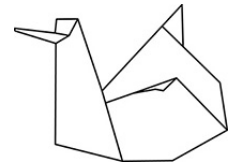


Cygne noir

Revue d'exploration sémiotique



***Perception et sociabilité. La communication des passions chez Descartes et Spinoza* de Philippe Drieux**

Philippe DRIEUX, *Perception et sociabilité. La communication des passions chez Descartes et Spinoza*, Paris, Classiques Garnier, 2014, 318 p.

Simon Levesque

Numéro 3, 2015

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1090457ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1090457ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Cygne noir

ISSN

1929-0896 (imprimé)

1929-090X (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Levesque, S. (2015). Compte rendu de [*Perception et sociabilité. La communication des passions chez Descartes et Spinoza* de Philippe Drieux / Philippe DRIEUX, *Perception et sociabilité. La communication des passions chez Descartes et Spinoza*, Paris, Classiques Garnier, 2014, 318 p.] *Cygne noir*, (3), 155–160. <https://doi.org/10.7202/1090457ar>

© Simon Levesque, 2015



Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

PERCEPTION ET SOCIABILITÉ. LA COMMUNICATION DES PASSIONS CHEZ DESCARTES ET SPINOZA DE PHILIPPE DRIEUX

Philippe DRIEUX, *Perception et sociabilité. La communication des passions chez Descartes et Spinoza*, Paris, Classiques Garnier, 2014, 318 p.

Dans un ouvrage d'une profondeur appréciable et d'une clarté remarquable, Philippe Drieux, philosophe spécialiste de la communication des passions à l'âge classique, traite du problème de l'*affectuum imitatio*, ou imitation affective, dans la doctrine spinoziste. C'est dans l'*Éthique* (1677) que Spinoza laisse entendre tout particulièrement la manière dont se communiquent les passions entre humains, et c'est conséquemment sur l'*Éthique* que porte la majeure partie de l'analyse à laquelle procède Drieux. Le titre de l'ouvrage est d'ailleurs quelque peu trompeur dans la mesure où c'est de la pensée de Spinoza dont il est question ici, et si Descartes est convoqué, c'est surtout pour contextualiser l'origine proche des problèmes dont hérite le philosophe hollandais et pour introduire la manière dont ce dernier s'oppose à la philosophie mécaniste cartésienne. La première partie présente les principaux problèmes qu'implique l'idée que Descartes se fait de l'anatomie humaine et du fonctionnement de la raison par rapport à celle-ci (en particulier dans la *Dioptrique* et *L'Homme*). À partir de ce repoussoir liminaire, l'attention n'est plus portée que sur la théorie de l'esprit et des affects, puis sur l'importance de l'éthique en rapport à la sociabilité chez Spinoza. Néanmoins, ce qui oppose ces deux grands philosophes de l'âge classique nous intéresse particulièrement puisque la pomme de discorde est de nature à la fois métaphysique, phénoménologique et sémiotique.

Spinoza est célèbre pour s'être opposé au dualisme des substances de Descartes et pour avoir postulé l'union irréductible de l'esprit et du corps. L'un et l'autre sont indissociables, comme les deux côtés d'une même médaille, parce que l'acte de perception, supposé être une opération de l'esprit, est pratiquement impossible en dehors de l'expérience corporelle. Mais Spinoza n'explique pas cette union par une preuve *a priori*, parce qu'« à la différence de la cause générale des sensations (l'étendue), l'union ne peut être qu'induite dans l'opacité de l'expérience » (p. 104). Évidemment, l'expérience ne peut correspondre en tous points à un savoir ; toute perception n'équivaut pas à la connaissance de la nature de la chose perçue. Il n'y a pas, chez Spinoza, d'accès direct pour un individu donné à la réalité extérieure (p. 121), mais seulement une perfusion constante de son corps avec son environnement. La relation dynamique qui les unit repose sur les affects et l'image que l'imagination de ce dernier forme de son corps affecté : « L'image n'est pas tant une perception confuse de la vraie nature des choses, que l'effet positif de la médiation du corps individuel dans l'appréhension de son environnement. De cet affect

existe une idée adéquate. » (p. 237) Drieux s'attarde particulièrement à la Proposition II, 17 de l'*Éthique* pour expliquer la nature de l'affection corporelle, sa constitution causale. Cette nature désigne le corps dynamique inséré dans l'actualité de son existence et non une essence archétypale ; « sa signification est moins cognitive qu'ontologique », précise l'auteur à juste titre (p. 114).

Le corps humain est la condition de possibilité de la sensation : la sensation est une fonction de l'actualité du corps. L'affection est donc toute entière une question de médiation corporelle, puisque « toute perception implique d'abord celle de notre corps », qui est une sensation, et que « toute perception du corps extérieur [est] une perception médiate » (p. 116). Or, le Corollaire de l'*Éthique* II, 13 indique clairement que l'humain consiste en un esprit et un corps et que le corps humain existe tel que nous le sentons. Drieux reprend le postulat d'une correspondance terme à terme du domaine de la sensation à celui des affections du corps : il y a immédiateté en ce domaine, écrit-il, entre la pensée et les affections du corps (p. 109-110) – telle est la nature de leur union. Perception et sensation opèrent donc à des niveaux distincts, l'un se rapportant à la saisie des relations objectales extérieures et à leurs causes, l'autre aux relations sensibles intérieures et à leur effets. L'affection corporelle n'est pas à l'origine de notre capacité à imaginer, elle est une suite de la perception (p. 81). On notera d'ailleurs que Lorenzo Vinciguerra, dans son *Spinoza et le signe* (2005), fournissait déjà une explication similaire, évoquant l'*enchaînement* comme opérateur du sens : « Il ne peut [...] y avoir d'exclusion entre sens interne et sens externe, parce que l'un ne va jamais sans l'autre, et que l'un revient à l'autre. Le corps senti est le sens (interne) des enchaînements des perceptions (externes), la sensation étant cette puissance même d'enchaîner les perceptions¹. »

De ces considérations axiomatiques, Drieux déduit l'existence d'une disjonction au cœur de la théorie de l'esprit et des affects de Spinoza en ce que « toute perception humaine, comme mode de penser (*cogitare*), implique une relation à soi originaire, constitutive de la "conscience" » (p. 66). La bonne compréhension du rôle de l'imagination (la capacité de représentation) et de son fonctionnement est cruciale si l'on veut saisir quelle causalité s'installe entre les signes, les affects et le savoir. L'image (mentale, issue de l'imagination) est le reflet de soi plus que de la réalité extérieure. L'étalon pour mesurer la capacité d'un corps extérieur à modifier le nôtre n'est autre que ce corps propre, dans sa déformation. Autrement dit, « la capacité de percevoir les corps en général dépend de la "façon précise" (*certo modo*) avec laquelle le corps extérieur affecte le corps humain, c'est-à-dire du type de l'affection. » (p. 123) En effet, percevoir un corps n'est pas autre chose que ressentir l'affection que ce corps suscite pour soi, c'est-à-dire l'affection qu'il nous cause, ce qui revient à *imaginer de façon déterminée*.

Imaginer et affirmer s'équivalent : l'image « pose un monde, aussi peu objectif soit-il, et c'est en cela que réside son intérêt » (p. 179). Ainsi Drieux parvient-il à montrer que percevoir n'est pas un acte strictement passif, puisque percevoir, c'est exprimer une chose perçue, affirmer l'objet d'une représentation, dont le contenu ne peut être séparé, sous peine d'abstraction, de l'acte même de saisie : « Réception et expression, passivité et activité sont deux faces d'une même chose. » (p. 182) Aussi, de ce fonctionnement procède notre aptitude subtile à empreindre de notre point de vue l'affirmation qui se veut pourtant la plus objective (p. 118).

On appréciera effectuer un rapprochement entre la pensée de Spinoza et celle de Charles S. Peirce là où Drieux manque d'observer une similitude intéressante entre la théorie de l'imagination spinoziste et la théorie pragmatiste de l'abduction du sémioticien américain², lui qui note pourtant que « dans la mesure où elle constitue une affirmation par provision, l'imagination se rapproche [...] de la croyance et du jugement probable » (p. 146). Mais telle n'était pas l'entreprise de l'auteur, lequel fournit néanmoins au passage d'intéressantes positions propres à nourrir le domaine de la sémiotique quant à la nature de la signification conçue comme « une conséquence du conditionnement du flux de conscience dû aux propriétés corporelles de concaténation » (p. 156), c'est-à-dire de mise en ordre passive à travers la perception. Autrement dit, la signification serait un effet de mémoire passif (« comprendre est une pure passion³ ») et rien d'autre :

L'arbitraire du signe ne témoigne d'aucune forme d'indétermination des liaisons entre représentations, susceptible d'être surmontée par un pouvoir transcendant d'instituer entre elles des relations conventionnelles. [...] Le signe n'est pas posé pour renvoyer à quelque chose : il peut être posé comme signe parce qu'il renvoie à quelque chose en vertu des lois de l'association. Il n'y a pas plus de faculté spécifique d'interprétation qu'il n'y avait de faculté spécifique de rappel. [...] Le déchiffrement est d'abord un effet passif de la constitution de l'esprit. (p. 156-157)

Il s'ensuit que le rôle de l'habitude ou de l'usage (*consuetudo*) s'érige comme facteur unique de toute divergence d'interprétation possible, puisque le signe est une production contingente et non une institution. Alors, « la question de la convention ne relève plus tant de la théorie de l'esprit que de la politique. Elle ne saurait se résoudre en dehors des conditions concrètes de sa production. » (p. 158) Un peu plus, on croirait avoir là le portrait d'un Spinoza en sémioticien marxiste anachronique. Peut-être cela n'est-il pas étranger aux nombreuses réappropriations de sa pensée au sein de certains courants de la gauche intellectuelle contemporaine, notamment de penseurs gravitant ou influençant la revue *Multitude*⁴.

Du parallélisme qui fait de toute perception simultanément une expression découle la théorie de l'imitation. Drieux définit l'imitation comme « une application qui n'est que trop réussie, pour ainsi dire, de nos aptitudes corporelles propres dans la perception des affections des corps extérieurs » (p. 192). Elle procède de l'illusion ou des limites du discernement de l'imagination « à contempler comme propres des déterminations qui procèdent en réalité de l'influence sur moi d'un corps extérieur, semblable ou posé comme tel » (p. 193). Or, suivant la théorie de la signification partagée ci-avant, l'ignorance des causes d'un affect, d'une image ou d'un signe ne permet pas d'en imputer l'origine à une volonté transcendante quelconque (bien que ce soit ce que nous faisons le plus souvent, cf. p. 245). Tout au contraire, de là naissent et tiennent leur pertinence les communautés de sens (qui sont autant de communautés d'abord humaines), dont la théorie de l'imitation des affects offre les conditions de possibilité. C'est en vertu de l'imitation qu'un individu reconnaît un semblable, et d'elle provient également l'effort de cet individu à exprimer à ce semblable son désir (affirmer son monde). Comme l'écrit Drieux, « on ne saurait rabattre l'imitation sur une simple communication d'affects. [...] L'affec-

tion qui fait l'objet de l'imitation se comprend dans le sens plus général d'une "détermination à opérer" » (p. 196). Mais c'est le principe d'imitation qui conditionne le désir et non l'inverse. « L'imitation n'est pas une détermination affective, mais un effet de congruence des affections qui relève des mécanismes de la perception. Nous ne sommes pas naturellement solidaires du sort d'autrui, mais la perception nous rend aptes à comprendre ce qu'il ressent, et implique donc une dimension immédiatement sociale. » (p. 208) Alors s'établit une continuité entre l'expérience d'autrui et la nôtre en tant qu'orientation spontanée de l'effort. Imaginer son semblable alimente l'effort d'exister tout en s'opposant à la crainte de la solitude (p. 202) : le désir mimétique est utilitaire.

Parce que nous définissons notre identité propre à travers le regard et l'approbation d'autrui, cet effort implique nécessairement le conditionnement de ce dernier (voir *Éthique* IV, 37). Mais suivant ce raisonnement, la théorie de l'imitation ne devrait-elle pas mener à l'identité de tous avec chacun, c'est-à-dire à l'élimination de toute différence entre individus appartenant à une même communauté? Dans un passage très pertinent sur la *libido dominandi* (p. 220-232), Drieux montre qu'il n'en est rien, puisque si l'individu se sait lié à autrui (se sachant partie d'une société finie), il s'efforcera néanmoins « de faire que chacun aime ce qu'il aime lui-même, et vive selon son propre *ingenium*. » (p. 220) Il s'agit là d'un désir forcément aliénant et instable, car « l'imitation est une détermination de l'imagination, c'est-à-dire un phénomène perceptif » (p. 236), donc à proprement parler subjectif. En outre, la contingence inhérente à l'enchaînement de la mémoire instruit la capacité de l'esprit à imaginer d'une subjectivité propre, variable d'un individu à l'autre selon la qualité de son expérience individuelle (p. 154).

Dans ses relations sociales, l'« homme de bien » désire pour autrui le bien qu'il désire pour lui-même, la propagation de son *ingenium* au sein de son environnement lui garantissant une constance d'affects. Ainsi Drieux parvient-il à soutenir que « l'opérateur d'imitation est une vertu de l'imagination humaine et non un vice en lui-même. [...] En tant que disposition sociale, elle contribue à produire un environnement favorable au déploiement de la puissance humaine » (p. 282). Ce constat est cohérent avec la définition offerte du corps considéré comme un corrélat de l'esprit, les deux formant ensemble un système. Un système se définit par sa stabilité dans le changement de ses parties constituantes. Le rapport entre l'individu et son milieu est dynamique, mais l'unité de sa pensée concrète est la mesure de la stabilité du rapport qu'il entretient à son environnement social et à ses semblables, qu'il imite et qu'il cherche simultanément à conditionner et qui sont autant de parties constituantes d'un système de valeurs fluctuantes.

L'ouvrage de Philippe Drieux s'insère dans une longue tradition de lectures critiques de la pensée spinoziste. La bibliographie témoigne d'ailleurs du foisonnement de ce travail philosophique collectif et des appuis nombreux sur lesquels s'érige cette dernière étude. En ce domaine, entre les piliers que représentent Pierre Macherey et Alexandre Matheron, Drieux penche résolument du côté de Matheron. Mais plus que d'agiter un vieux fantôme de controverse, Drieux montre l'actualité de la pensée spinoziste tout en lui demeurant fidèle. La théorie spinoziste de l'imitation des affects a récemment suscité une attention accrue suite à la découverte en

neurosciences des neurones miroirs. L'ouvrage d'Antonio Damasio, *Spinoza avait raison*⁵, accorde d'ailleurs pleinement au philosophe hollandais la part de mérite qui lui revient dans ce débat⁶. Comme le mentionne Pierre-François Moreau en préface de *Perception et sociabilité*, « la longue histoire des doctrines des passions constitue un secteur clef de l'histoire des idées : car elle a, depuis longtemps le privilège de se trouver au carrefour de la métaphysique et de la mythologie, de la psychologie et de la médecine, du théâtre et de la politique » (p. 9). On pourrait en dire tout autant de la sémiotique, et l'auteur ne s'y trompe pas : son exégèse de la conception spinoziste de la perception est tout empreinte de considérations de nature sémiologique.

La doctrine spinoziste conserve encore à ce jour une bonne part de sa force subversive au sein de nos sociétés occidentales largement dominées par la pensée cartésienne et le dualisme des substances. Drieux ne manque d'ailleurs pas de soulever un des enjeux les plus éminents inhérent à l'opposition des pensées de Descartes et de Spinoza, soit la conception du sujet. Qui est le sujet sensible?, demande-t-il.

En vérité, il n'est pas certain qu'il préexiste à l'événement de la perception. Dès lors que le processus perceptif est tel qu'il me rend sensible aux affections d'autrui, le sujet qui perçoit se comprend d'abord comme un « je » – car il y a sans doute un « je » – sur le fond d'un « nous ». La perception sort alors de son apparente innocence politique. Notre regard ne tombe pas sur les choses comme la lumière, en les donnant à voir. En nous se trouve à l'œuvre comme un atelier collégial où s'instruit la perception. (p. 17)

Certes, nous possédons cette formidable capacité qui consiste à imaginer. Mais assimiler cette capacité à un mécanisme automatique du corps reviendrait à nier la spécificité de la pensée spinoziste. L'auteur montre bien l'importance de cette nuance : « Deux principales propriétés du corps ont permis de dégager certaines déterminations formelles des idées qui constituent l'esprit humain. La rétention et l'enchaînement sont des propriétés physiologiques, et impliquent dans l'esprit des effets qui dérivent non du corps lui-même, mais de la nature de l'esprit comme idée de ce corps. » (p. 155) La compréhension de la relation d'union du corps et de l'esprit prend d'autant plus d'importance qu'elle détermine entièrement la capacité à imaginer que stimule la perception. Si percevoir, c'est toujours percevoir une relation, cette relation est avant tout celle qui unit notre corps aux affects qui le modifient. La conclusion pratique de Drieux est alors parfaitement compréhensible : « Nous sommes de toutes façons déterminés par les règles de l'alimentation affective. Il convient d'en retenir un renforcement de nos déterminations à agir. » (p. 279) La sagesse veut que l'on ne parvienne à user avec discernement de notre capacité imaginative, la seule qui nous permette d'atteindre à la vérité, qu'en se formant longuement à la prudence, c'est-à-dire à la connaissance approfondie de la nature du corps humain.

Notes

- 1 L. VINCIGUERRA, *Spinoza et le signe. La genèse de l'imagination*, Paris, Vrin, 2005, p. 52.
- 2 Sur l'abduction chez Peirce, voir : S. LEVESQUE, « Le mystérieux fonctionnement de l'abduction selon Charles S. Peirce », *Cygne noir*, no 3, 2015. En ligne : <<http://www.revuecygnoir.org/numero/article/mystere-abduction-peirce>>.
- 3 SPINOZA, *Court traité*, II, 16, 5. Drieux résume : « [L'esprit] peut et doit former des idées vraies : l'effort pour comprendre ne relève pas du choix, mais du seul maintien de soi-même. » (p. 282)
- 4 En guise d'exemple, on lira avec intérêt : Y. CITTON, « Noo-politique spinoziste ? », *Multitudes*, vol. 27, no 4, 2006, p. 203-216.
- 5 A. DAMASIO, *Spinoza avait raison. Joie et tristesse, le cerveau des émotions*, Paris, Odile Jacob, 2003.
- 6 Voir aussi : P. DRIEUX, « Le miroir des neurones », *La vie des idées*, 11 juillet 2008. En ligne : <<http://www.laviedesidees.fr/Le-miroir-des-neurones.html>>, recension de l'ouvrage de G. RIZZOLATTI & C. SINIGAGLIA, *Les neurones miroirs*, trad. de l'italien par M. Raiola. Paris, Odile Jacob, 2008.

