

# La puissance du désir

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. Spinoza va donc s'attacher à le présenter positivement, non plus comme le sentiment d'une absence, mais comme la puissance par laquelle se manifeste notre perfection. Le désir ainsi défini n'exprime pas ce qui nous fait défaut, mais ce que nous sommes. Mais s'il est en premier lieu l'expression de notre puissance d'être et d'agir, la question se pose de savoir ce que désire le désir. Peut-être rien d'autre que contribuer à l'augmentation de cette puissance qui le caractérise ?

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.

---

Dans la définition des affects qui clôt la troisième partie de l'Éthique, Spinoza définit le désir comme l'essence de l'homme :

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<sup>1</sup>.

Ce qu'il faut d'abord entendre dans cette définition, c'est que l'homme est désir, que tout ce qu'il est et tout ce qu'il fait - ce qui finalement est quasiment la même chose<sup>2</sup> - procède du désir. La vie humaine est donc finalement le désir à l'œuvre, l'expression du désir.

Cette définition est particulièrement intéressante dans la mesure où elle implique une conception de l'être humain, non plus à partir de certains caractères spécifiques dont il serait doté et qui seraient considérés comme immuables, mais en termes de rapports internes ou externes. Rapports qui déterminent un mouvement inhérent à une action. Il s'agit non seulement du rapport entre le désir et son objet, mais également du rapport entre le désir et les causes du désir, entre le désir et les facteurs qui affectent ce qu'est l'homme pour produire telle ou telle manifestation du désir. Pour résumer très brièvement ce qui fait l'originalité de cette définition, on pourrait dire qu'alors qu'auparavant l'essence d'une chose était souvent définie en termes statiques, Spinoza va, quant à lui, proposer une définition dynamique de l'essence, et tout particulièrement de l'essence de l'homme comme désir.

Ainsi envisagé, le désir est présenté de manière totalement positive. En cela, Spinoza se démarque de la définition du désir comme manque. Le désir ne se caractérise pas par ce qui ferait défaut à l'homme, mais à l'inverse, il est l'affirmation de ce qu'il est. Il n'est plus le symptôme d'une absence, mais le signe d'une présence, de la présence d'une puissance qui est à la fois puissance d'être et puissance d'agir, car, comme nous aurons l'occasion de la préciser ultérieurement, il s'agit finalement d'une seule et même chose. Comme le souligne Pierre-François Moreau, « être » signifie, chez Spinoza, être cause<sup>3</sup> et par conséquent « être » consiste toujours à être plus ou moins actif. C'est d'ailleurs pour cette raison que le désir est ici la marque d'une certaine perfection. Dans la mesure où le degré de

---

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

<sup>2</sup> Comme le précise Pierre Macherey : « Le caractère primordial du désir, et la fonction d'unification qu'il remplit à l'égard de l'ensemble des comportements humains, s'expliquent par le fait qu'il n'est rien d'autre que l'essence même de l'homme en tant qu'on la conçoit « déterminée » (*determinata*) à accomplir quelque action : les actions des hommes sont déterminées dans la mesure où elles obéissent toutes à cette impulsion qui définit l'essence humaine en tant que nature désirante », *Introduction à la lecture de l'Éthique - La troisième partie, la vie affective*, Paris, PUF, 1995, p. 105.

<sup>3</sup> Pierre-François Moreau, *Spinoza et le spinozisme*, PUF, collection « Que sais-je ? », Paris, 2009, p. 72.

perfection d'une chose dépend de son niveau de puissance, plus le désir est source d'activité, plus il est l'expression de la perfection de celui qui désire.

En revanche, lorsque le désir échoue à se satisfaire ou lorsqu'il n'est que l'effet de causes externes, lorsqu'il est perçu sous la forme du manque, cela est un signe d'imperfection. Mais le désir n'est pas manque par nature, il n'est l'est que secondement, lorsqu'il ne parvient pas à être pleinement actif. C'est lorsqu'il y a servitude et frustration que le désir est perçu comme manque, il prend alors sa forme la plus pauvre et la plus misérable qui est malheureusement celle que cultive notre société de consommation qui ne peut fonctionner qu'en générant le manque. En effet, c'est un truisme de le souligner, mais ce paradoxe est tellement énorme qu'il est nécessaire d'insister à son sujet à chaque fois que l'occasion nous en est donnée. Cette société qui, comparée à celles qui l'ont précédée, ou à d'autres plus pauvres, est une société où règne l'abondance, ne peut fonctionner qu'en nourrissant chez ses membres un sentiment vif et permanent de frustration. À peine un nouveau produit est-il mis sur le marché qu'il faut impérativement en sortir un autre pour que ceux qui se le sont procuré en soient insatisfaits et cherchent à acquérir celui qui est supposé l'avoir dépassé. Il suffit pour s'en convaincre d'observer les files d'attente qui se forment devant les boutiques de certaines marques de smartphone dès qu'un nouvel modèle est annoncé et que sa commercialisation est imminente. Le désir ainsi cultivé constitue la forme la plus pauvre qu'il peut prendre et produit finalement son contraire qui est l'impuissance. S'il en va ainsi, c'est que le désir, s'il n'est pas éclairé par la réflexion, peut souvent se tromper d'objet et s'imaginer qu'il ne sera satisfait que par la possession d'objets ou la poursuite d'objectifs dont l'expérience nous montre qu'ils ne tiennent jamais leurs promesses et qu'il n'apportent jamais la joie qu'on croit pouvoir en tirer.

C'est ce phénomène que décrit d'ailleurs très précisément Spinoza dans les premières pages du *Traité de la réforme de l'entendement*, lorsqu'il s'interroge sur le caractère vain des biens ordinaires que poursuivent la majorité des hommes. Ces biens ne sont des biens que relativement, car comme le constate Spinoza dans ce très beau texte, ils sont le plus souvent source de plus de déboires que de contentement. En effet, Spinoza constate, comme l'ont fait de nombreux moralistes avant lui, que ce que les hommes recherchent communément, ce sont les richesses, les honneurs et les plaisirs des sens :

De fait, ce qui advient la plupart du temps dans la vie, et que les hommes, à en juger par leurs actes, estiment comme le bien suprême, se ramène à ces trois objets : la richesse, les honneurs et le plaisir. Tous trois divertissent tellement l'esprit qu'il ne peut guère penser à quelque autre bien<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement*, texte établi par Filippo Mignini, traduction de Michelle Beyssade, PUF, collection Épiméthée, p. 67.

Ces biens ordinaires, lorsqu'ils sont recherchés pour eux-mêmes, ne peuvent donc procurer la joie suprême. Ils ne sont des biens que s'ils sont recherchés avec mesure en vue d'autre chose qu'eux-mêmes, car ils ne sont que des moyens subordonnés à une autre fin qu'eux-mêmes :

Mais si on les recherche comme moyen, ils auront leur limite et ne feront guère de tort ; au contraire ils contribueront grandement à la fin pour laquelle on les recherche, comme nous le montrerons en son lieu<sup>5</sup>.

Ce point est important à préciser, car il ne faut pas faire de Spinoza un adepte du renoncement et de l'ascétisme, il considère tout à fait légitime de rechercher ces biens dans un juste mesure, au moins pour ce qui concerne le plaisir et les richesses matérielles, puisque la recherche des honneurs s'oppose plus que tout à la recherche du bien-suprême étant donné que « pour les obtenir, il faut nécessairement diriger sa vie selon le point de vue des hommes, c'est-à-dire éviter ce que la foule évite et rechercher ce que la foule recherche ». Autrement dit, la recherche des honneurs, c'est-à-dire d'une certaine forme de reconnaissance de la part des autres hommes, ne peut contribuer à une satisfaction authentique du désir, dans la mesure où cette recherche doit se caler sur un désir autre que le sien propre<sup>6</sup>. En revanche, l'argent et le plaisir peuvent être des biens, à la seule condition qu'ils ne soient que la condition qui permet d'accéder à autre chose, d'atteindre ce que le désir désire vraiment, car là est d'ailleurs toute la question qui doit conduire notre réflexion sur le désir : que désire le désir ?

Pour répondre à cette question, il faut tout d'abord distinguer le désir des désirs. En effet, les désirs ne sont que les manifestations particulières d'un désir plus profond qui, tant qu'il n'a pas conscience de ce qu'il vise vraiment, risque fort de se tromper d'objet et de se fourvoyer dans la poursuite de chimères qui lui occasionneront plus de désagrément qu'elles ne répondront à ce quoi il aspire véritablement. Comme le souligne Pierre Macherey dans son *Introduction à l'Éthique de Spinoza*, le désir est une impulsion qui n'est pas

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>6</sup> Ce qui ne signifie pas qu'il faille bannir tout désir de reconnaissance. Ce qui caractérise la recherche des honneurs tient en ce que l'individu considère la reconnaissance comme la fin de ses actions et non comme une conséquence résultant de la qualité intrinsèque de ce qu'il a fait. Si je suis reconnu pour ma générosité, je ne ressentirai de véritable joie que si mon comportement généreux n'a pas été déterminé par le désir d'être reconnu.

initialement attaché à un but précis, il est « un désir errant<sup>7</sup> » susceptible de se fixer sur n'importe quel objet ou objectif que l'imagination lui propose comme méritant d'être poursuivie. Tout ce qui lui apparaîtra comme susceptible d'augmenter sa puissance, il le poursuivra, même s'il s'avère que cette impression est illusoire et produit l'effet inverse de celui visé. Aussi, ne peut-on, comme le fera plus tard la psychanalyse, considérer que le désir, tel qu'il est conçu par Spinoza, s'enracine principalement dans la sexualité.

Le désir n'est pas initialement connoté et si la sexualité n'est pas complètement occultée par Spinoza, elle n'est pas non plus considérée comme s'inscrivant de manière privilégiée à la racine du désir. Elle est une modalité de son expression, une modalité singulière, certes, en raison de l'insistance avec laquelle elle peut se manifester sous des formes qui peuvent être parfois obsessionnelles ; mais elle n'est en rien une forme privilégiée du désir. Spinoza nourrit d'ailleurs relativement au désir sexuel et à l'amour entre individus une certaine méfiance dans la mesure où ils peuvent très vite prendre une forme passionnelle qu'il est souhaitable de canaliser. Si le désir sexuel et l'amour peuvent donner lieu à des passions joyeuses, il est néanmoins nécessaire de les canaliser et de les modérer, si l'on ne veut pas voir sa puissance d'agir diminuer. C'est ce que met très clairement en lumière Bernard Pautrat dans son livre *Ethica sexualis*<sup>8</sup>. Il montre dans ce livre que le désir sexuel et l'amour font partie des passions joyeuses qu'il faut modérer, voire détruire. Elles ne sont joyeuses qu'un temps et conduisent à des *fluctuatio animi* dans lesquelles la tristesse l'emporte sur la joie et par conséquent, pour ce qui concerne le désir d'un corps pour un autre, la haine sur l'amour. Bernard Pautrat présente donc dans son livre un Spinoza chaste, d'une chasteté qui ne relève en rien de l'ascétisme, mais qui est la condition d'une sexualité modérée, d'une sexualité sage qui est la condition pour tendre vers la béatitude. L'amour pour une chose singulière, même s'il s'agit d'un autre être humain et si en plus il est exclusif, nous éloigne du seul amour susceptible de nous apporter la joie suprême et qui est l'amour intellectuel de Dieu.

Pour bien comprendre ce qu'est le désir pour Spinoza, pour mieux saisir ce que naturellement il vise, il faut aller jusqu'à ses racines les plus profondes qui ne concernent pas seulement l'être humain, mais qui concernent la nature même de toute chose, c'est-à-dire de toute chose singulière ou, pour dire les choses autrement, de tout individu. En effet, à la

---

<sup>7</sup> « Si le désir est essentiel à l'homme, c'est précisément parce qu'il n'est pas attaché, au moins au départ, à la considération de tels buts : il est en quelque sorte un désir errant, une impulsion vague, en attente de formes concrètes de sa réalisation qui viennent par ailleurs lui donner, de manière plus ou moins accidentelle, un contenu particulier déterminé. », Pierre Macherey, *Introduction à la lecture de l'Éthique - La troisième partie, la vie affective, op. cit.*, p. 104-105.

racine même du désir, il y a ce que Spinoza désigne par le terme de *conatus*, mot latin que l'on traduit généralement par « effort ». Traduction qui n'est pas fautive, mais qui, si l'on n'en précise pas la signification peut donner lieu à contresens, dans la mesure où ce terme d'effort ne peut pas, dans le cadre de la pensée de Spinoza, être compris dans le sens volontariste qu'on lui donne communément.

Le *conatus* ne concerne pas seulement l'être humain, ni même uniquement les êtres vivants, il désigne la puissance par laquelle une chose, quelle qu'elle soit, se maintient dans l'être et conserve son individualité. L'effet de ce *conatus* est ainsi décrit par Spinoza Dans le Proposition VI de la troisième partie de l'*Éthique* :

Chaque chose, autant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer dans son être<sup>9</sup>.

En un certain sens, le *conatus* désigne la force par laquelle une individualité quelconque maintient sa structure autant qu'elle peut. Cependant, cette force n'a rien d'occulte et de mystérieux, elle résulte de la solidarité qui unit toutes les parties d'un tout qui manifeste une relative individualité. Mais qu'est-ce précisément qu'un individu ?

Un individu, dans le vocabulaire spinoziste, ne désigne pas, conformément à l'étymologie même de ce mot, un être indivis. À l'inverse, un individu est toujours à la fois composant et composé. Ainsi, tout corps est composé d'autres corps plus petits et ainsi de suite et il peut lui-même être un élément constituant un autre corps. Aussi, tant que les parties d'un corps se combinent et s'agent en se convenant les unes aux autres, ce corps persévère-t-il dans son être et maintient-il sa structure. En revanche, il suffit qu'une ou plusieurs de ces parties se trouvent altérées par un corps extérieurs pour que cette individualité se trouve fragilisée et que ce corps s'en trouve affaibli, voire se désagrège et disparaisse totalement. C'est d'ailleurs à partir de cette conception du *conatus* que peuvent s'expliquer la mort et la maladie, comme j'ai pu l'exposer dans mon livre sur l'éthique de Spinoza et l'éthique médicale<sup>10</sup>. En effet, comme le fait remarquer dans l'un de ses cours Gilles Deleuze, « la mort vient toujours du dehors et jamais du dedans », et l'on peut en dire autant de la maladie. Comme il le dit dans le même cours, elles sont toujours le fruit d'une « mauvaise rencontre ». Elles sont toujours la conséquence d'une cause extérieure qui vient rompre la solidarité qui unit toutes les parties d'un corps. C'est pourquoi j'ai pu dans ce même ouvrage les qualifier d'accident inévitable, formule qui peut apparaître comme un oxymore, - Deleuze parle quant à lui d'accident extrinsèque- mais qui rend bien l'idée spinoziste que la mort n'est pas inscrite dans l'essence des êtres et relève plus d'une nécessité externe

---

<sup>9</sup> Spinoza, *Éthique*, troisième partie, proposition VI, *op. cit.*, p. 217.

<sup>10</sup> Éric Delassus, *De l'Éthique de Spinoza à l'éthique médicale*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2011.

qu'interne. C'est pourquoi, comme l'affirme la proposition IV d'*Éthique* III :

*Nulle chose ne peut être détruite sinon par une cause extérieure*<sup>11</sup>.

Par conséquent le *conatus* n'est ni la conséquence d'une quelconque volonté - Spinoza n'est pas un théoricien de la volonté, il voit même en elle, lorsqu'elle est pensée comme libre-arbitre, une illusion - ni un principe vital. Pensez le *conatus* comme l'effort d'une volonté autonome entrerait donc en contradiction avec la thèse selon laquelle l'homme n'est pas dans la nature « comme un empire dans empire ». Mais il ne peut non plus être un principe vital pour au moins deux raisons. D'une part, parce que le *conatus* ne concerne pas que les êtres vivants et d'autre part parce que dans la nature, telle que Spinoza la pense, il n'y a pas de différence de nature entre le vivant et le non-vivant, toutes les choses obéissent aux lois communes de la nature. Ce qui ne signifie pas qu'il n'y a pas de spécificité du vivant, mais celle-ci relève plus d'une différence de degré que d'une différence de nature. Il y a, en effet, une différence de degré dans la complexité de leur organisation entre les choses qui sont de purs mécanismes et celles que la biologie qualifie aujourd'hui d'organisme. Par conséquent, il s'agirait d'un grave contresens, que de proposer une interprétation vitaliste du *conatus*. Le *conatus* est donc, comme toute chose, l'effet des lois communes de la nature.

Ces lois naturelles, c'est-à-dire les rapports constants qui s'établissent entre les différents corps selon leurs propriétés, en fonction de la manière dont elles s'appliquent, et surtout relativement à la complexité des individus qu'elles régissent, vont permettre à ce *conatus* de se manifester selon différentes modalités. En effet, selon ce que Spinoza nomme sa complexion, c'est-à-dire la complexité de sa constitution, un individu ne manifeste pas cet effort pour persévérer dans l'être de la même façon. Chez les êtres les plus simples, il se manifeste principalement sous la forme de la persévérance dans l'être, leur puissance d'agir étant très limitée. La puissance d'agir d'une pierre est de toute évidence très inférieure à celle de l'organisme le plus rudimentaire. En revanche, chez les êtres vivants, bien qu'ils ne soient pas différents par nature des précédents, le *conatus* va se manifester sous la forme de l'appétit et chez l'homme cet appétit se manifeste sous la forme du désir que Spinoza définit comme un appétit accompagné de conscience :

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 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*<sup>12</sup>.

Il faut cependant préciser que si le désir est conscient, cela ne signifie pas que le désir est

---

<sup>11</sup> *Ibid*, proposition IV, p. 215.

<sup>12</sup> Spinoza, *Éthique*, Troisième partie, Scolie de la proposition IX, *op. cit.*, p. 221.

totallement transparent à lui-même. L'être humain, comme l'affirme Spinoza dans la préface de la troisième partie de *l'Éthique* n'est pas « dans la nature comme un empire dans un empire », ou plus exactement « comme un État dans l'État », c'est-à-dire qu'il n'est pas une exception dans la nature, mais qu'il est soumis comme toutes les autres choses aux lois de causalité qui régissent cette dernière :

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<sup>13</sup>.

Par conséquent, ses désirs peuvent être déterminés par des causes externes qui l'orientent dans des voies qui, comme celles que nous avons évoquées précédemment, s'avèrent parfois être des impasses dont il ne parvient pas à sortir, car il ignore leur existence<sup>14</sup>. Aussi, pour cette raison, s'imagine-t-il que les désirs qu'il ressent trouvent leur origine en lui-même alors qu'en réalité, ils sont l'effet de causes externes. C'est d'ailleurs à partir de ce constat que Spinoza remet en question la croyance en l'existence du libre-arbitre qui est pour lui, la manifestation la plus accomplie de la servitude humaine dans la mesure où cette croyance repose sur une illusion résultant de la conscience partielle que le désir a de lui-même :

...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>15</sup>.

Il convient tout d'abord de préciser que le désir est un affect, il est même l'affect fondamental. Si, en effet, les affects primitifs sont le désir la joie et la tristesse, dans la mesure où la joie et la tristesse expriment le degré de puissance du désir, il est permis d'en conclure, et nous aurons de revenir sur ce point plus tard, que le désir est l'affect qui est au fondement de tous les autres.

Cela dit, pour mieux comprendre la nature du désir, il importe de préciser ce qu'il faut en-

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, préface de la troisième partie.

<sup>14</sup> Comme le précise Pierre Macherey, le désir obéit à une double détermination, d'une part une détermination générale, celle du conatus, d'autre part, celle des causes particulières qui feront désirer à un individu telle chose plutôt que telle autre : « Ainsi est confirmée la double détermination du désir humain qui fait relever celui-ci simultanément d'une cause générale et de causes particulières ; tous les conflits de la vie affective s'expliqueront à partir de là. », Pierre Macherey, *Introduction à la lecture de l'Éthique - La troisième partie, la vie affective*, *op. cit.*, p. 113.

<sup>15</sup> *Ibid.*, Première partie, Appendice, *op. cit.*, p. 81..



tendre ici par le terme d'affect. Spinoza en donne une définition dans la troisième partie de l'*Éthique* :

Par affect, j'entends les affections du corps, qui augmentent ou diminuent, aident ou contrarient, la puissance d'agir de ce corps, et en même temps les idées de ces affections.

Pour bien comprendre cette définition, il importe de se référer à la conception des rapports entre le corps et l'esprit dans la pensée de Spinoza. Le spinozisme est un monisme, il s'oppose au dualisme cartésien qui pose la pensée et l'étendue comme deux substances distinctes capables d'interagir, sans pour autant donner une explication satisfaisante à cette interaction. En effet, dans la théorie des affects qu'il développe dans le *Traité sur les passions de l'âme*, Descartes affirme que les passions résultent de l'action du corps sur l'âme et qu'elle ne peuvent être vaincues que par un renversement de ce rapport faisant de l'âme le sujet de nos actions. Néanmoins, il achoppe sur la question de leur interaction : comment deux instances participant de deux substances aussi hétérogènes - la pensée et l'étendue, l'esprit et la matière - peuvent-elles agir l'une sur l'autre ? Aussi, la solution qu'il propose en faisant de glande pinéale (l'épiphyse) leur point de rencontre ressemble plus à un coup de force qu'à une réelle solution.

Spinoza, quant à lui, règle le problème en remettant en question la distinction substantielle de l'esprit et du corps, de la pensée et de l'étendue. Pensée et étendue ne sont plus des substances, mais des attributs d'une substance unique qui n'est autre que la nature dans sa totalité. Par attribut, il faut entendre ici « ce que l'intellect perçoit d'une substance comme constituant son essence<sup>16</sup> ». En d'autres termes, l'étendue et la pensée, le corps et l'esprit ne sont plus des substances distinctes, mais les expressions distinctes d'une seule et même substance. En conséquence, pour ce qui concerne le désir, il relève tout autant d'une affection du corps que de l'esprit, ou plus exactement, il est un affect en tant qu'il est affection du corps et idée de cette affection. En conséquence, initialement, un désir précis est toujours issu d'une affection, c'est-à-dire d'une modification du corps par une cause externe. Le problème, c'est que l'idée de cette affection n'est jamais adéquate, parce qu'elle ignore le plus souvent les causes qui la déterminent. Cette situation d'un individu soumis aux causes externes sans en avoir conscience et qui par conséquent se croit libre alors qu'il est déterminé, c'est ce que Spinoza appelle la servitude. C'est ce point qu'il traitera dans la quatrième partie de l'*Éthique* qui a pour titre « De la servitude humaine ». En effet, les hommes naissent en état de servitude, car ils naissent ignorants des causes des cho-

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, première partie, *op. cit.*, p. 15.

ses<sup>17</sup> et principalement de celles qui les déterminent à penser et à agir.

L'impuissance humaine à maîtriser et à contrarier les affects, je l'appelle Servitude ; en effet, l'homme soumis aux affects est sous l'autorité non de lui-même, mais de la fortune, au pouvoir de laquelle il se trouve à ce point qu'il est souvent forcé, quoiqu'il voie le meilleur pour lui-même, de faire pourtant le pire<sup>18</sup>.

Le problème qui est au centre de la pensée de Spinoza va donc être celui de la liberté, car dans un tel déterminisme, y a-t-il encore une place pour la liberté ? Et comment peut-on considérer le désir comme une source de puissance, s'il est initialement aliéné, si sa condition première est la servitude ? On peut d'ailleurs considérer que le fil directeur de toute l'œuvre de Spinoza est la question de savoir comment penser la liberté à l'intérieur du déterminisme<sup>19</sup>.

Pour répondre à cette question, il est nécessaire de s'intéresser au rôle que joue la conscience dans le désir. N'est-elle qu'un épiphénomène sans grande conséquence ou est-elle en mesure de jouer un rôle déterminant ? 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 :

...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 sont conscients de leurs appétits<sup>20</sup>.

Le « sinon », ici, ne me semble pas sans importance. D'une part, on peut s'autoriser à penser que les causes qui déterminent et orientent l'appétit, 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

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, première partie, Appendice, *op. Cit.*, p. 81.

<sup>18</sup> *Ibid.*, quatrième partie, Préface, p. 335.

<sup>19</sup> Lire à ce sujet mon *Spinoza en citations* Ellipses, 2016.

<sup>20</sup> *Ibid.*, troisième partie, scolie de la proposition IX, *op. cit.*, p221.

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 d'ailleurs en ce sens que Spinoza peut affirmer du désir qu'il est « l'essence même de l'homme ».

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 en tant qu'elle définirait l'objet du désir comme la fin de celui-ci - ce n'est pas parce qu'une chose est bonne que nous la désirons -, 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'ignorant<sup>21</sup>.

Peut-être même peut-on considérer que la conscience, en tant qu'elle accompagne l'appétit, l'affecte de telle sorte qu'il ne se limite pas au simple effort de persévérer dans l'être, mais qu'il se transforme proprement en désir, c'est-à-dire en une nécessité interne de se projeter hors de soi pour percevoir dans les effets qu'il produit la conséquence de l'augmentation de la puissance qui le définit.

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 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.

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

---

<sup>21</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.

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 aristotélicien 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 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 :

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 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 ait 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 avec cet homme qu'avec une pierre<sup>22</sup>.

Aussi, considérer l'essence d'une chose comme une nature immuable dissociée de l'existence même de cette chose, conduit, en effet, à penser qu'un aveugle est un homme à qui il manque la vue. Cet homme ne correspondrait pas à sa véritable essence qui contiendrait la vue, la cécité relèverait donc d'une privation. Or, selon Spinoza, celui ou celle qui

---

<sup>22</sup> Spinoza, *Correspondance*, Lettre 21, Présentation et traduction par Maxime Rovere, Garnier-Flammarion, Paris, 2010, p. 161-162.

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 pierre. 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. L'essence d'une chose ne correspond pas à une nature ou une définition immuable de la chose, comme c'est le cas des idées ou formes platoniciennes qui sont des modèles idéaux des existants sensibles. L'essence d'une chose se définit plutôt ici comme l'état des rapports de repos et de mouvement qui caractérisent cette chose tant d'un point de vue interne qu'externe, c'est-à-dire qu'il s'agit de l'état des liens entre les parties qui le constituent et de l'état des relations entre cette chose et les autres corps qui constituent son environnement extérieur. Cette clarification concernant la conception de la notion d'essence chez Spinoza est importante pour mieux comprendre la définition du désir comme « essence de l'homme ».

Si l'on se réfère à la conception spinoziste de l'essence, 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, comme cela a été souligné précédemment, 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.

Comme il le fait fréquemment, 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, Spinoza va, à l'inverse, affirmer que 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 elles, ou la désirons<sup>23</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 principalement dans l'appendice de la première partie<sup>24</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, 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, 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 :

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<sup>25</sup>.

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.

Comme cela a été souligné précédemment, le désir est puissance d'être ou puissance

---

<sup>23</sup> Spinoza, *Éthique*, troisième partie, scolie de la proposition IX, *op. cit.*, p. 221.

<sup>24</sup> Cf. mon commentaire de l'appendice à la première partie de l'*Éthique* : *Penser avec Spinoza – Vaincre les préjugés*, Bréal, 2014.

<sup>25</sup> Chantal Jaquet, « La positivité de la conscience », in *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*, *op. cit.*, p. 122.

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. En d'autres termes, ce que le désir désire, c'est produire les conditions qui lui permettent de continuer à désirer. C'est d'ailleurs une interprétation allant dans ce sens que propose Chantal Jaquet dans le petit opuscule qu'elle a écrit sur le désir :

Le désir est donc l'essence de l'homme qui en vertu du dynamisme inhérent à sa constitution, est active et productrice. Il devient possible de le concevoir indépendamment de toute relation à un objet externe, de toute référence à une fin ou un bien transcendant. Il est à lui-même son propre objet et contribue à faire un homme en même temps qu'une chose. En un mot, l'homme de désir se crée en créant<sup>26</sup>.

Ce qui ne signifie pas que le désir est manque, en tant qu'il serait en permanence insatisfait et qu'il consisterait en un vide qu'il tendrait désespérément à combler, mais qu'il est une puissance positive qui s'efforce de se maintenir autant qu'il peut.

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 moindre.

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 moindre.

---

<sup>26</sup> Chantal Jaquet, *Le désir*, Paris, quintette, 2018, p. 37.

dre<sup>27</sup>.

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 originaire 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 »<sup>28</sup>.

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 renvoient 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 égalité<sup>29</sup>.

Par conséquent, après tous ces détours, on peut considérer qu'à la question : que désire

---

<sup>27</sup> Spinoza, *Éthique* III, définitions des affects, I, II et III, *op. cit.* p. 305.

<sup>28</sup> Pierre Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza*, « La troisième partie, la vie affective », *op. cit.*, p. 368.

<sup>29</sup> Spinoza, *Éthique*, troisième partie, scolie de la proposition XI, *op. cit.* p. 223.



le désir ? Nous sommes autorisés à répondre que ce qui satisfait le désir, c'est l'utile, c'est-à-dire ce qui contribue à une augmentation de puissance et donc au bout du compte ce vers quoi tend tout désir n'est autre que la joie. Il nous faut donc cultiver notre désir pour tendre vers la joie.

C'est également en ce sens qu'il faut comprendre que le désir est fondateur de valeurs. Comme cela a déjà été précisé, nous ne désirons pas les choses parce qu'elles ont une valeur en elles-mêmes, mais elles présentent pour nous une certaine valeur parce que nous les désirons. Cette thèse s'expose à une critique inévitable, celle d'ouvrir la porte à un relativisme qui détruirait le sens même de la notion de valeur. Si, en effet, les choses n'ont de valeur qu'en fonction du désir de tel ou tel, on peut en conclure que ce qui a de la valeur pour l'un n'a pas de valeur pour l'autre et qu'ainsi, non seulement la notion de valeur risque de se diluer, mais qu'également, ce relativisme risque d'être la source d'un conflit entre les désirs, dans la mesure où aucune valeur suprême viendrait canaliser le désir et le limiter. Autrement dit, si les valeurs sont immanentes et non transcendantes, comment faire pour que la coexistence des désirs ne donne pas lieu à la guerre de tous contre tous.

Pour résoudre cette difficulté, il nous faut revenir à la distinction entre le désir et les désirs. Cette distinction nous permettra de mieux comprendre en quoi, comme le résume très justement Denis Colin par une formule très explicite, il y a chez Spinoza « relativité des valeurs sans relativisme » :

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<sup>30</sup>.

Par conséquent, dans la mesure où le désir humain poursuit, en raison de sa nature même, un objectif identique chez tous les humains, c'est dans ses manifestations particulières - les désirs - que se situent les sources de conflit. Il faut donc ici distinguer entre le désir aliéné, le désir en état de servitude et le désir éclairé par la réflexion et la raison qui parvient à cerner précisément ce qui lui est réellement utile. C'est ici d'ailleurs que nous touchons la dimension politique du désir.

En effet, si nous nous reportons à la philosophie politique de Spinoza, nous remarquons que comme beaucoup de théoriciens politiques de son époque, il s'appuie sur un hypothétique état de nature de l'humanité pour élaborer sa pensée politique, cependant son but

---

<sup>30</sup> Denis Colin, *Questions de morale*, Armand Colin, Paris, 2003, p. 156.

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, en effet, que tout l'enjeu de la politique tourne autour de la question du désir et toute la question est de savoir comment faire coexister des désirs qui peuvent entrer en concurrence, comme c'est le cas dans l'état de nature où le droit de chacun s'étend jusqu'où s'étend sa puissance. Ainsi, l'état de nature que nous décrit Spinoza rappelle étrangement celui que décrit Thomas Hobbes, l'homme n'y est pas un loup pour l'homme, mais les gros poissons y sont légitimement en droit de manger les petits :

Par droit et institution de la nature, je n'entends rien d'autre que les règles de la nature de chaque individu, selon lesquelles nous concevons chaque être comme déterminé naturellement à exister et à agir d'une façon précise. Par exemple, les poissons sont déterminés par la nature à nager, les gros à manger les petits, et c'est donc par un droit naturel souverain que les poissons sont maîtres de l'eau et que les gros poissons mangent les petits. Car il est certain que la nature s'étend aussi loin que s'entend sa puissance. Car la puissance de la nature est la puissance même de Dieu qui détient un droit souverain sur toutes choses<sup>31</sup>.

Cependant, la comparaison entre Hobbes et Spinoza ne va au-delà de la métaphore animale, car s'il en est ainsi, ce n'est pas, pour Spinoza, 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. Par conséquent, aussi paradoxal que cela puisse paraître, les hommes vivant à l'état de nature ne vivent pas selon la seule nécessité de leur nature, 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>32</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 au sens où l'entend Hobbes. Il tente plutôt d'expliquer comment se tissent les rapports de force à l'intérieur des sociétés

---

<sup>31</sup> Spinoza, *Traité théologico-politique*, texte établi par Fokke Akkerman, traduction et notes par Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau, P.U.F, collection Épiméthée, 1999, chapitre XVI, p. 505.

<sup>32</sup> Lucien Mugnier-Pollet, *La philosophie politique de Spinoza*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1976, p. 115-116.

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 ses 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 :

Cela dit, si les hommes avaient été ainsi constitués par la nature que leurs désirs suivent toujours ce qu'indique la Raison vraie, la société n'aurait nullement besoin de lois ; il serait bien suffisant de dispenser aux hommes les vrais enseignements moraux pour qu'ils fassent de bon gré et d'une âme libre ce qui est vraiment utile, s'y donnant tout entiers et librement. Mais en fait, la nature humaine a une constitution bien différente. Tous recherchent bien ce qui leur est utile, mais ils le font non par un commandement de la saine Raison, mais par le seul désir sensuel, et c'est entraînés le plus souvent par les passions de l'âme (sans tenir compte du futur ni d'autre chose), qu'ils désirent des choses et les jugent utiles. Il s'ensuit qu'aucune société ne peut subsister sans un pouvoir, une force et par conséquent des lois qui modèrent et retiennent le désir sensuel des hommes et leur emportement effréné<sup>33</sup>.

En revanche, lorsque le désir est éclairé par la raison, c'est-à-dire lorsque l'être humain a non seulement conscience de ses désirs, mais en perçoit également les causes et parvient ainsi à orienter celui-ci 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 que nourrir le désir de se rendre utile aux autres hommes. Non pas en raison d'un quelconque altruisme ou en obéissant à une quelconque obligation morale. Il s'agit plutôt de la conséquence même de la compréhension par le désir lui-même de ce qu'il vise. Ainsi, l'être humain qui est désir, comprenant qu'il ne peut accéder à la joie qu'en vivant en société, comprend 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 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 homme guidé par la raison. Par conséquent plus le désir parvient à s'af-

---

<sup>33</sup> Spinoza, *Traité théologico-politique*, chapitre V, §8, *op.cit.*, p. 219-220.

franchir des causes externes qui peuvent l'aliéner, plus il va contribuer, en cherchant à se satisfaire, au bien commun qu'il va naturellement s'efforcer de réaliser, parce qu'il aura compris que c'est dans l'intérêt commun que se trouve son intérêt personnel. Autrement dit, la libération du désir, c'est-à-dire le désir exprimant la seule nécessité de la nature de l'homme, fait que la recherche de l'intérêt particulier va toujours dans le sens de l'intérêt général, mais fait aussi que la recherche de l'intérêt commun va toujours dans le sens de l'intérêt de chacun. Parce que le désir est l'essence de l'homme, la libération du désir a pour conséquence de faire coïncider l'utile propre et l'utile commun en l'homme guidé par la raison. Ce n'est donc pas en contraignant notre désir et en l'étouffant que nous pouvons parvenir à faire progresser notre humanité, c'est bien au contraire dans la libre expression du désir que l'homme peut s'accomplir et progresser vers cette vertu qui n'a pas pour récompense la béatitude, mais qui est la béatitude elle-même, c'est-à-dire la joie suprême qui consiste dans l'amour intellectuel de Dieu.

**Éric Delassus**