

Spinoza ou l'énergie du désir.

Le désir est au programme d'HEC. Fort bien. C'est un thème à la mode, ce qui n'interdit pas, bien au contraire, de le considérer sérieusement. On assiste aujourd'hui et pas seulement dans les magazines féminins, à une valorisation abusive du désir sans doute liée au caractère massif de l'individualisme et du narcissisme ordinaires ; à quoi s'ajoute un freudisme de comptoir qui considère qu'un désir frustré rend malheureux ou malade.

Quelques commentateurs pressés et médiatiques ont aussi fait de Spinoza le héraut d'une philosophie du désir et de la joie, et d'un résumé simplifié de sa philosophie un *vade mecum* plein de recettes de bonheur et d'épanouissement de soi : il y a 50 ans Robert Misrahi, aujourd'hui dans un style moins universitaire, Alexandre Jollien ou Frédéric Lenoir. En réalité, Spinoza est un philosophe difficile, exigeant, qui n'écrit pas pour la multitude des ignorants mais pour le petit nombre de lecteurs délivrés des préjugés superstitieux et prêts à s'engager dans une recherche longue car comme le disait déjà Platon que reprend Spinoza dans les dernières lignes de l'Éthique : « Tout ce qui est beau est aussi difficile que rare ». Et, de fait, la conception spinozienne du désir n'est pas simple mais complexe, non pas douce ou sucrée mais astringente.

Repartons donc de la définition du désir et de son vocabulaire. Désir chez Spinoza qui écrit et pense en latin, langue de la science au XVIIe, emploie le mot *cupiditas* qui vient de *cupio, cupere* : pencher vers, d'où souhaiter, désirer et non pas *desiderium* qui évoque le manque. Le désir est un affect mental¹ auquel correspond un objet. L'homme en tant qu'il s'efforce de persévérer dans son être, a des appétits (il tend vers quelque chose, il s'efforce d'atteindre ou d'obtenir quelque chose, par ex l'aliment qui apaisera sa faim) et lorsque cet appétit est conscient, il se nomme désir². Le désir c'est donc l'appétit, la pulsion, avec conscience de soi, *cupiditas est appetitus cum ejusdem conscientia*. Le désir chez Spinoza ne doit pas être compris d'abord dans une problématique des affects mentaux mais dans une problématique de la puissance d'agir de l'individu, corps et âme, puissance plus ou moins grande, plus ou moins consciente, plus ou moins efficace. Le désir est ainsi, avec la joie et la tristesse, un des composants d'une analytique des passions qui commande la démarche éthique de libération de la servitude et de marche vers la béatitude.

¹ . « Il n'y a pas de modes du penser, comme amour, désir ou tout ce qu'on désigne par le nom d'affect de l'esprit, sans qu'il y ait dans le même individu une idée de la chose aimée, désirée etc. » E II ax.3.

² *Éthique* III 9 sc. « Ensuite, entre appétit et désir il n'y a pas de différence, si ce n'est que le désir est rapporté la plupart du temps aux hommes en tant qu'ils sont conscients de leur appétit, et c'est pourquoi on peut le définir ainsi : le désir est l'appétit avec conscience de lui-même. C'est pourquoi il est établi par tout cela que nous ne nous efforçons vers rien, ne voulons, ne recherchons, ne désirons rien parce que nous jugeons que c'est bon ; mais au contraire nous jugeons qu'une chose est bonne parce que nous nous efforçons vers elle, la recherchons, la voulons et la désirons ». trad. PF.-Moreau à paraître aux PUF.

1. Une analytique des affects.

Désirons-nous des choses parce qu'elles sont bonnes, en vertu d'une force attractive du bien ou bien déclarons nous qu'une chose est bonne parce que nous la désirons ?

1. 1. Une position anti aristotélicienne.

Le point de vue pris par Spinoza sur le vivant subvertit totalement la théorie morale traditionnelle. Dans la *Métaphysique*³, Aristote dit que « nous désirons une chose parce qu'elle est bonne ». Platon dit aussi que le bien meut l'âme par désir. Le bien suscite l'amour. Chez Plotin et les chrétiens, notamment Thomas d'Aquin, le bien existe par soi et il attire à lui par le désir. Il faudrait même distinguer ici deux traditions auxquelles Spinoza s'oppose également : a/ les choses bonnes sont ordonnées par Dieu parce qu'elles sont bonnes et c'est pourquoi nous les désirons (Thomas) ; b/ les choses exigibles sont bonnes parce qu'elles sont ordonnées par Dieu (Ockham). Chez Hobbes, enfin, ce qui est bon et exigible, c'est ce qui est commandé par la loi (humaine) et il n'y a ni faute ni mérite avant la loi⁴.

Spinoza renverse la formule : nous jugeons une chose bonne car nous la désirons. C'est le désir qui est premier et qui suscite l'évaluation, comme le dit *Ethique III*, 9 scolie.

"(...) nous ne nous efforçons vers rien, ne voulons, ne recherchons, ne désirons rien parce que nous jugeons que c'est bon ; mais au contraire nous jugeons qu'une chose est bonne parce que nous nous efforçons vers elle, la recherchons, la voulons et la désirons⁵».

Il n'y a donc plus de normes transcendantes. A quoi s'ajoute la correspondance entre l'ordre des actions et celui des passions dans le corps et dans l'âme comme le dit *Ethique III*, 2 scolie⁶.

La métaphysique de Spinoza récuse le volontarisme de l'âme sur le corps et son contraire, l'action unilatérale du corps sur l'esprit parce qu'il conçoit le corps et l'âme comme deux modes de deux attributs égaux et également constitutifs de Dieu, à savoir l'étendue et la pensée. Qu'il y ait correspondance ou égalité, signifie que l'on ne doit jamais ignorer le corps quand on réfléchit sur les mouvements de l'âme. Le vrai moraliste ne se soucie pas seulement de la santé de l'esprit mais en même temps de la santé du corps. La morale a des conditions mentales qui ont également des conditions physiques⁷. Une fois ceci accordé, on accordera aussi que l'homme est inévitablement soumis à la passion. Il est impossible d'éradiquer, voire même de ménager les passions.

Reconnaître le caractère inévitable des passions, c'est reconnaître que l'homme est une partie de la nature totale dont il suit l'ordre, qu'il n'est pas infini mais fini et que sa puissance d'agir est inférieure à celle de bien d'autres êtres de la nature.

³. Aristote, *Métaphysique Lambda* 7, 1072 a 28-29 : "Nous désirons une chose parce qu'elle nous semble bonne, plutôt qu'elle ne nous semble bonne parce que nous la désirons (...)", trad. Tricot, Vrin, t. 2, p. 172.

⁴. Il y a donc bien là un volontarisme mais de l'homme et non pas de Dieu.

⁵ Spinoza, *Ethique III*, prop. 9 scolie

⁶. Spinoza, *Ethique III*, prop. 2 scolie, *idem* : "(...) l'ordre, autrement dit l'enchaînement des choses, est unique, que la nature soit conçue sous un attribut ou sous l'autre, et, par conséquent, que l'ordre des actions et des passions de notre corps coïncide par nature avec l'ordre des actions et des passions de l'âme ».

⁷. Spinoza, *Ethique IV*, prop. 45 cor. 2 scolie.

1. 2. Une position anti stoïcienne qui s'écarte de Descartes.

A l'âge classique, la théorie des passions — leur nature, leur nombre, leur organisation, leur traitement — hérite d'un modèle élaboré par les Romains et notamment Cicéron qui, dans les *Tusculanes*, distinguait des groupes de passions centrées sur 4 passions tristes ou mauvaises : la crainte, le chagrin, le désir et le plaisir et 3 bonnes affections (*eupathéiai*) la circonspection ≠ crainte ; la joie ≠ plaisir ; la volonté ≠ désir impétueux, le chagrin lui, étant un mal auquel ne correspond aucune bonne affection, sinon la joie.

La passion est un débordement de la pulsion, un excès désordonné, donc une maladie, dont on se demande comment la guérir : en l'éradiquant par l'action de la volonté (position stoïcienne) ou en la dressant, en la ménageant par la raison, comme le veut Descartes.

Dans le *Traité des passions*, Descartes avait présenté une analyse de la force d'âme liée à la qualité du jugement, et soutenu (I, 50) qu' « il n'y a point d'âme si faible qu'elle ne puisse, étant bien conduite, acquérir un pouvoir absolu sur ses passions⁸ », sur le modèle du chien de chasse, dressé pour rester immobile quand il a envie de courir après la proie et pour courir quand on lui en donne l'ordre. Spinoza retient de Descartes le modèle combinatoire et l'analyse de la passion comme activité, mais il abandonne la perspective volontariste et se propose d'analyser les affects, « comme s'il était question de lignes, de surfaces ou de solides⁹ ». La nature ne fonctionne pas différemment dans l'ordre psychique et dans l'ordre des mouvements corporels et les affections humaines, loin d'être hors des normes naturelles (d'être un État dans l'État), obéissent aux lois universelles de la nature puisque les passions ne sont pas des imperfections ou des tares de la nature mais des processus parfaitement normaux :

« Rien ne se produit dans la nature qu'on puisse attribuer à un vice de sa part; car la nature est toujours la même, sa vertu et sa puissance d'agir sont partout une seule et même chose ; ce qui revient à dire : les lois et règles de la nature, selon lesquelles tout se produit et passe d'une forme à l'autre, sont partout et toujours les mêmes, et ainsi il doit y avoir également une seule et même méthode pour comprendre la nature de n'importe quelle chose, à savoir par les lois et règles universelles de la nature¹⁰ ».

1. 3. De la passion à l'affect.

Si l'on refuse de ranger le désir dans la catégorie des passions, comment faut-il le considérer ? Comme un mouvement lié à ce mouvement fondamental qui définit un individu singulier et que Spinoza appelle son *conatus*. Spinoza défend donc une conception énergétique du désir, en partie héritée de Hobbes.

⁸. En s'appuyant notamment sur l'analyse du dressage animal

⁹. Fin de la préface d'E III.

¹⁰. E III, préf. A. 134.

Une conception énergétique du désir.

Il y a chez Hobbes une conception puissante du désir : l'homme est un animal parmi d'autres. Parce qu'il dispose du discours mental et de délibération, c'est à dire de la capacité à faire triompher un désir ou une impulsion particulière au terme du conflit d'aspirations opposées, l'animal comme l'homme a mémoire et imagination mais « pour les bêtes il n'est d'autre félicité que la jouissance quotidienne attachée à la nourriture, au confort et à la concupiscence¹¹ » tandis que la félicité propre à l'homme « est une continuelle marche en avant du désir, la saisie du premier n'étant que la route qui mène au second¹² ». Hobbes conçoit l'homme comme un animal qui court toujours et qui s'inscrit dans le temps par le pouvoir des marques, en inventant des signes pour retrouver ce qu'il a mis de côté et en inventant le langage. Tout corps a des mouvements externes ou spontanés. Ces mouvements se portent vers (impulsion, effort) ou contre (aversion) quelque chose. Le désir est ce mouvement devenu conscient, porté au langage et qui est incapable de se contenter de son objet, ce qui explique l'insociable sociabilité des hommes et la nécessité du contrat social.

« Je mets au premier rang, à titre d'inclination générale de toute l'humanité un désir perpétuel et sans trêve d'acquérir pouvoir après pouvoir, désir qui ne cesse qu'à la mort¹³ ».

Le désir est pléonexique par nature, comme un torrent qui ne peut pas s'arrêter. D'où la nécessité de la loi comparée à une rive qui oriente le cours de l'eau :

« Il ne faut donc pas s'étonner que les désirs des hommes aillent en augmentant à mesure qu'ils acquièrent plus de richesses, d'honneurs ou de pouvoir et qu'une fois parvenus au plus haut point d'un pouvoir, ils se mettent à la recherche de quelque autre tant qu'ils se jugent inférieurs à quelque autre homme¹⁴ ».

Les lois n'ont pas été inventées pour empêcher toutes les actions des hommes mais afin de les conduire de même que la nature n'a pas donné des bords aux rivières pour en arrêter mais pour en diriger la course¹⁵ ».

Spinoza en retiendra une conception dynamique, énergétique des affects, considérés simultanément comme des mouvements corporels et mentaux.

Affect et action.

« Par affect j'entends les affections du corps par lesquelles la puissance d'agir de ce corps est augmentée ou diminuée, secondée ou réduite et en même temps les idées de ces affections¹⁶. »

L'affect désigne l'accroissement ou la diminution de la puissance du corps et l'idée de cette affection. La définition en est donnée d'emblée dans un double registre : corporel et mental et sous une double perspective, de dynamique ascendante (il s'agit alors d'une action) ou descendante (passion). L'action est expression de ma causalité et de ma puissance, la passion de mon impuissance,

¹¹ .Lev 12, 104.

¹² . Lev. 11, 95

¹³ . Lev 11, 96.

¹⁴ Nat. Humaine VII 6.

¹⁵ Du citouyen XIII 15

¹⁶ E III déf .3

de ma domination par l'extériorité, et d'une connaissance mutilée¹⁷. Il est donc impossible d'éradiquer la passion ou d'acquiescer sur elle une maîtrise complète, comme l'ont cru les stoïciens et Descartes, et c'est cela qui constitue la servitude indépassable de l'homme¹⁸. Mais on peut limiter les effets nocifs de cette passivité, diminuer, voire transmuter, cette servitude en la comprenant. Il y a en effet un lien interne, consubstantiel entre activité et idée adéquate (ce qui fait que l'action est toujours bonne) et passivité et idée inadéquate (bonne ou mauvaise). « *Nos actions c'est-à-dire ces désirs qui sont définis par la puissance de l'homme ou la raison sont toujours bonnes; les autres désirs peuvent être aussi bien bons que mauvais*¹⁹ ». On voit bien qu'il n'y a là aucune condamnation du désir, aucune exaltation non plus.

Chaque individu se définit par l'effort pour persévérer dans son être autant que cela dépend de lui, ce qu'il appelle son *conatus*. Le *conatus* n'est qu'une partie de la puissance infinie de Dieu. Nous sommes une portion de cette totalité infinie qui constitue Dieu ou la nature. Notre *conatus* comme tendance à persévérer dans notre être enveloppe un être indéfini. Notre puissance de vivre enveloppe un temps indéfini, ce qui veut dire que la mort nous vient toujours de l'extérieur. La mort est une victoire de l'extériorité. En lui-même, l'homme n'est pas un être pour la mort. Le dynamisme vital nous pousse à être plus (Cf. *Ethique IV*, p. 21²⁰). Notre *conatus* n'est pas de survivre, mais de nous efforcer de vivre au mieux. Vivre plus ou mieux, ce n'est pas vivre conformément à un idéal qui serait extérieur à nous (imitation des grands modèles), mais c'est développer davantage notre puissance propre ; et celle de l'homme diffère de celle d'autres animaux.

En l'homme, le *conatus*, "effort de chaque chose pour persévérer dans son être autant qu'il est en elle"²¹ devient conscient de soi c'est-à-dire *désir*. Si cependant le *conatus* de l'homme s'exprime davantage dans la raison que dans le plaisir par exemple, c'est que son *conatus* propre (différent de celui du cheval), c'est de vivre rationnellement, que la raison seule nous détermine à des actions qui relèvent de la seule nécessité de notre nature et que les passions, qui correspondent à des idées inadéquates, ne nous font pas atteindre notre puissance d'agir maximale. Mais, dans le désir raisonnable comme dans l'impulsion passionnelle, chaque être poursuit plus ou moins bien, c'est-à-dire plus ou moins adéquatement et efficacement, cet effort pour être, agir et persévérer dans son être. « *Le désir de vivre, d'agir heureusement c'est-à-dire bien est l'essence même de l'homme, c'est-à-dire l'effort par lequel chacun s'efforce de conserver son être*²² ».

Le primat des règles rationnelles sur les conseils de la passion, c'est qu'elles permettent davantage de vivre selon les nécessités de notre propre nature. Les conseils de l'intérêt s'entr'empêchent alors que les commandements de la raison produisent une entraide des hommes. On peut donc produire une analyse des comportements qui permette de saisir que, dans la raison comme dans les passions, chacun s'efforce de persévérer dans son être.

17. E IV Ap.2.

18. Voir préf. E IV

19. E IV Ap. 3.

20. Spinoza, *Ethique IV*, prop. 21.

21. E III, 6.

22. E IV 21.

2. Le désir comme constituant de la géométrie des passions.

L'école stoïcienne, le Portique, s'était contenté de classer les passions ; L'âge classique, quant à lui tente de les ordonner dans des relations de dépendance et de subordination. Descartes construisait sa géométrie des passions à partir de six affects primitifs : l'admiration, l'amour, la haine, le désir, la joie et la tristesse²³. Spinoza ne garde que les trois derniers dont le désir.

2. 1. Les sentiments primitifs.

Spinoza construit donc toutes les passions à partir de trois sentiments primitifs qui sont le **désir** (l'appétit plus la conscience), **la joie et la tristesse**. Pour la joie et la tristesse, il faut se rappeler que pour lui, la réalité, c'est la même chose que la perfection. La réalité d'une chose, c'est l'essence de cette chose, c'est sa capacité à produire des effets et cela est indépendant du temps. Spinoza assimile aussi vertu et puissance²⁴. La joie se définit par le sentiment du passage d'une moins grande à une plus grande perfection. La tristesse, c'est le contraire, le sentiment du passage d'une plus grande à une moins grande perfection. Conséquence de cette définition : tout ce qui procure de la joie est bon, et donc il nous faut rechercher tout ce qui nous donne de la joie. Éprouver de la joie, c'est savoir qu'on est plus vivant, qu'on participe plus de Dieu, qu'on actualise plus notre propre nature. Inversement, la tristesse est toujours mauvaise et elle est toujours un signe d'aliénation, de domination de la chose extérieure.

Ceci posé, on peut construire une mécanique des affects à partir des trois affects fondamentaux et d'un certain nombre de mécanismes, pour transformer les passions en actions et donner au désir un mouvement positif et fécond.

2. 2. Les mécanismes associatifs.

Il y a trois mécanismes principaux : a/ l'association, b/ l'imitation, c/ la particularisation par la culture.

a) L'association des souvenirs ou des images avait déjà été évoquée par Descartes²⁵; ce processus fonctionne par contiguïté temporelle ou spatiale et par différenciation. Ces mécanismes associatifs expliquent la contagion affective qui fonctionne dans l'amour, la pitié, la haine et le patriotisme.

²³ Descartes *Traité des passions* II, §69 « Mais le nombre de celles qui sont simples et primitives n'est pas fort grand. Car, en faisant une revue sur toutes celles que j'ai dénombrées, on peut aisément remarquer qu'il n'y en a que six qui soient telles ; à savoir : l'admiration, l'amour, la haine, le désir, la joie et la tristesse ; et que toutes les autres sont composées de quelques-unes de ces six, ou bien en sont des espèces ».

²⁴ Spinoza, *Ethique IV*, déf. 8, *idem* : "Par vertu et puissance j'entends la même chose (...)", p. 221.

²⁵ Cf l'amour pour les jeunes filles qui louchent.

« Si nous imaginons qu'une chose qui nous fait éprouver habituellement une affection de tristesse à quelque trait de ressemblance avec une autre qui nous fait éprouver habituellement une affection de joie également grande, nous l'aurons en haine et l'aimerons en même temps ». ²⁶

Ce mécanisme d'association explique l'ambivalence²⁷. Comment aimer et haïr, être triste et joyeux en même temps ?

b) L'imitation explique la pitié. Nous sympathisons avec la tristesse d'autrui. L'imitation fonctionne aussi dans l'émulation. On désire la chose que l'autre désire. Elle fonctionne encore dans la vengeance ou la haine car une haine peut se propager sans fondements objectifs quand on voit que l'autre est haï et qu'on en fait alors autant (Cf. Girard, *Le bouc-émissaire*). On peut penser aussi aux affects imprévus qui surviennent dans les phénomènes de foule.

c) La particularisation par la culture : l'éducation et la culture déterminent pour chaque individu ce qui est sacré, profane, sublime, honteux. Selon la culture, telle ou telle action sera recherchée ou fuie, ce qui signifie que la valeur de l'action ne dépend pas de l'action mais de la culture, c'est ce que Spinoza montre avec l'exemple du repentir et on pourrait faire la même analyse sur la honte :

Le *Repentir* est une Tristesse qu'accompagne l'idée d'une chose que nous croyons avoir faite par un libre décret de l'Ame. (...) Cela est confirmé par l'expérience. Car la coutume et la Religion n'est point partout la même, mais au contraire ce qui est sacré pour les uns est pour les autres profane, et ce qui est honnête chez les uns, vilain chez les autres. Suivant donc que chacun a été élevé, il se repent de telle chose faite par lui ou s'en glorifie. ²⁸

2. 3. La mécanique des affects et son enseignement.

On peut dès lors se demander s'il est possible et comment de construire une éthique dans une philosophie nominaliste qui dit que le bien et le mal ne se disent que relativement, et qui détermine la nature de chaque individu par son *conatus*, sa loi propre et qui récuse un modèle imitable ou absolu de perfection ? Là encore il faut en revenir à l'analyse du désir qui soutient et dynamise l'action. Le désir mal géré peut conduire à une position de servitude à laquelle sera liée une éthique de servitude mais bien analysé et bien compris, il peut soutenir une éthique de libération

Un affect, on l'a dit, ne se réduit pas immédiatement par un discours rationnel dénonçant sa nocivité mais seulement par une affection contraire et plus forte²⁹. Encore que tout affect comporte un élément cognitif, par ex. une croyance sur l'objet de l'affect, ce qui rend possible de le comprendre et de le modifier en jouant sur la croyance qui l'accompagne. En comprenant que le danger que nous craignons est moindre qu'il ne nous paraît, nous diminuons la crainte qu'il nous inspire. Or une affection est d'autant plus forte que sa cause est plus forte et plus immédiatement présente (E IV 9);

²⁶. Spinoza, *Ethique III*, prop. 17.

²⁷ Il ne faut pas confondre ambivalence (fluctuation de l'âme) au sens où l'entend Spinoza avec l'ambivalence freudienne ou même celle que l'on trouve chez Mélanie Klein, il s'agit ici d'un mécanisme des affects et non pas d'une topique.

²⁸. Spinoza, *Ethique III*, 27.

²⁹. E IV, 7.

plus proche dans l'espace ou le temps (E.IV 10); nécessaire ou possible plutôt que contingente³⁰ (E.IV 11); imaginée comme possible, c'est-à-dire accompagnée de la représentation de sa cause efficiente (E.IV 12).

Ces déterminations expliquent comment, par quels mécanismes, il est possible de changer le mouvement, l'intensité et la direction des affects en jouant sur le souvenir, l'imagination, la connaissance, en renforçant les désirs qui naissent de la connaissance du bon et du mauvais³¹, donc qui passent par la connaissance de notre utile propre. Les procédés de conversion des affects de passions en actions sont d'abord des procédés infra-rationnels, ceux-là mêmes qui gouvernent la vie passionnelle mais qui sont ici orientés différemment et surtout utilisés en connaissance de cause au lieu de fonctionner dans l'inconscience. Par ex. la mémoire et l'imagination: concevoir des principes assurés de conduite, les imprimer dans notre mémoire et les appliquer ensuite aux événements particuliers de la vie; imaginer les effets nocifs de la vengeance, les effets bénéfiques de la générosité pour ne pas répondre immédiatement à la haine par la haine; se souvenir que les hommes agissent par la nécessité de leur nature, ne pas considérer qu'ils nous en veulent forcément quand ils nous font du tort; imaginer les périls communs de la vie et comment on peut les surmonter pour diminuer la crainte; jouer positivement du processus de contagion affective en fréquentant des hommes sages plutôt que des passionnés. Il s'agit bien là d'une éthique de la servitude et pas encore d'une éthique de la liberté même si c'est au sein de cette gestion raisonnable de la servitude commandée par un utilitarisme rationnel que s'enclenche le processus de libération.

Une éthique raisonnable ne cherchera ni à éradiquer ni à limiter ni à exalter le désir mais à le gérer selon un égoïsme bien compris. *Égoïsme* parce que chacun désire ou fuit par les lois de sa nature ce qu'il juge bon ou mauvais pour lui (mais il peut se tromper dans cette évaluation). La régulation de la conduite ne devra jamais rompre ce lien nécessaire entre conatus individuel, lois de ma nature propre, recherche de ce qui m'est utile, augmentation de ma puissance d'agir sanctionnée par l'affect de joie. Sur le plan interindividuel, je découvre vite que je suis plus fort si je coopère avec autrui (lois de la composition de l'individualité) et qu'il n'est rien de plus utile à l'homme que l'homme (et surtout l'homme guidé par la raison). L'altruisme a d'abord un fondement égoïste.

Le propre du désir "éclairé" par rapport au désir "aveugle", c'est qu'il ne peut être excessif³², qu'il envisage les choses du point de vue de la nécessité ou de l'éternité (E.IV 62) non de la durée, ce qui rend capable de préférer un bien futur plus grand à un bien immédiat moindre, de rechercher le bien directement et fuir le mal indirectement (E.IV 63 cor.) Ainsi « le malade absorbe ce qu'il déteste par peur de la mort; le valide tire satisfaction de la nourriture et jouit ainsi de la vie mieux que s'il avait peur de la mort et désirât l'écartier directement³³ ».

L'homme libre sait rationnellement qu'il a besoin d'autrui et qu'il « est plus libre dans la cité où il obéit à la loi commune que dans la solitude où il est exposé aux passions ». Lorsque la loi de la cité

³⁰. Possible et contingent de notre point de vue et non pas en elle-même. Le contingent est la représentation de la chose indépendamment de sa cause efficiente ; le possible la même représentation de la chose mais avec sa cause d'existence. Par ex. la crainte de ce dont nous voyons la cause possible est plus forte que la crainte d'un danger dont nous ne voyons pas de raison qu'il survienne.

³¹. E IV 14-16.

³². E IV 61.

³³. E IV 63, cor. sc. A p. 282.

(et l'éthique concrète de la communauté à laquelle il appartient) va à l'encontre de la norme de l'homme libre, ce dernier se soumet à la loi commune (dans la mesure où elle ne l'empêche pas de penser et de connaître) et il essaie de la faire évoluer de l'intérieur³⁴ (TTP XX).

3. Le désir de béatitude.

« Si les hommes naissaient libres, ils ne forgeraient aucun concept de chose bonne ou mauvaise aussi longtemps qu'ils seraient libres³⁵ ».

Adam, à sa naissance, ignorait tout du bien et du mal. Il a cessé d'être libre quand il a cessé de suivre les lois de sa nature (dont il avait une connaissance externe et partielle, via l'interdit divin) et qu'il a confondu sa nature et celle du serpent. Même l'homme libre n'est pas toujours ni intégralement libre et c'est pourquoi il a besoin d'obéir à la loi commune et de lire l'Écriture sainte qui lui commande l'obéissance à la loi de justice et de charité et lui apprend que tous les hommes peuvent être sauvés par là. Le désir de béatitude, inscrit dans la nature humaine, s'épanouit dans la vertu.

3. 1. La conception immanente de la spécificité du bien.

Comment penser alors la spécificité du bien, si le mal n'est que relatif ? Le bien n'est-il également qu'un point de vue comparatif ? Pas vraiment. Il me semble qu'on peut penser la spécificité du bien sur le modèle de celle du vrai et dire *bonum index sui et mali*. L'index du bien, c'est l'affect de joie qu'il procure, le sentiment de passage à une plus grande perfection. De ce point de vue, il y a presque autant de différence entre le sentiment d'épanouissement (*gaudium*) du philosophe et celui de l'ivrogne qu'entre le désir sexuel de l'homme et celui du cheval³⁶, entre la gourmandise et la glotonnerie, entre l'érotisme et les besoins sexuels de M. Epstein; ils diffèrent entre eux autant que la nature et l'essence de l'un diffèrent de la nature et l'essence de l'autre. Le bien correspond à l'action adéquate, celle qui a en elle sa raison complète, qui implique l'accord de l'agent avec lui-même, avec sa nature, avec la nature totale et donc avec autrui guidé par la raison. L'action bonne, c'est l'action cohérente, féconde, stable. Il n'y a pas de règle extérieure et transcendante de la moralité mais une règle interne, immanente qui est l'affirmation et l'augmentation de sa puissance. Or la vraie puissance d'agir de l'homme (celle qui est féconde, durable, susceptible de coopération) c'est l'effort pour comprendre et agir sous la conduite de la raison.

³⁴ CF TTP XX.

³⁵ E IV 68.

³⁶ E III 57 sc. A 193.

3. 2. De la force d'âme (*fortitudo animi*) à la liberté par la générosité.

L'homme guidé par la raison manifeste de la fermeté (*animositas, fortitudo animi*) et de la générosité (*generositas*). L'homme libre considère de la même façon le passé, le présent et le futur. Il est tout entier, comme l'homme sain, dans la joie de se sentir vivre, dans l'exercice de ses forces présentes. Il connaît le contentement ou l'*acquiescentia in se ipso*. Mais puisque tout homme désire que les autres vivent comme lui, l'homme libre désirera pour les autres cette liberté et ce bonheur de connaître dont il jouit. Sous la conduite de la raison, nous désirons comprendre et que les autres comprennent comme nous. La fermeté s'épanouit donc en générosité, entendue en son sens cartésien comme conscience de la solidarité interhumaine et effort pour s'attacher autrui par les liens d'une amitié libre : « Les hommes qui cherchent ce qui leur est utile selon les conseils de la raison ne désirent rien pour eux-mêmes qu'ils ne désirent également pour les autres et sont par conséquent des hommes justes, nobles et honnêtes³⁷ ». La force d'âme est ainsi la vertu par excellence de l'homme libre³⁸ et l'amitié vraie³⁹ l'épanouissement le plus haut et le plus fort de la relation inter humaine.

Il est utile aux hommes avant tout, d'avoir des relations sociales entre eux, de forger ces liens qui les rendent plus aptes à constituer tous ensemble un seul tout let, de faire sans restriction aucune, tout ce qui contribue à affermir les amitiés⁴⁰.

A la toute fin, ce à quoi conduit le désir c'est la béatitude du sage et Spinoza peut alors conclure l'*Éthique* en identifiant liberté, béatitude sagesse :

Voilà que j'en ai fini avec tout ce que j'avais voulu montrer quant à la puissance de l'âme sur ses affects, et quant à la liberté de l'âme. On voit ainsi combien le sage a de valeur et combien] il est plus puissant que l'ignorant que seul un désir fait agir. L'ignorant en effet, outre qu'il est agité de multiples façons par les causes extérieures et ne possède jamais le véritable contentement du cœur, vit en outre dans une quasi inconscience de lui-même, de Dieu et des choses : qu'il cesse de pâtir, aussitôt il cesse d'être. Le sage au contraire, si on le considère en tant que tel, le cœur à peine ému, conscient par quelque éternelle nécessité de lui-même, de Dieu et des choses, ne cesse jamais d'être mais toujours il possède le véritable contentement du cœur. Si maintenant la voie dont j'ai montré qu'elle conduit jusque là paraît bien ardue, il est possible pourtant de la découvrir. Et il faut bien que soit ardu ce qui est si rarement trouvé. Car si le salut était à portée de la main et pouvait se trouver sans grande peine, comment pourrait-il se faire que tous ou presque le négligent ? Mais toutes les grandes choses sont aussi difficiles que rares.

Conclusion.

Ce qui fait la force d'attraction, voire de fascination, du spinozisme auprès de grands esprits qui ne sont pas philosophes de profession ou de vocation, Henri Atlan aujourd'hui, Freud ou Einstein

³⁷. E IV 18 sc.

³⁸. Lire sur ce thème les très belles pages de Delbos in *le problème moral...* pp. 149-156.

³⁹. Sur la conception spinozienne de l'amitié voir aussi la lettre 19 à Blyenbergh, A. IV,182.

⁴⁰. E IV, Ap. § XII; A 295.

hier, c'est qu'il s'agit là non seulement d'une métaphysique très puissante capable d'offrir une grille de lecture sur tous les aspects du réel sans en négliger aucun ou presque, mais que c'est en même temps une sagesse susceptible de satisfaire des besoins spirituels excédant le simple désir de comprendre. La philosophie de Spinoza appartient à ces métaphysiques réalistes qui témoignent d'un bel *optimisme ontologique* et manifestent un authentique *amour de l'être*, tel qu'il est, intégralement rationnel et intelligible; elle exprime aussi une grande confiance dans les aptitudes de l'homme, de tout homme, à comprendre le vrai, à s'unir à sa source, à condition qu'il accepte d'être attentif à la vérité dont il jouit déjà pour progresser jusqu'à la forme d'humanité la plus haute, celle où l'on saisit l'éternel dans l'instant présent et le divin en l'homme. Si la philosophie a quelque chose à voir avec le souci, c'est assurément avec ce souci philosophique de soi qui, nous apprenant à connaître, aimer et vivre, véritablement, nous donne accès à l'amour joyeux et intelligent de nous-mêmes, de notre monde, de nos proches et de Dieu.

Jacqueline Lagrée
Professeur émérite de philosophie, Université de Rennes 1.

Conférence prononcée le 24 septembre 2019.