

Expressivité corporelle et transmission affective: une sémiotique des affects chez Spinoza

Mario Donoso Gómez

Université Paris-VIII-Vincennes-Saint-Denis

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1993-2399>

Resumo: Uma das premissas implícitas na imitação de afetos de Spinoza é a expressão de afetos: se quisermos sentir mimeticamente o afeto de outra pessoa, devemos expressá-lo. No entanto, Spinoza negligencia essas expressões porque elas se referem apenas ao corpo, sem qualquer relação com a mente. O objetivo deste trabalho é, por um lado, propor uma teoria da expressividade em Spinoza para dar conta da comunicação mimética dos afetos; por outro lado, este trabalho procura confrontar certas dificuldades associadas à expressão: como podemos ter certeza de que o outro está realmente sentindo o afeto que está expressando? Como podemos distinguir entre simulações e expressões genuínas? Este artigo propõe a formular uma teoria spinozista da expressão afetiva em uma estrutura social. A expressão é sempre dirigida aos outros e, ao mesmo tempo, os códigos de expressão são produzidos em contato com os outros.

Palavras-chave: Imitação, expressão, afeto, comunicação, similitude, aprendizado.

Abstract: One of Spinoza's implicit premises for the imitation of affects is the expression of affects: in order to mimetically feel another's affect, one must express it. Yet Spinoza neglects these expressions because they relate to the body alone, with no connection to the mind. The aim of this work is, on the one hand, to propose a theory of expressivity in Spinoza to account for the mimetic communication of affects; on the other hand, this work seeks to confront certain difficulties associated with expression: how can we be sure that the other actually feels the affect he expresses? How can we distinguish simulations from genuine expressions? This article sets out to formulate a Spinozist theory of affective expression within a social framework. Expression is always addressed to others, and at the same time the codes of expression are produced in contact with others.

Mots-clés: Imitation, expression, affect, communication, similitude, apprentissage.

Introduction

Le cœur de la vie affective, chez Spinoza, se trouve dans l'imitation des affects. Ce mécanisme est défini comme la reproduction que nous faisons des affects qu'autrui ressent sans que les choses qu'affectent autrui ne nous affectent pas directement à nous-mêmes. De la main de la contagion mimétique, les affects se répandent, dans la philosophie de Spinoza, non seulement parmi les humains mais aussi entre les humains et les animaux et, pourquoi pas, même si Spinoza ne l'affirme pas explicitement, entre les animaux eux-mêmes. Chez certains auteurs, l'exemple de la ressemblance des cordes sert à expliquer cette forme de mimétisme. Entre autres, des auteurs aussi différents que La Forge et que Hume, constatent qu'une corde, accordée

exactement pareil à une autre, vivre lorsque l'autre vit sans pour autant être touchée directement.¹ De même, lorsque nous imitons les affects d'autrui, notre corps vient adopter la même tonalité affective que celle d'autrui ; se produit ainsi une sorte de résonance affective qui fait que nos corps deviennent plus semblables, surtout en ce qui concerne les dispositions affectives, et que nos imaginaires, toujours axés sur les affects du corps, s'assimilent davantage.

La similitude semble être la condition principale de l'imitation : une chose imite une autre, c'est-à-dire, ressent les affects de l'autre sur elle-même, parce qu'elles sont semblables. Deux corps semblables, partageant la même nature, deviennent similaires davantage par l'imitation, lorsque l'un reproduit l'état affectif de l'autre. Mais suffit-il d'être semblables pour s'imiter ? La ressemblance est une cause nécessaire mais pas suffisante. Comment un corps perçoit-il ces vibrations chez un corps semblable ? S'agit-il uniquement d'une contagion physique, immédiate, sans le filtre de la perception, comme avec les cordes ? Derrière la simplicité de ce mécanisme, une difficulté persiste : comment fait-on pour connaître l'état animique d'autrui ? Comment sait-on quels sont les affects d'autrui à ce moment ? L'imitation part d'une prémisse cachée que Spinoza ne mentionne guère : pour qu'on puisse ressentir ce qu'autrui ressent, autrui doit être capable de nous le communiquer. Il doit exprimer ses affects d'une manière tout à fait lisible pour que nous puissions, à notre tour, les reproduire tels qu'il les sent. L'imitation des affects présuppose donc une sémiotique des affects.

L'imitation des affects peut être lue à partir de deux modèles : dans le premier modèle prime une sorte de participation rendant possible une communication instantanée, réduisant le rôle de l'expressivité, tandis que dans le deuxième l'expression est la base de la communication mimétique. Nous commencerons, dans un premier temps, par l'analyse de ces lectures pour montrer les enjeux de l'expressivité corporelle des affects dans la démarche de l'imitation. Ensuite, tout en partant de l'imitation, nous exposerons les deux hypothèses possibles pour comprendre la démarche de l'expression : l'expressivité, doit être lue, comme par exemple dans l'imitation cartésienne, comme ce qui réveille mimétiquement un affect qu'on a déjà senti ou plutôt comme la transmission de l'affect senti par autrui ? Dernièrement, nous aborderons le problème de la simulation, liée à la conception spinoziste de l'expression.

¹ "Pensez en suite quand ces fibres sont frappées par les sons, c'est à dire par les tremoussements et tremblemens que les cordes ou autres choses impriment à l'air, elles les imitent de la mesme manière que la corde d'un luth qui n'est point touchée auprès d'elle, lorsqu'elle est montée sur le meme ton" (La Forge, Louis. *L'homme de René Descartes*. Paris : Fayard, Corpus des oeuvres de philosophie en langue française, 1999, p. 344). Este mismo ejemplo será utilizado más tarde por Hume. Ver Calvo de Saavedra, Ángela, "Simpatía y espectáculo en la moral de David Hume", *Universitas philosophica*, 22, Santafé de Bogotá, Colombia, 1994, p. 20.

La communication par participation

La formule «*alterius mens* » réapparaît sous un autre prisme dans *Éthique* II 47, où il est question de la communication avec autrui. Dans cette proposition, Spinoza, en parlant des erreurs, tire l'origine des controverses avec autrui du fait que les hommes interprètent mal l'esprit ou la pensée d'autrui <*alterius mens*>.

Et c'est là qui naissent la plupart des controverses, à savoir, de ce que les hommes n'expliquent pas correctement leur pensée, ou de ce qu'ils interprètent mal la pensée d'autrui².

Les controverses sont à l'ordre du jour. Faut-il conclure alors chez Spinoza une impossibilité, similaire à celle du cartésianisme, d'accéder à la pensée des autres et donc à la connaissance d'autrui ? Pour connaître l'état du corps d'autrui, mais aussi ses idées, il faut donc qu'autrui nous le communique lui-même, il faut qu'autrui explique tout ce qui passe par son esprit. La question sur l'accès à l'âme d'autrui donne lieu ainsi à une polémique autour du langage : le langage peut-il effectivement expliquer l'âme d'une personne de manière compréhensible pour autrui, ou sommes-nous condamnés à l'erreur ? Peut-on éclaircir le sens de nos mots et de ceux d'autrui, comme condition de l'entendement mutuel, un peu à la manière des définitions spinozistes ?

Remarquons la formule de Spinoza, dont les enjeux semblent dépasser le cadre linguistique de la communication. Il parle de «*Homines mentem suam non rectè explicant*», comme s'il ne s'agissait pas d'expliquer les idées ou la pensée, mais l'âme, la mens ; comme si, pour être bien compris, nous devrions traduire tous les processus mentaux en signes, pour rendre compte devant autrui de la manière la plus claire. Mais un tel exercice est-il possible ? Deux réponses sont possibles : la première, par communication mentale ; la deuxième, par communication corporelle, liée à l'imitation des affects.

L'exemple le plus développé par Spinoza de communication mentale se situe dans l'explication qu'il donne de l'étrange communication entre Pierre Balling et son fils dans la lettre 17. Balling assure qu'avant que son fils ne soit décédé, il entendait des pleurs provenant de son fils pendant la nuit mais que, lorsqu'il s'approchait du nourrisson, il trouvait qu'il dormait paisiblement. Ces gémissements étaient imaginaires car, - constate Spinoza d'après le récit de

² *Atque hinc pleraeque oriuntur controversiae, nempe quia homines mentem suam non rectè explicant vel quia alterius mentem male interpretantur.* E II 47 scolie ; G II 229, 3-4. Pour les citations de Spinoza on utilisera E pour *Éthique* (Paris: Seuil, 1988); KV pour le *Court Traité* (in *Premiers écrits*. Paris: PUF, 2009); TTP pour le *Traité Théologico-politique* (Paris: PUF, 1999). et TP pour *Traité Politique* (Paris: PUF, 2005). Pour la correspondance on utilisera *Correspondance*. Paris: Flammarion, 2010. On mettra la référence de l'édition de Gebhardt (G) suivie du volume (G II).

Balling qui ne nous est pas parvenu-, réveillé, Balling ne les entendait plus. Pourtant, affirme Spinoza, il ne s'agit pas d'un délire, comme il arrive lors des fièvres ou d'autres maladies du corps, mais d'un présage, puisque « les effets de l'imagination ou images qui tirent leur origine de la constitution de l'âme peuvent être des présages de quelque chose de futur, parce que l'âme peut toujours ressentir confusément ce qui sera ».³ Le présage toutefois ne porte pas sur Balling lui-même, mais sur son fils ; il ne suffit donc pas de signaler comme l'âme peut, détachée du corps, présager le futur, mais comment elle peut prévoir le futur d'autrui. La capacité de présager le futur d'autrui s'explique par l'union avec lui sous la forme de l'amour qui fait « que lui-même et le fils qu'il chéri [fassent] un seul être »⁴ ; en raison de leur union, la pensée du père peut avoir accès à celle du fils : « en raison de son union avec son fils, le père est une partie du fils, il est nécessaire aussi que l'âme du père participe de l'essence idéale du fils, de ses affections et de ses conséquences »⁵. La lettre, au fond, pour expliquer la communication entre les âmes, suspend leur altérité en vertu d'un rapport d'amour consistant « à jouir d'une chose et à lui être uni »⁶. Cette union entre Balling et son fils s'explique, au fond, en termes d'un amour inséparable de la connaissance, comme il est indiqué dans le *Court Traité*, qui augmente à mesure qu'une chose se révèle excellente pour nous⁷; or l'augmentation de l'amour, et donc de la connaissance, est inséparable de l'intensité de l'union : plus la chose est aimée, plus elle est connue et plus nous sommes attachés.

S'ouvre ainsi un champ de communication propre à l'imagination entre la réalité et l'hallucination: par le biais de l'imagination, certaines conditions données, est possible de communiquer avec autrui sans la médiation des signes externes, un peu à la manière dont les prophètes communiquent avec Dieu. Dieu communique son essence à notre âme⁸, sans médiation corporelle, mais cette connaissance est assez limitée, à l'exception du Christ qui peut communiquer avec Dieu « d'esprit à esprit »⁹. Dans cette épître, l'union animique permet de connaître à Balling l'état du corps (futur, dans ce cas) d'autrui. Entre Balling et son fils, il n'est pas question de devenir un seul être, de partager le corps, mais de partager, de faire partie du

³ *Sed verò imaginationis effectus, vel imagines, quae originem suam ab Mentis constitutione ducunt, possunt alicujus rei futurae esse omina.* Lettre 17, G IV 77, 23-25.

⁴ [...] *Ut is, & dilectus filius quasi unus, idemque sint.* G IV 77, 29.

⁵ *Et pater, ob unionem, quam cum filio suo habet, pars memorati filii est, etiam necessario patris anima de essentia ideali filii, & ejusdem affectionibus, & iis, quae inde sequuntur, participare debet.* G IV 77, 32-35.

⁶ *De Liefde, die niet anders is, als een zaak te genieten, en daar mede vereenigt te worden.* KV II 5, § 1 ; G I 62, 24-25.

⁷ KV II § 5, 3 ; G I 62, 3-5

⁸ G III 20, 34-36 ; TTP [18].

⁹ [...] *de mente ad mentem.* G III 21, 21-22 ; TTP [19].

même être. Bien évidemment, reste à définir le statut ontologique de cet être qui ne serait pas proprement parlant un individu, formé par l'union de deux âmes mais ayant des corps séparés.

Pour rendre compte des dynamiques du réel qui se suivent de l'imitation des affects, Laurent Bove développe une conception de l'identification conçue comme une communion des essences à la lumière de la lettre 17 à Pierre Balling. Il s'agirait d'une « identification circulaire parfaite, de soi et d'autrui, dans et par l'amour que nous lui portons et qu'il nous porte. Une identification que nous ne pouvons qu'expérimenter très fragmentairement dans la coïncidence éthique de la durée et de l'éternité dont nous serons, dans notre vie, capables »¹⁰. Bove constate ainsi une forte analogie entre la communication des essences de l'épître et l'imitation des affects. Cette analogie peut être menée plus loin, jusqu'au point de faire de cette communication la clef de lecture de l'imitation affective.

Spinoza, dans la formulation de l'imitation, ne parle pas de l'expression des affects ; est-ce que c'est parce que cette expression ne joue qu'un rôle secondaire ? Dans l'exemple de Balling, il y a bien une expression, ou au moins une hallucination : les pleurs; or ce n'est pas par cette expression que Balling comprend ce qui se passe dans la *mens* de son fils. D'une part, Balling a déjà accès à l'esprit de son fils par l'union, donc il n'a pas besoin des signes: l'union est pré-linguistique, pré-communicationnelle; d'autre part, c'est en raison de l'union que Balling peut interpréter ces signes. Il ne comprend pas ce que les pleurs veulent dire; autrement dit, l'expression de l'enfant ne lui permet pas d'accéder entièrement à sa *mens*. Cependant, en raison de l'union entre lui et l'enfant, il communique directement avec l'enfant et, en vertu de cette participation, il peut comprendre les signes externes, les pleurs. Les signes en eux-mêmes sont opaques; c'est lorsqu'on connaît l'esprit de l'autre qu'ils deviennent compréhensibles. Le décalage communicationnel existant entre les deux corps est compensé par une matrice d'intelligibilité commune.

On pourrait argumenter que dans l'imitation quelque chose de semblable arrive: on est unis à autrui, non pas peut-être par l'amour, mais par la ressemblance, un peu comme les cordes de La Forge; ainsi, tout ce qui se passe dans le corps d'autrui se passe aussi, par mimétisme, dans notre corps ; en parallèle, les idées produites par les affects dans l'âme d'autrui se reproduisent dans notre âme, ce qui nous permet de connaître l'âme d'autrui. Ensuite, en partant de cette union, nous pouvons comprendre les expressions d'autrui, les signes qu'il émeut, tout en les

¹⁰ Bove, Laurent. « Deleuze-Spinoza : la structure Autrui » in Anne Sauvagnargues (dir.) et Pascal Sévérac (dir.). *Spinoza-Deleuze : lectures croisées*. Lyon: ENS Éditions, 2016. p. 131.

interprétant à la lumière de son état affectif et animique, état que nous connaissons par le mimétisme.

Cette lecture semble cohérente et surtout justifie l'absence d'expressivité affective dans la formulation de l'imitation. Néanmoins elle n'est pas tout à fait convaincante, au moins pour expliquer le processus mimétique. Il est vrai que la participation affective peut éclaircir certains signes et faciliter la communication ; or pour que la communication ait lieu, on ne peut pas se passer des signes. L'expressivité ne peut pas être négligée, même dans l'exemple des cordes : la vibrations qu'une corde transmet aux autres cordes, n'est-elle pas une forme d'expression ? De même arrive avec les humains : il ne suffit pas d'être semblables, comme les cordes, il est nécessaire de transmettre les vibrations, les modifications affectives de notre corps ; sans cela, nulle imitation peut avoir lieu.

On peut situer donc l'imitation des affects, inséparable d'une sémiotique des affects, en plein cœur de la problématique de la *mens* d'autrui. D'une part, la sémiotique partage avec le postulat d'*Éthique* II 47 le fait que tout accès à la *mens* d'autrui est médiatisé par des signes ; mais d'autre part, ces signes impossiblement, comme il est suggéré dans cette proposition, une véritable communication. Entre la radicale incompréhension d'*Éthique* II 47 et la communication transparente et cristalline de la lettre à Pierre Balling se trouve la démarche sémiotique de l'imitation.

Contrairement à *Éthique* II 47 l'imitation ne consiste pas à communiquer la pensée, des idées très abstraites, mais le régime affectif, des idées liées aux variations corporelles précises ; en plus, la communication mimétique, qui est spontanée, ne présuppose pas un langage verbal : il s'agit moins d'expliquer comment nous nous sentons, mais de l'exprimer, sur un autre plan, dans un langage corporel compréhensible aux autres. Une sémiotique des affects doit donc rendre compte de l'expression spontanée produite par certains affects ; il s'agit d'une expression reconnue par tout le monde, puisque tout le monde, en vertu de la ressemblance commune, est censé imiter les affects d'autrui. Cependant, cette ressemblance ou participation collective ne suffit pas, comme dans le cas de la lettre 17, à assurer une communication parfaite : la sémiotique des affects ne peut être conçue que comme une médiation nécessaire pour accéder à un état du corps, celui d'autrui, qui n'est pas accessible par la voie mystique de la lettre 17. L'exemple de communication parfaite de ladite lettre ne peut pas être généralisé dans le champ des affects : toute communication mimétique passe par la lecture un jeu d'impression et expressions des affects qu'autrui ressent.

Les deux problèmes principaux d'une telle sémiotique peuvent être tirés de cette affirmation: d'une part, comment peut-on assurer qu'il n'y a pas, dans la communication affective, des malentendus qui nous fassent croire (et donc imiter) qu'autrui ressent un affect alors qu'il ressent un autre ? D'autre part, est-il possible, tel qu'on le déduit de la description de l'imitation, de parler d'une langue corporelle universelle que tous les hommes, parce qu'imitateurs potentiels de tout affect humain, soient capables de comprendre ?

L'expressivité corporelle

L'imitation des affects, plus que d'une union mystique, part d'une séparation corporelle : deux corps peuvent se ressembler mimétiquement parce que l'un est capable d'émettre certains signes exprimant son état animique que l'autre peut lire et s'approprier. De quels signes parle-t-on ? Il ne s'agit pas des signes linguistiques, au moins en ce qui concerne l'imitation présentée dans *Éthique* III 27. Un coup d'œil rapide sur quelques auteurs contemporains de Spinoza peut nous donner des pistes afin de mieux cerner ces signes dans les textes de Spinoza. Au XVII^{ème} siècle, on ne cesse pas d'insister sur le fait qu'autrui, pour être imité, laisse voir l'état de son corps par des signes externes. Pierre Nicole insiste sur le fait d'« exprimer par des gestes et paroles » pour que l'imitation puisse avoir lieu¹¹; Malebranche considère que certaines passions fortes obligent l'homme à « proférer machinalement certaines paroles et certains cris » et « répandent sur son visage et sur le reste de son corps, un certain air capable d'agiter les autres de la même passion dont il est ému »¹². Bernard Lamy insiste sur le fait que l'on « lit sur le visage d'un homme ce qui se passe dans son cœur; [...] le feu de ses yeux, les rides de son front, le changement de couleur de son visage, sont les marques évidentes des mouvements extraordinaires de son âme »¹³; François Lamy souligne qu'« à la vue de la vive expression d'une passion il se forme dans notre cerveau deux sortes de traces ou d'images : l'une de l'objet de la passion ; et l'autre des mouvements qu'il excite dans la personne qui est actuellement passionnée »¹⁴. Dans tous les cas mentionnés, l'affect ne comporte pas uniquement une modification disons interne, animique, mais aussi une modification externe: il s'agit des marques que permettent de

¹¹ Nicole, Pierre, *Traité de la Comédie*. Paris : Honoré Champion, 1998. p. 37.

¹² L'explication de Malebranche est fort simple : « Le même nerf, qui répand quelques rameaux dans le cœur, et dans les autres parties intérieures, communique aussi quelques-unes de ses branches aux yeux, à la bouche, et aux autres parties du visage. De sorte qu'il ne peut s'élever aucune passion au-dedans, qui ne paraisse au-dehors » (Malebranche, Nicolas, *Éclaircissements sur la Recherche de la vérité*, Œuvres, t. I, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1979, p. 892-899.)

¹³ Lamy, Bernard, *La Rhétorique ou l'art de parler*. Paris : Honoré Champion, 1998. p.181.

¹⁴ Lamy, François, *De la connaissance de soi-même*. Dijon : Presses Universitaires de Dijon, 2008. p. 355.

reconnaître qu'un corps est affecté d'une manière déterminée. Les corps expriment les affections produites par les impressions que les choses font sur eux.

Y-a-t-il une théorisation similaire de l'expressivité d'autrui chez Spinoza? Spinoza décrit l'impression de certains corps sur d'autres dans la deuxième partie de l'*Éthique*, notamment dans le cinquième postulat ; or il ne tire pas, de sa conception de l'impression, une théorie de l'expression. Les individus, ou au moins certains individus, expriment-ils les affects qu'ils ressentent lorsqu'un autre individu l'affecte? Oui. Cependant, de manière catégorique, Spinoza méprise les affections extérieures du corps :

Quant aux affections extérieures du corps qui s'observent dans les affects, tels que le tremblement, pâleur, sanglot, rire, etc., je les ai négligées parce qu'elles se rapportent au corps seul, sans nulle relation à l'esprit.¹⁵

Les gestes, les signes faciaux ou corporels ne sont guère tenus en compte par Spinoza, même s'il reconnaît bien leur existence. Les peu de mentions au visage ne concernent que le visage de Dieu que Moïse n'a pas pu contempler¹⁶. Ce ne semble pas être néanmoins l'avis de Peter Sloterdijk, qui affirme qu'il serait possible de penser chez Spinoza l'expressivité du visage d'autrui en termes de joie :

Il existe une formule claire pour désigner l'enchantement facial : la partition initiale de la joie. Elle est ce qui a fait du mouvement de prévenance de visage à visage une possibilité fondamentale du champ humain [...]. Une sémantique spinoziste présenterait l'avantage de concevoir l'ouverture du visage comme l'expression d'une force qui ne demeure pas simplement transcendante, de la même manière que l'idée, lorsqu'elle rayonne dans le reproduit se parachève et se consomme totalement dans l'expression. Il existe donc exactement la même dose d'ouverture dans le visage qu'il existe de joie transmettant de manière actuelle au visage qui fait place;¹⁷

Sur quels points s'appuie Sloterdijk pour affirmer cette thèse ? Dans une note, Sloterdijk renvoie au célèbre ouvrage de Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*; or dans cet ouvrage il n'y a pas de mention à l'expression corporelle des signes. Ainsi, plus que d'un constat à propos la philosophie de Spinoza, cette « sémantique spinoziste » du visage que Sloterdijk soutient doit être interprétée comme la lecture, en termes spinozistes, du rapprochement au visage d'autrui en termes de joie et non pas comme une véritable analyse de la question de l'expression

¹⁵ E III 59 scolie ; G II 189, 28-31

¹⁶ G III 40, 13-14 ; TTP II [15].

¹⁷ Sloterdijk, Peter, *Bulles*. Paris: Pluriel, 2011, p. 189.

corporelle chez Spinoza. Cela ouvre un champ intéressant pour la recherche spinoziste, tout en dépassant le mépris explicite de Spinoza envers ces signes.

Laissant de côté la question du visage, certaines traces d'expressivité peuvent être constatées, dans l'*Éthique*, à propos des exemples du mimétisme. Il s'agit des exemples marginaux, qui n'apparaissent pas dans la proposition 27 de la troisième partie, où l'imitation est présentée, mais à la fin de cette partie :

Il qui fuit parce qu'il en voit fuir d'autres, ou qui a peur parce qu'il en voit d'autres avoir peur, ou bien encore qui, de ce qu'il voit que quelqu'un s'est brûlé la main, serre sa main contre lui et meut son corps comme s'il s'était lui-même brûlé la main, nous dirons, certes, qu'il imite l'affect d'un autre mais non qu'il soit l'émule de cet autre.¹⁸

Une précision doit être introduite d'emblée : cette description apparaît dans la définition de l'émulation et non de l'imitation. On rappelle que tandis que l'imitation est le principe général du mimétisme, l'émulation est une forme particulière d'imitation, celle du désir. Cependant, l'exemple mentionné concerne plus l'imitation et que l'émulation, car celui qui reproduit la peur d'autrui n'est pas un émule, mais un imitateur. D'autres petits exemples peuvent être repérés dans l'œuvre de Spinoza. Dans l'*Éthique* IV 50, en parlant de la compassion, Spinoza mentionne les larmes d'autrui et dans l'*Éthique* III 32 scolie à propos des enfants il mentionne le rire : « les enfants, parce que leurs corps sont continuellement comme en équilibre, rient ou pleurent pour cela seul qu'ils en voient rire ou pleurer d'autres »¹⁹. La modulation mimétique, comme ces exemples le montrent, ne concerne pas uniquement les affects mais aussi les comportements qui nous permettent de déduire les affects d'autrui : par sa fuite nous appréhendons sa peur. C'est dans les détails qu'une sémiotique des affects se dessine chez Spinoza : fuir, serrer la main, rire, pleurer.

La sémiotique des affects, dans le cadre du spinozisme, peut être définie ainsi : il s'agit de la lecture des signes corporels et de comportements que, de manière immédiate, nous font connaître l'état affectif du corps d'autrui. Du rire on déduit la joie d'autrui, des pleurs sa tristesse. Or on insiste sur le fait que ce savoir est un savoir pratique, puisqu'il rompt toute distance entre nous et autrui : autrui ne se présente pas comme un objet parmi les autres, puisque nous

¹⁸ *Qui fugit, quia alios fugere, vel qui timet, quia alios timere videt, vel etiam ille, qui ex eo, quod aliquem manum suam combussisse videt, manum ad se contrahit corpusque movet, quasi ipsius manus combureretur, eum imitari quidem alterius affectum.* E III définition 33 explication. G II 203, 12-15.

¹⁹ *Nam pueros, quia eorum corpus continuo veluti in aequilibrio est, ex hoc solo ridere vel flere experimur, quod alios ridere vel flere vident; et quicquid praeterea vident alios facere, id imitari statim cupiunt, et omnia denique sibi cupiunt, quibus alios delectari imaginantur.* E III 32 scolie; G II 121, 19-23.

connaissions ce qu'il ressent par mimétisme. Nous ne pouvons savoir ce qu'autrui ressent que parce que nous le ressentons nous aussi par l'imitation des affects. Cela implique que la lecture des signes corporeux et du comportement ne nous est pas indifférente puisqu'elle comporte, chez nous, des modifications similaires à celles qu'on lit chez les autres.

La conception de l'expression et ses enjeux

Cette sémiotique comporte toutefois une série de problèmes. La première question à laquelle il faut répondre est la suivante : comment peut-on être sûrs que l'affect que nous imitons est bel et bien le même affect qu'autrui ressent ? Spinoza, lorsqu'il décrit la communication avec autrui, insiste sur les malentendus qui naissent de l'incapacité de comprendre l'âme des autres. Arrive-t-il une chose similaire avec la communication affective ? Peut-il avoir un décalage entre l'affect d'autrui et l'affect que nous imitons ? Derrière cette question, il y a deux postulats : le premier est celui d'une bonne communicabilité, d'une bonne capacité de bien reproduire l'affect qu'autrui ressent ; le deuxième est qu'autrui exprime l'affect qu'il ressent et non pas un autre affect, c'est-à-dire qu'il ne feint pas un affect qu'il ne ressent pas pour que nous le ressentons. Toutefois, cette question présuppose une autre : comment les expressions d'autrui sont affectivement lues par nous ?

Il y a deux manières de lire l'expression corporelle des passions. La première hypothèse, qu'en suivant Philippe Drieux nous appelons « mémorielle »²⁰, conçoit l'imitation des affects sur la base de la mémoire affective : de même que le paysan pense à la charrue devant les traces du cheval²¹, ce qu'autrui exprime, plus que propager son affect, réveille un affect de notre mémoire affective. Ainsi, par exemple, en voyant la brûlure d'autrui nous ressentons les brûlures que nous avons pu ressentir. Le rôle de l'expressivité est minimal, de ce point de vue : la contagion s'explique par la mémoire affective que l'expression d'autrui réveille chez nous. Il y a ainsi un décalage manifeste entre ce qu'autrui ressent et l'affect que nous imitons, et ce décalage s'explique par l'interprétation émotionnelle que nous faisons de l'affect. Peut-on assurer que l'affect imité est le même ? Rien ne nous permet d'être sûrs d'affirmer que notre affect et le sien

²⁰ Nous suivons Drieux dans l'usage du terme « mémorielle » pour décrire cette conception de l'imitation. Drieux, Philippe, *Perception et sociabilité : la communication des passions chez Descartes et Spinoza*. Paris : Classiques Garnier, 2014, p. 195.

²¹ E II 18 scolie; G II 107, 25-26

sont exactement les mêmes puisque finalement ce que nous ressentons ce que nous avons déjà vécu.

Cette lecture, même si ce n'est que sous la forme d'une esquisse, se trouve par exemple chez Descartes²² mais aussi chez Louis de La Forge, qui est un commentateur de Descartes, malgré le fait que cet auteur introduise quelques modifications concernant le rôle de la mémoire dans l'imitation²³. Parmi les commentateurs de Spinoza, c'est Gisel Farga qui la développe tout en considérant que nous reproduisons les affects d'autrui en vertu du souvenir²⁴ déclenché par la ressemblance entre l'affect qu'autrui exprime et un affect similaire vécu par nous-mêmes :

La ressemblance est un détonateur de cette mémoire affective que parce qu'elle est constituée par des images confuses peut attribuer de la similitude à des choses et des personnes par accident et non pas en raison de leur vraie nature.²⁵

En parlant « mémoire affective », Farga suggère que l'imitation, plus que la reproduction de l'affect d'autrui, n'est que la reproduction mémorielle. En accord avec l'*Éthique* III 16, cette la mémoire affective ne serait que le réveil d'un affect non pas tant parce qu'une chose ressemble à une autre mais plutôt parce que l'état actuel de la chose semblable ressemble à un état que nous avons vécu nous-mêmes antérieurement²⁶. Une lecture similaire peut être repérée aussi chez Michael della Rocca,²⁷ notamment dans son article « *Egoism and Imitation of Affects* » où, après avoir donné la piste de l'association, qu'il tire par l'assimilation entre la proposition 27 de la

²² René Descartes, *Traité de l'homme*, article 82. AT XI 185, 1-6.

²³ Sur La Forge voir Donoso Gómez, Mario. « *Inclinación e imitación en el milieu cartesiano: bosquejo de una teoría del contagio mimético en Louis de La Forge* ». Logos. Anales del Seminario de Metafísica, 2022, 55(2), 255-272

²⁴ « Comment ce transit affectif est-il possible ? La réponse se trouve dans la mémoire : c'est à travers le souvenir d'une première expérience d'affection heureuse, triste ou désireuse que l'on établit alors la similitude affective sur cet autre objet ou individu. En d'autres termes, cette première image est ce qui nous permet de reconnaître un affect similaire sur un autre objet ou individu que nous considérons comme imaginativement similaire ». Farga, Gisel, « Consideraciones sobre la relación entre pasión y razón en la filosofía de Baruch Spinoza : La imitación afectiva para una comunidad ». « Consideraciones sobre la relación entre pasión y razón en la filosofía de Baruch Spinoza: La imitación afectiva para una comunidad », in *Cadernos Espinosanos*. São Paulo n. 37 juillet-décembre 2017. p. 179

²⁵ *Ibid.*, 181.

²⁶ E III 16 ; G II 252-253, 1-3.

²⁷ « Disons que Mary commence à se sentir triste. Voyant cela, je commence aussi à ressentir de la tristesse. Je prends conscience de la tristesse de Mary en observant son comportement : pleurer, se morfondre, etc. Dans le passé, alors que j'étais triste, je me suis peut-être comportée de la même manière et j'ai peut-être été consciente d'un tel comportement de ma part. Ainsi ma propre expérience a établi une association entre l'idée d'un certain type de comportement et un sentiment de tristesse. Quand je perçois un tel comportement en Mary, le principe général de l'association des états mentaux détermine que j'éprouverai aussi de la tristesse. De cette façon, je commence à imiter l'affect de tristesse de Mary ». DELLA ROCCA, *Spinoza*. London and New York. Routledge, 2008, p. 167.

troisième partie et la proposition 16²⁸, va développer son argument²⁹. Bien que, pour développer son argument, della Rocca suppose introduit un personnage fictif, Mary, pour développer son argument: l'expression de Mary fait que nous nous rappelons un état que nous avons vécu préalablement et que nous ressentons à nouveau cet état.

Il y a néanmoins une autre hypothèse permettant d'expliquer la communication affective : cette hypothèse, nous l'appelons « expressive » puisque plus que sur la mémoire s'appuie sur la capacité d'exprimer d'autrui. Selon cette hypothèse, on peut imiter non seulement des affects que nous avons déjà ressentis, mais aussi d'autres affects. Selon cette hypothèse, l'imitation est quelque chose de spontanée, d'automatique. L'exemple le plus claire le donne La Forge: lorsqu'autrui bâille, nous le faisons aussi.³⁰ Chez Spinoza, il y a plusieurs éléments nous permettant d'affirmer cette thèse ; le plus clair est celui des enfants : les enfants rient ou pleurent parce qu'un autre le fait ; or, comme leur mémoire affective est très courte, en raison de leur manque d'expériences vitales, leur imitation du rire et des pleurs ne renvoie pas forcément à un vécu préalable. Il s'agit d'une véritable contagion: l'affect est transmis directement par l'expression d'autrui, et l'enfant se l'approprie sans la médiation d'une expérience similaire vécue par lui-même.

Sans dénier pour autant l'élément mémoriel qui se trouve dans l'imitation, surtout chez les adultes, nous nous penchons sur la deuxième hypothèse. La contagion est directe, sans avoir besoin d'un filtre bien que, dans le cas des adultes notamment, l'affect imité peut effectivement se mêler à d'autres affects similaires vécus ou s'affronter à eux. L'exemple de l'enfant nous paraît convaincant pour soutenir cette hypothèse. Plusieurs questions peuvent être tirées de ce postulat : quel est l'origine de cette communication non verbale ? Lorsqu'on postule que l'effet ressenti mimétiquement est similaire à celui d'autrui on est en train d'affirmer que nous pouvons, sans hésitation, savoir comme se sent-il. La communication affective serait donc capable d'assurer une connaissance de l'état du corps des autres qui n'a pas de parallèle dans la communication linguistique. Est-ce parce que le langage des affects est universel, inscrit dans la nature humaine que nous pouvons ressentir exactement les affects qu'autrui exprime ?

²⁸ Michael Della Rocca, « Egoism and Imitation of Affects » in Yirmiahu YOVEL (ed.), *Spinoza on Reason and the Free Man*. Little Room Press, 2004. p. 136.

²⁹ « Pour Spinoza, la clé de toute sorte d'association d'états mentaux réside dans le fait suivant : si à un certain moment j'ai deux états mentaux, par exemple, une idée de x et une idée de y, et si plus tard j'ai à nouveau une idée de x, je commencerai plus tard pour avoir une idée de y aussi. En général, si à un moment donné deux états mentaux se produisent ensemble, si plus tard j'ai l'un des états mentaux, j'aurai l'autre aussi ». *Ibid.*, p. 141.

³⁰ *Ibid.* p. 342.

On touche par-là la deuxième question mentionnée au début : est-il possible, tel qu'on le déduit de la description de l'imitation, de parler d'une langue corporelle universelle que tous les hommes, parce qu'imitateurs potentiels de tout affect humain, sont censés comprendre ? Répondre affirmativement à cette question comporte, semble-t-il, d'accepter une sorte de langage corporel universel ou plutôt naturel ; or une telle affirmation n'est pas soutenue par Spinoza, qui signale, nous le verrons, les malentendus affectifs. Comment affirmer une communicabilité élargie sans tomber dans un langage universel des affects ?

L'enfance nous fournit le cadre pour répondre à cette question : les enfants imitent les affects des autres dans un processus d'apprentissage affectif. L'imitation des affects comporte aussi un apprentissage de la sémiotique affective : les enfants apprennent à reconnaître les signes extérieurs exprimant certains affects tout en les reproduisant. Comme n'importe quel autre langage, ces signes ne sont pas donnés pour de bon, mais toujours en perpétuelle variation, ce qui n'empêche pas de les reconnaître et de les utiliser d'une manière tacitement partagée par tous. L'enfant s'approprie des expressions des autres par mimétisme – il rit comme les autres, il pleure comme les autres, il exprime la joie et la tristesse par les gestes qu'il voit les autres faire ; de même que, pour s'exprimer verbalement, l'enfant imite les sens que les adultes émettent, pour s'exprimer corporellement l'enfant imite les gestes et expressions des adultes et d'autres enfants. Par-là, les expressions corporelles naissent de l'imitation, dans le sens où elles sont une reproduction de celles des autres, mais au même temps, elles deviennent condition de l'imitation, puisque réappropriées par l'enfant, elles servent à exprimer ce qu'il sent et donc facilitent le fait que d'autres imitent les affects ressentis. Il s'agit d'un processus culturel de répétition et d'appropriation d'un langage affectif et au même temps d'une grille de lecture de ce langage. On peut conclure en affirmant que la sémiotique affective n'est donc pas uniquement condition de l'imitation, mais aussi le produit : la communication qui permet de rendre compte du mimétisme est à son tour produite par le mimétisme.

Le problème de la simulation

Reste néanmoins une question qui hante le problème de la sémiotique des affects. Qu'est-ce qui se passe si autrui simule un affect qu'il ne ressent pas ? Cette problématique, absente chez Spinoza, peut être évoquée à la lumière d'un passage minimal, certes, mais significatif. Dans l'*Éthique* IV 50 scolie, signalant les raisons pour lesquelles la compassion n'est pas bonne, Spinoza indique qu'elle nous fait faire des choses que nous finissons par regretter. L'on ne peut

pas regretter d'aider autrui, pour des raisons fort évidentes ; mais on regrette toutefois de l'avoir aidé en nous rendant compte que sa tristesse était fausse et que la mise en scène de sa douleur n'était qu'un piège. La simulation et ses enjeux sont introduits par Spinoza par la mention des «fausses larmes » d'autrui³¹. Dans cet exemple, un décalage apparaît entre l'état du corps d'autrui et son expression : il ne ressent pas ce qu'il exprime. Pourtant, ne nous rendant pas compte, nous l'imitons comme si ces larmes étaient sincères ; c'est la raison pour laquelle Spinoza, averti, signale qu'il vaut mieux ne pas agir mus de la compassion, car l'on ne sait jamais quand ces larmes sont sincères et quand elles sont fausses. Un autre exemple, quoiqu'il ne soit pas présenté ainsi, peut être lu à la lumière de la simulation : c'est l'exemple des animaux. L'exposé le plus clair de cet exemple se trouve chez Descartes dans le *Discours de la méthode*³², lorsque les machines peuvent simuler des actions humaines ; pourtant, nul doute n'existe pour Descartes : nous pourrions toujours distinguer l'homme de la machine, même si elle donne l'impression d'être semblable à un homme. Chez Spinoza cette question est abordée implicitement dans l'exemple d'Adam d'*Éthique* IV 68 scolie : Adam se met à imiter les bêtes et s'approprier de ses affects. Or cette imitation, pour Spinoza, est aliénante : les affects qu'Adam suppose chez les bêtes ne sont-ils pas une projection des affects humains ? Adam, devant certaines expressions des bêtes, similaires à celles des hommes, a supposé qu'elles étaient effectivement des semblables malgré tout. La même chose arrive, semble-t-il, avec les femmes. La mention méprisante que Spinoza fait de la « compassion des femmes » laisse entendre que les femmes, par la manière dont elles interprètent les signes de la douleur, ont pitié des bêtes, les octroyant ainsi la reconnaissance d'une similitude que les hommes ne reconnaissent pas.

Le problème de la simulation des affects, ou de la dissimulation, connecte avec l'un des postulats spinozistes sur l'altérité : la manière donc on connaît autrui, plus que par la connaissance claire, passe par la conjecture. La conjecture, que certains commentateurs ont analysé en termes de projection³³, consiste à supposer une nature humaine à ceux qui se comportent comme des humains. Mais la conjecture peut être aussi interprétée comme la supposition d'un affect à celui qui semble l'exprimer, sans jamais être certains s'il le ressent effectivement ou pas. Ce problème, qui réveille l'intérêt d'un grand nombre de contemporains de Spinoza, semble ne pas intéresser le philosophe néerlandais : les seules mentions se trouvent dans les fausses larmes *Éthique* IV 50 et de l'imitation des animaux. Cependant, la question est

³¹ E IV 50 scolie ; G II 247, 25.

³² Descartes, René. *Discours de la méthode*. AT VI 56, 10-20.

³³ Macherey, Pierre. *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La troisième partie : la vie affective*. Paris : Presses universitaires de France, 1995. p. 223.

bien présente. Rappelons que dans le texte déjà cité d'*Éthique* III 59 scolie Spinoza affirme avoir négligé les affections extérieures du corps parce « qu'elles se rapportent au corps seul, sans nulle relation à l'esprit »³⁴.

Ce décalage entre le corps et l'esprit renvoie au cadre cartésien de la simulation. Pour Descartes il y a bien un décalage entre la passion, ressentie par l'âme, et la commotion <commotio> qui peut être définie comme une incitation à ressentir quelque chose, une incitation corporelle que, si elle est suivie par l'âme, deviendra passion³⁵. Les affections extérieures mentionnées par Spinoza semblent de l'ordre de la *commotio*, puisqu'elles ne se rapportent qu'aux corps, ce qui introduit un problème difficile à résoudre dans une philosophie affirmant le parallélisme entre l'ordre des corps et l'ordre de la pensée. La deuxième difficulté porte sur la communication elle-même : comment assurer la communicabilité mimétique si on reconnaît au même temps que les affects que nous supposons chez les autres peuvent être des simulations. Cette introduirait une nouvelle dimension dans la vie affective : de même que les hommes aspirent contrôler autrui en leur imposant leur *ingenium* propre, il se peut aussi qu'ils essaient de s'attirer les faveurs d'autrui en simulant des affects qu'ils ne ressentent pas en réalité. L'exemple le plus clair serait celui des fausses larmes d'*Éthique* IV 50 capables d'émouvoir autrui et de lui faire faire à notre faveur des choses qu'il n'aurait pas voulu faire dans un autre contexte.

Comment sortir du problème de la simulation ? La solution se trouve dans la dynamique exposée préalablement : l'apprentissage des signes. L'expérience nous permet d'apprendre à trier entre la simulation d'un affect et le ressenti véritable. Ce savoir pratique n'est pas scientifique, puisque nous ne disposons pas de critères exacts pour trier la simulation du ressenti réel ; or il s'agit d'un savoir fonctionnel, toujours en processus, toujours en train d'évoluer, comme d'ailleurs la capacité herméneutique pour discerner les affects d'autrui. On ne peut pas sortir du problème de l'imitation par une méthode géométrique, mais par un savoir-faire pratique. Même si Spinoza ne le fait pas, il laisse certaines pistes pour trouver ce savoir-faire affectif. La première à propos des sages dans le déjà mentionné scolie d'*Éthique* IV 50 scolie ; la deuxième dans *Éthique* IV chapitre 13 : « les hommes sont divers [...] et cependant la plupart sont envieux, et plus enclins à la vengeance qu'à la miséricorde. Et donc, supporter chacun d'eux avec son tempérament et se retenir d'imiter leurs affects, demande une singulière puissance d'âme »³⁶. Il

³⁴ E III 59 scolie ; G II 189, 28-31.

³⁵ Descartes, René et Schoock, Martin, *La Querelle d'Utrecht*, introduction, traduction et notes par Theo Verbeek préface de Jean-Luc Marion, Paris:Les Impressions Nouvelles, 1988, p. 354-355. AT VIII-B 47 28-50 11. Sur ce texte voir Kambouchner, Denis, « Descartes et la communication des passions », in : Rue Descartes, n° 12/13, Passions et politique (Mai 1995), p. 82.

³⁶ E IV chapitre 13 ; G II 225, 20-25.

s'agit donc d'une grille de lecture des affects que les sages ont appris et par l'expérience, que ce soit directe ou indirecte, et par la connaissance des hommes que la philosophie apporte.

Conclusion

Malgré le fait d'être négligée par Spinoza, la sémiotique des affects est un l'un des piliers de la vie affective, dans la mesure où elle assure la démarche du mécanisme mimétique dont Spinoza déduit la plupart des affects interhumains. Cette sémiotique des affects, inséparable de l'imitation, comme la ressemblance, est cause et effet de l'imitation : cause, parce qu'elle dessine extérieurement la forme de l'affect qui va être imité ; effet, comme nous avons essayé de montrer à propos de l'enfance, parce que la manière dont on s'exprime corporellement a été apprise mimétiquement des autres, comme toute autre forme de langage. Ainsi, la sémiotique affective, comme la ressemblance, est intrinsèquement lié à l'imitation des affects.

Reste à se demander, pour conclure, les raisons qui mènent à Spinoza, tout en reconnaissant le rôle de l'expression, à négliger ce sujet. La réponse que donne Spinoza dans *Éthique* III 59 scolie est que ces expressions ne se rapportent pas à l'esprit, mais seulement au corps. Comment comprendre cette affirmation dans une philosophie marquée par ce qu'on a appelé le « parallélisme » entre le corps et l'esprit ? C'est comme si tout d'un coup Spinoza était en train d'introduire une conception quasi-cartésienne entre l'interne et l'externe, entre l'âme et le corps. Les affections corporelles, les expressions des affects, seraient opposées aux affections intérieures, véritable objet d'étude pour Spinoza. Les extérieures ne seraient donc que des simples effets corporels, un peu comme la *commotio* cartésienne, opposée à la passion de l'âme appartenant au domaine de l'interne. Néanmoins dans une philosophie de l'inséparation comme celle de Spinoza, la restitution d'une frontière entre l'interne et l'externe n'est pas évidente, surtout dans le régime des affects. On sait bien qu'une affectation se produit par l'impression d'un corps sur le nôtre, mais aussi que l'idée d'une affection mêle l'externe – la chose qui nous affecte- et l'interne -notre propre corps. Toute intériorité est traversée par une extériorité constitutive, pour une extériorité constitutive, au moins sur le plan des individus, des modes. Pourquoi vouloir séparer une dimension externe de l'affect d'une dimension interne, si toutes les deux sont inséparables ? La plupart des modifications affectives du corps et de l'esprit se donnent à voir : la joie ne peut pas se séparer des éclats, du rire, d'un sourire, d'une célébration ; la tristesse des larmes, d'un visage triste, d'une attitude corporelle déterminée qui ne peut pas toujours se cacher. L'affect et son affection sont inséparables.

Il faut signaler que, malgré l'inséparation spinoziste entre l'interne et l'externe, cette frontière est restituée à maintes reprises, comme ici, dans le champ des affects. Or, pourquoi Spinoza veut ici distinguer entre l'interne et l'externe, entre l'esprit et le corps ? La seule raison est que Spinoza veut discréditer les expressions parce qu'elles donnent lieu à des effets détournés, comme les larmes mentionnées dans *Éthique* IV 50, mais aussi, liées à la projection, comme l'aliénation d'Adam qui prend les bêtes comme semblables. C'est un peu comme si la bonne imitation consistait en l'imitation des affects internes et la mauvaise, comme dans les exemples cités, par la théâtralisation des affects externes. Cela veut dire que Spinoza ne considère que le côté négatif de l'expression externe, c'est-à-dire la simulation, mais pas seulement, aussi toute une forme de contagion théâtrale liée uniquement au corps. Il ne reconnaît donc pas la sémiotique des affects dans la démarche mimétique normale ; cependant, malgré lui peut-être, cette sémiotique peut être lue comme étant inséparable de sa conception de l'imitation.

Bibliographie

- BOVE, Laurent. (2016). « Deleuze-Spinoza : la structure Autrui ». in Anne Sauvagnargues (dir.) et Pascal Sévérac, (dir.). *Spinoza-Deleuze : lectures croisées*. Lyon: ENS Éditions.
- CALVO DE SAAVEDRA, Ángela. (1994). « *Simpatía y espectáculo en la moral de David Hume* ». Universitas philosophica, 22, Santafé de Bogotá, Colombia.
- CRISTOFOLINI, Paolo. (1982). « *Aliarum rerum mentes* ». Nota di esgesi spinoziana ». in *Teoria* 2, 1982/1. p. 115-116.
- DELEUZE, Gilles. (1968) *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris : Les Éditions du Minuit.
- DELLA ROCCA, Michael. (2004). « *Egoism and Imitation of Affects* ». in Yirmiahu Yovel (ed.), *Spinoza on Reason and the Free Man*. Little Room Press, p. 136.
- . (2008). *Spinoza*. London & New York: Routledge.
- DESCARTES, René. (1996). *Œuvres complètes*. Paris: Vrin.
- DESCARTES, René et SCHOOCK, Martin. (1988). *La Querelle d'Utrecht*, introduction, traduction et notes par Theo Verbeek, préface de Jean-Luc Marion, Paris: Les Impressions Nouvelles.
- DRIEUX, Philippe. (2014). *Perception et sociabilité : la communication des passions chez Descartes et Spinoza*. Paris: Classiques Garnier.
- FARGA, Gisel. (2017). « Consideraciones sobre la relación entre pasión y razón en la filosofía de Barich Spinoza: La imitación afectiva para una comunidad ». in *Cadernos Espinosanos*. São Paulo n.37 juillet-décembre 2017.

- KAMBOUCHNER, Denis. (1995). « Descartes et la communication des passions ». in *Rue Descartes*, n° 12/13, Passions et politique (Mai 1995), p. 82.
- LA FORGE, Louis. (1984). *Traité de l'Esprit de l'Homme, de ses facultez et fonctions, et de son union avec le corps. Suivant les Principes de René Descartes*. Hildesheim, Zürich, New York, G. Olms.
- . (1999). *L'homme de René Descartes*. Paris: Fayard, Corpus des œuvres de philosophie en langue française.
- LAMY, Bernard. (1998). *La Rhétorique ou l'art de parler*. Paris : Honoré Champion.
- LAMY, François. (2008). *De la connaissance de soi-même*. Dijon : Presses Universitaires de Dijon.
- MACHEREY, Pierre. (1995). *Introduction à l'Éthique de Spinoza*. La troisième partie : la vie affective. Paris: Presses universitaires de France.
- MALEBRANCHE, Nicolas. (2006). *La recherche de la vérité*. Paris, Vrin.
- . (1979). *Éclaircissements sur la Recherche de la vérité*. in *Œuvres*, t. I, Paris : Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade ».
- NICOLE, Pierre. (1998). *Traité de la Comédie*. Paris: Honoré Champion.
- SLOTERDIJK, Peter. (2010). *Bulles, Sphères I*. Paris: Pluriel.
- SPINOZA, Baruch. (1988). *Éthique*. Paris : Seuil.
- . (2009). *Traité de la réforme de l'entendement et Court traité*. in *Œuvres I*. Paris: PUF.
- . (1999). *Traité Théologico-politique*. in *Œuvres III*. Paris: PUF.
- . (2005). *Traité Politique*. in *Œuvres V*. Paris: PUF.
- . (2010). *Correspondance*. Paris: Flammarion.
- VINCIGUERRA, Lorenzo. (2005). *Spinoza et le signe : la genèse de l'imagination*. Paris: Vrin.