

DE LA CONSTRUCTION DE L'OBJET D'AMOUR CHEZ SPINOZA: UNE VOIE DE SALUT

FOKAM GUILLAUME *

La morale de la conduite et de la vie que fonde Spinoza trouve le plein développement de ses grands principes dans la quatrième partie de l'*Ethique*, précisément à partir du scolie de la proposition 17. Le projet global de l'auteur dans cette partie est donné dans la préface. Les affections exercent une grande force sur l'homme au point où l'on peut dire qu'il n'a plus le contrôle de lui-même : il voit le meilleur, mais fait le pire. Spinoza se donne pour dessein de produire une explication à cette servitude, cette impuissance humaine sur les affections. L'explication consiste à donner les causes du phénomène : les *comprendre*. Mais les affections ne sont pas que "poison" et obstacle pour l'homme. Elles ont un aspect positif. En plus de l'explication causale, Spinoza entend alors mettre également en relief le côté positif et négatif des affections. Tel est le dessein de cette partie de l'ouvrage.

En épistémologie, en général, une explication causale est élaborée à partir de la question « pourquoi ? » La question maîtresse de cette partie pourrait alors se poser en ces termes : pourquoi l'homme souffre-t-il ? Pourquoi est-il affecté, que ce soit positivement ou négativement ? La réponse de Spinoza nous est déjà connue. C'est elle qu'il affirme dans la Proposition 2, *Eth IV* : « *Nous pâtissons en tant que nous sommes une partie de la Nature qui ne peut se concevoir par soi sans les autres parties* ». La passion renvoie ici à ce que nous subissons et dont nous ne sommes pas réellement l'agent. Mais, même dans le cas de l'action, nous sommes toujours pris dans ce mouvement d'ensemble de la Nature. En actif ou en passif, l'homme reste

une partie de Celle-ci ; c'est le fondement de toute explication causale de ses affections.

Toutefois, après avoir mis en lumière les causes de l'inconstance ou de l'impuissance de l'homme, Spinoza va montrer que l'homme est suffisamment armé pour faire face à cet état de chose. C'est ce qu'affirme le scolie qui donne un aperçu des lois de la raison, car c'est elle qui peut aider l'homme de manière efficace à s'arracher à l'emprise des affections en suivant seulement celles qui s'accordent avec la raison. Quelles sont ces règles de la raison ?

Spinoza dit :

« *Comme la Raison ne commande rien qui soit contre la Nature, elle demande donc que chacun s'aime lui-même, cherche l'utile propre, ce qui est réellement utile pour lui, appète tout ce qui conduit réellement l'homme à une perfection plus grande et, absolument parlant, que chacun s'efforce de conserver son être, autant qu'il est en lui.* »¹

Si nous découpons cette assertion, on dira que la première règle, celle qui nous intéressera dans cette étude, est celle de **l'amour de soi** : « *que chacun s'aime lui-même* », la deuxième celle de **l'utilitarisme** qu'il ne faudrait pas confondre avec l'utilitarisme anglais comme le verrons : « *... cherche l'utile propre, ce qui est réellement utile pour lui* », le troisième principe pose l'affirmation de la puissance d'agir de l'homme, **le perfectionnement de l'être** : « *... appète tout ce qui conduit réellement l'homme à une perfection plus grande* », et le dernier est le principe du **conatus**, la "lutte" pour la vie : « *que chacun s'efforce de conserver son être, autant qu'il est en lui* ».

* Il est doctorant-chercheur en philosophie à l'UNIVERSITÉ LIBRE DE BRUXELLES. Sa thèse s'intitule : « Imagination et gestion des conflits politiques : la créativité stratégique ». Ses travaux de Licence et de Master ont porté sur la philosophie morale de Spinoza.

¹ *Eth. Œuvres III. Ethique démontrée suivant l'ordre géométrique et divisée en cinq parties*, trad. C. Appuhn, GF Flammarion, Paris, 1965, *Eth. IV*, Pr. 17, sc.

1. L'AMOUR DE SOI : PREMIER PRINCIPE ÉTHIQUE

Il n'est pas aisé de saisir d'un seul trait le concept d'« amour de soi » chez Spinoza. La difficulté vient non seulement du fait que l'auteur en général définit l'amour par une cause extérieure, mais aussi du fait de l'équivalence qu'il établit entre cette notion et bien d'autres telles que le « contentement de soi », l'« amour-propre ». Toutes ces expressions ont-elles une même signification ? Quelle importance revêt le concept d'amour de soi dans le corpus de l'*Ethique*, principalement par rapport à notre problématique de la vie en commun ? L'amour de soi se définissant comme une contemplation, un *amour* que l'homme (le sage) a pour lui-même comme objet aimable se présente tout d'abord comme une affection, et pour cette raison ne peut être comprise que dans le cadre de la théorie des affections de l'*Ethique*. Nous allons donc au préalable essayer de situer l'amour dans cette théorie des sentiments. Commençons par une brève présentation de la théorie elle-même.

A) LA THÉORIE GÉNÉRALE DES AFFECTIONS DANS L'ÉTHIQUE

La nécessité régit la nature dans la philosophie de Spinoza ; elle pose l'existence indéniable d'un rapport² entre les différentes composantes de la Nature (Substance, Dieu), composantes que l'auteur appelle « modes » ou aussi « affections » : « *J'entends par mode les affections d'une substance...* »³, « *J'entends par Affections les affections du corps par lesquelles la puissance d'agir de ce corps est accrue ou diminuée, secondée ou réduite, et en même temps les idées de ces affections* »⁴, « *J'entends par corps un mode qui exprime l'essence de Dieu, en tant qu'on la considère comme chose étendue, d'une manière certaine et déterminée* »⁵, « *J'entends par idée un concept de l'Ame que l'Ame forme pour ce qu'elle est une chose pensante.* »⁶

On pourrait voir dans ces définitions une série de tautologies. Spinoza définit une notion

par elle-même ou par un synonyme qui lui-même est à définir. Au final on a presque une définition circulaire qui ne facilite pas la compréhension des termes. Mais cette difficulté provient aussi du fait de la question des traductions. Les définitions ci-dessus sont tirées de la traduction de C. Appuhn. F. Alquié de son côté refuse de traduire « *affectus* » par « affections » comme Appuhn, et propose le terme « sentiment » au sens des « passions », même si tout sentiment n'est pas une passion⁷. Pour lui, « affection » est plutôt la traduction de « *affectio* » et désigne les modes de la Substance, plus précisément les modifications qui affectent un corps durant son existence. La définition des affections (sentiment) serait alors la suivante : « *J'entends par sentiment les affections du corps par lesquelles la puissance d'agir de ce corps est accrue ou diminuée, secondée ou réduite, et en même temps les idées de ces affections* »⁸.

Spinoza distingue donc dans une même phrase, *affectus* et *affectio*. Mais au-delà de cette ambiguïté des termes il reste que pour Spinoza la Substance (ou Dieu ou Nature), n'existe physiquement que par les modes, c'est-à-dire les choses singulières, et la vie de ces modes n'est qu'une histoire de rencontres, rencontres d'autres modes qui produisent des affects ou des sentiments qui augmentent ou diminuent la puissance d'agir du mode. C'est l'histoire d'une « lutte permanente »⁹, suscitant des changements et des inconstances dans l'existence indéfinie d'un mode¹⁰. L'homme étant donc un mode, il est pris dans cette aventure ; sa stabilité, sa quiétude ou son malheur dépendent, en partie, de sa gestion, bonne ou mauvaise, de ces rencontres. C'est pourquoi Spinoza peut affirmer que : « *les individus composant le corps humain sont affectés, et conséquemment le corps humain lui-même est affecté, d'un très grand nombre de manières par les corps extérieurs* »¹¹. C'est ce qui justifie son inconstance, son état changeant¹². Spinoza s'aligne ainsi à la suite des philosophes

² Les modes sont les composantes de la Nature.

³ B. Spinoza, *Œuvres III. Ethique démontrée suivant l'ordre géométrique et divisée en cinq parties*, trad. C. Appuhn, GF Flammarion, Paris, 1965, *Eth.* I, déf. 5.

⁴ *Eth.* III, déf. 3.

⁵ *Id.*, II, déf. 1.

⁶ *Ibid.*, déf. 3.

⁷ F. Alquié, *Le rationalisme de Spinoza*, PUF, Paris, 1998, p. 283.

⁸ *Id.*, p. 282.

⁹ *Ibid.*, p. 283.

¹⁰ *Eth.* III, Pr. 8.

¹¹ *Id.* II, post. 3.

¹² *Ibid.* IV, Pr. 33.

de la Renaissance, notamment Montaigne qui affirmait dans ses *Essais* que l'homme est ondoyant et divers, il n'est qu'une succession de « je ».

Nous serions respectueux de l'intention philosophique de notre auteur en précisant sur ce qu'il entend par corps, que ce dernier n'a que peu à voir avec notre notion matérialiste du corps, il « exprime l'essence de Dieu en tant qu'on la considère comme chose étendue », par là il reçoit à la fois dignité ontologique première, inédite. Cette compréhension spinozienne se trouve ainsi être d'un autre côté, une modification fondamentale de la notion de corps.

Ethique III fait le procès de cet état de la nature humaine sous le titre « *De l'origine et de la nature des affections* ». Le but final est de montrer à l'homme la voie pour réduire son inconstance et de vivre dans l'ataraxie, selon une expression des Stoïciens. Il s'agit d'inviter l'homme à prendre conscience de la puissance qui est en lui pour lutter contre les affections qui sont des passions et de ne s'adjoindre qu'aux affections qui font son « action »¹³. Tout sentiment ou affection n'est donc pas une passion chez Spinoza comme ils l'étaient chez Descartes. La passion pour ce dernier, comme le rapporte F. Alquié¹⁴, est un état de l'âme que le corps a causé. Si l'âme est passive c'est que le corps est actif : « *Nous devons penser, affirme Descartes, que ce qui est en elle (l'âme) une passion est communément en lui (le corps) une action* »¹⁵.

Par contre, pour Spinoza, et en vertu du parallélisme, l'âme est active ou passive si le corps l'est aussi respectivement. Le parallélisme, qui n'est pas un terme de Spinoza, est en effet affirmé radicalement dans l'*Ethique*. Il stipule que l'âme est conforme au corps en tant qu'elle est son mode de penser, et le corps, le mode d'agir de l'âme : « *L'âme et le corps, dit Spinoza, sont une seule et même chose qui est conçue tantôt sous l'attribut de la Pensée, tantôt sous celui de l'Étendue.* »¹⁶ Il l'affirme également ailleurs en ces termes : « *L'ordre et la connexion des idées sont les mêmes que l'ordre et la connexion des*

choses »¹⁷. Le parallélisme, comme l'explique Deleuze, signifie donc la « *correspondance entre les affections du corps et les idées de l'esprit* ». Mais au-delà d'une simple correspondance qu'on peut aussi trouver chez Descartes par exemple, l'originalité de Spinoza doit être relevée du fait qu'il affirme une égale « dignité » ou « perfection » entre le corps et l'esprit. Il affirme non seulement une identité d'ordre (*isomorphie*) mais aussi une identité d'être (*isologie*, car aucun attribut n'est supérieur à l'autre) et une identité de « connexion » (*isonomie* ou *équivalence*) entre les deux séries de l'être¹⁸. Ainsi donc, ce qui est action pour le corps est action pour l'âme, et ce qui est passion aussi pour le corps l'est également pour l'âme, car l'homme peut composer ou ne pas composer avec une affection. Lorsqu'il compose, c'est-à-dire que le corps extérieur lui convient, il est actif et sa puissance est accrue ; lorsqu'il ne compose pas avec ce corps il est passif, ce qui produit une tristesse en lui, tandis que la convenance produit plutôt la joie : « *Tout sentiment, explique Alquié, résulte des succès ou des échecs de l'effort ou du désir constituant notre essence et se trouvant en rapport avec les choses extérieures* »¹⁹. L'homme est donc défini chez Spinoza comme un être agissant, un « désir », un « effort » ou *conatus*, terme latin. Il fait effort pour répondre aux différentes rencontres, aux affections de son corps : « *Le Désir, dit Spinoza, est l'essence même de l'homme en tant qu'elle est conçue comme déterminée à faire quelque chose par une affection quelconque donnée en elle* »²⁰.

L'agir (désir, essence de l'homme), la joie (issue de l'action) et la tristesse (issue de la passion) sont alors les trois affections primitives pour Spinoza. Elles sont primitives en ce sens que c'est à partir d'elles que toutes les autres peuvent être produites, car de manière générale l'homme désire d'être, de parvenir à un état meilleur, et se trouve dans une situation où en permanence il est confronté aux causes extérieures dont l'effet sur lui peut être positif

¹³ Cf. *Eth.* III, déf. 2.

¹⁴ R. Descartes, *Les passions de l'âme*, art.1 et 2, in F. Alquié, *Le rationalisme de Spinoza*, PUF, Paris, 1998, p. 283.

¹⁵ R. Descartes, *Les passions de l'âme*, trad. J.-M. Monnoyer, Gallimard, Paris, 1988, art. 2.

¹⁶ *Eth.* III, Pr. 2, sc.

¹⁷ *Id.* II, Pr. 2.

¹⁸ G. Deleuze, *Spinoza, philosophie pratique*, Minuit, Paris, 2009, p. 93-94.

¹⁹ F. Alquié, *Le rationalisme de Spinoza*, PUF, Paris, 1998, p. 284 ; B. Thomass, *Etre heureux avec Spinoza*, Eyrolles, Paris, 2008, p. 11 et 16.

²⁰ *Eth.* III, def. des aff. 1.

ou négatif, augmenter ou réduire sa puissance d'être. C'est pourquoi Spinoza définit la joie comme étant « le passage de l'homme d'une moindre à une plus grande perfection »²¹ ; et la tristesse, « le passage de l'homme d'une plus grande à une moindre perfection »²². Toutes les autres affections (*chatouillement, gaieté, douleur, amour...*) naissent de la joie et de la tristesse. Nous retrouvons ainsi le thème de l'amour qui nous préoccupe ici et qui n'est pour notre auteur qu'une affection dérivée. Il dérive des succès et des échecs du *conatus*. C'est ainsi qu'il prendra plusieurs visages : *amour de soi, faveur, gloire, contentement de soi, amour-propre...*

Avant de revenir à ces visages de l'amour pour établir la spécificité de l'*amour de soi* comme prescription éthique de la raison, relevons que pour Spinoza, par le phénomène d'objectivation, il y a une infinité d'affections dérivées, même si les primitives quant à elles sont limitées au nombre de trois :

« Il y a, affirme-t-il, autant d'espèces de joie, de tristesse et de Désir et conséquemment de toutes les affections qui en sont composées comme la fluctuation de l'Ame, ou en dérivent comme l'amour, la haine, l'espoir, la crainte, etc., qu'il y a d'espèces d'objets par où nous sommes affectés »²³.

Cette multiplicité est due à l'objectivation des affections et aussi à l'individu engagé dans la rencontre. Nous verrons par exemple que l'amour a plusieurs visages du fait de la diversité des causes extérieures, c'est-à-dire de son objet, et aussi du fait du type d'amant : est-ce l'homme conduit par la raison ou non ? L'amour n'est pas le même lorsqu'on considère les deux types d'individu : l'homme libre ou l'ignorant. L'amour du sage est une action alors que celui de l'ignorant est une passion et donc mauvais ; par exemple l'orgueil²⁴ : exagération de l'amour propre ou contentement de soi défini comme « la joie qui naît de la considération de nous »²⁵. Pour ce qui est des affections dérivées Spinoza note que les plus notoires sont « la gourmandise, l'ivrognerie, la lubricité, l'avarice et l'ambition,

lesquelles ne sont que des désignations de l'Amour ou du désir expliquant la nature de l'une et de l'autre affection par les objets où elles se rapportent »²⁶. L'objet de cet « amour ou désir immodéré » est la chère pour la gourmandise, la boisson pour l'ivrognerie, le coït pour la lubricité, les richesses pour l'avarice et la gloire pour l'ambition²⁷. Puisqu'il y a donc une multiplicité d'affections, Spinoza n'a pas l'ambition de les expliquer toutes. Cela n'est pas nécessaire selon lui. Une connaissance générale suffit pour appréhender leur nature et leurs forces, et mettre en place le pouvoir que la raison peut avoir pour les gouverner :

« Il nous suffit de connaître les propriétés communes des affections et de l'âme, pour pouvoir déterminer de quelle sorte et de quelle grandeur est la puissance de l'âme pour gouverner et réduire les affections,... par exemple, entre l'amour qu'on a pour ses enfants et l'amour qu'on a pour sa femme, nous n'avons donc pas besoin de connaître ces différences et de pousser plus outre l'étude de la nature et de l'origine des affections. »²⁸

Il nous faut donc à présent déterminer la spécificité de l'*amour* ; c'est lui qui nous permettra de saisir la pertinence de l'« amour de soi » comme prescription éthique.

B) DE L'ESSENCE DE L'AMOUR

En considérant l'amour dans son sens positif, et donc en général, et non dans ses déviations (exagérations) comme nous l'avons dit dans ce qui précède, on peut affirmer que la philosophie de Spinoza est une philosophie de l'amour. C'est en ce sens que C. Jaquet peut considérer Spinoza comme un « philosophe de l'amour » et non plus simplement comme un « philosophe de la joie » selon la présentation traditionnelle²⁹. Il y a en effet d'une part une forte occurrence de ce terme dans l'*Ethique*, principalement dans les troisième et quatrième parties. D'autre part, tout l'ouvrage n'est composé qu'en vue de l'amour, de « l'amour de Dieu »,

²⁶ *Ibid.*, Pr. 56, sc.

²⁷ *Ibid.*, Pr. 56, sc.

²⁸ *Ibid.*, Pr. 56, sc.

²⁹ C. Jaquet, *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*, PU Sorbonne, Paris, 2005, p. 259 ; C. Jaquet, *Spinoza, philosophe de l'amour*, PU Saint-Etienne, 2006.

²¹ *Id.*, 2.

²² *Ibid.*, 3.

²³ *Ibid.*, III, Pr 56.

²⁴ *Ibid.*, III, Pr 26, sc.

²⁵ *Ibid.* III, Pr. 55, sc.

summum bonum ou suprême contentement de l'âme, comme l'établit la cinquième partie. Mais notre préoccupation ici est celle de savoir quelle est l'essence même de l'amour dans l'*Ethique*³⁰.

Spinoza définit l'amour comme étant « une joie qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure »³¹. Trois termes retiennent l'attention : *joie*, *idée* et *causes extérieures*. On est dans la joie lorsque notre puissance d'agir est accrue ; l'homme passe d'une moindre à une plus grande perfection. Le passage à une plus grande perfection se fait lorsqu'à la rencontre d'une affection il y a eu convenance, c'est-à-dire que les forces du corps affecté sont secondées et non pas réduites par le corps affectant. Ce dernier, alors adjuvant, est la cause extérieure qui a favorisé la joie ou satisfaction du corps affecté³². L'idée quant à elle est définie comme étant un mode de la pensée³³ : « *J'entends par idée*, dit Spinoza, *un concept de l'âme que l'âme forme pour ce qu'elle est une chose pensante* »³⁴ ; « *Je dis concept*, explique l'auteur, *de préférence à perception parce que le mot de perception semble indiquer que l'âme est passive à l'égard d'un objet, tandis que concept semble exprimer une action de l'âme* »³⁵. La cause extérieure enfin est l'objet de l'amour, l'aimé. C'est ce dont l'esprit forme l'idée afin d'exprimer de ce fait son essence, car elle est une chose pensante. La cause extérieure est ce qui provoque l'affection. C'est elle qui objective la joie de l'homme pour donner naissance à une affection particulière : les affections dérivées. La joie, c'est-à-dire le passage à une plus grande perfection, reste abstraite tant qu'elle n'est pas objectivée. C'est en cela qu'elle n'est qu'une affection primitive, c'est-à-dire aussi sans objet. En se donnant un objet elle se fait amour, faveur, amour de soi... Le *TRE*, le *CT* et

le *TTP* recensent la liste³⁶ de ces objets d'amour, mais pas de manière exhaustive, d'ailleurs le *soi* comme objet d'amour n'y apparaît pas³⁷, il attendra l'*Ethique*. Pourquoi ? Parce que l'homme avant le corpus de l'*Ethique* n'a pas en quelque sorte d'« être » dans les corpus antérieurs. Il est caractérisé par une faiblesse ontologique. Aimer quelqu'un d'autre que lui, en l'occurrence Dieu, comblerait ce manque. Car la condition de possibilité de l'amour de soi est la possession d'une *potentia agendi* (puissance d'agir), ce que l'homme n'a pas encore dans ces corpus antérieurs : « *En raison de la faiblesse de notre nature, sans quelque chose dont nous jouissons, à quoi nous sommes unis, et par quoi nous sommes fortifiés, nous ne pourrions exister.* »³⁸

Si donc Spinoza définit l'amour par la joie, l'idée et une cause extérieure, c'est pour signifier que, de manière générale, l'amour est une augmentation de puissance ou force d'agir de l'homme qui a su composer ou convenir à un corps affectant et qui de cette convenance a conceptualisé, a compris la loi de l'objet et de cette convenance ou amour. En ce sens cette connaissance est dite adéquate. Toutefois, la conceptualisation peut être erronée, car il existe des idées inadéquates, confuses, des imaginations ; idées issues de la mauvaise saisie des propriétés des corps extérieurs qui nous affectent et du pourquoi de cette affection³⁹ :

« *Je dis expressément*, affirme Spinoza, *que l'âme n'a ni d'elle-même, ni de son propre corps, ni des corps extérieurs, une connaissance adéquate, mais seulement une connaissance confuse < et mutilée >, toutes les fois qu'elle perçoit les choses suivant l'ordre commun de la Nature ; c'est-à-dire toutes les fois qu'elle est déterminée du dehors, par la rencontre fortuite des choses, à considérer ceci ou cela, et non toutes les fois qu'elle est déterminée du*

³⁰ Nous tenons à signaler que le concept d'*amour* apparaît déjà dans le corpus antérieur à l'*Ethique* : de quelques remarques dans le prologue du *TRE* à une conception plus détaillée dans le *CT* où on peut trouver l'influence des auteurs comme Léon l'Hébreu et Descartes. Voir à ce sujet C. Jaquet, *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*, op. cit., p. 163-178 et 245-257.

³¹ *Eth.* III, déf. des aff. 6.

³² Cf. *Eth.* III, déf. des aff. 2.

³³ G. Deleuze, *Spinoza, philosophie pratique*, op. cit., p. 105.

³⁴ *Eth.* II, déf. 3.

³⁵ *Id.*, expl.

³⁶ Amour des richesses, des honneurs, du plaisir, du corps, du prochain, de la patrie, de Dieu, des choses périssables, des choses éternelles (Cf. *TRE*, § 1-4 ; *CT*, II, XIX, § 14, in C. Jaquet, *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*, p. 259.).

³⁷ C. Jaquet, *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*, op. cit., p. 259.

³⁸ *CT*, II, V, § 5, in C. Jaquet, *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*, op. cit., p. 265-266.

³⁹ Cf. *Eth.* II, Pr. 27.

dedans, à savoir, parce qu'elle considère à la fois plusieurs choses, à connaître les conformités qui sont en elles, leurs différences et leurs oppositions ; toutes les fois en effet qu'elle est disposée du dedans de telle ou telle manière, alors elle considère les choses clairement et distinctement »⁴⁰.

C'est la connaissance adéquate (claire et distincte⁴¹) qui nous procure de la joie. Ainsi compris, l'amour, défini comme une joie accompagnée de son idée, est une connaissance soit adéquate soit inadéquate, et entretient toujours un rapport avec un objet extérieur. Cette relation fait donc écho, quoique de manière légèrement différente, à la définition de l'amour dans le *CT* : il « *n'est autre chose que la jouissance d'une chose et l'union avec elle* ». C'est de la qualité de ce rapport à un objet que naissent les différentes déclinaisons de cette affection qu'est l'amour. Par exemple, lorsque l'amour envers quelqu'un vient de ce que ce dernier a fait un bien quelconque à un semblable, il est appelé Faveur⁴². Il sera appelé Ferveur si c'est un amour à l'égard de quelqu'un qui nous étonne⁴³ : « *Nous appelons Ferveur cet amour joint à l'étonnement ou à la vénération* »⁴⁴. L'étonnement, défini comme étant une imagination par l'âme, d'une chose particulière, a plusieurs formes : consternation, vénération ou horreur. Seule la vénération est une forme d'amour. Elle vient de ce qui nous étonne d'un homme, peut-être sa prudence. Lorsque ce rapport à l'objet devient pernicieux, immodéré, il se transforme en affection notoire, telle la gourmandise, l'ivrognerie⁴⁵ ; et ce n'est plus de l'amour au sens pur.

Il convient de mettre en exergue le fait que Spinoza tient plus compte de la nature des affections que des actes. Et c'est de là qu'on peut parler de la "caractérologie" spinoziste. L'avare n'est pas moins avare même en détruisant toutes ses richesses ; de même que le gourmand, l'ivrogne ou le lubrique :

« Bien qu'il (l'avare)⁴⁶ jette à la mer ses richesses pour éviter la mort, il demeure avare ;

et si le lubrique est triste de ne pouvoir se satisfaire, il ne cesse pas pour cela d'être lubrique. Et d'une manière générale ces affections ne concernent pas tant les actes mêmes de manger, boire, etc, que le Désir et l'Amour de ces actes »⁴⁷.

Cela étant, la question se pose de savoir si ce n'est pas un danger que de faire dépendre notre joie d'une chose extérieure à nous ? L'expérience confirme des déceptions dans la vie lorsque nous dépendons plus de quelqu'un d'autre que de nous-même. En un certain sens, on peut dire que c'est un tel constat qui avait conduit les Stoïciens à affirmer que la quiétude de l'âme ne peut véritablement provenir que des choses qui dépendent de nous, des choses dont nous sommes maîtres. Alquié fait un reproche similaire à Spinoza lorsque celui-ci définit l'amour par la joie alors que les déceptions en amour sont multiples : Proust, Albertine...⁴⁸ Comment Spinoza, fin lecteur des Stoïciens a pu succomber à cette tentation de faire dépendre sa quiétude des causes extérieures ? On peut alors penser, comme l'affirme Balthasar Thomass, « *qu'il vaut mieux trouver sa joie en soi-même* »⁴⁹, la faire dépendre des autres signifie « *se livrer au hasard des rencontres et des désirs des autres* » ; ce qui ne garantit pas la stabilité de notre joie ; pourtant, Spinoza est bien à la recherche d'une joie stable d'après le *Traité de la Réforme de l'Entendement*. Toutefois il y a lieu de se demander si Spinoza n'échappait-il pas à la critique en mettant en place le concept d'« amour de soi » ? Faire dépendre notre joie de nous-même et non plus des causes extérieures signifie en fin de compte que nous nous aimons nous-même. Ce qu'affirme littéralement Spinoza dans l'*Ethique* : l'amour de nous-même est le premier principe rationnel éthique. Quel est le sens de ce principe ? Est-ce un changement doctrinal ? Est-ce une contradiction d'avec le sens général de l'amour dans l'ouvrage, un correctif de celui-ci, ou alors un type particulier d'amour réservé à certaines personnes particulières ? Ces questions vont conduire notre réflexion dans l'étude de ce concept d'*amor sui*.

⁴⁰ *Eth.* II, Pr. 29, sc.

⁴¹ Expressions cartésiennes que reprend Spinoza.

⁴² *Eth.* III, Pr. 22, sc. ; *Eth.* III, déf. des aff. 19.

⁴³ Cf. *Eth.* III, déf. des aff. 10.

⁴⁴ *Eth.* III, Pr. 52, sc.

⁴⁵ Cf. *Eth.* III, Pr. 56, sc.

⁴⁶ Les parenthèses sont de nous.

⁴⁷ *Eth.* III, déf. des aff. 48, expl.

⁴⁸ F. Alquié, *Le rationalisme de Spinoza*, op. cit., p. 292.

⁴⁹ B. Thomass, *Etre heureux avec Spinoza*, op. cit., p. 12.

c) L'AMOUR DE SOI, PRINCIPE DE L'ÉTHIQUE RATIONNELLE

Les difficultés précédentes, liées au fait que Spinoza définit l'amour en le faisant dépendre d'une cause extérieure conduisent à voir l'essentiel de la question éthique : savoir choisir le bon objet d'affection pour assurer notre joie constante. Spinoza est conscient du problème et formule de manière exemplaire la question au début de son *Traité de la Réforme de l'Entendement* : « Toute notre félicité et notre misère ne résident qu'en un seul point : à quelle sorte d'objet sommes-nous attachés par l'amour ? »⁵⁰ Cette question nous a précédemment permis de mettre en relief l'établissement d'une typologie des caractères humains en fonction de l'objet aimé ; ce que nous avons appelé "caractérologie spinoziste". Spinoza en son temps n'est pas d'ailleurs le seul à élaborer une telle typologie de caractères ; Molière l'a également fait au sujet de l'avare et l'argent, l'ambitieux et la gloire...⁵¹. L'amour apparaît alors comme « solution et problème » en même temps. Sans amour tout reste indifférent, notre présence dans le monde n'est pas sentie, et on est sans trouble de l'âme si l'objet non aimé vient à disparaître. Ce qui est d'ailleurs impossible pour Spinoza en vertu d'un "communautarisme naturel"⁵², mais aussi, c'est en aimant que nous manifestons notre énergie vitale qui peut dès lors augmenter ou diminuer. Cet amour devenu immodéré est finalement un "délire", dit Spinoza⁵³. D'où la nécessité de bien savoir ce qu'il faut aimer, comment et à quelle mesure aimer pour être un « sage » ? Spinoza au bout de sa recherche identifiera l'objet de l'amour à Dieu. Mais le premier moment de cette démarche éthique est d'affirmer que le sage doit s'aimer soi-même, en grec *philautia*. Cette allusion étymologique est importante parce qu'elle nous permettra de mettre en relief l'aspect aristotélicien de l'*Ethique*. C'est ce qu'affirme Frédéric Manzini en faisant remarquer non seulement que l'éthique est le domaine du savoir qui manifeste une très grande confrontation entre Spinoza et Aristote, mais aussi où l'influence du

Stagirite sur le philosophe juif est la plus évidente.

Contrairement à ce qu'on attendait, le premier principe de l'éthique rationnel, *l'amour de soi*, annoncé sommairement dans la quatrième partie de l'*Ethique*, n'a pas été thématiquement développé dans cette partie comme Spinoza a projeté de le faire : « Il me reste à montrer ce que la raison nous prescrit... Avant toutefois, de commencer à le démontrer suivant l'ordre prolix des Géomètres que j'ai adopté, il convient ici de faire d'abord connaître brièvement ces commandements de la raison, afin qu'il soit plus aisé à chacun de percevoir mon sentiment. »⁵⁴ Tel est le projet de Spinoza dans cette partie. De là l'énonciation de la prescription de l'expérience morale: « Comme la raison ne demande rien qui soit contre la Nature, elle demande donc **que chacun s'aime lui-même** »⁵⁵. Ce principe n'est pas développé comme tel dans cette partie de l'ouvrage. C'est plutôt dans la partie traitant des affections, *Ethique III*, qu'il est évoqué comme forme d'amour, et est traité comme synonyme de *l'amour propre* et du *contentement de soi*. L'axe névralgique de cette égalité est donné curieusement dans la définition d'un mauvais amour, l'orgueil : « L'Orgueil découle de l'Amour propre et peut donc se définir : l'Amour de soi ou le contentement de soi-même en tant qu'il affecte l'homme de telle sorte qu'il fasse de lui-même plus de cas qu'il n'est juste »⁵⁶.

Un peu plus avant, Spinoza définit l'orgueil, cette espèce de "délire" du fait que l'homme rêve les yeux ouverts, pense qu'il est capable de tout embrasser par sa seule imagination, comme « une joie née de ce que l'homme fait de lui-même plus de cas qu'il n'est juste. »⁵⁷ La joie ici n'est pas comme ailleurs, une augmentation de puissance, une action, mais une passion puisqu'elle n'est pas une conduite de la raison. Il y a ainsi chez Spinoza deux sortes de joie : active et passive, c'est-à-dire bonne et mauvaise : « la joie est mauvaise en tant qu'elle empêche que l'homme ne soit apte à agir »⁵⁸. Deleuze relève de là deux sortes de passions dans

⁵⁰ *Id.*, p. 13.

⁵¹ *Ibid.*, p. 13.

⁵² *Eth.* IV, Pr. 18, sc.

⁵³ *Id.*, IV, Pr. 44 ; sc. ; *Eth* IV, Pr. 44 ; *Eth.* III, Pr. 26, sc.

⁵⁴ *Ibid.*, Pr. 18, sc.

⁵⁵ *Ibid.* IV, Pr. 18, sc.

⁵⁶ *Ibid.* III, déf. des aff. 28, expl.

⁵⁷ *Ibid.*, Pr. 26, sc.

⁵⁸ *Ibid.* IV, Pr. 59, dém.

l'Éthique. Les passions tristes et les passions joyeuses⁵⁹. Il apparaît que l'orgueil n'est mauvaise en tant que joie que parce qu'il y a de l'excès ; une considération excessive. C'est pourquoi il s'appelle « orgueil ». Est-ce à dire que s'il n'y a pas excès l'orgueil serait une bonne joie et donc un pur amour de soi ? Spinoza répondrait par l'affirmative. C'est ce qui ressort de la définition de l'amour propre ou du contentement de soi : « *La joie qui naît de la considération de nous [s'appelle] Amour-propre ou contentement de soi.* »⁶⁰ Cette assertion est un peu élargie par la définition du contentement de soi ; il est « *une joie née de ce que l'homme se considère lui-même et sa puissance d'agir* »⁶¹.

Car, « amour de soi » et « orgueil » sont tous deux des « considérations de nous-mêmes », des « joies », à la différence **PROFONDE** que le premier est pur, rationnel, bon, tandis que le second est excessif, et en cela, mauvais. Ainsi, l'orgueil EST cet excès, cette dé-mesure de l'amour de soi.

Il ressort d'une part que « amour de soi » et « amour propre » désignent une même chose. Contrairement à ce que pense L. Bove⁶², Spinoza ne les distingue pas. D'autre part ces expressions désignant notre propre considération marque une profonde mutation par rapport à la définition générale de l'amour. Ce qui crée une difficulté⁶³. Il n'y a plus l'intervention de l'idée et de cause extérieure. Si l'amour se définit comme une joie qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure⁶⁴, l'amour de soi est quant à lui une joie née de la considération de notre puissance d'agir⁶⁵. La question qui se pose est alors celle de savoir en quoi consiste cette « considération de nous et de notre puissance d'agir » qui nous procurerait de la joie, c'est-à-dire nous permettrait de passer d'une moindre à une plus grande perfection ? Quelle est cette puissance d'agir qui doit ainsi être considérée, exercée, mise en pratique ? Quel est en définitive cet être, ce « soi » qui doit ainsi être considéré pour nous procurer de la joie ?

⁵⁹ G. Deleuze, *Spinoza, philosophie pratique, op. cit.*, p. 71.

⁶⁰ *Eth.* III, Pr. 55, sc.

⁶¹ *Id.*, déf. des aff. 25.

⁶² L. Bove, *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Vrin, Paris, 1996, p. 89.

⁶³ F. Manzini, *Spinoza : une lecture d'Aristote*, PUF, Paris, 2009, p. 90.

⁶⁴ *Eth* IV, Pr. 44, dém.

⁶⁵ *Id.*, Pr. 52, dém.

Nous avons vu que la joie est le passage à une plus grande perfection. Si l'amour de soi est une joie, cela signifie qu'en exerçant sa puissance d'agir l'homme devient plus joyeux, sa perfection devient plus grande. Il est donc intéressant de voir en quoi consiste cette puissance d'agir, et comment elle est ou doit être considérée pour que l'homme ait la joie, terme ultime de la philosophie et l'éthique de Spinoza⁶⁶.

2. L'OBJET DE L'AMOUR : LA PUISSANCE D'AGIR DE L'HOMME

Comme le remarque C. Ramond, Spinoza ne donne pas une définition directe de ce concept fondamental de *l'Éthique* qu'est la « puissance ». A la différence des métaphysiciens classiques qui définissent la puissance comme une virtualité par rapport à l'acte qui est réalité, Spinoza accorde une positivité à ce terme. La puissance de Dieu n'est pas à réaliser, elle est actuelle à travers les modes⁶⁷. Les modes sont définis sous deux attributs : la Pensée et l'Étendue. L'homme est donc corps et esprit ; et Spinoza peut alors parler de puissance d'agir comme capacité du corps, et puissance de penser (ou d'imaginer), celle de l'esprit ou âme.

A) LA NOTION DE PUISSANCE ET PUISSANCE D'AGIR

Avant de revenir à la puissance d'agir il est important de saisir davantage la nature de la puissance chez Spinoza. L'axe névralgique est donné dans la définition 8 de *Éthique* IV : « *Par vertu et puissance j'entends la même chose ; c'est-à-dire la vertu, en tant qu'elle se rapporte à l'homme, est l'essence même ou la nature de l'homme en tant qu'il a le pouvoir de faire certaines choses se pouvant connaître par les seules lois de sa nature* ». Par rapport à l'homme donc, la puissance n'est rien d'autre que la vertu. Celle-ci constitue son essence : pouvoir faire quelque chose de lui-même. L'homme est ainsi défini par l'agir. Cette définition correspond à l'essence de toutes les choses singulières et que Spinoza appelle « effort », « contus », « appétit » : « *L'effort par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans son être n'est rien en dehors de*

⁶⁶ B. Thomass, *Etre heureux avec Spinoza, op. cit.*, p. 90.

⁶⁷ C. Ramond, *Le vocabulaire de Spinoza*, « Vocabulaire de... » (Coll.), Ellipses, Paris, 1999, p. 50.

l'essence actuelle de cette chose »⁶⁸. Cette essence correspond à un ordre de la Nature, comme l'établit la proposition précédente : « *Chaque chose, autant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer dans son être* »⁶⁹. L'homme n'étant donc qu'un élément dans la multiplicité de la Nature naturée, c'est-à-dire les choses singulières, tient de la Nature ce même pouvoir d'affirmation de soi : il est doté d'un « soi », d'une *potentia* agendi. Il s'agit en réalité d'une affirmation de la puissance divine, car c'est par les modes que les attributs de Dieu expriment leurs déterminations. Dieu (ou Nature) n'existe et n'agit de façon certaine et déterminée que par la puissance exprimée par les choses particulières : « *Les choses particulières, dit Spinoza, ne sont rien si ce n'est des affections des attributs de Dieu, autrement dit des modes par lesquels des attributs de Dieu sont exprimés d'une manière certaine et déterminée.* »⁷⁰ On retrouve ainsi l'affirmation du panenthéisme : « *Tout ce qui est, est en Dieu et rien ne peut sans Dieu être ni être conçu* »⁷¹.

Il apparaît que le concept de « puissance » n'est rien d'autre que l'essence même de Dieu : « *La puissance de Dieu est son essence même* »⁷², et que cette essence est exprimée par les choses singulières, tel l'homme. De ce point de vue comment comprendre la notion de « puissance d'agir », appelée par ailleurs « force d'exister » (*vis existendi*)⁷³ ? Cette puissance n'étant rien d'autre que la vertu est définie comme affirmation de soi : persévérer dans son être, c'est-à-dire pouvoir faire quelque chose suivant l'ordre de sa propre nature : c'est ce qu'on peut appeler "naturalisme". Il se présente en effet comme une sorte de recul face à l'hétéronomie et même à une morale de fondement théologique. Car il n'y a pas de valeurs absolues et transcendantes. Il ne s'agit non plus d'un renoncement et d'une fuite du monde, comme l'enseignait le platonisme : le monde intelligible (d'au-delà) n'existe pas pour Spinoza pour qu'on puisse dire que l'âme, pour garder sa pureté, doit

fuir cette prison qu'est le corps vers ce "ciel intelligible" : l'homme doit rester dans ce monde qui est unique, y transmuier plutôt son regard⁷⁴ par la *compréhension* comme nous le verrons pus loin. La puissance d'agir n'est alors rien d'autre que ce pouvoir d'action que nous tenons de la Nature et qui n'est qu'une expression de l'essence de Dieu. C'est ce que Deleuze appelle définition *mécanique* du *conatus* (conserver, maintenir, persévérer)⁷⁵, à concilier avec les définitions *dynamique* (augmenter, favoriser) et *dialectique* (s'opposer à ce qui s'oppose, nier ce qui nie). C'est pour dire que le *conatus* est la maintenance de la puissance d'agir. Cette puissance PEUT augmenter, et peut également évincer le corps extérieur si ce dernier ne nous convient pas. Nous utilisons le verbe *pouvoir* parce que le retour est aussi possible. L'exemple que Spinoza nous donne est celui du suicide : « *Ce n'est jamais... par une nécessité de sa nature, c'est toujours contraint par des causes extérieures... qu'on se donne la mort* »⁷⁶. La contrainte ici signifie que le rapport des forces en présence a tourné en faveur du corps extérieur à nous. Le corps extérieur ici indique les affections, les maux de la vie, les dégoûts, les échecs. Comment s'en remettre ? Telle est la question éthique. La réponse de Spinoza est donc claire : nous devons tout faire pour conserver nos vies. Telle est d'ailleurs la loi du *conatus*, vertu la plus primitive : « *On ne peut concevoir aucune vertu antérieure à celle-là (c'est-à-dire l'effort pour ce conserver)* »⁷⁷, car tout homme désire vivre. L'amour de soi en tant que lutte pour conserver sa vie n'a donc rien de narcissique ou d'égoïste. C'est une nécessité. Et comme dit E. Fromm dans *L'art d'aimer*, il faut distinguer *amour de soi* et *égoïsme* ; tandis que le premier est une vertu, le second est plutôt un vice, le fait de penser qu'on prend soin de sa personne alors qu'en réalité on ne fait que dissimuler son échec et son moi réel.

Ajoutons par ailleurs que, pour Spinoza, l'échec vient toujours du dehors et jamais de nous-même. Ce serait en fait contre nature si une chose quelconque venait à se nier elle-même.

⁶⁸ *Eth* III, Pr. 7.

⁶⁹ *Id.*, Pr. 6.

⁷⁰ *Ibid.* I, Pr. 25, coro.

⁷¹ *Ibid.*, Pr. 15.

⁷² *Ibid.*, Pr. 34.

⁷³ Cf. *Eth.* III, déf. gén. des aff. ; G. Deleuze, *Spinoza, philosophie pratique, op. cit.*, p. 139.

⁷⁴ Cf. S. Zac, *La morale de Spinoza*, PUF, Paris, 1959, p. 51.

⁷⁵ G. Deleuze, *Spinoza, philosophie pratique, op. cit.*, p. 140.

⁷⁶ *Eth.* IV, Pr. 20, sc.

⁷⁷ *Id.*, Pr. 22.

L'essence pose toujours une affirmation et jamais une "auto-négation" : « *Nulle chose ne peut être détruite sinon par une cause extérieure* »⁷⁸. Spinoza se rend plus clair dans la démonstration :

« *La définition d'une chose quelconque affirme, mais ne nie pas l'essence de cette chose ; autrement dit, elle pose, mais n'ôte pas l'essence de la chose. Aussi longtemps donc que nous avons égard seulement à la chose elle-même et non à des causes extérieures, nous ne pouvons rien trouver en elle qui la puisse détruire* »⁷⁹.

On est là au cœur d'une sorte de "naturalisme"⁸⁰ qui soutient, comme le fera Darwin (1809-1882)⁸¹ plus tard, la lutte pour la survie : les neurobiologistes modernes comme Jean-Pierre Changeux prennent Spinoza pour précurseur lui associant la théorie de la sélection naturelle de C. Darwin. L'être est opposé à tout ce qui peut ôter son existence. Ce que Deleuze appelle la « dialectique » du conatus. On peut dire que le terme dialectique ici fait écho à ce que Hegel et Marx établiront après Spinoza, même s'il n'utilise pas expressément ce terme,

⁷⁸ *Ibid.*, III, Pr 4.

⁷⁹ *Ibid.*, Pr. 4, dém.

⁸⁰ 1- Nous parlons de naturalisme dans la mesure où Dieu et la Nature ne font qu'un. Et le dynamisme du conatus est naturel c'est-à-dire divin. En ce sens, divinisation/naturalisation s'emploie suivant que nous mettons l'accent sur le caractère divin ou plutôt naturel du conatus. Or en mettant l'accent sur l'aspect naturel notre interprétation rejoint au moins partiellement certaines affirmations de la science darwinienne/Hegel/Marx. D'où le rapprochement.

2- Il faudrait d'emblée préciser (comme nous le ferons ailleurs également) qu'amour de soi signifie amour des autres, donc pas de suppression brute des faibles par les forts. Le rapprochement avec Darwin/Hegel/Marx n'est pas intégral, ce n'est qu'un rapprochement par rapport à certains points précis : l'affirmation de soi/la lutte pour la survie. Plus loin Spinoza parle des gros poissons qui mangent les petits... nous sommes encore dans l'état de nature. C'est avec l'état de civilité que cet état de la nature sera contrôlé par le droit commun. C'est là que l'amour de soi et l'amour des autres peuvent être "effectif", aller ensemble de façon concrète, du moins un peu plus rassurés qu'à l'état de nature. L'histoire des « rencontres des conatus » qui se confrontent se présenterait donc comme une apparente inconséquence de la part de Spinoza qui affirme en même temps que l'amour de l'autre est consubstantiel au conatus. Toutefois l'état civil résout au moins partiellement le problème.

⁸¹ Cf. J. Russ et C. Leguil, *La pensée éthique contemporaine*, op. cit. p. 41.

comme étant l'essence de la matière. Hegel parle de la dialectique du maître et de l'esclave comme étant une lutte de reconnaissance, une lutte pour la survie : c'est en risquant sa vie que l'esclave la retrouve. Marx de son côté aborde dans le même sens en parlant de la lutte des classes : c'est en se confrontant à la bourgeoisie que la classe ouvrière pourra s'affirmer et renverser sa condition humaine misérable. La dialectique fait ainsi de la contradiction le moteur de l'histoire⁸². Spinoza se présente alors dans une certaine mesure comme étant l'un des précurseurs⁸³ des philosophes du matérialisme dialectique et de l'évolutionnisme. Toutefois, il faut noter, à la différence de Hegel et Marx, que Spinoza n'affirme pas explicitement que la matière évolue. S'il faut parler d'une dialectique spinoziste celle-ci ne doit pas être comprise littéralement en trois temps comme chez Hegel et ses disciples. La dialectique chez les hégéliens pose une thèse, une antithèse et une synthèse. Cette dernière se présentant comme une nouvelle thèse afin que le cycle recommence. Chez Spinoza au contraire il n'y a pas de troisième terme, la synthèse. Il est question soit de s'adjoindre la cause extérieure (antithèse) si elle nous convient, soit de l'exclure si possible, afin de maintenir notre existence. Tel est le moyen par lequel notre *vis existendi* (notre « soi », notre *potentia agendi*) peut être accrue. De là naît la joie en nous : passage à une plus grande perfection ou réalité. Il ne s'agit donc jamais d'une dialectique à la Hegel même si dans les deux cas il est question de la lutte pour la survie.

La loi du conatus est donc celle de la vie, de l'action ; les êtres opposés ne peuvent pas cohabiter : « *Des choses sont d'une nature contraire, c'est-à-dire ne peuvent être dans le même sujet, dans la mesure où l'une peut détruire l'autre* »⁸⁴. Les

⁸² A. Vergez, D. Huisman, *Histoire des philosophes illustrée par les textes*, F. Nathan, Paris, 1971, p. 293.

⁸³ Telle a été la tentative du spinoziste Louis Althusser ; il a clairement reconnu sa dette envers Spinoza dans le chapitre « Sur Spinoza » de ses *Éléments d'autocritique* (1974) : « *Nous avons, dit-il, été coupable d'une passion autrement forte et compromettante : nous avons été spinozistes ... nous avons fait le détour par Spinoza pour voir un peu plus clair dans la philosophie de Marx ... nous avons fait le détour par Spinoza pour voir un peu plus clair dans le détour de Marx par Hegel.* » (http://fr.wikipedia.org/wiki/Louis_Althusser)

⁸⁴ *Eth.* III, Pr. 5.

multiples affections que peut subir le corps sont ainsi ces causes extérieures qui permettent à la puissance d'agir de l'homme soit de diminuer soit d'augmenter. Et du fait que tout homme désire vivre chacun doit lutter pour l'augmentation de cette puissance⁸⁵. L'homme existe donc indéfiniment tant que sa force d'exister n'est pas ôtée par un corps opposé⁸⁶. Il est considéré du point de vue de son essence comme éternel, « *sub specie aeternitatis* ». Car, dit Spinoza, « *la puissance par laquelle les choses singulières et conséquemment l'homme conservent leur être est la puissance de Dieu ou de la Nature, non en tant qu'elle est infinie, mais en tant qu'elle peut s'expliquer par une essence humaine actuelle* »⁸⁷. Spinoza use du concept de *fermeté* pour identifier cette expression de la puissance d'agir : « *Par Fermeté j'entends un désir par lequel un individu s'efforce à se conserver en vertu du seul commandement de la Raison* »⁸⁸. La fermeté n'est qu'un aspect de ce qu'est l'homme libre spinoziste, cet homme qui possède et s'exprime par une *force d'âme (fortitudo)* : le pouvoir de penser. Le second aspect de cette force d'âme est la *générosité*, ce que nous étudierons plus loin. La fermeté, en d'autres termes l'amour de soi, est l'action de l'homme en tant que celle-ci est tournée vers lui-même, vise sa propre utilité. Ces actions sont entre autres la tempérance, la sobriété, la présence d'esprit dans les périls⁸⁹.

B) LA PUISSANCE DE PENSER ET LA *PHILAUTIA*

Du fait que l'homme est corps et âme⁹⁰, ce que nous venons de dire du corps (puissance d'agir) doit également être dit de l'âme (puissance de pensée). En vertu du parallélisme comme nous l'avons vu plus haut, les actions du corps correspondent aux actions de l'âme ; il en est de même pour les passions. L'âme est l'idée du corps. Ainsi, elle a chaque fois l'idée, c'est-à-dire qu'elle imagine, pense, sent les différentes affections du corps⁹¹. De ce point de vue affirme notre auteur, « *si quelque chose augmente ou*

diminue, seconde ou réduit la puissance d'agir de notre Corps, l'idée de cette chose augment ou diminue, seconde ou réduit la puissance de notre Ame »⁹². La puissance imaginative de l'âme dépend donc de la relation que son corps entretient avec un corps extérieur. Elle peut aussi être accrue ou diminuée. Sa vertu (puissance de penser) étant la **connaissance**, Spinoza nomme les actions de l'âme « force d'âme » en tant qu'elle connaît, comprend⁹³, conceptualise, imagine les affections du corps. L'introduction de ce concept de « force d'âme » va conduire à l'aspect proprement éthique du conatus, car jusqu'ici c'est ce qui peut être considéré comme aspect ontologique qui a été scruté. Spinoza en effet divise cette notion en *fermeté* et *générosité*. La fermeté renvoie à l'aspect ontologique du conatus que nous venons de voir : « *Par Fermeté, dit-il, j'entends un Désir par lequel un individu s'efforce à se conserver en vertu du seul commandement de la Raison* »⁹⁴. La fermeté se rapporte donc aux actions et à l'utilité de l'agent : la conservation ou affirmation de soi. La générosité quant à elle se définit comme étant « *un Désir par lequel un individu s'efforce en vertu du seul commandement de la Raison à assister les autres hommes et à établir entre eux et lui un lien d'amitié* »⁹⁵.

Relevons tout de même qu'il y a ici une certaine ambiguïté dans les propos de Spinoza. Il identifie en effet la *fortitudo* à la puissance de penser ; en même temps il décline ce terme en *fermeté* et *générosité* ; et la caractéristique qu'il accorde à la *fermeté* correspond, comme nous l'avons vu, à la *potentia agendi*. Du coup on se rend compte que la puissance d'agir est incluse dans la puissance de penser. Ce qui crée une énorme difficulté, car cette ambiguïté nous amène à nous demander s'il faut encore parler du *parallélisme* chez Spinoza en considérant les deux attributs comme équivalents ? Même si l'auteur affirme que l'esprit est la meilleure partie de l'homme, est-ce une raison suffisante pour inclure l'étendue dans la pensée ? Ne peut-on pas voir ici finalement une limite à cette conceptualisation spinoziste ?

⁸⁵ *Id.* III, post 1 ; Pr. 12, p. 147.

⁸⁶ *Ibid* III Pr. 8, dem 1 .

⁸⁷ *Ibid.* IV, Pr. 4, dem.

⁸⁸ *Ibid.* III, Pr. 59, sc.

⁸⁹ *Ibid.* III, Pr. 59, sc.

⁹⁰ *Ibid.* II, Pr. 13, coro.

⁹¹ *Ibid.* II, ax 4 ; Pr. 13.

⁹² *Ibid.* III, Pr. 11.

⁹³ H. A. Wolfson, *La philosophie de Spinoza*, Gallimard, Paris, 1999, p. 239-240.

⁹⁴ *Eth.* III, Pr. 59, sc.

⁹⁵ *Id.*, III, Pr. 59, sc.

Avec la notion de *générosité* que Spinoza introduit comme deuxième composante du concept de « force d'âme » qui caractérise l'amour de soi du point de vue spirituel, il paraît évident que l'amour de soi n'est pas un égoïsme au sens narcissique du terme. L'amour de soi signifie d'emblée amour de l'autre. D'où son étymologie grecque *philautia*. Cette allusion étymologique manifeste la part aristotélicienne du spinozisme. C'est ce que montre les travaux de F. Manzini. La *philautia* n'est rien d'autre que l'amitié. C'est en cela qu'elle n'est pas de l'égoïsme, mais un modèle moral du vivre en commun.

Spinoza en effet est un lecteur attentif d'Aristote. B. Rousset émet même l'hypothèse d'après laquelle l'*Ethique* se présente comme une version nouvelle et revue de l'*Ethique à Nicomaque*, ceci lorsqu'on observe sa composition : « *Nous ne pouvons pas, dit Rousset, ne pas penser d'abord à l'Ethique à Nicomaque d'Aristote, dont l'ordre des livres, sans même parler du contenu, est incontestablement le modèle qui a déterminé le plan des deux dernières parties de l'Ethique* »⁹⁶. Wolfson argumente dans le même sens en parlant des analogies de structure comme une influence d'Aristote sur Spinoza⁹⁷. En s'alignant donc comme aristotélicien, même s'il y aura une démarcation, Spinoza, selon Manzini, est avec Aristote, dans l'histoire de la philosophie, les deux philosophes qui refusent de fonder l'éthique sur un "impératif" comme norme du devoir, mais plutôt de façon "attractive", c'est-à-dire comme objet de visée⁹⁸. Mais la dimension contraignante de la morale chez Spinoza va se manifester avec un aspect de l'itinéraire du "sage", comme nous le verrons, notamment lorsque notre auteur affirme que le sage doit suivre les lois de la cité. L'*Ethique* se présente donc comme une éthique philosophique s'adressant d'abord à la raison et donc à l'individu. Toutefois, il apparaîtra, dans un langage ricoeurien, que l'éthique, pour ne pas rester abstraite doit s'incarner dans des institutions⁹⁹. Le point de départ de cette "universalisation" de l'éthique est la deuxième articulation de la *philautia* : l'amitié. On peut

alors dire, à la suite de U. Eco que l'éthique commence avec l'entrée en scène de l'« autre ». Nous verrons alors que, contrairement à ce que pense Manzini, l'amour de soi n'est pas une « *aberration relativement à la cohérence générale de la philosophie spinozienne qui veut que l'amour suppose par définition une cause extérieure* »¹⁰⁰, mais qu'il est un "correctif" de l'amour ; il est, comme le reconnaît Manzini lui-même, le *summum bonum* de la vie, car il est égal au *contentement de soi*. Et le contentement de soi qui vient de la raison est le contentement le plus grand possible¹⁰¹, il est « *l'objet suprême de notre espérance* »¹⁰², le bien suprême que tous aiment¹⁰³, l'unique mobile de l'agir : conserver son être selon la prescription de la raison¹⁰⁴. Autrement il se transforme en Gloire, Orgueil, bref en affects notoires qui ne sont pas des contentements tirant leur origine de la raison.

Il nous semble donc que la *philautia* chez Spinoza, contrairement à ce qu'en pense Manzini, n'est pas une "importation" de l'extérieur, précisément d'Aristote, même si l'influence de celui-ci sur celui-là n'est pas totalement récusable. Nous pensons plutôt que cette articulation amicale de l'amour de soi doit être comprise comme ce que Kant appelle "législation dans la langue". Avant Kant, Spinoza affirme une idée semblable dans sa tentative de définir, contre la tradition, les notions de sympathie et d'antipathie :

« *Je sais bien, dit-il, que les Auteurs qui, les premiers, ont introduit ces noms de Sympathie et d'Antipathie, ont voulu signifier par là certaines qualités occultes des choses ; je crois néanmoins qu'il nous est permis aussi d'entendre par ces mots des qualités connues ou manifestes* »¹⁰⁵.

Spinoza n'assume donc pas la définition commune de ces termes. Dans son système il prétend que les causes de l'amour sont connues. Il est simplement question de les chercher. C'est en fait là toute la prétention rationaliste de Spinoza : l'occultisme n'existe pas dans la

¹⁰⁰ F. Manzini, *Spinoza : une lecture d'Aristote*, op. cit., p. 90.

¹⁰¹ *Eth* IV, Pr. 52.

¹⁰² *Id.*, sc.

¹⁰³ *Ibid.* IV, Pr. 58, sc

¹⁰⁴ *Ibid.* IV, Pr. 25 ; 52, sc.

¹⁰⁵ *Eth.* III, Pr. 15, sc.

⁹⁶ F. Manzini, *Spinoza : une lecture d'Aristote*, op. cit., p. 17.

⁹⁷ *Id.*, p. 18, 19 § 2, 28-29.

⁹⁸ *Ibid.* p. 18.

⁹⁹ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris, 1996, p. 19, note 5.

Nature. La législation dans la langue est très manifeste dans l'*Ethique*. C'est en cela que l'ouvrage se présente sous un certain point de vue comme un "dictionnaire" revu et corrigé des affections. Le premier commandement éthique de la Raison, l'amour de soi, est d'ailleurs en ce sens un exemple flagrant.

Quoi qu'il en soit, l'amitié qui est la vertu éthique de l'amour de soi a subi l'influence d'Aristote¹⁰⁶. L'histoire de ce concept relève les moments de son utilisation chez des auteurs comme Aristote, les post-chrétiens (Philon d'Alexandrie, Saint Augustin), Erasme, Geulincx et Spinoza. Il faut noter, dans l'interprétation de cette historicité, la divergence de points de vue des interprètes, notamment entre F. Manzini et L. Bove. Pour Manzini, en dehors d'Aristote et de Spinoza, tous les auteurs condamnent la *philautia* (amour de soi) comme « *un amour excessif et vicieux de soi-même, comme un péché et comme une faute envers Dieu, alors que Spinoza au contraire, en fait une forme de souverain bien* » ; l'auteur de l'*Ethique* puise donc dans une inspiration grecque un moyen de s'opposer aux chrétiens modernes¹⁰⁷. Bove de son côté, en relevant la "distinction implicite" spinoziste de l'amour de nous-même et de l'amour-propre, souligne la lignée de la notion de l'amour de soi. On a successivement Aristote, les Stoïciens, le Christianisme et Thomas d'Aquin, Spinoza. Mais chez Bove il n'y a pas condamnation chrétienne de la *philautia*. Il relève au contraire qu'avec le christianisme « l'amour de soi s'affirme comme le prototype de tout amour, l'expérience même de l'intériorité, notre rapport intime avec Dieu ». C'est ce qui ressort des Epîtres de Saint Paul (Ga 5, 14 et Rm13, 8). Bove va plus loin en montrant la concordance positive de points de vue au sujet de la *philautia* et sa dimension amicale, charitable, entre Aristote, Augustin et Thomas d'Aquin. A la suite des deux premiers, Th. d'Aquin « *fait de cette notion "un principe... de notre accès à Dieu comme le bien propre de l'homme (dont la « cause » se trouve en Dieu et l' « effet » en nous),... (et) de notre accès, par similitude, à notre prochain* »¹⁰⁸.

¹⁰⁶ Cf. l'édition Basilae que lisait Spinoza (Cf. F. Manzini, *Spinoza : une lecture d'Aristote*, op. cit., p. 90.)

¹⁰⁷ F. Manzini, *Spinoza : une lecture d'Aristote*, op. cit., p. 90.

¹⁰⁸ *Commentaire des sentences*, III, dist. 27, 28, 29 ; in L. Bove, *La stratégie du conatus*, op. cit., p 87-89, note 2.

Sans fortement nous prononcer au sujet de cette divergence d'interprétation nous mentionnons tout de même que l'amour de soi dont il est question ici est à distinguer de la compréhension qu'en fait Spinoza. L'amour de soi entendu comme égoïsme est clairement rejeté par les Chrétiens, notamment Saint Augustin dans la *Cité de Dieu*. L'auteur y distingue deux cités, la céleste et la terrestre, ce qui correspond à deux sortes d'amour, amour de soi jusqu'au mépris de Dieu et l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi. Le premier correspond à la vie selon la chair et donc à la cité terrestre, et le deuxième à la vie selon l'esprit, et donc à la cité céleste, cité de Dieu. Dieu étant le maître du monde, le plus puissant, c'est la cité céleste qui l'emportera. Ainsi il convient de vivre plutôt selon l'esprit et non pas selon la chair. Augustin rejette ainsi l'amour de soi au profit de l'amour de Dieu. L'amour de soi c'est un pur égoïsme, une vie de débauche, de péché. Ce qui ne correspond pas à l'homme comme créé à l'image de Dieu.

Dès lors, il est facile de situer Spinoza dans cette tradition. Dans l'esprit des chrétiens, il est clair que c'est une lutte entre la transcendance et l'immanence. Si l'amour de soi nous lie à Dieu chez Th. d'Aquin, il s'agit d'un Dieu transcendant ; il en est de même chez Augustin. Chez Spinoza également, le concept d'amour de soi nous lie à Dieu, mais il ne s'agit pas d'un Dieu hors de nous et transcendant, il s'agit plutôt d'un amour de soi dans une immanence radicale. Le Dieu dont il est question n'est pas autre que la Nature et ses modes que nous sommes. On peut donc dire que l'amour soi spinozien conserve les deux dimensions, humaine et divine, tout en les modifiant fondamentalement. L'amour de soi nous lie à nous-même tout d'abord en tant que *conatus* comme nous l'avons vu plus haut, amour du réel en nous¹⁰⁹, et dans un deuxième temps, il nous lie à autrui en tant qu'il implique sur le plan éthique d'être généreux. Cette deuxième dimension est ce que Bove appelle logique ou « force centrifuge et rayonnante » de l'amour de nous-même¹¹⁰. L'amour de soi ne nous renferme pas sur nous-même, au contraire il nous ouvre à l'amour d'une vie, de l'humanité. C'est une logique de

¹⁰⁹ L. Bove, *La stratégie du conatus*, op. cit., p. 89.

¹¹⁰ *Id.*, p. 89.

l' « identification fusionnelle » et non pas « oppositionnelle », c'est-à-dire que c'est en nous aimant nous-même que nous étendons notre amour au-delà de nous-même, sur les autres hommes¹¹¹. C'est ce que recoupe la notion de « générosité » chez Spinoza. C'est elle qui fonde l'humanisme spinoziste ; elle fait passer l'amour naturel de notre propre corps en un amour universel de tous les semblables : ce passage est ce qu'on peut appeler « la logique expansive de l'amour de nous-même en Humanité »¹¹². L'humanisme moderne de Spinoza remplace donc le renoncement des Stoïciens et des religions par l'affirmation de soi, ce que P. Tillich nomme « le courage d'être »¹¹³. Ce courage implique en même temps l'acte d'aller aux autres¹¹⁴. C'est ce qu'affirme aussi Eric Fromm en parlant d'une interdépendance qui existe entre amour de soi et amour d'autrui. L'amour de soi est donc bien à distinguer de l' « égoïsme »¹¹⁵. Il n'est pas question de "sauver" l'égoïsme comme le laisse entendre Alquié en affirmant que « *Spinoza ici s'oppose nettement aux morales qui condamnent ce qu'elles nomment l'égoïsme.* »¹¹⁶ E. Fromm affirme clairement ce que pouvait aussi bien faire Spinoza s'il avait usé du terme « égoïste » dans l'*Ethique* : « *Loin d'être identiques, affirme Fromm, l'égoïsme et l'amour de soi sont en fait des phénomènes contraires* »¹¹⁷. Spinoza ne s'opposerait donc pas aux morales qui condamnent cet affect, mais, à sa manière, il pourrait plutôt récuser avec elles ce phénomène dit "égoïsme". Et s'il faut aller dans le sens où Spinoza veut "sauver" l'égoïsme, il convient de le mettre à la suite d'Aristote qui distingue deux formes d'égoïsme : celui du sage et celui du vulgaire¹¹⁸. La forme basse est l'égoïsme vulgaire, qui correspond à la « recherche des plaisirs, des richesses et des honneurs », et la forme haute, propre aux sages, « repose sur la recherche des vrais biens »¹¹⁹. Aristote vivifie

l'égoïsme du sage, le bon égoïsme, dans la mesure où celui-ci, le sage, plus égoïste que tout le monde, a opéré le meilleur choix : les plaisirs rationnels. Le spinozisme d'après le projet formulé dans le *TRE* est justement à la quête d'un bien durable¹²⁰, après la critique des biens éphémères qui correspondent à l'égoïsme du vulgaire. Le bien durable correspondrait quant à lui à l' "égoïsme" du sage. En ce sens, Spinoza ne rejette l'égoïsme que pour l'affirmer à sa manière de façon radicale, et cet égoïsme (expression qui, à notre avis, ne correspond pas à l'éthique de Spinoza) est en fait l'« amour de soi », qui lui n'est rien d'autre que l'altruisme ou l'humanisme spinoziste : « *Chez Aristote – comme chez Spinoza – il n'y a pas d'opposition de principe entre s'aimer soi-même et aimer les autres, entre ce que nous sommes habitués à définir comme "égoïsme" et comme "altruisme"...* »¹²¹.

CONCLUSION

Au demeurant, un "égoïsme" né de la raison est nécessairement un « bon égoïsme » selon l'expression de Manzini¹²². C'est l'affirmation spinoziste de l'éthique universelle, très prétentieuse faut-il le signaler, à partir d'un particulier : « *Quand chacun cherche le plus ce qui lui est utile à lui-même, c'est alors que les hommes sont le plus utiles les uns aux autres* »¹²³. L'homme vertueux de Spinoza est appelé « homme libre » ou « sage » par le fait qu'au terme de son parcours éthique il réalise avec plénitude ce que la raison lui a commandé : vivre avec l'autre. Ainsi, le paroxysme d'une vie morale (libre, rationnelle) est atteint dans la communauté des semblables avec pour point de départ la considération de soi comme objet premier d'amour. Spinoza conjugue ensemble amour et éthique.



¹¹¹ *Ibid.*, p. 89 ; P. Tillich, *Le courage d'être*, Trad. F. Chapey, Casterman, Tournai, 1967, p. 35 et 36.

¹¹² *Ibid.*, p. 90.

¹¹³ P. Tillich, *Le courage d'être*, op. cit., p. 33.

¹¹⁴ *Id.*, p. 35.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 36.

¹¹⁶ F. Alquié, *Le rationalisme de Spinoza*, op. cit., p. 249.

¹¹⁷ <<http://aunomdelamour.over-blog.com/article-22627787.html>>.

¹¹⁸ F. Manzini, *Spinoza : une lecture d'Aristote*, op. cit., p. 91.

¹¹⁹ *Id.*, p. 91.

¹²⁰ *TRE* §6.

¹²¹ Cf. *Eth.* IV, Pr. 37 : « *Le bien qu'appète pour lui-même quiconque est un suivant de la vertu, il le désirera aussi pour tous les autres hommes, et cela d'autant plus qu'il aura acquis une connaissance plus grande de Dieu* » ; *Géométrie des passions*, in F. Manzini, *Spinoza : une lecture d'Aristote*, op. cit., p. 91.

¹²² F. Manzini, *Spinoza : une lecture d'Aristote*, op. cit., p. 91.

¹²³ *Eth* IV, Pr. 35, coro. 2.

BIBLIOGRAPHIE

ALQUIÉ, Ferdinand, **Le rationalisme de Spinoza**, PUF, Paris, 1998.

BOVE, Laurent, **La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza**, Vrin, Paris, 1996.

DELEUZE, Gilles, **Spinoza, philosophie pratique**, Minuit, Paris, 2009.

DESCARTES, René, **Les passions de l'âme**, trad. J.-M. Monnoyer, Gallimard, Paris, 1988.

JAQUET, Chantal, **Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza**, PU Sorbonne, Paris, 2005.

JAQUET, Chantal, **Spinoza, philosophe de l'amour**, PU Saint-Etienne, 2006.

MANZINI, Frédéric, **Spinoza : une lecture d'Aristote**, PUF, Paris, 2009.

RAMOND, Charles, **Le vocabulaire de Spinoza**, «Vocabulaire de...» (Coll.), Ellipses, Paris, 1999.

RICCEUR, Paul, **Soi-même comme un autre**, Seuil, Paris, 1996.

RUSS, Jacqueline et LEGUIL, Clotilde, **La pensée éthique contemporaine**, «Que sais-je?», PUF, Paris, 2008.

SPINOZA, Baruch, **Œuvres III. Ethique démontrée suivant l'ordre géométrique et divisée en cinq parties**, trad. C. Appuhn, GF Flammarion, Paris, 1965.

THOMASS, Balthazar, **Etre heureux avec Spinoza**, Eyrolles, Paris, 2008.

TILLICH, Paul, **Le courage d'être**, Trad. F. Chapey, Casterman, Tournai, 1967.

VERGEZ, André, HUISMAN, Denis, **Histoire des philosophes illustrée par les textes**, F. Nathan, Paris, 1971.

WOLFSON, Harry Austryn, **La philosophie de Spinoza**, Gallimard, Paris, 1999.

ZAC, Sylvain, **La morale de Spinoza**, PUF, Paris, 1959.

