

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 60 (2013)

Heft: 1

Artikel: Connaître le corps humain : sur la continuité entre la philosophie de l'esprit et l'épistémologie chez Spinoza

Autor: Renz, Ursula

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-760987>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 14.03.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

URSULA RENZ

Connaître le corps humain. Sur la continuité entre la philosophie de l'esprit et l'épistémologie chez Spinoza

La question de savoir s'il est possible ou non de connaître son propre esprit¹, a donné lieu, dans la philosophie de l'esprit de ces dernières décennies, à diverses discussions.² Après que Gilbert Ryle a rejeté l'idée que nous avons un accès privilégié à nos propres états mentaux, plusieurs philosophes ont, depuis les années soixante, proposé à nouveau d'admettre qu'il y a dans le langage auto-référentiel une sorte de connaissance irréductible. Ces philosophes, dont les plus importants, à part Donald Davidson, sont Hector-Neri Castañeda³, Sydney Shoemaker⁴, John Perry⁵ et Tyler Burge⁶, n'ont que rarement abandonné leur position externaliste vis à vis la question sémantique.⁷ Ils ont plutôt développé les diverses variantes d'une position compatibiliste selon laquelle il est possible de soutenir la thèse de la détermination externe du sens des prédicats mentaux tel qu'« avoir des douleurs », mais qui revendique en même temps une sorte d'autorité de la première personne dans l'attribution à soi-même de ces états mentaux et des convictions quelconques. Cette position compatibiliste n'est pourtant pas un compromis, mais elle exprime une attitude aussi radicale dans le rejet d'une langue privée que dans son attachement à l'idée que nous avons un accès privilégié à ce qui nous arrive.

Or, cette double radicalité est, et c'est la thèse que je proposerai dans cet article, semblable à la position d'un penseur de l'âge classique qui, bien

¹ Voir le titre fameux de l'essai de DAVIDSON, Donald: *Knowing One's Own Mind*, in: *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford: Clarendon 2001, 15–38.

² Voir les collections de WRIGHT, Crispin/SMITH, Barry/MACDONALD, Cynthia (ed.): *Knowing Our Own Minds*. Oxford: Clarendon 1998 et de LUDLOW, Peter/MARTIN, Norah (ed): *Externalism and Self-Knowledge*. Stanford: CSLI Publications 1998.

³ CASTAÑEDA, Hector-Neri: *He. A Study in the Logic of Self-Consciousness*, in: *Ratio* 8 (1966) 130–157, et CASTAÑEDA, Hector-Neri: *On the Phenomeno-Logic of the I*, in: CASSAM, Quassim (ed.): *Self-Knowledge*. Oxford: Oxford University Press 1993, 160–166.

⁴ SHOEMAKER, Sidney: *Self-Reference and Self-Awareness*, in: CASSAM: *Self-knowledge*, 80–94; SHOEMAKER, Sidney: *Introspection and the Self*, *ibid.*, 118–140.

⁵ PERRY, John: *The Problem of the Essential Indexical*, in: CASSAM: *Self-knowledge*, 167–183.

⁶ BURGE, Tyler: *Individualism and Self-Knowledge*, CASSAM: *Self-knowledge*, 65–80, et BURGE, Tyler: *Individualism and the Mental*, in: LUDLOW/MARTIN: *Externalism and Self-Knowledge*, 21–86.

⁷ La plus importante exception internaliste – il faut le remarquer – est l'article de SEARLE, John F.: *Indeterminacy, Empiricism, and the First Person*, in: *The Journal of Philosophy* 84 (1987) 123–146 : Searle ne critique non seulement Quine, mais aussi Davidson.

connue en tant que telle, n'apparaît que rarement dans les discussions contemporaines de la philosophie de l'esprit : celle de Spinoza. Considérée dans une perspective historique, la philosophie de l'esprit de Spinoza était une des critiques classiques du renouvellement par Descartes de la philosophie première fondée pour lui sur la réflexion du je pensant. De plus, dans sa théorie de l'imagination, Spinoza se montre sceptique envers toute prétention d'authenticité des idées. Son explication de la genèse des préjugés est l'une des plus raffinées de l'âge classique. Mais d'autre part, dans sa pensée politique du *Traité théologico-politique* (= *TTP*), il défend une conception de la liberté de la pensée qui ne peut se passer d'une concession implicite d'une sorte d'autorité de la première personne.

Ce rapport entre la pensée politique et la philosophie de l'esprit apparaît d'autant mieux que l'on se penche sur la manière dont Spinoza distingue la possibilité de commander aux âmes de celle de commander aux langues. « S'il était aussi facile de commander aux âmes qu'aux langues », écrit-il dans le vingtième chapitre du *TTP*, « tout souverain règnerait en sécurité et il n'y aurait pas de pouvoir d'Etat violent »⁸. C'est au regard de cette distinction que l'on considère un état comme violent ou non :

« Personne ne peut transférer à autrui son droit naturel, c'est-à-dire sa faculté, de raisonner librement et de juger librement de toutes choses ; et personne ne peut y être contraint. C'est pourquoi l'on considère qu'un Etat est violent quand il s'en prend aux âmes ; c'est pourquoi aussi la majesté souveraine paraît opprimer les sujets et usurper leur droit, quand elle veut prescrire à chacun ce qu'il doit embrasser comme vrai et rejeter comme faux, et par quelles opinions son âme doit être incitée à la dévotion envers Dieu.»

À première vue, on pourrait s'offusquer de ce que la répression des langues ne soit pas jugée comme aussi violente que celle des âmes. Mais regardons de plus près. Il faut d'abord préciser que la première phrase du vingtième chapitre est une citation de *l'Histoire d'Alexandre* de Quinte-Curce – une citation qui sera, dans la suite, plutôt expliquée que soutenue telle quelle.⁹ La distinction entre « commander aux âmes » et « commander aux langues » n'est pas introduite comme un critère normatif qui prescrit quelles mesures prises par un souverain doivent être considérées comme violentes. Spinoza se contente de remarquer que nous faisons, dans notre jugement politique, cette distinction et en conclut qu'il existe dans le pouvoir sur autrui une sorte de limite naturelle qui ne peut être transgressée, même si parfois l'influence rhétorique sur la pensée d'autrui peut parfois être extrêmement puissante. Mais pourtant, dit Spinoza, « quoi que l'habileté puisse obtenir en ce domaine, on n'en est jamais parvenu à une situation où les hommes n'aient pas pu apprendre par expérience que chacun

⁸ Dans la suite, je tiens à l'édition de Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau, Paris : puf 1999. Voir p. 632.

⁹ Cf. les notes des traducteurs, 782.

abonde dans son propre sens, et qu'il y a autant de différence entre les têtes qu'entre les goûts. »¹⁰

La différence entre le contrôle violent des âmes et celui plutôt naturel des langues nous surprend moins si on l'explique par rapport à la philosophie de l'esprit de l'*Ethique*. Il est remarquable que la langue y soit conçue sous l'attribut de l'étendue et non de la pensée. Spinoza avertit explicitement, dans le scholie de proposition 49, qu'il ne faut pas confondre les idées avec les mots ou les images, car ces derniers ne sont constitués que de mouvements corporels. Cette distinction entre constitution par mouvement et constitution par des idées correspond exactement à la différence entre le contrôle des langues et celui des âmes. Et l'on peut alors, en effet, concevoir comment la distinction de deux contextes constitutifs permet d'affirmer qu'il est plus facile d'influencer les langues que les âmes. La domination des langues passe par la manipulation rhétorique des mythes, des images et des discours publics ou, bref, du sens. Celle des âmes, par contre, ne concerne pas seulement la constitution publique du sens, mais aussi son affirmation individuelle ou son attribution à soi-même, qui ne passe que par l'expérience subjective. C'est en cette attribution d'une idée à soi-même que consistera ultérieurement ce droit naturel que personne ne peut transférer à autrui. Et dans ce jugement, Spinoza a bien raison. Aucun souverain ne peut simplement remplacer les opinions des sujets par d'autres qui lui seraient plus convenables. Il peut au mieux, soit par la ruse, soit par la violence, se faire complice de ce mécanisme d'attribution des idées. L'observation du *TTP* reçoit donc une explication plus profonde dans la deuxième partie de l'*Ethique*. Il faut alors, si on accepte ce rapport entre théorie politique et philosophie de l'esprit, supposer que Spinoza considère la question de la détermination du sens des idées comme un problème théorique différent de la question de son attribution à un sujet. C'est cette même différence qui est à la base des positions compatibilistes discutées plus haut.

On peut objecter que la différence entre le sens public et l'attribution individuelle des idées n'est jamais l'objet d'une réflexion explicite. Mais cela ne l'empêche pas d'être présumée implicitement, par Spinoza, ni de jouer un rôle fondamental. Je montrerai même qu'elle se reflète dans la structure de la deuxième partie de l'*Ethique*. On peut, en général, considérer comme une particularité du spinozisme que la notion d'âme humaine est traitée avec les mêmes moyens terminologiques que la discussion de ses connaissances. Il n'y a pas de différence catégoriale entre philosophie de l'esprit et épistémologie, mais il s'agit de deux discours qui appartiennent à un seul champ théorique et qui ne sont, dans le texte, séparés que par l'exkursus physiologique intercalé entre la proposition treize et la proposition quatorze. Tandis que les propositions qui précèdent cette es-

¹⁰ *TTP*, 635.

quise physiologique traitent de la dérivation de la notion d'âme humaine, le passage suivant, par contre, prépare la discussion évaluative des idées constituant l'âme humaine à l'aide d'une explication génétique de l'origine de certaines idées. C'est dans cette continuité théorique entre philosophie de l'esprit et épistémologie qu'est présupposée la proximité ainsi que la différence précitée et où est impliquée la variation spinoziste du compatibilisme entre externalisme et admission d'une autorité d'une première personne.

Nous commencerons la discussion de ce compatibilisme par l'examen des diverses facettes de la connaissance du corps propre. L'objectif général est de montrer qu'il s'agit dans la question de la connaissance du corps propre, d'un phénomène complexe qui exige une explication à divers niveaux. Nous ferons découvrir quelques distinctions fondamentales qui, chez Spinoza, sont implicitement présupposées, mais n'ont pas attiré beaucoup l'attention dans les débats spinozistes. Il s'agit, en premier lieu, des distinctions requises pour défendre Spinoza des reproches qui peuvent lui être faits si l'on reconstruit 2p12 ainsi que 2p24 comme constituant thèses sur la connaissance des faits internes du corps humain (chapitre 1). En deuxième lieu, il est question des problèmes qui surgissent si l'on compare les propositions 2p13 et 2p19 qui, toutes deux, concernent une sorte de connaissance du corps propre. Au cours de mon analyse, je rejeterai la thèse que le contenu de ces deux propositions peut être distingué en interprétant 2p13 comme une réponse *ontologique* à la question de la relation entre l'âme et le corps plutôt que comme une réponse *épistémologique*. Cette thèse répandue repose en effet sur la supposition à mon avis problématique, que le sujet de la connaissance qui constitue notre âme est Dieu lui-même ou l'intellect infini. Cette idée d'un sujet divin revient à attribuer à la notion de Dieu une fonction théorique que celle-ci n'a ni dans la démonstration de 2p13 ni dans celle de 2p19. Il faut donc admettre que déjà la définition de l'âme humaine telle qu'elle est développée dans 2p13 concerne déjà une sorte de connaissance du corps propre par des sujets humains.

Enfin, je discuterai des conséquences philosophiques générales de ces lectures. Je proposerai d'abord que la notion spinoziste implique nécessairement une conception de l'autorité de la première personne. Comme telle, l'âme humaine peut être considérée comme une sorte de matrice constituée par l'expérience des sensations primitives, dans laquelle s'inscrivent les connaissances concrètes qu'elle développe à propos des causes physiques qui déterminent l'essence de son corps comme chose singulière. C'est ce modèle qui permet à Spinoza d'aborder le thème traditionnellement théologique du salut de l'âme humaine, dans un cadre purement philosophique.

1. « OBJET DE L'ÂME » ET « CORPS HUMAIN »

Dans 2p12, Spinoza dit que l'âme humaine a une perception de tout ce qui arrive dans l'objet de l'idée qui la constitue.¹¹ En raison de l'identification de l'âme humaine avec l'idée du corps dans 2p13, la proposition douze est souvent considérée par les commentateurs comme affirmant une perception nécessaire des événements intérieurs du corps. Dans 2p24 par contre, il soutient que l'âme humaine n'a pas de connaissance adéquate des parties qui composent le corps humain.¹²

Ces deux thèses ne semblent pas compatibles. Toutes deux semblent être consacrées à la perception interne du corps, mais elles parviennent à des conclusions différentes. D'un côté, Spinoza attribue à l'âme humaine une connaissance inconditionnée des faits intérieurs du corps humain, de l'autre, il la lui conteste, ou pour être plus précis, il la restreint à une connaissance inadéquate. A ce reproche, on pourrait, bien sûr, répliquer que connaître ce qui arrive au corps n'est pas la même chose que connaître ses parties. Cependant cela n'élimine pas tout soupçon. Selon une particularité du spinozisme, les parties d'une chose, ainsi que les événements qui lui arrivent, sont, tous deux, constitutifs de la chose même.¹³ Il reste la question de la compatibilité des deux thèses. Comment alors surmonter ces difficultés?

Tout d'abord, il faut constater qu'il n'y a aucune relation argumentative directe entre les deux propositions. 2p24 ne dépend pas de 2p12, et de plus, les deux propositions n'apparaissent jamais ensemble dans une seule démonstration. Il y a pourtant une relation indirecte entre les deux thèses, parce qu'elles s'appuient toutes les deux sur 2p9 et 2p11c, où sont énoncés deux principes fondamentaux de la philosophie de l'esprit de l'*Ethique*. Spinoza n'admet donc pas de connexion concrète, mais suppose apparemment une compatibilité générale sur le plan théorique.

La question d'une réconciliation entre les deux thèses reste pourtant ouverte, car 2p24 semble indirectement falsifier 2p12. On ne voit pas, au moins à première vue, comment Spinoza peut justifier la thèse que nous avons connaissance de tout ce qui arrive dans notre corps, s'il pense, d'autre part, que nous n'avons pas de connaissance adéquate des parties du corps. La deuxième partie de proposition douze suggère que l'âme a pour

¹¹ Quidquid in objecto ideae, humanam Mentem constituentis, contingit, id ab humana Mente debet percipi, sive ejus rei dabitur in Mente necessario idea. Hoc est, si objectum ideae, humanam Mentem constituentis, sit corpus, nihil in eo corpore poterit contingere, quod a Mente non percipiatur. GII 95. Pour la traduction française cf. l'édition de Bernard Pautrat, Paris : Seuil 1988, 115.

¹² Mens humana partium, Corpus humanum componentium, adaequatam cognitionem non involvit. GII 110. Cf. éd. Pautrat, 145.

¹³ Cf. DELLA ROCCA, Michael: *Representation and the Mind-Body Problem in Spinoza*. Oxford: Oxford University Press 1996, 178, note 16.

objet un corps. Dans la proposition suivante, il sera démontré que cette suggestion est fondée. Or, si l'on suppose que cette identification entre objet de l'âme et corps humain est déjà donnée dans 2p12,¹⁴ Spinoza semble s'empêtrer dans des contradictions.

Pour cette raison, les commentateurs ont souvent restreint la prétention de 2p12 d'une manière ou d'une autre. Parkinson par exemple propose ou bien d'admettre que l'idée d'une connaissance intérieure ne peut être appliquée qu'aux événements qui concernent l'organisme entier, ou bien de comprendre cette connaissance par analogie avec la différence leibnizienne entre perception et aperception.¹⁵ Cette analogie avec Leibniz est, en effet, frappante. « D'ailleurs », dit Leibniz dans les *Nouveaux Essais sur l'Entendement humain*, « il y a mille marques qui font juger qu'il y a à tout moment une infinité de perceptions en nous, mais sans apperception et sans réflexion [sic] ... »¹⁶. Pourquoi ne pas admettre, chez Spinoza, une distinction pareille et supposer que la perception que l'âme a suivant 2p12 de tout ce qui arrive au corps est une connaissance sans aperception et sans réflexion, c'est-à-dire d'une perception inconsciente ? Bien que l'âme ait une perception de tout ce qui se passe dans le corps, elle n'en a pas toujours conscience. Mais d'autres lectures de cette proposition sont possibles qui restreignent la thèse de 2p12 sans attribuer à Spinoza une vision leibnizienne. Odegard par exemple admet qu'il ne s'agit, dans 2p12, que d'une sorte de proprioception potentielle. Selon lui, seuls les événements qui influencent la proprioception peuvent devenir objets pour la connaissance de l'âme.¹⁷ Gueroult attribue enfin à 2p12 une fonction assez limitée. Pour lui, cette proposition ne constitue qu'un lemme pour 2p13 et elle sert donc surtout à soutenir la thèse que le corps humain est l'objet de l'âme humaine.¹⁸

¹⁴ Cette proposition est interprétée de cette façon par beaucoup de commentateurs, cf. PARKINSON, G.H.R.: *Spinoza's Theory of Knowledge*. Oxford: Clarendon 1954, 110; ODEGARD, Douglas: *The Body identical with the Human Mind. A Problem in Spinoza's Philosophy*, in: MANDELBAUM, Maurice/FREEMAN, Eugene (éd.): *Spinoza. Essays in Interpretation*. Illinois: Open Court Publisher 1975, 61-83, ici 70; FLØISTAD, Guttorm: *Mind and Body in Spinoza's Ethics*, in: *Giornale Critico della Filosofia* 56 (1977) 345-357, ici 347 ; WILSON, Margareth Dauler: *Objects, Ideas and 'Minds': Comments on Spinoza's Theory of Mind*, réimprimé dans WILSON: *Ideas and Mechanism. Essays on Early Modern Philosophy*. Princeton: Princeton University Press 1999, 126-140. Chez d'autres commentateurs, cette proposition est souvent négligée ou est, parfois, traitée seulement comme un lemme de 2p13, cf. par exemple GUEROULT, Martial: *Spinoza II - L'âme*. Paris: Aubier 1974, 129. Quant à cette suggestion, voir aussi plus bas.

¹⁵ Cf. PARKINSON, G.H.R.: *Spinoza's Theory of Knowledge*, 110.

¹⁶ LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm : *Nouveaux Essais sur l'Entendement humain*. Éd. par ENGELHARDT, Wolf v./HOLZ, Hans Heinz. Frankfurt: Suhrkamp 1996, XX.

¹⁷ Cf. ODEGARD, Douglas: *The Body identical with the Human Mind. A Problem in Spinoza's Philosophy*, 72ff. J'utilise le terme « proprioception » pour décrire sa position.

¹⁸ Cf. GUEROULT, Martial : *Spinoza II - L'âme*, 129. BARTUSCHAT, Wolfgang: *Spinozas Theorie des Menschen*. Hamburg : Meiner 1992, 89 ainsi que MACHEREY, Pierre : *Introduction à*

La restriction que fait Gueroult est facile à rejeter. 2p12 sert, certainement, à soutenir 2p13, non pour démontrer que le corps humain est l'objet de l'âme, mais seulement pour exclure qu'il y ait un autre objet additionnel. De plus, beaucoup de propositions s'appuient sur 2p12 sans s'appuyer sur 2p13. Les restrictions que proposent Odegard et Parkinson, en revanche, paraissent raisonnables. On peut, en effet, admettre que Spinoza ne prétende pas, dans 2p12, que nous ayons toujours une connaissance *actuelle et complète* de tout ce qui se passe dans notre corps.

Il faut néanmoins montrer comment une telle restriction est mise à l'œuvre dans le texte de Spinoza. A première vue, cela pose une sérieuse difficulté, parce que l'énoncé de 2p12 se présente comme une thèse non seulement générale, mais aussi rigoureuse. La proposition ne parle pas d'une connaissance des événements singuliers ou spécifiques, mais elle réclame que *tout* « quidquid », ce qui arrive à l'objet de l'âme, doit être perçu par celle-ci. Or, bien que cette formule se présente comme une revendication générale et rigoureuse, elle comporte pourtant deux restrictions. Premièrement 2p12 ne soutient pas, à strictement parler, que l'âme perçoit ce qui se passe dans *le corps* humain, mais seulement ce qui arrive à *l'objet* de l'âme. Spinoza affirme que l'âme a connaissance des faits intérieurs à l'objet et non au corps. Cette différence n'a jamais attiré l'attention des commentateurs, mais elle est, à mon avis, fondamentale. Deuxièmement, il est remarquable que 2p12 exige que l'âme humaine *doive* percevoir, « debet percipi », ce qui arrive à son objet. Il ne s'agit apparemment pas de constater ce que l'homme *peut* [idem] en vérité connaître, mais plutôt de déterminer ce qu'il *va* nécessairement, c'est-à-dire pour sa seule définition, connaître.

Il s'agit alors dans 2p12, comme l'ont observé Parkinson et Odegard, d'un moment potentiel et restreint de notre savoir. Toutefois cette potentialité n'est pas mise en œuvre par une différence entre perception et aperception, ni par l'intermédiaire d'une proprioception implicite, mais elle est révélée par un petit détail de vocabulaire, à savoir que Spinoza ne parle pas encore dans 2p12 du *corps* [idem] humain, mais seulement de *l'objet* [idem] de l'âme. Si l'on considère le texte entier, il n'est pas surprenant que ce détail n'ait jamais été remarqué. Spinoza lui-même parle souvent, en se référant à 2p12, des affections du corps. Mais pour comprendre la prétention exacte de cette proposition, il est cependant décisif de savoir si cette proposition prétend que notre âme ait connaissance de ce qui se passe dans son objet ou si elle affirme une connaissance possible des processus internes au corps. Nous avons indiqué plus haut, que 2p12 explicite ce que l'homme doit connaître par la seule définition de son âme. Cependant, la thèse que l'homme doit avoir cette connaissance en conséquence de la

seule définition de la notion de l'âme, n'implique pas, à cet endroit du texte, qu'il l'a grâce à l'identité de l'objet de l'âme avec le corps humain, mais seulement grâce à sa définition comme idée d'une chose singulière existant en acte. Le fait qu'il s'agisse du corps humain ne peut, dans 2p12, ni être conçu ni être présupposé.

Il faudrait donc s'écarter pour un instant de cette prémisse et tenter d'interpréter 2p12 sans s'appuyer explicitement ni implicitement sur la thèse que le corps constitue l'objet de l'âme humaine. Une telle interprétation peut se reposer sur la fonction du mot 'objet'. 2p12 ne nous attribue apparemment pas de connaissance de tout ce qui se passe dans notre corps comme corps biologique ou de tout ce qui le constitue comme individu physique. Cette proposition soutient seulement que notre corps, en tant qu'objet de notre âme, est transparent à celle-ci. Il ne s'agit pas, à strictement parler, d'un savoir portant sur des relations ou faits intérieurs au corps, mais sur ce qui se passe à l'intérieur de l'âme. L'âme humaine doit en principe connaître les événements qui concernent son propre être et non l'être du corps. Elle n'est donc pas aveugle envers sa propre constitution, même si elle est aveugle envers les processus qui déterminent son corps. La revendication de 2p12 n'est donc, en réalité, qu'une application des principes rationalistes fondamentaux à l'analyse de l'âme humaine.

La référence à 2p7s n'ajoute rien de plus, dans le scholie de la proposition 12. Ce scholie ne contient en effet pas seulement la thèse de l'identité entre les deux attributs mais aussi un résumé concentré de tout l'appareil rationaliste dont Spinoza a besoin pour garantir l'idée d'une intelligibilité nécessaire et continuelle. 2p12 n'en explicite que la conséquence la plus radicale : les expériences qui sont constitutives des rapports structurels entre les idées que nous avons, doivent elles-mêmes être accessibles et transparentes. L'exigence suivant laquelle il existe une idée de tout, y est invoquée comme principe de la constitution de l'âme elle-même.

Or, si on lit 2p12 de cette manière, c'est-à-dire comme une thèse sur la connaissance des relations internes à l'âme et non des processus corporels, tout soupçon de contradiction entre 2p12 et 2p24 disparaît. Ce sont deux thèses différentes, de dire que notre âme connaît les processus biologiques et physiologiques qui se passent dans son corps et de dire qu'elle a connaissance de ce qui arrive à son objet. Ces deux connaissances appartiennent à des discours tout à fait différents : pour arriver à une connaissance juste des parties de notre corps nous dépendons toujours des concepts que nous n'avons que sous des conditions historiques. Par contre, la connaissance de ce qui arrive à l'objet de notre âme peut, au moins en principe, être l'objet d'une pure réflexion. Il s'agit des relations purement structurelles qui sont fondées dans le rapport entre des idées formant ensemble une idée complexe.

Pour résumer notre analyse, retenons donc que nous ne devons pas, selon 2p12, savoir tout ce qui arrive à notre corps, mais seulement ce qui se passe dans l'objet de notre âme. Dans 2p24, par contre, il n'est pas question de notre corps comme objet de notre âme, mais de sa nature et de sa composition physique. Il faut donc admettre une différence de perspectives théoriques sur le corps humain. A partir de cela on peut faire une distinction entre deux types de connaissance du corps propre. Connaître le corps comme objet ne veut pas dire qu'on le connaît comme corps physique. Nous pouvons donc rejeter tout soupçon de contradiction entre 2p12 et 2p24.

2. « ÊTRE L'IDEE DU CORPS » ET « AVOIR L'IDEE DU CORPS »

La deuxième distinction résulte d'une comparaison entre 2p13 et 2p19. Dans 2p13 l'âme humaine est déterminée à l'aide de l'identification de son objet avec le corps humain:

« 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. »¹⁹

Dans 2p19, par contre, Spinoza rejette l'idée que l'âme humaine ait une connaissance du corps propre qui ne passe pas par l'intermédiaire de l'idée d'une affection du corps :

« L'Esprit humain ne connaît le Corps humain lui-même, et ne sait qu'il existe, qu'à travers les idées des affections dont le Corps est affecté. »²⁰

Ces deux propositions, ainsi que les propositions discutées plus haut, ne semblent pas être compatibles. Comment résoudre cette contradiction apparente, à savoir que cette connaissance en laquelle consiste l'âme humaine, lui fait justement défaut ?

On pourrait tenter de résoudre ce problème en interprétant la définition donnée dans 2p13 non pas comme une thèse épistémologique, mais ontologique. Ceci correspond à une interprétation répandue du passage qui précède 2p13 qui le considère comme une déduction ontologique de

¹⁹ Objectum idea, humanum Mentem constituentis, est Corpus, sive certus Extensionis modus actu existens, & nihil aliud. GII, 96. Cf. éd. PAUTRAT 117. La traduction de « corpus » pose un problème essentiel. A première vue, on pourrait soupçonner une ambiguïté, car le mot latin ne montre pas si Spinoza en fait usage pour désigner un corps déterminé ou n'importe quel corps particulier. Comme HALLETT, Harold Foster: *On a Reputed Equivoque in the Philosophy of Spinoza*, in: KASHAP, S. Paul (éd.): *Studies in Spinoza. Critical and Interpretive Essays*. Berkeley 1972, 168–188, a montré, cette ambiguïté n'existe pas sur le plan linguistique, mais exprime néanmoins le caractère systématique de cette proposition. Spinoza en fait un fondement pour donner un grand poids à l'idée de l'affection du corps sans exiger d'avoir une idée distincte qu'il soit exigé d'avoir une idée distincte de celui-ci. La traduction de corpus nous conduit donc au coeur de la question de la connaissance du corps propre.

²⁰ Mens humana ipsum humanum Corpus non cognoscit, nec ipsum existere scit, nisi per ideas affectionum, quibus Corpus afficitur. GII, 107. Cf. éd. Pautrat 139.

l'âme humaine s'appuyant sur le fait que l'âme, considérée comme idée, est un mode dans l'attribut de la pensée qui correspond à un mode de l'étendue²¹. Suivant cette interprétation on peut alors facilement concilier la définition établie par 2p13 et la thèse posée dans 2p19 par une simple distinction des discours théoriques. On peut dire que 2p13 ne répond qu'à la question de ce qu'est l'âme humaine, tandis que 2p19 traite la question de ce que l'âme humaine *sait* de son corps. Si on soutient cette différence, on peut alors sans problème prétendre que l'âme n'a pas d'accès immédiat à la connaissance de ce corps qui est son propre objet, car il ne s'agit pas chez elle d'une connaissance qui s'effectue par elle-même. Par contre, l'idée du corps qui constitue notre âme doit être attribuée à un sujet différent, à Dieu ou à l'intellect infini.

Or, cette interprétation s'appuie sur une prémisse qui paraît problématique. Spinoza utilise, certes, le prédicat « être une idée de quelque chose » différemment du prédicat « avoir une idée » ou « avoir une connaissance de quelque chose ». ²² C'est précisément cette différence systématique entre ces deux prédicats, qui empêche que la thèse suivante qu'une âme définie comme idée du corps n'a pas l'idée immédiate de ce corps, soit contradictoire en soi. Il faut donc, en effet, éclaircir cette différence systématique entre ces deux prédicats pour montrer comment Spinoza échappe au paradoxe. De plus, il me paraît raisonnable de supposer qu'il s'agit là d'une distinction entre deux types de discours. Mais il se pose quand même la question de savoir s'il faut vraiment interpréter cette distinction comme une distinction entre une ontologie et une épistémologie de l'âme. Particulièrement problématique, à mon sens, est la prémisse de cette interprétation selon laquelle cette distinction peut être réduite à une différence de sujet. Je remettrai d'abord en question cette prémisse, avant de proposer une lecture alternative qui donne à la différence entre « être une idée » et « avoir une idée » un sens plutôt épistémologique.

Regardons pour cela de plus près comment Spinoza utilise la référence à Dieu dans la première partie de la démonstration de 2p13. Celle-ci repose sur l'hypothèse que les idées des affections des corps finis telles qu'elles sont en Dieu, sont impliquées soit dans l'idée qui constitue notre âme soit dans celle qui constitue une autre âme.²³ Il n'y est donc pas question de

²¹ Cf. par exemple GUEROULT, Martial : *Spinoza II – L'âme*, 115f. ; MACHEREY, Pierre : *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La seconde partie, la réalité mentale*, 47. ; WILSON, Margareth Daular : *Objects, Ideas and 'Minds': Comments on Spinoza's Theory of Mind*, se suppose implicitement sur la même opinion, ainsi que DELLA ROCCA, Michael : *Representation and the Mind-Body Problem in Spinoza*.

²² Cf. surtout GUEROULT, Martial : *Spinoza II – L'âme*, 239 et pages suivantes et SCHRIJVERS, Michael : *Spinozas Affektenlehre*. Bern: Haupt 1989, 26 ; mais aussi DELEUZE, Gilles : *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris : Minuit 1968, 130.

²³ Une analyse logique formelle se trouve dans LEVY, Lia : *L'automate spirituel. La naissance de la subjectivité moderne d'après l'Éthique de Spinoza*. Assen: Van Gorcum 2000, 93 et pages suivantes.

savoir si les idées sont produites par Dieu ou par nous, mais le problème se pose de savoir s'il existe un principe d'individuation décisif qui distingue notre âme *de tout autre âme finie*. A ce moment de la démonstration le texte réfère à l'axiome 4 de la deuxième partie, qui affirme que « nous sentons qu'un certain corps est affecté de beaucoup de manières. »²⁴ Ce qui compte dans cette individuation n'est donc pas la différence entre nous, c'est-à-dire entre notre âme, et Dieu, mais celle qu'il y a entre l'expérience que nous avons, et qui est rapportée à notre corps, et une expérience que nous n'avons pas et qui serait rapportée à un autre corps. De plus, le critère sur lequel s'appuie cette individuation de l'âme n'est pas un savoir divin, mais notre propre expérience, c'est-à-dire le fait que nous avons eu cette expérience ou non. La notion de Dieu n'y est utilisée que pour expliciter les relations structurelles qui justifient que notre expérience peut effectivement servir comme critère; et l'expression « les idées des affections du corps sont en Dieu » ne représente qu'un équivalent théorique à l'évidence que nous éprouvons lorsque nous sentons : le texte ne se réfère donc pas à Dieu pour rendre visible un sujet caché qui maintient l'idée constituant notre âme, mais plutôt pour expliciter la structure sous-tendant notre attribution d'une sensation à nous-même.

Cette attribution est elle-même une question épistémologique et non seulement d'appartenance ontologique. Ceci devient clair si on compare 2p13 avec l'argument que Spinoza utilise pour critiquer les Sceptiques dans le *Traité de la Réforme de l'entendement*.²⁵ Les Sceptiques qui doutent du monde extérieur, dit Spinoza, doivent être considérés soit comme parlant contre leur conscience soit comme ayant un esprit tout à fait aveuglé, que ce soit par nature ou que ce soit par l'effet des préjugés.²⁶ Mais comme le montrent le passage suivant du *TRE*, ce phénomène n'est pas causé par une disposition particulière du corps; ce problème naît du fait que les Sceptiques ne s'attribuent ni leurs propres sensations²⁷ ni leurs pensées. Or, c'est justement cette possibilité de ne pas s'attribuer une expérience ou une sensation que 2p13 exclue. Nous ne doutons pas, que c'est nous qui sommes touchés par une affection. Mais il s'agit d'une conviction plutôt épistémologique qu'ontologique, comme on peut le voir dans la première partie de la démonstration. Son argument ne fonctionnerait pas si nous,

²⁴ Nos corpus quoddam multis modis affici sentimus. GII 86, cf. éd. PAUTRAT, 97.

²⁵ On pourrait me reprocher que la référence au *TRE*, ici, soit un argument problématique. Dans le *TRE*, c'est clair d'emblée, il propose un discours épistémologique et non ontologique. Pour 2p13, par contraste, ceci est encore à prouver. De plus, il s'agit dans le *TRE* d'un texte considéré souvent comme prématuré. A mon avis, la légitimité d'une telle comparaison est justifiée si on tient compte de la ressemblance générale de la problématique, de l'analogie dans les arguments et surtout de l'usage commun de la référence à la sensation.

²⁶ Cf. *TRE* §47, GII, 18.

²⁷ Sur le rôle de la sensation dans l'argument contre les Sceptiques, cf. aussi HARRIS, Errol: *The Substance of Spinoza*. New Jersey: Humanities Press International 1995, 82 ; VINCI-GUERRA, Lorenzo : *Spinoza et le signe. La genèse de l'imagination*. Paris : Vrin 2005, 29.

qui sommes assujettis à des sensations, ne les *reconnaissons* pas comme nous appartenant.

Il y a donc déjà ici dans la définition de l'âme humaine comme idée du corps un moment originairement cognitif qui exprime un savoir que nous avons de nous-même et qui n'est pas seulement soutenu par un sujet divin. Et on peut, en conséquence, assurer que c'est cette attribution des affections à notre corps qui constitue notre âme et que le rapport entre âme et corps n'est pas une identité abstraite envers laquelle nous sommes aveugles.

A première vue la référence à la notion de Dieu dans la démonstration de 2p19 semble être de nature différente. On y trouve, en effet, un double usage de la notion de Dieu : d'un côté elle est utilisée, comme dans 2p13, comme équivalent théorique à la constitution de l'âme humaine par l'idée du corps ; de l'autre, par contre, elle désigne un savoir divin hypothétique qui serait le résultat d'une analyse causale complète de la détermination externe de notre corps. Contrairement à 2p13, Spinoza fait donc dans 2p19, en effet, la distinction entre un savoir divin de notre corps et sa connaissance telle qu'elle constitue notre âme. Mais cette différence entre ce savoir divin et la connaissance humaine du corps propre ne correspond pas à la différence entre « être l'idée du corps » et « avoir l'idée du corps », telle qu'elle a été discutée ci-dessus. La restriction de notre connaissance naturelle du corps propre discutée dans 2p19 n'est pas telle que notre âme se passe de l'idée du corps qui la constitue elle-même. Par contre, elle consiste premièrement en la supposition d'une différence principale entre notre connaissance naturelle et le savoir que nous obtiendrions par une analyse complète de la détermination causale. Deuxièmement elle provient du fait que notre connaissance naturelle ne s'effectue que lorsqu'elle subit des affections. Il faut donc constater que même si 2p19 admet une conception d'un savoir divin du corps humain, cette proposition ne prétend pas, néanmoins, que l'idée du corps qui constitue l'âme n'est connue que par Dieu et non pas par elle-même. Il s'agit donc dans les deux cas d'une idée du corps propre que l'âme a elle-même. Le but du double usage de la notion de Dieu dans la démonstration est tout autre : Spinoza introduit par là une différence principale entre deux points de vue possibles sur le corps humain, ce qui lui permettra plus tard, dans 2p29c, de distinguer ce que l'âme humaine perçoit suivant l'ordre de la nature et ce qu'elle peut comprendre par la formation des notions communes.

On peut maintenant mieux cerner la fonction de la distinction entre le prédicat « être l'idée du corps » et « avoir l'idée du corps ». Il ne s'agit pas d'une distinction entre deux sujets différents, ni d'une distinction entre un discours ontologique et un discours épistémologique, mais d'une distinction entre deux discours différents qui traitent tous deux une sorte de connaissance, et qui peuvent alors, au sens large du terme, être considérés comme deux discours épistémologiques. Ces deux discours se distinguent justement par le fait que l'un prend en compte deux possibles points de

vue et l'autre ne qu'un. Le premier discours se limite au constat d'une connaissance du corps propre impliquée dans toute expérience au moment où nous avons une expérience qu'elle nous concerne nous ou notre corps. Ici, il n'est pas question d'une alternative conceptuelle concernant notre corps. Ce qui importe à propos de ce discours, c'est donc le seul fait d'avoir cette connaissance du corps propre ou non. C'est l'existence d'une telle connaissance du corps propre qui fait que nous parlons d'une âme. Le deuxième discours, par contre, met en jeu une distinction entre deux manières possibles de connaître le même objet, ce qui rend possible une analyse évaluative.

La différence entre les deux prédicats correspond donc à la différence entre la pure constatation d'une connaissance et son analyse génétique ou évaluative. Lorsque nous nous demandons si nous avons une expérience ou non, nous sommes en présence du phénomène qui est exprimé par « être l'idée du corps », c'est-à-dire la définition de notre âme. Pour être plus précis, il ne s'agit pas encore d'une connaissance de notre corps comme le nôtre, tel qu'il est distingué des autres corps, mais d'une affirmation pure de sa présence dans notre pensée. Par contre, lorsque nous considérons ce corps comme une chose singulière, la question se pose toujours de savoir quelle idée nous avons de notre corps en tant que différent des autres corps. C'est à ce sujet qu'on peut faire une distinction entre différentes conceptions de ce qu'est notre corps comme tel. Mais en revanche, il ne s'agit plus, à strictement parler, de la connaissance de notre corps comme corps propre, mais comme chose singulière. Normalement, cette connaissance est soumise aux mêmes conditions que la connaissance qui constitue notre âme. Mais tant qu'il est question de la singularité de notre corps, il y a, au moins en principe, plus d'une façon de connaître ce corps.

Le traitement du problème de la connaissance du corps propre dans 2p19 montre donc d'une manière exemplaire que toute connaissance peut être interrogée selon deux perspectives théoriques. On peut, d'une part, se demander comment elle a été obtenue. De l'autre, la question de sa vérité se pose. 2p19 développe ainsi une distinction analogue à celle de Kant entre la question de fait et la question de droit. Dans 2p13, cette distinction ne peut encore être mise en œuvre.

3. L'ÂME HUMAINE ENTRE EXPERIENCE ET ANALYSE CAUSALE

Les deux distinctions dégagées dans les chapitres précédents sont fondamentales pour la logique argumentative du deuxième livre de l'*Ethique*.²⁸ Il

²⁸ Pour un exposé plus détaillé des conséquences pour la conception Spinoziste de l'âme cf. RENZ, Ursula: *The Definition of the Human Mind and the Numerical Difference between Subjects*, in: HAMPE, Michael/RENTZ, Ursula/SCHNEPF, Robert : *Spinoza's Ethics. A collective commentary*. Leiden: Brill 2011, 99–118; et RENZ, Ursula: *Die Erklärbarkeit von Erfahrung. Rea-*

nous reste à montrer comment ces distinctions contribuent à une position philosophique raisonnable. Pour ce faire, résumons d'abord d'après nos analyses, quelle connaissance nous avons de notre corps, et lesquelles nous n'avons pas :

Nous avons, selon Spinoza, nécessairement connaissance de ce qui nous arrive. C'est la conclusion de notre lecture de 2p12, qui a montré que l'âme humaine, puisqu'elle est idée elle-même, implique une idée de tout ce qui arrive à son objet. Que cet objet est le corps propre est une conséquence qui ne résulte pas directement de la définition donnée dans 2p11, mais de l'analyse de notre expérience répondant à la question de savoir ce qui distingue nos vies mentales individuelles les unes des autres. L'accès privilégié de l'âme à ses propres expériences ne dépend donc pas d'une connaissance déterminée de l'objet qui la constitue dans son individualité, mais provient seulement de la structure formelle de l'idée complexe qui constitue notre âme.

Un être humain individuel regarde d'emblée toutes les affections qui le frappent comme appartenant à son corps. Ceci est un résultat de notre analyse de 2p13 selon laquelle cette proposition est consacrée au problème de l'individuation des âmes finies singulières. Suivant cette proposition, chacun attribue ces sensations sans aucun doute à son propre corps. Nous avons donc une connaissance implicite de notre corps comme fondant notre système de référence. Or cette « identification » du corps propre comme point de départ de toute expérience n'est jamais sujet à l'erreur. Pour cette raison elle peut être comparée avec « l'immunité de faillite d'identification » réclamée par Shoemaker pour la connaissance de soi originaire.²⁹ Or, cette immunité de faillite ne présuppose pas que nous soyons capables à tracer la frontière exacte entre notre corps et les autres. La différence épistémologique entre l'idée qui constitue notre âme et celles qui constituent d'autres âmes ne correspond donc pas forcément à la différence ontologique entre les divers individus corporels.

Les hommes ont par leur nature une connaissance *inadéquate* des parties de leur corps. Cette thèse peut être considérée sous deux perspectives. D'un côté, elle affirme que nous ne savons pas par quelles causes exactement les parties singulières de notre corps sont déterminées. Mais d'un autre côté, cette thèse contient aussi un aspect positif : elle soutient que nous avons une sorte de connaissance des parties du corps, notamment si elles communiquent certains mouvements corporels à l'organisme entier. Nous connaissons donc les parties du corps dans la mesure où leur mouvement devient une expérience du corps entier. Ce que nous savons *de*

lismus und Subjektivität in Spinozas Theorie des menschlichen Geistes. Frankfurt: Klostermann 2010.

²⁹ Voir SHOEMAKER, Sidney: *Self-Reference and Self-Awareness*, in: CASSAM: *Self-knowledge*, 81.

facto en raison de cette connaissance inadéquate correspond tout à fait à la connaissance que, selon 2p12, nous devons avoir par définition des événements internes à l'objet de l'âme. On peut maintenant supposer que c'est la raison pour laquelle seuls les *changements* d'activité sont constitutifs de l'affectivité des hommes. Ce qui fait l'objet de notre expérience n'est pas le mouvement constant qui est nécessaire au fonctionnement et à la conservation de l'organisme, mais celui qui change son équilibre de telle façon que nous devions nous en rendre compte. On peut donc constater que la distinction entre faits internes à l'objet et faits internes au corps expliquent un élément important de la théorie des affects.

Certaines conditions historiques rendent possible le développement par les hommes au moyen des analyses causales, des connaissances de la constitution du corps ainsi que de l'interaction entre les parties de ce corps. Contrairement aux connaissances discutées plus haut, ces connaissances-là ne sont pas le résultat d'une perception des choses « à partir de l'ordre commun de la nature », ³⁰ mais elles sont produites par une contemplation comparative de plusieurs choses à la fois. ³¹ Or, cette opposition entre perception à partir de l'ordre commun de la nature et contemplation comparative est d'une importance énorme pour la philosophie spinoziste : La possibilité principale d'avoir ce genre de connaissance ne dépend ontologiquement que de la complexité de notre corps, mais elle ne s'effectue, pourtant que sous certaines conditions historiques et sociales. Il faut d'abord savoir comment se produit une connaissance scientifique des choses. Ce savoir méthodique, symbolisé, chez Spinoza, par l'application du *‘mos geometricus’* ne se développe que dans l'histoire des sciences.

Pour résumer, on peut dire que Spinoza confronte systématiquement la perception naturelle de notre corps telle qu'elle s'effectue dans l'attribution des sensations à ce corps et la connaissance scientifique de ce corps qui est le résultat d'une analyse causale. La perception naturelle est donc jugée d'un double point de vue. Lorsqu'elle cache les causes externes qui nous déterminent dans notre être corporel, elle est, d'une part, la source de notre fausse évaluation de notre pouvoir sur le corps et par suite de l'erreur profonde prétendant une liberté inconditionnée de notre esprit. Considérée sous cet angle, la notion spinoziste de l'âme contient bien, comme l'ont souligné nombreux commentateurs, une critique implicite de la notion *idéaliste* du sujet qui fonde la subjectivité humaine dans l'idée d'une spontanéité absolue de l'âme. La notion spinoziste de l'âme ne peut pourtant pas être interprétée comme une critique de *toute* théorie du sujet humain ; parce que la perception naturelle du corps propre contient, d'autre part, un modèle de l'individuation des âmes finies basé sur leur

³⁰ Cf. 2p29c, Édition PAUTRAT, 153.

³¹ Cf. 2p29s, id.

expérience. Le fait que je ne puisse pas douter si j'ai ou non une sensation exprimant une affection de mon corps, est le critère irréductible de la différence entre moi et autrui. On pourrait dire de même qu'en principe toutes les idées que j'ai et dont je ne doute pas que je les aie appartiennent à mon âme.

Il apparaît alors dans la connaissance du corps propre une différence analogue à celle que nous avons constatée au début dans le *TTP* : Dans la mesure où nous attribuons à notre corps les affections éprouvées, nous avons toujours, dans l'expérience que nous faisons, une connaissance originaire de notre corps. Cette connaissance ne peut pas être déléguée, et elle est donc « notre esprit ». Cela n'empêche pas néanmoins que les concepts que nous avons de notre corps comme chose singulière ainsi que de son individualité corporelle sont dans la plupart des cas tout à fait étranges. Ces concepts peuvent être corrigés ; et dans notre propre intérêt, ils le seront aussi à leur avantage. Celui qui connaît les conditions physiques et physiologiques de son existence corporelle, peut mieux défendre ses droits. Mais la compréhension de la détermination causale de notre corps a des conséquences pour l'âme seule, car une meilleure connaissance du corps éclaircit les relations internes de notre pensée. Les idées qui représentent notre corps peuvent être changées sans qu'il y ait un changement essentiel au niveau du corps. La certitude de la sensation n'est pas plus grande que la certitude de la connaissance causale. Ainsi notre âme peut se changer sans que le corps se transforme.

L'épistémologie spinoziste ne s'arrête donc pas à la confrontation schématique et polémique entre connaissance par expérience et connaissance par analyse causale, mais elle observe plutôt comment l'analyse causale dans son travail se rapporte à l'expérience, de sorte qu'elle l'affirme dans certains aspects tandis qu'elle la remplace dans d'autres. L'expérience n'est donc pas seulement une forme prématurée de notre connaissance, mais elle a, dans la mesure où elle est l'origine de l'attribution des idées à soi-même, une fonction fondamentale dans la constitution de l'âme. Il s'agit dans l'attribution des idées telle qu'elles naissent de la sensation d'une sorte de matrice, dans laquelle d'autres idées – adéquates ou non – peuvent s'inscrire.

On peut maintenant, à partir de ce modèle, bien discerner les aspects irréductibles et les aspects remplaçables de notre connaissance. Irréductible n'est pas seulement la transparence de l'expérience à la raison, mais aussi ce savoir implicite qui est à l'œuvre dans l'attribution à notre corps des affections que nous éprouvons et dont nous disposons dans toute expérience que nous faisons. Ce savoir implicite ne marque pas seulement le point de départ de notre pensée, mais il sert aussi de critère d'individuation à notre âme. Les aspects objectifs de nos idées, par contre, peuvent être détachés de ces origines historiques ou, en d'autres termes, corrigés par une analyse causale de la nature de toute corporéité. Des idées

acquises par des notions communes peuvent donc se substituer aux idées acquises par l'expérience. Ces idées acquises par des notions communes se rapportent, elles aussi, aux affections de notre corps, mais elles les expliquent beaucoup mieux, car elles les font connaître par des idées adéquates plutôt qu'inadéquates. De plus, elles éclaircissent les liens entre des diverses idées, de sorte qu'elles influencent toute l'organisation de notre pensée. Un tel remplacement n'entraîne donc pas seulement une meilleure compréhension des relations entre les choses externes, mais débouche tôt ou tard sur une perception plus précise de la détermination externe du corps, c'est-à-dire de notre corps comme chose singulière.

Il reste finalement à aborder la question de savoir pourquoi Spinoza distingue non pas seulement entre la connaissance par expérience et la connaissance par analyse causale, mais aussi entre les deux moments irréductibles, c'est-à-dire, entre l'accès immédiat aux idées impliqué dans notre âme et l'attribution d'affections au corps propre. Pourquoi, autrement dit, sépare-t-il la discussion de ce qui se passe dans l'âme de la discussion de l'individuation de notre âme, si les deux problèmes concernent des connaissances que nous avons par l'expérience même ? Il est clair qu'une réponse à cette question reste toujours hypothétique, bien que l'on puisse constater que Spinoza traite ces deux problèmes séparément, notamment le premier dans 2p12 et le deuxième dans 2p13.

Cette différence ne peut pas, à mon avis, être éliminée parce que la dynamique que l'épistémologie spinoziste déploie dans le cours de la libération de la servitude des affects en dépend implicitement. Nous avons montré plus haut, que 2p12 énonce seulement comme un postulat ce que la raison peut tirer comme conséquence de la définition de l'âme comme idée d'une chose existante en acte telle qu'elle a été donnée dans 2p11. Or, il n'est pas surprenant que ce postulat accorde à la pensée humaine la même autonomie causale à l'égard de sa corporéité que celle qui a été attribuée auparavant à toute idée. Le fait que les idées et les modes de l'étendu expriment une seule chose, qu'ils appartiennent pour autant à une réalité unique, n'implique justement pas qu'ils dépendent les uns des autres. Les idées inhérentes à l'idée complexe constituant notre âme – bien qu'elles se rapportent au corps et bien qu'elles expriment ses affections – ne dépendent pas de lui, mais sont, en contraire, déterminées par des relations entre les idées. Même si seules les relations causales déterminent toute essence, elles n'embrassent jamais la relation épistémologique centrale, notamment le lien entre idées et objets.

Cette autonomie des idées envers leurs objets justifie finalement aussi la thèse que déjà la connaissance adéquate des processus corporels a des effets positifs sur la souffrance et non pas seulement son application technologique. Elle est donc une condition nécessaire pour que les mêmes affections puissent être perçues différemment. C'est donc la même différence entre rapport causal et rapport objectif qui s'exprime dans la distinc-

tion entre l'accès à l'expérience et l'attribution des affections au corps, et qui engendre l'efficacité éthique de la connaissance, ou qui distingue, en d'autres termes, le spinozisme du programme d'une « *instauratio magna* ». Pour Spinoza, la libération par la connaissance ne consiste pas primordialement en un prolongement de la création divine à l'aide des moyens technologiques comme chez Francis Bacon, mais en une réorganisation des relations mentales par l'acquisition successive d'idées adéquates. Et il est clair que seul ce processus est capable d'engendrer un changement d'âme et non seulement de langue.³²

Résumé

*Dans cet article, je propose de comparer le concept de l'esprit de Spinoza avec des approches compatibilistes sur la question si l'admission d'une autorité de la première personne est compatible avec une position externaliste vis-à-vis de la question sémantique. Une telle lecture est surtout importante si l'on veut comprendre la relation entre la philosophie de l'esprit et la philosophie politique de Spinoza, telle qu'elle est défendue dans le *Tractatus theologico-politicus*.*

Abstract: To know the human body. On the continuity between the philosophy of the spirit and the epistemology of Spinoza

*In this article, I suggest reading Spinoza's conception of the human mind developed in the *Ethics* against the background of the compatibilist approaches concerning the question of whether or not the assumption of first-person authority is consistent with externalism with regard to the content of mental states. Such a reading, I argue, is important if one seeks to understand how Spinoza's philosophy of mind fits with his political philosophy as defended in the *Tractatus theologico-politicus*.*

³² J'aimerais remercier chaleureusement Nicole Gengoux, Hélène Raymond et Charlotte Bigg d'avoir lu cet article soigneusement.