LE RAPPORT ENTRE NARRATION ET PERCEPTION DU CORPS PAR LE MALADE

Éric Delassus

▶ **To cite this version:**

Éric Delassus. LE RAPPORT ENTRE NARRATION ET PERCEPTION DU CORPS PAR LE MALADE. Journée Éthique et Recherche organisée à la faculté de médecine de Tours par l'Espace de Réflexion Éthique de la Région Centre, Nov 2014, Tours, France. hal-01088949

HAL Id: hal-01088949
https://hal.science/hal-01088949

Submitted on 29 Nov 2014

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

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

LE RAPPORT ENTRE NARRATION ET PERCEPTION DU CORPS PAR LE MALADE

ÉRIC DELASSUS

***

Communication prononcée le 28 novembre 2014 lors de la journée Éthique et recherche organisée à la faculté de médecine de Tours par l'Espace de Réflexion Éthique de la Région Centre.

***

Résumé : Si l'on considère avec Spinoza que l'esprit est « l'idée d'un corps en acte », l'une des questions que l'on peut se poser lorsque l'on essaie d'aborder la question du vécu de la maladie est celle de savoir si l'idée d'un corps malade peut être une idée adéquate, c'est-à-dire une idée suffisamment cohérente pour permettre au malade de vivre sa maladie avec une certaine équanimité tout en disposant de la puissance nécessaire pour participer activement aux soins et aux traitements qu'il aura à subir. Dans la mesure où cette conception de l'esprit repose sur la thèse selon laquelle corps et esprit ne participent pas de deux substances distinctes, mais sont plutôt deux expressions distinctes d'une seule et même chose, il ne peut y avoir d'action de l'un sur l'autre, il est donc tout à fait concevable de penser l'idée adéquate d'un corps malade. Dans la mesure où la maladie est une manière, certes, qui ne lui convient pas, pour l'homme d'être uni à la nature, celui qui comprend en quoi consiste cette union sera en mesure d'appréhender la maladie avec une plus grande sagesse. Cependant, cela ne semble être possible que pour celui qui parvient à ce que Spinoza appelle « connaissance du troisième genre », c'est-à-dire connaissance intuitive des choses singulières et de leur union à Dieu. Le problème est donc ici de savoir comment permettre à l'ignorant - c'est-à-dire pour Spinoza au non-philosophe - de parvenir à un vécu de la maladie qui soit en mesure d'évacuer autant qu'il est possible les passions tristes. La connaissance du second genre, la raison telle qu'elle est à l'œuvre dans les sciences ne pouvant suffire du fait de sa trop grande abstraction, il ne reste plus qu'à recourir à la connaissance du premier genre qui est la connaissance imaginative, celle qui présente le défaut d'être à l'origine de nos préjugés et de nos opinions. C'est ici qu'intervient la puissance de la narration, dans la mesure où cette connaissance porte essentiellement sur nos affects tout en ignorant leurs causes et parce que la maladie est généralement perçue comme une rupture dans le cours de l'existence, il est permis de penser qu'en invitant le malade à devenir l'auteur d'un récit de vie dans lequel il introduira sa maladie, on lui offrira la possibilité de reconstruire une représentation plus cohérente de son corps qu'il perçoit comme ne lui appartenant plus du fait de sa maladie. Reconfigurer ainsi l'idée du corps, n'est-ce pas donner au malade les moyens de progresser vers une plus grande santé de l'esprit, malgré la maladie.

Puisqu'il s'agit aujourd'hui de rendre compte des travaux de recherche que nous conduisons les uns et les autres en matière d'éthique, je vais tenter au cours de cette communication de vous exposer le cheminement que j'ai entrepris dans le cadre de ma thèse de doctorat dont le sujet était : *Santé du corps et santé de l'esprit - Les apports de l'éthique de Spinoza à l'éthique médicale* et qui a été publiée aux Presses Universitaires de Rennes sous le titre *De l'Éthique de Spinoza à l'éthique médicale*. Bien évidemment, ce cheminement ne s'est pas arrêté là, et je poursuis mes recherches sur les usages contemporains de la pensée de Spinoza dans différents domaines et plus particulièrement sur les questions d'éthique médicale. Il pourrait peut-être sembler étrange à certains de recourir à la pensée d'un philosophe du XVII^{e} siècle pour traiter

de questions d'éthique contemporaines, mais le principe « à problèmes nouveaux, théories nouvelles » ne me semble pas nécessairement fondé dans la mesure où le propre des grands philosophes et d'être toujours actuel par la capacité que présentent leurs pensées de pouvoir se décliner d'une infinité de manières en fonction des contextes, dans lesquels il est possible de les appliquer. Ainsi, il est toujours envisageable de recourir à Platon, Aristote, Descartes, Spinoza ou d'autres, pour rendre lisible notre perception d'une existence dont la complexité pourrait, sans de telles grilles de lecture, nous dépasser totalement.

Il ne s'agit pas non plus, de toute évidence, de vouer une vénération inconditionnelle à ces philosophes et de renoncer à toute forme d'innovation, mais d'envisager la réflexion philosophique, et par conséquent éthique, en n'oubliant pas cette nécessité de maintenir le dialogue avec des philosophies dont la portée reste sans conteste universelle.

L'intérêt de l'*Éthique* de Spinoza dans le domaine de l'éthique médicale repose principalement sur la conception de l'esprit qui y est développée. Il convient cependant pour éviter tout malentendu de préciser en quoi consiste réellement la conception spinoziste de l'Esprit. Selon une certaine *vulgate*, l'esprit se définirait comme « idée du corps ». Cependant si l'on s'appuie sur la littéralité du texte d'*Éthique* II, la proposition dont on peut extraire cette définition de l'Esprit n'est pas si simple :

> L'objet de l'idée constituant l'Esprit humain est le Corps, autrement dit une manière de l'Étendue précise et existant en acte, et rien d'autre[1].

Pour bien comprendre cette proposition, il faut savoir que Spinoza remet en question le dualisme cartésien pour qui la réalité est constituée de deux substances, la substance pensante qui correspond à tout ce qui relève de l'esprit et la substance étendue qui renvoie à la réalité matérielle qui s'étend dans l'espace. L'homme participerait de ces deux substances en tant qu'il serait union d'une âme et d'un corps. Cependant, Descartes perçoit lui-même la difficulté que présente ce dualisme lorsqu'il évoque l'interaction de l'âme et du corps, problème qu'il résout, dans le *Traité sur les passions de l'âme*, par ce que je serai tenté de considérer comme un coup de force, en recourant à la glande pinéale qui serait le lieu d'où partiraient toutes ces interactions. Le monisme spinoziste, c'est-à-dire l'affirmation de l'existence d'une seule substance, lui permet de proposer une solution au problème, en affirmant que la pensée et l'étendue ne sont pas des substances, mais des attributs de la substance. Autrement dit, la pensée et l'étendue ne participent pas de deux substances distinctes, mais sont deux manifestations ou expressions distinctes d'une seule et même substance et par conséquent l'esprit et le corps ne sont que deux expressions distinctes d'un

[1] Spinoza, *Éthique*, Deuxième partie, Proposition XIII, Traduction de Bernard Pautrat, Seuil, Paris, 1998, p. 117.

seul et même individu. C'est en ce sens que « l'objet de l'idée constituant l'esprit humain est le corps ».

Cette proposition prise dans sa totalité, telle que nous l'avons citée plus haut, nous permet de mieux comprendre de quel corps l'Esprit est l'idée, il ne s'agit pas du corps en général, mais du corps d'un individu singulier. Autrement dit, l'esprit d'un individu humain est toujours l'idée de son corps. Pour utiliser un vocabulaire qui n'est pas celui de Spinoza, mais celui de la phénoménologie et de la psychologie contemporaine, l'esprit n'est autre que l'idée du corps propre, l'idée d'un corps en acte, c'est-à-dire la perception par l'individu de son propre corps sous l'attribut de la pensée. Chaque homme se perçoit donc comme corps sous l'attribut de l'étendue et comme esprit sous l'attribut de la pensée. L'esprit n'est donc, dans une certaine mesure, rien d'autre que la conscience du corps. C'est donc en ce sens que l'on peut, comme le fait Jérôme Porée, rapprocher la conception spinoziste de l'esprit, qui pourtant ne s'inscrit pas dans le cadre d'une philosophie du sujet, de la notion phénoménologique de corps propre :

> Récusant le dualisme cartésien de la deuxième *Méditation*, il comprend l'âme et le corps non comme deux réalités distinctes mais comme deux aspects distincts d'une même réalité. À cette condition seulement, montre-t-il, les actions et les passions du corps « concordent » avec les actions et les passions de l'âme. Aussi ne suis-je pas, lorsque je souffre, même d'un mal de ventre, devant mon corps comme devant une réalité étrangère : je n'ai pas ce corps ; je le suis. La notion phénoménologique de corps propre trouve ici son origine[2].

Cependant, si l'esprit est idée du corps, il n'est pas pour autant une idée adéquate de celui-ci. Par idée adéquate il faut entendre une idée claire et distincte dont la cohérence interne serait parfaite, une idée qui ne contiendrait rien d'extrinsèque et qui serait donc en parfaite adéquation avec elle-même[3]. Or, l'esprit, en tant qu'idée du corps ne peut jamais être une idée adéquate car il est toujours idée d'une affection du corps[4], c'est-à-dire idée des effets que produisent sur lui les autres corps avec lesquels il est en relation et qui sont à l'origine des affects[5], c'est-à-dire des sentiments, des émotions ou des passions qui expriment la puissance ou l'impuissance d'agir du corps. Ainsi, à tout affect est corrélé une idée et à toute idée un affect, de même qu'il n'y a pas de distinction substantielle de l'esprit et du corps, il n'y a pas de séparation radicale entre la raison et les passions, entre les idées et les affects. C'est sous

[2] Jérôme Porée, *Le mal - Homme coupable, homme souffrant*, Armand-Colin, Paris, 2000, p. 157.

[3] « Par idée adéquate, j'entends une idée qui, en tant qu'on la considère en soi sans rapport à l'objet, a toutes les propriétés ou dénominations intrinsèques de l'idée vraie. », Spinoza, *Éthique*, Deuxième partie, Définition IV, *Op. cit.*, p. 95.

[4] « Le corps humain peut être affecté de bien des manières qui augmentent ou diminuent sa puissance d'agir, ainsi que d'autres qui ne rendent sa puissance d'agir ni plus grande ni plus petite. », Spinoza, *Éthique*, Troisième partie, Postulat I, *Op. cit.*, p. 203.

[5] « Par Affect, j'entends les affections du Corps, qui augmentent ou diminuent, aident ou contrarient, la puissance d'agir de ce Corps, et en même temps les idées de ces affections. », *Ibid.* Définition III.

cet angle que la conception spinoziste de l'esprit comme idée d'un corps en acte peut présenter un intérêt pour les médecins et les soignants dans la mesure où pour aider le malade à mieux vivre et à mieux vaincre la maladie, il est parfois nécessaire de l'aider à construire une perception plus cohérente de son corps. Aux souffrances physiques viennent souvent s'ajouter des souffrances morales qui résultent d'une recherche désespérée de sens - la question qui revient le plus souvent chez de nombreux patients est celle du sens, « pourquoi moi ? », « qu'ai-je fait pour mériter cela ? ». Par conséquent, très souvent le malade perçoit sa maladie comme une malédiction, une injustice ou une punition, et c'est le plus souvent cette recherche de sens qui accroit sa souffrance au lieu de l'apaiser. Elle le conduit à construire une idée inadéquate de son corps qui l'empêche de donner un sens à son existence malgré la maladie. En elle-même, en effet, la maladie n'a pas à proprement parler de sens, elle n'est que l'effet de causes efficientes, mais ne poursuit aucun but et ne signifie rien d'autre que le mécanisme naturel qui l'a produite et que la médecine essaie de comprendre pour trouver les causes qui pourront enrayer son processus de développement. Cependant si le malade cherche à lui donner un sens, c'est qu'il a spontanément tendance à la percevoir sur fond de sens et à la juger absurde, il est en un certain sens soumis à une « dictature du sens » qui résulte de cette tendance naturelle de l'homme à vouloir tout expliquer en terme de finalité, tendance dont Spinoza fait la critique dans l'appendice de la première partie de l'*Éthique*. Mais, en réalité, la maladie, c'est le non-sens, c'est cet événement qui vient introduire le chaos dans la tentative que poursuit tout être humain de donner un sens à son existence. Autrement dit, en termes spinozistes, chacun se pense, c'est-à-dire construit une idée de son corps dans ses relations avec tous les autres corps qui constituent la nature, en essayant d'accroître autant qu'il est possible sa puissance d'être et d'agir, mais la maladie, lorsqu'elle vient s'immiscer dans notre vie, vient rompre cet effort et diminue notre puissance. De cette rupture résulte alors une idée disloquée du corps. C'est sur cette dislocation, qui caractérise initialement l'idée du corps malade, qu'il faut intervenir pour « réparer » l'esprit du malade et lui redonner la force nécessaire pour continuer à vivre et pour qu'il restaure sa puissance afin de se soigner et si possible de guérir.

Cependant, si l'esprit est l'idée du corps, cette réparation n'est-elle pas impossible ? L'idée d'un corps malade n'est-elle pas nécessairement une idée inadéquate, une idée elle même malade, comme si elle était contaminée par son objet ?

À ces objections, on pourrait opposer deux arguments. Tout d'abord un argument de fait, Spinoza, qui fut malade toute sa vie, n'en est pas moins parvenu à vivre aussi sereinement qu'il est possible sa condition et a réussi à produire une œuvre dont la puissance est

difficilement contestable. Toutefois, pour que vaille un tel argument, il faut qu'il soit corroboré par un argument de droit, par une justification rationnelle. Cet argument nous est donné par l'analyse que fait Spinoza des relations entre l'esprit et le corps. On pourrait, en effet, croire que puisque l'esprit est idée du corps, l'idée d'un corps malade est par conséquent affectée par l'état de ce dont elle est l'objet, c'est-à-dire est une idée diminuée, une idée dont la cohérence serait affectée par la faiblesse du corps dont elle est l'idée. Mais ce serait oublier que puisque l'esprit et le corps sont une seule et même chose, ils ne peuvent agir l'un sur l'autre, il n'y a pas plus d'action de l'esprit sur le corps que du corps sur l'esprit :

> Le Corps ne peut déterminer l'Esprit à penser, ni l'Esprit déterminer le Corps au mouvement, ni au repos, ni à quelque chose d'autre (si ça existe)[6].

Dans ces conditions, l'homme malade n'est pas nécessairement dans l'incapacité de construire une idée plus cohérente de son corps et par là d'en corriger les représentations erronées qui sont le plus souvent à l'origine d'un accroissement de sa souffrance. Si une telle perspective est envisageable, c'est qu'il n'y a pas en fait pas de réelles différences de nature entre un corps malade et un corps en bonne santé, il n'y a qu'une différence de degrés. Tout deux sont, en effet, des corps affectés, des corps plus ou moins modifiés par des causes qui agissent sur eux et qui les transforment. Aussi, le corps malade n'est-il différent du corps jugé en meilleure santé que par le fait que sa puissance est diminuée en raison des affections qu'il subit. Être malade, c'est tout d'abord ressentir une diminution de sa puissance d'être et d'agir, se sentir diminué, perdre ou avoir le sentiment d'avoir perdu de sa perfection. Ce sentiment d'impuissance peut se trouver augmenté en raison de l'idée que l'on se fait de son corps et qui constitue l'esprit, l'esprit qui se trouve alors dans l'incapacité d'affronter la maladie qui l'accable et de donner du sens à son existence malgré celle-ci.

Il est donc permis de supposer que c'est en aidant le malade à mieux percevoir et à mieux penser son corps qu'on peut l'aider à mieux le vivre, même lorsque celui-ci est affecté par la maladie. Mais le problème principal auquel on se trouve alors confronté est celui de savoir comment permettre au patient d'élaborer une idée plus cohérente de son corps.

Il existe selon Spinoza trois genres de connaissances[7] :

- La connaissance du premier genre ou connaissance imaginative est celle qui correspond à l'opinion commune, elle est connaissance des effets, mais ignorance des causes et peut relever de deux sources. Elle peut être soit connaissance par ouï-dire, je crois ce que l'on ma toujours dit, ou connaissance par expérience vague, j'ai coutume

[6] Spinoza, *Éthique*, Troisième partie, Proposition II, *Op. cit.*, p. 207.
[7] Spinoza, *Éthique*, deuxième partie, Scolie II de la Proposition XL, *Op. cit.*, p. 167-169.

de voir certains phénomènes se produire toujours de la même façon et j'en conclue certaines règles générales, je sais par expérience vague que l'eau se met à bouillir lorsque sa température s'élève, mais je ne sais pas pourquoi. Il s'agit donc d'une connaissance empirique, superficielle et souvent trompeuse. C'est cette connaissance qui me fait croire que le soleil est à deux cent pieds alors que la véritable distance qui me sépare de lui est incommensurablement plus importante. Cette connaissance est donc perception des affections du corps, mais ignorance de leurs causes.

- Le second genre de connaissance est la connaissance rationnelle et démonstrative de type scientifique, elle fonctionne sur un mode hypothéticodéductif et a tendance à généraliser et à se présenter de manière abstraite, c'est-à-dire séparée de la réalité des choses singulières.
- La connaissance du troisième genre est quant à elle une connaissance intuitive - intuition n'étant pas à prendre ici dans son sens ordinaire comme ce qui relève d'un vague pressentiment, mais comme désignant ce qui est de l'ordre de l'évidence intellectuelle - elle est donc perception immédiate de la manière dont les choses singulières sont unies à la nature tout entière, c'est cette connaissance qui permet l'accès à la sagesse et la béatitude telle que les décrit Spinoza dans la cinquième partie de l'*Éthique*.

Une fois ces trois genres de connaissance exposés, la question qu'il est alors légitime de se poser est celle de savoir quel genre de connaissance est le mieux à même de fournir au malade une perception de lui-même suffisamment claire pour lui permettre de vivre dans les meilleures conditions. Il va sans dire que le troisième genre est sans conteste celui qui l'emporte sur tous les autres et que c'est probablement celui dont Spinoza s'est le plus approché et qui lui a permis d'accéder à la sagesse malgré la fragilité de sa santé physique.

Le problème, c'est que tout le monde n'est pas Spinoza, tous les hommes ne disposent pas de son génie et ne sont pas disposés à consacrer toute leur vie à la philosophie pour atteindre la sagesse. La question est donc de savoir comment aider l'homme ordinaire, celui que Spinoza appelle « le vulgaire » - ce terme n'avait au XVII^{e} siècle aucune connotation péjorative -, à produire une idée relativement cohérente de son corps et suffisamment puissante pour chasser de son esprit les idées erronées qui le font souffrir.

La connaissance du second genre, la connaissance de type scientifique, pourrait sembler plus adaptée pour fournir au patient les éléments lui permettant de mieux comprendre ce qu'est la maladie et de quelle manière elle affecte son corps. Ainsi, par une meilleure connaissance des mécanismes dont son corps est l'objet l'esprit pourrait s'orienter vers une voie qui lui

permettrait d'accroître sa puissance d'être et d'agir et se détourner des représentations qui génèrent en lui de la tristesse et l'affaiblissent. Un argument de fait peut cependant nous détourner de cette solution. Ce n'est pas parce que l'on fera un cours de biologie ou de médecine au patient que l'on parviendra à redonner du sens à son existence et qu'on l'aidera à affronter sereinement la maladie. On risque même, en procédant de la sorte, de produire l'effet inverse. D'ailleurs, si la connaissance scientifique possédait une telle vertu, les médecins et les soignants ne traverseraient pas les mêmes affres que le commun des mortels lorsqu'ils sont eux-mêmes atteints par la maladie. Cet argument se justifie par le fait que la connaissance démonstrative de type scientifique ne parle pas des choses concrètes, au sens où elle ne traite pas des réalités telles que nous les vivons sous leurs formes singulières, mais procède par généralisation en séparant et isolant les phénomènes de leurs conditions singulières d'apparition afin, ce qui est d'ailleurs très utile et efficace, d'en dégager des lois constantes et de mesurer quantitativement les causes et les effets d'une pathologie. Seulement, une courbe de température, un taux de cholestérol, une radiographie ne permettent pas nécessairement au malade d'y voir plus clair relativement au vécu concret de sa maladie et de réintroduire de l'unité et de la cohérence, là ou la maladie à semer le chaos.

Mais alors, si la connaissance du troisième genre n'est réservée qu'à une minorité ayant bénéficié de conditions favorables pour pouvoir progresser vers la béatitude et si la connaissance du seconde genre est trop générale et abstraite pour permettre à chacun de reconstruire une idée de son propre corps, il ne reste plus que la connaissance du premier genre pour permettre à l'homme ordinaire d'y parvenir. Or, c'est précisément ce mode de connaissance qui est à l'origine des idées fictives que le malade se fait de son propre corps et qui l'affaiblissent plus qu'elles ne le renforcent. Comment, dans ces conditions, le problème pourrait-il se trouver résolu par ce en quoi il s'enracine ? De quelle manière la cause du problème pourrait-elle valoir également comme solution ?

Pour répondre à cette objection et résoudre cette difficulté, il convient de préciser que les idées fausses qui proviennent de ce premier genre de connaissance ne sont pas nécessairement génératrices de tristesse, c'est-à-dire d'une diminution de la puissance humaine[8]. Il est des idées fausses qui peuvent être source de joie[9] et d'autres qui, à l'inverse, peuvent diminuer la puissance de l'homme. La raison en est, qu'il n'y a pas, à proprement parler, d'idées totalement fausses, une idées fictives est toujours ce que Spinoza nomme une « idée

[8] « La Tristesse est le passage de l'homme d'une plus grande perfection à ne moindre. », Spinoza, *Éthique*, troisième partie, *Op. cit.*, p. 307.

[9] « La Joie est le passage de l'homme d'une moindre perfection à une plus grande », *Ibid.*

mutilée », c'est-à-dire une idée qui n'est que partiellement vraie, mais qui possède toujours une part de vérité[10]. Ainsi, par exemple, l'idée du soleil comme se situant à deux cent pies est une idée fausse si je la rapporte à la nature de cet astre, mais si je la rapporte à la manière dont il m'affecte, c'est-à-dire à la manière dont mon corps est modifié pour produire la perception que j'en ai, elle n'est pas totalement fausse. Simplement, elle n'est pas suffisamment réfléchie pour que je puisse en comprendre la véritable nature. Toute idée, étant idée de mon corps et de la manière dont il est affecté par son insertion dans la nature tout entière, possède une part de vérité et cette part de vérité peut dans certaines conditions accroître la puissance humaine. C'est pourquoi le recours à la connaissance imaginative, parce qu'elle procède du vécu de ce corps dont l'esprit est l'idée, peut très bien fournir au malade une voie de salut. Il faut cependant définir de quelle manière elle peut produire de tels résultats.

En effet, l'incohérence de la perception que nous avons communément de notre corps vient de ce que nous percevons les effets des affections qu'il subit de manière inconséquente, c'est-à-dire sans être en mesure de les relier à l'intérieur d'une ensemble unifié par des rapports de causalité. Aussi, pour aider celui qui ne perçoit son corps que de manière imaginative, le recours à la voie narrative peut-il apparaître comme une solution possible à ce problème. Et là, il est tout à fait concevable d'établir un parallèle entre la pensée de Spinoza et celle de Paul Ricœur. Paul Ricœur qui écrit d'ailleurs dans *Temps et récit* :

> Je vois dans les intrigues que nous inventons le moyen privilégié par lequel nous reconfigurons notre expérience temporelle confuse, informe et à la limite muette[11].

Ce moyen, Spinoza lui-même n'hésite pas à l'utiliser dans le *Traité de la réforme de l'entendement*, lorsque, exposant comment l'on passe de la recherche des biens ordinaires à celle du Souverain Bien, il nous fait le récit de la réorientation de l'esprit selon le processus immanent à la démarche réflexive.

Le récit semble donc être l'une des premières formes de la réflexivité par laquelle notre perception des choses peut évoluer. C'est pourquoi aider le malade à se raconter et à intégrer la maladie dans le récit de sa vie peut apparaître comme une voie possible pour lui permettre d'y voir plus clair en son esprit en construisant une représentation plus « cohérente de son corps ». Cette voie narrative permet également de déplacer l'analyse que fait Spinoza du rôle sociopolitique de la religion dans le *Traité théologico-politique* sur le plan de la recherche du salut individuel, dans la mesure où, l'Écriture étant principalement constituée de récits, ces derniers peuvent jouer un rôle paradigmatique permettant au malade d'y inscrire son propre

[10] « La fausseté consiste dans une privation de connaissance qu'enveloppent les idées inadéquates, autrement dit mutilées et confuses », Spinoza, *Éthique*, deuxième partie, Proposition XXXV, *Op. cit.*, p. 157.
[11] Paul Ricœur, *Temps et récit*, Seuil, Paris, 1983, p. 12.

parcours. Il est alors possible pour ce dernier de faire usage de la religion pour trouver le réconfort nécessaire pour affronter la maladie. Il peut de la sorte s'extraire de la passivité dans laquelle la maladie l'a placé pour reprendre en main son existence en se constituant comme l'auteur d'un récit qu'il aura lui- même élaboré et produit. Ce passage de la passivité vers une plus grande activité peut donc contribuer à accroître le sentiment de sa puissance d'être, c'est-à-dire sa joie.

Le terme de joie peut sembler inadapté lorsque l'on connaît les affres dans lesquelles peut être plongé le patient victime d'une pathologie lourde. Peut-on encore parler de joie, lorsque l'on est confronté à la dimension tragique de l'existence humaine ? Cela a-t-il encore un sens pour qui est atteint d'une maladie incurable ou qui sait que sa fin est proche ?

Si l'on se réfère à la définition de la joie que donne Spinoza, il semble pourtant que ce terme convient parfaitement dans la mesure où la joie n'est pas le bonheur, mais est avant tout un affect par lequel l'esprit passe à une perfection plus grande : « La Joie est le passage de l'homme d'une moindre perfection à une plus grande ». Cette dimension transitoire de la joie permet de considérer que relève de cet affect tout sentiment concernant la moindre amélioration de son état pouvant donner au malade le sentiment qu'il peut encore être actif. C'est pourquoi être l'auteur du récit de sa propre vie peut contribuer à cet accroissement de puissance par la reprise en main d'une existence que la maladie est en train de ravir.

Ainsi, même s'il est vrai que la voie philosophique est la plus sûre, la voie narrative apparaît comme la plus accessible. Si la voie philosophique est supérieure à toutes les autres, c'est parce que le monisme de Spinoza, en expliquant les liens qui nous unissent à la nature tout entière, nous permet de comprendre que la plupart des interprétations que nous pouvons construire de la maladie ne sont que des idées fictives et que malgré la maladie ou tout autre revers de fortune, il reste possible d'accéder à la joie grâce à la connaissance qui nous donne accès à l'éternité. Comprendre que tout est déterminé par des lois constantes dans la nature, c'est comprendre que l'existence de mon corps est déterminée de toute éternité et que son essence est donc présente en tant qu'idée dans l'entendement divin :

> En Dieu pourtant il y a nécessairement une idée qui exprime sous une espèce d'éternité l'essence de tel ou tel Corps humain[12].

C'est donc également comprendre que :

> L'Esprit humain ne peut pas être absolument détruit en même temps que le Corps ; mais il en reste quelque chose qui est éternel[13].

[12] Spinoza, *Éthique*, cinquième partie, proposition XXII, *Op. cit.*, p. 515.
[13] *Ibid.,* proposition XXIII.

Cependant, cette voie ne vaut que pour ceux qui se sont déjà libérés de cette dictature du sens évoquée précédemment. Il faut être suffisamment armé philosophiquement pour accepter la maladie, pour voir en elle un phénomène naturel comme les autres et la considérer comme n'étant en elle-même ni un mal ni un bien. Il faut avoir une grande lucidité pour continuer de penser qu'il est malgré tout possible de continuer à donner un sens à son existence malgré une maladie qui n'en a pas. Aussi, faut-il être très prudent dans le discours à tenir au malade, les soignants ne doivent pas balayer d'un revers de main les interprétations que leurs patients expriment au sujet de leurs maladies. Le malade qui perçoit son diabète chronique ou son cancer comme une punition, et qui par conséquent intègre sa maladie dans un récit conséquent, n'est pas disposé à ce qu'on lui réponde brutalement « qu'il se fait des idées » et qu'il est victime de son imagination. Ce serait lui dire que sa maladie n'a pas de sens, ce qu'il n'est probablement pas en mesure d'entendre. Même si cette idée fictive est source de souffrance, il est fort probable que le sentiment d'absurdité qu'entraînerait une telle réponse serait pour lui encore plus insupportable. Si l'idée qu'il se fait de son corps malade peut l'aider à trouver la force de guérir, personne n'est en droit de la lui retirer sous prétexte qu'elle est fictive.

Une éthique médicale s'inspirant de Spinoza doit donc se fonder sur l'écoute et le dialogue avec le patient, une écoute plus compréhensive que compatissante et s'inspirant de la règle qui nous conseille de « ne pas rire des actions des hommes, de ne pas les déplorer, encore moins de les maudire – mais seulement de les comprendre[14] ».

Si donc « il n'appartient pas à la nature de chaque homme que son âme soit forte, et s'il n'est pas plus en notre pouvoir d'avoir un esprit sain qu'un corps sain[15] », dans la mesure où nous sommes insérés dans un réseau de déterminations que nous ne pouvons modifier, il n'empêche que pour celui qui parvient par la réflexion – et comme nous avons tenté de le démontrer, la narration est un mode de réflexion - à mieux comprendre comment il s'inscrit dans le déterminisme de la nature, une appréhension moins pénible de la maladie est possible. Si l'accès à la béatitude est rendu plus difficile par la maladie : « Qui a un corps apte à un grand nombre de choses, a un esprit dont la plus grande part est éternelle », il n'est pas pour autant impossible. Par la démarche réflexive, mais aussi narrative, l'esprit peut, malgré la faiblesse du corps, accroître sa puissance. C'est cette puissance dans la vulnérabilité qu'il faut tenter de maintenir par un accompagnement du patient qui, à la différence de la tradition

[14] Spinoza, *Traité politique*, texte établi par Omero Proietti et traduction de Charles Ramond, P.U.F., 2005, p. 91.
[15] Spinoza, *Correspondances,* présentation et traduction par Maxime Rovere, Garnier-Flammarion, Paris, 2010, « Lettre 78 à Oldenburgh » P. 378.

paternaliste en médecine, s'inscrit plutôt dans une éthique de l'autonomie, mais d'une autonomie qui n'occulte pas la dimension de vulnérabilité foncière qui caractérise la condition humaine et qui relève de ce que Spinoza nomme servitude, c'est-à-dire dépendance vis à vis de causes externes que nous ne contrôlons pas nécessairement, et par conséquent, dépendance des hommes les uns envers les autres. Il s'agit donc d'une autonomie solidaire dans la mesure où elle ne considère pas l'individu comme une monade totalement distincte de son environnement, mais comme un être relié. Ce sont ces liens biologiques, sociaux et culturels qu'il faut s'efforcer de renforcer en favorisant une meilleure perception de l'individu par lui-même afin d'accroître la puissance de son esprit. Et lorsqu'une perception purement intellectuelle de ces liens n'est pas possible ou suffisante, seule la voie narrative est en mesure d'offrir une porte de salut, c'est-à-dire de tracer le chemin qui conduit à la santé de l'esprit. Car la philosophie de Spinoza permet de construire un concept de santé non plus fondé sur le bien-être ou l'absence de douleur et de maladie, mais sur la puissance même de l'être humain à penser et agir et c'est principalement dans la joie que procure cet accroissement de puissance que consiste la véritable santé spinoziste.