

Spinoza La troisième partie de L'Éthique
Éric Delassus

► **To cite this version:**

Éric Delassus. Spinoza La troisième partie de L'Éthique: Une géométrie des affects.. Séminaire sur Les sentiments, Feb 2018, Boulogne-Billancourt, France. 2018. <hal-01710193>

HAL Id: hal-01710193

<https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01710193>

Submitted on 15 Feb 2018

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.

Spinoza
La troisième partie de *L'Éthique*
Une géométrie des affects.

Éric Delassus

14/02/2018

Séminaire sur les sentiments

Lycée Jacques Prévert de Boulogne-Billancourt

INTRODUCTION

La théorie des affects, telle qu'elle est exposée dans *Éthique III*, occupe dans l'économie globale de l'œuvre une position cardinale dans la mesure où, non seulement elle constitue la partie centrale de l'œuvre, mais aussi et surtout parce qu'elle permet le passage de ce qui peut apparaître initialement comme un traité de métaphysique vers un ouvrage dont la signification est essentiellement éthique. C'est, en effet, la théorie des affects qui va permettre de comprendre comment il est possible à l'homme, qui est une partie de ce système de lois qu'est la nature, de conquérir à l'intérieur du déterminisme auquel il est soumis, une liberté qui ne relève pas d'un libre-arbitre illusoire.

Les deux premières parties de l'*Éthique* posent, en effet, les fondements métaphysiques de ce qui peut être considéré comme une méthode pour progresser de la servitude vers la liberté. La première partie démontre l'unité et l'unicité de la substance, c'est-à-dire de Dieu ou de la nature et, en opposition au dualisme cartésien, définit la pensée et l'étendue, non plus comme des substances distinctes, mais comme des attributs de la substance, c'est-à-dire comme ce que notre entendement perçoit de cette substance comme constituant son essence. À partir de là, l'homme ne peut plus se percevoir comme une âme et un corps qui, bien que distincts l'un de l'autre, seraient néanmoins mystérieusement réunis l'un à l'autre. L'homme est considéré comme un mode, une manière d'être de la substance perçue comme corps selon l'attribut de l'étendue ou comme *mens*, comme esprit, sous l'attribut de la pensée. De là, Spinoza aboutit à la définition de l'esprit comme « idée du corps », c'est-à-dire comme perception, sous l'attribut de la pensée, de ce qui est perçu comme corps sous l'attribut de l'étendue. En d'autres termes, corps et esprit ne peuvent plus être perçus comme l'union en un même être de deux instances participant de deux substances distinctes, mais comme l'expression d'une seule et même réalité, d'un même étant perçu de deux manières différentes. De ces deux grands principes que sont d'une part l'unité et l'unicité de la substance et d'autre part la définition de l'esprit comme idée d'un corps en acte va donc découler une conception totalement novatrice des affects dont les bases vont être posées dans le texte qui joue le rôle de préface dans la troisième partie de l'*Éthique*. Ensuite, à partir de cette théorie des affects, Spinoza va pouvoir exposer dans les deux dernières parties les conséquences proprement éthiques de son système en expliquant ce qui fait la servitude de l'homme dans la quatrième partie et de quelle manière il peut conquérir sa liberté dans la cinquième partie.

REMISE EN CAUSE DU TRAITEMENT MORAL DES PASSIONS

Dans le texte introductif qui sert de préface à la troisième partie de l'*Éthique*, Spinoza va s'attaquer à deux approches des affects, et plus particulièrement de ces affects que la tradition désigne par le terme de « passion » : l'approche des moralistes et celle de Descartes qui, bien que s'efforçant d'expliquer rationnellement les passions, ne va peut-être pas suffisamment loin dans cette démarche.

La critique adressée aux moralistes consiste à remettre en question l'idée selon laquelle les passions relèveraient d'un vice de la nature au sens où les affects échapperaient aux lois communes de la nature. Pour reprendre une formule empruntée à Chantal Jaquet, « Spinoza rompt avec cette conception morbide des passions¹ » et le fait qu'il emploie le terme d'affect plutôt que celui de passion n'est d'ailleurs pas sans signification puisqu'ainsi il parvient à réhabiliter la vie affective en montrant qu'elle peut présenter deux aspects l'un passif et l'autre actif :

Cette mutation terminologique n'est pas anodine, elle vise à dédramatiser le caractère tragique et funeste des passions et à montrer que toute la vie affective ne se réduit pas à l'aliénation passionnelle, mais peut manifester la puissance joyeuse de l'homme qui affirme son existence ou son effort pour persévérer dans l'être et passer à une plus grande perfection. La vie affective revêt en effet deux formes principales, active et passive, selon que nous sommes cause totale ou partielle de nos émotions. Comprendre la passion, c'est donc premièrement comprendre la nature des affects et deuxièmement la différence avec l'action².

En effet, comme cela a déjà été souligné, la nature selon Spinoza, se définit comme un système de lois, c'est-à-dire comme un réseau cohérent de rapports de causes et d'effets. Dans la nature, toute chose est l'effet d'une cause, mais est aussi cause d'un certain nombre d'effets. Pour reprendre ce qu'écrit Pierre-François Moreau dans son livre *Spinoza et le spinozisme*, pour Spinoza « être, c'est être cause³ ». On pourrait également dire qu'être, c'est à la fois affecter et être affecté. Être, c'est agir sur d'autres choses pour les modifier et subir l'action d'autres choses pour être affecté, c'est-à-dire être modifié.

Il convient d'ailleurs ici de préciser la distinction à établir entre affection (*affectio*) et affect (*affectus*). Par affection, il faut entendre toute modification dont une chose, dont un mode ou une manière d'être de la substance, peut faire l'objet, tandis que par affect, il faut entendre principalement l'idée de cette affection. Le concept d'affection a donc, en quelque sorte, une plus grande extension que celui d'affect. Par exemple, si je heurte un objet coupant et que je me blesse, mon corps se trouve modifié par l'effet de cet objet sur lui. Ainsi, mon corps qui est une manière d'être de Dieu subit donc une affection en raison de

1 Chantal Jaquet, « Corps et passions », in *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*, Publications de la Sorbonne, Paris, 2005, p. 229.

2 *Ibid.*

3 Pierre-François Moreau, *Spinoza et le spinozisme*, PUF, Paris, 2003, p. 72.

sa rencontre avec cet autre mode et cet autre corps qui le blesse. En revanche, l'affect désigne plutôt la perception que nous pouvons avoir d'une affection, le sentiment ainsi que l'idée auxquels cette affection est corrélée. C'est pourquoi la traduction Appuhn n'est pas sur ce point la meilleure puisqu'elle traduit indifféremment les termes latins *affectio* et *affectus*, par affection, tandis que la traduction de Bernard Pautrat⁴, que nous utiliserons, opère une distinction nette entre ces deux termes.

Être signifie donc affecter et être affecté. Aussi, dans la mesure où « l'homme pense⁵ », est-il en mesure de produire des idées de ses affections, par conséquent la corrélation entre une affection et l'idée de celle-ci constitue un affect. Un affect n'est donc pas une sorte de monstruosité à l'intérieur de la nature, mais le produit de lois naturelles qu'il faut s'efforcer de découvrir et de comprendre pour parvenir à expliquer la manière dont il est produit et parvenir à une certaine maîtrise du comportement humain. Ce n'est donc pas en condamnant les affects négatifs, que l'on qualifie de passions, et en réclamant de la part de ceux qui les ressentent et agissent sous leur empire un effort de volonté que l'on peut parvenir à une plus grande maîtrise de soi. Spinoza condamne ici ceux qui confondent le raisonnable et le rationnel et qui, sous prétexte que les passions apparaissent comme déraisonnables, considèrent qu'elles ne sont pas explicables rationnellement. Comme le fait remarquer Pierre-François Moreau⁶, l'erreur des moralistes et de penser en s'appuyant sur une raison normative et non sur une raison explicative, ils ne peuvent donc que mésestimer la nature humaine et en déplorer les effets, mais ils s'interdisent par là même de la connaître et de l'expliquer. Certes, certains moralistes ont pu édicter un certain nombre de conseils pour orienter la conduite des hommes, mais dans la mesure où ils ne sont pas parvenus à déterminer la meilleure manière de vaincre les passions, leurs conseils sont le plus souvent restés vains.

Spinoza reconnaît cependant que tous les philosophes qui ont traité des passions ne se sont pas limités à cette approche uniquement morale. Grand connaisseur de Descartes, il reconnaît que ce dernier, dans son traité sur *Les passions de l'âme*, a tenté d'en donner une explication rationnelle. Cependant, son tort est de n'avoir pas été suffisamment loin dans sa démarche. C'est pourquoi, lorsque Spinoza affirme qu'à ce sujet Descartes « n'a rien montré d'autre que la pénétration de son grand esprit », il ne se limite pas à l'expression d'une ironie facile et quelque peu mesquine, comme l'ont laissé entendre de nombreux commentateurs. Comme le souligne Chantal Jaquet dans son livre sur l'unité du corps et de l'esprit chez Spinoza, cette formule reconnaît à Descartes le mérite de n'avoir pas traité la

4 Spinoza, *Éthique*, traduction de Bernard Pautrat, Paris, Seuil, 1988.

5 *Ibid.*, deuxième partie, Axiome II, p. 95.

6 https://www.canal-u.tv/video/ecole_normale_superieure_de_lyon/lecon_sur_l_ethique_troisieme_partie_de_l_origine_et_de_la_nature_des_affectations_1_10.18965

question des passions en termes simplement moraux et d'en avoir initié une tentative d'explication rationnelle, mais sans pouvoir identifier la véritable cause des passions ni aller au bout de sa démarche :

Si Spinoza et Descartes s'accordent à reconnaître que les passions possèdent une raison d'être naturelle, ils divergent radicalement quant à la détermination de leurs causes premières⁷.

Pour reprendre la formule qu'elle utilise à ce sujet, on peut considérer qu'en ce qui concerne la question de l'origine des passions, Descartes « a donné de fausses solutions à de vrais problèmes⁸ ». Cette incapacité de Descartes s'explique principalement par sa conception des rapports entre l'esprit et le corps. En affirmant que l'esprit est distinct du corps et en supposant, sans vraiment être en mesure de l'expliquer, une interaction possible, Descartes a conservé des éléments empruntés aux doctrines des moralistes. Il a défini les passions de l'âme comme la conséquence d'une action du corps sur celle-ci et en a conclu que l'esprit, par le moyen de la volonté, était en mesure d'inverser son rapport au corps lorsqu'il est sous l'emprise d'une passion afin de n'être plus dominé par l'action du corps sur l'âme, mais d'exercer sur le corps le pouvoir absolu de l'esprit, une force d'âme capable d'enrayer les passions.

Or, comme nous allons le voir, Spinoza va attribuer aux affects une tout autre cause et par conséquent va aboutir à une solution différente pour régler le problème des passions, c'est-à-dire pour ce qui concerne la maîtrise des affects que subissent les hommes et sur lesquels ils n'ont apparemment aucun pouvoir.

Étant donné que pour Spinoza l'esprit et le corps ne sont qu'une seule et même chose, l'idée que l'un pourrait agir sur l'autre n'a plus de sens et il faut donc envisager autrement l'explication des affects, ce que Spinoza va donc s'efforcer de faire tout au long de cette troisième partie de l'*Éthique*.

Pour ce faire, Spinoza va proposer ce que l'on pourrait appeler une « géométrie des affects » :

Je traiterai donc de la nature des affects et de leurs forces, et de la puissance de l'esprit sur eux, suivant la même méthode que j'ai utilisé dans ce qui précède à propos de Dieu et de l'esprit, et je considérerai les actions et les appétits humains comme s'il était question de lignes, de plans ou de corps⁹.

Spinoza va donc appréhender les affects comme des phénomènes qui obéissent aux lois communes de la nature et qui sont produits selon des processus déterminés par ces lois. Il va donc en rechercher l'origine, c'est-à-dire s'efforcer d'expliquer comment la nature de l'homme en rapport avec la nature des autres choses engendre ces affects. Il va s'attacher

7 Chantal Jacquet, *L'unité du corps et de l'esprit*, PUF, 2004, p. 34

8 *Ibid*, p. 40.

9 Spinoza, *Éthique* III, *op.cit.*, p. 201.

ensuite à en définir la nature et à rechercher comment, à partir de cette connaissance de l'origine et de la nature des affects, il est possible de les maîtriser, c'est-à-dire d'exercer sur eux « la puissance de l'esprit » sans pour autant recourir à une volonté qui se définirait comme une force indépendante des lois communes de la nature au point d'être en mesure de s'y opposer. Pas plus que les passions sont le fait d'un vice de la nature, la volonté ne relève d'une force capable de résister aux lois de la nature. La manière dont Spinoza traite la question des affects met donc son lecteur face à la problématique qui traverse toute son œuvre, c'est-à-dire la question de savoir comment penser la liberté, non pas sous la forme d'un libre-arbitre en opposition au déterminisme, mais à l'intérieur même du déterminisme. Comment accéder à la liberté tout en sachant que l'on ne peut pas échapper au déterminisme naturel, tout en ayant conscience que l'on n'est pas dans la nature comme « un État dans l'État » ?

C'est en ce sens que l'on peut juger que la troisième partie de l'*Éthique* joue un rôle charnière dans cette œuvre, car elle permet le basculement de l'exposé des fondements métaphysique du système dans les deux premières parties vers l'exposé de ses conséquences éthiques dans les deux dernières. C'est, en effet, à partir de la théorie des affects, telle qu'elle est exposée dans la troisième partie, que l'on va pouvoir comprendre en quoi la condition initiale de l'homme est celle de la servitude, c'est-à-dire de la soumission aux causes externes et comment il est possible de se dégager progressivement de cette condition pour avancer vers la liberté et la béatitude. On peut d'ailleurs souligner ici ce que Pierre Macherey affirme avec justesse dans son introduction à l'*Éthique*, c'est-à-dire que l'*Éthique* n'est pas composée de livres indépendants les uns des autres, mais de parties constituant une globalité systématique¹⁰.

L'ORIGINE DES AFFECTS

La théorie spinoziste des affects se construit donc contre l'idée que les passions relèveraient d'un quelconque vice de la nature et d'une faiblesse de l'esprit que les hommes pourraient vaincre en s'efforçant d'orienter leur volonté vers une conduite plus vertueuse. Cette opinion entrant en contradiction avec ce qu'est réellement la nature, c'est-à-dire un système de lois, un réseau de rapports de causalité auquel toute chose est soumise, y compris l'homme, il faut inscrire les affects à l'intérieur même de ce système afin d'en comprendre le véritable fonctionnement. C'est pourquoi la troisième partie de l'*Éthique* commence par

10 « On ne le répétera jamais assez, l'*Éthique* est composée de « parties » (*partes*) et non de livres (*libri*) : et par ce mode de désignation, Spinoza a certainement voulu attirer l'attention sur le caractère global d'une entreprise philosophique qui, si elle procède par étapes successives, ne s'écarte jamais de l'objectif principal signifié par le titre même de l'ouvrage, à savoir rassembler les éléments rationnels nécessaires à l'élaboration d'une règle de vie pratique. », Pierre Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza*, « La troisième partie, la vie affective », Paris, PUF, 1995, p. 2-3.

une première définition distinguant entre cause adéquate et cause inadéquate, pour passer ensuite à la seconde qui distingue entre agir et pâtir. Comme le souligne Pierre Macherey¹¹, c'est à partir de ces deux premières définitions que sera construite la troisième qui expose, quant à elle, en quoi consiste un affect.

LA NOTION DE CAUSE ADÉQUATE

Par cause adéquate, il faut entendre écrit Spinoza « celle dont l'effet peut se concevoir clairement et distinctement par elle¹² ». On peut déjà souligner ici le lien entre les notions de cause adéquate et d'idée adéquate. En effet, la cause adéquate et celle dont on peut déduire ses effets de son idée adéquate, c'est-à-dire de l'idée de cette cause en adéquation parfaite avec elle-même. Il faut, en effet, souligner ici que l'idée adéquate chez Spinoza n'a rien à voir avec la conception scolastique de l'idée vraie comme *adequatio rei et intellectus*. Il ne s'agit pas de l'accord de l'idée avec son objet, mais de la cohérence interne de cette idée, de son parfait accord avec elle-même. Ainsi, l'idée de Dieu telle qu'elle est définie dans *Éthique I*, est une idée adéquate et Dieu est, quant à lui, toujours cause adéquate puisqu'il est par définition ce sans quoi rien ne peut être ni être conçu, dans la mesure où il est la cause immanente de toute chose. En revanche, si l'on se situe au niveau des modes, ou manières d'être de Dieu, dans la mesure où ces choses singulières interagissent à l'intérieur d'un réseau complexe de causes et d'effets, elles sont le plus souvent cause inadéquate de leurs effets, dans la mesure où ces effets font intervenir de multiples facteurs. Ainsi, nous sommes le plus souvent cause inadéquate de nos actes dans la mesure où nous n'en sommes pas la seule cause, nous n'en sommes que « la cause partielle » étant donné que nous sommes également déterminés par des causes externes dont nous n'avons pas toujours conscience ni de leur présence ni des effets qu'elles produisent.

AGIR ET PÂTIR

De cette distinction entre cause adéquate et cause inadéquate suit la distinction entre agir et pâtir. Agir, c'est être cause adéquate des effets que l'on produit, tandis que pâtir, c'est être cause inadéquate, c'est-à-dire subir également d'autres causes qui agissent sur soi et qui déterminent la production des effets.

11 « Les trois définitions qui forment un ensemble homogène, servent à construire la notion d'affect, à laquelle est précisément consacré la définition 3, en remplaçant cette notion dans un espace théorique balisé par la distinction entre activité et passivité : qu'est-ce pour une chose qu'être reconnue cause adéquate ou inadéquate des ses effets (déf. 1) ? qu'est-ce qu'être actif ou passif (déf 2) ? qu'est-ce qu'un affect, en rapport avec la puissance d'exister du corps et de l'âme, l'augmentation et la diminution de cette puissance, et le fait d'être ou non cause adéquate de l'affection ainsi provoquée (déf. 3) ? », *Ibid.*, p. 33.

12 Spinoza, *Éthique III, op. cit.*, p. 203.

On voit donc tout de suite en quoi la conception spinoziste des passions divergent de la théorie cartésienne exposée dans *Les passions de l'âme*. En effet, pour Spinoza, une passion de l'âme n'est pas la conséquence de l'action du corps sur l'âme – ce qui est impossible comme cela est affirmé dans la proposition II d'*Éthique III*¹³ – mais résulte de l'action sur l'homme d'une cause externe qu'il ne perçoit pas de manière adéquate. C'est pourquoi l'affect sera ensuite défini comme relevant à la fois des affections du corps, c'est-à-dire de la manière dont le corps est modifié par des causes externes et de l'idée de ces affections, c'est-à-dire de la perception plus ou moins claire et distincte de la cause qui produit cette modification. Lorsque l'on est cause adéquate de cette affection, l'affect qui lui est corrélé est une action, lorsqu'au contraire l'on n'est que la cause partielle de cette affection, l'affect auquel elle correspond est une passion.

Il importe donc ici de souligner qu'être cause adéquate d'une affection ne signifie pas en être la cause première. Dans la mesure où l'homme n'est pas dans la nature comme un « État dans l'État », il est toujours soumis aux causes externes. Ce n'est donc pas le fait d'être ou non soumis aux causes externes qui fait que nous pâtissons ou que nous agissons, mais la manière dont nous percevons l'action de ces causes. Ainsi, pour prendre un exemple évoqué par Spinoza dans le scolie de la proposition LIX d'*Éthique III*¹⁴, si je consomme un aliment en quantité excessive parce que je n'ai pas une idée suffisamment claire de la nature de cet aliment et des effets qu'il peut produire sur mon organisme, l'affection que je vais subir et l'idée de cette affection vont donner lieu à un affect, le dégoût, qui est une passion. En revanche, si après avoir compris en quelle quantité cet aliment peut m'être bénéfique et être apte à régénérer mon corps sans lui être néfaste, je continue à consommer cet aliment, mais en quantité raisonnable, je serai toujours sous l'effet d'une cause externe, mais la conscience et la connaissance que j'aurai de cette cause – ici les propriétés de cet aliment et les effets qu'il est en mesure d'exercer sur mon organisme – jouera également le rôle d'une cause interne qui fera que je le consommerai de manière plus active, je serai alors cause adéquate de la manière dont je consomme cet aliment.

Il convient également d'insister sur le fait que les affections du corps augmentent ou diminuent la puissance d'agir. On peut d'ailleurs remarquer que dans cette première

13 « 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). », Spinoza, *Éthique III*, proposition II, *op. cit.*, p. 207.

14 « Par ex., quand nous imaginons quelque chose dont la saveur, d'ordinaire, nous plaît, nous désirons en jouir, c'est-à-dire en manger. Or aussi longtemps que nous en jouissons, l'estomac se remplit, et le corps change d'état. Si donc, le corps ayant changé d'état, l'image de ce même aliment, parce qu'il est lui-même présent, se trouve alimentée, ainsi que, par conséquent, l'effort ou désir d'en manger, le nouvel état du corps répugnera à ce désir ou effort, et par conséquent la présence de l'aliment auquel nous avons aspiré sera odieuse, et c'est ce que nous appelons dégoût ou ennui. », Spinoza, *Éthique III*, scolie de la proposition LIX, *op. cit.*, p. 303.

définition de ce qu'est un affect, Spinoza anticipe en un certains sens sur la définition du *conatus* qu'il donnera ensuite. Mais ce qu'il convient de préciser ici, c'est qu'un affect qui est une passion peut, de manière contingente, c'est-à-dire en tant qu'il est lié à une affection produite par une cause externe, augmenter dans une certaine mesure cette puissance d'agir. Si l'on reprend l'exemple précédent, celui qui consomme un aliment dans des proportions raisonnables sans pour autant avoir une idée adéquate de ses propriétés, mais uniquement parce qu'il en a une connaissance par expérience vague (premier genre de connaissance), verra néanmoins sa puissance d'agir augmenter. Ce qui n'est pas le cas s'il se nourrit insuffisamment ou en excès. Autrement dit, je suis certes d'autant plus actif que je suis cause adéquate des affections du corps, mais toute affection qui donne lieu à un affect qui est une passion ne diminue pas nécessairement et totalement ma puissance d'agir. C'est pourquoi d'ailleurs, Spinoza affirme ensuite dans le postulat I que :

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.

Il importe donc ici de préciser qu'une affection du corps qui n'est pas perçue par l'esprit de manière adéquate et qui s'exprime sous la forme d'un affect qui est une passion peut, selon la manière dont le corps est affecté, augmenter ou diminuer la puissance d'agir. En revanche une affection du corps dont nous avons une idée adéquate qui fait que nous pouvons être cause adéquate de la manière dont nous vivons cette affection augmentera toujours notre puissance d'agir. Pour bien comprendre cela, il faut insister sur l'emploi dans cette définition de ce qu'est un affect des verbes « augmenter » et « diminuer », car la question éthique qui est au centre de toute l'œuvre n'est pas de devenir totalement actif, mais d'augmenter sa puissance d'agir. Comme le souligne Pierre-François Moreau dans l'un de ses cours sur l'*Éthique*, la question de l'agir et du pâtir n'est pas pensée d'un point de vue absolu, mais en terme de proportionnalité. Ce qui fait qu'il n'y a pas d'un côté des hommes qui seraient totalement passifs et de l'autre des individus totalement actifs. Les êtres humains sont toujours plus ou moins passifs ou plus ou moins actifs, selon qu'ils parviennent plus ou moins bien à percevoir de manière adéquate ce qui les affecte. Cela dit, nous ne nous libérons jamais de l'action des causes externes.

C'est pourquoi d'ailleurs, dans le *Traité de la réforme de l'entendement*, lorsque dans les premières pages, Spinoza évoque ce qui pourrait nous permettre de tendre vers le souverain-bien, il ne conseille pas à son lecteur de vivre en accord avec la nature, ce qui dans le système spinoziste serait une absurdité. En effet, il n'est pas nécessaire de faire de la vie en accord avec la nature l'objet d'un commandement ni même d'une invitation, puisque de fait nous vivons en accord avec la nature au sens où nous sommes, quoi qu'il en soit,

soumis à ses lois. Demander à l'homme de vivre en accord avec la nature serait faire de celle-ci une norme et laisserait supposer qu'un être humain puisse vivre en désaccord avec elle. Autrement dit, ce serait supposer qu'il puisse être dans la nature « comme un État dans l'État », ce qui est contesté à de nombreuses reprises dans les textes de Spinoza. En revanche, ce qui importe, c'est la manière dont nous vivons cet accord et cette manière dépend de la connaissance que nous avons de ce qui nous affecte et de l'affection que cela produit. C'est pourquoi, dans le *Traité de la réforme de l'entendement*, Spinoza affirme que le souverain-bien ne se situe pas dans une vie en accord avec la nature, mais dans « la connaissance de l'union qu'a l'esprit avec la nature tout entière¹⁵ ». Ainsi, nous pouvons être affectés par une cause externe qui diminue notre puissance d'agir, et cela nous n'y pouvons rien, sauf si nous sommes en mesure de produire une idée adéquate de cette affection afin de réduire cette diminution.

Si l'on prend l'exemple de la maladie, sur lequel j'ai eu l'occasion de travailler¹⁶, on a affaire à une affection qui incontestablement diminue considérablement notre puissance d'agir et ce n'est pas parce que l'on a une idée adéquate de la pathologie par laquelle on est affecté qu'on sera moins malade. En revanche, l'idée que l'on aura de cette maladie pourra faire que l'on vivra plus ou moins activement cette situation. Si je perçois la maladie comme une injustice ou une malédiction et que cela me conduit à pester contre Dieu ou la mauvaise fortune et à déplorer mon état et la malchance dont je suis victime, je ne fais finalement qu'ajouter de la souffrance à la souffrance et donc l'idée inadéquate que j'ai de ma maladie ne fait qu'augmenter ma passivité. Si, au contraire, je parviens à percevoir la maladie comme un phénomène naturel dont il est possible d'enrayer les effets par des traitements adaptés, je suis alors en capacité d'éviter d'être torturé par les affects auxquels est corrélée l'idée inadéquate de la maladie. Ainsi, en me représentant adéquatement ce qui m'arrive, je peux limiter les effets de la maladie sur l'état de ma puissance d'agir. Néanmoins, cela ne signifie pas non plus que je vais être totalement indemne de tout affect de tristesse, surtout si l'état des connaissances médicales ne me permet pas d'être certain que le traitement qui m'est administré sera nécessairement suivi d'effets. Si je suis dans une telle incertitude face à la réussite de mon traitement, je balancerai incessamment entre l'espérance et la crainte.

On retrouve d'ailleurs ici la problématique qui semble centrale dans l'*Éthique* et qui est celle qui consiste à penser la liberté à l'intérieur du déterminisme naturel. Notre corps est soumis à des causes externes dont il ne peut pas toujours éviter les effets lorsque ceux-ci lui sont néfastes et toute la question est de savoir comment faire pour que l'esprit, qui est l'idée de ce corps, ne soit pas, ou plutôt soit le moins possible, affecté négativement en

15 Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement*, in *Œuvres I – Premiers écrits*, PUF, 2011, p. 71.

16 Éric Delassus, *De l'Éthique de Spinoza à l'éthique médicale*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2001.

raison des affections que subit l'objet dont il est l'idée. D'autant que ces affections ne durent pas simplement le temps de l'action de leur(s) cause(s), mais s'inscrivent de manière durable dans le corps par l'action de l'imagination qui consiste dans l'empreinte physique que les objets qui les ont produit laissent s'installer en lui. Spinoza expose cela dans le second postulat :

Le corps humain peut pâtir de bien des changements et néanmoins retenir les impressions ou traces des objets, et par conséquent les mêmes images des choses¹⁷ ; ...

Cela peut faire qu'un corps, qui en raison de ses propriétés n'a rien de commun avec ma nature et ne diminue ni n'augmente ma puissance d'agir, pourra très bien, lorsque j'entre en contact avec lui, provoquer en moi un affect positif ou négatif. Ainsi, si un corps d'une certaine couleur a provoqué en moi une affection qui a été perçue négativement et ressentie comme un affect négatif, ensuite, en raison des traces laissées dans mon corps par cet autre corps, lorsque j'en percevrai la couleur, l'affect qui lui était lié pourra toujours se manifester en moi. Autrement dit, je produirai une idée inadéquate des objets de telle ou telle couleur qui fera que leur perception sera toujours corrélée à un affect négatif et que j'aurai le sentiment que ma puissance d'agir diminue lorsque je les rencontre. Nous voyons bien ici que finalement nous n'aimons ou n'avons de répulsion jamais pour une chose en elle-même, mais pour la représentation que nous en avons et nous pouvons donc en conclure que l'âme lorsqu'elle imagine une chose exprime sous l'attribut de la pensée le souvenir de la manière dont le corps a été affecté par cette chose.

LES IDÉES ET LES AFFECTS

Nous pouvons ainsi mieux comprendre ce qui fait l'originalité de la théorie spinoziste des affects et qui est le lien qui est établi entre les idées et les affects. Dans la mesure où nous sommes dans un monisme qui ne sépare pas corps et esprit, mais les conçoit comme deux expressions d'une seule et même réalité, il n'est plus possible de faire des idées des productions totalement neutres – comme le précise Spinoza, nos idées ne sont pas « comme des peintures muettes sur un panneau¹⁸ » - et des affects les seules réactions d'un corps qui, on ne sait trop comment, viendrait contaminer l'esprit auquel il est lié. Pour bien comprendre cela, il faut toujours avoir en tête que l'esprit est idée du corps et que, dans la mesure où il est une chose pensante, il est une idée qui a des idées, ce qui fait qu'au bout du compte toute idée est idée du corps, toute idée est un concept de l'esprit qui exprime un certain état de notre corps et de ses rapports avec d'autres corps. Par conséquent, nos idées ne sont pas sans rapport avec les affections du corps, elles sont même principalement la

17 Spinoza, *Éthique III*, postulat II, *op. cit.*, p. 205.

18 Spinoza, *Éthique II*, Scolie de la proposition XLIX, *op. cit.*, p. 203.

perception sous l'attribut de la pensée de la manière dont notre corps est affecté et, selon que ces idées sont adéquates ou inadéquates, l'esprit s'en trouve différemment affecté. Il s'ensuit que tout affect correspond à une certaine idée de la chose envers laquelle nous ressentons cet affect. Cela Spinoza l'exprime dès le début d'*Éthique II*, dans l'axiome II :

Il n'y a de manière de penser, comme l'amour, le désir, ou tout autre qu'on désigne sous le nom d'affect de l'âme, qu'à la condition qu'il y ait, dans le même individu, l'idée d'une chose aimée, désirée, etc. Mais il peut y avoir l'idée sans qu'il y ait aucune autre manière de penser¹⁹.

C'est aussi pourquoi « la volonté et l'intellect sont une seule et même chose²⁰ », puisque la nature de nos volitions singulières exprime l'idée que nous avons des choses vers lesquelles nous tendons.

Nous pouvons pour illustrer ce qui vient d'être exposé prendre l'exemple de la manière dont, dans certaines conditions, le préjugé raciste, qui n'est jamais qu'une modalité de cet affect qu'est la haine, s'installe dans l'esprit d'une personne.

Prenons, par exemple, un homme qui se fait agresser par un autre homme ayant des caractéristiques bien identifiable et partagée par un groupe d'individus nombreux et lui-même identifiable socialement. Son corps va donc se trouver affecté par l'agression dont il est victime, ce corps va conserver des traces, retenir des impressions, c'est-à-dire former une certaine image de son agresseur et, par amalgame, toute personne présentant les mêmes caractéristiques que cet agresseur va être perçue comme un danger potentiel. Notre homme va donc produire une idée inadéquate de toute personne présentant les caractéristiques de son agresseur et à cette idée inadéquate va être corrélée un affect négatif, c'est-à-dire comme nous le verrons plus loin un affect de haine, c'est-à-dire le sentiment d'une diminution de puissance accompagné de l'idée de sa cause extérieure. Mais, si ce même homme dans d'autres circonstances, se trouve dans une situation dans laquelle une ou plusieurs personnes présentant les caractéristiques de son adversaire produisent en lui des affections plus positives, alors il ressentira des affects contradictoires et sera sujet à la *Fluctuatio animi*, au flottement de l'âme, car l'idée que son esprit se faisait de ces personnes se trouve contredite par l'idée qu'il peut s'en faire désormais. Et puis, si cette expérience suscite en lui un sursaut réflexif et qu'il parvient à produire une idée de l'idée qu'il se fait de ces personnes, s'il fait de son idée inadéquate l'objet d'une autre idée, qu'il analyse cette idée inadéquate et qu'il comprend quelles sont les causes qui l'ont conduit à produire une telle opinion, il peut parvenir à s'en libérer et à penser ces personnes de manière adéquate et à agir comme un homme guidé par la raison et à ressentir des affects augmentant ainsi sa puissance d'agir.

19 Spinoza, *Éthique II*, axiome II, *op. cit.*, p. 95-97.

20 Spinoza, *Éthique II*, corollaire de la proposition XLIX, *op. cit.*, p. 187.

Ce lien qui réunit les idées et les affects peut également être illustré par le récit que fait Spinoza de la crise existentielle qui a déterminé son parcours philosophique, dans les premières pages du *Traité de la réforme de l'entendement*. Dans ces très belles pages Spinoza insiste sur le caractère vain des biens ordinaires lorsqu'ils sont poursuivis pour eux-mêmes. En effet, la recherche de la richesse, des honneurs et des plaisirs sensuelles considérés comme les fins ultimes procurant la joie suprême repose sur des idées inadéquates de ces objets de désir. Ces objets ne sont pas mauvais en eux-mêmes, Spinoza n'est en rien un défenseur de l'ascétisme. Dans la mesure où l'esprit est l'idée du corps, ce n'est pas en méprisant ou en maltraitant le corps, bien au contraire, que l'on peut parvenir à la perfection de l'esprit. Comme il l'explique à la fin d'*Éthique III* :

Et comme l'essence de l'esprit consiste en ceci (par les Prop. 11 et 13 p. 2) qu'il affirme l'existence actuelle de son corps, et que par perfection nous entendons l'essence même d'une chose, il suit donc que l'esprit passe à une plus grande ou à une moindre perfection quand il lui arrive d'affirmer de son corps ou d'une des parties de son corps, quelque chose qui enveloppe plus ou moins de réalité qu'auparavant²¹.

Idee qui se trouve d'ailleurs confirmée à la fin d'*Éthique V*, lorsque Spinoza écrit :

Qui a un corps apte à un très grand nombre de choses, a un Esprit dont la plus grande part est éternelle²².

Par conséquent lorsque Spinoza, dans les premières pages du *Traité de la réforme de l'entendement* remet en question la recherche des biens ordinaires, ce n'est pas pour nous inviter à y renoncer, mais pour nous inviter à les percevoir autrement, c'est-à-dire à en avoir une idée adéquate et à les désirer autrement. Sur ce point, on peut souligner à nouveau en quoi la question des affects est centrale dans l'éthique spinoziste puisque ce qui est au cœur même de sa problématique – comment ne plus rechercher ce qui au bout du compte fait notre malheur - est la question de ce vers quoi s'orientent nos désirs :

À la réflexion, ces maux semblaient tenir à ce que tout le bonheur ou tout le malheur ne dépend que d'une chose, la qualité de l'objet auquel l'amour nous attache²³.

Comme le souligne Pierre-François Moreau, il ne s'agit pas ici d'une conversion de l'esprit, mais d'une réorientation de celui-ci vers ce qui lui fera désirer ce qui lui apportera une satisfaction plus réelle. Il ne s'agit pas, en effet, de la réponse à une invitation à la réalisation d'un idéal prédéfini de sagesse qui viendrait d'une instance externe, mais d'une dynamique interne qui redirige l'esprit vers une autre voie que celle qu'il avait emprunté jusqu'à présent²⁴. Il va donc s'agir ici de penser ces biens, non plus comme absolu, mais comme relatif, comme de simples moyens qui permettent d'accéder à la vie bonne, si l'on

21 Spinoza, *Éthique III*, Explication de la définition générale des affects, *op. cit.* p. 332.

22 Spinoza, *Éthique V*, proposition XXXIX, *op. cit.*, p. 533.

23 Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement*, in *Œuvres I – Premiers écrits*, *op. cit.*, p. 69.

est apte à en jouir dans une juste mesure. Cette idée, selon laquelle il ne faut pas renoncer aux biens ordinaires, mais savoir en jouir judicieusement, Spinoza l'exprime également dans *Éthique* IV, lorsqu'il écrit dans le scolie de la proposition XLV que « la haine ne peut jamais être bonne », que « c'est une torve et triste superstition » d'interdire le plaisir :

Il est, dis-je, d'un homme sage de se refaire et recréer en mangeant et buvant de bonnes choses modérément, ainsi qu'en usant des odeurs, de l'agrément des plantes vertes, de la parure, de la musique, des jeux qui exercent le corps, des théâtres, et des autres choses de ce genre dont chacun peut user sans aucun dommage pour autrui²⁵.

Simplement, écrit Spinoza, il faut savoir jouir de ces choses dans une juste mesure sans aller jusqu'au dégoût. Mais si, précisément, certains usent mal de ces choses, s'ils les recherchent pour elles-mêmes et parfois au risque de se nuire à eux-mêmes, c'est qu'ils en ont une idée inadéquate et qu'ils s'en trouvent de ce fait impuissants à réorienter correctement leur désir.

LA RÉORIENTATION DU DÉSIR

La question se pose alors de savoir comment faire pour initier cette réorientation. Ici, la thèse stoïcienne, que l'on trouve par exemple chez Épictète, et selon laquelle il suffirait de modifier son jugement pour modifier ses désirs ne fonctionne pas, c'est même d'ailleurs en partie contre cette thèse qu'écrit Spinoza puisqu'elle relève de cette approche des affects défendue par les moralistes qu'il critique dans la préface d'*Éthique* III. La réorientation de l'esprit ne relève donc pas d'une décision qui procéderait d'un libre-arbitre, car même si Spinoza écrit « je dis que finalement je résolus (...) pour une chose alors incertaine, d'en vouloir perdre une certaine », il n'empêche qu'il écrit ensuite : « ne serait-il pas possible par chance, de parvenir à une nouvelle règle de vie ». Dans la mesure où la chance ou la fortune renvoie chez Spinoza à la contingence qui ne signifie pas l'aléatoire, mais qui désigne ce qui procède des causes externes, on peut déjà voir ici que même lorsque l'esprit parvient à penser les choses de manière adéquate, c'est toujours en étant initialement déterminé par une cause externe. C'est pourquoi un individu est toujours plus ou moins actif, car si la nature est un système de lois, c'est aussi un jeu de forces qui se conjuguent ou qui s'opposent. C'est d'ailleurs parce que c'est un jeu de forces que c'est un système de lois. Ces

24 « Quelles que soient les similitudes, il y a cependant une différence majeure - non pas la différence externe qui tient à ce qu'il ne s'agit pas d'une conversion à l'orthodoxie, mais une différence interne et elle est décisive : Cette conversion est de part en part naturelle ; elle ne connaît pas d'appel extérieur, pas d'autorité supérieure et, si elle s'oriente vers un Souverain Bien dont on apprendra ailleurs dans le système qu'il consiste dans la connaissance de Dieu, il faut noter que le mot Dieu, justement, n'est jamais prononcé dans ces pages ; ce qui est après tout remarquable sous la plume d'un philosophe dont l'œuvre principale intitulera sa première partie : De Dieu. », Pierre-François Moreau, *Spinoza - L'expérience et l'éternité*, Spinoza - L'expérience et l'éternité, PUF, « Épiméthée », Paris, 1994, p. 34

25 Spinoza, *Éthique* IV, scolie de la proposition XLV, *op. cit.*, p. 413.

lois expriment les rapports de causalité constants qui rendent possibles les changements qui s'effectuent en Dieu et qui sont la conséquence des interactions entre les modes par lesquels se manifeste sa puissance qui s'exprime également dans le degré de puissance qui caractérise un individu et qui fera qu'il sera plus ou moins actif.

Cette notion de proportionnalité est exprimée par l'expression « en tant que » qui revient souvent sous la plume de Spinoza. Ainsi, dans la proposition I d'*Éthique III* Spinoza écrit :

Notre esprit agit en certaines choses, et pâtit en d'autres, à savoir, **en tant** qu'il a des idées adéquates, en cela nécessairement il agit en certaines choses, et, **en tant** qu'il a des idées inadéquates, en cela nécessairement il pâtit en d'autres²⁶.

Un esprit est donc d'autant plus actif qu'il a des idées adéquates. Cela étant dit, comme cela a été souligné précédemment, l'idée adéquate d'une affection du corps ne modifie par cette affection en tant que modification physique, ce qu'elle modifie c'est l'expression de cette affection sous l'attribut de la pensée. En effet, comme cela est affirmée dans la proposition II :

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)²⁷.

L'ESPRIT ET LE CORPS

Ce que l'on peut tout d'abord souligner ici, c'est le caractère totalement contre-intuitif de cette proposition qui remet en question ce qui apparaît comme une évidence à chacun d'entre nous. Si je me lève de ma chaise pour continuer mon exposé en déambulant dans cette salle au lieu de rester assis au bureau, j'aurai bien l'impression que ces mouvements de mon corps seront la conséquence d'une volition qui est une pensée. J'aurai donc le sentiment, l'impression que mon esprit guide ou commande mon corps.

Ici, ce sont non seulement les intuitions communes qui sont mises en cause, mais c'est bien évidemment aussi la thèse cartésienne qui est mise à mal. Cette thèse, qui repose sur le dualisme de l'âme et du corps considérés comme participant de ces deux substances distinctes que sont, pour Descartes, la pensée et l'étendue, est fragilisée par le problème de leur coexistence en l'homme et de la possibilité de leur interaction. On voit mal, en effet, comment ces deux instances, qui participent chacune d'une substance totalement hétérogène à celle dont participe l'autre instance, peuvent coexister et interagir en un même individu. Élisabeth soulève d'ailleurs ce problème dans sa lettre du 16 mai 1643 dans laquelle elle interroge Descartes sur la manière « dont l'âme peut déterminer les esprits du corps pour faire les actions volontaires (n'étant qu'une substance pensante) ». Or, toute la théorie cartésienne des passions repose sur cette interaction et Descartes n'a d'autres

26 Spinoza, *Éthique III*, proposition I, *op. cit.*, p. 205.

27 Spinoza, *Éthique III*, proposition II, *op. cit.*, p. 207

solutions pour résoudre le problème que le recours à la glande pinéale qui relève plus du coup de force que d'une réelle solution. Spinoza, en revanche, en démontrant dans *Éthique I*, l'unité de la substance et en définissant la pensée et l'étendue comme les deux attributs par lesquels nous percevons l'essence de Dieu, se donne les moyens de résoudre cette difficulté, voire de l'évacuer. En effet, la question de l'interaction entre le corps et l'esprit ne se pose plus, puisqu'il ne s'agit plus de deux choses distinctes substantiellement, mais de deux expressions d'une seule et même chose selon deux attributs différents. Il peut donc définir l'esprit, dans *Éthique II*, comme « idée du corps », c'est-à-dire comme la perception sous l'attribut de la pensée de ce qui est perçu comme corps sous l'attribut de l'étendue. Par conséquent, il n'y a pas lieu de supposer une interaction possible entre l'un et l'autre, puisqu'il s'agit d'une seule et même chose.

Reste néanmoins à expliquer ce qui relève de l'intuition commune, l'impression que nous avons de pouvoir commander notre corps par la pensée. Cette impression est en réalité pour Spinoza un affect qui résulte de l'idée inadéquate que nous avons tant de notre corps que notre esprit. Ainsi, si l'on prend l'exemple ce qui apparaît comme un mouvement volontaire, on s'aperçoit qu'il ne s'agit en fait que d'une illusion comparable à celle que ressentirait une pierre en chute libre si elle était douée de conscience, comme Spinoza l'expose dans la célèbre Lettre à Schuller²⁸. En effet, lorsque je lève le bras, j'ai l'impression que mon esprit commande mon corps, que ma volonté, ce que Descartes qualifie de force d'âme, exerce un pouvoir sur le corps et le fait agir. Néanmoins, si l'on analyse d'un point de vue uniquement physique le mouvement de tous les membres et les organes du corps humain, ils ne font qu'obéir aux lois de l'étendue, à une certaine mécanique. Si j'ai le sentiment que mes membres se meuvent par ma volonté, c'est uniquement parce que j'ai conscience de certains de leurs mouvements, mais que j'ignore les causes qui déterminent ces mouvements et par conséquent, comme la pierre qui a conscience de l'impulsion qui l'attire vers le sol tout en ignorant la cause qui est à l'origine de cette impulsion, j'ai le sentiment que je suis à l'origine du mouvement de tel ou tel membre. Cette impression de pouvoir faire agir le corps par la volonté de l'esprit résulte donc de l'ignorance et principalement des limites de notre connaissance des possibilités du corps :

...ce que peut le corps, personne jusqu'à présent ne l'a déterminé²⁹.

En recourant à cette formule, Spinoza ne veut pas dire que l'explication du fonctionnement du corps serait de l'ordre du mystère. L'expression centrale qui donne d'ailleurs tout son sens à cette formule étant « jusqu'à présent », il faut comprendre que

28 Spinoza, « Au très savant et très avisé Monsieur G. H. Schuller », *Correspondance*, présentation et traduction par Maxime Rovere, Garnier-Flammarion, Paris, 2010, p. 318-321.

29 Spinoza, *Éthique III*, scolie de la proposition II, *op. cit.*, p. 209.

Spinoza veut expliquer par là qu'il n'est pas nécessaire de faire appel à l'action de l'esprit pour expliquer certains mouvements du corps, qu'il suffit uniquement pour cela d'en connaître les propriétés dont certaines nous sont encore inconnues. La connaissance du corps a, certes, progressé depuis le XVII^e siècle, mais la formule n'en reste pas moins d'actualité. Qu'on trouve une telle formule sous la plume de Spinoza pourrait sembler surprenant, puisqu'il justifie, en un sens, la proposition qu'il commente en prenant comme argument l'ignorance des hommes. Mais ici, il ne s'agit pas de trouver un asile à l'ignorance, il s'agit plutôt de l'assumer et de montrer en quoi elle est le signe de l'incommensurabilité de la puissance du corps relativement à l'état des connaissances actuelles.

Il n'y a donc pas d'interaction entre l'âme ou l'esprit et le corps, chacun exprime un certain état de ce qui fait l'individualité d'une chose singulière ou chacun est la perception de cette chose singulière sous l'attribut de l'étendue pour le corps, sous l'attribut de la pensée pour l'esprit. Le rapport entre l'esprit et le corps n'est pas d'interaction, mais d'expression, chacun exprime sous un attribut ce que l'autre exprime sous un autre attribut.

Par conséquent l'esprit ne peut pas être considéré comme actif parce qu'il agit sur le corps, il n'est actif qu'en tant qu'il a une perception adéquate de ces affections, comme le précise la proposition III :

Les actions de l'esprit naissent des seules idées adéquates ; et les passions dépendent des seules inadéquates³⁰.

En conséquence, on aboutit à ce constat, qui peut sembler paradoxal, que celui qui croit qu'il peut agir sur son corps par la volonté de l'esprit est en réalité passif, puisqu'il a une idée inadéquate du rapport entre l'esprit et le corps, tandis que celui qui a conscience d'être inscrit dans le déterminisme universel de la nature et qui sait que l'esprit n'a aucun pouvoir sur le corps et réciproquement, est finalement beaucoup plus actif. Cela vient de ce que la connaissance adéquate qu'il a de la nature du rapport entre le corps et l'esprit augmente sa puissance dans la mesure où elle lui permet de ne pas être sujet aux mêmes affects que l'esprit qui a une idée inadéquate des affections de son corps et, par conséquent, de se libérer de certaines illusions. Un tel esprit est donc plus puissant en tant qu'il devient capable de s'auto-affecter au sens où les idées qui constituent l'idée qu'est son esprit s'enchaînent selon l'ordre dû et lui permettent d'appréhender l'existence de manière plus sereine. L'esprit parvient ainsi à augmenter sa puissance d'agir et à mieux persévérer dans son être, car il n'obéit plus qu'à la seule nécessité de sa nature qui est de connaître et de connaître selon l'ordre dû, c'est-à-dire selon les lois causales qui sont à l'œuvre dans la nature, c'est-à-dire selon la raison.

30 Spinoza, *Éthique* III, proposition III, p. 213.

LE CONATUS

Ce thème de la puissance d'agir, Spinoza va le développer ensuite, principalement dans les propositions IV, V, VI VII et VIII d'*Éthique III*. Ces propositions permettent de comprendre ce que signifie chez lui la notion de *conatus*, que l'on traduit généralement par effort, mais dont il faut préciser la signification si l'on veut éviter tout contresens. Le *conatus* est généralement défini comme l'effort par lequel une chose s'efforce de persévérer dans son être. Nous aurons l'occasion de revenir sur cette définition, mais il est important de mettre en garde le lecteur non averti contre deux contresens possibles, l'un que l'on peut qualifier de volontariste et le second de vitaliste. En effet, la traduction du terme *conatus* par « effort » pourrait laisser croire qu'il s'agit ici de la force propre à un sujet qui serait cause première de sa propre détermination à se maintenir autant qu'il est possible dans l'existence et à produire des effets autour de lui. Cette interprétation est manifestement un contresens puisqu'elle repose sur une conception de la liberté assez proche de celle qui la définit comme relevant d'un libre-arbitre et qui repose sur la perception de l'homme dans la nature comme « un État dans l'État ». Une seconde interprétation, tout aussi erronée, consisterait à comprendre le *conatus* comme un principe vital qui animerait principalement les êtres vivants. Or, cette interprétation est fautive pour deux raisons : d'une part, parce qu'il n'y a pas que les êtres vivants qui sont mus par le *conatus* et d'autre part, mais cette seconde raison n'est que le principe de la première, parce que la thèse vitaliste est contraire à la conception de l'unité de la causalité dans la nature. La nature est un système de lois unique et il n'y a pas en elle un type de causalité qui serait propre au non-vivant et un autre type qui caractériserait le vivant. Par conséquent le *conatus* ne peut être compris que comme un effet de cet unique système causal qui constitue Dieu ou la nature. Pour bien comprendre cela, il faut tirer des leçons d'*Éthique II* et souligner ce que signifie pour Spinoza le terme d'individu. Contrairement à l'étymologie de ce mot, il ne s'agit pas dans le système spinoziste d'une chose indivise, bien au contraire. Un individu désigne toujours un étant composé et composant. Si nous prenons l'exemple d'un corps, cela se comprend assez bien, un corps quel qu'il soit est composé de parties plus petites et est lui-même composant d'un autre corps plus grand, mais cela vaut également, sous l'attribut de la pensée, pour une idée. Une idée est toujours composée d'autres idées plus simples et contribue à la constitution d'idées plus complexes. Par conséquent, ce qui permet la persévérance dans l'être d'une chose singulière, c'est la convenance entre toutes les parties qui le constituent, c'est la solidarité qui unit ces parties et qui les fait interagir entre elles et sur le monde extérieur de manière à pouvoir produire des effets en soi et hors de soi.

Pour introduire le *conatus*, Spinoza commence curieusement par le présenter de manière négative. Il écrit dans la proposition IV :

Nulle chose ne peut être détruite, sinon par une cause extérieure³¹.

Si Spinoza formule ainsi le principe du *conatus*, c'est principalement pour affirmer que l'essence d'une chose, quelle qu'elle soit, ne peut contenir en elle rien de négatif, ce qu'il l'expose dans la démonstration :

Cette proposition est par soi évidente ; en effet la définition d'une chose quelconque affirme l'essence de cette chose, mais ne la nie pas ; autrement dit, elle pose l'essence de la chose, mais ne la supprime pas. Et donc, aussi longtemps que nous ne prêtons attention qu'à la chose elle-même, et non aux causes extérieures, nous ne pourrions trouver en elle rien qui puisse la détruire³².

Autrement dit, il ne peut rien y avoir à l'intérieur d'un individu, dans ce qui constitue son essence, qui puisse conduire à le nier.

C'est ce qu'affirme d'ailleurs la proposition suivante :

Des choses sont de nature contraire, c'est-à-dire ne peuvent être dans le même sujet, en tant que l'une peut détruire l'autre³³.

En effet, si suite à une modification quelconque une partie d'un individu se transforme au point de lui devenir nuisible et de contribuer à diminuer sa puissance d'être et d'agir, le fait qu'en raison de cette transformation, elle se désolidarise de l'individu auquel elle était liée jusque-là, fait qu'elle s'en détache et qu'elle agit alors sur lui en tant que cause externe. On comprend à partir de là pourquoi Spinoza, contrairement aux stoïciens, ne peut considérer le suicide comme un acte libre ou, comme le pensera ensuite Freud, comme la conséquence d'une pulsion qui serait inscrite dans la structure même du psychisme humain. Cela ne veut pas dire qu'il y a chez Spinoza une condamnation morale du suicide. Spinoza aurait peut-être d'ailleurs lui-même mis fin à ses jours ne supportant plus les souffrances que lui infligeait la maladie³⁴. L'*Éthique* n'édicte pas d'impératifs moraux, mais la thèse de Spinoza à propos du suicide consiste à considérer qu'un tel acte ne peut résulter de l'expression de la seule nécessité de la nature d'un être, un individu qui agit en vue de se détruire ne peut le faire qu'en étant déterminé par une ou plusieurs causes externes³⁵. Le suicide ne peut donc

31 Spinoza, *Éthique* III, proposition IV, *op. cit.* p. 215.

32 Spinoza, *Éthique* III, démonstration de la proposition IV, *op. cit.* p. 215.

33 Spinoza, *Éthique* III, proposition V, *op. cit.* p. 215.

34 Lire l'article que j'ai rédigé à ce sujet dans la revue « Interrogations » : <http://www.revue-interrogations.org/Le-suicide-de-Spinoza-un-probleme>

35 « Personne, donc, à moins d'être vaincu par des causes extérieures et contraires à sa nature, ne néglige d'aspirer à ce qui lui est utile, autrement dit, de conserver son être. Personne, dis-je, par la nécessité de sa nature et sans y être forcé par des causes extérieures, ne répugne à s'alimenter, ou bien ne se suicide, ce qui peut se faire de bien des manières ; car l'un se tue parce que l'autre l'y force, en lui tordant la main qui par hasard avait saisi un glaive, et en le forçant à tourner ce glaive contre son cœur ; un autre, c'est le mandat d'un tyran, comme Sénèque, qui le force à s'ouvrir les veines, c'est-à-dire qu'il désire éviter par un moindre mal un plus grand ; ou bien enfin c'est parce que des causes extérieures cachées disposent l'imagination de telle sorte, et affectent le corps de telle sorte, que celui-ci revêt une autre nature,

être qu'une conséquence de la servitude de l'homme et non de sa liberté. Croire que le suicide peut être un acte libre ne peut être que la conséquence de l'illusion du libre-arbitre que dénonce à plusieurs reprises Spinoza. De même, penser qu'il puisse y avoir une tendance interne à la nature même d'un individu à s'autodétruire est pour Spinoza une contradiction dans les termes dans la mesure où ce qui définit un individu, c'est précisément sa tendance à maintenir sa structure et par conséquent à persévérer dans l'être. C'est ce qui fait d'ailleurs dire à Gilles Deleuze dans l'un de ses cours sur Spinoza, que l'idée de « pulsion de mort » est pour Spinoza une idée grotesque³⁶.

Ainsi, puisqu'une chose ne peut être détruite que par une cause externe, il est possible de formuler positivement l'idée même du *conatus* dans la proposition suivante :

Chaque chose autant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer dans son être³⁷.

Et d'affirmer que cet « effort » - en prenant ce terme avec beaucoup de précaution, c'est pourquoi l'emploi du mot latin *conatus* lui est peut-être préférable pour éviter toute confusion – constitue l'essence d'une chose quelle qu'elle soit :

L'effort par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans son être n'est rien à part l'essence actuelle de cette chose³⁸.

Ce *conatus* est présent en toute chose, il y a un *conatus* de la pierre, comme il y a un *conatus* de l'homme ou de la souris, seulement, en fonction de la complexion d'un individu, c'est-à-dire de la complexité de la manière dont ses parties s'agent et se conviennent les unes aux autres, ce *conatus* ne se manifestera pas de la même façon. Chez l'homme, il se manifeste sous la forme de l'appétit dont Spinoza affirme qu'il est l'essence de l'homme et il le nomme désir lorsque cet appétit est conscient de lui-même :

Cet effort, quand on le rapporte à l'esprit seul, s'appelle volonté ; mais quand on le rapporte à la fois à l'esprit et au corps, on le nomme appétit, et il n'est, partant, rien d'autre que l'essence même de l'homme, de la nature de qui suivent nécessairement des actes qui servent à sa conservation ; et par suite l'homme est déterminé à les faire. Ensuite, entre l'appétit et le désir il n'y a pas de différence, sinon que le désir se rapporte généralement aux hommes en tant qu'ils

contraire à la première, et don il ne peut y avoir l'idée dans l'esprit. », Spinoza, *Éthique* IV, scolie de la proposition XX, *op. cit.* p. 373.

36 « Spinoza, il affirme à la fois l'extériorité radicale de la mort, toute mort est extérieure, toute mort vient du dehors, il n'y a jamais eu de mort qui vienne du dedans. Spinoza fait partie de ceux pour qui l'idée même d'une pulsion de mort, c'est un concept grotesque, absolument grotesque, que c'est vraiment... Et...o u i ? », Deleuze Gilles (1981), « Spinoza. Cours du 17.03.1981 – 3 », transcription : Suzanne Larrieu et Véronique Boudon, « La voix de Gilles Deleuze en ligne », site de l'Université Paris 8 [en ligne]. [http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/...](http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/)

37 Spinoza, *Éthique* III, proposition VI, *op. cit.* p. 217.

38 Spinoza, *Éthique* III, proposition VII, *op. cit.* p. 217.

sont conscients de leurs appétits, et c'est pourquoi on peut le définir ainsi : *le désir est l'appétit avec la conscience de l'appétit*³⁹.

LE DÉsir

Le désir désigne donc la forme que prend chez l'homme l'appétit, cette tendance à persévérer dans l'être qui est aussi puissance d'agir, puisque, comme le souligne la formule de Pierre-François Moreau citée précédemment, pour Spinoza, « être, c'est être cause⁴⁰ ».

Ce désir, Spinoza le définit comme un appétit accompagné de conscience. Il convient donc ici de s'interroger pour tenter de déterminer si la conscience joue ou non un rôle déterminant dans la production des désirs. Dans un premier temps, on est tenté de penser qu'elle n'est qu'un épiphénomène qui ne détermine en rien nos désirs, elle serait même plutôt source d'illusion du fait de ses limites et de son caractère partiel. En effet, le fait que nous ayons conscience de nos désirs tout en ignorant les causes qui les déterminent nous conduit à croire que nous en sommes l'origine, alors qu'en réalité nous sommes le plus souvent mus par des causes externes. Spinoza peut donc affirmer qu'« entre l'appétit et le désir, il n'y a pas de différence ». Néanmoins, on peut s'autoriser à penser que ces causes, lorsqu'elles agissent sur un être conscient, ne produisent pas exactement les mêmes effets que si elles agissaient sur une chose qui en serait totalement dénuée. L'illusion dont l'homme est victime lorsqu'il se croit doté d'un libre-arbitre est précisément l'un de ces effets. D'autre part, on peut également supposer que le fait que l'homme soit conscient joue également un rôle dans la manière dont il affecte les autres corps et dont il est affecté par cette tendance qu'il ressent en lui et qui le pousse à agir, c'est-à-dire à produire des effets hors de lui. Le désir, en tant que manifestation en l'homme du *conatus*, n'est donc pas une simple tendance à perdurer en restant identique à soi, mais constitue principalement sa puissance d'agir. Il désigne donc la force qui pousse un être conscient à se projeter vers l'extérieur pour accroître son sentiment d'exister et augmenter ainsi sa puissance d'être et d'agir. Le désir est constitutif de l'être humain, c'est en ce sens que Spinoza peut affirmer qu'il est « l'essence même de l'homme », ce qui signifie littéralement que l'homme est désir.

Affirmer que l'esprit est idée du corps, cela peut, dans une certaine mesure, se comprendre pour l'homme, et non du point de vue de Dieu, dans le sens de conscience du corps, ou, plus exactement, la conscience humaine est une certaine perception par l'homme de l'idée de son corps. Cette idée du corps est adéquate dans l'entendement divin. En revanche, elle ne l'est pas dans l'entendement humain, puisque l'esprit n'est pas l'idée d'un

39 Spinoza, *Éthique* III, Scolie de la proposition IX, *op. cit.* p. 219-221.

40 « ...comprendre, c'est comprendre par les causes, parce qu'être, c'est être cause. La connexion étroite entre substance et mode fait que toutes les choses sont animées d'une puissance qui est directement la puissance divine. Dieu lui-même n'est Dieu qu'en se modalisant, et chaque mode n'est mode qu'en produisant des effets. », Pierre-François Moreau, *Spinoza et le spinozisme*, PUF, Paris, 2003, p. 72.

corps-objet, mais l'idée d'un corps singulier toujours affecté par d'autres corps. On pourrait dire, comme l'affirme Jérôme Porée dans un ouvrage traitant de la souffrance et en employant un vocabulaire plus phénoménologique que spinoziste, que l'esprit est l'idée du 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 origine⁴¹.

Néanmoins, l'esprit n'est idée du corps, qu'en tant qu'il est l'idée des affections du corps, il n'est donc pas connaissance du corps. Comme l'écrit Spinoza dans l'appendice de la première partie de l'*Éthique* « les hommes naissent ignorants des causes des choses⁴². », ils ignorent donc une grande partie des déterminations que leur corps subit ou auxquelles il est exposé. Néanmoins, les hommes ont conscience des effets que subit le corps sous l'action d'autres corps extérieurs en raison des interactions entre les différents corps qui constituent ce corps, c'est ainsi d'ailleurs que naît la connaissance du premier genre. Mais si le désir est un affect qui résulte de causes externes, il est aussi la force qui conduit un homme à affecter également d'autres choses. Si être, c'est être cause, le désir est puissance d'être et aussi puissance d'agir. On peut donc considérer que si le désir, en tant qu'appétit accompagné de la conscience de lui-même, est un affect, il est aussi la puissance par laquelle, l'homme est conduit à se projeter hors de lui-même vers les autres corps qui l'affectent, mais qu'il peut aussi affecter. La conscience n'est donc pas déterminante, elle est initialement déterminée, néanmoins, comme cela a été souligné plus haut, si une cause externe produit en elle un sursaut réflexif, elle joue alors un rôle déterminant et permet cette réorientation du désir que nous décrit Spinoza dans les premières pages du *Traité de la réforme de l'entendement*. Comme le fait remarquer Chantal Jaquet :

Est-ce à dire alors que la conscience chez Spinoza ne soit qu'un épiphénomène mineur et tardif ? La rareté des occurrences de ce concept plaide en faveur de cette hypothèse. Toutefois, avant de tirer des conclusions hâtives au sujet de cette éclipse de la conscience, il faut observer qu'au terme du parcours éthique, elle joue un rôle décisif, car elle devient un principe de discrimination entre le sage et l'ignorant⁴³.

Ce que poursuit le désir, c'est essentiellement ce qu'il perçoit comme contribuant à l'augmentation de sa puissance d'agir, c'est-à-dire, en un certain sens ce qui le pousse à

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

42 Spinoza, *Éthique I*, appendice, *op. cit.* p. 81.

43 Chantal Jaquet, « La positivité de la conscience », in *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*, Publications de la Sorbonne, Paris, 2005, p. 110.

désirer encore plus, c'est-à-dire à s'affirmer dans l'existence. Car le désir, chez Spinoza est totalement positif, il n'est pas d'abord manque, il est avant tout puissance qui cherche indéfiniment à s'accroître et à gagner en intensité. Lorsque le désir est vécu comme manque, c'est lorsqu'il échoue et qu'il donne lieu à un affect de tristesse, c'est-à-dire à l'affect qui exprime une diminution de puissance. Il convient d'ailleurs ici de préciser le sens à donner au terme de puissance afin d'éviter deux contresens.

LA NOTION DE PUISSANCE

Tout d'abord, la puissance n'est pas le pouvoir, Spinoza distingue nettement entre *potentia* (la puissance) et *potestas* (le pouvoir). Être puissant ne signifie pas exercer une action sur autrui pour le soumettre et diminuer sa puissance. Ce serait même un signe d'impuissance d'agir ainsi, dans la mesure où la puissance d'un homme augmente d'autant que celle des autres hommes s'accroît.

Ensuite, le terme de puissance ne doit pas être compris au sens aristotélien de potentialité qui est fortement chargée d'un finalisme que Spinoza récuse dans l'appendice d'*Éthique I* et qui sous-entendrait qu'un être peut toujours être plus que ce qu'il est actuellement. Or, il n'en est rien, la puissance spinoziste est toujours actuelle et désigne la force immanente qui permet à un individu de persévérer dans son être et d'agir. Ce qu'un individu est ici et maintenant, c'est ce qu'il peut être dans les conditions dans lesquelles il se trouve en ce moment. Cela ne signifie pas qu'il ne peut pas changer, mais s'il y a un changement, cela vient de ce que les conditions dans lesquelles s'exprime sa puissance changent également. Pour préciser cela, il importe d'insister sur le sens particulier que donne Spinoza au terme d'essence et au rapport qui unit dans sa pensée l'essence et l'existence. L'essence ne précède pas plus l'existence qu'elle n'est précédée par elle, pour Spinoza l'essence et l'existence sont contemporaines l'une de l'autre : mon essence n'est rien d'autre que ce que je suis en ce moment. Cela vient de ce que l'essence d'une chose singulière ou d'un mode ne définit pas une nature substantielle, mais l'état des rapports internes entre les parties qui constituent cette chose ainsi que des rapports qu'elle entretient avec les autres choses qui constituent la nature dont elle fait partie. C'est ce qui explique que, par exemple, dans une lettre à Blyenbergh, Spinoza conteste le fait qu'on définisse un aveugle comme un individu privé de la vue. Une telle définition laisse entendre que cet homme ne correspondrait pas à sa véritable essence qui contiendrait la vue, alors qu'il existerait en n'en étant privé. Or, selon Spinoza, celui ou celle qui vient au monde sans être pourvu de la vue a une essence différente de celui ou de celle qui possède la vue, de même que celui qui perd la vue voit son essence changer à ce moment. Spinoza en conclut donc que la vue ne fait pas plus partie de l'essence de l'aveugle qu'elle ne fait partie de celle de la

Pierre⁴⁴. La raison en est que, pour Spinoza, il n'y a, à proprement parler, d'essence que des choses singulières et que les idées générales ne sont que des êtres de raison.

LE DÉSIR COMME ESSENCE DE L'HOMME

En ce sens, lorsque Spinoza affirme que « le désir est l'essence même de l'homme », il faut comprendre que chaque être humain se définit comme l'état de sa puissance d'agir en fonction de la manière dont il est affecté, que ce soit par des causes externes ou en fonction de l'expression des facteurs internes qui s'exercent dans l'expression de la nécessité de sa nature. Nous pouvons d'ailleurs revenir sur cette présentation du désir comme « essence de l'homme », afin de montrer en quoi elle est réellement novatrice.

En effet, présenter le désir comme étant l'essence de l'homme consiste à ne plus définir la nature humaine de manière statique, mais dynamique. Affirmer que l'homme est désir, et affirmer d'ailleurs que toute chose n'a d'autre essence que son effort pour persévérer dans l'être, c'est faire de cet élan la force par laquelle Dieu ou la nature exprime toute sa puissance d'être et d'agir, c'est faire de cette puissance même ce par quoi toute chose existe. L'expression de cette puissance en l'homme sous la forme du désir va également lui permettre de produire ce en fonction de quoi il va pouvoir donner sens à son existence, c'est-à-dire ce à quoi, il va accorder une certaine valeur.

LE DÉSIR AU FONDEMENT DES VALEURS

À nouveau, Spinoza va renverser l'ordre selon lequel nous avons le plus souvent tendance à penser les choses. Alors que nous croyons que nous désirons les choses parce qu'elles ont en elles-mêmes une certaine valeur, à l'inverse, c'est parce que nous désirons une chose que nous lui accordons de la valeur :

Il ressort donc de tout cela que, quand nous nous efforçons à une chose, quand nous la voulons, ou aspirons à elle, ou la désirons, ce n'est jamais parce que nous jugeons qu'elle est bonne ; mais au contraire, si nous jugeons qu'une chose est bonne, c'est précisément parce que nous nous y efforçons, nous la voulons, ou aspirons à elle, ou la désirons⁴⁵.

44 « Nous disons, par exemple, qu'un aveugle est privé de la vue, parce que nous l'imaginons facilement comme quelqu'un qui voit, et cette imagination naît de ce que nous comparons soit ceux qui voient avec lui, soit son état présent avec le précédent, où il voyait. Et tandis que nous considérons cet homme sous ce rapport, c'est-à-dire en comparant sa nature avec la nature des autres ou avec celle qu'il avait précédemment, nous affirmons alors que la vue appartient à sa nature, et nous disons pour cette raison qu'il en est privé. Mais quand nous considérons Dieu et sa nature, nous ne pouvons pas plus affirmer de cet homme que d'une pierre qu'il a perdu la vue, puisqu'en ce moment la vue n'est pas moins en contradiction qu'avec une pierre. », Spinoza, *correspondance*, « Lettre 21 à Blyenbergh », présentation et traduction par Maxime Rovere, Garnier-Flammarion, Paris, 2010, p. 161-162.

45 Spinoza, *Éthique III*, scolie de la proposition IX, *op. cit.* p. 221.

Cette manière de présenter le rapport entre désir et valeur s'inscrit dans la droite ligne de la critique du finalisme développée par Spinoza dans l'*Éthique* et qui s'initie dans l'appendice de la première partie⁴⁶. Le défaut du finalisme est de s'appuyer sur cette tendance à imaginer que tout dans la nature existe en vue de satisfaire les appétits ou les désirs humains. Ainsi, les fruits seraient faits pour être mangés, le soleil pour nous éclairer et ainsi de suite. Or, Spinoza met ici en évidence que notre goût, par exemple pour les fruits, ne vient pas de ce qu'ils sont bons en eux-mêmes, parce qu'ils auraient été conçus et créés en vue de nous satisfaire, mais de ce que nous avons pu découvrir par expérience que leur nature convenait à la nôtre pour lui permettre de se régénérer. De ce fait, nous les désirons et les considérons comme bon pour nous. Néanmoins, s'il m'arrive de les consommer de manière excessive au point d'en arriver au dégoût, il perdront toute leur valeur pour la seule et unique raison que je ne les désirerai plus. C'est en ce sens que l'on peut affirmer avec Gilles Deleuze qu'il n'y a chez Spinoza ni bien ni mal, il n'y a que du bon et du mauvais, il y a ce qui nous convient, c'est-à-dire ce qui nous affecte d'une manière que nous jugeons positive et ce qui nous affecte de telle sorte que nous percevons cette affection comme une diminution de notre puissance. C'est en ce sens qu'il faut comprendre le sens de l'adjectif utile souvent utilisé par Spinoza. Est utile à une chose singulière tout ce qui contribue à l'augmentation de sa puissance et à la conservation de son être. En ce sens, comme le fait remarquer Chantal Jaquet « l'appétit est tout entier régi par le principe de l'utilité⁴⁷ ».

C'est ce qui fait que les affects primitifs vont finalement se limiter à ces trois affects principaux que sont le désir, la joie et la tristesse.

LES AFFECTS PRIMITIFS

Comme cela a été souligné précédemment le désir est puissance d'être ou puissance d'agir, ce qui, chez Spinoza, signifie la même chose. Aussi, à la question de savoir ce que désire le désir, on peut répondre que si le désir est puissance d'agir ce à quoi il aspire, c'est à produire des effets en lui et hors de lui, des effets qui lui permettent de persévérer dans son être en tant que puissance. Autrement dit, ce que le désir désire, c'est voir sa puissance sans cesse se maintenir et augmenter.

46 Cf. mon commentaire de l'appendice à la première partie de l'*Éthique* : *Penser avec Spinoza – Vaincre les préjugés*, Bréal, 2014.

47 « Les hommes sont donc des êtres d'appétit en tant qu'ils s'efforcent de conserver leur nature et d'accomplir les choses nécessaires à leur persévérance dans l'être. Du même coup, l'appétit est tout entier régi par le principe de l'utilité, car il s'agit de rechercher ce qui sert à la conservation et d'écarter ce qui dessert. », Chantal Jaquet, « La positivité de la conscience », in *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*, op. cit., p. 122.

LA JOIE ET LA TRISTESSE

C'est pourquoi au désir vont être liés ces deux affects que sont la joie et la tristesse qui sont ainsi définis par Spinoza :

Par joie j'entendrai donc, dans la suite, une passion par laquelle l'esprit passe à une plus grande perfection. Et, par tristesse, une passion par laquelle il passe à une perfection moindre⁴⁸.

On retrouvera d'ailleurs des définitions semblables dans la dernière partie d'*Éthique* III qui s'intitule « Définitions des affects ». Partie dans laquelle, conformément au titre « De l'origine et de la nature des affects », après avoir exposé la manière dont les affects naissent et s'expriment sous différentes formes, c'est-à-dire leur origine, Spinoza s'efforce de reprendre tout ce qu'il a pu écrire jusque-là pour les identifier tous et en préciser la nature. Cette partie va donc commencer par les définitions du désir, de la joie et de la tristesse et ensuite tous les autres affects vont être présentés comme des variations autour de ces trois affects primitifs. Tout affect sera donc l'expression de notre degré de puissance tel que nous le percevons. Ainsi, la joie exprimera le sentiment d'une augmentation de puissance, tandis que la tristesse exprimera l'inverse :

I. Le désir est l'essence même de l'homme, en tant qu'on la conçoit comme déterminée, par suite d'une quelconque affection d'elle-même, à faire quelque chose.

II. La joie est le passage de l'homme d'une moindre perfection à une plus grande.

III. La tristesse est le passage de l'homme d'une plus grande perfection à une moindre⁴⁹.

Joie et tristesse expriment donc finalement le degré de puissance du désir en tant qu'expression en l'homme du *conatus*. C'est pourquoi il est permis de considérer que s'il y a trois affects primitifs – le désir, la joie et la tristesse – le désir est finalement, comme le souligne Pierre Macherey, le plus fondamental d'entre eux, dans la mesure où les deux autres en sont dérivés :

Or le raisonnement suivi ici par Spinoza fait apparaître que, parmi ces trois figures primaires de l'affectivité, il y en a une qui, en dernière instance, est elle-même plus primitive que les autres, et constitue aussi la couche fondamentale de tout le système de l'affectivité, sans doute parce qu'elle se tient au plus près de ce qui constitue sa source, au sens énergétique et dynamique : c'est « le désir ou appétit », qui en quelque sorte adhère le plus étroitement à la nature ou essence incarnée dans l'impulsion origininaire du *conatus* ; alors que « la joie et la tristesse sont ce désir même ou appétit pour autant qu'il est augmenté ou diminué, aidé ou bridé par l'intervention de causes extérieures »⁵⁰.

DISTINCTION DE LA JOIE ET DU BONHEUR

48 Spinoza, *Éthique* III, scolie de la proposition XI, *op. cit.* p. 223.

49 Spinoza, *Éthique* III, définitions des affects, I, II et III, *op. cit.* p. 305.

50 Pierre Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza*, « La troisième partie, la vie affective », *op. cit.*, p. 368.

Ce qu'il est également important de souligner dans les différentes définitions que Spinoza donne de la joie et de la tristesse, c'est le rôle fondamental qu'y joue la notion de passage. C'est d'ailleurs sur ce point que l'on peut opérer une distinction entre la joie et le bonheur, la tristesse et le malheur. Tandis que bonheur et malheur renvoie plutôt à des états durables, joie et tristesse désignent des affects présentant un caractère transitoire, ce qui va d'ailleurs dans le sens de ce qui a pu être souligné au sujet du caractère dynamique, évolutif et parfois instable des affects. Il faut d'ailleurs distinguer plusieurs types de joie ou de tristesse. Il y a des joies et des tristesses locales, c'est-à-dire qui ne concernent que des affections de certaines parties du corps, c'est ce que Spinoza va désigner sous les termes de chatouillement ou de douleur, qui peuvent d'ailleurs être présents simultanément pour un même individu. Néanmoins quand la joie ou la tristesse affectent l'individu dans sa totalité elle se manifeste sous la forme de l'allégresse ou de la mélancolie :

De plus, l'affect de joie, quand il se rapporte à la fois à l'esprit et au corps, je l'appelle chatouillement ou allégresse ; et l'affect de tristesse, douleur ou mélancolie. Mais il faut remarquer que chatouillement et douleur se rapportent à l'homme quand une de ses parties est affectée plus que les autres, tandis qu'allégresse et mélancolie quand toutes sont affectées à égalité⁵¹.

LA PUISSANCE DU VRAI

Il convient également de préciser que si les idées inadéquates peuvent être corrélées à un affect de tristesse ou de joie selon la manière dont elles sont apparues dans l'esprit et le contexte dans lequel elles s'expriment, les idées adéquates sont, pour ce qui les concerne, toujours liées à un affect joyeux. La raison en est que lorsque l'esprit accède à une idée vraie, il sent nécessairement augmenter sa puissance d'agir. Les affects qu'engendrent les idées fausses, qu'ils soient tristes ou joyeux, sont toujours passifs, c'est pourquoi d'ailleurs, même lorsqu'ils sont joyeux, il y a toujours en eux un part de tristesse. En revanche, une idée vraie se manifestera toujours dans l'esprit de celui qui la pense par une joie active. C'est cette idée que développera Spinoza dans *Éthique V* :

Un affect qui est une passion cesse d'être une passion sitôt que nous en formons une idée claire et distincte⁵².

Il faut donc faire la part entre les joies passives, qui sont déterminées par des causes externes et qui sont le plus souvent éphémères en tant que leur durée dépend de la durée de la cause qui engendre l'affection à laquelle elles sont corrélées, et les joies actives qui sont plus pérennes dans la mesure où elles procèdent de ce que celui qui les ressent, pense et agit selon la seule nécessité de sa nature. Ainsi, lorsque l'esprit se manifeste comme raison,

51 Spinoza, *Éthique III*, scolie de la proposition XI, *op. cit.* p. 223.

52 Spinoza, *Éthique V*, proposition III, *op. cit.* p. 489.

lorsqu'il parvient à ce que l'ordre des idées qui sont en lui soit le même que l'ordre et la connexion des choses, il se rapproche de cette « joie suprême et continue » à laquelle aspire l'auteur du *Traité de la réforme de l'entendement*. La tristesse ne peut donc être qu'un affect passif, tandis que la joie, si elle peut être passive, lorsqu'elle provient uniquement d'une cause externe, elle ne peut être qu'active lorsqu'elle est pleine est entière parce que, même lorsqu'elle provient d'une cause extérieure, elle procède également de l'activité autonome d'un individu qui agit selon la seule nécessité de sa nature. Comme l'écrit Chantal Jaquet :

Alors que toutes les passions naissent à partir du trio primitif désir/joie/tristesse, les actions procèdent du seul duo primitif désir/joie⁵³.

Certes, dans la mesure où il est toujours exposé à l'action des causes extérieures, il est difficile, voire impossible, pour un individu d'être toujours et totalement actif. Néanmoins, en soulignant la primitivité, avec le désir, de la joie et de la tristesse, Spinoza se donne les moyens d'appréhender la perfection humaine en termes dynamiques et de faire du désir un affect qui ne se réduit pas à un élan orienté vers la possession d'un objet. La joie ne résulte pas simplement du fait que le désir a atteint son objet, elle est l'expression même de sa puissance. Autrement dit, la joie, parce qu'elle est passage d'un degré de perfection moindre à un degré de perfection supérieur, est présente tout au long du processus par lequel le désir vise son objet. Par exemple, le mathématicien qui traite un problème difficile ne ressent pas uniquement de la joie lorsque il trouve la solution, il pourra également ressentir cet affect tout au long de sa démarche. On pourrait dire la même chose pour l'artisan réalisant son ouvrage, l'écrivain rédigeant son œuvre, le médecin soignant ses patients ou le sportif s'entraînant en vue d'une performance. C'est pourquoi la joie ne peut se réduire au plaisir et ne peut non plus être assimilée au bonheur, elle peut se manifester lors de certains moments pénibles de notre vie, lorsque nous parvenons à ne plus subir ce qui nous arrive et à devenir plus actif.

L'AMOUR ET LA HAINE

C'est pourquoi joie et tristesse se déclinent sous la forme de l'amour et de la haine. Nous aimons ce que nous percevons comme susceptible d'augmenter notre puissance et haïssons ce qui la diminue :

VI. L'amour est l'idée d'une joie qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure⁵⁴.

VII. La haine est une tristesse qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure.

53 Chantal Jaquet, Chantal Jaquet, « La Fortitude cachée », in *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*, *op. Cit.*, p. 293.

54 Spinoza, *Éthique III*, Définitions des affects, VI et VII, *op. cit.* p. 310-311.

En effet, les hommes étant unis à la nature, ils sont des modes, des manières d'être de la substance et de sa puissance d'agir. La joie et la tristesse par lesquelles ils sont affectés résultent des rapports qu'ils entretiennent avec les autres choses auxquelles ils sont liés. C'est pourquoi, dans la partie d'*Éthique III*, intitulée « Définitions des affects » se succèdent plusieurs définitions concernant les rapports qu'un individu humain peut entretenir avec d'autres choses singulières, qu'il s'agisse d'êtres humains ou de choses d'une autre nature. Curieusement d'ailleurs, dans l'ordre des définitions, on ne passe pas directement de la joie et de la tristesse à l'amour et la haine, s'y intercalent les définitions de l'admiration et de la mésestime qui concerne les liens qui nous unissent aux autres choses sous un jour plus négatif. En effet, l'admiration se définit ainsi :

IV. L'admiration est l'imagination d'une chose en quoi l'esprit reste fixé, à cause que cette imagination singulière n'est pas du tout enchaînée aux autres⁵⁵.

Autrement dit, l'admiration naît de la perception d'une chose que nous ne parvenons pas à mettre en relation avec les autres choses de la nature. C'est pourquoi d'ailleurs, Spinoza considère qu'elle n'est pas vraiment un affect dans la mesure où elle n'a pas de cause positive⁵⁶. Si Spinoza y fait ici référence, ainsi qu'à la mésestime, c'est, comme il le précise, « parce que l'usage a fait qu'on désigne communément certains affects dérivés de ces trois primitifs (désir, joie, tristesse) par d'autres noms lorsqu'ils se rapportent à des objets que nous admirons ; et c'est la même raison qui également me pousse à ajouter ici la définition de la mésestime⁵⁷ ». La mésestime désigne quant à elle la manière dont nous entrons en relation avec une chose en laquelle nous ne trouvons pas ce que nous pourrions nous attendre à y trouver :

V. La mésestime est l'imagination d'une chose qui touche si peu l'esprit que l'esprit, sous l'effet de la présence de la chose, est plutôt amené à imaginer ce qui ne se trouve pas dans la chose, que ce qui s'y trouve⁵⁸.

Aussi, après avoir effectué ces précisions, Spinoza s'attaque-t-il à définir les affects que nous ressentons lorsque nous nous sentons reliés d'une manière ou d'une autre à une chose extérieure, affects qui relèvent de l'amour ou de la haine.

Nous avons déjà eu à évoquer l'importance qu'accorde Spinoza à l'amour lorsque nous référant aux premières pages du *Traité de la réforme de l'entendement*, nous nous sommes

55 Spinoza, *Éthique III*, Définitions des affects, IV, *op. cit.* p. 307.

56 « ..., quant à moi, je ne range pas l'admiration au nombre des affects, et je ne vois d'ailleurs pas pourquoi je le ferais puisque cette distraction de l'esprit ne naît pas d'une chose positive qui ferait que l'esprit soit distrait des autres choses, mais seulement de ce que la cause qui fait que l'esprit de la contemplation d'une chose, est déterminé à penser à d'autres, se trouve faire défaut. », Spinoza, *Éthique III*, Définitions des affects, IV, explication, *op. cit.* p. 307-309.

57 Spinoza, *Éthique III*, Définitions des affects, IV, explication, *op. cit.* p. 309.

58 Spinoza, *Éthique III*, Définitions des affects, V, *op. cit.* p. 309.

référés à cette question, dont on peut dire qu'elle est au cœur même de la problématique éthique développée par Spinoza :

À la réflexion, ces maux semblaient tenir à ce que tout le bonheur ou tout le malheur ne dépend que d'une chose, la qualité de l'objet auquel l'amour nous attache⁵⁹.

Le terme important, ici, est celui d'attachement. L'amour, comme d'ailleurs parfois la haine, désigne ce qui nous lie à diverses choses extérieures. Ces liens, selon la manière dont ils sont noués relativement aux choses que nous aimons ou que nous avons en haine, peuvent tout aussi bien nous libérer que nous maintenir dans la servitude. Ces affects, lorsqu'ils prennent une forme passionnelle, peuvent parfois coexister ou se succéder envers un seul et même objet. Nous ressentons alors ce que Spinoza désigne par le terme de *Fluctuatio animi* que l'on peut traduire par « flottement de l'âme ». C'est, par exemple, lorsqu'une personne qui nous est chère, donc que nous aimons, que nous percevons comme contribuant à l'augmentation de notre puissance, commet un acte que nous réprouvons ou dont nous avons le sentiment qu'il nous est néfaste. Nous ressentons alors envers cette personne, que néanmoins nous aimons, un sentiment de haine. D'un côté, nous avons le sentiment que cette personne, par sa présence et par la manière dont nous lui sommes attachés, augmente notre puissance d'agir, mais en raison de l'acte qu'elle vient de commettre, nous ressentons en même temps envers elle un sentiment de haine, c'est-à-dire une tristesse liée à sa présence. Cette haine est d'autant plus forte que j'ai le sentiment que cette personne a agi en usant de ce que j'imagine être son libre-arbitre. C'est pour cette raison que la remise en question de l'illusion du libre-arbitre invite finalement plus à l'amour qu'à la haine, dans la mesure où si je suis parvenu à dissiper cette illusion, je chercherai à comprendre même mon pire ennemi. Cela ne veut pas dire que je renoncerai à le combattre, voire à l'anéantir s'il n'y a pas d'autres solutions, mais je le ferai sans haine.

On voit donc, ici, que l'amour et la haine colore quasiment tous les moments de notre existence, dans la mesure où ils correspondent aux manifestations les plus communes de la joie et de la tristesse. Néanmoins, dans la mesure où ils ne sont que des modalités de la haine et de la joie, la haine n'est pas le parfait symétrique négatif de l'amour. S'il est vrai nous avons toujours en haine ce qui nous rend triste et que nous aimons ce qui nous rend joyeux, il convient de souligner qu'alors que la haine est toujours une passion, l'amour peut être actif. La haine est toujours un signe d'impuissance face aux effets des causes externes que nous jugeons indésirables. En revanche, l'amour peut, certes, être une passion, mais il peut également, lorsqu'il procède d'idées adéquates, être l'expression d'une attitude active. S'il se manifeste de manière passionnelle l'amour peut être aussi dangereux que la haine. Ainsi, par exemple, si nous attachons une trop grande importance aux biens périssables,

59 Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement*, in *Œuvres I – Premiers écrits*, op. cit., p. 69.

nous risquons, comme l'expose Spinoza dans les premières pages du *Traité de la réforme de l'entendement* de devenir les artisans de notre propre malheur. C'est également ce qu'explique Spinoza dans le *Court-traité* lorsqu'il écrit :

Concernant les périssables (puisque comme il a été dit, nous devons nécessairement, de par la faiblesse de notre nature, aimer quelque chose et nous y unir pour exister), il est clair qu'en les aimant et en nous unissant à eux nous ne renforçons en aucun cas notre nature, parce qu'ils sont eux-mêmes faibles et qu'un invalide ne peut en soutenir un autre⁶⁰.

Comme cela a déjà été précisé précédemment, il ne s'agit pas d'inviter au total renoncement envers ces biens périssables, mais simplement de souligner leur valeur relative en tant qu'ils ne doivent pas être recherchés pour eux-mêmes. Il y a donc une certaine ambivalence de l'amour dans la mesure où cet affect peut se présenter sous une forme purement passionnelle ou au contraire manifester la plus totale activité. Cette caractéristique propre à l'amour concerne d'ailleurs tout autant l'objet aimé que la perception que nous pouvons avoir de ceux qui sont en relation avec cet objet. L'amour peut donc conduire à l'identification ou au renversement ou inversion des affects. La joie de l'être aimée nous remplit de joie et nous pouvons aimer celui qui lui procure de la joie, si nous jugeons que la joie qu'il procure à l'être aimé augmente notre puissance, en revanche si nous considérons que cette joie entre en concurrence avec celle que nous procurons à l'autre nous ressentirons cette passion triste qu'est la jalousie qui nous conduit à haïr celui qui aime ce que nous aimons et à ressentir de la haine pour ce que nous aimons (*fluctuatio animi*) :

Cette haine envers la chose aimée joint à l'envie⁶¹ s'appelle jalousie, laquelle n'est partant rien d'autre qu'un flottement de l'âme né à la fois de l'amour et de la haine qu'accompagne l'idée d'un autre, qu'on envie⁶².

Par contre, notre haine se portera aussi sur celui qui aime l'objet de notre haine et nous ressentirons de l'amour pour celui qui l'a en haine. Nous sommes donc sujet soit à l'identification, c'est-à-dire que nous nous ressentons un affect identique à celui que ressent celui ou celle que nous aimons, soit au renversement qui consiste à ressentir un affect inverse à celui que ressent celui ou celle que nous avons en haine. Ainsi, nous ressentons ce que nous pouvons appeler une joie mauvaise, lorsque nous nous réjouissons de la tristesse d'autrui. Cette joie, bien que joie, n'en est pas moins une passion triste, dans la mesure où elle n'est pas pure et reste totalement passionnelle, elle relève d'un flottement de l'âme où se mêlent joie et tristesse. Tant que l'amour se porte sur des objets périssables et qu'il prend

60 Spinoza, *Court Traité*, in *Œuvres I – Premiers écrits*, *op. cit.*, p. 287.

61 « L'envie est la haine, en tant qu'elle affecte un homme de telle sorte qu'il est triste du bonheur d'autrui et, au contraire, qu'il est content du malheur d'autrui. », Spinoza, *Éthique III, Définitions des affects*, XXIII, *op. cit.* p. 317.

62 Spinoza, *Éthique III*, scolie de la proposition XXXV, *op. cit.* p. 259.

une forme passionnelle, celui qui en est affecté est condamné à la *fluctuatio animi* et se trouve sans cesse balloté entre la joie et la tristesse selon des processus dont les lois lui échappent le plus souvent. En revanche, lorsque l'amour procède de la compréhension de la nécessité naturelle, il manifeste la force d'âme de celui qui le ressent, il est l'expression de sa *fortitude*, cette vertu qui est présente dans « toutes les actions qui suivent des affects se rapportant à l'esprit en tant qu'il comprend⁶³ ». Cette *fortitude* se rapporte à ces deux autres vertus que sont la fermeté et la générosité :

...par fermeté j'entends le désir par lequel chacun s'efforce de conserver son être sous la seule dictée de la raison. Et par générosité, j'entends le désir par lequel chacun, sous la seule dictée de la raison, s'efforce d'aider tous les autres hommes, et de se les lier d'amitiés⁶⁴.

Cette fortitude n'est donc pas, à proprement parler, un affect, elle apparaît plutôt, pour reprendre les termes de Chantal Jaquet : « comme le principe auquel se rapportent tous les affects actifs⁶⁵ », elle est « le *conatus* activement joyeux⁶⁶ ».

La présence dans cette vertu de ces deux composantes que sont la fermeté et la générosité souligne l'importance que joue le rapport aux autres hommes dans la manière dont l'esprit humain peut être affecté. La fermeté renvoie au désir de se conserver soi-même sous la conduite de la raison et la générosité au désir d'aider autrui à la persévérance dans l'être et à l'augmentation de sa puissance. Cette générosité est d'une grande nécessité dans la régulation des affects procédant des rapports aux autres hommes dans la mesure où ces rapports peuvent donner lieu à des passions qui peuvent aussi bien rapprocher les hommes que les diviser.

L'IMITATION DES AFFECTS

Parmi les processus auxquels sont soumis nos affects, on notera l'importance accordée par Spinoza à l'imitation des affects, cette tendance par laquelle tout être humaine est conduit à ressentir les affects dont il perçoit les manifestations chez ses semblables :

De ce que nous imaginons une chose semblable à nous, et que nous n'avons poursuivie d'aucun affect, affectée d'un certain affect, nous sommes par là même affectés d'un affect semblable.

Autrement dit, il suffit qu'un homme imagine qu'un de ses semblables ressent tel ou tel affect pour qu'il soit lui-même affecté de manière semblable. Ce point est intéressant à souligner, car il concerne les affects, non plus envisagés uniquement du point de vue de

63 Spinoza, *Éthique* III, scolie de la proposition LIX, *op. cit.* p. 301.

64 Spinoza, *Éthique* III, scolie de la proposition LIX, *op. cit.* p. 301.

65 Chantal Jaquet, Chantal Jaquet, « La *Fortitude* cachée », in *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*, *op. Cit.*, p. 296.

66 Chantal Jaquet, Chantal Jaquet, « La *Fortitude* cachée », in *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*, *op. Cit.*, p. 299.

l'individu qui les ressent, mais sous l'angle social. Spinoza, lorsqu'il traite de l'imitation des affects, s'intéresse à la manière dont ils se forment dans le cadre des relations que les hommes entretiennent les uns avec les autres. En abordant les affects sous cet angle, Spinoza va pouvoir mettre en lumière certains mécanismes affectifs qui se constituent dans les relations interindividuelles et qui également vont, en retour, pouvoir expliquer la manière dont se tissent ces relations. Cette notion d'imitation des affects résulte de l'analyse par Spinoza de la vie affective dans le cadre des rapports que chaque être humain entretient avec d'autres individus semblables à lui, autrement d'autres hommes susceptibles d'être affectés d'une manière identique ou proche de celle dont il peut lui-même être affecté. Cette imitation des affects va, par exemple, se décliner sous la forme de la commisération ou de la pitié. Lorsqu'un homme en perçoit un autre qui souffre, il pourra ressentir également une certaine forme de souffrance, il sera triste de le voir souffrir :

XVIII. La pitié est une tristesse qu'accompagne l'idée d'un mal arrivé à un autre que nous imaginons semblable à nous⁶⁷.

Cette tendance à l'imitation des affects s'enracine dans l'imagination par laquelle les hommes se représentent ceux qu'ils jugent leur être semblables. Comme cela a déjà été expliqué, l'imagination est d'abord affection du corps. Elle correspond à la rencontre d'un corps avec d'autres corps qui le marquent de leur empreinte. Toute imagination contient donc la perception de son corps pour celui qui imagine et celle des autres corps qu'il imagine. Aussi, lorsque un homme imagine un individu qu'il juge être son semblable affecté d'une certaine manière, il imaginera également son propre corps affecté comme il juge que le corps de l'autre est affecté.

Ce qu'il est important de préciser, c'est que l'imitation des affects procède d'un processus de projection et de transfert qui ne nécessite pas un affect préalable envers l'autre individu qui nous affecte. Il est donc tout à fait possible qu'un homme ressente de la pitié pour une personne qui lui était jusque-là totalement indifférente. Il suffit simplement qu'il juge cet autre semblable. Ce qui peut expliquer, dans certaines situations l'absence de pitié envers d'autres hommes. Dans le cas de crimes racistes, par exemple, l'absence de commisération envers la victime peut venir de ce que l'autre n'est pas considéré comme semblable. Quant à la cruauté qui peut apparaître comme l'inverse de la commisération, elle repose en réalité sur elle, car la pitié n'implique pas nécessairement la sollicitude envers celui que l'on prend en pitié, elle peut aussi, lorsqu'elle est mêlée à la haine, conduire au désir d'augmenter la souffrance de l'autre :

XXXVIII. La cruauté ou férocité est le désir qui excite quelqu'un à faire du mal à qui nous aimons, ou bien à qui nous fait pitié.

67 Spinoza, *Éthique III*, Définitions des affects, XVIII, *op. cit.* p. 315.

Quoi qu'il en soit, il n'est pas nécessaire pour qu'il y ait imitation des affects que nous ressentions préalablement un affect particulier envers ceux par qui nous sommes affectés de cette manière. Le processus s'accomplit selon une modalité quasi-mécanique. Il suffit qu'un homme imagine l'affect qu'un autre ressent pour qu'il ressente un affect semblable. Chacun se projette en l'autre qu'il juge semblable et en retour l'affect de l'autre se trouve transférer en lui. Le *conatus* des uns se trouve comme prolongé dans celui des autres. C'est d'ailleurs ce qui relie les hommes les uns aux autres. On peut donc en dégager l'idée selon laquelle cette tendance à l'imitation des affects est l'un des principaux facteurs par lesquels se mettent en place les relations sociales. Cela dit, si la vie sociale se fonde sur la vie affective, c'est aussi cette même vie affective qui est à l'origine de certaines forces qui peuvent entraîner des divisions et des risques de conflit à l'intérieur de la société. En effet, les affects qui procèdent de cette imitation sont toujours passionnels et sont souvent, comme la pitié, des affects de tristesse qui diminuent notre perfection. Si l'imitation peut donner lieu à la pitié et la bienveillance, elle peut aussi être à l'origine de comportements grégaires nourris par la haine et engendrer la plus terrible violence. Spinoza a malheureusement pu le constater lors de l'assassinat des frères De Witt par la foule, à laquelle l'État doit, selon lui, toujours inspirer de la crainte afin de la tenir en respect et d'éviter ses débordements :

La foule est terrible quand elle est sans crainte⁶⁸.

Néanmoins, Spinoza semble établir une certaine hiérarchie entre les passions tristes qui peuvent naître de l'imitation des affects, puisqu'il considère que des passions comme la honte, la pitié ou la bienveillance sont préférables à d'autres, principalement à celles qui sont fortement entachées de haine, et préparent en quelque sorte l'esprit à agir selon la raison ou du moins ne font pas obstacle à un progrès possible :

J'ajoute seulement ceci : de même que la pitié, la honte aussi, quoiqu'elle ne soit pas une vertu, est bonne, cependant, en tant qu'elle indique dans l'homme envahi par la honte un désir de vivre honnêtement, tout comme la douleur, qui est dite être bonne en tant qu'elle indique que la partie lésée n'est pas totalement pourrie ; et donc, encore que l'homme qui a honte d'une chose qu'il a faite soit en vérité triste, il est cependant plus parfait que l'impudent, qui n'a aucun désir de vivre honnêtement⁶⁹.

Néanmoins, le souci des autres hommes est d'autant plus solide qu'il est, non le produit d'affects passionnels, mais d'affects actifs liés à la compréhension de la nécessité qui nous conduit à agir de telle sorte que l'on se rende utile les uns envers les autres⁷⁰ :

68 Spinoza, *Éthique IV*, scolie de la proposition LIV, *op. cit.* p. 425.

69 Spinoza, *Éthique IV*, scolie de la proposition LVIII, *op. cit.* p. 431.

70 Cf. mon article « À l'homme rien de plus utile que l'homme », dans la revue *L'enseignement philosophique*, Numéro 3, mars 2017 – mai 2017, p. 7-24.

Le bien auquel aspire pour soi chaque homme qui suit la vertu, il le désirera aussi pour tous les autres hommes, et d'autant plus qu'il possédera une plus grande connaissance de Dieu⁷¹.

Les hommes, en tant qu'ils vivent sous la conduite de la raison, sont ce qu'il y a de plus utile à l'homme et par suite sous la conduite de la raison nous nous efforcerons nécessairement de faire que les hommes vivent sous la conduite de la raison⁷².

Autrement dit les seuls affects auxquels nous pouvons nous fier sans risque de nous laisser emporter vers des excès qui nous seraient nuisibles sont ceux qui procèdent de la compréhension intellectuelle de la nécessité naturelle. C'est pourquoi l'affect qui conduit à la béatitude ou vertu est appelé par Spinoza « amour intellectuel de Dieu ».

L'AMOUR INTELLECTUEL DE DIEU

Comme le fait remarquer Chantal Jaquet, Spinoza qui est souvent présenté comme un philosophe de la joie devrait plutôt être défini comme un philosophe de l'amour dans la mesure où le point ultime auquel conduit le parcours de l'*Éthique* est un amour constant et éternel envers Dieu⁷³.

L'amour, sous sa forme passionnelle, se porte essentiellement sur des choses périssables et conduit généralement au flottement de l'âme, comme nous l'avons précisé précédemment. Il est donc nécessaire, pour que l'amour se trouve renforcé et qu'il ne soit plus entaché de tristesse, qu'il se porte sur une chose impérissable, c'est-à-dire sur une chose éternelle :

Mais l'amour pour une chose éternelle et infinie repaît l'âme uniquement de joie, il est pur de toute tristesse ; c'est cela qu'il faut ardemment désirer et rechercher de toutes ses forces⁷⁴.

Cet amour pour une chose éternelle trouve son accomplissement dans l'amour intellectuel de Dieu qui procède du second, mais surtout du troisième genre de connaissance, c'est-à-dire de la connaissance intuitive des choses singulières ou pour reprendre ce qu'écrit Spinoza dans le *Traité de la réforme de l'entendement* de « la connaissance de l'union qu'a l'esprit avec la nature tout entière⁷⁵ ». Autrement dit, ce que suggère l'expression même d'amour intellectuel de Dieu, c'est que la connaissance intuitive ne peut

71 Spinoza, *Éthique* IV, proposition XXXVII, *op. cit.* p. 395.

72 Spinoza, *Éthique* IV, démonstration de la proposition XXXVII, *op. cit.* p. 395.

73 « Souvent présenté comme un philosophe de la joie, Spinoza devrait plus justement être défini comme un philosophe de l'amour. Tout l'*Éthique*, en effet, tend à conduire l'homme vers la béatitude ou liberté qui consiste, d'après le scolie de la proposition XXVI de la partie V, « dans un amour constant et éternel en vers Dieu, autrement dit dans l'amour de Dieu pour les hommes », Chantal Jaquet, « L'apparition de l'amour de soi dans l'*Éthique* », in *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza, op. Cit.*, p. 259.

74 Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement, op. cit.*, p. 69.

75 Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement, op. cit.*, p. 71.

se manifester que sous la forme d'une joie ayant pour cause la compréhension par l'intellect de la véritable nature de Dieu.

Cette expression peut sembler étrange à qui n'a pas compris le lien qui unit les idées et les affects et qui a spontanément tendance à opposer la vie intellectuelle et la vie affective. En revanche, qui a compris que les passions étaient la manifestation des idées inadéquates et les actions véritables celle des idées adéquates ne peut être troublé par une telle expression. En effet, si l'on se réfère à la définition de l'amour en tant que joie accompagnée de l'idée de sa cause, il s'ensuit nécessairement que la connaissance de Dieu en tant qu'elle constitue le plus haut degré de perfection de l'esprit est également accompagnée de joie. Aussi, comme la cause de cette joie se trouve en l'idée de Dieu que je perçois de manière adéquate par l'intellect, je ressens pour Dieu un amour intellectuel. Si la joie est l'affect par lequel se manifeste une augmentation de puissance, plus je connais Dieu plus la puissance de mon esprit augmente et plus je ressens de la joie. Comme cette joie vient de ma connaissance de Dieu, elle ne peut être qu'amour dans la mesure où elle un affect corrélé à la perception de Dieu selon le troisième genre de connaissance.

Cet amour n'est donc en rien paradoxal et tout amour actif est dans une certaine mesure amour intellectuel dans la mesure où il procède de l'idée adéquate de la chose aimée qui est toujours une manière d'être singulière de Dieu. En effet, comme le précise la proposition XXIV d'*Éthique V* :

Plus nous comprenons les choses singulières, plus nous connaissons Dieu⁷⁶.

Par conséquent cette connaissance des choses singulière entraîne nécessairement l'amour envers Dieu. Reste à savoir si Dieu lui-même peut être affecté d'un tel amour envers ceux qui sont affectés de joie par la présence en eux de son idée. Apparemment, il serait vain de vouloir être aimé par Dieu de la même manière que nous pouvons l'aimer. Ce serait même méconnaître sa véritable nature que d'espérer une telle conséquence de l'amour que l'on ressent envers lui :

Qui aime Dieu ne peut faire effort pour que Dieu l'aime en retour⁷⁷.

Demander que Dieu nous aime serait croire que Dieu peut ressentir des affects comparables aux affects humains et faire preuve d'un anthropomorphisme qui est remis en question tout au long de l'*Éthique*. D'autant que penser que Dieu peut ressentir de l'amour reviendrait à penser que Dieu peut être affecté de joie, ce qui reviendrait à penser que Dieu peut se réjouir de voir sa puissance augmenter, alors que, par définition, cela est impossible puisque cette puissance est infinie. En d'autres termes vouloir être aimé par Dieu d'un

⁷⁶ Spinoza, *Éthique V*, proposition XXIV, *op. cit.*, p. 517.

⁷⁷ Spinoza, *Éthique V*, proposition XIX, *op. cit.*, p. 509.

amour comparable à celui que nous pouvons ressentir à son égard reviendrait à vouloir que Dieu ne soit pas Dieu.

Néanmoins, les choses semblent être plus compliquées qu'il n'y paraît dans la mesure où Spinoza affirme ensuite, quelques propositions plus loin :

Dieu s'aime lui-même d'un amour intellectuel infini⁷⁸.

Ce qui sous-entend que Dieu est cause pour lui-même d'une joie infinie qui ne serait pas le sentiment d'une augmentation de puissance, mais plutôt la jouissance pleine et entière de son infinie puissance. Mais, son amour peut également prendre une autre forme :

L'amour intellectuel de l'esprit envers Dieu est l'amour même de Dieu, dont Dieu s'aime lui-même, non en tant qu'il est infini, mais en tant qu'il peut s'expliquer par l'essence de l'esprit humain, considéré sous une espèce d'éternité, c'est-à-dire, l'amour intellectuel de l'esprit envers Dieu est une partie de l'amour infini dont Dieu s'aime lui-même⁷⁹.

En conséquence, comme l'énonce le corollaire de cette proposition :

De là suit que Dieu, en tant qu'il s'aime lui-même, aime les hommes, et, par conséquent, que l'amour de Dieu pour les hommes, et l'amour intellectuel de l'esprit envers Dieu, est une seule et même chose⁸⁰.

La difficulté est donc ici de comprendre comment un Dieu qui apparaît comme initialement indifférent aux hommes peut ensuite être caractérisé comme susceptible de ressentir de l'amour envers eux. Si l'on se réfère à ce qui est écrit dans ce corollaire, Dieu s'aime donc lui-même au travers de l'amour dont peut être affectée pour lui une de ses manières d'être qui est l'homme. En conséquence, Dieu aime les hommes qui, en tant que manières d'être, expriment toute sa puissance. Autrement dit, Dieu aime les hommes à travers l'amour intellectuel qu'ils ressentent pour lui, car l'amour de Dieu pour lui-même implique l'amour que les hommes, qui sont parvenus à la connaissance de sa véritable nature, ressentent envers lui.

CONCLUSION

Le fait de faire reposer sur l'amour intellectuel de Dieu la béatitude, qui est aussi la vertu⁸¹, c'est-à-dire la force par laquelle l'homme peut agir librement selon la seule nécessité de sa nature, nous permet de comprendre en quoi la théorie des affects est au cœur de

78 Spinoza, *Éthique* V, proposition XXXV, *op. cit.*, p. 529.

79 Spinoza, *Éthique* V, proposition XXXVI, *op. cit.*, p. 529.

80 Spinoza, *Éthique* V, corollaire de la proposition XXXVI, *op. cit.*, p. 529.

81 « La béatitude n'est pas la récompense de la vertu, mais la vertu même ; et ce n'est pas parce que nous contrarions les appétits lubriques que nous jouissons d'elle ; mais au contraire, c'est parce que nous jouissons d'elle que nous pouvons contrarier les appétits lubriques. », Spinoza, *Éthique* V, proposition XLII, *op. cit.*, p. 539.

l'éthique spinoziste. La compréhension par l'esprit humain de la manière dont il peut être affecté par des causes externes l'affecte de telle sorte qu'il devient plus actif et qu'il développe les aptitudes qui lui permettent de s'affranchir de la servitude et de conquérir sa liberté par la connaissance. Cette conquête de la liberté par une connaissance qui se manifeste sous la forme d'un amour intellectuel permet également de se démarquer de l'opposition souvent opérée entre intellection et spiritualité. La vie de l'esprit est d'autant plus intense qu'elle s'identifie à celle de l'intellect. La béatitude relève donc, dans une certaine mesure d'une spiritualité non-spiritualiste puisqu'elle rend possible l'accès à ce qu'il y a en nous d'éternel, à la vie de l'esprit en tant qu'idée du corps, mais considéré « sans relation à l'existence du corps⁸² » comme il est écrit dans le scolie de la proposition XL d'*Éthique V*.

BIBLIOGRAPHIE

- Jaquet Chantal, *L'unité du corps et de l'esprit*, PUF, 2004.
- Jaquet Chantal, *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*, Publications de la Sorbonne, Paris, 2005.
- Macherey Pierre, *Introduction à l'Éthique de Spinoza*, « La troisième partie, la vie affective », Paris, PUF, 1995.
- Moreau Pierre-François, *Spinoza et le spinozisme*, PUF, Paris, 2003.
- Porée Jérôme, *Le mal - Homme coupable, homme souffrant*, Armand-Colin, Paris, 2000.
- Spinoza, *Correspondance*, présentation et traduction par Maxime Rovere, Garnier-Flammarion, Paris, 2010.
- Spinoza, *Éthique*, traduction de Bernard Pautrat, Paris, Seuil, 1988.
- Spinoza, *Œuvres I – Premiers écrits*, PUF, 2011.

82 Spinoza, *Éthique V*, scolie de la proposition XI, *op. cit.*, p. 537.