

# Le désir est l'essence de l'homme

Éric Delassus

## Résumé

« Le désir est l'essence de l'homme » écrit Spinoza dans l'Éthique. Il faut comprendre par là que l'homme est désir et qu'il s'affirme en exprimant pleinement la puissance qui le caractérise. Cette approche positive rompt avec l'idée selon laquelle le désir ne serait que manque et marquerait l'imperfection humaine. Cette conception du désir est au cœur d'une éthique de la joie s'appuyant sur la nécessité d'une réflexion par laquelle le désir, s'efforçant de mieux cerner sa véritable nature, s'oriente vers ce qui augmente sa capacité d'agir. En quoi cette éthique conduit-elle à se rendre utile aux autres hommes ? C'est la question à laquelle tentera de répondre cette intervention.

Désir, joie, puissance, éthique, Spinoza.

---

Dans la troisième partie de l'*Éthique* qui traite de l'origine et de la nature des affects, Spinoza définit le désir comme l'essence de l'homme :

Le désir est l'essence de l'homme, en tant qu'on le conçoit comme déterminé par suite d'une quelconque affection d'elle-même à faire quelque chose<sup>1</sup>.

Par cette définition, Spinoza affirme que l'homme est désir. Il ne définit donc plus l'homme à partir d'un ensemble de caractéristiques spécifiques immuables, mais propose une définition dynamique de l'être humain qui remet en question la définition du désir comme manque. Le désir n'est plus le symptôme de ce qui fait défaut à l'homme, il est ce qui lui permet de s'affirmer. Il n'est plus la marque d'une absence, mais l'expression d'une présence, celle d'une puissance dont l'intensité manifeste la perfection humaine. Cette manière de considérer aussi positivement le désir ne peut que susciter l'interrogation et, en premier lieu, nous inciter à nous demander pourquoi, si le désir manifeste notre perfection, il est généralement perçu sous la forme du manque. On ne désire apparemment que ce que l'on n'a pas.

S'il en va ainsi, c'est que le désir échoue souvent à se satisfaire en raison de la servitude dans laquelle il se trouve, c'est-à-dire de sa dépendance par rapport à des causes extérieures qui le déterminent, mais dont il ignore l'existence. En effet, l'homme n'est pas une exception dans la nature, il ne s'y trouve pas « comme un empire dans un empire<sup>2</sup> », il est donc déterminé à agir par des facteurs dont il n'a pas nécessairement conscience. C'est d'ailleurs de cette ignorance que provient l'impression qu'il a de disposer d'un libre arbitre que Spinoza considère comme illusoire :

...les hommes se croient libres, pour la raison qu'ils ont conscience de leurs volitions et de leur appétit, et que les causes qui les disposent à appéter et à vouloir, ils les ignorent, et n'y pensent pas même en rêve<sup>3</sup>.

Cette ignorance est à l'origine de la perception du désir comme manque. Le désir ainsi perçu, c'est le désir frustré, le désir qui rate sa cible, parce qu'il ignore ce qu'il désire vraiment.

Spinoza expose cela dans les premières pages du *Traité de la réforme de l'entendement*, lorsqu'il souligne le caractère vain et parfois dangereux de la recherche de ce qu'il nomme les biens ordinaires, c'est-à-dire des objets auxquels les êtres humains sont généralement attachés et qui sont au nombre de trois, la richesse matérielle, les honneurs et les plaisirs sensibles. Il constate que ces objets ne tiennent pas leurs promesses, s'ils sont poursuivis pour eux-mêmes. Il ne

recommande pas de les délaisser totalement - Spinoza est loin d'être un adepte de l'ascétisme et du renoncement -, mais de ne les rechercher qu'avec mesure, en tant qu'ils contribuent à l'obtention d'un bien ultime, c'est-à-dire de ce que désire vraiment le désir. Il apparaît donc nécessaire, pour que le désir puisse s'affirmer, qu'il se connaisse lui-même aussi clairement et distinctement qu'il est possible, qu'il soit éclairé par la connaissance de ses causes et qu'il ait conscience de ce qu'il vise vraiment.

Qu'est-ce donc que le désir ? Le désir est d'abord un affect. Il est même, avec la joie et la tristesse, un affect fondamental. Or, qu'est-ce qu'un affect ? Un affect est « une affection du corps, qui augmente ou diminue, aide ou contrarie, la puissance d'agir de ce corps, et en même temps l'idée de cette affection ». Spinoza, à la différence de Descartes, ne distingue pas substantiellement le corps de l'esprit. L'esprit est « idée du corps ». En d'autres termes, l'esprit et le corps ne sont pas deux choses distinctes, mais une seule et même chose perçue de deux manières différentes. C'est pour cette raison que Spinoza ne dissocie pas non plus les idées et les affects, mais les conçoit comme corrélés.

Cette aptitude de l'homme à être affecté ou d'ailleurs également, à affecter, s'enracine dans quelque chose d'encore plus profond que Spinoza désigne par le terme de *conatus*. Ce terme, souvent traduit par effort, n'a rien de volontariste ou de vitaliste, il désigne la capacité qu'a un individu quel qu'il soit de persévérer dans son être :

Chaque chose, autant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer dans son être<sup>4</sup>.

Dans la mesure où un individu n'est pas pour Spinoza une entité indivise, mais au contraire une singularité à la fois composée et composante, cet effort résulte de la capacité d'une chose singulière à maintenir sa structure par la convenance des parties qui la constituent. Ainsi, dans un corps, la solidarité quasi-mécanique des éléments qui le composent contribue à maintenir son individualité. Cependant, selon la complexité de l'organisation de cet individu, son *conatus* se manifestera différemment. Il se manifestera uniquement par la persévérance dans l'être pour les choses les plus simples, par l'appétit chez les êtres vivants plus complexe et chez l'homme, être conscient, par le désir qui n'est autre que « l'appétit avec la conscience de l'appétit ». Cela nous interroge d'ailleurs sur le rôle que joue la conscience dans l'expression du désir. On pourrait croire que la conscience n'est qu'un épiphénomène, Spinoza affirmant « qu'entre l'appétit et le désir, il n'y a pas de différence ». Néanmoins, si l'on va un peu plus loin, on se rend compte que la conscience peut être déterminante, dans

<sup>1</sup> Spinoza, *Éthique*, troisième partie, Définition des affects, Définition I, traduction Bernard Pautrat, Seuil, 1998, p. 305.

<sup>2</sup> « Pour la plupart, ceux qui ont écrit des affects et de la façon de vivre des hommes semblent traiter, non de choses naturelles qui suivent les lois communes de la nature, mais des choses qui sont hors de la nature. On dirait même qu'ils conçoivent l'homme dans la nature comme un empire dans un empire. Car ils croient que l'homme perturbe l'ordre de la nature plutôt qu'il ne le suit, qu'il a sur ses actions une absolue puissance, et n'est déterminé par ailleurs que par soi-même. », *Ibid.*, préface de la troisième partie.

<sup>3</sup> *Ibid.*, Première partie, Appendice, *op. cit.*, p. 81..

<sup>4</sup> Spinoza, *Éthique*, troisième partie, proposition VI, *op. Cit.*, p. 217.

la mesure où elle permet au désir, dans certaines conditions bien précises, de s'interroger sur lui-même afin de prendre conscience par la réflexion des causes qui le déterminent et de sa véritable nature. 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'ignorant<sup>5</sup>.

Comme cela est souligné dans la troisième partie de l'*Éthique*, selon que l'idée d'une affection sera ou non adéquate, l'affect sera une action ou une passion :

Un affect qui est une passion cesse d'être une passion dès que nous en formons une idée claire et distincte<sup>6</sup>.

Non que, par la réflexion, le désir parvienne à échapper au déterminisme universel, il reste déterminé, mais au lieu d'être en situation de servitude sous l'emprise de causes externes, il s'affirme plus librement par la connaissance qu'il a de lui-même, dans la mesure où cette connaissance l'affecte et le détermine de façon interne. Ainsi, il s'affirme selon la seule nécessité de sa nature et non en étant contraint par des forces qui lui sont extérieures.

Ainsi, lorsque notre désir parvient à cette libre affirmation de lui-même, nous accédons à la joie, c'est-à-dire à l'affect qui exprime une augmentation de notre puissance d'être et d'agir. Car finalement, ce que désire le désir, ce n'est rien d'autre que de sentir sa puissance augmenter. Nous désirons ce qui nous est utile et l'utile sous la plume de Spinoza désigne ce qui contribue à l'augmentation de notre puissance.

C'est en ce sens que le désir est producteur de valeurs, car nous ne désirons pas une chose parce que nous la jugeons bonne, mais nous la jugeons bonne parce que nous la désirons :

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 désirons<sup>7</sup>.

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 partie<sup>8</sup>. 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, pour Spinoza, nous n'avons pas des yeux pour voir, mais nous voyons parce que nous avons des yeux. Ainsi, met-il 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, ils 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'utilité<sup>9</sup> ».

Autrement dit, les choses n'ont pas de valeur en elles-mêmes, c'est parce que nous les désirons que nous leur donnons une certaine valeur. Cette conception de la valeur expose au risque d'un certain relativisme qui pourrait conduire à diluer la notion même de valeur, mais envisager les choses sous cet angle consisterait à oublier qu'il y a une certaine nature du désir humain qui l'oriente dans des directions assez semblables chez tous les hommes. Certes, les désirs peuvent diverger, mais en réalité dans la mesure où ils procèdent tous d'un désir plus fondamental, il vise tous à peu près la même chose, même si, très souvent, ils se trompent de chemin pour y parvenir et ratent leur cible. On peut donc affirmer comme le fait Denis Collin qu'il y a chez

<sup>5</sup> 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.

<sup>6</sup> *ibid.*, cinquième partie, proposition III, *op. cit.*, p. 489.

<sup>7</sup> Spinoza, *Éthique*, troisième partie, scolie de la proposition IX, *op. cit.*, p. 221.

<sup>8</sup> Cf. mon commentaire de l'appendice à la première partie de l'*Éthique* : *Penser avec Spinoza – Vaincre les préjugés*, Bréal, 2014.

<sup>9</sup> « 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'écartier ce qui dessert. », Chantal Jaquet, « La positivité de la conscience », in *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*, *op. cit.*, p. 122.

Spinoza une relativité des valeurs sans relativisme<sup>10</sup>.

Cette diversité dans la manière dont se manifestent les désirs humains, ainsi que le fait qu'ils s'expriment le plus souvent dans la servitude, nous conduit à envisager le désir dans sa dimension politique.

En effet, si nous nous reportons à la philosophie politique de Spinoza, nous remarquons que comme beaucoup de théoriciens de son époque, il s'appuie sur un hypothétique état de nature de l'humanité pour élaborer sa pensée politique. Cependant, son but n'est pas de justifier la mise en place d'artifices institutionnels pour sortir de cet état, mais de montrer comment cet état produit la société politique. On peut considérer, qu'en un certain sens, tout l'enjeu de la politique tourne autour de la question du désir. Il s'agit, en effet, de trouver les moyens faire coexister des désirs qui peuvent entrer en concurrence et s'affronter, comme c'est le cas dans l'état de nature où le droit de chacun s'étend jusqu'à où s'étend sa puissance. Ainsi, l'état de nature que nous décrit Spinoza est-il un état de guerre qui rappelle étrangement celui que décrit Thomas Hobbes. L'homme n'y est pas « un loup pour l'homme », mais Spinoza le décrit par une autre comparaison animal en affirmant que les gros poissons y sont légitimement autorisés à manger les petits, le droit naturel de chacun s'étendait jusqu'à où s'étend sa puissance.

S'il en va ainsi dans la nature, ce n'est pas parce que les hommes seraient naturellement égoïstes ou belliqueux, mais parce qu'ils sont en état de servitude, autrement dit parce que leur désir est déterminé par des causes extérieures qu'ils ignorent et qui font que leur imagination les conduit à poursuivre ce qu'ils croient être leur utile propre sans se soucier de l'utile commun. L'utile propre désignant ce qui contribue à l'augmentation de la puissance d'agir d'un individu, tandis que l'utile commun désigne ce qui augmente la puissance d'agir de la société constituée par ces individus. L'erreur de l'homme en état de servitude est de croire qu'il y a opposition entre l'utile propre et l'utile commun, tandis que l'homme libre, « l'homme guidé par la raison » comprend que ces deux formes d'utilité convergent.

Comme le fait remarquer Lucien Mugnier-Pollet dans son livre sur la philosophie politique de Spinoza :

Ce qui frappe Spinoza dans l'état de nature n'est pas la guerre partout présente comme une tonalité atmosphérique, mais la misère, la faiblesse de l'homme, son inculture, et finalement l'impuissance où il se trouve d'atteindre toutes les perfections dont il est capable. (...) L'état de nature est donc davantage un état d'esclavage et d'impuissance qu'un état de guerre<sup>11</sup>.

Cet état de nature, les hommes n'en sortent d'ailleurs

jamais, c'est qui fait toute la différence avec Hobbes. Spinoza n'est pas un théoricien du contrat. Il tente plutôt d'expliquer comment se tissent les rapports de force à l'intérieur des sociétés humaines et comment ces forces s'affrontent ou se conjuguent pour former une société, c'est-à-dire individu plus grand que l'être humain pris isolément. Cet individu a d'ailleurs son propre *conatus* dont la puissance dépend de la plus ou moins grande solidarité de ces membres. Ainsi, c'est parce que les hommes comprennent de manière diffuse, par expérience vague, que l'état de guerre initiale n'est pas viable qu'ils se rassemblent et constituent des sociétés reposant sur un ensemble de lois communes. Néanmoins, comme cette perception reste obscure, il est nécessaire de contraindre les désirs humains par un pouvoir politique disposant d'une force suffisante pour faire respecter les lois.

En revanche, lorsque le désir a non seulement conscience de lui-même, mais également des causes qui le déterminent et que cette perception exerce sur lui une action l'orientant vers ce qui lui est réellement utile, il parvient à saisir qu'il n'y a pas d'opposition entre l'utile propre et l'utile commun.

Ainsi, la recherche de la joie, c'est-à-dire d'une augmentation de puissance d'agir, ne peut, lorsqu'elle ne s'accomplit pas dans la servitude, mais s'effectue librement, que nourrir le désir de se rendre utile aux autres hommes. Non en raison d'un quelconque altruisme ou en obéissant à une quelconque obligation morale, mais parce que l'homme libre est celui qui comprend qu'il ne peut atteindre son bien propre qu'en contribuant au bien commun. Il s'agit en quelque sorte d'un intérêt bien compris. Il s'agit de la conséquence même de la compréhension par le désir lui-même de ce qu'il vise. Ainsi, l'être humain qui est désir, lorsqu'il est guidé par la raison, comprenant qu'il ne peut accéder à la joie qu'en vivant en société, prend conscience que sa puissance d'agir ne peut se déployer qu'en contribuant à l'augmentation de la puissance d'agir des autres hommes. Aussi, cultiver le désir éclairé par la réflexion consiste donc à développer une éthique de la joie reposant sur la conscience que la puissance de chacun augmente d'autant que la puissance des autres hommes s'accroît. C'est en ce sens qu'il faut comprendre ce que veut dire Spinoza lorsqu'il affirme qu'« à l'homme rien n'est plus utile qu'un autre homme guidé par la raison ». Mais le chemin qui conduit, par la connaissance des liens qui nous unissent à la nature tout entière, à désirer se rendre utile à soi-même comme aux autres hommes, est particulièrement difficile à emprunter. Comme l'écrit Spinoza à la toute fin de l'*Éthique* : « tout ce qui est remarquable est difficile autant que rare ».

<sup>10</sup> « La relativité des valeurs morales n'est pas pour autant un relativisme, c'est-à-dire une doctrine qui dénie toute objectivité à l'éthique. Les affects sont particularisés dans chaque individu puisque chacun a son histoire propre et sa localisation propre dans l'espace. Cependant l'essence humaine est une et la mécanique affective obéit à des lois générales. C'est en ce sens que l'éthique spinoziste prétend à une portée universelle. », Denis Colin, *Questions de morale*, Armand Colin, Paris, 2003, p. 156.

<sup>11</sup> Lucien Mugnier-Pollet, *La philosophie politique de Spinoza*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1976, p. 115-116.