

## LA NATURALISATION DE L'INTÉRIORITÉ PSYCHIQUE: LE MODÈLE SPINOZISTE, HIER ET AUJOURD'HUI

*Pascal Sévérac*

(CIP, Paris-Est Créteil – LIS - EA 4395)

Le titre de cette intervention exige plusieurs éclaircissements – notamment sur les deux notions clé: *naturalisation* et *intérieurité*. Que faut-il en effet entendre chez Spinoza par naturalisation? S'agit-il d'une forme de réductionnisme matérialiste, consistant à dire que l'esprit n'est jamais qu'une fonction du corps, voire du cerveau? Et pourquoi parler d'intérieurité chez Spinoza: sa conception de l'esprit n'en finit-elle pas avec le substantialisme cartésien, avec l'idée d'un regard intérieur sur des idées qui seraient comme des images à contempler?

C'est à ces deux questions que sera donc consacré mon propos: 1. Que signifie la naturalisation spinoziste du psychisme? 2. Que reste-t-il de l'intérieurité psychique une fois naturalisée? C'est en traitant cette double question que nous pourrons voir en quel sens le spinozisme peut encore être un modèle pertinent pour penser la nature du psychisme aujourd'hui.

### 1. La naturalisation de l'esprit chez Spinoza

Spontanément, c'est-à-dire pour la tradition moderne, depuis sans doute le 18<sup>ème</sup> siècle et surtout au 20<sup>ème</sup>, "naturalisation" prend la signification de "réduction" – cette réduction pouvant être faible, c'est-à-dire épistémologique ou méthodologique (il s'agit alors d'expliquer l'esprit comme on explique les processus physiques); ou forte (il s'agit alors d'affirmer l'identité des processus psychiques et des processus physiques, identité des propriétés physiques et des propriétés psychiques, identité qui sera finalement elle-même physique). Dans l'introduction de son *Introduction à la philosophie de l'esprit*,

Pascal Engel le dit très bien: aujourd’hui, avec notamment la psychologie cognitive et les procédures empiriques et scientifiques qui en soutiennent les analyses,

les ressources permettant de proposer des conceptions “naturalistes” de l’esprit et des phénomènes mentaux paraissent beaucoup mieux établies. La notion de “naturalisme” est cependant vague. Elle correspond en fait à deux thèses. L’une est ontologique et dit qu’il n’y a pas d’états, de propriétés, d’événements, ou de processus mentaux au-delà des entités physiques identifiées par les sciences physiques (c’est le “physicalisme”) ou, tout au mieux, par des sciences naturelles, comme la biologie. “Au-delà” est aussi une expression vague, qui peut recouvrir diverses formes de matérialisme. La seconde thèse est méthodologique. Elle requiert que le langage et les concepts mentaux soient expliqués ou réduits en termes de concepts considérés comme valides dans les sciences physiques ou naturelles. L’histoire de la philosophie de l’esprit récente, depuis les années 1950, peut être considérée comme l’histoire des tentatives de formulation d’une version acceptable de ce matérialisme naturaliste<sup>1</sup>.

Il existe bien des manières de naturaliser l’esprit en étant matérialiste: l’une des plus radicales, par exemple, est celle qu’illustrent Paul et Patricia Churchland, tenants d’une thèse physicaliste dite éliminativiste, et qui consiste à supprimer l’idée même d’esprit, de psychisme, en réduisant les signes linguistiques à de simples signaux informatifs, et en considérant le cerveau comme un type d’ordinateur. D’autres monismes matérialistes, moins réducteurs, sont possibles, qui vont de l’épiphénoménisme au fonctionnalisme, et qui appliquent à la connaissance scientifique des procédures cognitives les schèmes explicatifs des sciences naturelles, physiques ou biologiques – la naturalisation biologique du psychisme pouvant bien sûr impliquer les schèmes explicatifs de la théorie darwinienne de l’évolution (en France, c’est dans une certaine mesure ce qu’a fait Piaget).

Quoi qu’il en soit, de ces différents types de réductionnisme ou de monisme matérialiste, Spinoza ne saurait être tenu comme le précurseur. Comme on le sait, si Spinoza propose une véritable physique de la pensée, c’est que pour lui la *phusis*, la Nature, doit s’entendre comme constituée d’une multiplicité – infinie – de genres d’être, d’attributs comme il dit, chacun d’entre eux étant lui-même infini: la Nature, c’est donc certes la matière ou l’étendue dans son infinité; c’est l’extension (*extensio*) ou la spatialisation, la puissance

<sup>1</sup> P. Engel, *Introduction à la philosophie de l’esprit*, La Découverte, Paris, 1994, p. 9.

infinie de production d'espaces déterminés; mais la Nature, c'est aussi la Pensée. Naturaliser l'esprit signifie donc d'abord ceci pour Spinoza: considérer chaque esprit humain comme une modalité, ou une expression de ce qui logiquement existe avant lui, à savoir la pensée entendue comme attribut infini, constitutif de l'essence même de la Nature absolument infinie, c'est-à-dire de Dieu. Comme l'a bien expliqué François Zourabichvili, il existe chez Spinoza une physique de la pensée (expression qui donne son titre à l'un des ses ouvrages majeurs: *Spinoza. Une physique de la pensée*), et cette physique de la pensée a son propre langage: elle considère l'esprit comme «Dieu en tant qu» – ou encore, si l'on veut, comme la Nature naturante, et plus exactement pensante, en tant que cette Nature infiniment pensante s'exprime sous la forme d'un mode, d'une modalité «précise et déterminée», à savoir une idée, ou un esprit.

Que l'esprit soit un mode de la pensée signifie donc qu'il y a une antécédence logique de la pensée sur l'esprit. La réalité de la pensée, de ses lois, de sa nécessité, prime sur celle de l'esprit: par rapport au modèle cartésien, le rapport de l'esprit à la pensée est renversé. Ce n'est pas l'esprit qui, à travers la volonté libre, peut disposer de la pensée comme d'un matériau, c'est la pensée qui s'exprime ou se concrétise dans un esprit déterminé. La pensée n'est donc pas l'attribut principal de l'esprit, comme chez Descartes; l'esprit, au contraire, est une façon précise et déterminée d'exprimer la nécessité de la pensée. D'où une conséquence importante, et étonnante: notre esprit, qui est de nature modale et non pas substantielle, est une idée. Cette conséquence a de quoi étonner même d'un point de vue spinoziste, car à lire la définition de l'idée au début d'*Ethique* II (définition 3), on aurait tendance à réserver le nom d'idée aux seules opérations, internes, d'un esprit: «l'idée est un concept de l'esprit», nous dit cette définition. Alors, si l'idée est un concept de l'esprit, et si l'esprit est lui-même une idée, doit-on en conclure que l'esprit est un concept d'un autre esprit, c'est-à-dire d'une autre idée? Oui, répond Spinoza: chaque esprit est lui-même une partie d'une idée infinie, c'est-à-dire de l'idée de Dieu, de l'idée de la Nature considérée comme infiniment pensante. Autrement dit, si la Pensée infinie ou absolue, entendue comme l'un des attributs constituant la Nature naturante, est la pensée comprise dans son infinie productivité, dans son infinie puissance de production des idées, l'idée infinie de Dieu est quant à elle à comprendre comme cette même pensée infinie,

mais dans son rapport à son objet, à ce qu'elle pense – à savoir dans son rapport à la totalité infinie, non totalisable, de tous les modes de tous les attributs. L'idée infinie à laquelle appartient chaque idée finie constitutive d'un esprit est la pensée infinie non pas considérée en soi, sans rapport à un objet, c'est-à-dire seulement comme attribut divin, mais la pensée infinie considérée comme pensant un objet infini.

Naturaliser l'esprit, ou le psychisme humain signifie donc avant tout ceci: considérer l'esprit d'abord comme partie de la Nature, de l'infinie puissance de la Nature – considérer l'esprit non comme un empire dans un empire, mais comme une modalité de la puissance infinie de penser. Mais cette naturalisation implique aussitôt que, puisque l'origine et la nature d'une idée n'est pas à chercher ailleurs que dans la nécessité de la Pensée, de la Nature en tant qu'elle enveloppe la puissance infinie de penser, les idées n'ont pas pour cause ce dont elles sont les idées (les *ideata*), c'est-à-dire les choses perçues (*res perceptas*). Si l'esprit pense quelque chose, c'est parce qu'il est une partie d'une idée infinie, et qu'il est déterminé à penser cette chose à travers d'autres idées. On n'expliquera donc jamais la formation d'une idée par une réalité autre que pensante: une idée, qu'elle soit formée par un esprit ou qu'elle soit cet esprit lui-même, a pour cause une autre idée. Toutes les autres modalités de la Pensée, et notamment les idées des choses singulières, sont engendrées par d'autres modalités de la pensée, à savoir par d'autres idées singulières.

Une telle affirmation a bien évidemment quelque chose de contre-intuitif: n'est-ce pas parce que vous êtes là devant moi que je vous vois, que je vous perçois au moins par la vue et par l'ouïe? Quelles peuvent bien être ces autres idées qui produisent en mon esprit celle de votre présence, si ce n'est votre existence matérielle en face de moi? Admettons, contre la doctrine spinoziste, que nous puissions rendre compte de la représentation que j'ai de vous par votre existence corporelle, en dehors de mon esprit. Il faudra néanmoins convenir que si vous êtes corporellement présents devant moi, c'est que je me suis installé en face de vous; et que si je vous perçois en face de moi, c'est que je dispose des organes des sens pour faire une telle expérience. Mais tout cela, comment puis-je le savoir, si ce n'est à travers certaines idées, en l'occurrence celle de mon installation en face de vous et celle de la présence d'organes sensoriels en moi? Seules certaines idées de «choses» peuvent expli-

quer en mon esprit la présence d'une idée de «quelque chose», de la même manière que ces «choses» expliquent la présence de ce «quelque chose» en dehors de moi: je ne puis en tout cas «sortir» d'une idée, afin d'en expliquer la genèse, que pour trouver d'autres idées. L'extériorité d'une idée singulière, c'est-à-dire d'une idée finie et ayant une certaine durée, est constituée par d'autres idées, elles-mêmes finies et ayant une durée déterminée. Ce qui existe à l'extérieur d'une idée, ce n'est pas un corps, c'est une autre idée: je ne peux m'expliquer l'idée de quelque chose que par les idées d'autres choses.

Ainsi, ce qui paraissait avoir un caractère contre-intuitif recouvre désormais une plus grande clarté: l'existence d'une idée n'est pas expliquée par l'existence de son objet; on ne sort pas du champ des idées pour expliquer la formation d'une idée, tel est le sens fondamental de la naturalisation – psychique – du psychisme humain selon Spinoza.

Toutefois, il ne s'agit pas ici de défendre une naturalisation de l'esprit qui confinerait à une réduction à l'envers, c'est-à-dire à une espèce d'immatérialisme, selon lequel toute réalité est ou bien perçue, ou bien percevante. En vertu de l'union substantielle des attributs de la Nature, la réalité que nous appréhendons selon la pensée peut aussi s'appréhender selon d'autres attributs, notamment l'étendue. Il existe donc une relation entre modalités d'attributs différents: s'il ne peut y avoir de rapport de causalité entre les idées et les choses qui en sont les objets, il doit y avoir néanmoins un rapport d'identité entre l'enchaînement des idées et l'enchaînement de leurs objets. En effet, alors que le rapport de causalité est interdit par la distinction réelle des attributs de la Nature, le rapport d'identité entre les logiques parcourant chaque attribut est rendu nécessaire par l'union de ces attributs constitutive de cette Nature: l'ordre et la connexion des modalités sont nécessairement les mêmes en chaque attribut, puisque tous expriment l'unique nécessité de la productivité de la Nature.

Une telle conception de la Nature, qui articule identité ontologique de la substance et distinction réelle des attributs, peut dès lors apparaître comme un modèle pour certaines théories contemporaines analysant la nature du psychisme, et de son rapport au corps. Pensons par exemple aux théories du double aspect, et à tout le travail que mène aujourd'hui Pascale Gillot, l'une des meilleures spécialistes de cette confrontation entre les pensées

classiques (Descartes, Spinoza, Leibniz notamment) et les pensées contemporaines autour du problème psycho-physique, autour de ce que la tradition anglo-saxonne contemporaine appelle le « *mind-body problem* »<sup>2</sup>. Thomas Nagel serait d'ailleurs celui qui pourrait être perçu comme le meilleur héritier de la conception spinoziste de l'union psycho-physique: Th. Nagel ne prône aucun réductionnisme matérialiste, il pense la spécificité de la vie mentale – en même temps il s'écarte de tout dualisme de type cartésien et refuse l'hypothèse d'une « substance mentale distincte ». Il distingue donc états mentaux et états physiques, tout en les pensant comme des états d'une *même chose*. Non seulement les uns ne s'expliquent pas *par* les autres, mais les uns ne s'expliquent pas *comme* les autres: états mentaux et états physiques sont des ensembles distincts qui ont des propriétés distinctes – autrement dit, propriétés mentales et propriétés physiques sont différentes. Toutefois, il faut penser, même si cela est difficile à concevoir, l'articulation entre d'une part l'identité réelle du mental et du physique, et d'autre part la dualité “logique” ou épistémologique des propriétés psychiques d'un côté et des propriétés physiques de l'autre.

Pascale Gillot souligne cependant certaines différences décisives entre le modèle spinoziste et l'interprétation de Th. Nagel. D'abord, à propos de la chose même, c'est-à-dire cette « même chose » que sont corps et esprit, ou états physiques et états mentaux, Spinoza n'envisage pas de troisième entité, inconnaissable: il ne conçoit pas une chose en soi dont corps et esprit seraient les phénomènes, matériel dans un cas, psychique dans l'autre; il n'y a pas de chose cachée derrière l'esprit ou le corps pour Spinoza, alors que pour Th. Nagel, en revanche, la question se pose. Ensuite et surtout, Pascale Gillot a quelque réticence à penser une véritable alliance entre modèle spinoziste du psychisme et théories du double aspect, car Th. Nagel, tout comme par exemple Herbert Feigl, autre représentant de la *Dual Aspect Theory*, ne rompent en aucune manière avec l'idée d'une intériorité psychique – ce que Spinoza, lui, ferait, parcequ'il pousserait jusqu'au bout l'explication naturaliste, et donc objectivante, du psychisme.

Or il n'est pas sûr du tout que Spinoza mette fin à toute idée d'intériorité psychique: nous devons ici passer au second point de

---

<sup>2</sup> De P. Gillot, voir *L'esprit, figures classiques et contemporaines*, CNRS Editions, Paris, 2007; et sur Spinoza plus spécifiquement, voir l'article qu'elle a proposé dans le collectif *La théorie spinoziste des rapports corps/esprit et ses usages actuels*, sous la dir. de Ch. Jaquet, P. Sévérac et A. Suhamy, Hermann, Paris, 2009, p. 111-123.

notre propos, qui défendra l'idée que la naturalisation de l'esprit chez Spinoza est en même temps l'affirmation (et la redéfinition) d'une certaine forme d'intériorité psychique.

## 2. L'intériorité psychique repensée

Pour les théoriciens du double aspect, le trait définitionnel du mental, c'est l'intériorité entendue comme expérience privée, subjective, qui en aucune manière ne peut être objectivée comme le sont les états physiques qui lui correspondent, et qui sont les états neurophysiologiques accessibles à un observateur externe. L'expérience psychique est ainsi conçue comme une expérience faite en première personne, une expérience, pour citer Th. Nagel, de «l'effet que cela fait de» – l'effet que cela fait de penser, d'imaginer, d'éprouver une sensation ou un sentiment. Souvenons-nous du célèbre article publié par Th. Nagel en 1974, qui s'intitule «*What is Like to be a Bat?*», et qu'on pourrait traduire par «ça fait quoi d'être une chauve-souris?»<sup>3</sup>. Partant du constat que la chauve-souris est dotée d'un organe sensoriel spécifique, l'écholocation, c'est-à-dire d'un radar, ou d'un système de sonar basé sur la production d'ultra-sons et apte à fournir une image très fine de l'environnement, Th. Nagel pose la question : à quel vécu subjectif cette écholocation correspond-elle? S'agit-il d'une expérience visuelle? d'une expérience auditive? d'un autre type d'expérience, telle une «vision acoustique»? La chauve-souris, à proprement parler, voit-elle ou bien entend-elle les obstacles et les proies? Et si on pouvait connaître l'état de tous les phénomènes neuronaux qui se produisent dans le cerveau de la chauve-souris lorsque certaines de ses régions sont mobilisées dans l'écholocation, serions-nous pour autant en mesure de former une idée de «ce que cela fait d'être une chauve-souris»?

En posant ce type de questions, Th. Nagel, quoi qu'il en dise lui-même, devrait être rangé aux côtés d'une conception du psychisme héritée de Descartes, faisant la promotion de l'intériorité (et de la liberté de pensée) – conception qui, au fond, interdit ou limite toute entreprise de naturalisation de l'esprit. A cette conception s'opposerait la conception mécaniste, voire machinique, du psychisme, héri-

---

<sup>3</sup> *Philosophical Review*, 4, 1974, p. 435-450.

tée de Spinoza (et aussi de Leibniz d'ailleurs) – opposition qui reviendrait d'ailleurs à un combat entre d'une part l'âme *dans* la machine (Descartes) et l'âme-machine (Spinoza). Pour sortir un peu de cette opposition massive, il faut repenser avec Spinoza – et sans la nier à mon sens – la question de l'intériorité psychique.

Avec Spinoza, on peut effectivement affirmer que la pensée n'est pas une affaire privée. La pensée désigne d'abord l'étoffe commune de tous les esprits, leur chair immatérielle ou inéteudue: c'est pourquoi l'esprit n'a pas de pouvoir *sur* la pensée elle-même, qu'à la fois il enveloppe et exprime; il n'a pas de puissance sur ce qui fait sa puissance même de pensée, en tant que la puissance de la Pensée s'explique à travers lui. Telle est la conséquence cruciale de l'ontologie spinoziste, de cette ontologie de l'actualité pleine et entière de la puissance: la puissance, qui n'est jamais en retrait d'elle-même, ne peut être puissance sur soi-même, *puissance de la puissance*. Certes, il est possible qu'un mode exerce sa puissance sur un autre mode; ou pour le dire plus précisément: il est possible pour une certaine modalité de la puissance infinie d'exercer sa puissance (c'est-à-dire de s'exercer) sur une autre modalité de la puissance infinie: cette puissance (*potentia*) *sur* une autre puissance étant ce que Spinoza appelle volontiers le pouvoir (*potestas*). Mais aucune puissance, corporelle ou mentale, n'est puissance de maîtrise de soi-même, ce qui impliquerait une distance par rapport à soi-même, une position de surplomb vis-à-vis de soi: la puissance, parfaitement immanente à son effet, ne s'écarte jamais de soi; elle s'affirme, elle s'effectue, elle agit tout simplement.

C'est pourquoi l'esprit ne peut user de la pensée à sa guise, selon son bon vouloir, comme d'un bien personnel: il peut certes jouir de sa pensée, lorsqu'il éprouve l'affect de son union avec elle; mais il en jouit alors comme d'un bien commun. La pensée n'est pas la «propriété privée» de l'esprit; elle est la «propriété commune» que toutes les idées, et donc tous les esprits, partagent de concert. La théorie des propriétés communes, chez Spinoza, est donc déjà une manière de rompre avec le subjectivisme dans la pensée.

Cependant, en même temps que chaque esprit exprime, à sa manière, la nécessité de la pensée, il est en lui différentes manières de penser. Si la pensée impose à l'esprit sa nécessité, si l'esprit ne peut former ses idées qu'à travers les lois de la pensée, chaque esprit



peut néanmoins penser à travers ces lois de manière soit inadéquate soit adéquate – soit de façon imaginaire, soit de façon rationnelle.

Or, dans la mesure où l'ordre et la connexion des idées sont les mêmes que l'ordre et la connexion des choses, la logique de pensée que suit l'esprit lorsqu'il pense de façon adéquate, lorsqu'il est rationnel, est identique à celle de son objet. Lorsque l'esprit comprend, ses «effets objectifs» (ses idées) «procèdent dans l'âme en rapport avec l'être formel de son objet» (c'est là une formule du § 85 du *Traité de la Réforme de l'Entendement*). Ainsi, lorsque je comprends l'essence formelle d'une figure, comme le cercle, ou d'un sentiment, comme l'amour, mon esprit enchaîne ses idées selon une logique (dite objective) qui est la même que la nécessité intérieure à laquelle obéit l'essence (dite formelle) de la chose pensée: je peux en effet construire l'idée vraie du cercle à partir de l'idée d'un segment de droite et de celle de mouvement; si j'enchaîne ces deux idées de telle sorte que je conçois l'une des extrémités du segment comme fixe et l'autre comme mobile, j'*engendre* le cercle, comme l'écolier traçant sur une feuille de papier un cercle avec son compas. Je produis ainsi la définition génétique, le concept du cercle qui en montre sa cause ou sa loi de composition, et ce faisant je reproduis l'essence formelle intime du cercle<sup>4</sup>.

De la même manière, à partir des idées de joie, d'accompagnement et de cause extérieure, je peux engendrer l'idée de l'amour, qui est entendu comme une joie accompagnée de l'idée d'une cause extérieure.

En revanche, lorsque l'esprit imagine, ses effets objectifs obéissent à une causalité externe, celle de ses «rencontres fortuites»<sup>5</sup> avec des choses extérieures. L'esprit qui imagine suit en ce sens une nécessité qui compose une complexion d'idées (un *ingenium*) se comprenant à travers les rapports qu'il entretient avec son milieu. L'esprit pense alors, dit Spinoza, «selon l'ordre commun de la Nature»<sup>6</sup>. Cet «ordre commun» que suit l'imagination est non pas l'ordre, en soi, des causes, mais l'ordre, pour soi, des effets que certaines causes produisent en notre esprit: c'est la manière dont s'organisent communément nos relations avec le monde extérieur.

<sup>4</sup> Voir *Traité de la Réforme de l'Entendement*, § 95-96.

<sup>5</sup> *Ethique*, partie II, proposition 29, scolie.

<sup>6</sup> Voir *Ethique*, partie II, proposition 29, corollaire.

L'ordre commun de la Nature est donc un ordre temporel obéissant à la logique de nos habitudes. C'est ainsi que nous rencontrons «fortuitement» notre propre corps, dans ce que certains appelleront sa «facticité». Notre corps, comme les corps extérieurs, nous les rencontrons «fortuitement» au sens où ils n'ont d'autre nécessité pour nous que celle de nos habitudes et de nos usages: ils constituent l'ordre commun de la Nature, un ordre coutumier et utile, qui ne peut être compris en vérité que par l'ordre réel des causes de la Nature.

L'imagination n'est donc la «folle du logis», comme dirait Malebranche, qu'en un sens très précis: au sens où l'esprit lorsqu'il imagine est aliéné, c'est-à-dire dépendant de causes extérieures qu'il ne comprend pas. Mais cette folie a ses lois : celles qui dépendent de l'ordre des causes dont l'imaginaire n'est jamais affranchi, même s'il ne le comprend pas. L'esprit n'est donc,   vrai dire, jamais illogique: certes il est bien souvent irrationnel, c'est-à-dire qu'il ne perçoit pas adéquatement, ou totalement, les lois qui constituent formellement les choses extérieures. Mais même lorsqu'il ne fait que les «entrevoir», les percevoir partiellement, il les pense selon une logique susceptible d'être comprise par la raison: l'imagination, justement parce qu'elle n'est pas hors-la-loi, ne devient jamais incompréhensible. Mais c'est aussi parce qu'elle obéit à des lois lui conférant une puissance qu'elle échappe la plupart du temps à toute maîtrise rationnelle: elle demeure la folle du logis au sens où bien souvent, même lorsque nous parvenons à la comprendre, nous demeurons dans l'incapacité de la raisonner, et donc, pour user d'un terme heideggerien, de «l'arraisonner».

Est-ce à dire que l'esprit qui imagine est comme dépassé par sa propre pensée? Si tel était le cas, nous serions reconduits à l'idée d'une puissance de pensée pouvant être en excès sur elle-même, ou (ce qui revient au même) en défaut par rapport à elle-même. Si nous étions dépassés par la puissance imaginative de notre propre pensée, nous serions le plus souvent imparfaits... par rapport à nous-même – ce qui n'a aucun sens. Serait-ce tout simplement que l'expression «sa propre pensée» n'a elle-même pas grand sens? Il faut ici être prudent: certes, on ne peut plus dire que le moi pense en première personne (l'évidence n'est plus «je pense», mais «l'homme pense», selon le deuxième axiome de la deuxième partie de *l'Ethique*); on ne peut plus dire que la pensée est absolument intime et privée: elle

obéit à une logique anonyme, commune à tous les esprits. Mais s'il y a en ce sens une dimension «extime» de la pensée, on ne peut pas non plus affirmer que les idées de tel ou tel esprit sont «publiques», ou extérieures à lui. La nécessité commune qui gouverne les esprits n'empêche pas que les idées que chacun forme soient, en un sens, *personnelles*: et en ce sens précis, l'intériorité n'est pas du tout un mythe.

Il nous faut donc ici distinguer entre les lois de la pensée et les affections de l'esprit: les lois de la pensée (entendue comme attribut) sont publiques, à la fois extérieures et intérieures aux esprits; les affections de l'esprit (ses idées) sont privées, propres en ce sens à chaque esprit. Les lois de la pensée ne constituent l'essence d'aucun esprit: elles constituent seulement des propriétés communes aux différents esprits. Cependant, les affections de l'esprit ne sont données ou produites en lui que selon ces lois, auxquelles n'échappe aucun esprit, aucune idée. C'est pourquoi ce ne sont pas les parties de l'esprit, ses idées, qui seules constituent son essence; ce qui fait l'essence d'un esprit, ce ne sont ni les lois anonymes et universelles de la pensée, ni ses affections privées et intimes: c'est un certain rapport nécessaire entre des enchaînements idéels particuliers, imaginatifs ou rationnels. Le psychisme est donc un mixte de public et de privé, un enveloppement de l'extériorité dans l'intériorité, ou de l'intériorité dans l'extériorité.

En somme, la philosophie spinoziste récuse la définition de la *pensée* dans les termes d'une intériorité intra-subjective; mais on ne confondra pas *pensée* et *esprit*. Certes, l'esprit n'est pas une chose existant par soi-même, et ne peut servir de support à la définition d'une identité subjective stable; certes, l'activité de pensée ne peut être conçue seulement comme un processus privé, en première personne; néanmoins, Spinoza ne s'intéresse-t-il pas à «l'effet que cela fait de» penser, imaginer, comprendre? Les idées, et les affects qui en naissent, ne peuvent-ils être appréhendés comme «intérieurs» à l'esprit, même s'ils obéissent à des logiques trans-subjectives, anonymes? L'esprit sent les choses, éprouve des sentiments, et est conscient de ses affects: ces modalités de sa pensée demeurent en lui, comme lui est en elles. Cet enroulement de l'esprit dans ses idées, et de ses idées en lui, permet à la doctrine spinoziste du psychisme d'échapper à l'alternative entre externalisme et internalisme. Le refus de la substantification de l'esprit comme activité de penser

déliée de toute logique transindividuelle ne signifie pas le refus de l'intériorité subjective: la critique spinoziste porte sur le solipsisme (hérité de Descartes), non pas sur l'intériorité. Dit autrement, il est bel et bien possible de penser par soi-même (c'est le propre de la pensée adéquate, qui se comprend par la seule nécessité de l'esprit); mais il n'est pas possible de penser seul.

Pour résumer cette idée, le *Traité de la Réforme de l'Entendement* dispose d'une formule demeur e célèbre: l'esprit y est qualifié d'«automate spirituel» (TRE,   85). Cette formule, qui intervient au moment où il est question de la «vraie science», qui procède des causes aux effets, caractérise surtout l'esprit lorsqu'il forme des idées adéquates; mais elle pourrait s'appliquer aussi à l'esprit lorsqu'il imagine. Car que signifie-t-elle? Que par *la pensée*, attribut substantiel qu'il enveloppe, l'esprit est un *automate*: il agit selon des lois déterminées, selon une nécessité – qui est commune à soi et aux causes extérieures lorsqu'il comprend, qui est gouvernée par les causes extérieures lorsqu'il ne comprend pas.

Mais par *ses pensées*, ses idées et ses affects, l'esprit est une conscience (cet automate qu'il est est un automate *spirituel*): il n'est pas aveugle à ses propres procédures de cognition, il sent l'effet que cela lui fait de penser, que ce sentiment soit confus lorsque cette pensée est inadéquate, ou clair et distinct lorsqu'elle est adéquate. Ni pure intériorité, ni pur automatisme, l'esprit est un automate spirituel: c'est peut-être cela que nous apprend la naturalisation spinoziste du psychisme humain, à savoir le considérer comme une véritable «machine à penser», comme une machine immatérielle qui se sent elle-même, intérieurement, penser.