

## **Psychopathologie, volonté et thérapie de l'esprit selon Spinoza**

Jacques J. Rozenberg  
Centre National de la Recherche Scientifique  
(France)

### **Abstract**

### **Psychopathology, Will and Therapy of the Mind in Spinoza**

The pathology of the human mind, which Spinoza links to the notion of affect, plays a central role in the psychology of the Ethics, particularly through the notion of the fluctuation of the soul (*animi vocatur fluctuatio*), which we liken to that of *acrasia*, i.e., the internal conflict within the mind torn between two opposing affects. The solutions proposed by Spinoza to overcome passive affects condition the possibility of salvation that he assigns to intuitive science. This article aims first to clarify the status of the notion of affect, then the power of man to overcome his servitude, and finally the concept of beatitude. We will then examine the therapeutic approach proposed by Spinoza, as well as the insurmountable difficulties it encounters.

**Keywords:** Spinoza, psychopathology, therapy of the mind, akrasia, affect, power over affects, beatitude, nirvana, free will

### **Introduction**

Pierre-François Moreau a souligné les difficultés posées par le vocabulaire psychologique de Spinoza. La première de ces difficultés concerne le fait que la langue latine, lorsqu'elle décrit les réalités psychiques, est plus riche sur ce point que les langues modernes. C'est pourquoi, les textes spinozistes sont difficiles à traduire, sans courir le risque d'en affaiblir le sens véritable. La deuxième difficulté relève de l'histoire des idées : le XVII<sup>e</sup> siècle représente l'époque où les grands philosophes rationalistes construisent une nouvelle vision de l'âme humaine, qui tranche avec les conceptions traditionnelles. Spinoza, qui s'inscrit dans cette nouvelle conception a toutefois

conservé un langage traditionnel. Une troisième difficulté tient à l'évolution du système de Spinoza, dont le lexique concernant les notions psychologiques a lui-même changé, comme on peut le constater sur le fait que le terme *anima* laissera généralement la place à celui de *mens* (Moreau 2000). Précisons que ces deux notions ne sauraient être identifiées : le *Traité de l'Amendement de l'Intellect* [TIE § 84] affirme que l'imagination, en tant qu'elle se trouve rapportée au corps et à son état (*de corpore, et ejus constitutione*), fait « jouer à l'âme le rôle de patient (*anima habeat rationem patientis*) » (Spinoza 2005, 130-133)<sup>1</sup>. Spinoza maintenait encore, semble-t-il, un certain type d'interaction entre l'âme et le corps, alors que l'*Ethique* [III 2], en utilisant principalement le terme *mens*, interdira toute interaction entre l'esprit et le corps (Spinoza 2010, 216-217 ; Korichi 1998, 31-32). Cette critique de la théorie spinoziste des affects s'inscrit dans nos travaux précédemment, dont nous citons quelques exemples dans cet article. Nous tenons à souligner que nous ne critiquons certainement pas Spinoza pour le critiquer, mais notre intention est de rendre possible, à travers cette lecture, la reconsideration de notions traditionnelles que le spinozisme s'est attaché à réfuter, notamment celle de volonté libre qui, comme nous le montrerons, reste cruciale pour la réalisation de tout projet psychothérapeutique.

## 1. La conception spinoziste de l'affect

Rappelons que Spinoza a distingué entre *l'affectio* et *l'affectus*, que Gilles Deleuze et Robert Misrahi ont proposé de traduire respectivement par *affection* et *affect* ; distinction qui s'est depuis généralisée (cf. Deleuze 1981a, 198 ; Misrahi 2000, 223). Précisons que l'affection peut se comprendre de deux manières, d'abord comme mode d'affection de la substance<sup>2</sup>, et ensuite comme mode d'affection du corps<sup>3</sup>. Tout en utilisant la formule *passionis seu affectus*, l'*Ethique* [IV 6] emploie le premier terme 18 fois, et le second 170 fois (Spinoza 2010, 368-369 ; Macherey 1995, 15-16). En fait, Spinoza, à l'encontre de Descartes, distingue l'affect de la passion, puisqu'il existe aussi des affects actifs non passionnels (Beyssade 1999, 117).

La thérapie spinoziste des affects concerne le passage du contenu propre à *Ethique IV : De la servitude humaine, autrement dit de la force des affects* (*De servitute humana seu de affectuum viribus*), à celui d'*Ethique V : De la puissance de l'intellect, ou de la liberté humaine* (*De potentia intellectus seu de libertate humana*). Sa méthode consiste à montrer que les affects obéissent à des lois naturelles. Précisons également que si la théorie de l'affectivité, développée par Spinoza, reprend, sur de nombreux points, le *Traité des Passions* de Descartes, ces deux auteurs se séparent notamment sur les questions du *conatus* et du libre arbitre. La notion de conatus, qui était employée par Descartes pour définir le principe d'inertie (Descartes 1973b, II, 37 ; AT, IX, 84) se trouve mentionné par Spinoza, dans ce sens cartésien, dans *Principes de la philosophie de Descartes* (1954 [I, 14], p. 202). Cependant, dans l'*Ethique*, le conatus implique une philosophie de la puissance qui vient contredire les illusions du libre arbitre (Macherey 1995, 30), que Descartes, philosophe de la volonté libre, n'aurait pas pu accepter.

Le *De affectibus* propose deux définitions de l'affect : dans la Définition III, et dans la *Définition générale des affects*, qui suit les 48 définitions d'affects spécifiques. La Définition III comprend deux parties ; la première concerne les affects définis comme « affections du corps qui augmentent ou diminuent, aident ou répriment la puissance d'agir (*corporis affectiones quibus ipsius corporis agendi potentia augetur vel minuitur, juvatur vel coercetur*) ». La seconde partie définit ensuite les affects comme les « idées de ces affections (*harum affectionum ideas*) ». Ces deux définitions restent toutefois hétérogènes, la première relève du corps, et donc de l'attribut étendue, alors que la seconde concerne les idées, et donc l'attribut pensée. Même si l'esprit et le corps sont une seule et même chose (*mens et corpus una eademque res sit*), conçue tantôt sous l'attribut de la pensée, tantôt sous celui de l'étendue, ce ne sont pas les modes qui sont identiques, puisqu'ils relèvent d'attributs différents, mais seulement leurs propriétés, qui ne doivent donc pas être confondues avec les modes eux-mêmes [Éth. III 2 sc.] (Spinoza 2010, 216-217 ; Bennett 1984, 143). Toutefois, Spinoza a cherché à assimiler les deux usages du terme affect, au moyen

de l'expression *et simul*. Bien que cette locution adverbiale indique que le corps et l'esprit se trouvent saisis simultanément (Jaquet 2015, 132), elle remplit en fait deux fonctions distinctes. D'une part, elle a un rôle conjonctif, associant l'aspect physiologique de l'affection corporelle avec son aspect psychique. D'autre part, l'expression *et simul* assure une fonction distributive, en appliquant conjointement le statut d'affect aux affections du corps et aux idées de ces affections.

La *Définition Générale des affects* [Eth. III DGA] définit l'affect comme « passion de l'âme (*animi pathema*) », qui constitue une « idée confuse par laquelle l'esprit affirme une force d'exister de son corps, ou d'une partie de celui-ci, et d'une façon plus grande ou moindre qu'auparavant (*confusa idea qua mens majorem vel minorem sui corporis vel alicujus ejus partis existendi vim quam antea affirmat*) » (Spinoza 2010, 346-347). Il faut noter que cette définition est exclusivement psychique, et elle contredit ainsi l'expression *et simul*, qui laisse entendre que tout affect est à la fois psychique et corporel. Cependant, dans *Ethique II* [ax. III], les affects, comme l'amour (*amor*) et le désir (*cupiditas*) sont posés exclusivement comme des modes de penser (*modi cogitandi*) (Spinoza 2010, 98-101). Par contre, dans *Ethique V* [4 Cor.], l'affect est défini uniquement comme l'idée d'une affection du corps (*affectus corporis affectionis idea*) (2010, 506-507). Spinoza ne nous donne aucune indication pouvant privilégier l'une ou l'autre interprétation. Il laisse irrésolue la question de savoir si la notion d'affect concerne simultanément le corps et l'esprit, ou s'il faut parler simplement d'affects humains en général (Beyssade 1999, 116-119). Même si l'affect concerne aussi bien l'esprit que le corps [Eth. III 14 et III 52], Spinoza traite essentiellement des affects mentaux, et pratiquement pas des affects corporels (De Dijn 2010, 71-90).

Il semble possible d'expliquer une telle disproportion par le fait que Spinoza a développé deux conceptions distinctes de l'affect. Dans le *Court Traité* [KV II, IV, 1] (Spinoza 1925, I, 59), il faisait de la passion un produit de l'erreur due à l'opinion (*dooling van de waan*), qu'il rapportait au seul cadre cognitif (Spinoza 1954, 49-500). Mais dans *Ethique III* [déf. III], tout en rappelant que la passion constitue un affect dont nous ne

sommes pas la cause adéquate, Spinoza (2010, 212-213) précise que l'affect procède de l'esprit qui « imagine ce qui augmente ou aide la puissance d'agir de notre corps (*imaginatur, quae corporis nostri agendi potentiam augent*)», aussi longtemps que le corps est affecté de modes qui augmentent ou aident sa puissance d'agir » (cf. ibid. 234-235). L'affect se trouve ici défini à partir du conatus et de l'imagination de l'individu, et non plus par rapport à l'idée (cf. Alquié 2003, 270-278). Spinoza opère ici un passage, sans aucune déduction préalable, d'une conception extensionnelle de l'affect, comme idée dénotant une affection corporelle, à une conception intensionnelle, connotant une puissance d'agir immanente au conatus propre à chaque individu<sup>4</sup>.

Alors que le *Court Traité* se bornait à trier les affects, sans chercher à les connaître, *Ethique* III et IV visent à les comprendre de façon adéquate (Ramond 1988, 15-27). L'affect sera alors dit actif si nous en sommes la cause adéquate (*adaequata*) ; au contraire, il sera dit passif si nous n'en sommes que la cause partielle (*partialis*) (Spinoza 2010, 212-213) [*Eth.* III déf. II]. Spinoza résume ainsi cette bipartition : dans le premier cas « j'entends une action (*actionem intelligo*) », dans le second cas, « autrement il s'agit d'une passion (*alias passionem*) » (ibid. 212-213) [*Eth.* III déf. III]. Spinoza précise qu'« En outre, l'affect de joie rapporté simultanément à l'esprit et au corps, je l'appelle plaisir ou gaieté ; celui de la tristesse, douleur ou mélancolie. » (*Porro affectum laetitiae ad mentem et corpus simul relatum titillationem vel hilaritatem voco, tristitiae autem dolorem vel melancholiam*)<sup>5</sup>.

Le psychisme humain se trouve déterminé par trois affects primordiaux : le désir (*cupidas*) et ses deux expressions (en fait une seule, qui s'exprime sous deux formes) : la joie (*laetitiae*), lorsque le désir se trouve augmenté par des causes extérieures. Elle marque « le passage de l'homme d'une moindre perfection à une plus grande (*Lætitia est hominis transitio a minore ad majorem perfectionem*). La tristesse (*tristitiae*), est le « passage de l'homme d'une plus grande perfection à une moindre » (*Lætitia est hominis transitio a minore ad majorem perfectionem*) [*Eth.* III DA II et III] (Spinoza 2010, 320-321).

Chacun de ces trois affects représente lui-même un affect primaire (*affectum primarium*) (2010, 232-233, *Eth.* III 11 sc.), et Spinoza précise qu'« Outre la joie et le désir qui sont des passions, il y a d'autres affects de joie et de désir qui se rapportent à nous en tant que nous agissons (*Præter lætitiam et cupiditatem quæ passiones sunt, alii læticæ et cupiditatis affectus dantur qui ad nos quatenus agimus, referuntur*) (*ibid.* 314-315) [*Eth.* III 58]. Spinoza a ainsi proposé un concept nouveau, non moralisant des émotions, qui n'implique plus la distinction cartésienne entre le corps et l'âme, mais seulement celle entre affects actifs et passifs, selon que nous en sommes la cause adéquate et entière, ou bien inadéquate et partielle [*Eth.* III déf. I, II, III] (Spinoza 2010, 212-213 ; Martins 2010, 110). Seule la raison peut déterminer quels affects il convient de favoriser, et lesquels il faut maîtriser. Le fait de connaître le mode d'engendrement et de fonctionnement de la passion nous permet alors de devenir actifs, en formant ainsi une idée claire et distincte de cette passion, qui cessera alors d'être une passion (*desinit esse passio*) [*Eth.* V 3] (2010, 174-176). Quoique Spinoza ne fournisse guère d'indications sur l'aspect purement corporel de l'affect, celui-ci, qu'il soit une action ou une passion, constitue une réalité posée comme étant à la fois physique et psychique, impliquant ainsi une corrélation entre le corps et l'esprit (Jaquet 2005, 230). Lorsqu'elle devient claire et distincte, cette corrélation devrait permettre une transformation des affects qui, en retour, restructureront positivement les affections du corps. En ce sens, la théorie spinoziste des affects a pu être rapprochée du behaviorisme de Burrhus Frederic Skinner qui, niant pareillement le libre arbitre, propose des formes de conditionnement instrumentales en fonction d'un déterminisme strict du comportement (Skinner 1963, 503-515 ; Hedman 1975, 325-335 ; Brenner-Golomb 2013, 168).

Spinoza précise [*Eth.* III DA] que l'affect exprime « l'état du corps lui-même ou une partie du corps, du fait que sa puissance d'agir, autrement sa force d'exister, se trouve augmentée ou diminuée, aidée ou réprimée » (*ipsum corpus vel aliqua ejus pars habet ex eo quod ipsius agendi potentia sive*

*existendi vis augetur vel minuitur, juvatur vel coercetur* (Spinoza 2010, 346-347).

Cependant, comme l'a souligné Hodgson (1870), Spinoza n'explique nullement le lien causal entre les affects et la puissance d'agir, c'est-à-dire le conatus, ni la genèse de la joie et de la tristesse, ni comment ces affects relèvent de la perfection et de l'imperfection. Il n'explique pas non plus comment les trois affects principaux engendrent tous les affects secondaires. La raison d'une telle absence vient du fait que les affects constituent des états conscientiels empiriques, et en conséquence ils ne sauraient être déduits *a priori* de la notion de conatus (Hodgson 1870, 137). Du point de vue sémantique mentionné plus haut, les états empiriques sont d'ordre extensionnel car ils relèvent d'affections externes, alors que le conatus qui, exprime de façon toujours particulière la puissance d'agir spécifique à chaque individu, est d'ordre intensionnel. Rappelons que le conatus constitue la tendance à maximaliser l'aptitude à être affecté [Eth. IV 37 sc. I et IV 38] (Spinoza 2010, 414-415 et 420-421) ; et les affects ne sont que les figures que prend le conatus quand il se trouve déterminé à agir par une affection afférente (Deleuze 1981b, 131). C'est pourquoi, la puissance de chaque conatus résulte du jeu concurrentiel de l'ensemble des conatus, et son actualisation reste fonction de l'action des autres individus singuliers. En conséquence, ces conditions d'actualisation restent toujours extérieures au conatus, et il ne peut donc pas être considéré comme une puissance *per essentiam* (Schrijvers 1999, 68-69). Cela contredit ainsi la prétention, exprimée dans la Préface du *De affectibus*, à déduire la nature des affects *more geometrico* [Eth. III préf.] (Spinoza 2010, 210-211).

Pour Spinoza (2010, 346-3470 [Eth. III DGA]) l'affect, ayant toujours une teneur cognitive, se trouve défini comme une idée confuse (*confusa idea*). Si sa maîtrise demande que les « actions de l'esprit suivent des seules idées adéquates » (*mentis actiones ex solis ideis adaequatis*) » (ibid. 224-225) [Eth. III 3 dém.], elle exige également la présence d'un affect « contraire et plus fort » (*contrarium et fortiorum*) que l'affect qu'il s'agit alors de transformer » (ibid. 368-373 ; Levy 2000, 43). Une telle transformation est rendue possible par le fait que l'idée et l'idée

de l'idée s'enchaînent selon un même ordre et une même connexion. Selon Spinoza, lorsque l'idée d'une idée confuse devient adéquate, en conséquence l'idée confuse devient elle-même aussi adéquate. En prenant conscience de nos affects, ces derniers se transforment et entraînent ainsi une réorganisation de nos affections corporelles [*Eth.* V 3 & dém. et V 10 sc.] (*ibid.* 506-507 et 516-517). Ainsi par exemple, si nous imaginons pouvoir provoquer de la joie chez autrui, alors l'idée que l'esprit a de lui-même (*idea sui*), comme cause de cette joie, « se contemplera (lui-même) avec joie » (*se ipsum cum laetitia contemplabitur*) [*Eth.* III 30] (*ibid.* 262-263). Il précise qu'une telle idée ne se distingue de l'affect lui-même « que par le seul concept » (*nisi solo conceptu*) [*Eth.* IV 8 sc.] (*ibid.* 372-373). La connaissance possède donc une dimension pratique puisqu'elle produit l'idée d'un affect qui, selon le cas, augmente ou diminue (*augetur vel minuitur*) la puissance d'agir du corps dont elle est l'idée [*Eth.* III déf. III] (*ibid.* 212-213 ; cf. Levy 2000, 43-44).

Il faut souligner que, si l'idée de l'idée est bien la conscience d'avoir une idée, elle ne constitue pas pour autant la connaissance du contenu même de cette idée. La notion de conscience concerne bien la forme de l'idée (*forma ideae*), mais seulement d'une façon réflexive, par le seul fait de savoir que l'on sait, sans relation directe à l'objet d'un tel savoir [*Eth.* II 21 sc.] (*ibid.* 148-149). Comment alors, dans ces conditions, la maîtrise de l'affect peut-elle devenir effective ?

## 2. La question de l'acrasie

Spinoza appelle « flottement de l'âme (*animi vocatur fluctuatio*) », le conflit interne à l'esprit (*mens*), tirailleur entre deux affects opposés, mais il situe les effets dans l'âme (*anima*) et non dans l'esprit [*Eth.* III 17 sc.] (Spinoza 2010, 242-243). La désignation d'un tel flottement (*fluctuatio*), que Descartes (1973a) avait qualifié d'« irrésolution » (AT XI, 380)<sup>6</sup>, a été traduit diversement par « ambivalence des sentiments » (Alquié 2003, 273), « vacillement de l'âme » (Yovel 1994, 174), ou bien par « confusion mentale », du fait qu'un tel flottement exprime le désarroi de ne plus savoir ce qui est aimable ou haïssable (Macherey 1995, 166). Décrivant la tension entre deux représentations contraires d'une même chose, la *fluctuatio*

peut même entraîner, dans un cas de conflit extrême, un véritable processus de désintégration (Peralta 2012, 87). Elle constitue l'équivalent psychopathologique du doute (*dubitatio*) [*Eth.* III 17 sc.] (Spinoza 2010, 242-243). Cependant, pour Spinoza, le doute ne relève pas, comme chez Descartes, d'une situation volontaire de suspension du jugement, mais il exprime un conflit entre deux idées opposées (Gleizer 2017, 197). D'un point de vue affectif, la *fluctuatio* concerne le fait d'avoir « en même temps pour la même chose, l'amour et la haine (*eodem ergo tempore hoc idem amabimus et aversabimur*) » [*Eth.* III 31 dém.] (Spinoza 2010, 264-265). Spinoza mentionne le cas du jaloux, dont l'amour pour l'être aimé se transforme en double haine, d'abord pour l'être précédemment aimé, et ensuite pour le rival. Cette simultanéité des affections s'accompagne de l'idée « concomitante d'un autre auquel on porte envie (*concomitante idea alterius, cui invidetur*) »<sup>7</sup> [*Eth.* III 35 sc.] (ibid. 272-273). La *fluctuatio*, comme procédant « de la composition des affects (*ex compositione affectuum*) » [*Eth.* III DA 48 exp.] (ibid. 344-345), peut, comme dans le cas du suicide, exprimer un conflit entre le conatus propre à chacun, avec des causes destructrices externes, qui peuvent être plus puissantes que la tendance de l'individu à persévérer dans son être [*Eth.* IV 20 sc.] (ibid. 390-391; cf. Cortés-Cuadra 2017, 414-415). C'est pourquoi, une telle fluctuation, qui concerne la vie affective tout entière, menace toujours de bloquer la transformation des affects passifs en affects actifs (Tosel 2008, 183).

La notion de *fluctuatio* correspond à celle d'*acrasie* (*ἀκρασία*) qu'Aristote mentionne (1959, 315) l'*Ethique à Nicomaque* (VII, 1, 1145a 15); elle reste centrale pour la psychologie spinoziste préoccupée par les conflits entre la raison et les passions (cf. Lin 2006, 395-414). Cependant, on a pu noter que, tout en s'inscrivant dans la tradition philosophique de l'*acrasie*<sup>8</sup>, Spinoza s'en démarque du fait d'avoir rejeté la notion de volonté libre (Haas 2015, 27-41). Dans un sens proprement spinoziste, l'*acrasie* permet de comprendre la nature des rapports entre les émotions, la mémoire inconsciente et les structures imaginaires (Tosel 1996, 283). Afin d'illustrer la notion de fluctuation de l'âme, qui « cède souvent à tout genre d'appétit sensuels (*omni libidinis*

*generi* », Spinoza se réfère à la maxime d'Ovide : « je vois le meilleur et je l'approuve, je fais le pire » (*video meliora proboque, deteriora sequor*) [Eth. IV 17 sc.] (Spinoza 2010, 384-385)<sup>9</sup>. Il rapproche cette formule de celle de l'*Eccléciaste* : « Qui augmente sa science augmente sa douleur (*Qui auget scientiam auget dolorem*) » [Eth. IV 17 sc.] (ibid. 384-385). Il souligne ainsi les limites de la raison dans la maîtrise des affects.

Nous avons analysé, par ailleurs, certains traits propres à la névrose obsessionnelle (Rozenberg 1999a, 90-93), en rapport avec ce que Donald Davidson a appelé le « paradoxe de l'irrationalité ». Ce paradoxe exprime une opposition entre la faculté réflexive propre à chacun qui, étant d'ordre intensionnel, commande le désir d'accomplir une action significative, et la cause, d'ordre extensionnel, à l'origine de l'action insensée<sup>10</sup> (Davidson 1982, 294). La première est rationnelle, alors que la seconde ne l'est pas. Cette opposition, qui exprime une dissociation entre l'action consciemment voulue et sa réalité émotionnelle (Gilead 1999, 263), peut qualifier ce que Spinoza considérait comme étant les « causes de l'impuissance et de l'inconstance de l'homme (*humanae impotentiae, et inconstantiae causas*) » à suivre les préceptes de la raison (*rationis pracepta*) [Eth. IV 18 sc.] (Spinoza 2010, 384-385). Néanmoins, pour Spinoza, l'affect possède toujours une dimension rationnelle, en fonction du Principe de Raison Suffisante selon lequel il est toujours possible de fournir une explication logique à chaque chose (Della Rocca 2008, 27). Mais par ailleurs, l'acrasie reste inévitable du fait que l'homme est « nécessairement toujours sujet aux passions (*hominem necessario passionibus esse semper obnoxium*) » [Eth. IV 4 dém.] (Spinoza 2010, 366-367). Même la connaissance intuitive reste toujours celle d'un esprit fini, et elle est donc partielle. En conséquence, l'individu qui parviendrait à accéder à cette connaissance intuitive ne pourrait en fait échapper à l'acrasie, bien que dans ce cas, elle serait moins fréquente et moins forte (Soyarslan 2014, 725-747). Ajoutons que même une telle atténuation de l'affect acrasique reste problématique. En effet, pour Spinoza, notre cognition ne peut transformer l'affect passif en affect actif qu'à la condition de faire appel à une charge

émotionnelle plus forte, comme par exemple l'amour intellectuel de Dieu que la science intuitive devrait pouvoir nous procurer. C'est alors que nous serions en mesure de rapporter les affects aux notions rationnelles, en les percevant clairement et distinctement [Eth. V 20 sc.] (Spinoza 2010, 528-531 ; Gilead 1999, 171-175). Bien qu'il ait envisagé, dans *Ethique* II, 40, Sc. II, la possibilité d'un passage du Second au Troisième Genre de connaissance [Eth. II 40 sc. II] (ibid. 176-177), et qu'il ait souligné, dans *Ethique* [V 36 Sc.] que la science intuitive est le seul moyen d'atteindre la béatitude (*beatitudo*) (ibid. 548-549), un tel passage est problématique d'un point de vue épistémologique. En effet, la science intuitive diffère profondément de la science rationnelle, puisqu'elle porte sur la « connaissance des choses singulières (*rerum singularium cognitio*)», alors que la raison saisit la « connaissance universelle (*cognitione universalis*) »<sup>11</sup> [Eth. V 36 sc.] (ibid. 550-551). Or, la connaissance rationnelle, concernant les classes conceptuelles, est d'ordre extensionnel, alors que la science intuitive, visant à ressaisir l'essence individuelle des choses, est d'ordre intensionnel. C'est pourquoi, le salut par la *scientia intuitiva* repose sur une perception, impossible pour l'homme, de la causalité immanente divine, qui est d'ordre intensionnel, alors que la causalité transitive, seule accessible à l'être humain, est d'ordre extensionnel. En conséquence, comme le note Jonathan Bennett, la science intuitive reste en fait un idéal proprement impossible à réaliser (Bennett 1984, 357). De plus, la connaissance *sub aeternitatis specie* ne concerne pas l'esprit humain *per se* [Eth. II 13] (ibid. 120-121), mais *l'amor Dei intellectualis*, qui permet d'opérer une transition du plan individuel à celui, caractérisé, par Etienne Balibar, de trans-individuel (Balibar 1997, 3-36). L'esprit, comme idée d'un corps fini, même s'il pouvait accéder à la connaissance intuitive, reste toujours l'esprit d'un être corporel. C'est pourquoi, des idées opposées peuvent alors coexister dans un esprit de type acrasique, et ce, en contradiction avec ce qu'affirme *Ethique* III, 10 : « l'idée qui exclut l'existence de notre corps ne peut se trouver dans notre esprit, mais lui est contraire (*in nostra mente dari nequit, sed eidem est contraria*) » [Eth. III 10] (Spinoza 2010, 230-231). L'acrasie montre ainsi que le « mentis

conatus », tout en étant posé comme « souveraine vertu » (*summaque virtus*) [Eth. V 25] (ibid. 536-537), peut également coïncider avec une idée qui vient alors contredire sa puissance d'agir.

### 3. Le pouvoir sur les affects

Spinoza ne semble pas avoir réussi à définir, de façon différenciée, la nature des affects qu'il analyse. La genèse des passions se trouve décrite de façon hétérogène, d'un point de vue à la fois cognitif et ontologique (Schrijvers 1999, 63-65). En effet, selon *Ethique* III 3, les passions dépendent des seules idées inadéquates (*passiones autem a solis inadaequatis pendunt*) [Eth. III 3] (Spinoza 2010, 222-223), alors que, selon *Ethique* IV [5 dém.], l'essence de la passion ne peut s'expliquer que par le *conatus*, qui constitue l'essence de l'individu. A quoi, il faut également ajouter la prise en compte de la « puissance de la cause extérieure comparée à la nôtre (*potentia causae externae cum nostra comparata*) » [Eth. IV 5 dém.] (ibid. 368-369). L'explication des affects reste inadéquate lorsqu'elle s'opère au moyen de l'imagination, dont la fonction reste toutefois indispensable (Macherey 1997, 67), alors que pour devenir adéquate, l'explication doit procéder de la seule raison.

Précisons que les idées des affections du corps sont confuses (*confusae*) lorsqu'elles se trouvent rapportées seulement à l'esprit humain (*humanam mentem*), puisqu'elles enveloppent nécessairement la nature du corps ainsi que celle de ses composants, en tant qu'ils se trouvent eux-mêmes affectés par des corps extérieurs [Eth. II 28 & dém.] (Spinoza 2010, 156-157). D'une façon générale, le spinozisme ne peut véritablement rendre compte des affects particuliers, dans la mesure où il existe toujours une infinité d'objets affectant le corps qui produisent une infinité d'affects différenciés, restant tous largement immaîtrisables. Toute idée adéquate se trouve nécessairement liée à des idées inadéquates, et la distinction entre elles doit faire l'objet d'un travail de clarification interminable (Matheron 2011, 594-595). Ainsi, pour comprendre comment tel corps extérieur exerce sur nous telle action particulière, il faut d'abord saisir comment l'infinité des autres corps interagissent avec lui. C'est pourquoi, l'affect

résiste à thérapie purement cognitiviste, car il implique de nombreux facteurs qui ne sont pas eux-mêmes d'ordre cognitif (cf. Segal 2000, 1-19 ; Marshall 2008, 1-23). Dans le *Traité Politique*, Spinoza souligne que les affects ne sont pas des défauts de la nature humaine, mais qu'ils en constituent des phénomènes naturels, des propriétés (*proprietas*), comme la chaleur, le froid et le mauvais temps, qui sont des manifestations de l'atmosphère. Même si la raison pouvait véritablement maîtriser les affects, ce reviendrait à rêver l'âge d'or des poètes (*seculum poetarum aureum*) que de croire qu'il est possible d'amener les masses à vivre selon le seul précepte de la raison (*rationis praescripto*) (Spinoza 2015, 90-93 ; Yovel 1985, 305-333).

Dans le *Court Traité* [KV, II, XX, § 4 n.], Spinoza a montré que le sentiment humain permet d'associer l'idée réflexive aux affections corporelles. Le fait que les hommes sentent (*menschen gevoelen*) permet alors d'accéder à l'idée réflexive (*idea reflexiva*) de leurs sensations (Spinoza 1925, I, 97 ; 1954, 79; Rice 1990, 211). Le sentiment rendrait ainsi possible le cheminement vers la conscience de soi. L'*Ethique* présentera une méthode de dépassement du *cogito* cartésien vers, ce qu'on a pu qualifier de « je sens donc je suis » des affections, mais où l'affect doit être directement rapporté à la raison elle-même (Malinowski-Charles 2004, 127). Cependant, chez Descartes (*Méditation Troisième*) l'idée était d'abord un « ouvrage de l'esprit » (AT, IX, 32), alors que Spinoza ne distingue plus entre l'acte de penser et le sujet de cet acte. En effet, la « pensée humaine actuelle » (*actuale mentis humanæ*) n'est rien d'autre que « l'idée d'une certaine chose existant en acte » (*idea rei alicujus singularis actu existentis*) [Eth. II 11] (Spinoza 2010, 118-119; Aquila 1978, 274; Taylor 1937, 148). Du fait que l'esprit humain ne soit qu'une idée, et qu'il ne produise donc aucune activité conceptuelle proprement dite, on a pu rapprocher la théorie spinoziste du psychisme, basée sur une négation du libre arbitre, de la perspective bouddhiste prônant une absence d'ego. En ce sens, la dernière partie de l'*Ethique*, qui traite de la bonté (*beatitudo*) [Eth. V 42] (Spinoza 2010, 558-559), devrait permettre de mener à un état qu'on a pu qualifier de « *nirvana* », dans lequel l'homme

pourrait alors accéder à une conscience cognitive de la substance unique (Wienahl 1972, 64-94 ; Silva 2012, 233).

Notons que la définition de la bonté, qui « n'est pas la récompense de la vertu, mais la vertu même (*non est virtutis praemium, sed ipsa virtus*) » [Eth. V 42] (Spinoza 2010, 558-559), constitue une transposition spéculative de la maxime pragmatique du texte traditionnel juif : *Pirqey Avot*, que Spinoza connaissait : la « récompense (ou le salaire) de l'accomplissement d'un commandement est le commandement (lui-même) (*sakar miçwah miçwah*) ». Cependant, Spinoza qui ne définit pas le contraire de la bonté, ne peut trouver aucun équivalent de la suite de la maxime : « le salaire de la transgression est la transgression (elle-même) (*sakar 'avyrah 'avyrah*) »<sup>12</sup>, dans la mesure où la notion de transgression d'une quelconque loi morale n'a aucune place dans le spinozisme.

#### 4. La thérapie de l'esprit selon Spinoza

Spinoza rapporte, dans le *Traité de l'Amendement de l'Intellect* [TIE §7] qu'il s'était vu dans « un péril suprême (*summo versari periculo*) », et il s'est alors efforcé à concevoir un remède (*remedium*), qu'il a trouvé dans l'entreprise philosophique elle-même (Spinoza 2005a, 22-23). Il cherchait ainsi [TIE §16] « une manière de soigner l'intellect (*modus medendi intellectus*) », afin de le « purger (*expurgandi*) », et pouvoir ainsi comprendre les choses sans erreur<sup>13</sup> (ibid. 32-33; Jaquet 2005, 179). Notons que Spinoza utilise ici une terminologie renvoyant à la thérapeutique cathartique aristotélicienne qui, toutefois, visait à purger, non pas l'intellect, mais l'énergie émotionnelle de l'âme (Aristote, *Poétique* 1449b). Alors que Descartes (dans *Les passions de l'âme*) attribuait au corps seul « tout ce qui peut être remarqué en nous qui répugne à notre raison » (Descartes 1973a, I, 47; AT XI, 365), pour Spinoza la passion procède uniquement, et de façon nécessaire, d'une idée inadéquate Spinoza [Eth. III 3] (Spinoza 2010, 222-223). Les conséquences d'un affect se produisent d'une manière identique à celle qui suit nécessairement de la nature du triangle dont les angles sont égaux à deux droits [Eth. IV 47 sc.] (ibid. 448-449). C'est pourquoi, un affect passif peut être transformé en une action,

lorsque nous comprenons ses causes d'engendrement. En formant une idée claire et distincte d'un affect passif, celui-ci devrait alors se transformer en affect actif, car il n'existe pas « d'affection du corps (*nulla est corporis affectio*) dont nous ne puissions former quelque concept clair et distinct » [Eth. V 4] (ibid. 506-505). En ce sens, le spinozisme a pu être qualifié de psychothérapie spirituelle (Grossman 2014, 14).

Cependant, notre « pouvoir d'ordonner et d'enchaîner les affections du corps suivant un ordre valable pour l'intellect (*potestatem habemus ordinandi et concatenandi affectiones corporis secundum ordinem ad intellectum*) » [Eth. V 10 dém.] (Spinoza 2010, 516-517), présuppose une intentionnalité de l'esprit, nécessaire pour initier toute réorganisation des affects. Or, une telle intentionnalité, se trouve niée par Spinoza, car elle implique l'intervention d'une volonté libre que le spinozisme refuse. C'est certainement la raison pour laquelle il a omis de la liste des remèdes d'*Ethique* V, 20, sc., la connaissance nécessaire des choses et des affects, alors qu'*Ethique* V, 6 précisait que la puissance de l'esprit sur les affects (*in affectus potentiam*) dépend du fait qu'il comprenne « toutes les choses comme nécessaires (*res omnes, ut necessarias*) » [Eth. V 6] (ibid. 510-511). Spinoza semble ainsi avoir pris conscience du fait que la connaissance pouvant permettre la maîtrise des affects implique la volonté libre, qui doit préalablement décider de connaître, pour pouvoir ainsi modifier les affects, même si cette connaissance porte sur des mécanismes naturels nécessaires<sup>14</sup>.

Selon Spinoza, celui qui imagine « quelqu'un affecté de haine, sera par là même affecté de haine (*eo ipso etiam odio afficietur*) » [Eth. III 40 dém.] (ibid. 278-279), et il ajoute que la haine « peut être effacée par l'amour en retour (*amore contra deleri potest*) » [Eth. III 43] (ibid. 284-285). Selon Augusto Guzzo, nous sommes ici confrontés à une contradiction entre l'engendrement, purement réactionnel et quasi-mécanique de la haine, et la notion de *potest*, qui introduit subrepticement la force de l'amour, capable d'effacer cette haine. Guzzo ajoute que l'effacement de la haine présuppose l'intervention d'une volonté libre, que connote précisément la notion de *potest*. En effet, pour pouvoir se libérer d'une attitude ou d'un comportement

négatif, il faut déjà être libre de le faire (Guzzo 1924, 291; Haberman 2011, 116-117). Spinoza précise que ce qui rend possible un tel changement concerne le fait d'imaginer qu'autrui se trouve « affecté d'amour (*amore erga se affectum*) envers lui », et c'est « en tant qu'il imagine cela (*quatenus hoc imaginatur*) ». Toutefois, c'est en faisant intervenir le terme *quatenus* que Spinoza explique qu'un individu imaginant ne pas haïr autrui, et donc de ne pas l'affecter de tristesse, peut alors effacer « de l'âme la haine (*et odium ex anima delebit*) » [Eth. III 43 dém.] (Spinoza 2010, 284-285). Le terme *quatenus*, dont nous avons précisé par ailleurs les modalités de fonctionnement (Rozenberg 2023a, 204), permet à Spinoza de suturer, sans aucune déduction préalable, deux ordres foncièrement hétérogènes . Il s'agit d'une part, du déterminisme de la haine, et d'autre part de la volonté (terme que Spinoza n'utilise pas ici, mais dont la notion, selon Guzzo, se trouve présupposée pour la cohérence de l'argumentation), permettant de transformer la haine en amour, puis ressentir alors la joie liée à une telle transformation. Cependant, le déterminisme est causal et donc d'ordre extensionnel, alors que la volonté, impliquée subrepticement dans le changement de la haine en amour, reste individuelle et elle est d'ordre intensionnel. Dans les étapes de ce processus de transformation, le terme *quatenus* constitue ainsi le tenant lieu de la décision volontaire, qui seule reste capable d'initier l'inversion de l'affect négatif en affect positif.

## 5. Les problèmes posés par la psychothérapie spinoziste

Selon Spinoza, les idées vraies ne peuvent changer les affects du seul fait de leur vérité, mais seulement si on considère la connaissance vraie comme étant elle-même un affect (*ut affectus consideratur*) [Eth. IV 14] (Spinoza 2010, 378-379). Il pose ainsi une corrélation entre ce qui augmente ou diminue la puissance d'agir de notre corps (*corporis nostri agendi potentiam*), et ce qui augmente ou diminue la puissance de penser de notre esprit (*nostrae cogitandi potentiam*) [Eth. III 11] (ibid. 230-231 ; Wartofsky 1979, 249). Si la connaissance en tant que telle ne suffit pas à réprimer (*coercere*) les affects, elle

peut cependant contribuer à la réduction de leur intensité, à condition de se présenter elle-même comme un affect « contraire et plus fort (*contrarium et fortiorum*) » que l'affect à réprimer. L'affect est « une idée par laquelle l'esprit affirme une force d'exister de son corps plus grande ou moindre qu'auparavant (*affectus est idea qua mens majorem vel minorem sui corporis existendi vim quam antea affirmat*) ». Lorsque l'esprit subit un affect quelconque, le corps se trouve également affecté, et sa puissance d'agir est alors accrue ou réduite (*qua ejus agendi potentia augetur vel minuitur*), en fonction de la nature de cet affect [Eth. IV 7 & dém., IV 14 dém.] (Spinoza 2010, 368-369, 380-381).

Soulignons que Spinoza, qui emploie dans l'*Ethique*, 63 fois la notion d'*agendi potentia*, ne l'a toutefois jamais définie (Schrijvers 1999, 64). Il n'a pas non plus défini la notion de puissance (*potentia*) en général (Ramond 1999, 101). Il a toutefois distingué entre *potentia* et *potestas*; notant que lorsque qu'un individu décide de réaliser une chose qui relève de son droit, un tel « pouvoir (*potestas*) doit être défini non par la seule puissance de l'agent (*agentis potentia*), mais également par les aptitudes du patient », sur lequel porte un tel pouvoir [TP IV 4] (Spinoza 2015, 130-131). La notion de *potentia* désigne la capacité de rendre une action effective, alors que celle de *potestas* se rapporte à l'autorité étatique qui régularise l'action. La première notion devient elle-même limitée lorsqu'elle se trouve transférée à la seconde (Barbone and Rice 2000, 16-17)<sup>15</sup>.

Même si en théorie, la raison devrait pouvoir maîtriser les affects, elle reste toutefois impuissante par rapport à eux, du fait que les affects possèdent toujours une cause accidentelle (*per accidens*) [Eth. III 50] (Spinoza 2010, 292-293). Comme nous l'avons rappelé, la maîtrise des affects presuppose des affects contraires et plus forts, dans la mesure où l'affect est une idée affirmant la force d'exister du corps [Eth. IV 14 dém.] (ibid. 380-381). Cependant, une telle force se trouve déterminée par le jeu concurrentiel des conatus, et elle dépend ainsi toujours des aléas de l'environnement. L'individu ne saurait alors contrôler, de façon purement rationnelle et

exhaustive, l'infinité des causes qui le déterminent de façon extérieure.

De plus, en considérant les affects comme des modifications de l'esprit, Spinoza les a alors réduits à leur seule composante cognitive, bien qu'il les ait préalablement définis comme « affections du corps » (*corporis affectiones*) [Eth. III déf. III] (ibid. 212-213). Il a, de ce fait, négligé leur teneur proprement émotionnelle qui procède du dynamisme corporel, qu'il convient toujours de prendre en compte afin de pouvoir maîtriser les affects (Segal 2000, 2-3)<sup>16</sup>. Notons que, d'un point de vue sémantique, les propriétés communes destinées à connaître adéquatement les affects sont universelles et donc d'ordre extensionnel, alors que le caractère émotionnel et corporel de l'affect reste toujours singulier, et d'ordre intensionnel (Rozenberg 2023a, 35-42). Une telle hétérogénéité s'oppose au passage d'un ordre à l'autre, et elle rend alors problématique la transformation thérapeutique de l'affect passif en affect actif. En effet, cette transformation doit combiner la dimension cognitive de l'affect, relevant de l'attribut pensée, avec son aspect corporel, dérivant de l'attribut étendue. Cette exigence va à l'encontre de la distinction psychophysique posée par *Ethique* III 2, et selon laquelle : « Le corps ne peut déterminer l'esprit à penser, ni l'esprit déterminer le corps au mouvement ni au repos » (*Nec corpus mentem ad cogitandum nec mens corpus ad motum neque ad quietem*) [Eth. III 2] (Spinoza 2010, 216-217). C'est pourquoi, Spinoza a fini par reconnaître qu'en l'absence d'une connaissance parfaite de nos affects, « le mieux donc que nous puissions faire (*optimum igitur, quod efficere possumus*), est de concevoir une droite règle de vie, autrement dit des principes assurés de conduite bien définis (*rectam vivendi rationem seu certa vitae dogmata concipere*) » [Eth. V 10 sc.] (ibid. 516-517). Ces principes, imprimés dans notre mémoire, et se trouvant utilisés de façon régulière, doivent permettre d'imprégnier l'imagination et ainsi faciliter leur application au comportement humain. Cependant, Spinoza ne précise nullement quelles sont ces règles pratiques susceptibles de modifier réellement nos habitudes, ni le fait, comme l'a montré l'analyse de Guzzo que nous avons mentionnée précédemment, qu'elles présupposent toujours une

décision volontaire et préalable à leur réalisation. En ce sens, la possibilité même d'instituer de telles règles contredit le fait que, pour l'auteur de l'*Ethique* [II, 11-13] et contrairement à celui des *Méditations Métaphysiques* (II), l'homme n'est jamais maître de ses pensées, puisqu'elles sont toujours déterminées de façon nécessaire, sans qu'aucune volonté de les maîtriser ne puisse intervenir (Descartes AT, IX, 22 ; Spinoza 2010, 119-121).

Selon Amelie Oksenberg Rorty, la thérapie spinoziste, qu'elle qualifie d'"ironique", renvoie en fait au *Paradoxe du Ménon*, décrivant l'impossibilité de commencer à s'enquérir d'un sujet qu'on ignore, si l'on ne possède pas déjà les critères nécessaires à identifier ce que l'on recherche (*Ménon* 80d; Ebrey 2014; Oksenberg Rorty 2000, 262-263). En effet, dans *Ethique* V, 3, Dém., Spinoza affirme que si nous formons une idée claire et distincte d'un affect, ce dernier « cessera d'être une passion (*desinet esse passio*) », il ne subsistera entre cette idée et l'affect lui-même qu'une « distinction de raison (*ratione distinguetur*) ». Il renvoie alors à *Ethique* II [21 Sc.], posant que « l'esprit et le corps sont un seul individu (*mentem et corpus, unum et idem esse individuum*) », conçus sous des attributs différents. De même, lorsque quelqu'un sait quelque chose, il sait « en même temps qu'il sait qu'il sait (*simul scit, se scire, quod scit*) » [Eth. V 3 dém., II 21 sc. et II 43] (ibid. 506-507, 148-149 et 178-179). Spinoza présente ainsi le rapport de l'idée à l'idée de l'idée comme étant identique au rapport de l'idée claire et distincte à l'affect auquel elle se rapporte (Gueroult 1974, 366-367). Cependant, Jules Vuillemin a montré que l'expression « je sais que je sais », que le Scolie d'*Ethique* II 21 emploie à la troisième personne du singulier, est totalement in-associative. Il est donc impossible d'identifier la proposition : « je pense (que je pense que je pense *p*) à celle : « je pense que je pense (que je pense *p*) (ce deuxième membre n'a pas de sens) (Vuillemin 1962, 298-299). Cela rend ainsi problématique l'usage thérapeutique du modèle réflexif exprimant le rapport du sujet à lui-même. De plus, toute démarche thérapeutique implique une réassociation représentative non pathologique. Nous avons montré, par ailleurs, qu'une cure psychothérapeutique vise à instaurer une structure de groupe, dont l'un des réquisits est la relation

d'associativité. En effet, la cure met en œuvre au moins l'association de 3 représentations,  $x * y * z$ , qui appartiennent à l'ensemble  $R$  des représentations psychiques du sujet. Dans un état pathologique, ces représentations se trouvent associées de la façon suivante :  $x * (y * z)$ , où l'élément pathogène  $z$  appartient à la structure psychique du sujet. La cure doit alors aboutir à une réassocation optimale :  $(x * y) * z$ , mettant ainsi à distance l'élément pathogène  $z$  (Rozenberg 1999, 27-30). Comme l'a noté J. Vuillemin, l'opération d'associativité caractérise la notion de liberté (Vuillemin 1962, 299), c'est-à-dire de distanciation vis-à-vis du déterminisme naturel, afin de permettre une autre forme d'association, non rivée à un tel déterminisme. Or, en refusant la notion de libre arbitre, et restant ainsi confiné dans le pur déterminisme naturel, le spinozisme rend impossible la relation d'associativité, qui reste la condition *sine qua non* de toute cure psychothérapeutique.

Nous avons montré d'abord l'importance de la psychologie pour le projet de l'*Ethique*, qui part de la servitude des affects, en proposant une approche épistémologique capable de les surmonter. Ensuite, nous avons cherché à préciser la notion d'affect, en analysant la question de l'acrasie. Enfin, nous avons pris soin d'analyser les grandes lignes de la démarche thérapeutique proposée par Spinoza, en soulignant un certain nombre de difficultés qui restent dirimantes pour son projet thérapeutique. En conséquence, nous avons interrogé la pertinence de la question du salut et de la notion de béatitude qui lui reste consubstantielle, et que Spinoza identifie à la vertu elle-même. Nous avons alors proposé un modèle structural, impliquant les notions de volonté et de liberté, que Spinoza ne pouvait pas accepter, mais qui restent les conditions *sine qua non* de tout projet thérapeutique effectif.

## NOTES

<sup>1</sup> Concernant les œuvres de Spinoza, nous nous référons également à l'édition de Carl Gebhardt, *Baruch de Spinoza Opera*, Heidelberg, Universitätsbuchhandlung (Spinoza 1925).

<sup>2</sup> Voir *Ethique I 1*, où le terme « affectio » se trouvé défini comme « prior est natura suis affectionibus » (Spinoza 2010, 18-19).

<sup>3</sup> Voir, dans *Ethique* [II 13], la démonstration mentionnant l'expression : « ideae affectionum corporis » (Spinoza 2010, 120-121).

<sup>4</sup> Sur les problèmes épistémologiques que pose le passage, constamment opéré par Spinoza, de l'usage extensionnel à l'usage intensionnel, voir Rozenberg (2023a, 35-42).

<sup>5</sup> Nous retenons ici la traduction de R. Misrahi qui nous semble plus exacte que celle de B. Pautrat (Spinoza 2005, 209) [*Eth.* III 11 sc.].

<sup>6</sup> Descartes (1973, 553) mentionne la situation d'acrasie dans sa *Lettre au P. Mesland* du 9 février 1645.

<sup>7</sup> Sur la notion de jalousie, chez Spinoza et chez Freud, voir Sévérac (2012, 153-166).

<sup>8</sup> J. Tricot traduit le terme *akrasia* par « incontinence » ou « intempérance ».

<sup>9</sup> Voir aussi *Lettre* 58 à Schuller (Spinoza 1925 [G. IV], 266; 1954, 1252). Voir Ovide, *Métamorphoses* VII, 20.

<sup>10</sup> Sur la notion d'acrasie chez Aristote et Davidson, voir Engel (1984, 11-20).

<sup>11</sup> Sur la distinction entre le second et le troisième genre de connaissance, cf. Carr (1978, 241-252). Sur la question de savoir si la distinction entre ces deux genres de connaissance concerne seulement leur forme ou également leur contenu (cf. Soyarslan 2016, 27-54).

<sup>12</sup> *Pirqey'Avot*, IV, 2. Le Mahral de Prague explique que l'accomplissement d'un commandement entraîne le désir d'accomplir un commandement supplémentaire, alors que la transgression provoque le désir de transgresser à nouveau. *Derek Hayym*, IV, 2.

<sup>13</sup> Sur la contribution de Spinoza à la psychothérapie, voir la thèse de Lima (2012, 239, en portuguais). Sur les rapports de Spinoza à la psychanalyse, voir notamment Vaysse (1999, 45-112) et Martins & Sévérac (2021).

<sup>14</sup> Sur le refus spinoziste de la volonté libre, voir Rozenberg (2023b, 57-81).

<sup>15</sup> Montag (2001, 1999) précise que la *potestas* est une notion légale et formelle, alors que celle de *potentia* exprime la force actualisée.

<sup>16</sup> Selon Beyssade (1990, 183), dans son traitement des affects, la raison ne se limite pas à sa fonction cognitive, car seule une force affective peut surmonter un affect. Elle doit donc se présenter elle-même comme un affect.

## REFERENCES

Les référence aux œuvres de Spinoza sont faites de deux façons. D'une part, le texte renvoie aux traductions françaises par l'indication de l'année de publication et du numéro de page. D'autre part, le texte utilise le système conventionnel d'annotation des œuvres par l'indication du titre et du lieu [*Ethique* III 2 scolie] en prenant comme étalon l'édition de Carl Gebhardt, *Baruch de Spinoza Opera*, Heidelberg, Universitätsbuchhandlung, 1925. En vue de simplifier la lecture, on utilise des abréviations selon la méthode suivante. On indique le titre *Ethique* [*Eth.*] suivi du numéral romain pour indiquer la partie [I-V], ensuite le numéral arabe pour la proposition et/ou les

mots abrégés pour : Préface [préf.], Définition [déf.], Axiome [ax.], Scolie [sc.], Appendice [ap.], Démonstration [dém.], Corolaire [cor.], Explication [exp.], Lemme [lem.], Postulat [post.], Définition générale des affects [DGA], Définition des affects [DA] avec le numéral correspondant. On utilise aussi TP (*Traité politique*), TIE (*Traité de l'Amendement de l'Intellect*), KV (*Court Traité*), AT (Adam et Tannery, pour l'édition des *Oeuvres de Descartes*) suivis du numéral pour le lieu.

- Alquié, F. 2003. *Leçons sur Spinoza*. Paris : La Table ronde.
- Aquila, R. 1978. "Identity of Thought and Object in Spinoza." *Journal of the History of Philosophy* XVI (3): 271-288.
- Aristote. 1959. *Ethique à Nicomaque*. Traduction française, Paris : Vrin.
- \_\_\_\_\_. *Poétique*. 1996. Traduction française. Paris : Gallimard.
- Balibar, E. 1997. *Spinoza: From Individuality to Transindividuality*. Delft: Eburon. [Mededelingen vanwege het Spinozahuis 71].
- Barbone, S. and L. Rice. 2000. *Introduction and notes to Spinoza's Political Treatise*. Indianapolis: Hackett Publishing.
- Bennett, J. F. 1984. *A Study of Spinoza's Ethics*. Indianapolis: Hackett Publishing.
- Beyssade, J-M. 1999. "Nostri corporis affectus: Can an affect in Spinoza be 'of the body'?" In *Desire and Affect: Spinoza as Psychologist*, edited by Y. Yovel. New York: Little Room Press.
- Brenner-Golomb N. 2013. *The Importance of Spinoza for the Modern Philosophy of Science*. Berlin: De Gruyter.
- Beyssade J-M. 1990. « De l'émotion intérieure chez Descartes à l'affect actif chez Spinoza » : In *Spinoza: Issues and Directions*, edited by E. Curley and P.-F. Moreau. Leiden: Brill.
- Carr, S. 1978. "Spinoza's Distinction Between Rational and Intuitive Knowledge." *The Philosophical Review* 87 (2): 241-252.

- Cortés-Cuadra, J-V. 2017. « Raison, passions et conatus chez Spinoza. Petite archéologie du suicide ». *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 101 : 414-415.
- Davidson, D. 1982. “Paradoxes of irrationality.” In *Philosophical Essays on Freud*, edited by R. Wollheim and J. Hopkins. Cambridge: Cambridge University Press.
- De Dijn, H. 2010. “Spinoza’s theory of the emotions and its relation to therapy.” In *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*, vol. V. Oxford: Oxford University Press.
- Deleuze, G. 1981a. *Cours sur Spinoza*. Cours du 20 janvier. [https://thehumansyndrome.files.wordpress.com/2011/08/336385\\_26-gilles-deleuze-cours-sur-spinoza.pdf](https://thehumansyndrome.files.wordpress.com/2011/08/336385_26-gilles-deleuze-cours-sur-spinoza.pdf)
- \_\_\_\_\_. 1981b. *Spinoza, philosophie pratique*. Paris : Minuit.
- Della Rocca, M. 2008. “Rationalism run amok: representation and the reality of emotions in Spinoza.” In *Interpreting Spinoza: Critical Essays*, edited by C. Huenemann. Cambridge: Cambridge University Press.
- Descartes, R. 1967. *Méditations métaphysiques*. In *Œuvres Philosophiques* II, sous la direction de F. Alquié. Paris : Garnier.
- \_\_\_\_\_. 1973a. *Les passions de l'âme*. In *Œuvres Philosophiques* III, sous la direction de F. Alquié. Paris : Garnier.
- \_\_\_\_\_. 1973b. *Principes de la philosophie*. In *Œuvres Philosophiques* III, sous la direction de F. Alquié. Paris : Garnier.
- \_\_\_\_\_. 1973c. *Lettre au P. Mesland du 9 février 1645*. In *Œuvres Philosophiques* III, sous la direction de F. Alquié. Paris : Garnier.
- Ebrey, D. 2014. “Meno's Paradox in Context.” *British Journal for the History of Philosophy* 22 (1): 4-24.
- Engel, P. 1984. “Aristote, Davidson et l’akrasia.” *Philosophie* 3, (1984): 11-20.
- Gilead, A. 1999. “Human Affects as Properties of Cognition in Spinoza’s Philosophical Psychotherapy.” In *Desire and Affect*:

- Spinoza as Psychologist*, edited by Y. Yovel. New York: Little Room Press.
- \_\_\_\_\_. 1999. "How is Akrasia Possible after all?" *Ratio* (New Series) XII (3) : 257-270.
- Gleizer, M.A. 2017. *Vérité et certitude chez Spinoza*. Paris: Garnier.
- Grossman, N. 2014. *The Spirit of Spinoza: Healing the Mind*. Princeton : ICRL Press.
- Gueroult, M. 1974. *Spinoza II. De l'âme*. Paris: Aubier.
- Guzzo, A. 1924. *Il pensiero di B. Spinoza*. Firenze: Vallecchi.
- Haberman, J. 2011. "Harry A. Wolfson's Utilization of the Hypothetico-Deductive Method of Text Study." *Shofar* 30 (1): 104-128.
- Haas, J. 2015. "Recovering Spinoza's Theory of Akrasia." In *Doing Without Free Will*, edited by U. Goldenbaum and C. Kluz. Lanham: Lexington Books.
- Hedman, C. G. 1975. "Toward a Spinozistic Modification of Skinner's Theory of Man." *Inquiry* 18 (3): 325-335.
- Hodgson, S. H. 1870. *The Theory of Practice and Ethical Enquiry*. London: Longmans, Green, Reader, and Dyer.
- Jaquet, C. 2005. *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*. Paris : Publications de la Sorbonne.
- Jaquet, C. 2015. *L'unité du corps et de l'esprit : affects, actions et passions chez Spinoza*. Paris : PUF.
- Levy, L. 2000. *L'automate spirituel. La naissance de la subjectivité moderne d'après l'Ethique de Spinoza*. Assen : Van Gorcum.
- Lin, M. 2006. "Spinoza's Account of Akrasia." *Journal of the History of Ideas* 44 (3): 395-414.
- Lima, O.F. 2012. *Contribuições de Espinosa para o conceito de saúde mental*. Tese de doutorado. Universidade Estadual Paulista.
- Macherey, P. 1995. *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La troisième partie : la vie affective*. Paris : PUF.

- \_\_\_\_\_. 1997. *Introduction à l'Éthique de Spinoza. 5e partie: Les voies de la libération.* Paris : PUF.
- Maharal, R. Y. L. de Prague. 1589, *Derek Hayym*. Cracovie.
- Malinowski-Charles, S. 2004. *Affect et conscience chez Spinoza.* Zürich: Georg Olms Verlag.
- Marshall, E. 2008. "Spinoza's Cognitive Affects and Their Feel." *British Journal for the History of Philosophy* 16 (1): 1-23.
- Martins, A. 2010. « La politique ou la raison désirable chez Spinoza ». *Philonsorbonne* 4 : 109-121.
- <https://journals.openedition.org/philonsorbonne/287>
- Martins A. et P. Sévérac (eds.). 2021. *Spinoza et la psychanalyse.* Paris : Hermann.
- Matheron, A. 2011. *Physique et ontologie chez Spinoza.* In *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique.* Lyon : ENS Édition.
- Misrahi, R. 2000. "Principes pour une traduction." In *Traduire les philosophes*, sous la direction de J. Moutaux and O. Bloch. Paris, Publications de la Sorbonne.
- Montag, W. 2001. "Antonio Negri, *Insurgencies: Constituent Power and the Modern State.*" *Historical Materialism* 9 (1) : 196-204.
- Moreau, P.-F. 2000. "Le vocabulaire psychologique de Spinoza et le problème de sa traduction." In *Limae labor et mora*, sous la direction de Z. von Martels, P. Steenbakkers et A. Vanderjagt. Leende : Uitgeverij Damon.
- Naaman-Zauderer, N. and N. Naaman (eds.). 2019. *Freedom, Action and Motivation in Spinoza's Ethics.* London: Routledge Press.
- Pirqey 'Avot. 1952. Réédition, Tel Aviv, Sinai
- Rorty, Amelie Oksenberg. 2000. "Spinoza's Ironic Therapy: From Anger to the Intellectual Love of God." *History of Philosophy Quarterly* 17 (3) : 261-276.
- Pautrat, B. 2011. *Ethica sexualis. Spinoza et l'amour.* Paris : Payot.

- Ramond, C. 1988. *Les mille et une passions du Court Traité.* *Archives de Philosophie* 51 (1) : 15-27.
- \_\_\_\_\_. 1999. *Le vocabulaire de Spinoza.* Paris : Ellipses.
- Rice, L. C. 1990. “Reflexive Ideas in Spinoza.” *Journal of the History of Philosophy* 28: 201-211.
- Rozenberg, J.J. 1999a. *La bioéthique corps et âme.* Paris: L’Harmattan.
- \_\_\_\_\_. 1999b. *From the Unconscious to Ethics.* New York: Peter Lang.
- \_\_\_\_\_. 2023a. *Spinoza, le spinozisme et les fondements de la sécularisation.* Amazon.
- \_\_\_\_\_. 2023b. « Determinism, Divine Will, and Free Will : Spinoza, Leibniz, and Maimonides ». *Australian Journal of Jewish Studies* XXXVI : 57-81
- Rojas, Peralta S. E. 2012. *Spinoza: fluctuations et simultanéité.* Saarbrücken: Editions Universitaires Européennes.
- Schrijvers, M. 1999. “The Conatus and the Mutual Relationship Between Active and Passive Affects in Spinoza.” In *Desire and Affect: Spinoza as Psychologist*, edited by Y. Yovel. New York: Little Room Press.
- Segal, G. 2000. “Beyond Subjectivity: Spinoza's Cognitivism of the Emotions.” *British Journal for the History of Philosophy* 8 (1) : 1-19.
- Sévérac, P. 2012. “Spinoza et Freud: les dessous de la jalousie.” In *Spinoza et la psychanalyse*, sous la direction de A. Martins and P. Sévérac. Paris: Hermann.
- Skinner, B. F. 1963. “Operant behavior.” *American Psychologist*: 18 (8): 503-515.
- Soyarslan, S. 2014. “The susceptibility of intuitive knowledge to akrasia in Spinoza’s ethical thought.” *British Journal for the History of Philosophy* 22 (4): 725-747.
- \_\_\_\_\_. 2016. “The Distinction Between Reason and Intuitive Knowledge in Spinoza’s Ethics.” *European Journal of Philosophy* 24 (1): 27-54.

- Spinoza, B. 1925. *Baruch de Spinoza Opera*. Edited by Carl Gebhardt. Heidelberg: Universitätsbuchhandlung Carl Winter.
- \_\_\_\_\_. 1954. *Oeuvres Complètes de Spinoza*. Traduction française. Paris : Gallimard. [La Pléiade].
- \_\_\_\_\_. 2005a. *Traité de l'Amendement de l'Intellect*. Edition bilingue de Bernard Pautrat. Paris : Allia.
- \_\_\_\_\_. 2005b. *Ethique*. Traduction française de Robert Misrahi. Paris-Tel-Aviv : Éditions de l'Éclat.
- \_\_\_\_\_. 2010. *Ethique*. Edition bilingue de Bernard Pautrat. Paris : Seuil.
- \_\_\_\_\_. 2015. *Traité politique*. 2e Ed. Traduction française de C. Ramond. Paris: PUF.
- Tosel, A. 2008. *Spinoza ou l'autre (in)finitude*. Paris : L'Harmattan.
- \_\_\_\_\_. 1996. « Transitions éthiques et fluctuations de l'esprit dans la pensée de Spinoza ». In *Architectures de la raison: mélanges offerts à Alexandre Matheron*, sous la direction de P.-F. Moreau. Lyon : ENS Editions.
- Vaysse, J.-M. 1999. *L'Inconscient des Modernes : Essai sur l'origine métaphysique de la psychanalyse*. Paris : Gallimard.

**Jacques J. Rozenberg** est un ancien élève de l'Ecole Normale Supérieure de Saint-Cloud, et il a été durant deux ans un étudiant d'Emmanuel Levinas. Agrégé et Docteur en Philosophie (Université Paris X, Nanterre, 1984), Habililité à Diriger des Recherches (Université Paris IV, Sorbonne, 1994), il a enseigné dans plusieurs universités françaises et étrangères au titre de « Full-Professor ». Il est Chercheur-Associé (*alumnus*) au Centre National de la Recherche Scientifique. De formation philosophique, scientifique, psychanalytique et hébraïque, Jacques J. Rozenberg est l'auteur et co-directeur de publication de 15 ouvrages, ainsi que de nombreux articles, en français et en anglais.

**Adress:**  
<https://cnrs.academia.edu/JacquesRozenberg>