

Les rapports entre l'esprit et le corps dans la proposition 23 de la seconde partie de l'Éthique¹

Lia LEVY (Professeur à l'Université Fédérale Rio Grande do Sul, Porto Alegre)

La conception spinoziste de l'esprit humain comme idée du corps humain est censée apporter une solution originale et beaucoup plus satisfaisante² que celle de Descartes, tout en gardant – au moins pour l'essentiel – les données du problème auquel celui-ci s'est affronté. Car si l'on ne peut parler proprement de dualisme substantiel dans le cadre de la théorie spinoziste, il reste que l'esprit et le corps y sont considérés comme des modes appartenant à des attributs réellement distincts³ et, de ce fait, absolument indépendants l'un de l'autre. Cette autonomie conceptuelle – aussi reconnue par Descartes – même si elle n'est plus le signe de la distinction entre substances, reste, pourtant, aux yeux de Spinoza, ce qui empêche l'esprit et le corps de pouvoir agir l'un sur l'autre⁴.

Certes, le refus spinoziste du modèle cartésien va de pair avec sa négation de toute interaction causale entre l'esprit et le corps. Spinoza le prouve au début de la seconde partie (propositions 5 et 6 de l'Éthique II) et il le dit expressément dans la Préface de la cinquième partie de l'Éthique. Certes, le dépassement de ce modèle exige à ses yeux l'abrogation du statut substantiel de l'homme, et, pour y arriver, il croit devoir nier ce même statut et à l'esprit et au corps humains. Et pourtant, l'intérêt principal de sa position – et ce qui le sépare le plus de Descartes – ne me semble pas être là. J'aimerais, dans ce qui suit, proposer une hypothèse de lecture qui situe cette différence plutôt du côté des diagnostics que ces deux doctrines supposent

¹ Ce texte reprend pour l'essentiel la communication présentée dans le cadre du Séminaire « Le modèle spinoziste des relations corps/esprit et ses implications actuelles », coordonné par Chantal Jaquet, Pascal Sévérac et Ariel Suhamy. Les références à l'œuvre de Spinoza sont données dans l'édition de Carl Gebhardt, *Opera* (Heidelberg, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1924, 4 vols.), en abrégé : G, suivi du volume en romains, et de la page. Les versions françaises des passages de l'Éthique sont citées dans la traduction de Bernard Pautrat (éd. du Seuil, 1988).

² Ce n'est pas pourtant l'avis de tous les commentateurs de Spinoza. Voir, entre autres, Ferdinand Alquie, *Le rationalisme de Spinoza* (P.U.F, 1981) et Jonathan Bennett, *A Study of Spinoza's Ethics* (Hackett Publishing, 1986) ; et les articles de H. Baker, « Notes on the Second Part of the *Ethics* », (*Mind*, XLVII, 1938), de Daisie Radner, « Spinoza's Theory of Ideas » (*The Philosophical Review*, 80 (3), 1971, 338-359), et plus particulièrement celui de Margareth Wilson, « Objects, Ideas, and 'Minds' », in Richard Kennington (ed.), *The Philosophy of Baruch Spinoza* (Catholic University of America Press, 1980, 103-120).

³ Voir 1p10sc : « De là il appert que, encore que l'on conçoive deux attributs réellement distincts [*realiter distincta*], c'est-à-dire un sans l'aide de l'autre, nous ne pouvons pourtant pas en conclure qu'ils constituent deux étants, autrement dit deux substances différentes... ».

⁴ Cf., entre autres, 2p5, 2p6 et 3p2. Il est à noter qu'il ne le croyait pas à l'époque du *Court Traité* : partie II, ch. 19, GI, 88-94 ; à ce propos voir l'article d'Edwin M. Curley, « Le Corps et l'Esprit : du *Court Traité* à l'Éthique » (*Archives de philosophie*, 55, 1988, 5-14).

concernant les conditions d'émergence du problème éthique pour l'homme. L'intérêt de la position spinoziste consisterait, alors, non seulement dans le déplacement, exigé par son ontologie, de l'opposition centrale qui est à l'origine de ce problème, mais aussi dans l'inflexion du sens même du problème psychophysique, dans ses enjeux ontologiques et pratiques, apportée par son monisme substantiel.

L'ampleur de cette différence ne peut pourtant être bien mesurée tant que l'on n'aurait pas saisi tout le sens de la conception de la nature psychophysique de l'homme, telle que Spinoza la présente, au tout début du scolie de la proposition 13 de la seconde partie de l'*Éthique*⁵. Là il nous dit expressément qu'il conçoit l'*union* de l'esprit et du corps selon le modèle du rapport entre l'idée et son objet ; modèle qui est, lui-même, entièrement renouvelé par son insertion dans le cadre du monisme substantiel spinoziste. Ainsi, la force et la richesse de la conception spinoziste des relations entre l'esprit et le corps ne peut donc apparaître tant que l'on n'aurait pas encore compris pourquoi – contre toute attente⁶ – Spinoza a pu penser, après le

⁵ « Par là nous comprenons non seulement que l'Esprit humain est uni au Corps, mais aussi en quoi consiste cette union » / «*Ex his non tantum intelligimus mentem humanam unitam esse corpori sed etiam quid per mentis et corporis unionem intelligendum sit.*» (2p13sc) L'expression « par là (*ex his*) » renvoie à 2p13, où il est démontré que l'objet de l'idée qui constitue l'essence de l'esprit est le corps, c'est-à-dire un mode fini de l'attribut de l'étendue existant en acte, et à son corollaire qui explique que de cette conception de l'esprit humain suit que « l'homme est constitué d'un Esprit et d'un Corps ». La conception spinoziste des rapports entre l'esprit et le corps est ainsi fondée sur le modèle du rapport entre l'idée et son objet. Je laisserai ici de côté la question de la traduction correcte de ce passage, concernant l'introduction, exigée par le français, d'un article précédant le mot 'corps', et je me permets de renvoyer à mon livre, *L'automate spirituel* (Assen : Van Gorcum & Comp. B. V. 2000), chap. 2. Pour une approche différente du même problème, voir Peter Winch, "Mind, Body & Ethics in Spinoza", *Philosophical Investigations*, 18(3), 1995, 214-234. Il faut noter aussi que Spinoza emploie très peu l'expression « union de l'âme et du corps » : il ne la reprend que dans l'ensemble de 2p21 ("*Hæc mentis idea eodem modo unita est menti ac ipsa mens unita est corpori*"), dans la démonstration de 4p8 en faisant appel à 2p21 (« *At hæc idea eodem modo unita est affectui ac mens unita est corpori (per propositionem 21 partis II)* ») et, finalement, dans le passage bien connu de la cinquième partie où il critique la doctrine de Descartes (G II,). Il faut encore mentionner l'usage de l'adjectif 'uni' dans le cadre de la définition de l'individu présentée après 2p13 : «... *illa corpora invicem unita dicemus et omnia simul unum corpus sive individuum componere quod a reliquis per hanc corporum unionem distinguitur* », ainsi que dans le premier corollaire de 2p16 sur le contenu de la perception fourni par l'idée de l'affection : « *Hinc sequitur primo mentem humanam plurimorum corporum naturam una cum sui corporis natura percipere* ». Bien que ces occurrences ne soient pas directement liées au thème des rapports entre l'esprit et le corps, elles doivent être prises en compte pour éclairer les différents sens que la notion d'union reçoit dans la doctrine spinoziste.

⁶ À ce propos, l'article de Margareth Wilson cité précédemment est particulièrement instructif et même si je ne suis pas toutes ses conclusions, ses arguments méritent d'être pris au sérieux et de faire l'objet d'une réponse. D'après sa critique, la théorie spinoziste serait incapable de reconnaître et de rendre compte de certains phénomènes indéniablement liés à la vie de l'esprit : que l'esprit représente ou a connaissance des corps extérieurs ; que l'esprit humain ignore une grande partie de ce qui se passe dans "son" propre corps ; qu'avoir un esprit signifie penser et être conscient ; que la présence de l'esprit peut être reconnue par certains

renouvellement cartésien de cette notion, que l'idée fournissait le modèle approprié pour penser l'esprit humain. Il faut donc chercher à comprendre ce qu'il y a de spécifique dans les rapports entre l'idée et son objet qui a pu amener Spinoza à édifier sur eux sa théorie de l'union de l'esprit et du corps. Comment et pourquoi la conception de l'esprit comme idée du corps peut nous aider à dévoiler les secrets de la situation ontologique particulière de l'être humain comme un être connaissant, passionnel, agissant et en quête de sa béatitude ? Or, on ne pourra répondre à ces questions tant que l'on n'aura pas dépassé les limitations qui lui ont été imposées par l'image, non pas erronée, mais partielle du « parallélisme »⁷. Cette image, ainsi que celle de l'« identité » de l'esprit et du corps sont toutes les deux, et pour les mêmes raisons – comme j'essaierai de le soutenir – insuffisantes pour exprimer la conception spinoziste et finissent par dissimuler son sens pratique le plus profond.

Les réflexions qui vont suivre concernent, donc, la conception spinoziste de la nature psychophysique de l'homme dans la mesure où cette conception nous permet de mieux comprendre et la théorie énoncée dans la proposition 7 de la seconde partie de l'*Éthique* et sa fonction dans le projet pratique développé dans cette œuvre, concernant, ainsi, l'entrelacement de la métaphysique et de l'éthique. Plus particulièrement, je voudrais attirer l'attention sur les asymétries – mises en évidence dans la démonstration de la proposition 23 de l'*Éthique* II – entre, d'une part, la connaissance que l'homme a de son corps et celle qu'il a des autres corps et, d'autre part, entre la connaissance que l'homme a de son esprit et celle des autres esprits. Ces deux asymétries peuvent – une fois bien comprises et mises ensemble avec d'autres asymétries déjà repérées – donner un aperçu des liens existant entre la conception psychophysique de Spinoza et sa conception des conditions de l'émergence du problème éthique, mais aussi faire apercevoir ce qu'il y a de spécifique dans les rapports entre l'idée et son objet et qui a pu amener Spinoza à façonner sa théorie de l'union de l'esprit et du corps sur ce modèle.

Ces réflexions, de caractère plutôt « programmatique », enveloppent trois ordres de considérations : (a) la façon générale et spéculative dont je vois la particularité de la conception spinoziste de l'union de l'esprit et du corps et ce qu'elle apporte à la construction du problème éthique ; (b) la façon dont je comprends les rapports entre cette conception et la thèse établie par l'ensemble de la proposition 7 et, finalement, (c) l'apport de la proposition 23 de l'*Éthique* II à ce débat.

comportements et son absence par des comportements différents. Ces phénomènes seraient exprimés dans des propositions dont la vérité ne pourrait être reconnue dans son système.

⁷ Je reviens ici partiellement sur ce que j'avais soutenu auparavant à ce propos dans mon livre (*op. cit.*) en grande partie à cause des arguments avancés par Chantal Jaquet dans son livre *L'unité du corps et de l'esprit. Affects, actions et passions chez Spinoza* (Paris : P.U.F., 2004), 9-15, et par Yitzhak Melamed dans sa thèse de Doctorat, encore inédite : *The Metaphysics of Substance and the Metaphysics of Thought in Spinoza* (Yale University, 2005).

*
* *

Avant d'aller plus loin, une précision s'impose. L'expression « les conditions d'émergence du problème éthique » entend ici désigner l'ensemble des conditions conceptuelles permettant à tout système philosophique qui se le propose de constituer un champ autonome et irréductible par lequel il devient possible de conférer un sens proprement éthique à certaines thèses. Ce sont donc les conditions sous lesquelles il devient possible de formuler le concept de valeur, de distinguer entre des types d'actions et de montrer que celles d'un certain type doivent faire l'objet des jugements des valeurs. Il s'agit, en effet, de formuler des questions théoriques de type très particulier. Ces questions concernant le domaine pratique en général, et celui de l'*Éthique* en particulier, ont pour trait caractéristique au moins le fait d'exprimer en termes conceptuels des problèmes qui représentent des quêtes et des enjeux pour des sujets d'actions et, donc, des conflits ontologiques réels. Le sens normatif des évaluations et son écart par rapport au discours déclaratif ou descriptif reposent exactement sur ce type particulier d'opposition entre le bien et le mal, laquelle est certes, associée au couple vrai/faux, mais lui est irréductible. L'aspect axiologique est, de la sorte, l'expression théorique d'une tension d'ordre ontologique dont les conditions d'émergence doivent être expliquées par le système aussi bien que les conditions de son dépassement.

Dans le cas du diagnostic spinoziste sur les conditions de cette émergence, comme dans la plupart des systèmes, la finitude et l'altérité sont des éléments incontournables permettant de comprendre sa possibilité même, c'est-à-dire la possibilité de penser l'opposition qu'il doit y avoir entre les concepts de bien et de mal. En effet, le type de privation qui doit être supposée par la possibilité d'application du concept de mal suppose, elle-même, que l'être auquel on applique ce concept soit limité et que cette limitation ait une source autre que lui-même. Cependant, – et c'est là ce qui le distingue – ces conditions ontologiques ne prennent pas leurs assises sur la distinction entre des substances conceptuellement indépendantes. Si Spinoza est bien d'accord avec Descartes pour « distinguer réellement » la pensée et l'étendue dans le sens très précis où le concept de l'un n'enveloppe pas le concept de l'autre, et ainsi reconnaître le caractère infranchissable des attributs, même s'ils constituent une seule et même substance, cette hétérogénéité ne saurait pour lui constituer le fondement du problème éthique. Cette dualité encadrée dans une unité simple⁸, quoi que l'on puisse en penser, ne peut, selon Spinoza, être conflictuelle, ne peut engendrer aucune tension, ni des oppositions qui appelleraient des solutions. Même s'il peut y avoir des difficultés concernant la compréhension et l'acceptation de cette thèse, il faut bien accorder que c'est bien cette position qui est

⁸ Et qui n'est – dans un certain sens – qu'un cas particulier du rapport plus général et plus fondamental de la façon dont la multiplicité se résout dans l'unité de la substance unique. « Dans un certain sens » seulement car – comme nous le verrons – la conception spinoziste de la nature psychophysique de l'homme ne se laisse pas entièrement expliquer par le seul rapport que l'infini des attributs entretient avec l'unité de la substance.

revendiquée par Spinoza. La question éthique ne peut surgir pour lui d'une tension irréductible et indépassable entre des pôles opposés par leur indépendance, voire même par leur incommensurabilité conceptuelle. Tout au contraire, cette incommensurabilité et cette indépendance sont, dans sa doctrine, le garant même d'une convivialité pacifique au sein de l'unité substantielle et ne saurait être à l'origine d'aucune limite⁹ et, *a fortiori*, d'aucune opposition. Ainsi si la nature psychophysique de l'homme n'est pas à ses yeux le champ d'honneur où se jouerait notre béatitude, c'est justement parce que les adversaires ne peuvent pas être tous les deux, l'un en face de l'autre, pour pouvoir s'affronter. Si le problème éthique ne se pose pas pour lui dans le cadre de l'opposition entre l'esprit et le corps c'est justement parce qu'ils sont trop différents et trop hétérogènes¹⁰.

Puisque le conflit éthique suppose la possibilité d'appliquer les concepts de limite, d'altérité et d'opposition telle qu'elle est enveloppée par les concepts de bien et de mal, quelle que soit la nature de cette opposition, il ne pourrait, d'après Spinoza, être fondé sur la reconnaissance d'une dualité incommensurable constituant une unité réelle non-accidentelle (comme c'est bien le cas chez Descartes). L'altérité absolue entre des attributs conceptuellement indépendants ne peut engendrer aucune limite, ni aucun conflit. La possibilité même de penser le bien et le mal repose ailleurs, là où des contrariétés deviennent possibles. Or, dans son système, cette possibilité appelle un niveau ontologique second, où l'on puisse trouver des rapports de *dépendance* entre des êtres *commensurables*. Le bien et le mal réclameraient alors, d'après Spinoza, des médiations et ne sauraient être pensés que par rapport à des êtres qui peuvent se confronter. Et cela n'est possible que parce que ces êtres diffèrent, s'opposent *tout en ayant* quelque chose en commun. Si l'altérité est nécessaire pour que le problème éthique puisse apparaître, elle ne peut être absolue, elle doit être médiatisée : elle doit être l'altérité de *l'autre comme soi*, c'est-à-dire l'altérité propre aux choses qui non seulement possèdent le même statut ontologique du sujet éthique, mais qui appartiennent au même attribut, qui « ont une même nature »¹¹. L'opposition, telle qu'elle est requise pour pouvoir penser le bien et le mal, ne saurait ainsi être celle qu'il peut y avoir entre l'esprit et le corps, car ils ne s'opposent pas entre eux *stricto sensu*, ils ne se limitent pas mutuellement (seconde définition de l'*Éthique* I). *A fortiori*, si cette opposition apparaît aussi comme une tension entre la raison (au singulier) et *les passions* (au pluriel), cette tension ne sera pas non plus pensée comme un conflit entre des

⁹ Voir la 1d2 : « ... une pensée est bornée par une autre pensée. Mais un corps n'est pas borné par une pensée, ni une pensée par un corps ».

¹⁰ Ferdinand Alquié semble avoir aperçu cette difficulté lorsqu'il affirme, considérant que la conception spinoziste ne peut faire appel qu'au parallélisme entre les attributs de Dieu : « En ce qui concerne l'homme, on pourrait dire que le moniste Spinoza est plus dualiste que Descartes » (*op. cit.*, p. 268). Il ne la développe pas, pourtant, dans le même sens qui sera proposé ici.

¹¹ Je reprends ici l'expression employée par Spinoza dans la seconde définition de la première partie de l'*Éthique* : “*Ea res dicitur in suo genere finita quæ alia ejusdem nature terminari potest*” (1d2).

choses absolument distinctes. Elle mettra en jeu des modes finis existant en acte appartenant à un même attribut, ayant des propriétés communes entre eux. C'est cette communauté, cette médiation, ces rapports de dépendances établis au moyen de propriétés partageables qui sont pour Spinoza aussi bien l'origine que la solution du problème moral¹².

Or c'est ici que repose – à mon avis – la distance qui sépare le plus Spinoza de Descartes : dans le diagnostic sur les conditions conceptuelles et ontologiques indispensables à la constitution du problème éthique.

*
* *

On pourrait croire que ce diagnostic s'appuie sur une conception de la nature de l'homme qui recèle une *vraie unité*, mais non une *union* au sens strict. L'esprit et le corps répondraient toujours de l'unité de l'homme sans pour autant être considérés comme des principes dont l'entrelacement constituerait une seule et même chose. Il s'agirait alors de refuser aussi bien leur incompatibilité que leur complémentarité de façon à dissocier le conflit éthique de toute référence à la possibilité de déchirement interne de l'homme. Notre unité serait celle de l'*identité* entre deux expressions incommensurables et incommunicables, mais enracinées toutes les deux dans une seule et même réalité substantielle. Et l'identité substantielle de deux modes finis existant dans la durée expliquerait cette unité sans avoir à faire appel à des interactions entre l'esprit et le corps. Cette conception de la nature psychophysique de l'homme, pour en être vraiment une, ne peut pourtant aller jusqu'à supprimer toute différence entre les choses dites identiques et ne peut donc être comprise comme une identité absolue¹³. Cette identité non-absolue, à son tour, ne pouvant être réduite au concept traditionnel de l'identité *secundum quid*¹⁴, requiert alors la distance

¹² C'est une thèse générale qui se présente dans plusieurs propositions de l'*Éthique*, mais dont l'occurrence la plus remarquable est celle de 4p59 : « Toutes les actions auxquelles nous sommes déterminés par une affection passive, la raison nous y peut déterminer indépendamment de cette affection. »

¹³ Je me sépare ici de la position de départ de Michael della Rocca dans son article "Spinoza's Argument for the Identity Theory" (Genevieve Lloyd – ed., *Spinoza : Critical Assessments*, vol. II, Routledge, 2001, 140-164), qui suppose que l'identité entre les modes appartenant à des attributs différents de la substance unique, affirmée dans 2p7sc, doit être comprise sous le signe du principe de l'identité des indiscernables soutenu par Leibniz. La nature précise de l'identité entre l'esprit et le corps, effectivement affirmée plusieurs fois dans l'*Éthique*, reste encore à déterminer. Car même si les expressions dont Spinoza se sert pour s'y référer font penser à une identité numérique (« une seule et même chose » – 2p7 sc / « un seul et même individu » – 2p21sc), cette identité ne satisfait pas l'une des exigences fondamentales de l'identité numérique, telle que Spinoza la conçoit (1p8sc2 et *Lettre 50 à Jarig Jelles*, le 2 juin 1674 ; G IV 238-241) : les choses identifiées appartiennent à des modes d'attributs différents. À la limite, seule l'identité entre l'idée et l'idée de l'idée, dérivée de ce modèle, mais appliquée à des modes du même attribut (2p21sc), pourrait être considérée de façon appropriée comme une identité numérique. Cf. aussi Michael Della Rocca, *Representation and the Mind-Body Problem in Spinoza* (Oxford University Press, 1996) et son autre article, "Causation and Spinoza's Claim of Identity" (Genevieve Lloyd – ed., *op. cit.*, 127-139).

¹⁴ Cette notion, en effet, si elle a été produite pour rendre compte de l'intelligibilité d'un type différent de l'identité absolue (*simpliciter*), elle le fait en supposant une théorie du concept,

ontologique qui sépare les deux expressions et qui les empêche de fusionner entièrement : leur appartenance à des attributs réellement distincts. La distinction réelle enveloppée dans la distinction modale entre l'esprit et le corps, pour sa part, ne brise pas l'unité de l'homme parce qu'elle comporte, elle, des rapports, en l'occurrence l'identité d'ordre causal, affirmée dans la proposition 7 de l'*Éthique* II et dans son corollaire. Le corps et l'esprit seraient « unis » dans un sens purement métaphorique car ils sont *une seule et même chose* : leur identité étant celle des modes appartenant à des attributs différents d'une seule et même substance, la différence entre leurs attributs s'intégrant¹⁵ dans l'unité de la substance sous la forme d'une identité de puissance et d'ordre et d'enchaînement¹⁶.

Certes, le déplacement des conditions d'émergence du problème moral chez Spinoza dépend du refus de toute causalité réciproque entre l'esprit et le corps ; nonobstant on croit à tort que cela doit découler d'une position plus générale qui nie toute complémentarité entre eux. Ainsi, on est amené à dépouiller la définition de l'esprit comme l'idée d'un corps existant en acte dans la durée de toute spécificité qu'elle pourrait éventuellement avoir dans l'*Éthique* par son rapprochement du rapport idée-objet et on la prend comme une instance parmi d'autres de la doctrine couplée du « parallélisme »¹⁷ et de l'identité substantielle entre des modes des attributs qui constituent l'essence de la substance unique¹⁸. Dès lors, la spécificité de la pensée et de l'étendue ne peut jouer aucun rôle dans la conception spinoziste de l'homme.

Parler de l'homme supposerait pour Spinoza choisir parmi une infinité de discours alternatifs, aucun n'étant préférable à l'autre et il deviendrait incompréhensible que nous n'ayons aucune connaissance des autres attributs de Dieu. Tout se passerait comme si l'incommensurabilité entre les attributs et l'identité de leur ordre causal engageaient l'équivalence entre ces discours, comme si le monisme substantiel allait de pair avec la thèse selon laquelle toute réalité particulière était susceptible de recevoir non pas une double description (celle en termes de pensée et celle en termes de corps), mais une infinité selon la diversité infinie des attributs. Or, c'est bien ce que suggère la fin du scolie de la proposition 7 de l'*Éthique* II : « de telle façon que, si vous considérez les choses comme modes de la pensée, vous devez

des universaux et des transcendants qui semble être la cible d'une critique et d'un refus explicite dans le premier scolie de 2p40.

¹⁵ Pour un développement intéressant de cette conception de la substance unique comme l'intégrale de l'infinité des attributs infinis, ici suggérée, voir l'article de Jean Bernhardt, « Infini, substance et attributs. Sur le spinozisme » (*Cahiers Spinoza*, 1978, 2, 53-92).

¹⁶ Il s'agit ici d'une lecture assez courante, qui été récemment exposée et soutenue de façon assez éclairante par Vijay Mascarenhas : "Consciousness, Representation, Thought and Extension : An Interpretation of Monistic Parallelism in the Philosophy of Baruch Spinoza" (*Studia Spinozana* 14, 2004, 92-110).

¹⁷ C'est-à-dire, la thèse énoncée dans 2p7 prise dans un sens général : l'identité d'ordre et d'enchaînement causal entre les modes appartenant à des attributs différents.

¹⁸ C'est-à-dire, la thèse énoncée dans le scolie de 2p7 prise dans un sens général : l'identité des modes appartenant à des attributs différents et qui se correspondent dans leur enchaînement causal.

expliquer l'ordre de toute la nature ou la connexion des causes par le seul attribut de la pensée ; et si vous les considérez comme modes de l'étendue, par le seul attribut de l'étendue, et de même pour tous les autres attributs ». Ce passage, qui ne fait que reprendre la thèse de la proposition 6 de l'*Éthique* II et de son corollaire¹⁹, énonce le sens le plus profond de la thèse de l'identité de l'ordre et de l'enchaînement, et cautionne la lecture leibnizienne de la conception spinoziste. Cette lecture a, d'ailleurs, d'autres appuis textuels très forts : les multiples passages où ce scolie de la proposition 7 de l'*Éthique* II est appelé à intervenir²⁰ ainsi que le sens même de ces interventions. Nonobstant, deux objections assez importantes se présentent. D'abord Spinoza soutient, tout en affirmant la thèse du scolie de la proposition 7 de l'*Éthique* II, que nous ne pouvons connaître d'autres attributs de Dieu que la pensée et l'étendue²¹. Et si l'on s'en tient à la lettre du texte de l'*Éthique* on voit que le discours sur la pensée prend le dessus sur le discours sur le corps, même si Spinoza tient à nous avertir constamment qu'il ne faut jamais oublier que l'homme est corporel et que la compréhension adéquate de l'humanité ne peut faire l'économie de la connaissance adéquate des corps en général et du corps humain en particulier²².

Cette lecture, lorsqu'elle est prise pour le dernier mot de Spinoza sur la nature humaine, finit par disqualifier, sous prétexte de le résoudre, le problème de l'union psychophysique en plaidant en faveur d'une « identité » inappropriée et stérilisée entre l'esprit et le corps. Les deux images qui la composent ne rendent pas entièrement justice au choix du rapport entre l'idée et son objet comme modèle de la nature psychophysique, et quoiqu'elles ne soient pas fausses, elles sont toutes les deux aussi partielles et insuffisantes lorsqu'elles sont présentées comme des substituts de la notion traditionnelle d'union. Elles cachent des aspects essentiels de la théorie spinoziste, oblitérant toute possibilité de discours mixte sur l'homme

¹⁹ 2p6 : « Les modes d'un attribut, quel qu'il soit, ont Dieu pour cause, en tant que Dieu est considéré sous le point de vue de ce même attribut dont ils sont les modes, et non sous aucun autre point de vue. » / « *Cujuscunque attributi modi Deum quatenus tantum sub illo attributo cujus modi sunt et non quatenus sub ullo alio consideratur, pro causa habent.* » ; 2p6 : « Il suit de là que l'être formel de cette sorte de choses qui ne sont pas des modes de la pensée ne découle pas de la nature divine en vertu d'une connaissance antérieure qu'elle a eue de ces choses ; mais les objets des idées résultent des attributs dont ils dépendent et s'en déduisent de la même façon et avec la même nécessité que les idées résultent et se déduisent de l'attribut de la pensée. » / « *Hinc sequitur quod esse formale rerum quæ modi non sunt cogitandi, non sequitur ideo ex divina natura quia res prius cognovit sed eodem modo eademque necessitate res ideatæ ex suis attributis consequuntur et concluduntur ac ideas ex attributo cogitationis consequi ostendimus.* »

²⁰ Cf. les passages suivants : 2p21sc, 3p2sc.

²¹ Cf. la Lettre 64 à Schuller de 29 juillet 1675 (G IV, 277-279).

²² D'ailleurs, il s'agit bien là d'une caractéristique un peu déroutante que le texte de l'*Éthique* exhibe après l'introduction formelle de la pensée et de l'étendue dans la seconde partie : il est possible de percevoir une différence entre la formulation des propositions – et des thèses (qu'elles soient placées dans des corollaires ou dans des scolies) – et la formulation des arguments, en général plus neutres que les thèses.

et en nous faisant croire que cette théorie ne peut admettre que des rapports symétriques entre l'esprit et le corps. Or, il faut bien reconnaître, après les analyses de Chantal Jaquet sur la théorie des affects²³, que la théorie spinoziste reconnaît la réalité des phénomènes « mixtes » et qu'elle comporte bel et bien des inégalités sans que cela soit présenté comme un problème. Tout au contraire, ces inégalités et asymétries semblent *constituer* sa théorie.

*
**

Il reste qu'il faut expliquer pourquoi et comment des puissances égales (la puissance d'agir et la puissance de penser – corollaire de la proposition 7 de l'*Éthique* II) produisent et opèrent dans des registres qui sont parfois asymétriques entre eux²⁴. Et cette explication est d'autant plus difficile à trouver qu'elle doit faire face à deux obstacles majeurs.

D'abord, elle doit respecter la réforme conceptuelle requise par le monisme professé par Spinoza. La thèse de la substance unique absolument infinie dont l'essence est constituée par des attributs conceptuellement hétérogènes et autonomes implique non seulement l'identité d'ordre et d'enchaînement causal entre les modes appartenant à ces attributs, mais aussi la mise en œuvre d'une double opération : d'un côté, certains concepts doivent être « neutralisés » pour qu'ils puissent être appliqués à tous les attributs et à leurs modes malgré leur incommensurabilité et, *a fortiori*, à la pensée et à l'étendue en tant qu'attributs distincts d'une seule et même substance ; de l'autre, et par la même raison, il faut redéfinir d'autres concepts, en l'occurrence, ceux qui définissent la nature des attributs comme la pensée et l'étendue. Ainsi, si la divisibilité et la simplicité, soumises à ce procédé de neutralisation, ne sont plus, respectivement, ni le sceau de l'étendue²⁵, ni l'apanage de la pensée, mais des propriétés caractéristiques d'un certain statut ontologique, à savoir être un mode et ou être une substance, ou encore avoir ou non en soi le principe de son être. En revanche, l'immortalité et la corruptibilité (proposition 23 de l'*Éthique* V), restent des caractères distinctifs de la pensée et de l'étendue, respectivement, ne pouvant être attribués indifféremment aux modes finis des tous les attributs²⁶. Dès lors, tous ces concepts doivent être reformulés, car il devient nécessaire de rendre raison des choses pensantes finies dont l'unité soit non-

²³ Cf. Chantal Jaquet, *op. cit.* L'auteur résume assez clairement ses résultats : « L'exploration de la puissance d'agir à l'œuvre dans les affects a permis de montrer comment l'union psychophysique se décline de diverses manières et concilie une similitude d'ordre et de principe avec une autonomie d'expression du corps et de l'esprit » (p. 137).

²⁴ Cf. Chantal Jaquet : « La fameuse égalité entre la puissance de penser et la puissance d'agir de l'homme admet donc paradoxalement des traitements inégalitaires du corps et de l'esprit en fonction du principe constitutif des affects » (*op. cit.* p.138). Mon objectif ici est de nuancer tant soit peu cet aspect paradoxal correctement identifié par l'auteur.

²⁵ Voir par exemple 1p15sc et 2p15.

²⁶ Pour une interprétation originale de ce point de la doctrine, cf. Charles Ramond, « Spinoza : vie, immortalité, éternité » (*Kairos 28 : Spinoza et les philosophies de la vie*, actes du colloque « La pensée spinoziste de la vie et ses postérités », 2004, réunis et édités par Jean-Marie Vaysse ; Presses Universitaires du Mirail, 2006, 7-26).

simple et d'une étendue substantielle qui soit intrinsèquement simple. L'immortalité des pensées en général et des esprits en particulier ne peut plus en conséquence reposer sur leur simplicité, de même que la corruptibilité des corps ne peut plus suivre de leur divisibilité²⁷.

Ensuite, si la reconnaissance du rôle du modèle idée-objet dans sa spécificité n'est pas évidente c'est parce que la façon dont Spinoza le conçoit, aussi bien dans le cadre de l'explication de la nature humaine que dans celui de l'intelligibilité des choses, semble le réduire entièrement aux rapports désignés par les images du parallélisme et de l'identité substantielle, même s'il a été appelé à les fonder. En effet, la démonstration de la proposition 7 de l'*Éthique* II ne renvoie qu'à l'axiome 4 de la première partie (« La connaissance de l'effet dépend de la connaissance de la cause et l'enveloppe »). Quoique cet axiome concerne seulement les rapports des idées entre elles (l'idée de l'effet et l'idée de la cause), son utilisation dans cette démonstration montre effectivement que Spinoza, en faisant appel encore à la convenance entre l'idée vraie et son objet (axiome 6 de l'*Éthique* I), le prend comme se référant aussi aux choses rendues intelligibles par ces idées. Cet usage de l'axiome 4 n'a de sens que si le modèle idée-objet est dépourvu, au moins dans le cadre de cette proposition, de toute particularité et que reste en lui uniquement la fonction de transférer certaines caractéristiques entre les deux pôles de la relation de vérité : l'idée et son objet. Cette fonction, qui manifeste la soumission des idées et de leurs objets au même enchaînement causal, sera justifiée, dans le scolie par une thèse ontologique de caractère général : le monisme substantiel. C'est ainsi que ces trois images ne semblent être que des manifestations particulières d'une seule et même thèse, à laquelle elles doivent toutes être réduites. Cette racine commune semble être alors suffisante pour expliquer pourquoi elles ont toutes la même fonction argumentative dans la doctrine : elles y sont employées pour transposer certaines propriétés ou caractéristiques d'un mode d'un attribut à un autre mode d'un attribut différent, même si les rapports causaux (et donc aussi explicatifs) entre les attributs ont été bannis²⁸. Ainsi ce qui a débuté comme émanant du privilège du modèle idée-objet, fondé sur la nature spéciale de la pensée et enveloppant une asymétrie entre les deux pôles du modèle, semble devenir un simple cas particulier du rapport plus général et symétrique entre les modes corrélats appartenant aux attributs de la substance unique. Si l'idée possède des propriétés en commun avec son objet, cela ne s'expliquerait plus par les exigences particulières de la notion cognitive de vérité, mais par l'identité substantielle qu'il y a entre toutes les choses particulières.

²⁷ Jean-Marie Beyssade a suggéré d'y ajouter aussi le cas du concept d'adéquation qui est introduit dans la seconde partie de l'*Éthique* pour qualifier certaines idées que nous avons et qui devient, au début de la troisième partie, un qualificatif qui différencie des types de rapports causaux, indépendamment – à ce qu'il semble – de leur appartenance à l'attribut de la pensée.

²⁸ À ce propos, cf. 2p6, le Lemme 3 après 2p13 et 2p9.

Certes, ces thèses ne pourraient être utilisées ainsi que parce qu'elles mettent en jeu des propriétés « neutres », communes aux modes de différents attributs. Cependant, de là il ne découle nullement que les propriétés communes concernées par chacune des trois thèses soient exactement les mêmes et qu'il n'y ait plus de place pour que la spécificité des attributs produise des inégalités et des asymétries significatives pour la doctrine.

*
**

En fait, l'inégalité fait surface tout de suite après la proposition 7, dans l'énoncé de la proposition 8 de la seconde partie, dont la démonstration nous dit – de façon assez déroutante – qu'elle *découle* de la proposition précédente et de son scolie : « Les idées des choses particulières (ou modes) qui n'existent pas doivent être comprises dans l'idée infinie de Dieu, comme sont contenues dans ses attributs les essences formelles de ces choses »²⁹. Au lieu d'affirmer que les idées des choses qui n'existent pas sont contenues dans l'attribut de la pensée ainsi que les essences formelles de ces choses sont contenues dans leurs attributs respectifs, Spinoza déduit du rapport « symétrique » entre les idées et ses objets, auquel fait référence son appel à la proposition 7 de l'*Éthique* II et à son scolie, un rapport *asymétrique* : les idées des choses qui n'existent pas doivent être comprises dans l'idée infinie de Dieu et non pas dans l'attribut de la pensée. Aussitôt le « parallélisme » établi, Spinoza nous presse de le revoir : l'identité d'enchaînement causal et l'identité substantielle n'impliquent pas la parfaite correspondance entre les rapports que les modes non-existants des différents attributs entretiennent avec leur unique substance. Cette conséquence est d'autant plus inattendue qu'elle n'est point présentée comme découlant du corollaire de la proposition 7 de l'*Éthique* II, qui contient une différence analogue à celle annoncée par la proposition 8 de l'*Éthique* II entre l'attribut de la pensée et les autres « [...] tout ce qui suit formellement de l'infinie *nature* de Dieu, suit objectivement de *l'idée de Dieu* dans le même ordre et avec la même connexion »³⁰.

²⁹ “*Idea rerum singularium sive modorum non existentium ita debent comprehendi in Dei infinita idea ac rerum singularium sive modorum essentiae formales in Dei attributis continentur.*”

³⁰ 2p7c : “*Hinc sequitur quod Dei cogitandi potentia æqualis est ipsius actuali agendi potentiae. Hoc est quicquid ex infinita Dei natura sequitur formaliter, id omne ex Dei idea eodem ordine eademque connexionem sequitur in Deo objective*”. Ce corollaire lui-même sert aussi bien à illustrer la difficulté qui nous occupe, car il comporte, liées par un “*hoc est*”, l'affirmation d'une « symétrie » entre la pensée et les autres attributs (la puissance de penser de Dieu est égale à sa puissance actuelle d'agir) et l'affirmation de leur asymétrie : l'égalité des puissances s'exprime par des rapports inégaux entre les modes de l'attribut pensée (ce qui suit objectivement) et les modes des autres attributs (ce qui suit formellement). Certes, l'affirmation de l'égalité des puissances semble au départ pouvoir recevoir une interprétation plus neutre, comme si elle ne disait rien sinon que la puissance de penser de Dieu est égale à sa puissance actuelle d'agir telle qu'elle se manifeste dans n'importe lequel de ses attributs. Elle n'impliquerait alors aucune asymétrie entre la pensée et les autres attributs et serait plus conforme à la thèse d'un équilibre parfait entre les attributs de Dieu affirmée dans le scolie de 2p7, même si cette lecture rend trivial le sens du corollaire, le rapprochant trop de 2p1 : la pensée est un attribut de Dieu et, ainsi, la puissance actuelle d'agir de Dieu s'exprime comme

Cette proposition développe dans le cadre formel de la doctrine ce que Spinoza avait soutenu, dans le second scolie de la proposition 8 de la première partie, à savoir « que nous pouvons nous former des idées vraies de certaines modifications qui n'existent pas ; car, bien qu'elles n'aient pas d'existence actuelle hors de l'entendement, leur essence est contenue dans une autre nature de telle façon qu'on les peut concevoir par elle. » Dans ce scolie, il s'agit d'avancer le fait que nous pouvons non seulement penser, mais aussi connaître la vérité sur des modes qui n'existent pas pour soutenir l'évidence de la thèse de l'existence nécessaire de la substance³¹ et cela n'a apparemment rien à voir avec ce qui nous occupe ici. En effet, nous ne pouvons avoir des idées vraies sur ce qui n'existe pas que si ces choses ne sont pas de purs riens et donc il faut bien qu'elles existent d'une certaine façon et Spinoza le précise : elles existent contenues dans une autre nature. Or, cette nature, compte tenu de l'argument en question, doit être la nature de la substance, indépendamment de toute discussion concernant le rapport entre ses attributs. Cependant, si nous y réfléchissons, nous verrons que si cet argument est suffisant dans le cadre de ce scolie, il laisse ouvert tout de même une question dans la mesure où l'introduction des deux modes d'existence exige que la doctrine fasse place à la possibilité qu'une pensée ayant un mode d'existence porte sur quelque chose qui n'a pas le même mode d'existence qu'elle. L'affirmation de ce scolie comporte donc la même asymétrie que la proposition 8 de l'*Éthique* II ne fait qu'explicitement et expliquer.

Si cela est correct, alors l'inégalité en question se fonde sur une caractéristique de la pensée capable de la mettre en rapport avec des choses appartenant à d'autres attributs, mais qui ne peuvent être transposées à *nul autre* attribut, et qui ne peuvent donc être rangées sous la rubrique des propriétés communes dérivées du monisme substantiel : elle seule permet de mettre en rapport des choses qui existent avec d'autres qui n'existent pas actuellement hors de l'entendement, soit parce qu'elles n'existent plus, soit parce qu'elles n'existent pas encore, soit enfin parce que - peut-être -elles n'existeront jamais³². Cette caractéristique relève donc du seul modèle idée-

puissance de penser. Mais ensuite si tout ce qui suit formellement de la nature de Dieu, même si elle est ici prise en tant qu'infinie, suit objectivement de l'idée de Dieu dans le même ordre, alors l'égalité en question semble plutôt se référer à la puissance divine d'agir en tant qu'elle s'exprime dans tous ces attributs et s'accorder avec un certain privilège de la pensée par rapport aux autres attributs.

³¹ « Si les hommes étaient attentifs à la nature de la substance, ils ne douteraient en aucune façon de la vérité de la Propos. 7 ; bien plus, elle serait pour tous un axiome, et on la compterait parmi les notions communes de la raison. Par substance, en effet, on entendrait ce qui est en soi et est conçu par soi, c'est-à-dire ce dont l'idée n'a besoin de l'idée d'aucune autre chose ; par modification, au contraire, ce qui est dans une autre chose, et dont le concept se forme par le concept de cette chose. Et de là vient que nous pouvons nous former des idées vraies de certaines modifications qui n'existent pas... » (2p8 sc2).

³² Cette référence à la pensée des choses qui n'existeront jamais pourrait ici surprendre, puisqu'une telle possibilité théorique est incompatible avec le refus de toute contingence dans la réalité (1p29, 1p33sc). Il reste, pourtant, à mieux comprendre le cas des chimères (*Traité de*

objet, qui, dès lors, ne peut être réduit ni au parallélisme, ni à l'identité substantielle, ni, enfin, à la conjonction de ces deux images. Et ce modèle ne peut rendre compte de ce type de rapport asymétrique que parce qu'il fait place à cet aspect pour ainsi dire double de la pensée qui, dans d'autres cadres doctrinaux, a été pensée sous les concepts de représentation et intentionnalité³³.

*

**

Pour commencer à rendre compte d'une conception proprement spinoziste de l'*union* de l'esprit et du corps, il faut donc récupérer la spécificité du modèle idée-objet face aux thèses de l'identité d'ordre et d'enchaînement causal et de l'identité non-absolue des modes corrélats, auxquelles ce modèle doit se conformer. Dûment redéfini selon les contraintes prescrites par la réforme conceptuelle associée au monisme substantiel et mis en relation avec ce qui revient en propre à l'étendue, ce modèle montre que la définition de l'esprit humain comme idée du corps est une conception qui ne se laisse pas réduire à la thèse d'une corrélation parfaitement symétrique entre l'attribut de la pensée et les autres³⁴. Au contraire, il devient possible de comprendre pourquoi l'égalité des puissances s'accorde avec, et même impose l'asymétrie de ses expressions, car il y a bien trois – et non seulement deux – types ou classes de rapports entre l'idée et son objet tels qu'ils ont été établis par l'ensemble de la proposition 7 de la seconde partie. Par conséquent, la conception spinoziste des rapports entre l'esprit et le corps est beaucoup plus complexe que ne laissent supposer les images qui y sont associées, qu'il s'agisse de l'image du parallélisme, de l'image de l'identité ou même de l'image du modèle idée-objet. On comprend seulement alors comment Spinoza reprend à nouveaux frais la notion d'union psychophysique et le type spécial de mélange que celle-ci enveloppe, faisant place à un enracinement de la pensée dans le corps forgé sur le modèle du rapport particulier que la pensée entretient avec ce dont elle est la pensée.

Essayons donc de distinguer ces trois groupes de rapports et de concepts selon qu'ils sont ou non communs entre des modes d'attributs différents et selon le fondement de cette communauté, ainsi que de son absence.

Il y a, d'abord, les propriétés et les rapports communs à tous les attributs et associés à des symétries, à des égalités : ils ont été identifiés de façon assez claire et précise par Michael Della Rocca et je renvoie à ses analyses³⁵. Il fait la liste de ce qu'il appelle des propriétés neutres, celles qui peuvent être appliquées indifféremment à des modes appartenant à n'importe quel

la réforme de l'entendement, G II, 19-21 et *Pensées métaphysiques*, II, 3, G I, 241) et l'apparence de sens qu'elles peuvent éventuellement revêtir.

³³ Pour une investigation sur la possibilité de parler d'intentionnalité, au moins dans le sens husserlien, dans le cadre de la philosophie de Spinoza, voir l'article de Elhanan Yakira, "Spinoza et le problème de l'intentionnalité" (*Philosophiques*, 2002, 29, 139-146).

³⁴ Je m'associe ici à l'interprétation soutenue par Yitzhak Melamed (*op. cit.*).

³⁵ Michael Della Rocca, "Spinoza's Argument for the Identity Theory" (Genevieve Lloyd (ed), *Spinoza : Critical Assessments*, vol. II, 140-164).

attribut. Elles ont été repérées par l'usage que fait Spinoza de la thèse énoncée dans la proposition 7 de l'*Éthique* II, prise dans son sens général, comme affirmant l'identité d'ordre et d'enchaînement entre les séries des modes de tous les attributs divins, mais illustrée par le cas particulier des idées et des corps. Cette identité d'ordre et d'enchaînement implique la correspondance entre la série des modes de la pensée et celle des modes de l'étendue, de façon qu'il doit y avoir pour tout mode dans une série, un autre mode dans l'autre série qui lui fait pendant et vice-versa³⁶. Ce parallélisme entre les modes implique le parallélisme entre ses causes et ses effets, ce qui, d'après lui, est implicite dans le scolie de la proposition 7 de l'*Éthique* II (p. 150). D'où la correspondance entre le nombre d'effets d'un mode et le nombre d'effets de son parallèle, mais aussi la thèse de l'existence d'autres propriétés neutres dérivées de cet aspect causal du parallélisme : (a) l'existence de propriétés temporelles neutres (p. 150-151) à l'exception de l'immortalité de l'esprit (proposition 23 de l'*Éthique* V) ; (b) le parallèle entre les degrés de complexité des modes parallèles : un mode d'un attribut quelconque est aussi complexe que le mode correspondant dans un autre attribut (p. 151). Il faudrait ajouter ici les symétries et égalités entre les rapports de puissance en général et, plus particulièrement, de la capacité d'affecter et d'être affecté.

Bien sûr, prise de façon générale, cette thèse ne se réduit pas au rapport entre la série des idées et la série des corps, d'où toute la problématique de cette espèce de survalorisation que Spinoza semble faire de la pensée, lui accordant un privilège apparemment injustifié³⁷, question qui sera laissée ici de côté, malgré son importance.

Or, au-delà de ces propriétés et rapports neutres, communs, partagés, il y a ceux qui ne le sont pas. Dans son article, Della Rocca ne considère dans ce groupe que les propriétés et les rapports relevant des contextes causaux et explicatifs, en consonance avec la thèse spinoziste de l'autonomie causale et explicative des attributs. Cette thèse a été prouvée dans la proposition 10 de l'*Éthique* I et est reprise dans les propositions 5 et 6 de la seconde partie, ainsi qu'à la fin du scolie de la proposition 7 de l'*Éthique* II. Cet ensemble de propriétés et de rapports sont non-partageables entre des modes d'attributs différents et sont pour ainsi dire « intra-attributifs », puisqu'ils sont propres à un tel attribut ou à un tel autre, compte tenu de leur nature particulière. C'est d'ailleurs dans cette direction, je crois, que nous conduisent les résultats de Chantal Jaquet en ce qui concerne l'union de l'esprit et du corps du point de vue de la théorie des affects. Les inégalités et les différences que ses analyses ont circonscrites ont été considérées comme des marques de la spécificité parfois de la pensée, parfois de l'étendue.

³⁶ Michael Della Rocca, *op. cit.*, p. 150.

³⁷ Dans la note 20 de son article, Della Rocca l'indique : « Cette thèse a aussi pour conséquence que pour chaque mode d'un attribut qui soit distinct de l'étendue il y a une idée de ce mode et vice-versa. » (*op. cit.*, p. 163).

Et c'est ici que je voudrais proposer une hypothèse de travail qui consiste à introduire un troisième groupe ou, plus précisément, un sous-ensemble de ce second groupe des propriétés et des rapports non-partageables. Ce sous-ensemble réunirait des propriétés liées aux natures particulières des attributs, mais dont la fonction ne consiste point à faire partie des chaînes causales et explicatives intra-attributives, mais à rendre compte des rapports extra-attributifs. Plus particulièrement, ce groupe réunit les rapports liés à la spécificité du rapport entre l'idée et son objet et la façon dont ce modèle explique l'unité psychophysique de l'homme et l'émergence du problème éthique pour lui. Ce serait dans le cadre de ce petit groupe que je placerais le cas de la proposition 8 commentée auparavant ainsi que les asymétries identifiées dans la démonstration de la proposition 23 de la seconde partie de l'*Éthique*.

*
**

À ce propos, l'examen de la proposition 23 de l'*Éthique* II met en lumière des enjeux assez intéressants. Comme j'ai déjà eu l'occasion de le montrer³⁸, la démonstration de cette proposition ne peut fonctionner qu'à condition d'y ajouter la supposition selon laquelle les idées des affections du corps ont un rapport spécial et unique avec l'idée qui constitue l'essence de l'esprit, celui qui, dans la démonstration, est désigné par le terme '*convenire*'. L'analyse de ce rapport dans sa spécificité met en évidence deux asymétries.

D'abord, il renvoie à l'asymétrie existant entre les affections du corps humain et les causes qui les produisent, puisqu'elles sont dites *du seul* corps humain, même si elles sont l'effet du corps humain et d'un corps extérieur agissant ensemble et, de ce fait, elles devraient être des modifications de la chose singulière composée par l'ensemble de ses causes (définition 7 de l'*Éthique* II). C'est, pourtant, grâce à ce rapport ontologique spécial et asymétrique entre le corps humain et ses affections que Spinoza peut rendre compte de l'un des aspects les plus caractéristiques de l'*union* de l'esprit et du corps : ce qui sera appelé beaucoup plus tard l'expérience du corps propre.

En effet, ce rapport permet à Spinoza de distinguer la perception que nous avons de notre propre corps de celle que nous avons des autres corps non seulement par l'aspect quantitatif prouvé dans la proposition 12 de l'*Éthique* II³⁹, mais aussi par un aspect qualitatif qui ne se laisse réduire à

³⁸ Je me permets de renvoyer aux chapitres 6 et 9 de mon livre (*op. cit.*).

³⁹ En effet, dans 2p12, Spinoza démontre que l'idée d'un objet perçoit *tout* ce qui se passe dans cet objet, ce qui ne saurait être le cas de la perception que cette idée peut avoir des autres choses. Cette différence quantitative constitue donc la conception spinoziste de l'union de l'esprit et du corps sans être pourtant suffisante à la définir. Or, elle a été prouvée avant que Spinoza définisse l'attribut auquel appartient l'objet de l'idée qui constitue la nature de l'esprit humain et il la pense comme découlant directement de 2p7 (cf. 2p12c). Ainsi, on peut penser que tout ce que le « parallélisme », pris indépendamment des propriétés particulières de la pensée et de l'étendue, peut apporter à la conception spinoziste de la nature

l'opposition entre idée adéquate et idée inadéquate⁴⁰. De façon surprenante, cet élément distinctif de la perception que nous avons de notre corps découle dans l'*Éthique* de la même proposition d'où procède la thèse selon laquelle la perception de notre propre corps est *unie* à la perception des corps extérieurs, thèse qui semble sinon désavouer du moins nuancer la différence quantitative établie auparavant. Spinoza affirme que de la proposition 16 de l'*Éthique* II il suit que les idées que nous avons des corps extérieurs en tant que nous les percevons par les idées des affections *indiquent plus* la *configuration* de notre corps que la *nature* des corps extérieurs⁴¹ même si notre corps et les corps qui causent ces affections sont perçus conjointement dans les idées des affections⁴². Ainsi, de la thèse selon laquelle l'idée d'une affection du corps doit avoir des rapports symétriques avec la nature des causes de l'affection (elle doit envelopper *également* et la nature du corps humain et la nature de sa cause extérieure), dérivent deux conséquences bien distinctes : par cette idée l'esprit perçoit une espèce d'*union* de son corps et d'un corps extérieur, et ainsi elle ne nous permet pas de percevoir la nature de notre corps mélangée à la nature d'autres corps⁴³ ; cependant, malgré cette confusion concernant leur nature (proposition 28 de l'*Éthique* II), elle nous permet tout de même de les percevoir *différemment* et, ainsi, de les distinguer. En effet, outre la perception également inadéquate de la nature de ses causes, l'idée de l'affection du corps nous procure une perception qualitativement spéciale de notre corps : elle indique *plus sa configuration*. Même si la nature de ce rapport cognitif (« *indicare* ») n'est pas explicitement défini dans l'*Éthique*, et tout en admettant que le concept de configuration (« *constitutio* ») demande des éclaircissements supplémentaires dans le cadre de la doctrine, il suffit ici d'insister sur l'asymétrie que leur introduction dans ce contexte implique pour les relations entre l'idée d'affection et les perceptions qu'elle nous procure de ses causes et, ainsi, entre la connaissance de notre propre corps et la connaissance des autres corps.

Or, il est remarquable que cette asymétrie ne puisse être prouvée que parce que les qualités distinctives de la pensée et de l'étendue ont été prises en compte. En effet, si les démonstrations des propositions 12 et 16 de l'*Éthique* II reprennent la thèse du « parallélisme » entre les séries causales

psychophysique de l'homme c'est cette distinction purement quantitative entre la perception que nous avons de notre propre corps et celle que nous pouvons avoir des autres corps.

⁴⁰ C'est la position d'Edwin Curley. Dans son livre *Behind the Geometrical Method* (Princeton University Press, 1988), il soutient que la thèse de 2p12 ne rend compte de l'expérience perceptive que nous avons de notre corps qu'à condition d'être lue à la lumière des propositions suivantes, où il est établi que la connaissance que nous avons de notre corps est inadéquate et confuse. Cf. en particulier p. 72.

⁴¹ 2p16 cor. II : "*Sequitur secundo quod ideae quas corporum externorum habemus, magis nostri corporis constitutionem quam corporum externorum naturam indicant*".

⁴² 2p16 cor. I : "*Hinc [de 2p16] sequitur primo mentem humanam plurimorum corporum naturam una cum sui corporis natura percipere*".

⁴³ D'où le caractère confus et inadéquat de cette perception et des connaissances qui y sont enveloppées. (2p25 à 2p31).

des modes finis appartenant à des attributs différents⁴⁴, la distinction qualitative entre la perception du corps propre et celle des corps extérieurs ne découle ni de la seule thèse de l'identité d'ordre et d'enchaînement entre les idées et les choses dont elles sont les idées, ni de la thèse de l'identité entre les modes correspondants appartenant à des attributs distincts. Il faut bien en outre faire appel à cet aspect de la pensée qui rend possible l'affirmation que ses modes puissent envelopper la *nature* des modes appartenant à d'autres attributs, en l'occurrence à l'étendue, tel que Spinoza le dit dans la formulation de la proposition 16 de l'*Éthique* II. Cette espèce de transgression de la clôture conceptuelle entre les différents attributs ne peut être ôtée qu'à condition de supposer que Spinoza considère dans ce passage l'idée de l'affection du point de vue exclusif de son contenu. Mais alors, il faut admettre qu'il reconnaît, implicitement certes, la possibilité d'une *divergence* entre les principes qui règlent l'être de l'idée en tant que mode d'un attribut constituant l'essence de la substance unique, et ceux qui la gouvernent en tant qu'elle est un type particulier d'être qui a un contenu, en tant qu'elle porte sur un autre être qu'elle-même ; bref, en tant qu'elle est pour ainsi dire intentionnelle. Cette possibilité de divergence semble être une raison suffisante pour soutenir qu'en ce qui concerne l'explication de la perception du corps propre par les idées des affections, Spinoza ne peut faire reposer sa conception de l'union de l'esprit et du corps uniquement sur les rapports désignés par le terme « parallélisme ».

Le rapport de *convenientia* entre l'idée de l'affection du corps et la nature de l'esprit, qui intervient dans la démonstration de la proposition 23 d'*Éthique* II, fait alors pendant, en l'approfondissant, à ce rapport asymétrique que l'affection entretient avec le corps humain dans le cadre exclusif des modes de la pensée. Son apport dans la preuve consiste à justifier la thèse selon laquelle l'idée de l'affection du corps humain enveloppe la nature de l'esprit humain⁴⁵. Le seul fait de prouver cette thèse sans s'appuyer sur l'identité entre le corps et l'esprit en tant qu'expressions distinctes d'une seule et même chose suggère que Spinoza ne conçoit pas cette identité comme suffisante pour rendre compte de la nature psychophysique de l'homme. Autrement, il aurait affirmé que nous pouvons connaître notre esprit en connaissant les idées des affections du corps auquel nous sommes unis tout simplement parce que ces idées et les idées de ces idées sont une seule et même chose qui s'expriment dans... un même attribut ! Ainsi, puisque l'esprit et le corps sont une seule et même chose, de même que les idées des affections du corps enveloppent la nature du corps parce que celui-ci en est une cause, les idées des idées des affections

⁴⁴ En réalité, la démonstration de 2p16 fait appel au quatrième axiome de la première partie. Néanmoins, c'est précisément ce même axiome, et lui seul, qui constitue la preuve de 2p7.

⁴⁵ Cf. 2p23d : « ... des affections dont le corps est affecté, les idées enveloppent la nature du Corps humain lui-même (par la Prop. 16 de cette p.), c'est-à-dire (par la Prop. 13 de cette p.) conviennent avec la nature de l'Esprit [*cum natura Mentis conveniunt*]; et donc la connaissance de ces idées enveloppera nécessairement la connaissance de l'Esprit ».

envelopperaient la nature de l'esprit parce que celui-ci en est une cause. Néanmoins la démonstration suit un tout autre itinéraire.

Certes, il s'agit bien de partir des rapports entre l'esprit et le corps : reconnaître que les idées des affections d'un corps enveloppent la nature de ce corps revient à admettre que ces idées conviennent avec la nature de l'esprit qui est l'idée de ce corps. Encore une fois, la preuve fait un appel implicite non pas au « parallélisme » ou à la thèse de l'identité », mais plutôt au modèle idée-objet et, donc, à l'aspect « double » de la pensée, car une seule et même idée est dite avoir deux rapports différents, quoique symétriques, entre deux modes appartenant à des attributs différents : l'idée d'une affection d'un corps enveloppe, du point de vue de son contenu, la nature de ce corps et, parce que l'esprit est l'idée de ce corps, cette idée, en ce qui concerne son être formel, *convient* avec la nature de l'esprit. Et c'est seulement à cause de ce rapport que l'idée de cette idée ou encore, l'idée qui porte sur cette idée de l'affection, enveloppe la connaissance de l'esprit. Or, l'absence, dans cet argument, de toute référence explicite à des rapports causaux, fait penser que l'enjeu ici est le même que celui qui était en question dans le second corollaire de la proposition 16 de l'*Éthique* II : les idées des affections du corps conviennent avec l'esprit parce que les affections, tout en étant causées par le corps et les corps extérieurs, sont pourtant des affections *du seul* corps humain. C'est cette *appartenance* des affections au corps humain qui explique qu'en les percevant nous pouvons percevoir notre propre corps d'une manière spéciale mais aussi qu'en réfléchissant sur les idées de ces affections nous voyons notre propre esprit..., et lui seul⁴⁶.

Cependant même si la *convenientia* désigne un rapport apparemment nouveau et irréductible aux relations symétriques imposées par la conception spinoziste de la cause dans le cadre des modes finis dans la durée, elle doit être telle qu'elle puisse justifier que les idées des idées des affections procurent une connaissance de notre Esprit. Or, introduire un rapport cognitif qui ne soit pas fondé sur un rapport causal ne semble pas conforme à la théorie de l'*Éthique*⁴⁷. Par ailleurs, l'appartenance de l'affection au seul corps humain n'est pas dissociée du fait que le corps est une de ses causes. Ainsi, ce nouveau rapport doit bien revêtir un aspect causal et, de ce fait, fait surgir une seconde asymétrie – tout aussi révélatrice que la première, car si le corps est l'une des causes de l'affection, l'esprit semble être la *seule* cause de l'idée de l'affection.

Certes, on peut m'objecter ici que Spinoza fait référence à ce seul aspect de la production des idées parce que la proposition 23 a simplement pour fonction d'établir comment et pourquoi les idées des idées des affections

⁴⁶ Il faut noter qu'une stratégie analogue est employée dans la démonstration de 2p29, qui établit que la connaissance de l'esprit enveloppée par les idées des idées des affections n'est pas adéquate, cette proposition étant la contrepartie, pour l'esprit, de ce qui a été prouvé par 2p27.

⁴⁷ Cf., à ce propos Robert Brandom, "Adequacy and the Individuation of Ideas In Spinoza's *Ethics*" ; *Journal of the History of Philosophy*, 1976, XIV (1), 47-162.

enveloppent la connaissance de l'esprit et n'envisage pas les rapports que l'idée de l'idée de l'affection entretient avec l'idée de la cause extérieure. Cette question, pourtant, ne l'occupe nulle part dans l'*Éthique*. La structure des propositions de la seconde partie, qui suivent l'analyse de l'idée de l'affection, manifeste bel et bien cette asymétrie. Après avoir démontré que l'esprit humain perçoit les idées des affections du corps, Spinoza détermine les connaissances que cette perception procure à l'esprit. Il démontre alors que : (a) "L'idée d'une quelconque affection du Corps humain n'enveloppe pas la connaissance adéquate du corps extérieur" (proposition 25 de l'*Éthique* II) ; (b) "L'idée d'une quelconque affection du Corps humain n'enveloppe pas la connaissance adéquate du Corps humain lui-même" (proposition 27 de l'*Éthique* II) ; et finalement, (c) "L'idée de l'idée d'une quelconque affection du Corps humain n'enveloppe pas la connaissance adéquate de l'esprit humain" (proposition 29 de l'*Éthique* II)⁴⁸. Si les rapports étaient parfaitement symétriques nous devrions trouver une quatrième proposition où Spinoza nous dirait que l'idée de l'idée d'une affection quelconque du Corps humain n'enveloppe pas la connaissance adéquate de l'idée de sa cause extérieure. Cette proposition n'est, cependant, jamais formulée au cours de l'*Éthique* et son absence de l'ensemble qui suit la proposition 24 de l'*Éthique* II suggère fortement que l'idée de l'idée de l'affection n'a plus aucun rapport avec la connaissance de la cause extérieure, ou du moins, que ce rapport n'a aucun intérêt pour le projet de l'*Éthique*.

Quoi qu'il en soit, l'introduction du concept de *convenientia* dans le cadre de cette démonstration redouble au niveau de la réflexion l'asymétrie entre la connaissance de notre propre corps et la connaissance des autres corps. À ce niveau, l'asymétrie semble s'approfondir en quittant le champ des différences qualitatives entre la connaissance de soi et de l'autre en ce qui concerne les corps : en ce qui concerne les rapports entre les choses pensantes, il s'agit de ne retenir que la seule connaissance de soi en laissant de côté la connaissance des autres esprits. En réfléchissant sur nos idées des affections du corps ou bien nous ne parviendrons pas à connaître, ni même de façon inadéquate, les autres esprits, ou bien cette connaissance, quelle que soit sa qualité épistémique, parce que Spinoza n'en parle pas, n'est pas pertinente pour la théorie de l'*Éthique*. Si cela est vrai, alors la connaissance de l'autre comme semblable à nous, si fondamentale dans la théorie de l'affectivité et dans la théorie politique dépendra de la seule ressemblance imaginative entre les corps. À ce propos, il est intéressant de noter que la

⁴⁸ Le caractère exhaustif de cet ensemble de trois propositions semble être ratifié par la liste de thèses que Spinoza présente à titre de résumé de ce qu'il y avait à prouver jusque-là : « De là suit que l'Esprit humain, chaque fois qu'il perçoit les choses à partir de l'ordre commun de la nature, n'a ni de lui-même, ni de son corps, ni des corps extérieurs une connaissance adéquate, mais seulement une connaissance confuse et mutilée. » (2p29c). Cette même liste à trois éléments est reprise au début du scolie de la même proposition : « Je dis expressément que l'Esprit n'a ni de lui-même, ni de son propre Corps, ni des corps extérieurs une connaissance adéquate... » (2p29sc).

démonstration du principe de l'imitation affective (proposition 27 de l'*Éthique* III), qui est à la base de la sociabilité, fait reposer le jugement de similitude sur la connaissance procurée par l'idée de l'affection.

En rassemblant toutes ces inégalités concernant la pensée dans le cadre de la connaissance que nous pouvons avoir de notre esprit et de notre corps, avec celle de la proposition 8 de la seconde partie, qui consiste à montrer que la pensée est le seul attribut à rendre possible des rapports avec ce qui n'existe pas actuellement dans la durée, et celles de la proposition 23, comment interpréter leur signification pour la question de la nature psychophysique de l'homme et de son rapport avec la construction du problème éthique chez Spinoza ?

Tout d'abord il faut reconnaître qu'il y a des concepts qui ne rentrent pas dans le projet de neutralisation exigé par le monisme substantiel, devenant ainsi la marque, le propre de chaque attribut. La distinction entre la pensée et l'étendue est une distinction non seulement de type catégoriel (comme des « genres » d'êtres regroupant des termes conceptuellement hétérogènes et des chaînes explicatives autonomes), mais aussi une distinction entre types d'êtres qui ont des traces ontologiques intraduisibles, inexprimables, ne pouvant alors être transférés de l'un à l'autre, même si l'ordre et l'enchaînement causal de ses modes restent bien le même, même s'ils sont deux expressions d'une seule et même substance. Ce que j'appelle ici « type d'être » désigne, de façon un peu maladroite – il faut bien l'avouer – une certaine différence entre les attributs infinis constituant l'essence de la substance unique ; différence qui ne se réduirait ni à la distinction entre types de prédicats – telle que Descartes l'a forgée dans la Seconde Méditation pour prouver, dans la Sixième Méditation, la distinction réelle entre l'âme et le corps, ni à une quelconque différence entre des modes de fonctionnement causal et d'explication qui leur seraient propres. Entre ces deux formes possibles de relations d'identité ou de différence entre les attributs, il y en aurait au moins une troisième, concernant la fonction qu'ils rempliraient dans le système conceptuel qui constitue la réponse de Spinoza à une question classique de la philosophie qu'il reprend à son compte.

Ces marques distinctives sont très significatives du point de vue pratique. L'apport de la théorie de la nature psychophysique de l'homme pour la constitution du problème éthique consisterait alors à montrer la façon dont se rassembleraient et s'articuleraient les conditions d'émergence de ce problème dès lors distribuées dans des attributs distincts, c'est-à-dire dans des domaines ontologiques incommunicables entre eux. L'articulation de ces deux conditions demanderait donc une solution spéciale, et la simple affirmation de leur unité au sein d'un même être ou de l'identité d'enchaînement entre des séries causales autonomes ne garantirait pas qu'elles puissent assurer, comme il le faut, l'émergence du domaine pratique en général et celui de l'*Éthique* en particulier.

La pensée répondrait de la possibilité de se mettre en rapport avec ce qui n'existe pas *comme* ayant existé ou allant exister, et l'étendue expliquerait la possibilité de modifier et d'être modifié par autrui en tant que tel, cette

possibilité ne pouvant pas s'exprimer entièrement dans la pensée comme l'a montré le cas de l'asymétrie entre l'idée de l'idée de l'affection et l'idée de la cause extérieure de l'affection. Or, il s'agit bien là de deux conditions fondamentales du domaine éthique. Mais dans ce cas, leur coexistence dos à dos dans un seul et même être ne serait plus suffisante. Il faudrait que ces deux conditions et les modes d'être incommensurables qui les remplissent *composent*, il faudrait qu'il y ait entre eux des rapports *mutuels*, il faudrait qu'ils soient *unis*. Or, toute interaction causale et tout entrelacement explicatif étant exclus, le modèle idée-objet, en ce qui, en lui, rend possible la connaissance, me semble offrir une solution à la fois efficace et élégante, pourvu que l'on fasse place à ses particularités vis-à-vis des rapports fondés sur l'identité d'enchaînement causal et sur la thèse de l'identité entre des modes qui se correspondent tout en appartenant à des attributs différents. Enfin, pourvu qu'on restitue le droit de cité à l'union de l'esprit et du corps dans le spinozisme.

