

## **DÉPRESSION OU LÂCHETÉ MORALE : POUR UNE INCURSION AU SPINOZA DE LACAN**

*La seule chose véritablement immorale, c'est de renoncer à soi-même*  
(Clarice Lispector : lettre adressée à sa sœur Berna, le 2 Janvier 1947)

« Exister est se boire sans soif », disait un jour Jean-Paul Sartre par la bouche de son personnage Mathieu. On voit nettement que la douleur d'exister dont parle Lacan, dans son écrit sur « Kant avec Sade », se trouve ici paradoxalement référée à l'anesthésie existentielle éprouvée par le protagoniste de « L'Âge de Raison ». Sa manifestation s'atteste sur le mode d'une absence de sensibilité dont se plaint un sujet incapable de localiser une valeur qui justifie sa présence dans le monde. Privé du sens de son existence, il voit disparaître, dans la surface vaste et ennuyeuse de la réalité, la tension qui imprime au monde la verticalité du désir.

Il est vrai qu'il fut un temps où l'on parvenait à styliser la tristesse, esthétisée par le geste de refus du poète romantique au 19<sup>ème</sup> siècle. Mais ce temps est révolu ; le discours contemporain ne voit plus de valeur dans la dépression. Nous savons, par ailleurs, que la civilisation a des bonnes raisons pour déqualifier le déprimé, puisque l'homme triste y représente une menace dans la mesure où il dévoile, dans son retrait subjectif, une vérité que la société ne veut pas savoir. Son attitude de refus expose l'absence de sens des liens qui nous attachent aux valeurs du monde, sur le mode d'une dénonciation ironique de leurs semblants. Qui plus est, il y a une lucidité indésirable dans l'expérience dépressive que la société reprouve, car son malheur vient dévoiler notre condition structurale de détresse que nous cherchons à éviter au moyen des réseaux illusoire de valeurs auxquels nous nous fions, sans savoir au juste ce que cela veut dire.

Mais que nous dit, alors, la psychanalyse, au sujet du déprimé ? La psychanalyse a à dire, à mon sens, trois choses fondamentales sur l'expérience de la dépression.

De prime abord, la psychanalyse vient nous dire qu'il n'y a pas pour elle de dépression au singulier, tout comme il n'existe pas de douleur au singulier pour la médecine. Il est vrai qu'il y a, bien entendu, l'hystérie, la psychose, la névrose obsessionnelle, la perversion, etc., mais la dépression ne constitue pas, à elle seule, une nosologie acceptable pour la psychanalyse. De même que, pour la médecine, la fièvre et la douleur sont des signes externes repérables dans des conditions distinctes, telles les infections et les affections rhumatisantes, de même la dépression, pour la psychanalyse, n'est que l'expression d'un retrait libidinal qui peut se produire dans des diverses structures cliniques. Celle-ci parcourt un éventail de variations qui va de la tristesse normalement éprouvée par le sujet en état de deuil à la mélancolie catastrophique rapportée par Serge Cottet, à propos d'une malade psychotique qui s'exaspérait à cause de son anesthésie, de son incapacité de sentir le manque d'un parent proche qu'elle avait récemment perdu. Il s'agit ici d'un sujet confronté moins à la perte qu'au terrible vide référé à l'impossibilité de subjectiver le manque constitutif de la nostalgie (COTTET, 1997, p. 34).

Deuxièmement, la psychanalyse tient à affirmer qu'elle ne reprouve pas la dépression, selon l'attitude habituelle de la société. La psychanalyse concède au sujet déprimé sa marge de raison, en reconnaissant la valeur de vérité que sa souffrance recèle quant à la condition de détresse inhérente à l'être parlant. Aussi l'expérience analytique s'accompagne-t-elle de l'affect de tristesse résultant du deuil suscité par la chute des idéaux auxquels le patient s'aliénait : elle expose, au dire de S. Cottet, la frivolité des valeurs imaginaires soutenant le bonheur des imbéciles, tout en confrontant le sujet avec sa condition primordiale de détresse.

Mais il faut souligner ce que la psychanalyse affirme, troisièmement, à propos de la dépression, dans ce qu'elle énonce de plus fondamental. Car, bien que la psychanalyse ne reprouve pas le déprimé, en vue de sauvegarder les valeurs qui soutiennent la cohésion sociale, elle ne se prive pas pour autant de formuler un jugement sur la dépression. Lacan affirme sans détours, en *Télévision*, que l'affect dépressif résulte d'une lâcheté morale. Ceci dit, encore que ce terme comporte une connotation clairement éthique, il faut tout de même se garder de confondre son usage avec une approche purement moraliste des pathologies dépressives. Il faut bien saisir à quoi Lacan se réfère, quand il qualifie la dépression en tant qu'effet d'une lâcheté morale : il est question, pour lui, d'un effet d'atonie ou d'absence de la tension nécessaire à l'exercice logique de la pensée, identifiable, par ailleurs, dans la manière dont nous parlons, à propos du sujet lâche, de sa mollesse ou de son manque de fermeté. Mais examinons d'abord ce qu'en dit Lacan, selon ses propres termes :

« La tristesse [...] on la qualifie de dépression, à lui donner l'âme pour support, ou la tension psychologique du philosophe Pierre Janet. Mais ce n'est pas un état d'âme, c'est simplement une faute morale, comme s'exprimait Dante, voire Spinoza : un péché, ce qui veut dire une lâcheté morale, qui ne se situe en dernier ressort que de la pensée, soit du devoir de bien dire ou de s'y retrouver dans l'inconscient, dans la structure » (LACAN, 2001, p. 526).

On voit clairement que la lâcheté se trouve ici conçue sur le mode d'une faute éthique du sujet au regard de la tension subjective pensée non point en tant qu'état psychologique – Lacan n'est pas Janet –, mais par rapport à l'exercice logique du bien dire. Le manque de volonté constant du sujet déprimé dérive, en réalité, d'un refus éthique de situer, à travers la pensée, la structure symbolique qui le détermine dans l'inconscient. Peut-être est-ce à cause de cela que Lacan ne se laisse pas lire paresseusement, négligemment : son texte requiert du lecteur une attention particulière, une pensée tendue. Examinons, donc, attentivement les trois références qu'il nous indique, essentielles à l'intelligibilité de cette conception de la tristesse. Ces trois références sont Dante, Spinoza, ainsi que la notion de péché ou de faute morale.

En commençant, alors, par la fin, nous sommes à même de dire, à propos de l'idée de péché ou de faute morale, que la psychanalyse souscrit, à sa façon, à la notion héritée de la tradition judéo-chrétienne du péché originel. Assurément, pour la psychanalyse, le péché est-il originel au sens où la culpabilité à laquelle nous avons affaire dans la clinique, loin de se présenter comme une donnée contingente ou circonstancielle, s'avère être un fait de

structure. La faute originelle résulte de l'effet de la division produite par le signifiant sur le sujet, lequel ne se reconnaît pas dans un certain mode de satisfaction pulsionnelle qui s'en sépare dans la forme d'un désir coupable. Ainsi le sentiment de culpabilité dont parle Freud est ce qui rend le sujet malade pour chercher la satisfaction du côté de la souffrance, car il ne se permet d'accéder à la jouissance interdite par le langage qu'au moyen du déplaisir.

S'il existe, par conséquent, dans ce rapport originel du sujet au péché, une tendance à aller chercher la jouissance dans la voie du déplaisir, sa considération nous amène à la seconde référence du passage cité de *Télévision*. Car, c'est dans l'enfer, écrit Dante dans le Chant VIII, que nous retrouvons les hommes tristes, plongés dans l'eau boueuse où ils se maintiennent par inertie, au sens où la tristesse revient à se laisser plonger en elle-même, à consentir à cette tendance de trouver la satisfaction par la voie de la souffrance. Il s'agit, selon F. Regnault, d'une punition que les gens tristes s'infligent à eux-mêmes, à force de ne pas s'interroger sur ce rapport structural au péché, pour se laisser conduire, finalement, par le sentiment de culpabilité inconscient (REGNAULT, 2003, p. 129).

On retrouve, par ailleurs, l'indication de ce « se laisser aller » de la dépression dans l'étymologie du terme « *acedia* », originellement employé pour désigner les états de tristesse chronique dans la tradition scolastique. Le terme d'« *acedia* » - provenant du grec « *a-keidia* » - signifie littéralement, souligne F. Regnault, « ne pas se soigner », « laisser tomber », en évoquant l'incurie du sujet déprimé qui se porte comme si rien ne le concernait. Ceci veut dire que le sujet dépressif se prétend victime d'un état d'âme, alors qu'il commet, en réalité, une faute éthique : il se refuse d'entretenir la tension nécessaire à la pensée pour situer logiquement la cause qui le détermine dans la structure (IDEM, p. 30). Peut-être est-ce pour cela que, dans l'enfer de Dante, les hommes tristes, plongés dans l'eau boueuse, n'en sortent de temps en temps que pour émettre des plaintes entrecoupées, des lambeaux discursifs sans conséquence. Leur lassitude correspond à l'effet d'un « ne rien vouloir savoir » déterminé par un refus éthique de la pensée.

Le corollaire de cette absence de tension est la douloureuse anesthésie subie par le sujet déprimé, dont le champ perceptif se dilate dans une prolifération infinie de choses insignifiantes. Impossible ne pas évoquer la description donnée par Heidegger de l'expérience de l'ennui (*Langeweile*), qui se manifeste comme quelque chose qui traîne et nous laisse vide, se nourrissant de sa propre absence de localisation (HEIDEGGER, 1992, p. 125). Si nous reprenons alors l'engagement subjectif que la psychanalyse suscite, concernant l'importance de localiser la cause inconscient du désir, nous retrouvons – *last but not least* - la troisième référence de notre discussion : l'éthique de Spinoza. Ainsi, tandis que le renvoi à Dante venait rendre pensable la relation inertielle liant la tristesse à la faute morale, Spinoza se présente à l'horizon du discours lacanien au moment où il s'agit de diagnostiquer la nature des passions tristes pour réaffirmer l'éthique du bien dire. Car, ce dont il est question pour Spinoza, au moment où il se propose de traiter les passions de la tristesse, ce sont justement les effets de lassitude subjective concernant l'abandon de la tension qui dirige la pensée.

Il suffit de lire la première définition de la troisième partie de son *Éthique* pour se rendre compte de cette perspective : si les passions correspondent aux affects dont nous ne sommes pas la cause adéquate, elles sont des idées qui nous arrivent à travers la sensibilité en vertu des causes extérieures et se présentent, de la sorte, comme des notions originellement confuses, lâches, déliées du raisonnement. Mais il n'empêche, ajoute Spinoza en E. III P1, que les idées des passions, confuses pour l'esprit humain, retrouvent leur cause adéquate en Dieu, ou dans la Nature, ce qui pour lui est la même chose. Il s'ensuit que son *Éthique* peut s'établir sur le mode d'un projet visant à déterminer la logique de l'affectivité, du moment que la Nature s'y trouve conçue comme un réseau de connexions causales dont l'intelligibilité peut et doit être atteinte par la pensée.

Il n'y a point d'affection du corps dont on ne puisse pas former un concept clair et distinct (E V 4), car il n'existe guère, affirme Spinoza contre Descartes, un domaine d'idées obscures en opposition à un domaine d'idées claires et distinctes. Ce qu'il y a ce sont des idées amputées, déconnectées de leur causalité propre<sup>1</sup>. Ceci explique la dévaluation par Spinoza de la fonction de la conscience dans l'intelligibilité de la cause qui nous détermine. À en croire Deleuze, on peut aller jusqu'à dire que s'annonçait déjà, chez Spinoza, la découverte de l'inconscient conçu comme un lieu de connexions causales que la conscience méconnaît, au sens où elle en recueille seulement les effets derniers (DELEUZE, 1981, p. 29)<sup>2</sup>. Dans la mesure où nous n'avons conscience que des effets de ce réseau de compositions causales, nous sommes condamnés à ne retenir que des idées confuses et obscures qui nous font souffrir. Ainsi l'illusion des valeurs qui soutiennent les commandements moraux se confond-elle, aux yeux de Spinoza, avec l'illusion de la conscience : nous obéissons aveuglement aux préceptes de la morale parce que la conscience ignore l'ordre des causes et des lois de leur relation et composition, en se contentant d'en accueillir les effets<sup>3</sup>. Faute de connaître les raisons de la loi, nous la percevons sur le mode d'un « tu dois » duquel dérive l'hypothèse, maintes fois réfutée par Spinoza, d'un Dieu moral, créateur et transcendant. En méconnaissant le plan des connexions causales qui nous meuvent, nous y obéissons comme s'il s'agissait d'un commandement.

Ceci dit, de même que dans la perspective psychanalytique, l'apparence absurde du symptôme s'éclaire au moment où l'on arrive à décomposer son unité problématique, en révélant sa logique interne ; de même les passions dont parle Spinoza, qui se présentent de façon confuse quand nous les voyons dans une perception mutilée, s'exposent en toute clarté lorsque nous trouvons le réseau des causes qui les suscitent. Nous ne devons pas hésiter à concevoir la clinique psychanalytique comme une pratique d'inspiration éminemment spinoziste, au sens où cette expérience vise à établir la cause qui détermine la position symptomatique du sujet. Et bien que Freud n'ait jamais théorisé sur Spinoza, pour qui il avait exprimé son intense admiration dans une lettre datée de 1932, on constate sans difficulté l'orientation spinoziste de sa doctrine, particulièrement visible dans le schéma qu'il construit pour expliquer le symptôme d'Emma Eckstein, à propos de la psychopathologie de l'hystérie.

Emma, les lecteurs de l'*Entwurf* s'en souviennent, se trouvait empêchée d'entrer seule dans une boutique, sans comprendre au juste le motif de son angoisse. Elle se rappelait seulement en avoir fui, affolée à la vue du rire des vendeurs, quand elle était entrée dans un magasin à l'âge de douze ans ; elle disait croire qu'ils se moquaient de sa robe, en ajoutant que l'un des vendeurs lui avait plu sexuellement. L'angoisse liée à l'idée qu'ils riaient de sa robe était la fausse connexion ou la fausse prémisse (*próton pseudos*) que la conscience recueille, facilement réfutable, au dire de Freud, par l'absence d'angoisse quand elle y entrait accompagnée, ou par le simple fait qu'elle pouvait se vêtir adéquatement. C'est seulement ensuite, observe Freud, qu'elle va se souvenir d'une scène antérieure où se révèle la véritable connexion : « A l'âge de huit ans, elle était entrée deux fois dans une boutique pour y acheter des friandises et le marchand avait porté la main, à travers l'étoffe de sa robe, sur ses organes génitaux. Malgré ce premier incident, elle était retournée dans la boutique [...] et se reprocha d'être revenue chez ce marchand, comme si elle avait voulu provoquer un nouvel attentat ». Non sans ajouter que le vendeur l'avait touchée tout en riant.

On voit facilement que si le symptôme se constitue au moyen d'une fausse conclusion extraite d'une fausse prémisse, son traitement consiste, à son tour, dans la reconstitution des connexions amputées pour en déterminer la véritable cause. Toutefois, il ne suffit pas de rendre intelligible la causalité qui se cache derrière les idées confuses et les symptômes. Encore faut-il établir – et ceci est le point le plus important – la nature de ces connexions causales selon le mode de leur liaison. Le traitement psychanalytique a beau rétablir les liens amputés de la conscience, tel que nous avons vu à propos d'Emma, il n'arrive pas pour autant à déceler les connexions en question à partir d'une détermination purement conceptuelle de leur signification. Rien de plus loin de Freud et de Spinoza qu'une clinique d'orientation phénoménologique. Aucune analyse phénoménologique de l'essence, aucune réduction eidétique des objets représentés ne nous conduit à la connexion du facteur traumatique où se place la véritable cause de la souffrance, en l'occurrence : l'attentat sexuel. Pour reprendre un exemple cher à Husserl, on aura beau réduire la définition du triangle à ses propriétés essentielles, au sens où, si l'on en tire une seule, le triangle ne sera plus pensable, rien dans cette opération ne nous conduit à l'idée du triangle amoureux surgi dans l'association d'un de mes patients ayant rêvé d'un problème de géométrie. Autrement dit, il faut chercher des connexions définies moins par la signification transcendantale du concept que par l'intensité affective liée aux représentations, en raison des circonstances accidentelles de leur occurrence. Ce sont des liaisons concernant plutôt la charge d'énergie libidinale dont les idées furent accidentellement investies, en vertu d'expériences de satisfaction ou de douleur ayant lieu dans l'histoire de vie d'un sujet.

Si l'on considère, alors, que les connexions causales du procès primaire se trouvent définies plus par la valence affective des représentations que par la détermination universelle du concept, on voit nettement, au niveau de l'élaboration de la doctrine freudienne, l'héritage de l'orientation spinoziste dans ses aspects les plus innovateurs. Car, c'est exactement dans ce sens que pensait Spinoza quand il écrivait, dans la Proposition

XIV de la partie 3, que « si l'esprit a une fois été affecté par deux affects à la fois, lorsque plus tard l'un des deux l'affectera, l'autre l'affectera aussi ». Il vaut la peine de citer la démonstration qui s'ensuit :

« Si le corps humain a une fois été affecté par deux corps à la fois, lorsque plus tard l'Esprit imaginera l'un des deux, aussitôt il se souviendra aussi de l'autre. Or, les imaginations de l'esprit indiquent plus les affects de notre corps que la nature des corps extérieurs : donc, si le corps, et par conséquent l'esprit, a une fois été affecté par deux affects, lorsque plus tard l'un des deux l'affectera, l'autre l'affectera aussi (*afficietur etiam altero*). CQFD ».

Il y a, par conséquent, aux yeux de Spinoza, une contingence associative entre l'affect et son objet. Ceci se laisse vérifier tout de suite après, dans la Proposition XV, au moment où il affirme que « n'importe quelle chose peut être par accident (*per accidens*) cause de joie, de tristesse, ou de désir ». D'où s'explique, dans le scolie :

« Comment il peut se faire que nous aimions ou que nous ayons en haine certaines choses sans nulle raison connue de nous, mais seulement par sympathie (comme on dit) et antipathie. Et c'est à cela qu'il faut également rapporter les objets qui nous affectent de joie ou bien de tristesse du seul fait qu'ils ont une ressemblance avec des objets qui nous affectent habituellement de ces mêmes affects... ».

Il s'ensuit, donc, selon l'énoncé de la P. XVI, que « de cela seul que nous imaginons qu'une chose a une ressemblance avec un objet qui affecte habituellement l'esprit de joie ou bien de tristesse, et même si ce en quoi la chose ressemble à l'objet n'est pas la cause efficiente de ces affects, pourtant nous aimerons cette chose ou bien nous l'aurons en haine ». D'où s'éclaire, dans la P. XVII, le phénomène connu d'ambivalence observé par Freud, surtout dans les cas de névrose obsessionnelle. À savoir, que « si nous imaginons qu'une chose, qui nous affecte habituellement d'un affect de tristesse, a quelque ressemblance avec une autre, qui nous affecte habituellement d'un affect de joie de grandeur égale, nous aurons cette chose en haine et en même temps nous l'aimerons ».

On voit bien que la considération signifiante de l'affect, loin d'obscurcir le phénomène clinique, nous offre l'intelligibilité de ses connexions. Il n'existe pas, aux yeux de Spinoza, un champ affectif qualifié d'obscur, séparé du champ intellectuel, supposé clair et distinct, de même qu'il n'y a point d'éminence de l'esprit sur le corps. L'esprit et le corps ne sont pas des substances distinctes, ils sont des modes d'une substance unique qui suivent des trajectoires parallèles. Ainsi est-il fondamental de discerner l'emploi du terme de « mode » dans l'ontologie de Spinoza, pour désigner et la pensée et le corps, aussi bien que les autres éléments de la Nature.

Selon la définition V de la partie 1, par le terme de « mode » on doit entendre « les affections d'une substance, autrement dit, ce qui est en autre chose (*quod in alio est*) et se conçoit aussi par cette autre chose ». À l'en croire Deleuze, les modes sont des pouvoirs d'affecter et d'être affecté par quelque chose qui se trouve en connexion, ce qui nous mène

à une sorte d'ontologie connective, dont les éléments sont définis par leurs liens. Affirmer, par conséquent, que « de la nécessité de la nature divine doivent suivre une infinité de choses d'une infinité de modes » (E. 1, P. XVI) revient à dire que les effets générés par la nature sont des êtres réels qui n'existent pas en dehors des attributs dans lesquels il ont été produits. La nature étant ainsi comprise comme un vaste réseau de connexions causales, les êtres, à leur tour, se laissent concevoir comme des pouvoirs d'être affecté et d'affecter, autant sur le plan du corps que sur le plan de la pensée.

L'ontologie spinoziste se réfère donc aux êtres non pas par l'abstraction de leur forme intellectuelle, mais par les affects qu'ils sont à même de susciter et recevoir. Aussi est-ce dans ce sens que nous devons comprendre, du point de vue de la psychanalyse, ce qui signifie pour la patiente de Freud d'entrer toute seule dans une boutique, selon cette théorie des modes conçus comme des pouvoirs d'affecter. Ce dont il est question n'est pas la définition conceptuelle de la boutique en elle-même et guère du rire des marchands ; l'important, c'est le réseau de connexions où Emma se trouve affectée par ces représentations. L'essentiel, on ne le répétera jamais assez, n'est pas la représentation conçue selon la valeur transcendantale du concept. De même que pour Spinoza, le cheval sauvage a plus de parenté (ou d'affections en commun) avec le lion qu'avec le cheval domestique (DELEUZE, *ibidem*, p. 167), la boutique, pour Emma, a plus de parenté avec un lieu d'harcèlement sexuel qu'avec un endroit commercial.

Inutile, par ailleurs, d'aller chercher, chez Spinoza, l'idéal de la sagesse stoïcienne qui dominait la première moitié du XVII<sup>ème</sup> siècle, réfléchi soit dans la maîtrise des passions représentée par le héros de Corneille, soit dans l'attitude du sujet cartésien visant sacrifier les informations provenant de la sensibilité – c'est-à-dire de ce par quoi le Corps se trouve affecté – dans le but d'atteindre la vérité intellectuelle de la raison. Au dire de F. Alquié, Spinoza était attentif à la critique de cet héroïsme rationnel qui a traversé la deuxième moitié de ce siècle, représentée tant par les personnages passionnels de Racine que par la mise en valeur janséniste de la foi, aussi bien que par la révélation des passions comme ce qu'il y a de réel sous les semblants de vertu, dans l'ironie de La Rochefoucauld. Assurément n'a-t-il pas échappé à Spinoza que les passions, aussi trompeuses soient elles, ne demeurent pas moins une réalité irréductible de la condition humaine (ALQUIÉ, 2003, p. 286).

Résumons alors en disant, pour aller tout droit au but, qu'appartient à la passion notre capacité d'être affecté par quelque chose dont nous ne sommes pas la cause, ce qui nous sépare de notre puissance d'agir. Quand nous retrouvons un corps extérieur qui ne convient pas avec le nôtre (c'est-à-dire : dont la connexion ne se compose pas avec lui), notre puissance d'agir est diminuée et l'affect correspondant est la tristesse. En revanche, lorsque ce corps extérieur nous convient, notre puissance d'agir se trouve augmentée en suscitant l'affect de joie. Mais la joie est encore une passion, car liée à une cause extérieure qui nous maintient séparés de notre puissance d'agir. Il faut, par conséquent, en arriver au principe exact de sa connaissance pour la transformer en action. Dans ce sens, la tristesse correspondrait à l'impuissance subie par le sujet devant un affect qui, à se montrer confus, ne lui permet pas d'en trouver la nécessité logique par laquelle il détermine son agir. Le

corollaire en est l'affaiblissement qui se manifeste cliniquement sur le mode d'une déflation libidinale, vécue comme une manque d'initiative de la part du sujet déprimé.

Nonobstant, de même que la connexion causale d'une idée ne se réduit pas à la déduction intellectuelle de sa représentation, étant donné – nous l'avons vu - qu'elle dépend de sa valence affective, de même une passion qui nous atteint ne se laisse pas non plus supprimer par son intellection. Il ne suffit pas de produire une connaissance véritable pour passer de la passion confuse, que nous subissons, à l'action dont nous sommes la cause efficiente. Voici pourquoi Spinoza affirme, dans la célèbre proposition VII d'E. IV, qu'un « affect ne peut être contrarié ni supprimé que par un affect contraire et plus fort que l'affect à contrarier », non sans ajouter, dans la proposition XIV, que « la vraie connaissance du bien et du mal, en tant que vraie, ne peut contrarier aucun affect, mais seulement en tant qu'on la considère comme un affect ». Nous avons besoin du désir de connaissance du vrai, dans sa présentation affective, pour révoquer la tristesse relative à notre condition d'impuissance. Mais si l'on considère, selon la proposition XV, qu'« un désir qui naît de la vraie connaissance peut être éteint ou contrarié par beaucoup d'autres désirs qui naissent des affects auxquels nous sommes en proie », comment éviterait-on d'arriver à une conclusion pessimiste à l'égard de notre condition, qui n'a rien à voir avec le programme de Spinoza ? (ALQUIÉ, p. 295).

Avant d'aller chercher une réponse à cette question, notons tout de suite la proximité entre ce passage que nous venons de commenter et la discussion conduite par Freud, dans son texte sur « La psychanalyse sauvage », à propos de l'inutilité d'expliquer la cause de la névrose sans tenir compte de l'enjeu transférentiel. Tout comme, chez Spinoza, la connaissance intellectuelle du vrai s'avère impuissante contre les affects trompeurs, aux yeux de Freud – et aussi bien, j'espère, de la plupart des psychanalystes – c'est une bévue que de croire qu'il suffit d'enlever l'ignorance du névrosé quant à la cause de son symptôme pour qu'il puisse s'en guérir. C'est la même chose que de vouloir satisfaire la faim de quelqu'un en lui donnant un menu à lire. Avant de révéler les connexions ignorées par le patient, il faut satisfaire deux conditions indispensables à l'efficacité de la procédure analytique : « d'abord, le patient doit avoir atteint par lui-même la proximité des connexions refoulées ; ensuite, il doit avoir formé un lien aussi intense avec son analyste (transfert) pour que sa liaison émotionnelle avec lui rende la fuite impossible » (FREUD, 1910/1999, t. VIII, p. 123). Ainsi est-ce seulement en transportant le patient, par la voie fictionnelle du transfert, à la situation émotionnelle où s'est produit le refoulement, que le psychanalyste arrive à modifier les conditions affectives de sa souffrance.

Si l'on reprend maintenant les voies d'argumentation de Spinoza, éclairées, bien entendu, par la lanterne indispensable de F. Alquié, nous nous souvenons que nous sommes par nature soumis aux affects, qu'il y a là une caractéristique irrévocable de la conscience affective : quelles que soient mes pensées, si je suis malade, mon corps souffre et mes pensées sont impuissantes (ALQUIÉ, p. 295). Mais pour que nous puissions réaliser pourquoi cela se passe de cette façon, aussi bien que démontrer pourquoi nous ne pouvons pas abandonner notre condition – en termes lacaniens : pour que l'on puisse passer de l'impuissance à l'impossibilité -, encore faut-il considérer que nous sommes une partie de

la nature. De sorte que ce qui en nous se présente comme une idée inadéquate retrouve son adéquation ailleurs, dans le plan causal de la Nature où la vérité sans passion se laisse concevoir.

Oui, mais... faudrait-il alors consentir, en suivant cette argumentation, que nous sommes renvoyés à un plan impersonnel dont la vérité se dépose dans la négation de soi-même ? Eh bien : non !, répond Alquié : il doit y avoir un champ où le sujet se reconnaît, sans quoi la notion spinoziste de passage d'un état de perfection à l'autre manquerait complètement de sens. Il faut, enfin, qu'il y ait un sujet, qui n'est certes pas une substance, mais qui s'affirme dans l'acte propre de la pensée. S'il est vrai que pour Spinoza l'esprit est l'idée du corps – philosophème majeur de son *Éthique* –, cette idée ne se réduit pas pour autant à un simple effet ou réflexe du corps. L'idée n'est pas la correspondance mentale de l'objet, car elle non seulement lui est distincte (l'idée du cercle n'est pas circulaire, nous le savons depuis la *Réforme de l'Entendement*), mais en plus elle suppose quelque chose par-delà son objet : elle est son affirmation. Il appartient à l'essence de l'esprit d'affirmer l'existence actuelle du corps à chaque instant, et c'est dans ce sens que l'esprit change d'état de perfection. Qui plus est, à toute idée on peut ajouter l'idée de cette idée ; ceci permet la formation d'une idée sur l'idée relative à un affect déterminé qui finit ainsi par le placer sur le plan de l'intelligibilité, c'est-à-dire au niveau où comparaison et réflexion se montrent finalement possibles (*idem* p. 299).

L'idée étant une affirmation, et non pas une simple représentation de son objet, elle dérive nécessairement de l'activité ou de l'effort de la part de celui qui l'affirme, effort au niveau duquel s'articulent, pour Spinoza, l'intellection et les affects. C'est, par conséquent, à ce niveau que raison et affectivité retrouvent la racine commune qui nous permet de traiter l'une par l'autre : celle-ci reçoit chez Spinoza le nom de *conatus*, terme à travers lequel se désigne l'effort pour persévérer dans l'être. Au *conatus* correspond à son tour, ajoute Deleuze, « la fonction existentielle de l'essence, c'est-à-dire l'affirmation de l'essence dans l'existence du mode » (DELEUZE, 1968, p. 210) qui lui confère une permanence. Du même coup, si la raison s'affirme à établir des rapports intelligibles entre des choses qui nous affectent, c'est parce qu'elle s'exerce en construisant ce que Spinoza appelle des *notions communes*, c'est-à-dire des « idées qui s'expliquent formellement à travers notre puissance de penser » (*ibidem*, p. 258), idées dont nous sommes la cause adéquate. Différemment, donc, des idées confuses qui nous arrivent par la sensibilité, les notions communes se présentent en tant qu'idées claires et distinctes pour autant qu'elles dépendent uniquement de l'affirmation de notre rationalité, dont l'activité consiste à lier ce qui convient avec notre composition.

Mais la raison – on n'y insistera jamais assez – ne s'exerce en aucun cas extérieurement aux affects. Ce sont des passions joyeuses qui nous conduisent, au dire de Spinoza, à former des notions communes qui lui correspondent, en générant le principe inducteur de l'activité rationnelle. De sorte que, si l'idée produite par une passion joyeuse retrouve sa causalité en dehors de nous, l'idée que cette passion induit de ce qui est commun à notre corps et de ce qui lui est extérieur est le produit de la seule raison, par où se manifeste notre puissance d'agir (*ibidem*, p. 264). Finalement c'est dans ce sens que

Spinoza expose, dans le scolie d'E IV, P 18, l'activité que la raison nous prescrit, aussi bien les affects en accord avec ses règles que ceux qui lui sont contraires, en excluant toute hypothèse référée à une finalité transcendante. Vu l'absence de tout finalisme, le principe du commandement rationnel est le même que celui des affects : l'effort (*conatus*) par lequel il revient à chacun de chercher ce qui se trouve en accord avec sa composition. Car, la raison, insiste Spinoza, ne demande rien contre la Nature ; elle veut seulement que chacun vise ce qui lui est utile, que chacun désire ce qui lui conduit à un état de perfection plus grand, bref : que chacun s'efforce, selon sa puissance, à se conserver dans l'être.

Mais que devons nous alors penser de la raison psychanalytique, par comparaison avec ce que nous avons trouvé dans la démarche spinoziste ? Est-ce à dire qu'il y aurait, pour la psychanalyse, un sol commun homologue au *conatus* spinoziste, nous permettant de traiter le symptôme par le signifiant, la jouissance par la parole, le réel par le symbolique, l'affect par ce que le sujet a à en parler ? Le lecteur a déjà soupçonné que notre tendance est de répondre par l'affirmative, que nous disposons effectivement de ce sol commun auquel Freud donna le nom d'amour de transfert. L'amour de transfert serait, pour ainsi dire, la fonction qui promeut l'enlacement libidinal du signifiant par la voie de l'association libre, tout en permettant au sujet d'établir des connexions causales inusitées à partir de choses apparemment déconnectées. En s'appuyant, bien entendu, sur la croyance adressée au sujet supposé savoir qu'il y aura toujours une connexion causale au-delà de ce qu'il s'attendait à énoncer. Sans doute peut-on aller jusqu'à dire – en reprenant le passage cité plus haut de *Télévision* - que par la psychanalyse le sujet arrive à se situer dans la structure, dans une homologie quasiment parfaite entre l'éthique spinoziste du bien penser et l'éthique lacanienne du bien dire.

Quasiment parfaite, encore faut-il bien le souligner, car c'est dans le hiatus de ce « quasiment » que j'aimerais finir la discussion. Il y a, à l'intérieur de ce hiatus, un facteur qui différencie radicalement la perspective psychanalytique de ce que l'on peut espérer de l'orientation spinoziste. A la différence du point de vue de Spinoza pour qui la règle éthique consiste à ce que chacun se mette à chercher rationnellement ce qui lui est utile, c'est-à-dire en accord avec sa composition, en convenance avec son effort pour persévérer dans l'être, ce que la psychanalyse isole, au sein de son expérience, est justement l'objet cause du désir qui se révèle comme quelque chose d'absolument inutile, qui ne sert à rien dans son effort de persévérance.

Au fond, ce que la psychanalyse isole, constate Jacques-Alain Miller, est une pièce sans usage, en dehors de toute connexion de la machinerie signifiante. Cette pièce détachée qui ne sert à rien, c'est une figure du hors-sens manifeste sur le mode de ce qui se ne s'amende pas dans la signification et qui ne s'ajuste guère à la composition de l'être parlant. Par-delà les formations de l'inconscient, au niveau desquelles se révèle le réseau des connexions causales déterminant la constitution du sujet, cette pièce détachée que la psychanalyse sépare ne se laisse point informer par la structure de langage de l'inconscient. Ce qui explique pourquoi Lacan préfère la désigner au moyen d'un néologisme « *sinthôme* », écrit avec « *i* » et « *th* », à la fin de son enseignement, dans le but de la distinguer du « symptôme » conçu en tant que formation de l'inconscient (LACAN,

1975/2005, p. 11)<sup>4</sup>. Il s'agit d'une pièce qui ne se prête à aucune composition définie, aussi intense que soit l'effort d'inspiration spinoziste d'étendre le réseau de connexions causales ignorées par la conscience.

Cette pièce correspond finalement, comme le lecteur l'a déjà deviné, à la radicale absence de connexion ou de rapport sexuel que l'expérience psychanalytique explicite en tant qu'élément irréductible de contingence. Aucune programmation symbolique ne permet de prévoir la rencontre avec le partenaire sexuel, pas plus que le mode selon lequel le sujet retrouve chez son partenaire la cause de son désir. En ce qui concerne la façon dont la psychanalyse élucide cette absence, c'est un thème qui dépasse l'objet de cette discussion. Mais, quoiqu'il en soit, peut-être n'est-il pas fortuit que la béatitude spinoziste d'*Ethique* 5, au niveau où l'on voit se réaliser une sorte de rationalité pleine, se retrouve conditionnée par l'oubli de la question sexuelle devant laquelle toute pensée est débile<sup>5</sup>. Car, à quoi le *sinthome* répond-il, sinon à cette fondamentale disharmonie qui ne peut pas être *pensée*, du moment qu'elle ne se prête à aucune composition déterminée par la pensée ? Laquelle pour cause requiert, de la part de l'être parlant, qu'il renonce à aller chercher la juste connexion. Et qu'il en fasse son bricolage certes précaire, au sens où aucune loi de la pensée ne la détermine, mais dont l'invention révèle le style absolument singulier au moyen duquel chacun peut faire avec cette pièce détachée.

#### RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ALQUIÉ, F. (2003) *Leçons sur Spinoza*. Paris: La Table Ronde.
- COTTET, S. (1997) « Gai savoir et triste vérité ». *Cause Freudienne*, n° 35: *Silhouettes du déprimé*. Paris: E.C.F.- Navarin/Seuil, pp. 33-36.
- DELEUZE, G. (1981) *Spinoza – philosophie pratique*. Paris: Minuit.
- \_\_\_\_ (1968) *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Minuit.
- FREUD, S. (1910/1999) Über Wilde Psychoanalyse, *Gesammelte Werke*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, t. VIII.
- GUEROULT, M. (1974) “Obscurité, confusion, mutilation, inadéquation des idées”, in *Spinoza*, t. II (L'Âme). Paris: Aubier Montaigne.
- HEIDEGGER, M. (1929-1930/1992) *Les concepts fondamentaux de la métaphysique* (trad. fr. D. Panis). Paris: Gallimard.
- LACAN, J. (1963/1995). “Kant avec Sade”, in *Ecrits*.
- LACAN, J. (1973/2003) “Télévision”, in *Autres écrits*.
- \_\_\_\_ (1975-1976/2005) Le Séminaire – livre XXIII : *Le sinthome*. Paris: Seuil.
- MILLER, J.-A. (2004-2005) *Pièces détachées*. Inédit.
- REGNAULT, F. (2003) Passions dantesques. In : *La cause freudienne*, n° 58 : *Maladies de l'époque*. Paris: ECF – Navarin/Seuil, octobre, pp. 128-143.
- SPINOZA, B. (1988) *Éthique*. Paris: Seuil.

<sup>1</sup> Cf. M. GUEROULT, “Obscurité, confusion, mutilation, inadéquation des idées”, in *Spinoza*, t. II (L'Âme), Paris, Aubier Montaigne, 1974, pp. 578-80.

<sup>2</sup> Cf. également G. DELEUZE, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1968, p. 236.

<sup>3</sup> Cette discussion requiert la relecture du chapitre II de *Spinoza – philosophie pratique*, de G. Deleuze.

<sup>4</sup> J.-A. MILLER, *Pièces détachées*, cours inédit du 15 décembre 2004.

<sup>5</sup> J.-A. MILLER, *Pièces détachées*, cours inédit du 15 décembre 2004.