



HAL
open science

Philosophie et sciences de gestion : A propos de Spinoza : l'éthique comme persévérance dans son être

Yvon Pesqueux

► **To cite this version:**

Yvon Pesqueux. Philosophie et sciences de gestion : A propos de Spinoza : l'éthique comme persévérance dans son être. Master. France. 2021. halshs-03229204

HAL Id: halshs-03229204

<https://shs.hal.science/halshs-03229204>

Submitted on 18 May 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Yvon PESQUEUX

Hesam Université

Professeur du CNAM

E-mail yvon.pesqueux@lecnam.net / yvon.pesqueux@gmail.com

Site web esd.cnam.fr

Philosophie et sciences de gestion :

A propos de Spinoza : l'éthique comme

persévérance dans son être

Résumé

Ce texte est organisé de la manière suivante. Après une introduction consacrée aux précautions à prendre quant à l'usage de la philosophie, ce texte abordera successivement : Considérations générales ; *L'Éthique* : de la servitude à la liberté - une description anthropologique des passions (La première direction éthique, le choix des « bonnes » passions : l'expérience de la joie, La deuxième direction éthique : la « vraie » philosophie, la saisie de la béatitude) ; Ethique et politique : l'Homme est un Dieu pour l'Homme ; Remarques critiques.

Introduction

Avant de commencer ce texte, il est important de distinguer le travail philosophique des attendus de la Raison utilitaire compte-tenu de deux arguments¹ :

- La philosophie comme référence ;
- La philosophie comme méthode (en particulier au regard de la primauté des approches de type psychosociologique).

La philosophie est en effet vieille comme l'humanité. Pour ce qui nous concerne, en tant qu'Occidentaux, celle dont nous avons gardé la trace remonte au VI^e siècle avant Jésus-Christ et le fait que nous en ayons gardé mémoire, montre toute l'attention, au-delà du bouleversement des formes matérielles des sociétés, que l'humanité porte sur les racines de sa pensée. Mais c'est aussi le cas dans d'autres parties du monde, en particulier celles des civilisations écrites qui gardent mieux les traces du passé comme la Chine avec Confucius, à la même époque.

Malgré le statut, variable selon les époques, de la philosophie dans la cité, elle n'a jamais prétendu, en tant que telle, changer le monde. Les contradicteurs à la perspective philosophique vont même parfois jusqu'à mettre en avant qu'elle ne sert à rien et que c'est elle qui caractérise

¹ Y. Pesqueux & B. Ramanantsoa, & A. Saudan & J.-C. Tournand *Mercurius et Minerva : perspectives philosophiques sur l'entreprise*, Ellipses, Paris, 1999

son essence dans la mesure où elle s'est toujours prétendue désintéressée, d'où sa critiquable autoréférentialité. L'action quotidienne n'est pas dans ses préoccupations.

La figure du philosophe émerge ainsi comme celle d'un individu à l'abri de l'agitation du monde qui observe, pense, dialogue aussi bien avec de lointains prédécesseurs que des interlocuteurs qui leurs sont contemporains et qui, s'ils s'adressent à leurs pairs, destinent aussi leurs œuvres à tous leurs successeurs.

Formuler le projet que la philosophie peut apporter une réflexion fondamentale à la compréhension des sociétés, c'est affirmer qu'un dialogue fructueux peut se développer entre les philosophes et les citoyens. Même si leurs discours s'adressaient le plus souvent aux puissants de ce monde, ils ne se souciaient pas d'autre chose que de penser et c'est en cela que les citoyens se trouveraient concernés. Toutefois, ils travaillent aujourd'hui sans trop se soucier de philosophie et, en tous les cas, sans revendiquer de se réclamer d'elle. Et pourtant, les deux univers sont de l'ordre de l'activité humaine dans une sorte d'écho révélateur d'affinités et de réminiscences dont il vaut la peine d'étudier la nature et de sonder la profondeur.

Proposer la philosophie comme référence, c'est constater que les problèmes que se posent les philosophes ne sont pas seulement de l'ordre de ces « nuées » sans consistance qu'Aristophane mettait en évidence pour qualifier le produit de l'imagination de quelque rêveur, mais qu'il s'agit de bribes de l'aventure humaine. La distance qui sépare le philosophe de la société n'est peut-être pas aussi grande qu'il y paraît dans la mesure où ce témoin et narrateur des constantes humaines peut avoir quelque chose à dire quant aux pratiques à l'œuvre dans les sociétés et, qu'à ce titre, ce témoignage-là prend sens. D'autant que, dans la mesure où la philosophie ne se nourrit pas seulement d'elle-même mais aussi de l'activité humaine, elle peut à la fois servir de référence et, pour les philosophes contemporains, aller chercher dans sa confrontation avec la société, matière à réflexion sur l'activité humaine.

De leur côté, les citoyens peuvent saisir l'occasion d'enrichir leurs connaissances dans un double mouvement qui part de la philosophie pour aller vers les situations, la philosophie, comme science des sciences offrant une issue aux catégories réduites de la Raison Utilitaire, en replaçant leur quotidien dans un arrière-plan philosophique. Peut-être certains de ces citoyens, souvent pris par l'action quotidienne dans des pratiques instinctives, discuteront ainsi la primauté accordée à l'expérience empirique et aux prétentions des méthodes codifiées à ériger en science leur savoir-faire, trouveront-ils les ressources permettant de lire, sous un autre éclairage, ce qui se passe sous leurs yeux, dans leur esprit et donner ainsi un autre sens à leurs actions.

C'est bien en cela que la philosophie vient offrir une référence à l'action. La philosophie est ainsi apte à fournir des références valides dans le temps pour d'éclairer les conduites spécifiques par l'identification des ressources permettant de se confronter aux phénomènes. C'est ce qui permet d'éclairer la mise en œuvre de principes généraux en donnant corps aux valeurs d'une société comme lieu de coproduction de valeurs par interaction entre le citoyen et la société.

Il s'agit en effet de parvenir aux « fondamentaux », c'est-à-dire aux éléments qui permettent de comprendre comment nous pensons. Les sociétés contemporaines sont redevables des formes et des activités qui s'y développent. Mais il est difficile de les comprendre sans se confronter à ce qui marque la façon dont nous pensons les choses dans un univers de rigueur et de réflexion en

évitant la superficialité. Il s'agit de valider le détachement de la pensée philosophique dans ce qu'elle possède de compréhensif. Aux contraintes de l'immédiateté, il est ainsi possible d'opposer la transcendance des cadres philosophiques et donc, à l'objectivité supposée de la conceptualisation des pratiques, on peut ainsi proposer la rigueur de la réflexion philosophique.

Pour donner un exemple, il est ainsi possible de qualifier Aristote de « modélisateur » de la pensée occidentale, de formalisateur de notre « modèle à penser » là où Confucius tiendrait la même position pour la pensée chinoise. C'est en cela, qu'en miroir, la pensée d'Aristote et de Confucius aurait quelque chose à nous dire sur la manière dont nous pensons. Mais nous serions moins les fils appliqués d'Aristote ou de Confucius qu'ils ne seraient nos pères. Disons plutôt que des philosophes comme ceux-là, dégagés des contours de l'érudition - mais il en va aussi de Kant dans ce qu'il nous rend totalement légitime à nous, Occidentaux, la dualité « impératif catégorique - impératif hypothétique », ces philosophes-là donc sont moins les modélisateurs prescriptifs de nos modes de pensée et, finalement, des comportements qui en découlent, que les formalisateurs, à un moment donné et de façon plus ou moins totalement prédictive, de nos modes de pensée, au point que l'on raisonne encore largement aujourd'hui au regard des catégories qu'ils ont formalisées.

La philosophie est d'actualité dans un contexte qualifié par J. Bouveresse de « demande philosophique »² et qu'il pose de façon très polémique : « *la demande de philosophie n'a probablement jamais été aussi forte, mais c'est de moins en moins aux producteurs de philosophie « en gros » qu'elle s'adresse pour la satisfaire* » (p.19). La philosophie est une discipline rigoureuse que l'on ne peut convoquer ainsi comme simple alibi pour qualifier les actions « de » et « dans » la société car elle questionne les choses quant au fond. C'est pourquoi, si l'on admet que la philosophie a quelque chose à dire - et donc qu'il ne s'agit pas d'un simple alibi, c'est bien à elle qu'elle s'adresse dans sa vocation à mettre en perspective les concepts et les catégories qui sont celles face auxquelles les sociétés sont confrontées. Songeons, par exemple, au concept de responsabilité dont il est fait si large usage aujourd'hui.

Face à l'attitude que fustige J. Bouveresse dans *La demande philosophique* et pour tous ceux qui sont convaincus qu'il ne s'agit pas seulement d'un phénomène de mode, deux grands types de critiques sont à envisager :

- Celle qui voit dans le privilège accordé à la philosophie un phénomène caractérisant l'expression d'une crise plus profonde à relier au déclin des idéologies, des grands systèmes ou des « grands récits » religieux, en particulier pour tout ce qui concerne les impasses et les incertitudes de la politique que l'« économisation » de la pensée ne peut pallier malgré le moralisme affiché ;
- Celle qui voit dans la philosophie un alibi, en particulier qui trouve, dans les « impératifs éthiques » et leur mise en avant hypocrite, un moyen supplémentaire pour légitimer le pouvoir discrétionnaire au nom de valeurs psychopompes.

A côté de ces attitudes dont on peut néanmoins trouver une certaine « réalité », il existe une position plus raisonnée qui, sans être trop teintée de naïveté et sans négliger les positions précédentes, fait apparaître un authentique besoin de réflexion philosophique que le développement de la pandémie COVID-19 ne fait que confirmer.

² J. Bouveresse, *La demande philosophique*, L'Eclat, Paris, 1996.

Ce que la philosophie peut ainsi apporter à la recherche et à la compréhension des phénomènes n'aboutira que si deux grands types de préjugés théoriques, au-delà des remarques précédentes, sont dépassés :

- Il n'existe principalement que des attentes économiques ; c'est le lieu de l'« horreur économique » pour reprendre la thèse de V. Forrester, constat qui fonde soit le déclasserement de la philosophie comme référence, soit un comportement étranger à toute autre perspective qu'économique ;
- La philosophie est un univers théorique, désincarné et abstrait ce qui, pour les uns, fait sa grandeur et sa légitimité et, pour les autres, la justification de sa disqualification.

C'est donc au-delà de ces deux préjugés que se construit la référence à la philosophie et ceci à partir de deux grands types de position :

- L'une, classique, qui part de l'exposition des principes fondamentaux de pensées philosophiques et leur confrontation aux sociétés en évitant l'écueil de l'érudition ;
- L'autre, plus originale, que l'on peut qualifier, à l'instar de Platon et de Socrate, de maïeutique ou encore plus largement d'herméneutique.

Dans le premier cas, au regard des citoyens, on fait le pari que la lecture de certaines oeuvres philosophiques puisse permettre de découvrir ou de redécouvrir le sens de certaines activités. Les textes philosophiques sont alors compris comme des sortes de récits d'histoires où les personnages sont des concepts et interprétés comme des métaphores des activités. La convocation de la philosophie offrirait ainsi le recul par rapport à l'essence et la substance des sociétés. Bien sûr, le choix tel courant philosophique exprime des options, mais la perspective proposée ici n'est pas celle de l'érudition. Il s'agit d'éviter ces débats-là puisque la proposition est ici celle de la référence et une incitation à leur convocation en laissant le citoyen libre de telle ou telle interprétation.

Dans le second cas, il s'agit de maïeutique. Rappelons que la maïeutique nous vient de Platon : « Platon, dans le *Théète*, met en scène Socrate, déclarant qu'en sa qualité de fils d'une sage-femme, et lui-même expert en accouchement, il accouche les esprits des pensées qu'ils contiennent sans le savoir (149 A et suivants). Platon le représente mettant en pratique cette méthode dans plusieurs dialogues, notamment dans le *Ménon* »³. C'est au nom de cette position qu'il est possible de faire de la philosophie une référence en précisant qu'il s'agit à la fois d'une posture et d'un enjeu de compréhension. En effet, face aux questionnements, les réponses les plus diverses sont apportées avec des références puisées dans d'autres disciplines. C'est à partir de « thèmes » que la maïeutique et l'herméneutique sont envisageables dans un univers où le thème lui-même, par le recours aux fondements qu'il suppose, justifie la référence à la philosophie.

Poser ainsi la philosophie comme un des fondements possibles de la réflexion sur la société montre en quoi ses « fondamentaux » ont quelque chose à dire dans un univers où, plus qu'ailleurs, on distingue « théorie » de « pratique ».

³ A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, PUF, Paris, 1991.

Spinoza : l'éthique comme la persévérance dans son être

Considérations générales

Bergson a pu écrire : « *Tout philosophe a deux philosophies, la sienne et celle de Spinoza* ». Une telle affirmation indique clairement son importance. *L'Éthique*, son ouvrage essentiel, non publié de son vivant, est certainement l'un des plus grands livres de la philosophie de tous les temps. Il a suscité de nombreuses controverses, exercé une profonde influence dans le passé. Aujourd'hui encore, il est l'objet de nombreux commentaires et publications⁴.

Sans vouloir l'y réduire, on ne peut d'abord éviter de constater la dimension fondamentalement polémique de l'oeuvre de Spinoza. Sa démarche s'oppose en effet à la conception de la morale qui était la plus répandue à son époque et qui se fondait sur des références métaphysiques et religieuses.

Cette dimension polémique de l'oeuvre de Spinoza est déjà inscrite dans sa vie et le contexte qui est le sien. Né à Amsterdam, issu d'une famille juive portugaise, il avait dû fuir l'Espagne pour des raisons religieuses. Élevé dans la tradition juive, il ne tarda pas, cependant, à s'opposer à la conception commune de cette religion et à sa lecture de la Bible, et finit par être exclu de la synagogue d'Amsterdam⁵. Si les Pays-Bas d'alors étaient le pays le plus libéral d'Europe, des conflits politiques existaient néanmoins entre des républicains libéraux et des monarchistes traditionnels. Et son engagement politique lui causa aussi un certain nombre d'ennuis qui allèrent jusqu'à une tentative d'assassinat le contraignant à mener une vie de solitaire essentiellement consacrée à la philosophie, même s'il fut en contact avec de nombreux esprits savants de son époque.

De telles considérations biographiques et historiques, si brèves soient-elles, sont cependant indispensables. Si la lecture de Spinoza peut en effet donner l'impression d'une démarche abstraite, théorique, supposant des connaissances érudites, elle est d'abord inscrite dans la réalité de son temps, même si elle ne s'y réduit pas et même si Spinoza a eu, comme projet fondamental, celui de penser « *sous l'aspect de l'éternité* ». La compréhension de *l'Éthique* est par ailleurs rendue difficile par son langage parfois « double », puisque Spinoza use d'un vocabulaire traditionnel et scolastique en énonçant des conceptions et des vérités révolutionnaires (ainsi en sera-t-il, comme on le verra, de son concept de Dieu).

Le point de départ de sa réflexion est apparemment de nature traditionnelle comme l'indique le début du *Traité de la Réforme de l'Entendement*⁶ :

« *L'expérience m'avait appris que toutes les occurrences les plus fréquentes de la vie ordinaire sont vaines et futiles ; je voyais qu'aucune des choses qui était pour moi cause ou objet de crainte, ne contient rien en soi de bon ni de mauvais, si ce n'est à proportion du mouvement*

⁴ G. Petitdemange, « L'effet Spinoza aujourd'hui », *Études*, septembre 1995, pp. 201-210

⁵ L'un de ses ouvrages est du reste consacré à une nouvelle lecture de la Bible : *Le Traité Théologico-politique* (1670)

⁶ Spinoza, *Traité de la Réforme de l'Entendement* - Presse Pocket, Agora, Paris 1991, p. 19 (Ed. originale : 1977)

qu'elle excite dans l'âme : je résolu enfin de chercher s'il existait quelque objet qui fût un bien véritable, capable de se communiquer, et par quoi l'âme, renonçant à tout autre, pût être affectée uniquement, un Bien dont la découverte et la possession eussent pour fruit une éternité de joie continue et souveraine ».

La recherche du Bien et de la Béatitude n'est pas une entreprise radicalement novatrice. Elle était déjà le point de départ de la démarche philosophique grecque. L'originalité de Spinoza va résider dans la méthode qui sera la sienne et aussi dans sa conception du Souverain Bien. On retient habituellement de cette méthode son caractère mathématique et « géométrique ». L'*Éthique* s'offre, pour qui la découvre, comme une succession d'axiomes, de propositions, de théorèmes, de démonstrations, de corollaires qui lui confèrent une originalité immédiate, évidente, mais le choix d'une telle méthode, même s'il est spectaculaire, n'est peut-être pas aussi important qu'on le dit ; il s'agit en effet une caractéristique de l'époque et de la philosophie cartésienne, qui cherchait à introduire dans la philosophie la rigueur et la cohérence du raisonnement mathématique. Une telle référence n'est donc pas à prendre à la lettre. Il reste son esprit, celui d'une arme de l'intelligence humaine pour lutter contre les illusions et la superstition. La connaissance et la science sont ici animées par une motivation de nature fondamentalement éthique. Mais si le « Souverain Bien » est, en effet, source de joie véritable et de liberté pour l'homme, il ne peut s'acquérir que par une « *connaissance vraie de soi, de Dieu, du monde* » qui doit d'abord éliminer tous les obstacles constitués par les fausses connaissances. L'un des textes les plus significatifs, à cet égard, est constitué par la critique que Spinoza fait du principe de finalité dans l'Appendice du livre I de l'*Éthique*⁷ qu'il présente comme l'origine et la cause de toutes les illusions :

« J'ai cru qu'il valait la peine de soumettre ici ces préjugés à l'examen de la raison. Tous ceux que j'entreprends de signaler ici dépendent d'ailleurs d'un seul consistant en ce que les hommes supposent communément que toutes les choses de la nature agissent comme eux-mêmes en vue d'une fin et vont jusqu'à tenir pour certain que Dieu lui-même dirige tout vers une certaine fin ; ils disent en effet que Dieu a tout fait en vue de l'homme et qu'il a fait l'homme pour que l'homme lui rende un culte ».

Le tort de l'être humain et de bon nombre de philosophies et de religions est d'étudier et de juger la nature à partir de la situation de l'Homme. Considérant qu'il agit toujours en vue d'un certain but, d'une certaine fin, celui-ci croit qu'il en est de même dans la nature, que tout y est ainsi organisé pour son bien, que rien n'y est vain ou absurde. Même une catastrophe naturelle peut ainsi cacher une intention positive qui reste souvent mystérieuse, celle d'un Dieu créateur qui a tout conçu en vue de l'homme mais qui entend, en retour, être loué et célébré par lui. Le résultat d'un tel préjugé conduit l'Homme à se définir, sans le savoir vraiment, comme une sorte de centre du monde puisque ce monde lui paraît avoir été créé par Dieu à son profit. Ce Dieu est ainsi pensé comme le fondement de toutes les valeurs universelles que l'homme se doit donc de respecter.

Cette conception illusoire va être dénoncée et rejetée par Spinoza qui va lui opposer la « vraie » philosophie se distinguant ainsi de toute une tradition. L'une de ses affirmations initiales essentielles les plus connues est le fameux « *Deus sive natura : Dieu c'est-à-dire la nature* ».

⁷ Spinoza, *Éthique*, Livre I, appendice, Garnier-Flammarion, Paris 1965, p. 61 (Ed. originale : 1677)

Pour Spinoza, Dieu cesse d'être transcendant, il devient immanent ; il n'est plus une personne fût-elle infiniment supérieure à l'être humain, qui éprouve des affections et des sentiments. Ainsi, il n'a plus aucune volonté mais agit par la seule nécessité de sa nature : « *Les choses n'ont pu être produites par Dieu d'aucune manière autre et dans aucun ordre autre, que de la manière et dans l'ordre où elles ont été produites* »⁸. Ce Dieu n'est plus créateur de la nature, il est la nature : « *Tout ce qui est est en Dieu et rien ne peut sans Dieu être ni être conçu* »⁹. Les lois de cette nature sont donc les lois de la puissance divine, et « *plus nous connaissons de choses singulières plus nous connaissons Dieu* »¹⁰ La vraie connaissance de Dieu, c'est-à-dire de la nature, est donc la science et non plus la théologie qui n'est, en fait, que le commentaire ou le développement d'une vision anthropomorphique de Dieu. On pourrait ici évoquer un certain panthéisme à la condition de n'y voir aucune vision romantique ni une quelconque philosophie de la nature, ni l'expression d'un souci écologique avant l'heure, même si l'on peut à cet égard distinguer l'attitude spinoziste de celle de Descartes, dont le projet était de nous rendre « *comme maîtres et possesseurs de la nature* »¹¹.

Cette nature, ce Dieu encore dénommé substance selon la formulation scholastique traditionnelle est perçu par l'esprit humain sous deux attributs qui constituent son essence, la « pensée » et l'« étendue ». Tout ce que nous percevons est soit physique, spatial, visible (étendue), soit spirituel, invisible (pensée). Mais, pour Spinoza, contrairement à la position de Descartes (et cela sera très important sur le plan éthique), il ne s'agit pas là de deux réalités distinctes mais d'une seule et même réalité simplement entrevue de manière différente. Ce monisme fondamental existe à tous les niveaux de la substance. L'affirmation de l'existence d'une seule réalité se vérifie en particulier dans le cas de l'Homme qui n'est qu'une partie de ce tout, « *un mode de la substance divine* » fait d'un corps et d'une âme qui, en fonction de ce principe essentiel et universel, sont absolument indissociables puisqu'ils sont tous deux aspects d'une seule et même réalité. De ce fait, la morale spinoziste ne peut concevoir de « salut » de l'âme indépendamment de celui du corps et s'oppose ainsi radicalement à la vision dualiste, platonicienne et à l'idée qu'on se fait, parfois à tort, de la religion chrétienne.

Ainsi l'Homme, pas plus que Dieu, à son niveau, ne peut être conçu séparément de la nature. Il ne faut pas, dit Spinoza, s'opposant ainsi à toute une tradition, concevoir « *l'homme comme un empire dans un empire* »¹² qui obéirait à des lois spécifiques et dont le salut, le bonheur, la liberté seraient définis en termes transcendants et opposés aux lois de la nature. La vision spinoziste est donc celle d'une immanence radicale sur le plan métaphysique qui explique les raisons des controverses qu'il a suscitées. C'est, en effet, une nouvelle conception de Dieu et de l'Homme qui est ainsi développée et qu'on a quelquefois qualifiée, peut-être un peu trop radicalement, d'« athéisme matérialiste » mais qui, en tout état de cause, passe par une critique radicale de tout anthropomorphisme et de tout anthropocentrisme.

L'Éthique : de la servitude à la liberté - une description anthropologique des passions

⁸ Spinoza, *op. cit.*, Livre I, proposition 15, p. 35

⁹ Spinoza, *op. cit.*, Livre I, proposition 33, p. 56

¹⁰ Spinoza, *op. cit.*, Livre 5, proposition 24, p. 325

¹¹ Descartes, *Discours de la Méthode*, 6^e partie - La Pléiade, 1966, p. 68 (Ed. originale : 1637)

¹² Spinoza, *op. cit.*, Préface du Livre III, p. 132

S'il ne faut pas considérer l'Homme comme le centre du monde, il faut pourtant reconnaître que paradoxalement l'éthique est son invention, qu'elle n'existe pas de manière objective et absolue. Elle s'inscrit dans un Homme replacé lui-même au sein de la nature. Aussi faut-il revenir au fondement de toute activité dans la nature et dans le monde : « *Chaque chose, autant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer dans son être* »¹³ (principe du « conatus »). Tout être vivant tend à sa réalisation, à être le plus possible lui-même. Ce qui distingue l'Homme des autres êtres vivants, soumis comme lui à ce mécanisme fondamental de la nature, c'est la conscience qu'il en prend dans le désir qui anime ainsi, au sens fort, son existence. Ce désir et, c'est là un point essentiel, est conçu ici sur le mode de l'affirmation de soi, de la réalisation de soi et non plus éprouvé, comme chez Platon, dans le manque, le besoin d'un absolu qui attire l'Homme vers lui (comme dans le célèbre texte de la dialectique de l'amour et de la montée vers l'idée du Beau). Tout être ainsi animé est cependant soumis à l'action de forces et d'événements extérieurs qui vont affecter son désir et engendrer des réactions de nature diverse dans une situation qui sera celle de la passion, « *état dans lequel je ne suis que la cause partielle de ce qui se produit en moi* » par opposition à l'action, « *état dans lequel je suis la cause adéquate de ce qui se produit en moi* »¹⁴. Les deux sentiments fondamentaux dont dérivent tous les autres sont la joie et la tristesse, la joie est définie par Spinoza comme étant¹⁵ « *le passage à une plus grande perfection* », c'est-à-dire à une plus grande réalité, et la tristesse, « *le passage à une moindre perfection* ». A partir de cette situation initiale, Spinoza procède, dans l'Éthique, à une sorte de recensement des passions qui devient de plus en plus complexe mais qui obéit toujours aux mêmes lois naturelles. A titre d'illustration, nous n'en retiendrons que quelques exemples : l'amour et la haine, l'espoir et la crainte, la sécurité et le désespoir. L'amour est ainsi défini comme « *la joie qui accompagne l'idée d'une cause extérieure* », la haine comme « *la tristesse qui accompagne l'idée d'une cause extérieure* » ; quant à l'espoir, il sera défini comme le sentiment que l'on éprouve quand on n'est pas sûr qu'un événement qui est cause de joie, donc source d'amour, arrive et la crainte, au contraire, serait le sentiment éprouvé par quelqu'un face à un événement incertain, source de tristesse et donc de haine. Quant à la sécurité, elle est le sentiment éprouvé à l'idée d'une joie future tenue pour certaine et le désespoir est au contraire le sentiment éprouvé face à une tristesse future tenue pour certaine.

La représentation du début de cette construction pourrait être figurée par le tableau suivant :

	DESIR	
	Joie	Tristesse
Cause extérieure	Amour	Haine
Temporalité, incertitude	Espoir	Crainte
Certitude	Sécurité	Désespoir

¹³ Spinoza, *op. cit.*, Livre III, proposition 6, p. 142

¹⁴ Spinoza, *op. cit.*, Livre III, définitions 2 et 3, p. 134

¹⁵ Spinoza, *op. cit.*, Livre III, scolie de la proposition 9, p. 146

L'évocation de ces quelques exemples permet de vérifier que Spinoza décrit les passions de manière objective, quasiment scientifique pourrait-on dire, en les considérant comme des réalités totalement naturelles, au même titre que les phénomènes physiques que nous constatons et étudions dans cette même nature, en se gardant bien, comme beaucoup de philosophes antérieurs et des plus illustres, de les condamner. Il l'indique assez clairement dans la préface du Livre III de l'*Ethique* :

« Quand on lit la plupart des philosophes qui ont traité des sentiments et de la conduite des hommes, on dirait qu'il n'a pas été question pour eux de choses naturelles, réglées par les lois générales de l'univers, mais de choses placées hors du domaine de la nature. Ils ont l'air de considérer l'homme dans la nature comme un empire dans un autre empire. A les en croire, l'homme trouble l'ordre de l'univers bien plus qu'il ne le suit ; il a sur ses actions un pouvoir absolu et ses déterminations ne relèvent que de lui-même. S'il s'agit d'expliquer l'impuissance et l'inconstance de l'homme, ils n'en trouvent point la cause dans la puissance de la nature universelle, mais dans je ne sais quel vice de la nature humaine ; de là ces plaintes sur notre condition, ces moqueries, ces mépris, et, plus souvent encore, cette haine contre les hommes ... Pour ceux-là, sans doute, c'est une chose très surprenante que j'entreprenne de traiter des vices et des folies des hommes à la manière des géomètres, et que je veuille exposer, suivant une méthode rigoureuse et dans un ordre raisonnable, des choses qu'ils déclarent à grands cris contraires à la raison, vaines, absurdes, dignes d'horreur. Mais qu'y faire ? Cette méthode est la mienne. Rien n'arrive, selon moi, dans l'univers qu'on puisse attribuer à un vice de la Nature. Car la Nature est toujours la même ; partout elle a même vertu et même puissance ; en d'autres termes, les lois et les règles de la Nature, suivant lesquelles toutes choses naissent et se transforment, sont partout et toujours les mêmes, et en conséquence, on doit expliquer toutes choses, quelles qu'elles soient, par une seule et même méthode, je veux dire par les règles universelles de la Nature.

Il suit de là que les sentiments tels que la haine, la colère, l'envie, et autres de cette espèce, considérés en eux-mêmes, résultent de la Nature tout aussi nécessairement que les autres choses ; et, par conséquent, ils ont des causes déterminées qui servent à les expliquer ; ils ont des propriétés tout aussi dignes d'être connues que les propriétés de telle ou telle autre chose dont la connaissance a le privilège exclusif de nous charmer ».

La description objective conduit cependant à la distinction entre de bonnes et de mauvaises passions comme l'indique la représentation du tableau ci-dessus. Mais le critère de discrimination entre les passions n'est plus celui de l'opposition de la morale traditionnelle entre le Bien et le Mal mais la distinction entre le bon et le mauvais. En un certain sens, pour reprendre les termes d'un ouvrage de Nietzsche qui reconnaissait en Spinoza l'un de ses rares précurseurs, l'éthique se situe « *Par-delà le Bien et le Mal* ».

La première direction éthique, le choix des « bonnes » passions : l'expérience de la joie

Est positif et bon ce qui permet la réalisation de l'être, mauvais ce qui nuit à cette réalisation. Toute référence extérieure à une transcendance, toute conformité ou exigence de conformité à une valeur étrangère à l'Homme, à son désir, à sa puissance et à son affirmation est donc disqualifiée. L'éthique désigne ainsi le chemin de la réalisation de soi et se distingue radicalement d'une morale transcendante philosophique ou religieuse. Ainsi, le remords qui a joué un rôle si important dans certaines éducations traditionnelles, se trouve condamné dans la

mesure où il ne fait qu'accroître la tristesse, la « diminution d'être », la faiblesse de celui qui l'éprouve. Il faudrait, au contraire, lui substituer le repentir qui permet de retrouver le chemin de l'ouverture vers l'avenir, de la joie et de la réalisation de soi. A la condamnation radicale de la passion, conçue souvent en termes religieux comme le symbole même du péché, Spinoza oppose donc une hiérarchie des passions fondée sur leur plus ou moins grande conformité au désir, c'est-à-dire l'affirmation de soi.

Il convient aussi de préciser que cette joie qui est le critère discriminant de la bonne passion ne passe plus par la condamnation du corps au profit de l'âme mais qu'elle met ainsi sur le même plan l'âme et le corps. C'est ainsi que Spinoza introduit, dans l'histoire de la philosophie, un nouveau statut du corps dans la théorie du parallélisme, nouvelle conception de rapports entre l'âme et le corps. On entend par là la théorie selon laquelle tout mouvement ou transformation du corps est contemporain de celui de l'âme et réciproquement sans qu'il y ait effet de l'un sur l'autre puisqu'ils constituent une seule et même réalité. C'est ce que développe le livre II de l'*Éthique* qui, non seulement réfute tout rapport de causalité entre l'âme et le corps, mais nie absolument toute prédominance de l'une sur l'autre. Dans la tradition (Platon, Saint Augustin, Descartes, etc.), l'âme et le corps entretenaient des rapports conflictuels : lorsque le corps agissait, l'âme s'affaiblissait (d'où la condamnation du corps) et lorsque l'âme agissait, le corps se trouvait contraint et réprimé (d'où la glorification de l'âme). La morale, de ce fait, se fondait sur une entreprise de maîtrise des passions, du triomphe de la conscience et de l'âme sur celles de ses passions qui lui venaient du corps. Spinoza, au contraire, annonce toute une nouvelle conception qui prend d'abord en considération le fait que le philosophe a voulu ignorer jusqu'ici la réalité de ce corps devant lequel Spinoza au contraire exprime tout l'émerveillement que lui inspire la découverte progressive de sa puissance :

« Personne en effet ne connaît si exactement la structure du corps qu'il ait pu en expliquer toutes les fonctions, pour ne rien dire ici de ce que l'on observe maintes fois dans les bêtes qui dépasse de beaucoup la sagacité humaine et de ce que font très souvent les somnambules pendant le sommeil, qu'ils n'oseraient pas pendant la veille, et cela montre assez que le corps, par les seules lois de sa nature, fait beaucoup de choses qui causent à son âme de l'étonnement »¹⁶.

Ainsi, sur le plan éthique, la réalisation de soi passe par le choix des bonnes passions contre les mauvaises, c'est-à-dire de celles qui permettent d'accroître la joie en nous et traduit le refus de tout ce qui cause de la tristesse en nous. La description théorique chez Spinoza débouche donc sur une attitude très réaliste, de nature profondément éthique, éthique qui prend en compte l'existence concrète de l'Homme et qui n'a plus donc, pour exigence fondamentale, le dépassement de l'humain mais, bien au contraire, sa réalisation, dans la joie qu'il en ressent.

Le Bien suprême évoqué à l'origine de l'entreprise spinoziste n'est cependant pas encore atteint. Il faut compléter la description de cette première direction par celle de deux autres axes de réflexion. Il s'agit d'abord de la deuxième possibilité de libération effective, celle de l'itinéraire du « véritable philosophe » qui est évoquée à la fin de l'*Éthique* et, d'autre part, de la tentative de conciliation politique de ces désirs humains qui pourraient se révéler contradictoires lorsqu'ils se retrouvent confrontés dans une cité et dans une communauté.

¹⁶ Spinoza, *op. cit.*, Livre III, scolie de la proposition, p. 138

La deuxième direction éthique : la « vraie » philosophie, la saisie de la béatitude

La véritable liberté ne peut être atteinte dans le monde de la passion qui reste celui de la dépendance et de l'ignorance.

Ignorance parce que la passion est toujours une certaine forme de méconnaissance : on ne connaît l'autre qu'à travers l'amour, par exemple, que l'on éprouve pour lui, donc à travers ce que l'on aime en lui, et on ne se connaît dans la passion qu'à travers justement le sentiment que l'on éprouve pour l'autre.

Dépendance qui peut se révéler négative parce qu'en effet une cause de joie, donc une passion positive peut devenir une source de tristesse, de destruction, donc une passion négative. Si je cesse d'être aimé par celui ou celle que j'aime, il (elle) devient pour moi cause de tristesse. Cette joie est donc à la fois passagère et illusoire.

Aussi le sage véritable ne peut-il s'en satisfaire et doit-il accéder à une étape ultérieure qui serait celle de la connaissance des choses « *sous l'aspect de l'éternité* », exprimant un passage, non seulement du temps à l'éternité, mais aussi de la passivité à l'activité, de la passion à la raison, de la servitude à la liberté, de la joie à la béatitude. Il s'agit, en l'occurrence, de saisir toutes choses du « point de vue de Dieu », c'est-à-dire, en termes spinozistes, en connaissant et en acceptant les lois de la nécessité universelle. Ainsi pour vaincre la haine que suscite en moi un « méchant » qui est cause de mal pour moi, il ne faut pas lui substituer une autre passion, positive comme dans la première étape (par exemple l'amour d'un autre et pour un autre), mais parvenir à connaître les causes qui le poussent à agir ainsi, qu'il peut lui-même ignorer. Les découvrant en expliquant ainsi un comportement sans l'approuver, je cesserai de réagir avec autant d'intensité négative. On verra ainsi, dans cette passion de haine, un phénomène aussi naturel, aussi neutre qu'une réalité physique apparemment défavorable que j'accepte, tout en la déplorant, sans plus de révolte.

Cette transformation se fait par l'institution d'un nouveau regard qui change toutes choses. « *Nous expérimentons que nous sommes éternels* »¹⁷. La connaissance des lois universelles de la nature, de sa puissance qui est celle de Dieu, nous fait en effet participer à cette éternité puisqu'au fond nous la vérifions dans ses effets en nous et en devenant, en quelque sorte, ses témoins en coïncidant avec elle et en nous saisissant comme des modes de la substance divine. De ce fait, de « passifs » nous devenons « actifs ». Toute passion est ainsi comprise différemment par l'exercice de la raison. La haine expliquée rationnellement cesse d'être une passion et disparaît ; je ne la ressens plus comme telle et peux m'en détacher effectivement : « *Une affection qui est une passion, cesse d'être une passion sitôt que nous en formons une idée claire et distincte* »¹⁸. En cela réside la véritable liberté, fruit d'une libération qui ne s'exprime pas dans la tentative illusoire de dépassement des lois naturelles qui ne serait qu'une autre forme de servitude mais, au contraire, dans la prise de conscience de leur nécessité. Ce « point de vue de Dieu », perspective qu'Alain¹⁹ reprochait à Spinoza permettrait, dans ces conditions, d'atteindre la « béatitude », cette forme de joie totale et éternelle qui ne peut être détruite par aucun événement extérieur.

¹⁷ Spinoza, *op. cit.*, Livre V, scolie de la proposition 23, p. 325

¹⁸ Spinoza, *op. cit.*, Livre V, proposition 3, p. 307

¹⁹ Alain, *Spinoza*, Gallimard, Collection « Tel », Gallimard, Paris 1986 (Ed. originale : 1904)

Ethique et politique : l'Homme est un Dieu pour l'Homme

Le deuxième axe de réflexion ne conduit pas aux hauteurs spéculatives du livre V de l'*Éthique* mais réintègre, pourrait-on dire au contraire, le philosophe dans la cité, en inscrivant cet effort de chaque individu pour persévérer dans son être dans la vie de la communauté des Hommes. Bien évidemment, dans la cité, l'éthique qui va être mise en acte n'est pas celle du sage accédant à la connaissance de toutes choses, du point de vue de Dieu, mais celle d'un être humain qui vit concrètement dans une communauté avec des non-sages.

La description de la vie politique que Spinoza propose n'est pas celle d'une cité idéale mais elle s'appuie d'abord sur la réalité de l'existence humaine individuelle et collective. La question fondamentale posée par la vie en communauté est celle de la conciliation des différents désirs. Spinoza va exprimer cette tentative d'harmonisation dans les termes du langage philosophique de l'époque qui étaient ceux de droit naturel ou d'état de nature. A l'état de nature, c'est-à-dire avant l'existence de toute société, chaque être humain tend d'abord à conserver sa propre nature, à « persévérer dans son être ». Selon la nature, le droit de chacun est d'abord fonction de sa puissance naturelle et personne n'est tenu naturellement d'obéir à un autre. On a vu que le bien et le mal étaient, chez Spinoza, définis en fonction du désir, donc à partir de la « puissance » de chacun. Le droit de chacun s'étendrait donc jusqu'où va sa puissance ; de ce point de vue-là, il existerait un droit naturel inscrit dans l'être lui-même. Mais, dans la vie collective réelle, ces droits naturels, fondés sur des désirs et des puissances particuliers, pourraient entrer en conflit et la vie en communauté risquerait donc d'aller contre la réalisation de chacun des individus puisqu'elle pourrait conduire jusqu'à mettre en péril la survie de chacun. De ce fait, s'impose une autre sorte de règlement des rapports entre les Hommes, la constitution d'une société et d'un Etat qui fait que le bien et le mal, le juste et l'injuste vont désormais, si l'on peut dire, avoir droit de cité et s'imposer de manière légitime aux différents individus qui acceptent et sont contraints de vivre ensemble :

« De même que la faute et la soumission, la justice et l'injustice, entendues en toute rigueur, ne sauraient se concevoir que dans un État. Car dans la nature, il n'existe rien qu'on puisse affirmer appartenir en droit à un être plutôt qu'à un autre. Tous les biens sont la propriété de tous ceux qui ont la puissance d'en revendiquer la possession. Tandis que dans un État, c'est une législation générale qui attribue une propriété à tel ou tel homme. On y appelle donc juste la personne animée de la volonté constante de donner à chacun ce qui lui revient, injuste au contraire celle qui essaie de s'emparer du bien d'autrui »²⁰.

La nécessité de la satisfaction des droits naturels impose donc le passage à une société civile qui réglementera le rapport entre les désirs qui peuvent se révéler contradictoires et, désormais, les notions de bien et de mal prennent une autre signification, celle de ce qui est permis et défendu par la loi (cette loi ayant toujours comme fonction fondamentale de permettre la réalisation des désirs).

Cette tentative de concilier autant que faire se peut les désirs des uns et des autres conduit ainsi à un projet politique qui est celui d'une société doublement fondée, à la fois en raison et en nature. Elle est fondée en raison dans la mesure où elle reconnaît l'impossibilité d'une satisfaction

²⁰ Spinoza, *Traité Politique*, chapitre 2, §23, Le livre de poche, Paris, 2002 (Ed. originale : 1677)

immédiate et naturelle des désirs car, livrés à eux-mêmes, ces désirs risqueraient de s'opposer et contrediraient ainsi la loi fondamentale de conservation de soi qui a été plusieurs fois rappelée. Mais elle est fondée en nature et c'est là toute l'originalité de Spinoza dans la mesure où la société politique chez lui ne s'oppose pas à la nature ; la cité, pas plus que l'Homme, ne doit-être conçue « *comme un empire dans un empire* ». La communauté politique n'est, au bout du compte, qu'une partie de la nature car son objectif est toujours de permettre la réalisation du désir naturel fondamental d'affirmation de soi inscrit au coeur de chaque être humain. Cette attitude conduit à une vision politique qui est fondamentalement « libérale » ; en effet, à la différence de Hobbes, le droit naturel de chacun ne peut être abandonné dans la société civile au profit d'un pouvoir absolu, *Le Léviathan*, la liberté restant le but fondamental de l'État. L'être humain ne peut renoncer à l'affirmation et à la réalisation de soi, qu'il peut simplement tempérer sans jamais en abandonner l'exigence fondamentale. Cette vision libérale n'était pas non plus sans susciter des réactions et des controverses à l'époque de Spinoza car elle s'opposait évidemment à certaines conceptions monarchiques ou autoritaires. L'instauration d'une nouvelle légitimité en termes de légalité et de politique nuance certaines affirmations éthiques fondamentales mais elle ne les bouleverse pas. Elle les accomplit, pourrait-on dire, en des termes et dans un contexte différent.

Remarques critiques

Les principes métaphysiques de Spinoza, les conséquences qu'ils entraînent par rapport, en particulier au christianisme, ont fait l'objet de nombreuses controverses. Il faut aussi rappeler qu'à côté de *l'Éthique*, un autre de ses ouvrages majeurs, le *Traité Théologico-Politique* a proposé une interprétation de la Bible et des règles de lecture qui, en leur temps, provoquèrent des réactions très souvent négatives ou scandalisées. Le nom de Spinoza a ainsi été évoqué dans des combats qui dépassaient ou outrepassaient sa propre démarche. Son oeuvre a été utilisée comme arme dans des conflits très différents dont sa réputation ne sortit pas toujours indemne puisque Lessing alla même jusqu'à le traiter de « *chien crevé* ». C'est dire qu'il est impossible de rappeler ici toutes les questions soulevées par la philosophie spinoziste. Elles sont multiples et de nature très diverses portant soit sur la cohérence de l'ensemble de l'itinéraire, entre les différentes oeuvres de Spinoza, soit sur les rapports entre les cinq parties de *l'Éthique*, soit sur la double lecture que proposerait l'oeuvre elle-même (selon Deleuze, par exemple, théorèmes et propositions énonceraient certaines thèses qui seraient corrigées par les scolies et les corollaires). D'autres interrogations sont formulées aussi sur la possibilité de concilier l'affirmation d'une nécessité universelle, naturelle et un itinéraire humain vers la conquête de la liberté, sur la légitimité des postulats métaphysiques initiaux ou la validité du recours à une méthode mathématique ou la confiance excessive en la raison. Certains²¹ reprochent ainsi à Spinoza d'avoir été l'un des premiers à développer une philosophie de l'immanence sans pourtant déboucher sur une pensée de la finitude puisque « le point de vue de Dieu » demeure constamment présent.

On aura probablement été frappé par la tonalité stoïcienne de certaines affirmations spinozistes. Sa conception de la liberté, conscience de la nécessité universelle, n'est pas tellement éloignée de l'attitude du sage stoïcien confiant dans la Providence et se découvrant partie d'un ensemble plus

²¹ Y. Yovel, *Spinoza et autres hérétiques*, Seuil, Paris 1991

vaste gouverné par la raison. La conception de la passion spinoziste n'est pas non plus sans faire penser à certains principes de la psychologie stoïcienne.

Il est possible de mettre en évidence combien certains propos de Spinoza annoncent déjà des positions de Nietzsche qui reprendra dans un contexte idéologique très différent, sa critique de la morale, de la métaphysique et de la religion traditionnelles.

D'autres aspects de sa réflexion peuvent aussi paraître aujourd'hui particulièrement pertinents, même s'ils peuvent être discutés. Le recours à la méthode « géométrique » pour traiter des passions, l'insistance mise sur la nécessité de développer la connaissance du corps inséparable de l'âme pourraient faire de Spinoza une sorte de précurseur des sciences humaines conçues sur le modèle des sciences de la nature (« *l'homme n'est pas un empire dans un empire* ») et un de ceux que réjouirait l'essor des neurosciences qui lui paraîtraient capables d'expliquer à longue échéance la totalité de l'être humain par sa simple matérialité.

Au-delà de ces questions d'histoire de la pensée philosophique touchant à l'interprétation d'ensemble du système spinoziste, on ne peut manquer de rappeler l'importance de Spinoza sur le plan plus spécifiquement éthique. La critique radicale de Spinoza à l'égard d'une morale faisant référence à une transcendance essentiellement religieuse fait de lui l'initiateur d'une conception de l'éthique immanente qui sera particulièrement développée à l'époque moderne. Certains auteurs²² n'hésitent pas à voir dans Spinoza un précurseur à la fois de Marx, Nietzsche et Freud. De ce point de vue, il constitue l'un des éléments de l'alternative essentielle qui est à la base d'une recherche des fondements de la morale. Le débat « immanence – transcendance », « Spinoza – Kant » en est peut-être une des illustrations majeures.

Spinoza, pourrait-on dire aussi, reprend le mouvement inauguré par Aristote et les Grecs. La vertu se confond avec le bonheur (« *La béatitude n'est pas le prix de la vertu mais la vertu elle-même* »²³). Cette vertu est affaire de jugement, la passion succombe à la connaissance qu'on en prend, « *la volonté et l'entendement sont une seule et même chose* »²⁴. L'éthique est réalisation de soi. Le désir spinoziste est affirmation et non manque (perspective anti-platonicienne et très moderne, qui sera reprise par Deleuze²⁵). Autant d'affirmations qui opposent Spinoza à Kant et qui confirment la positivité radicale de sa démarche (dans une absence totale de dimension tragique) puisque « *nulle chose ne peut être détruite sinon par une cause extérieure* »²⁶. Cet optimisme sera critiqué par certains dans la mesure où il témoigne d'un rationalisme impénitent qui peut paraître excessif aujourd'hui. Mais il pourrait se révéler particulièrement opérationnel dans le monde de l'action et de l'entreprise.

Une critique essentielle sera également adressée au spinozisme par Lévinas qui fondera son éthique sur la reconnaissance initiale de l'autre, contestant ainsi radicalement le privilège accordé au conatus et au désir comme réalisation de soi.

²² S. Zac, *La morale de Spinoza*, PUF, Collection « SUP », Paris 1972

²³ Spinoza, *Éthique op. cit.*, Livre V, proposition 42, p. 340

²⁴ Spinoza, *op. cit.*, Livre II, corollaire de la proposition 49, p. 125

²⁵ G. Deleuze, *Spinoza, philosophie pratique*, Éditions de Minuit, Paris, 1981

²⁶ Spinoza, *op. cit.*, Livre III, proposition 4, p. 142

