

La négation du sujet : la réception du sentiment de tristesse chez René Descartes et Baruch de Spinoza

Karine Bréhaut

► **To cite this version:**

Karine Bréhaut. La négation du sujet : la réception du sentiment de tristesse chez René Descartes et Baruch de Spinoza. Emilia Hilgert; Silvia Palma; Pierre Frath; René Daval. Négation et référence, Épure, Éditions et presses universitaires de Reims, pp.57-65, 2016, Res per nomen, 978-2-37496-021-0. hal-02539689

HAL Id: hal-02539689

<https://hal.univ-reims.fr/hal-02539689>

Submitted on 10 Apr 2020

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

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

La négation du sujet : la réception du sentiment de tristesse chez René Descartes et Baruch de Spinoza

Karine Bréhaux
docteur en science politique, philosophe
chercheur associé au CIRLEP EA 4299
Université de Reims Champagne-Ardenne
karinebrehaux@orange.fr

Introduction

Poser l'interrogation du mal-être de l'homme, cette négation de soi-même exprimée par « Pourquoi je me sens mal », ou « pas bien », revient à se plonger au cœur de l'affect, des passions. Deux termes définissent l'affect : *affectus* et *affectio*. Il y a à la fois l'affecté, l'affectant et l'affection, l'affection rapportée au corps, lorsque celui-ci est affecté par un objet extérieur à lui, et l'idée d'affection que se fait l'âme de l'objet extérieur à lui et l'objet extérieur en tant qu'affectant le corps. L'affection est donc l'image que se représente l'âme, et l'affect est l'affection et l'idée de cette affection. L'affect est à la fois physiologique et psychique « agissant » (en langage philosophique moderne) sur l'âme et le corps. Les affects nous aident à construire nos propres repères. Par exemple, l'imagination a pour rôle de forger l'image de l'objet extérieur ; une fois réalisée, cette image ou idée inadéquate, complète l'ensemble d'idées de l'âme, cf. Spinoza (1999 : 69) [Spinoza B., 1965, *Ethique*, trad. B. Pautrat, Garnier Flammarion] : « J'entends par idée un concept de l'Âme que l'Âme forme pour ce qu'elle est chose pensante. ». L'affectivité renvoie à la variation de la puissance d'agir du corps sensible à la nature de rencontres extérieures. A travers l'interprétation du sentiment de la tristesse par René Descartes et Baruch de Spinoza, nous nous interrogerons sur le caractère de l'explication mécaniste des affects dans la constitution du sujet et plus particulièrement la réception du sentiment de tristesse, le tiraillement de l'individu entre deux aspects binaires : le positif et le négatif.

Les affects comme mécanismes de construction de notre conscience de soi

Les mœurs, les coutumes et le comportement des individus sont des données variables. On peut les constater, les analyser, voire les observer, mais il est néanmoins difficile de les prévoir. On peut faire des approximations, élaborer des normes, mais il existe une variable que l'on ne peut ignorer, c'est la volonté individuelle, c'est ce *moi* qui décide d'agir de telle ou telle façon, de transgresser ou pas les règles et les lois établies, pour des raisons diverses et variées. Il nous est plus que difficile de savoir comment les individus vont agir face à des situations complexes¹.

Face à un choix, ce n'est pas toujours la raison qui l'emporte ; les passions, si bien expliquées par René Descartes, les sentiments et les événements peuvent prendre le dessus. Ce qui fait de nous des êtres uniques et singuliers, des individus à part entière, c'est cette volonté qui nous meut. Cette recherche de constantes, de normes, d'éléments rationnels est nécessaire et propre à toute recherche, à toute analyse qui tient à comprendre une situation qui paraît échapper à toute loi ou règle, et ceci afin d'en saisir les causes et les effets. Or quel est l'élément qui est à la fois propre à l'homme et permanent ? C'est le corps, sous ses différentes facettes, avec son « caractère changeant », ses états multiples, tantôt jeune, tantôt vieillissant, tantôt malade, soumis à la temporalité de notre condition humaine. Retenons pour l'instant que faire du corps l'élément central permettant d'expliquer l'homme, ainsi que sa place et son rôle au sein de la société, implique l'intervention de « spécialistes du corps humain » qui conseillent et prennent des décisions pour et parfois à la place des citoyen(ne)s. Ce glissement entre science et politique a bien évidemment des conséquences en ce qui concerne la relation à autrui : l'Autre ne se définit pas par ce qu'il peut dire ou même faire, mais par une certaine constitution physique dont il faudra souligner la nature, et qui le place dans un ensemble de normes biologiques, psychologiques et de valeurs sociales, culturelles et peut-être aussi morales plus ou moins définies et sollicitées au cours de l'Histoire de l'Humanité. A la « mécanique des

¹ Cf. Frath *et alii* (dir., 2012).

corps » correspond sa lecture géométrique chère à Baruch de Spinoza, qui détermine la forme de sa philosophie à la manière des géomètres (« *more geometrico* »).

L'affectivité comme variation de la puissance d'agir du corps sensible aux rencontres extérieures

Pour René Descartes, la tristesse est le sentiment de l'âme suite à la perception d'un mal par le corps. Ce sentiment que les philosophes du 17^e siècle appellent « passion » intéresse particulièrement les professions de soin. En effet, l'approche humaniste des soins est globale : le soignant s'intéresse au patient dans son intégralité, il n'est pas juste un malade à soigner, mais une personne dont il faut respecter les besoins. Dans ce cadre, la tristesse est écoutée et comprise, au même titre que les signes médicaux. Ce sentiment de tristesse en appelle alors d'autres comme la compassion, la pitié ou bien encore l'empathie.

Historiquement, la philosophie cartésienne va plus loin encore, car elle associe à cette réflexion humaine sur les passions une analyse mécanique physiologique de l'impact des « bonnes » ou « mauvaises » passions sur le corps.

La vision spinoziste des affects attachée à la conception de Dieu

Pour Baruch de Spinoza, l'âme est sensible à la capacité du corps à agir : elle souffrira donc que le corps soit immobilisé ou blessé à cause d'une maladie, d'une souffrance et d'une perte d'autonomie. Cette conception de la relation du corps à l'âme est d'autant plus actuelle qu'elle rappelle l'impact d'un environnement favorable ou néfaste sur l'état psychologique de l'individu. Le *conatus* chez Baruch de Spinoza désigne l'« effort » que toute chose doit faire pour « persévérer dans son être », c'est-à-dire pour exister (ce qui correspond aujourd'hui à ce que l'on désigne par l'instinct de survie). L'individu recherche uniquement les sentiments –ou passions– positifs car il cherche à se préserver. La passion se situe par rapport à l'activité de l'âme, il existe un

couple passion-action. La passion de l'âme est une idée d'une affection du corps par laquelle la puissance d'agir du corps est la diminution de penser de l'âme :

L'essence de l'âme est constituée par des idées adéquates et des inadéquates ; par suite elle s'efforce de persévérer dans son être en tant qu'elle a les unes et aussi en tant qu'elle a les autres ; et cela pour une durée indéfinie. Puisque, d'ailleurs, l'âme, par les idées des affections du corps, a nécessairement conscience d'elle-même, elle a conscience de son effort. (Spinoza, trad. B. Pautrat, 1999 : 219)

Baruch de Spinoza ne fait que rappeler ici le principe d'équilibre liant le corps à l'état psychologique de l'individu. Nous savons bien que si le corps est affecté par la maladie (avec la diminution de ses capacités), l'état psychologique du sujet (la prise de conscience de cet état) est aussi affecté entraînant une forme de déséquilibre. Ce type d'analyse est à l'origine de nombreuses théories psychologiques contemporaines (behaviorisme-comportementalisme). L'individu a donc tendance naturellement à fuir toute mélancolie ou tristesse et rejette tout contact avec des êtres ou des objets lui procurant ce type de mal-être.

Dans l'*Ethique*, Baruch de Spinoza démontre que Dieu est avant tout une nature plutôt qu'une personne. Cette déconstruction de la théologie de la personne, de réduction de l'intériorité à l'extériorité répond aux critères d'exigences du principe d'immanence, selon lequel Dieu est partout, dans la nature de toute chose et de tout être (« *Deus sive Natura* »). Spinoza démontre que la pensée de l'homme est un attribut de Dieu : « Dieu agit par les seules lois de sa nature, et forcé par personne » (*ibid.*, proposition 17, 47).

De la nature divine découlent les substances des autres êtres. Dieu est cause de toute chose au même sens qu'il est « cause de soi ». Dans notre questionnement, le sentiment de tristesse éprouvé par le sujet s'inscrit dans une relation causale à Dieu de type transitif (la causalité transitive se définit par le fait d'être dépendant de la volonté de Dieu dans la conception même de sa substance). Penser Dieu comme cause, c'est le penser dans un même temps comme effet. Tout ce que

Dieu opère provient de sa nature (*cf.* les concepts de « nature naturante » et « nature naturée »). Le Dieu de Spinoza est substance, l'être en tant qu'il est, puissance infinie de la Nature.

La seule liberté de l'homme est d'exister par rapport à la seule nécessité de sa nature, à s'échapper des règles de la Nature vers des lois humaines et donc politiques. Maîtriser les passions ressenties, c'est chercher à s'abstraire du joug de sa propre nature, à être dans la maîtrise de soi. C'est opérer une réduction de la métaphysique de la liberté vers une liberté de la politique.

Se représenter le sentiment de tristesse d'Autrui et l'accueillir

Reconnaître la tristesse de l'Autre, c'est la juger et la penser en tant que telle, nous renvoyant à notre propre référentiel de valeurs, produit de l'exercice de l'entendement. Le fait d'identifier des sentiments chez Autrui nécessite donc la présence d'un agent (le sujet pensant) et l'objet sur lequel s'exerce la réflexion (autre substance pensante ou substance étendue).

Si juger revient à penser, que dire de cette liberté réduite de l'agir du sujet ? Peut-on imposer une limite à l'activité de la pensée ? La réception des sentiments d'un sujet par un Autre engage celle de l'entendement, en tant que faculté de relier les représentations entre elles, de les classer, de les ordonner afin de les systématiser (principe de la *tabula rasa* chez René Descartes). L'entendement est freiné dans sa tâche par l'incapacité de systématiser les « choses en soi » en tant que causes des phénomènes qui nous apparaissent. Il en reconnaît l'existence sans pour autant les expliquer. L'existence des choses en soi résulterait alors plus d'une croyance que d'une certitude objective (Baruch de Spinoza les identifie comme les attributs d'une substance divine, Arthur Schopenhauer y voit l'expression de la volonté du Moi). La sensibilité fournit la matière nourrissant nos représentations sensibles. La recherche d'explication au jeu de la sensibilité sur l'entendement est multiple : le malin génie chez Descartes, l'homme comme maître et possesseur de la Nature, *Deus sive Natura* chez Spinoza, l'artiste défiguré de Friedrich Nietzsche. C'est la Nature qui est la muse inspiratrice de l'homme, source de règles. Le sublime étant le senti-

ment nous rapprochant le plus de la Nature, car incarnant cette posture auto-réflexive de l'entendement prenant peur devant l'immensité de son ignorance (source de tragique). Ce qu'on ne peut ni penser, ni juger, peut être imaginé. L'imagination transcendentale est ce qui relie la sensibilité à l'entendement (le « comme si » de la Troisième critique kantienne).

Vivre, être dans l'interrelation avec les Autres, c'est « apprécier » ce qui se présente à moi, mais c'est aussi vouloir ces rencontres. Dans la *Volonté de puissance*, Friedrich Nietzsche condamne notre étroitesse d'esprit et notre manque d'ouverture à l'égard de ces interactions. Il considère que :

Le monde apparent, c'est un monde vu selon des valeurs, ordonné, choisi d'après des valeurs, donc à un point de vue utilitaire, dans l'intérêt de la conservation et de l'augmentation de puissance d'une certaine espèce animale. (Nietzsche, 1995, § 208)

Notre perception de ce « monde apparent » est faussée par des valeurs peu nobles :

Fixer des prix, estimer des valeurs, imaginer des équivalents, échanger – tout cela a préoccupé à un tel point la pensée primitive de l'homme qu'en un certain sens ce fut la pensée elle-même : c'est ici la plus ancienne espèce de sagacité apprise à s'exercer, c'est ici encore que l'on pourrait soupçonner le premier germe de l'orgueil humain, son sentiment de supériorité sur les animaux. (Nietzsche, 2000, § 29)

Quel(s) rapport(s) entre « la réception du sentiment de tristesse » et « la négation du sujet » ? Accueillir l'Autre, c'est refuser la négation, le fait de le nier. La vie relationnelle est composée de moments d'accueil et ne devrait pas se cristalliser autour de moments de fuite (qui est une réaction primaire néanmoins). Maurice Merleau-Ponty l'illustre parfaitement dans *L'Œil et l'esprit* en reprenant un passage de Paul Cézanne :

Visible et mobile, mon corps est au nombre des choses, il est l'une d'elles, il est pris dans le tissu du monde et sa cohésion est celle d'une chose. Mais, puisqu'il voit et se meut, il tient les choses en cercle autour de soi, elles sont une annexe ou un prolongement de lui-même, elles sont incrustées dans sa chair, elles font partie de sa définition pleine et

le monde est fait de l'étoffe même du corps. [...] La nature est à l'intérieur, qualité, lumière, couleur, profondeur, qui sont là-bas devant nous, n'y sont que parce qu'elles éveillent un écho dans notre corps, parce qu'il leur fait accueil [...] cet équivalent interne, cette formule charnelle de leur présence que les choses suscitent en moi, pourquoi à leur tour ne susciteraient-elles pas un tracé, visible encore, ou tout autre regard retrouvera les motifs qui soutiennent son inspection du monde ? [...] Je serai bien en peine de dire où est le tableau que je regarde. Car je ne le regarde pas comme on regarde une chose, je ne le fixe pas en son lieu, mon regard erre en lui comme dans les limbes de l'Être, je vois selon ou avec lui plutôt que je ne le vois. (Merleau-Ponty, 1985, chap. 2)

La construction de la notion de soi : l'apport des neurosciences cognitives

Le soi est à la fois un ensemble de représentations mentales personnelles et multidimensionnelles que l'on a sur nous-mêmes et le phénomène de conscience de soi qui lui est associé. Il est à la base de notre identité individuelle et de notre sentiment de continuité dans le temps. L'existence et le rôle d'Autrui dans la construction de représentations mentales personnelles semblent essentiels. C'est pourquoi le soi apparaît en relation étroite avec la Théorie de l'esprit (voir la capacité à inférer des représentations ou des états mentaux à Autrui). Notre capacité à se représenter nos pensées et celles de l'Autre semble avoir une origine cérébrale similaire :

Conscience de soi et conscience de l'Autre peuvent donc s'envisager dans une interaction bidirectionnelle à l'origine du fondement de notre identité individuelle et de la compréhension d'Autrui, assurant ainsi la régulation des comportements et le bon déroulement des interactions sociales. (Duval *et alii*, 2009 : 8)

L'idée réside dans la construction du « Je » par rapport à « l'Autre ». Platon, dans sa théorie de la réminiscence, nous montre que notre âme se définit par rapport à des connaissances antérieures dans d'autres vies :

Ainsi, immortelle et maintes fois renaissante, l'âme a tout vu, tant ici-bas que dans l'Hadès, et il n'est rien qu'elle n'ait appris ; aussi n'y a-t-il

rien d'étonnant à ce que, sur la vertu et sur le reste, elle soit capable de se ressouvenir de ce qu'elle a su antérieurement. (Platon, *Ménon*, 1999 : 81b)

Prendre conscience de soi (se percevoir, se décrire, se reconnaître) se fait dans nos rapports au monde extérieur, incluant d'autres individus. Prendre conscience de l'Autre, c'est le percevoir différent de nous. Constaté la tristesse d'une personne, c'est marquer la différenciation de tempéraments, de degrés à cet instant entre cet Autre et moi-même. Ce courant dépasse le dualisme cartésien, sujet/corps, bien que s'inscrivant dans son prolongement. Certes, le sujet est dans une quête de son identité personnelle (« Qui suis-je ? »), mais pose aussi l'invariabilité du soi au cours du temps (avec le ressenti phénoménologique d'être une seule et même personne au cours du temps, défini par Heidegger dans sa distinction de l'être et de l'étant). Le soi est donc la combinaison d'une posture réflexive de l'entendement « je suis » et de l'existence « comment je suis ». Ce deuxième axe est plus proche de la vision spinoziste que celle de René Descartes, car Baruch de Spinoza défend déjà cette persistance du soi à travers le *conatus* et dans sa conception métaphysique de Dieu.

Le caractère stable du soi (*self*, cf. Duval *et alii*, 2009 : 12) ne l'empêche pas de se décliner sous différentes facettes : « *self* social », « *self* désirable », « *self* désiré ». L'Autre, tel un miroir, est le reflet de nous-mêmes. Plus qu'une interaction liée notamment aux actes de jugements, nous nous nourrissons des comportements, des jugements, des affects d'Autrui.

Conclusion

On retrouve ici la conception nietzschéenne de la vérité identifiée comme *praxis* et non une simple entité logique : « La vie elle-même nous force à déterminer des valeurs, la vie elle-même évalue par notre entremise lorsque nous déterminons des valeurs. » (Nietzsche 1998, § 5). La connaissance pour Friedrich Nietzsche n'est pas l'opération d'un intellect autonome, mais une activité qui a son fondement dans la normativité de la vie relationnelle. Postmodernité des explications mécanistes de René Descartes et Baruch de Spinoza qui trouvent

écho dans le développement de théories neuropsychologiques et psychanalytiques du soi.

Références bibliographiques

- Descartes R., 1998, *Passions de l'âme*, Paris : Garnier Flammarion.
- Duval C., Desgranges B., Eustache F., Piolino P., mars 2009, « Le soi à la loupe des neurosciences cognitives : de la conscience de soi à la conscience de l'Autre », *Psychol NeuroPsychiatr Vieil*, vol. 7, n° 1.
- Fraht P., Bourdier V., Bréhaux K., Dumphy-Blomfield, J., Hilgert E. (dir.), 2012, *La référence, la conscience et le sujet énonciateur*, Reims : Editions et Presses Universitaires de Reims, « Res per nomen » ; 3.
- Heidegger M., 1964, *Être et temps*, Paris : Gallimard.
- Merleau-Ponty M., 1985, *L'œil et l'esprit*, Paris : Gallimard, « Folio ».
- Nietzsche F., 1998, *Crépuscule des idoles*, trad. Éric Blondel, Paris : Livre de poche.
- Nietzsche F., 1995, *La volonté de puissance*, t. 1, Paris : Gallimard, « Tel », paragraphe 208.
- Nietzsche F., 2000, *La Généalogie de la Morale*, Paris : Livre de poche.
- Platon, 1999, *Ménon*, traduction de Monique Canto-Sperber, Paris : Livre de poche.
- Spinoza B., 1999, *Ethique*, trad. Bernard Pautrat, Paris : Seuil.