançent les contrariétés du monde suppose de tenir ferme aux choses existantes, de ne jamais perdre de vue ce qui s'y passe, c'est-à-dire ce qui passe en termes de force d'une image dans une autre, d'une affection dans une autre, d'un rapport à un autre, passage par lequel le jeu des forces met un terme à un rapport en en établissant toujours un autre. Rien ne finit sans qu'autre chose ne commence (...) L'éthique de Spinoza est celle d'un passage, sans cesse renouvelé, à travers les bornes du temps.*²⁶⁸

Tel est le pas que nous devons franchir : comprendre que la tristesse ne nous détruit pas, mais oriente notre effort ; elle est paradoxalement le signe de notre puissance. C'est ce que Spinoza écrit dans la démonstration de la proposition 37 (II)²⁶⁹ : « Donc, plus grande est la Tristesse, plus grande est la puissance d'agir par laquelle l'homme s'efforcera en retour d'éloigner la Tristesse, c'est-à-dire plus grand sera le désir ou appétit par lequel il s'efforcera

²⁶⁶ Maxime Rovere, *Exister*, p. 155

²⁶⁷ Ibid, p. 181

²⁶⁸ Ibid., p. 197

²⁶⁹ EV, démonstration P37, p. 275

d'éloigner la Tristesse ». L'affect trouble certes le rapport imaginaire de l'homme à l'essence de l'homme ; mais il permet, en tant que souffrance, de percevoir la force de l'Esprit, et donc de se libérer de la servitude causale pour se tourner vers sa propre puissance productive. « *Le discours de la passion (je suis déterminé à souffrir parce que ma souffrance a des causes) n'a rien à changer que lui-même pour devenir actif : je suis déterminé à ne pas souffrir parce que ma souffrance a des effets.* »²⁷⁰ L'imagination, en tant que faculté fondamentalement pratique, peut être favorable au fonctionnement de notre intellect, si l'enchaînement de ses représentations a été ainsi clarifié.

La cure de l'imagination, si elle passe d'abord par cette réorientation du désir positif contenu dans les passions elles-mêmes, enveloppe aussi la nécessité d'une désubjection de l'affect. C'est cette méthode qui est proposée par la deuxième proposition : « Si nous éloignons une émotion de l'âme, autrement dit un affect, et la joignons à d'autres pensées, alors l'Amour ou la Haine à l'égard de la cause extérieure, ainsi que les flottements de l'âme qui naissent de ces affects, seront détruits »²⁷¹. Il s'agit de « *dépassionner les affects en restituant à l'âme l'initiative de leur production*²⁷² », c'est-à-dire de réaménager les images qui composent notre affectivité en leur donnant une nouvelle motivation. Les propositions 5 et 6 envisagent en effet deux cas de figure : l'affect né de l'imagination et l'affect généré par la raison, sans les opposer strictement, car « *le renforcement de la puissance de l'âme, au lieu de s'opérer au détriment de l'imagination, suppose au contraire son perfectionnement* »²⁷³.

Ce qui apparaît dans le scolie de la proposition 6, c'est justement cette multiplicité des formes de l'imagination : la forme primitive de l'imagination consiste à imaginer une chose comme libre, c'est-à-dire hors de la concaténation des causes et des effets qui détermine le cours du monde. Mais Spinoza écrit : « Plus cette connaissance, à savoir, que les choses sont nécessaires, s'applique aux choses singulières que *nous imaginons de manière plus distincte et plus vive*, plus grande est cette puissance de l'Esprit sur les affects, ce qu'atteste l'expérience même »²⁷⁴. L'imagination peut ainsi être éduquée à rattacher des phénomènes insupportables à une connaissance rationnelle : ainsi l'esprit peut rappeler, au

²⁷⁰ Maxime Rovere, *Ibid.*, p. 233

²⁷¹ EV, P2, p. 505

²⁷² Pierre Macherey, *Introduction, Cinquième partie*, op.cit., p. 56

²⁷³ Pierre Macherey, *Ibid.*, p. 67

²⁷⁴ E V, scolie P6, p. 511

cœur même de la détresse, que la perte est inéluctable²⁷⁵, ou que l'enfance n'a rien de pathétique car elle est nécessaire pour que l'adulte advienne²⁷⁶. Il n'y a pas d'alternative abstraite, de saut radical, entre l'imagination et la raison, tout comme il y a cohabitation de la servitude et de la libération s'agissant du Corps en acte.

La connaissance, « meilleur remède aux affects »

Le remède sera donc ce qui fait passer de la multiplicité simultanée et conflictuelle des affects (*de viribus affectuum*) à la singularité ou à l'unification de la pensée, à l'autonomie, par la puissance de l'esprit (*de potentia intellectus*). Pierre Macherey résume ainsi : « *Ainsi est formulée la question éthique fondamentale : comment faire prévaloir cette puissance de l'intellect qui exprime la nature rationnelle de l'âme, c'est-à-dire la charge de rationalité dont elle est constitutionnellement porteuse, sur les forces aliénantes qui sont issues du jeu spontané de l'affectivité, de manière à effectuer, avec ou sans rupture, le passage de l'état de servitude à celui de liberté ?* »²⁷⁷.

Tout le parcours consiste, on le voit, dans une rationalisation des affects humains. Ce vers quoi tend *l'Éthique*, c'est la synthèse de l'affectif et du rationnel. Or le désir rationnel n'est pas extérieur à l'essence humaine : elle est au contraire sa plus intense manifestation. Dans la quatrième partie de *l'Éthique*, Spinoza a d'ores et déjà établi que le vrai bien était dans la compréhension d'un maximum de choses. En effet, les propositions 26, 27 et 28 établissent un lien organique entre la recherche de l'utile propre et l'extension du domaine de la raison. Les dispositions natives de l'âme humaine la poussent à converger vers les intérêts rationnels que sont la vie en communauté (que nous avons déjà évoquée) et surtout la connaissance, autrement dit la formation d'idées adéquates (de deuxième ou troisième genre, c'est-à-dire la connaissances des causes ou des essences).

²⁷⁵ « *Nous voyons s'apaiser la Tristesse causée par la perte d'un bien, sitôt que l'homme qui l'a perdu considère qu'il n'y avait aucune possibilité de conserver ce bien* », EV scolie P6, p. 511

²⁷⁶ On notera qu'à nouveau, la perte ou la mort est associée à l'enfance ; voir plus haut p. 84

²⁷⁷ Pierre Macherey, *Introduction, Cinquième partie*, op.cit., pp. 30 - 31

Ce désir de connaissance est possible parce que le *conatus* n'est pas limité à la conservation de soi. La persévérance dans l'être ne saurait ainsi se résoudre en une forme d'inertie, de platitude, d'instinct purement biologique de conservation. L'effort tel qu'il est décrit par Spinoza consiste à persévérer, mais à persévérer dans son être, et non dans son état. Un tel effort présente une puissance d'invention, de développement et, surtout, d'affirmation de l'être fini, en une intensité de l'existence qui, dans une certaine mesure s'excède elle-même parce qu'elle exprime la force de l'infini au cœur même du fini. Si la séquence entre la conservation de soi et la connaissance est homogène pour le *conatus*, c'est parce que l'idée vraie est seule en capacité de sortir l'âme de l'état d'incertitude ; en tant que « norme d'elle-même et du faux »²⁷⁸, l'idée vraie stabilise notre vie affective. A partir du moment où la raison devient une modalité de l'appétit, la raison devient puissance active capable de contrer les passions tristes, et l'idée vraie prend la force d'un affect qui peut se reproduire positivement. C'est d'ailleurs en fonction de cette puissance propre de la vérité que les *affectuum remedia* peuvent être déterminés par la puissance seule de l'Esprit. Que la connaissance et la compréhension s'avèrent être les objectifs de l'éthique ouvre un champ d'investigation infini, et « définit le programme d'une éthique résolument ouverte, incommensurable à celui d'une morale close »²⁷⁹.

Cependant, le premier objet de connaissance de l'esprit doit être son objet propre, c'est-à-dire le corps (« Il n'est pas d'affection du Corps dont nous ne puissions former quelque concept clair et distinct »²⁸⁰), ainsi que les causes de ses affects (« Un affect qui est une passion cesse d'être une passion sitôt que nous en formons une idée claire et distincte »²⁸¹). Cette connaissance est alors une réappropriation : elle permet de convertir la force centrifuge des affects, toujours éloignant l'affectivité vers l'extériorité du sujet, en une force centripète, qui se recentre sur l'homme comme cause de la formation des idées. Ainsi Spinoza conclut-il dans le scolie de la proposition 4 :

Telle est donc la chose à quoi il faut avant tout s'appliquer : à connaître clairement et distinctement, autant que faire se peut, chacun de nos affects (...). On ne peut excogiter de meilleur remède aux affects qui dépende de

²⁷⁸ E II, P43, p. 179 : « Qui a une idée vraie, en même temps sait qu'il a une idée vraie et ne peut douter de la vérité de la chose ».

²⁷⁹ Pierre Macherey, *Introduction V*, op.cit., p. 161

²⁸⁰ E V, P4, p. 507

²⁸¹ E V, P3, p. 507

*notre pouvoir, que celui qui consiste dans leur vraie connaissance, puisqu'il n'y a pas d'autre puissance de l'esprit que celle de penser et de former des idées adéquates, comme nous l'avons montré plus haut*²⁸².

Les effets curatifs que l'on peut attendre de l'application des procédures rationnelles à la vie affective se constatent non pas comme des résultats théoriques, mais ont bel et bien une efficace pratique, que résume à nouveau brillamment Pierre Macherey :

*Notre vie affective, du fait qu'elle est jointe à des pensées vraies, cesse d'être livrée au jeu arbitraire des influences extérieures, mais apparaît comme une manifestation de la vie intérieure de l'âme qui redevient ainsi maîtresse de ses affects en découvrant que ceux-ci ont leur cause en elle, et non à l'extérieur. Il y a là l'esquisse d'une sorte de processus : on commence par associer aux affects des idées vraies produites par la connaissance rationnelle, jusqu'au point où ces idées, qui révèlent les véritables principes de la vie affective, interviennent activement dans son cours, en devenant elles-mêmes causes des affects, ce qui se produit lorsque ceux-ci sont excités ou engendrés par des idées vraies*²⁸³.

L'affect rationnel peut devenir un facteur de constance pour l'âme, en ce qu'il n'est pas pris dans la fluctuation affective, et permet d'avoir un repère interprétatif fixe des événements qui nous surviennent – et donc de *mieux* imaginer : « Or un Affect qui naît de la raison se rapporte nécessairement aux propriétés communes des choses, lesquelles nous contemplons toujours comme présentes (car il ne peut rien y avoir qui exclue leur existence présente) et imaginons toujours de la même manière »²⁸⁴. Ces affects rationnels, en tant qu'ils s'attachent à des propriétés communes entre les choses et non aux choses singulières elles-mêmes, peuvent déployer leurs causes dans tout le monde de notre expérience ; plus je les développe, plus je multiplie les causes qui m'affectent activement ; ainsi, plus j'apprends, plus le plaisir de connaître grandit en moi. « Plus il y a de causes qui concourent ensemble à exciter un affect, plus il est grand ». « *L'âme s'identifie plus complètement à ces affects, dans lesquels elle se retrouve en quelque sorte, puisque leurs forces s'intègrent à sa propre force : sur ces affects elle a une plus grande prise, et ils la font passer à un régime*

²⁸² E V, scolie P4, p. 509

²⁸³ Pierre Macherey, *ibid.* p. 63.

²⁸⁴ EV, Scolie P7, p. 513

*de fonctionnement quantitativement et qualitativement plus élevé*²⁸⁵ ». En vertu du principe de mesure affective, nous sommes invités à entrer dans un cercle vertueux, une « dynamique tendancielle » (selon la judicieuse expression de Pierre Macherey), qui nous porte d'une vision microscopique réductrice à une vision macroscopique, synoptique et joyeuse de la réalité.

En certains points, on voit ici combien la thérapeutique spinoziste peut se rapprocher du projet psychanalytique freudien²⁸⁶ : par la mise en valeur des causes non conscientes de nos désirs, par la critique du libre-arbitre et du désintéressement, par la découverte des causes affectives, par le refus de toute consistance ontologique du Mal, qui apparaît d'abord comme le produit de notre imagination. La détermination des affects passifs comme maux de l'esprit et le désir de réactiver l'imagination sont révélateurs de ce lien : le remède se trouve dans la saisie d'une causalité voilée par la confusion de l'imagination. Pierre-François Moreau insiste sur cette intimité entre Spinoza et la psychanalyse : « *On trouve un regard sur le corps qui lui reconnaît une importance rare dans les traditions de pensée antérieures ; chez l'un comme chez l'autre, on découvre la même centralité du désir, la critique du libre-arbitre, l'appel à tout ce qui est caché sous le discours qui se croit maître de lui-même, l'idée d'une guérison ou d'une libération non par la connaissance, mais par la force de la connaissance* ». ²⁸⁷ La connaissance des affects est libératoire, et le bien de l'âme, ce remède que Spinoza cherchait avec fièvre au début du TRE, est l'affect qui naît du développement de sa faculté intellectuelle de compréhension.

Bien sûr, le remède par la connaissance ne conduit pas à une guérison absolue ; l'existence sous le mode de la durée est si insaisissable que la panacée demeure inenvisageable, et que le soulagement ne peut qu'être sujet à rechute. La connaissance rationnelle ne vise pas à l'élimination, par ailleurs, des affects, mais bien à introduire un élément de mesure afin de nous prévenir des excès. L'objectif est bien plutôt l'apaisement (*acquiescentia*) et la Joie qui sont les effets de cette connaissance : « Qui donc s'emploie à maîtriser ses affects et ses appétits par seul amour de la Liberté, s'efforcera, autant qu'il peut, de connaître les vertus et leurs causes, et de s'emplir l'âme du contentement qui naît de leur vraie connaissance (*animum gaudio, quod ex earum vera cognitione oritur, implere*) » dit le scolie de la proposition 10.

²⁸⁵ Pierre Macherey, *Ibid.*, p. 83

²⁸⁶ Voir *Spinoza et la psychanalyse* Sous la direction d'André Martins et de Pascal Sévérac, Hermann Editeur, Paris, 2012.

²⁸⁷ *Ibid.*, Préface par Pierre-François Moreau, p. 5

Or, ce à quoi aboutit la connaissance des affects, c'est une liste de « bonnes pratiques », d'enseignements de la raison, qui forment une « droite règle de vie » (*rectam vivendi rationem*), de telle sorte que nous puissions nous habituer à la constance des réflexes rationnels. Quels sont ces principes de vie (*vitae dogmata*) ? Ils sont de trois ordres : vaincre la Haine par l'Amour, l'offense par la Générosité ; vaincre la Crainte par la Vaillance, en se préparant, par des exercices spirituels, aux maux qui pourraient nous advenir ; trouver dans chaque chose le bon ou le positif qui éveille notre désir. Ici Spinoza privilégie l'acceptation au refus : « *Mais il nous faut noter qu'en ordonnant nos pensées et nos images nous devons toujours prêter attention à ce qu'il y a de bon dans chaque chose, afin qu'ainsi ce soit un affect de Joie qui nous détermine à agir* »²⁸⁸. La gloire a par exemple quelque chose de bon et de désirable, il s'agit seulement de se prémunir de ses excès. « *En bref, il faut éliminer les obsessions attachées à des représentations sans contenu ou dont le contenu serait seulement négatif* »²⁸⁹. Ici Spinoza fait référence à cette hygiène du Corps, cette diététique programmatique, qui suppose une attention portée au Corps et à ses besoins, et donc une cure de l'imagination. Il ne propose pas de recettes formelles – même si la forme prescriptive du scolie de la proposition 20 pourrait le laisser penser. La prescription n'est pas injonctive : elle demeure plutôt de l'ordre de la recommandation, universelle non pas parce qu'elle est tirée d'un enseignement transcendant, mais parce qu'elle se déduit de la nature ontologique et physiologique même de l'être humain.

LES REMÈDES AUX AFFECTS : VOIE MINIMALE DU SALUT

Le scolie de la proposition 10 marque le passage à une deuxième catégorie du discours sur les remèdes aux affects. L'art de vivre que nous a proposé Spinoza, tiré des prescriptions de la raison, ne peut être considéré comme le résultat en soi de la libération : en tant qu'il libère effectivement *de plus en plus* le sujet qui s'y applique, il permet d'acquérir tendanciellement une vision globale du monde. Ce procès tendanciel est syntaxiquement mis en avant par la réitération du schéma « *quo magis... eo magis* » (« d'autant plus, d'autant plus »), ou « *eo magis ... eo minus* », qui apparaît à de nombreuses

²⁸⁸ EV, Scolie P10, p. 519

²⁸⁹ Pierre Macherey, *Ibib.*, p. 82

reprises dans l'*Ethique*, et notamment dans la Cinquième partie²⁹⁰. L'une des étapes majeures de ce processus est la profération, à partir de la proposition 11, de l'objet de l'Amour le plus constant et le plus rationnel : l'Amour de Dieu. Pour Pierre Macherey, ce « processus graduel » marque le passage à une étape religieuse, à la lisière de cette « vie présente »²⁹¹.

L'amour de Dieu

De la proposition 11 à la proposition 14, Spinoza décrit les conditions du processus d'association des images à l'idée de Dieu. L'image, comme nous avons pu le constater, correspond à l'idée d'une chose présente ; elle est, pour Spinoza, une affectation du Corps²⁹², et en ce sens correspond à la connaissance par imagination. Nous avons déjà mis en avant le processus tendanciel de majoration du régime imaginatif par l'association d'images de plus en plus liée à une connaissance synoptique de la réalité. Ainsi, l'âme, dans sa pro-activité, considère de plus en plus de choses à la fois et les associe de mieux en mieux entre elles : « Les images des choses ont plus de facilité à se joindre aux images se rapportant aux choses que nous comprenons clairement et distinctement, qu'à se joindre à d'autres » (P7)²⁹³. L'ultime étape de ce processus d'extension et d'intensification des images est l'inscription de leur causalité en Dieu : « L'Esprit peut faire que toutes les affections du Corps, autrement dit toutes les images des choses, se rapportent à l'idée de Dieu » (P14). « *Ce qui est une autre manière de dire qu'elle s'habitue, en s'appuyant sur l'exercice de l'imagination, à rapporter les incidents de la vie courante aux lois générales de la nature, et ainsi à voir les choses d'un point de vue qui n'est plus particulier et accidentel mais global et nécessaire* »²⁹⁴. Or cette forme de saisie cognitive du présent produit un Affect particulier, que Spinoza appelle « l'amour envers Dieu » (*amor erga deum*), qui intervient dans la proposition 16 : « Cet Amour envers Dieu occupe nécessairement l'Esprit au plus haut degré ».

Comment expliquer cet Affect qui ne trouve sa source non pas dans les affections du Corps, mais dans le lien conscientisé entre les affections et l'idée de leur cause, c'est-à-dire

²⁹⁰ Le connecteur « *eo magis* » n'apparaît pas dans la Partie I, une seule fois dans la Partie II, neuf fois dans la Partie III, neuf fois également dans la Partie IV, et à onze reprises dans la Partie V.

²⁹¹ Voir *Introduction, Cinquième Partie*, op. cit., p. 83.

²⁹² Voir scolie E II, P17

²⁹³ E V, P7, p. 521

²⁹⁴ Pierre Macherey, *Ibid.*, p. 88

Dieu ? Il est génétiquement associé à la Joie de la connaissance, qui nous permet de comprendre notre perfection ; or cette perfection nous fait participer de Dieu. En effet l'inscription de soi dans la totalité et dans la nécessité du monde n'est pas une *relation* à Dieu, elle est participation à Dieu, à l'infini. C'est pourquoi, en proposition 15, Spinoza écrit : « Qui se comprend clairement et distinctement soi-même et ses affects, aime Dieu ». En ce sens, l'Amour envers Dieu est aussi un rapport à soi - à la différence de l'amour ordinaire, qui suppose l'extériorité de l'idée, donc une menace de détérioration de soi, notamment à travers la jalousie et la réversibilité de l'amour en haine. L'Amour est en effet cet affect par lequel le désir se fixe sur un objet extérieur ; or l'Amour envers Dieu ne peut être extrinsèque, puisque nous sommes partie de la Nature : dès lors, cet amour ne se dirige pas vers une altérité mais il est auto-constitutif et immanent. Il se distingue de tout autre objet d'amour car, ne pouvant être affecté d'aucune passion, il « *échappe à la logique tendancielle de l'affectivité qui déploie celle-ci entre un seuil minimal et un seuil maximal* »²⁹⁵ ; dès lors, cet amour ne peut être réversible en haine, il n'est pas exposé à la *fluctatio animi* et ne peut donc devenir objet de tristesse. Plus encore, il vient convertir la Tristesse par son intégration dans la causalité totale : « *En tant que nous comprenons les causes de la Tristesse, en cela elle cesse elle-même d'être une passion, c'est-à-dire, en cela elle cesse d'être une Tristesse* »²⁹⁶. En retirant à la tristesse son caractère absolu, l'idée de Dieu nous en délivre.

Enfin, s'il demeure fondamentalement vertueux, c'est-à-dire utile pour soi, cet Amour de Dieu est caractérisé par le désintéressement, au sens où il se vit sans attendre d'être suivi de récompense ni d'aucune forme de réciprocité. En effet, l'exercice de la puissance produit des affects de Joie intrinsèques ; nous n'avons pas à en attendre des effets dans un autre monde ou une autre vie que celle-ci même que nous vivons. Je ne peux aimer Dieu ni dans l'attente d'une rétribution, ni dans la réclusion égoïste : l'Amour de Dieu nous donne forcément l'expérience d'une dimension collective. La proposition 20, qui clôt la séquence démonstrative, est claire sur ce point: « Cet amour envers Dieu ne peut être souillé ni par l'Affect d'envie, ni par celui de Jalousie ; mais il est d'autant plus alimenté que nous imaginons plus d'hommes joints à Dieu du même lien d'Amour ». Il peut alors être à l'origine d'un lien communautaire épuré des affects négatifs qui surgissent de l'imitation affective et de ses dérivés. Il est le déclencheur d'une union aux autres, d'attachement actif

²⁹⁵ Ibid., p. 93

²⁹⁶ E V, démonstration P18, p. 527

et joyeux : « en joignant l'exercice de mon affectivité à l'idée de Dieu, en même temps, je m'engage dans la voie de mon propre perfectionnement éthique »²⁹⁷. Avoir l'idée de soi, c'est ainsi avoir l'idée de Dieu, et souhaiter communier dans cet amour avec ses congénères. Cette genèse rationnelle du sentiment de communauté avec les autres hommes vient en contrepoint de la fondation politique passionnelle telle qu'elle a été décrite dans le *De Servitude*.

Ce désintéressement n'est pas en contradiction avec l'identité personnelle et le critère de l'utile propre tels qu'ils ont été développés chez Spinoza : elle ne conduit ni à l'abnégation, ni à l'ascétisme. Au contraire, en aimant Dieu nous nous aimons nous-mêmes et *vice versa*. Cet amour de soi prend la forme, chez Spinoza, de l'« *acquiescentia in se ipso* », la satisfaction de soi, qui constitue un élément positif fondamental en tant qu'il est conscience de sa propre puissance d'agir. Notre salut se trouve ainsi dans le prolongement de l'affirmation de notre moi et il résulte de l'accomplissement du désir qui définit notre essence. A partir de l'essence de l'homme, tel qu'elle a été définie en *Ethique II*, Spinoza déduit le désir de conserver notre être singulier et d'augmenter sa puissance ; or il identifie en dernier recours ce *conatus* à un désir de connaissance, qui se résout dans l'amour de Dieu, « souverain bien » que recherchait le narrateur du *Traité de la Réforme de l'Entendement*. L'amour de Dieu est cette « grande santé de l'esprit » qui est allé aussi loin que possible dans la composition des rapports, dans l'intégration de soi à la totalité. L'érotique, partant de soi-même vers la totalité, est ainsi le mot final de cette thérapeutique des affects.

Il est crucial de rappeler que cet « *amor erga deum* » est fondamentalement lié au Corps et aux procédés imaginatifs, en ce qu'il est un affect qui vient se rattacher et apporter sa lumière aux expériences vécues de l'homme : « Nous pouvons en conclure que cet Amour envers Dieu est le plus constant de tous les affects, et qu'il ne peut, en tant qu'il se rapporte au Corps, être détruit qu'avec le Corps lui-même »²⁹⁸. Le scolie de la proposition 20 apparaît alors comme la plaque tournante de la Ve partie, effectuant la transition entre deux formes d'amour: l'amour envers Dieu et l'amour intellectuel de Dieu. Ce dernier sera éternel.

²⁹⁷ Pierre Macherey, *Ibid.*, p. 102

²⁹⁸ E V, scolie P20, p. 529

Ce que nous apprend la définition des « remèdes » en scolie P20, c'est qu'il suffit de comprendre la cause pour anéantir l'opposition, pour renverser le rapport de force : la compréhension est une forme d'anticorps. « D'où nous concevons donc aisément ce que la connaissance claire et distincte, et principalement ce troisième genre de connaissance, dont le fondement est la connaissance même de Dieu, peut sur les affects, à savoir que en tant que ce sont des passions, si elle ne les supprime pas absolument, elle fait du moins qu'ils constituent la moindre part de l'Esprit ». C'est en ce sens que la pensée de Spinoza comprend un aspect immédiatement pratique. Nous avons déjà souligné, avec Deleuze, comment la vie pouvait être ramenée à un « art de la composition des rapports », une *praxis* de la convenance, une technique de l'accord avec le milieu.

La procédure rationnelle développée par Spinoza se structure ainsi dans le rapport à la causalité : il s'agit de ramener les affections et les idées des affections à leur dépendance ontologique à la Substance, de rappeler qu'ils n'en sont *que* des manifestations. Ils sont les effets d'une chaîne causale dont toute la question demeure de savoir si elle peut être rattachée à la production du sujet ou si elle lui est totalement extérieure – et c'est en cela que consiste la dédramatisation spinoziste. « *Le déterminisme de Spinoza, loin de s'abandonner à l'ordre infini des causes, consiste ainsi une méthode d'appropriation des effets* »²⁹⁹. Cette nécessité, une fois connue, peut être détournée ou orientée : « *en se saisissant comme causant, l'Esprit continue bien d'être déterminé, mais il est déterminé à faire seulement ce qui résulte de la convenance des causes* »³⁰⁰. Ce qui est en jeu, c'est la possibilité d'agir en fonction de se qui se passe dans l'existence et non dans l'imagination. La connaissance, c'est-à-dire l'adéquation d'une idée, n'est rien d'autre que son inscription dans la causalité. Dès lors, la méditation de la vie est une action ; elle permet de saisir, par l'Esprit, la nécessité de soi et de toutes choses. Le remède est donc le processus (plus que le résultat) d'une méthode d'appropriation des effets, c'est-à-dire de réorientation de l'imagination. Si le sujet se pense hors du système, essentiellement libre et non déterminé par les causalités à l'œuvre à l'intérieur de celui-ci, alors sa liberté n'est qu'inconscience et servitude. Mais dès lors qu'il prend en compte la place de son désir dans le système, son action peut devenir de plus en plus adéquate, à mesure qu'il comprend de mieux en mieux ce qui détermine son

²⁹⁹ Maxime Rovere, *Exister*, op. cit., p. 32

³⁰⁰ Ibid.

désir. Enfin, « *quand le désir d'un homme est déterminé par un savoir qui se rapporte adéquatement au système défini, la continuité entre les causes qui le déterminent à désirer et celles qui vont produire la suite des événements est telle qu'il agit dans une convenance parfaite avec le système concerné, autrement dit, à la fois librement et nécessairement*³⁰¹ ». Nous vivons selon des lois physiques, pris dans une complexité de rapports biologiques, psychologiques et sociaux : or la compréhension de ces lois ne pourra que renforcer la puissance de tous et de chacun. La connaissance de Dieu n'est pas ici, à proprement parler, une *compréhension* : elle repose sur une « *totalisation, selon une procédure inductive allant de la connaissance des effets à celle de la cause* »³⁰². Toutefois, la connaissance de troisième genre se distinguera dans *L'Ethique* par l'usage du terme *intellegere*, « comprendre » : la démarche est alors bien celle d'une *compréhension* globale de la réalité, à partir de l'intuition de l'essence de Dieu dont découle simultanément la connaissance des choses singulières. C'est ce que montrera la proposition 24 : « Plus nous comprenons les choses singulières, plus nous comprenons Dieu ».

Il faut donc ici distinguer, au sein de la connaissance rationnelle, deux régimes intellectuels. La deuxième forme de connaissance, nous l'avons déjà vu, consiste dans la connaissance des rapports, des causes qui lient les modes les uns aux autres : il s'agit de la connaissance des « notions communes ». La troisième forme, que Spinoza appelle connaissance par intuition, est la connaissance de Dieu, c'est-à-dire de la *cause en soi* de la totalité des modes. En effet, selon la proposition 47 de *De Mente* (à laquelle renvoie le scolie de P20), « L'esprit humain a une connaissance adéquate de l'essence éternelle et infinie de Dieu » :

L'essence infinie de Dieu et son éternité sont connues de tous. Et comme tout est en Dieu et se conçoit par Dieu, il suit que nous pouvons déduire de cette connaissance un très grand nombre de choses, que nous connaissons de manière adéquate, et par suite former ce troisième genre de connaissance (...), dont nous aurons lieu de dire dans la Cinquième Partie l'éminence et l'utilité.

Concernant la méthode d'appropriation des causes, il semble que la partition entre la première partie du *De Libertate* et la seconde réside justement dans le partage

³⁰¹ Ibid., p. 39

³⁰² Pierre Macherey, *Introduction, Cinquième Partie*, op.cit., p. 135.

gnoséologique qu'effectue Spinoza entre ce qui peut être déduit de la connaissance par notions communes (engendrant l'amour de Dieu) et la science intuitive, qui est intensément et immédiatement Amour intellectuel de Dieu. Souligner que le partage entre les différents genres de la connaissance est gnoséologique et non existentiel ou réel, c'est dire que la gradation entre les différents modes de connaissance et les degrés de la liberté n'est pas exclusive : chaque modalité cognitive est conservée dans les étapes de la libération. De même que la connaissance par notions communes prend une place considérable à la fois dans la genèse³⁰³ et dans l'existence de la science intuitive, de même l'imagination n'est jamais exclue de la vie humaine – même de celle du sage. « *Il ne peut y avoir aucune rupture entre les figures de la liberté correspondant à la vie de l'âme ²durant le corps² et celles correspondant à sa vie éternelle ; et il serait absurde en conséquence de les opposer entre elles, comme si l'obtention des unes dépendait du fait de renoncer aux autres, et réciproquement* »³⁰⁴. De la même manière, le prologue du TRE n'aboutissait pas au rejet total des formes de biens reconnus dans les occurrences de la *vita communis* : il s'agit bien plutôt de reconnaître dans l'honneur, la *libido* et les richesses, le désir rationnel et l'apport positif qu'ils enveloppent, étant comprise la nécessité de faire de cette vie – la seule et unique qu'il nous est donné de vivre – une vie de joie et de plaisir, et non de renoncement et de contrainte.

Les remedia, salut du corps en acte

Généralement, le salut définit d'abord le fait d'être sauvé d'un danger mettant en péril l'existence ; il est une victoire sur la mort. Or, dans les *affectuum remedia*, ce qui se joue est le temps de la vie, le salut dans son rapport à l'imagination et à l'affirmation du Corps : une victoire contre ce qui dans la vie menace et mortifie, non contre la mort elle-même. Nous sommes des choses qui durent : c'est sous la durée que nous concevons l'existence actuelle, à partir de notre désir fondamental de continuation qui définit l'essence même du *conatus*. La durée est cette continuité dynamique, au sein de laquelle une expérience apaisée des ruptures et des désordres de la vie peut être saisie. Les *affectuum remedia* sont le nom du salut quand il concerne âme et corps ; ils s'adressent à la modalité

³⁰³ E V, P28 : « L'effort (*conatus*) ou Désir de connaître les choses par le Troisième genre de connaissance ne peut naître du premier genre, mais il le peut assurément du deuxième ».

³⁰⁴ Pierre Macherey, *Introduction, Cinquième Partie*, op.cit., p. 194

psychophysique de l'homme, c'est-à-dire au corps comme unité rapportée à la durée. La proposition 10 affirme : « *Aussi longtemps* que nous ne sommes pas en proie à des affects qui sont contraires à notre nature, aussi longtemps nous avons le pouvoir d'ordonner et d'enchaîner les affections du Corps suivant un ordre pour l'intellect ». C'est ensemble que le Corps et l'Âme sont rationalisés.

Résumons : la puissance de l'Esprit, qui a la potentialité de produire des remèdes aux affects, réside dans la production d'idées adéquates, c'est-à-dire de propriétés communes (c'est la connaissance du deuxième genre) et dans la compréhension des essences (c'est la connaissance de troisième genre). Elle mène à l'Amour de Dieu, c'est-à-dire l'amour d'un objet nécessaire, éternel et immuable, qui est l'affect le plus grand, stable et joyeux : un « amour qui ne peut être souillé d'aucun des vices qui se trouvent dans l'amour ordinaire, mais qui peut être de plus en plus grand et occuper la plus grande part de l'esprit, et l'affecter largement ». Le remède n'est donc certainement pas dans la suppression des affects mais dans leur conversion en activité par leur saisie intellectuelle. Mais cette compréhension du salut demeure minimale – une guérison sujette à rechute.

Le scolie de la proposition 20 apparaît en effet comme un pivot. Spinoza déclare : « Et j'ai par là fini avec tout ce qui concerne cette vie présente (...). Il est temps maintenant que je passe à ce qui appartient à la durée de l'Esprit sans relation avec l'existence du Corps ». La sortie soudaine du registre de la thérapie médicale entraîne le lecteur vers l'expérience quasi mystique ou religieuse. Doit-on penser que la première moitié du Livre V, traitant du bonheur de l'homme dans la vie présente, et la seconde moitié sur la béatitude dans la vie éternelle, traitent de deux êtres radicalement différentes ? Qu'y-a-t-il de commun entre l'homme libre et le sage ? Ferdinand Alquié critiquait ce saut, cette « tentative prométhéenne » vers la béatitude : « *Pour le sage spinoziste, la mort ne peut apporter de révélation ; notre âme n'est pas prisonnière du corps ; la mort n'est objet d'aucune espérance. Elle ne nous privera de rien, vu que, dès à présent, nous avons atteint l'éternité. Nous mesurons donc la distance qui nous sépare du sage spinoziste, et nous nous prenons même à douter qu'un homme puisse jamais devenir un tel sage* »³⁰⁵. Pour le philosophe, l'éternité que promet Spinoza dans le scolie de la proposition 23 – « L'âme humaine ne peut être absolument détruite avec le corps, mais quelque chose d'elle demeure, qui est éternel » - n'est qu'une éternité de papiers et de concepts. Or, Spinoza, dans une célèbre formule,

³⁰⁵ Ferdinand Alquié, *Le rationalisme de Spinoza*, coll. Epiméthée, PUF, Paris, 1998 – conclusion.

affirme : « Nous sentons et éprouvons que nous sommes éternels ». Quel est donc cette expérience qui dépasse la joie de l'Amour de Dieu ?

Sylvain Zac parle d'une véritable « régénération »³⁰⁶ dans le passage du « plan du temps » au « plan de l'éternité ». L'individualité, comme proportionnalité de mouvement et de repos, apparaîtra comme la garantie de l'élément éternel dans chaque individu. En effet, dans la proposition 22 (V), Spinoza écrit : « Il y a nécessairement en Dieu une idée qui exprime l'essence de tel ou tel corps sous l'espèce d'éternité ». Or, Spinoza a défini l'éternité dès la définition 8 du *De Deo* : « Par éternité, j'entends l'existence même en tant qu'on la conçoit suivre nécessairement de la seule définition d'une chose éternelle ». L'éternité est l'attribut même de la vérité, qui « ne peut s'expliquer par la durée ou le temps »³⁰⁷. Dans le deuxième temps du *De Libertate*, Spinoza traite pour ainsi dire de la définition éternelle du Corps et non du Corps vécu. Pour Sylvain Zac, « *l'essence du corps comprend un aspect mathématique et un aspect dynamique. Sous son aspect mathématique, elle se définit comme un rapport de mouvement et de repos ; sous son aspect dynamique, elle représente sa partie active, son pouvoir de se rendre indépendant autant que possible des causes extérieures, pouvoir qu'on peut augmenter au cours de son existence terrestre*³⁰⁸ ». Le passage entre la proposition 20 et la seconde partie du *De Libertate* réside justement dans le passage entre le Corps pris dans son aspect dynamique, comme corps vivant, interagissant, et donc imaginant, à partir duquel le salut *hunc et nunc* devait absolument être pensé, à un Corps pris dans son aspect éternel, ou plutôt à l'Esprit (qui est idée du Corps) sans relation avec *l'existence* du Corps. A partir de la proposition 21, le Corps ne sera plus saisi que comme idée, ayant ceci d'éternel qu'elle est une vérité mathématique (autrement dit, un certain *ratio*). Ainsi est opéré un déplacement du biologique vers le métaphysique, qui permet de relier l'élément éternel à la pensée physiologique du corps. L'individu apparaît comme une réalité physique *et* comme un élément éternel en ce qu'il est unité d'une multiplicité, rapport constant entre les parties, aussi vrai et éternel que peut l'être une formule mathématique. La compréhension de la loi biophysique régissant le corps humain est donc à l'origine de la saisie de l'essence éternelle de l'homme. Le *ratio* de l'individu, c'est son éternité : une partie de l'esprit de tout individu, étant l'idée de ce rapport, pourra donc être comprise comme éternelle. Voilà comment l'attribut Étendue et l'attribut Pensée se rejoignent : le corps est l'idée de l'esprit ; la

³⁰⁶ Sylvain Zac, *L'idée de vie*, op. cit., p. 203

³⁰⁷ E I, Explication de la définition VIII.

³⁰⁸ Ibid. p. 112

compréhension du rapport éternel des corps sera le salut de l'esprit. L'individualité est donc la condition de l'existence d'un élément éternel dans le corps, et donc dans l'âme sous une expression différente. La compréhension du corps comme structure est le principe de permanence, qui rend possible la béatitude, la joie totale et réelle en ce monde. « *Le corps peut être, en tant qu'on le considère seulement comme essentia actuosa, absolument libre, comme Dieu lui-même. L'esprit qui s'y rapporte est alors également libre et éternel* »³⁰⁹. Telle est la saisie intuitive du corps : ne connaître que ce qu'il a d'actif, en tant que la vie de Dieu s'exprime en lui comme une vérité éternelle.

L'éternité, chez Spinoza, n'est donc rien d'autre que l'expérience ou le sentiment de la nécessité. « *Que cet être impuissant, inconstant et périssable soit capable de connaissances nécessaire suffit à lui donner le sentiment de l'éternité – donc l'aspiration au développement de celle-ci, qui est désir de salut* »³¹⁰. L'éternité n'est pas un domaine du temps : elle est l'expérience consciente d'un être individuel qui constate sa nécessité. Sentir notre éternité, c'est percevoir sans imaginer, sans rapporter l'idée ni au temps ni à une transcendance. « *Telle est donc la formule qui pourrait résumer l'éternité selon Spinoza : elle consiste dans la conscience que nous avons de l'irréversible. Rien ne peut nous faire revenir en arrière. Notre expérience ne connaît que ce mode, l'une-fois-pour-toutes. Ce tissu positif de l'expérience est l'éternité* »³¹¹. Nous sommes éternels à partir du moment où nous comprenons qu'en tant qu'essence, nous produisons nécessairement des effets³¹² qui s'inscrivent dans le cours du monde ; plus nous serons cause adéquate de ces effets, plus cette conscience se développera et plus nous serons libres et joyeux, c'est-à-dire puissants. Le sentiment de l'éternité, c'est l'inscription de notre expérience dans cette causalité, de nos actes comme modifications nécessaires une fois pour toutes.

Ainsi, nous pouvons comprendre la gradation des saluts proposés par Spinoza. De ces différents niveaux de vie libre qui dessinent une dynamique tendancielle, se révèle l'idée d'une puissance qui se libère progressivement. Le salut minimal consiste en une multiplicité de remèdes qui ouvrent la voie vers une connaissance de plus en plus profonde – voie qui

³⁰⁹ Ibid. p. 136

³¹⁰ Pierre-François Moreau, *Spinoza, l'Expérience de l'éternité*, op. cit., « Une expérience de l'éternité ? »

³¹¹ Rovere, *Exister*, op. cit., p. 340

³¹² E I, P36 : « Rien n'existe sans que de sa nature s'ensuive quelque effet ».

pourra tracer, en de rares occasions, car « *tout ce qui est beau est difficile autant que rare* », le chemin vers la béatitude et l'éternité en cette vie, salut maximal et total.

CONCLUSION

Si Spinoza utilise le concept générique du « remède », c'est bien parce qu'il s'attache à l'individu corporel pris dans la vie présente, à l'existence ordinaire, avec tous ses maux, ses insatisfactions et ses inévitables dysfonctionnements, à la possibilité de rechute enfin que cela suppose : « *Le danger d'une rechute, d'une revanche de la passion, n'est pas éliminé. La tristesse et les passions qui en dérivent, signes de l'échec de notre être, ne sont pas chassés définitivement par le Sage faisant preuve de force d'âme, animé par le désir de se conserver soi-même et d'aviser à l'utilité d'autrui selon les commandements de la raison* »³¹³. La temporalité du remède, autrement dit le caractère tendanciel du processus libérateur, dépend de l'esprit considéré sous l'aspect de la durée, c'est-à-dire soumis à la règle diachronique et entropique de l'existence modale. Nous retrouvons ici la caractéristique propre au remède que nous soulignons au début de notre analyse : son inscription dans le temps. Aussi les *affectuum remedia* ne réalisent-ils pas la vertu la plus haute, de même que la santé n'est pas le bien absolu : ils doivent être considérés comme les modes de conversion d'une vie de souffrance et d'incertitude en une vie bonne et digne d'être vécue ; ils donnent possibilité à une prise plus puissante encore sur la vie, car en la rationalisant, ils ouvrent la voie à la Béatitude. Si nous avons pu voir combien la servitude - c'est-à-dire l'impuissance de l'Esprit - était conçue sur le modèle de la maladie du corps, en vertu de ce parallélisme le salut peut être alors défini comme l'expression de la santé de l'Esprit. Or, tout comme il n'y a de prescription pharmacologique qu'à partir de la clinique du corps du patient, il n'y a de remède qu'à partir d'une anthropologie de l'homme, qui trouve sa raison dans la science de son temps et dans l'intelligibilité des rapports entre l'Esprit et le Corps.

La physiologie et l'éthique sont intimement liées dans l'œuvre spinoziste parce que la physiologie est la « *science des allures stabilisées de la vie* »³¹⁴, et que les remèdes sont la reconquête d'un état de stabilité. Canguilhem écrit que la médecine est « *une activité qui s'enracine dans l'effort spontané du vivant pour dominer le milieu et l'organiser selon ses valeurs de vivant (...). Voilà pourquoi, sans être elle-même une science, la médecine utilise les résultats de toutes les sciences au service des normes de la vie* »³¹⁵. De la même manière,

³¹³ Sylvain Zac, *L'idée de vie*, op.cit., p. 187

³¹⁴ Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, p. 205.

³¹⁵ *Ibid.*

l'éthique, sans être une science elle-même, utilise les résultats de toutes les sciences au service de la production des affects de joie : comprendre ce que peut le corps, comprendre ce qu'est la psychologie humaine, et saisir, le plus possible, les rapports et les essences des choses singulières – tels sont les modalités du *conatus* rationalisé. Tout comme la médecine est un art qui n'offre jamais panacée, les *remedia ethica* forment un ensemble de « techniques de soi ».

La philosophie de Spinoza est une éthique car elle a une fonction régulatrice : elle met à disposition, en tant que conclusion d'une anthropologie non normative, des « règles de vie » (*vivendi institutum*). Les *affectuum remedia* y sont un point d'accroche: le point où la pensée embraye sur une pratique. C'est pourquoi la méthode spinoziste est éthique avant d'être thérapeutique: elle est une philosophie pratique. Maxime Rovere, analysant le rapport immédiat entre la connaissance et ses effets, montre ainsi que *L'Éthique* n'est pas elle-même un remède, dans le sens où elle serait médiatrice entre nous et la guérison, où elle nous permettrait d'acquérir une connaissance qui pourrait *ensuite* nous servir : « *La méthode éthique ne consiste pas en une thérapeutique, mise en œuvre par la pensée au moyen de la connaissance. Elle réside dans l'effet sur soi de la pensée, en tant qu'elle désigne précisément l'organisation pratique de nos idées* »³¹⁶. Au début de notre recherche, nous nous demandions si la trilogie propre au remède médical contemporain (donneur, receveur et médiateur) était pertinente pour penser le « remède aux affects » de Spinoza. Or, nous avons constaté qu'il n'y a aucune hétéronomie de la prescription dans le remède spinoziste : la raison se donne elle-même les moyens d'ordonner ses idées et de purifier les images qui la divisent. La temporalité du remède spinoziste n'est pas celle de la succession chronologique, mais celle de l'intensification au sein de la durée : la guérison n'est pas dans l'attente des effets d'une loi extérieure, mais dans le processus conscient et l'effort (*conatus*) sans cesse réitéré de la reprise rationnelle de mes désirs. C'est pourquoi les *affectuum remedia* ne présupposent pas l'extériorité et l'exclusivité du remède et du receveur : en tant qu'ils s'inscrivent au cœur de la structure et de la consistance de l'individu, ils répondent purement d'un principe d'immanence. Ainsi la raison n'est-elle pas extrinsèque à l'affectivité que combat Spinoza : elle en est la modalité positive. « *Dans le mal le*

³¹⁶ Maxime Rovere, *Exister*, op.cit., p. 43. Cependant on note que Rovere use volontiers de la métaphore thérapeutique pour décrire le parcours spinoziste : « humilité: maladie de la dissemblance » (p. 182), « ressemble à une remarque de médecin » (sur le déséquilibre de la totalité corporelle, p. 202), « antidote » (sur le dogme religieux, p. 264), etc.

remède » : c'est dans l'affectivité même que l'homme trouve la résolution de la division et de la contradiction entre soi et de ses affects.

Contrairement à la thérapeutique qui vise le rétablissement de l'état ordinaire, le retour à l'état premier (*epistrophé*), l'éthique est donc une conversion (*metanoia*), « *une reprise de soi en réponse à la réduction de soi* »³¹⁷. C'est pourquoi nous pouvons dire que la question thérapeutique n'est pas paradigmatique, elle est bien plutôt la conséquence même du parcours éthique: c'est parce que la pensée éthique, contrairement à la morale, intègre la totalité de l'expérience humaine et adresse à la perte l'exigence de la consolation, à la maladie l'espoir de la guérison, que le remède intervient comme une catégorie conclusive mais transitoire du chemin spinoziste vers la vie sage. La thérapeutique prise comme pratique enseigne quelque chose de la polarité que nous donnons à notre vie: « *Nous pensons que la médecine existe comme art de la vie parce que le vivant humain qualifie lui-même comme pathologique, donc comme devant être évités ou corrigés, certains états ou comportements appréhendés, relativement à la polarité dynamique de la vie, sous forme de valeur négative. Nous pensons qu'en cela, le vivant humain prolonge, de façon plus ou plus lucide, un effort spontané, propre à la vie, pour lutter contre ce qui fait obstacle à son maintien et à son développement pris pour normes* »³¹⁸. La catégorie du discours thérapeutique ne commande pas le projet spinoziste, mais permet de décrire le projet éthique et les différentes modalités de sa pratique comme *ars vivendi*. Ainsi, « *l'Éthique n'est pas un livre qui guérit, c'est un livre qui explique comment penser ce qui fait douleur, de sorte que le désir y puise sa force, pour en faire surgir encore plus de désir* »³¹⁹. Il nécessite une pratique de la part du lecteur, qui est d'emblée en *exercice*.

L'Éthique permet ainsi de faire le lien entre les trois types de définition classique de la « vie ». La vie est en effet un acte biologique, phénomène vital, ne faisant qu'un avec le fonctionnement de l'organisme (*zoe*) ; elle est également le principe métaphysique d'action, la spontanéité dynamique qui s'exprime dans l'Étendue et dans la Pensée (*bios*) ; elle est enfin la pratique d'un savoir mis en partage (*nous*). Le remède nous a permis de progresser graduellement d'une étape à l'autre, en intensifiant à chaque moment le sens du cheminement, jusqu'à nous *comprendre*, littéralement, dans l'harmonie de la totalité

³¹⁷ Frédéric Worms, *Revivre, Éprouver nos blessures et nos ressources*, Voir le chapitre « *La guérison n'est pas un retour* », Champs Essais, Flammarion, 2012, pp. 83 – 88.

³¹⁸ Canguilhem, *Ibid.*, p.102.

³¹⁹ Maxime Rovere, *Ibid.*, p. 364

retrouvée. Dès lors, il ne s'agit pas, dans le concept spinoziste de « remèdes aux affects », de combattre et vaincre la maladie et la mort : elles sont les conséquences du déterminisme, les effets nécessaires de notre rapport avec les autres modes. Il s'agit au contraire de nous proposer une méditation de la vie : « *L'homme libre ne pense à rien moins qu'à la mort, et sa sagesse est une méditation non de la mort, mais de la vie* »³²⁰. Confronté à la douloureuse question de l'insignifiance, le sujet spinoziste trouvera ces remèdes qu'il désire ardemment, sans prier ni s'effrayer, mais en développant ses forces propres. Comme l'écrit Jean Claude Beaune³²¹, la philosophie du remède est ainsi une philosophie de l'unité et de l'identité à conquérir. Le seul vrai remède pour la nature humaine est son accomplissement, défini par la reconnaissance de la continuité de son corps et de son esprit. Affronté à la déchirante question de la perte et de l'amour³²², Spinoza trouvera le dernier mot de la pratique thérapeutique dans l'érotique, et la Joie d'un Amour constant : l'*Amor Erga Deo*.

³²⁰ E IV, P 47.

³²¹ *Philosophie du remède*, Avant-propos, op.cit.

³²² « A la réflexion, ces maux me semblèrent venir de ce que toute notre félicité et notre misère me semblèrent venir de ce que toute notre félicité et notre misère dépendent de la seule qualité de l'objet auquel nous sommes attachés par amour. Car on ne se dispute jamais à propos d'un objet qu'on n'aime pas. S'il périt, nulle tristesse ; si un autre le possède, nulle envie, nulle crainte et nulle haine, en un mot : nulle émotion. Voilà, au contraire, ce qui arrive si l'on aime les choses périssables », TRE, §8, p. 105 (Editions de la Pléiade).

Bibliographie

Ouvrages de référence :

SPINOZA Baruch,

Ethique, présenté et traduit par Bernard Pautrat, Bilingue Latin-Français, Essais, Editions du Seuil, Paris, 2010

Oeuvres, traduites et annotées par Charles Appuhn, nouvelle édition revue et corrigée d'après l'édition de Heidelberg, GF Flammarion

Oeuvres complètes, Texte présenté, traduit et annoté par Roland Caillois, Madeleine Francès et Robert Misrahi, Bibliothèque de la Pléiade, NRF.

DESCARTES René,

Les Méditations métaphysiques, Présentation et bibliographie de Jean-Marie Beyssade et Michelle Beyssande, 1979, GF Flammarion

Les Passions de l'âme, édition de Geneviève Rodis-Lewis, VRIN

L'homme, La formation du fœtus, Edition revue et augmentée, coll. « Science », Hachette Livre BNF, 2013

Correspondance avec Elizabeth et autres lettres, Garnier Flammarion, Paris, 1993

Œuvres et Lettres, Bibliothèque de la Pléiade, 1937

DELEUZE Gilles,

Spinoza philosophie pratique, "Reprise", Les Editions de Minuit, 2003

Cours sur Spinoza de décembre 1980 à mars 1981, Transcription par Véronique Delannay et Jean-Charles Jarrell, « La voix de Gilles Deleuze en ligne, Université Paris 8 Saint-Denis.

STENON, *Discours sur l'anatomie du cerveau*, Paris, 1669 ; Hachette livre /BNF, 2012

STAHL, Georg Ernst. *Oeuvres médico-philosophiques et pratiques* traduites et commentées par T. Blondin. Tome II, Paris, : J.-B. Baillièrre et fils, 1859.

Bibliographie indicative

Sur Spinoza :

Études monographiques :

ALQUIÉ Ferdinand,

Leçons sur Spinoza, coll. La Petite Vermillon, La Table Ronde, Paris, 2003

Le rationalisme de Spinoza, Epiméthée, PUF, Paris, 1998

ARNAULT Raphaëlle, *La vie selon la raison*, édition H. Champion, 2014

AUSTRYN WOLFSON, *La philosophie de Spinoza*, Bibliothèque de philosophie, Editions Gallimard, 1999

BALIBAR Etienne, *Spinoza et la politique*, Philosophies, PUF, 2011

BLOCH Olivier, (dir), *Spinoza au XXème siècle*, Paris, PUF, 1993

BOUVERESSE Renée (dir), *Spinoza, Science et religion*, Actes du Colloque, Publication de l'Institut Interdisciplinaire d'Etudes Epistémologiques, Vrin, Paris, 1988

BOUVERESSE Renée, *Spinoza et Leibniz, L'idée d'animisme universel*, Vrin, Paris, 1992

BRUGERE Fabienne et **MOREAU** Pierre-François, *Spinoza et les affects*, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, Paris, 1998

CHANGEUX Jean-Pierre et **RICOEUR** Paul, *Ce qui nous fait penser. La Nature et la règle*, Odile Jacob, 2002

DAMASIO Alain, *Spinoza avait raison*, Odile Jacob, 2002

DELASSUS, *De l'Ethique de Spinoza à l'éthique médicale*, Presses Universitaires de Rennes, 2011

DUSCHENAU, *Les modèles du vivant de Descartes à Leibniz*, "Mathesis", Vrin, 1998

GUEROULT, *Spinoza II, L'âme*, Aubier-Montaigne, 1997

HENRY Julie, *Spinoza, une anthropologie éthique*, Classique Garnier, 2015

JAQUET Chantal, P. **SEVERAC**, A. **SUHAMY** (dir): *La théorie spinoziste des rapports corps/esprit et ses usages actuels*, Hermann, 2009

JAQUET Chantal,

L'Unité du corps et de l'esprit, Collection Quadrige, PUF, 2004

Le Corps, Collection "Philosopher", PUF, 2001

Les expressions de la Puissance d'agir chez Spinoza, Publications de la Sorbonne, Paris, 2005

LECRIVAIN André, *Spinoza et la philosophie cartésienne*, 235 – 265, Cahiers Spinoza I, Paris, Edition Réplique, 1977,

LEVY Lia, *L'automate spirituel et la naissance de la subjectivité moderne d'après l'Ethique de Spinoza*, Van Gorcum, Assen, 2000

MACHEREY Pierre,

Introduction à *l'Ethique de Spinoza, La Première Partie : la nature des choses*, “Philosopher”, PUF, 2001

Introduction à *l'Ethique de Spinoza, La Troisième Partie : la vie affective*, “ Les Grands livres de la philosophie ”, PUF, 1997

Introduction à *l'Ethique de Spinoza, La Quatrième Partie : la condition humaine*, “ Les Grands livres de la philosophie ”, PUF, 199

Introduction à *l'Ethique de Spinoza, La Cinquième Partie : Les voies de la Libération*, “Les Grands livres de la philosophie”, PUF, 1997

MATHERON Alexandre,

Individu et communauté chez Spinoza, Collection “Le Sens commun”, Les Editions de Minuit, 1969

Le Christ et le Salut des Ignorants, « Philosophie », Editions Aubier, 1997

MEINSMA K.O., *Spinoza et son cercle*, Préface de Henri Gouhier, Vrin, Paris, 1984

MOREAU Pierre-François,

Spinoza et le Spinozisme, « Que sais-je », PUF, 2014

Spinoza, L'expérience et l'éternité, collection “Epiméthée”, PUF, 1994

NADLER Steven, *Spinoza*, Bayard, 2003

RISK Hadi, *Comprendre Spinoza*, Harmand Colin, 2008

ROVERE Maxime, *Exister, méthodes de Spinoza*, CNRS Philosophie, 2010

VANDEWALLE, *Spinoza et la médecine – thérapeutique et éthique*, Collection “Hippocrate et Platon, études de philosophie de la médecine”, L'Harmattan, 2011

Colloques :

Actes du colloque Spinoza Paris 1977 (p. 271 – 277), Revue de synthèse IIIe centenaire de la mort de Spinoza, N° 89 -91, Janvier-Septembre 1978, Tome XCIX, série générale, Editions Albin Michel, 1978

Articles :

CHOULET, Philippe. *Le Spinoza de Nietzsche : les attendus d'une amitié d'étoiles* In : *Spinoza au XIX^e siècle : Actes des journées d'études organisées à la Sorbonne (9 et 16 mars, 23 et 30 novembre 1997)* [en ligne]. Paris : Publications de la Sorbonne, 2008 (généré le 05 juillet 2016). Disponible sur Internet : <<http://books.openedition.org/psorbonne/195>>. ISBN : 9782859448073.

DELASSUS Eric, *Santé du Corps et santé de l'Esprit, Spinoza et l'éthique médicale, Conférence prononcée au Collège international de philosophie le 19 mars 2012, Séminaire du Profes. 2008*

GALLAIS Yann, « Spinoza et Nietzsche : le problème du statut de l'affectivité dans la modélisation de l'unité psychophysique », *Philonsorbonne*, 5 | 2011, 23-46.

JONAS Hans, « Spinoza and the theory of organism », *Journal of the History of Philosophy*, III, (1965), 43-47

LAVERAN Sophie, « Le problème de la composition politique chez Spinoza : hypothèses ontologiques et perspectives pratiques », *Philonsorbonne*, 6 | 2012, 41-63.

ROCHE Pierre, « Normativité, grande santé et persévérance en son être », *Perspectives interdisciplinaires sur le travail et la santé* [En ligne], 16-1 | 2014, mis en ligne le 01 janvier 2014, consulté le 05 juillet 2016. URL : <http://pistes.revues.org/3469>

WIENAND Isabelle, « La conception spinozienne de l'allégresse », *Tijdschrift voor Filosofie*, 71ste Jaarg., Nr. 2 (TWEEDE KWARTAAL 2009), pp. 361-383

Sur Descartes :

Études monographiques :

ALQUIÉ Ferdinand, *De la découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, coll. Epiméthée, PUF, Paris, 2011

BITBOL-HESPERIES, *Le Principe de vie chez Descartes*, Paris, Vrin, 1990

CLARKE D.M, *Descartes' Philosophy of Science*, Manchester, Manchester University Press, 1982

KAMBOUCHNER Denis,

Descartes et la philosophie morale, Philosophie, Editions Hermann, 2009

L'homme des passions, Tome I : Analytique, Coll. Bibliothèque du Collège international de philosophie, Editions Albin Michel, Paris, 1995

L'homme des passions, Tome II : Canonique, Coll. Bibliothèque du Collège international de philosophie, Editions Albin Michel, Paris, 1997

Philosophie de la médecine et philosophie des sciences :

BEAUNE Jean-Claude (dir), *La philosophie du remède*, Préface de J. Ruffié, col. Milieux, Champ Valon, 1993

CANGUILHEM, « Machine et organisme », dans *La connaissance de la vie*, 2^{ème} éd., Paris, Vrin, 1967

CANGUILHEM, *Le Normal et le pathologique*, Coll. Quadrige, PUF, Paris, 2013

CHANGEUX Jean-Pierre, *L'Homme neuronal*, Fayard, 1983

DAGONET François, *La Raison et les remèdes*, PUF, Paris, 1964

DENOËL. LE BRETON, *Anthropologie du corps et modernité*, 1^{re} éd. 1998, Paris, PUF.

DELAUNAY Paul, *La Vie médicale au XVIème, XVIIème et XVIIIème siècles*, Hippocrate, Paris, 1935

FOUCAULT Michel, *L'histoire de la folie à l'âge classique*, Chapitre II, Partie 1 : « Le Fou au jardin des espèces », pp. 203 – 238, Tome 1, Editions de la Pléiade.

GORI R. & DEL VOLGO M.-J., *La Santé totalitaire. Essai sur la médicalisation de l'existence*, Paris, 2004

GRMEK Mirko D., *La Première révolution biologique*, Réflexion sur la physiologie et la médecine du XVIIème, Editions Payot, 1990

GRMEK Mirko D. (dir), *Histoire de la pensée médicale en Occident*, Tome II : De la renaissance aux Lumières, Editions du Seuil, Paris, 1997

KUHN Thomas-S., *La structure des révolutions scientifiques*, Coll. Champs Sciences, Flammarion, Paris, 2008

LAGRÉE Jacqueline, *Le médecin, le malade et le philosophe*, Essais, Bayard Editions, 2002

LOMBARD Jean, *Aristote et la médecine, le fait et la cause*, L'Harmattan, 2004

MEYER, Philosophie de la médecine, Editions Grasset et Fasquelle, 2000

PICHOT André, *Histoire de la notion de vie*, Tel, Gallimard, 1993

PIGEAULT Jackie, *La Maladie de l'âme, Etude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Les Belles Lettres, 3^e édition 2006

SONTAG Suzan, *La Maladie comme métaphore*, traduit de l'anglais par Marie –France de Paloméra, Christian Bourgeois éditeur, 1977

Articles :

DAHMANE Alain, « La naissance de la santé : », *Le Portique* [En ligne], Archives des Cahiers de la recherche, Cahier 1 2003, mis en ligne le 16 mars 2005. URL : <http://leportique.revues.org/360>

LUCAS David, « La philosophie antique comme soin de l'âme », *Le Portique* [En ligne], 4-2007 | Soin et éducation (II), mis en ligne le 14 juin 2007.

SOUM-POUYALET Fanny, “Le Corps rebelle: les ruptures normatives induites par l'atteinte du cancer” *Corps* 2 / 2007, p. 117 – 122