



HAL
open science

À l'homme, rien de plus utile que l'homme
Éric Delassus

► **To cite this version:**

Éric Delassus. À l'homme, rien de plus utile que l'homme. Autrui, Académie de Limoges, Mar 2016, Limoges, France. hal-01557442

HAL Id: hal-01557442

<https://hal.science/hal-01557442>

Submitted on 6 Jul 2017

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.

À l'homme, rien de plus utile que l'homme

La place de la sollicitude dans l'éthique spinoziste

Communication prononcée dans le cadre d'un stage de formation sur Autrui destiné aux professeurs de philosophie de l'Académie de Limoges.

Eric Delassus

Lycée Marguerite de Navarre de Bourges

Résumé

« À l'homme, rien de plus utile que l'homme », que signifie cette formule chez un auteur pour qui dans la nature droit et puissance ne font qu'un ? Le *conatus* conduirait à l'égoïsme et à l'indifférence aux autres. Chacun recherchant son « utile propre », seules les lois permettraient la visée de « l'utile commun ». Cependant, selon l'*Éthique*, l'individu conquiert sa liberté en prenant conscience de sa vulnérabilité résultant du caractère relationnel de son existence modale. Sa principale vertu est la force d'âme qui mêle fermeté et générosité. La sollicitude n'est donc pas étrangère à l'éthique spinoziste. Reste à en définir les contours dans une philosophie de la puissance qui n'est pas totalement incompatible avec une vulnérabilité liée à la servitude.

Introduction

À l'homme donc, rien de plus utile que l'homme ; il n'est rien dis-je, que les hommes puissent souhaiter de mieux pour conserver leur être que de se convenir tous en tout, en sorte que les Esprits et les Corps de tous composent pour ainsi dire un seul Esprit et un seul Corps, de s'efforcer tous ensemble de conserver leur être autant qu'ils peuvent, et de chercher tous ensemble et chacun pour soi l'utile qui est commun à tous ; d'où il suit que les hommes que gouverne la raison, c'est-à-dire les hommes qui cherchent ce qui leur est utile sous la conduite de la raison, n'aspirent pour eux-mêmes à rien qu'ils ne désirent pour tous les autres hommes, et par suite sont justes, de bonne foi et honnêtes¹.

Cet extrait de la quatrième partie de l'*Éthique* nous invite à réfléchir sur la place à donner aux autres hommes dans la pensée de Spinoza. Dire qu'il n'y a rien de plus utile à l'homme que l'homme est certes une invitation à la solidarité et à l'entraide, mais en même temps, n'est-ce pas réduire l'autre au seul statut de moyen et renoncer à lui accorder une valeur qui lui serait propre ? Est-ce le seul intérêt qui nous pousse à venir en aide aux autres ou y a-t-il une dimension altruiste de l'effort par lequel tout individu persévère dans son être ? Cette force, ce *conatus* qui n'est autre que la puissance d'être et d'agir de toute chose qui s'exprime chez l'homme, sous la forme du désir, peut-il se manifester par une certaine ouverture à autrui ou reste-t-il purement individuel ? La question concerne donc ici l'importance à accorder aux autres hommes dans la pensée de Spinoza. Quelle est la nature de l'intérêt que nous leur portons ? Comment expliquer que nous puissions prendre soin

¹ Spinoza, *Éthique*, Quatrième partie, Préface, Texte original et traduction nouvelle par Bernard Pautrat, Paris, Éditions du Seuil, 1988, p. 371.

d'eux, même lorsque nous n'y trouvons pas un intérêt immédiat ? L'éthique spinoziste permet-elle de penser l'intérêt que nous pouvons manifester envers autrui pour lui-même ? ou se réduit-elle à une vision purement utilitariste des rapports humains ? Y a-t-il une place pour la sollicitude dans l'éthique spinoziste ?

Les gros poissons mangent les petits

Une telle question peut sembler quelque peu incongrue dans la mesure où la philosophie de Spinoza est une pensée de la puissance de l'individu qui est pensé comme totalement mû par le *conatus*, cet effort pour persévérer dans l'être par lequel chaque chose s'affirme dans l'existence, très souvent aux dépens des autres, même parfois de celles qui leur sont semblables. Ainsi, si l'on examine la manière dont est pensé le rapport aux autres hommes dans l'état de nature tel que nous le décrit Spinoza dans sa pensée politique, on s'aperçoit que celui-ci n'est pas initialement un rapport de concorde, mais un état de guerre. Les hommes y apparaissent comme étant d'abord les ennemis les uns des autres, comme des rivaux qui ne voient dans leur semblable qu'un concurrent dans la lutte pour la vie. L'autre semble donc être initialement perçu comme celui qui limite la puissance de ses semblables. Chacun y perçoit donc chacun comme un ennemi potentiel. C'est ce qu'exprime cette formule empruntée au *Traité théologico-politique* et selon laquelle dans l'état de nature « les gros poissons mangent 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 choses².

Cette manière de concevoir les rapports entre les hommes dans l'état de nature n'est d'ailleurs pas sans rappeler la formule attribuée à Hobbes et empruntée au poète latin Plaute : « homo homini lupus », « l'homme est un loup pour l'homme ». Il convient d'ailleurs de préciser que cette formule à laquelle on se réfère fréquemment pour résumer la pensée du philosophe anglais n'apparaît qu'une seule fois dans son œuvre, non dans le *Léviathan*, mais dans l'épître dédicatoire du *De cive*. En effet, Hobbes y écrit :

À coup sûr, l'une et l'autre formule sont vraies, qui déclarent : l'une que l'homme est un Dieu pour l'homme, l'autre que l'homme est un loup pour l'homme³.

² 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.

³ Thomas Hobbes, *De cive ou les fondements de la politique*, traduction de Samuel Sorbière, présentation par Raymond Pollin, Paris, Sirey, 1981, p. 53.

Cette référence au texte même de Hobbes nous oblige donc à nuancer l'interprétation que l'on se fait couramment de sa pensée et principalement de sa conception de la nature humaine. Le pessimisme de Hobbes au sujet de la nature humaine n'est pas aussi complet qu'on a parfois tendance à le croire. Le fait que les hommes puissent se constituer en cités à l'intérieur desquelles ils sont capables de faire preuve de justice, de charité est le signe de leur aptitude à vivre en paix les uns avec les autres. Il n'empêche que Hobbes reconnaît quand même chez l'homme une certaine tendance naturelle à l'égoïsme qui se manifeste dans cette caractéristique postulée dans la même épître du *De cive* et qui est la cupidité :

Je suis ainsi tombé sur deux postulats parfaitement certains de la nature humaine : le premier, c'est le postulat de la cupidité naturelle par laquelle chacun souhaite faire des choses communes un usage qui lui soit propre ; le second, c'est le postulat de la raison naturelle, par lequel chacun désire éviter la mort violente comme le mal le plus grand de la nature⁴.

Il est donc faux de croire que Hobbes réduit l'homme à n'être qu'un animal dont la sauvagerie n'a rien à envier à celle d'autres espèces. L'homme se différencie des autres animaux par la raison qui lui permet de calculer au mieux son véritable intérêt.

Cela étant dit, s'il est certain que Spinoza a lu Hobbes avec la plus grande attention et qu'il en a tiré de nombreux enseignements, il n'aboutit pas pour autant aux mêmes conclusions que lui. Alors que Hobbes défend la monarchie absolue, Spinoza défend plutôt la démocratie. Cependant, si on y regarde de plus près, on peut s'apercevoir que, s'ils n'aboutissent pas aux mêmes conclusions, ils ne partent peut-être pas non plus du même point de départ. Il n'est pas certain, en effet, que la guerre qui règne entre les hommes dans l'état de nature initial résulte, pour Spinoza, d'une tendance naturelle de l'homme à la cupidité.

La guerre comme effet de la servitude et signe d'impuissance

Quoi qu'il en soit, si l'on en reste à la description de l'état de nature dans le *Traité théologico-politique*, on n'est guère incité à voir en l'homme spinoziste un être enclin à la sollicitude. D'autant que la description de cet état ne se résume pas simplement à la présentation de ce qui aurait pu être la condition première de l'homme. Il ne s'agit pas d'un état de l'humanité situé dans un temps immémorial ni d'une pure hypothèse théorique, mais d'un état qui, dans une certaine mesure, est encore le nôtre, car le droit naturel qui s'étend toujours aussi loin que s'étend la puissance de celui qui en est détenteur y est toujours présent. C'est d'ailleurs Spinoza lui-même qui l'affirme dans la lettre 50 à Jarig Jelles du 2 juin 1674 :

Voici, comme tu le demandes, quelle est la différence entre Hobbes et moi en politique. Pour ma part, je maintiens toujours le droit naturel dans son intégrité et je maintiens que dans toute Cité, le Souverain suprême ne possède pas plus de droit sur un sujet qu'à la

⁴ *Ibid.*, p. 56.

mesure du pouvoir par lequel il l'emporte sur lui. Ce qui est aussi bien le cas dans l'état de nature⁵.

En d'autres termes, ce sont les mêmes forces qui divisent les hommes dans l'état de nature et qui les rassemblent dans l'état civil, c'est uniquement la manière dont elles s'articulent les unes avec les autres qui produit des effets différents. Les institutions réorientent ces forces de telle sorte qu'elles se conjuguent au lieu de s'affronter, mais il suffirait que les lois, l'autorité politique et la force dont elle dispose s'affaiblissent pour que la violence règne à nouveau et que les plus faibles deviennent, encore plus qu'ils ne le sont déjà, la proie des plus forts. Les hommes ne sont pas, pour la plupart d'entre eux, spontanément raisonnables et, même lorsque la loi est l'expression de la droite raison, elle a besoin de la force pour se faire respecter et s'opposer au déchaînement des passions de bon nombre d'entre eux.

Comme l'écrit Spinoza dans le *Traité théologico-politique* :

..., 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 entier 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 les 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 leurs emportements effrénés⁶.

Un tel constat est peu encourageant lorsque l'on cherche à établir si une certaine forme de sollicitude est pensable dans l'éthique spinoziste. On aurait plutôt le sentiment que les hommes sont fondamentalement égoïstes et que, s'ils agissent en vue du bien des autres hommes, ce n'est que pour deux raisons possibles. Soit ils y sont contraints par la nécessité des lois, soit ils y ont intérêt. C'est d'ailleurs pour qu'ils n'agissent pas contre leur intérêt que les lois et la force qui les fait respecter ont été instituées. Cependant, raisonner ainsi, ce serait peut-être oublier que lorsque Spinoza nous décrit l'état de nature, il ne nous expose pas les caractères d'une essence immuable de l'homme. Il ne nous présente pas une nature humaine qui serait, par définition, mauvaise et viciée. Il suffit d'ailleurs d'étudier un tant soit peu sa philosophie politique pour s'apercevoir qu'elle est totalement dirigée contre de tels jugements portés envers les comportements humains :

Les philosophes conçoivent les affects dont nous sommes tourmentés comme des vices dans lesquels les hommes tombent par leur propre faute ; c'est pourquoi ils ont coutume d'en rire, d'en pleurer, d'en médire, ou quand ils veulent montrer plus d'élévation, de les maudire. Ils croient ainsi agir divinement et atteindre à la plus haute sagesse lorsqu'ils sont

⁵ Spinoza, *Correspondance*, Présentation et traduction par Maxime Rovere, Garnier Flammarion, 2010, Lettre 50 à Jarig Jelles du 2 juin 1674, p. 290.

⁶ Spinoza, *Traité théologico-politique*, Op. cit., chapitre V, p. 221.

passés maîtres dans l'art d'adresser les louanges les plus variées à une nature humaine qui n'existe nulle part, pour mieux s'en prendre à la véritable⁷.

L'état de nature spinoziste n'est donc pas la description d'une nature première de l'homme. Le comportement de l'homme vivant dans l'état de nature n'est pas l'expression de sa nature profonde. Elle n'est que l'expression de la manière dont l'homme est affecté par d'autres corps, dans les conditions qui sont celles de l'état de nature. Ce qu'il faut bien comprendre ici, c'est que, pour Spinoza, la nature de l'homme ne se conçoit pas comme une essence qui définirait l'homme de manière générique, mais en termes de rapports. Chaque homme est un mode de la substance, c'est-à-dire une manière d'être de Dieu ou de la nature. Ce qu'il est à tel ou tel moment de son existence est un produit de la causalité naturelle qui n'est autre que la puissance même par laquelle Dieu se manifeste selon une diversité de manières. Par conséquent, l'existence des modes est totalement relationnelle et ce qu'ils sont individuellement est la conséquence des liens qu'ils entretiennent avec d'autres modes. Il s'ensuit que l'homme que nous décrit Spinoza, lorsqu'il se réfère à l'état de nature, est un individu affecté par d'autres individus, c'est l'homme soumis à des affects qui résultent de l'action qu'exercent sur lui des causes externes dont il n'a absolument aucune conscience. Or, ainsi appréhendé, l'homme vivant à l'état de nature n'est autre que l'homme vivant dans la plus totale servitude, c'est l'homme soumis à des passions qui proviennent de causes dont il ignore l'existence et la nature. En conséquence, la violence qui règne dans l'état de nature n'est pas l'expression de la seule nécessité de la nature de l'homme, mais s'avère être plutôt l'effet de la totale servitude dans laquelle il se trouve. De cette servitude, que Spinoza désigne comme la manifestation la plus caractéristique de l'impuissance humaine. C'est d'ailleurs ainsi qu'il la présente dans la préface de la quatrième partie de l'*Éthique* qui s'intitule justement *De la servitude humaine* :

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 vise le meilleur pour lui-même, de faire pourtant le pire⁸.

Aussi, s'il est juste que la description que nous fait Spinoza de l'état de nature s'inspire de celle de Hobbes pour qui cet état est un état de guerre de tous contre tous et de chacun contre chacun, il est permis de penser que sa signification en diffère dans la mesure où ce n'est pas tant la guerre qui caractérise l'état de nature spinoziste que l'impuissance. C'est en tout cas cette interprétation que propose 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

⁷ Spinoza, *Traité politique*, Texte établi par Omero Proietti, Traduction, introduction, notes, glossaires, index et bibliographie par Charles Ramond, P.U.F., 2005, chapitre I, p.89.

⁸ Spinoza, *Éthique*, Quatrième partie, Préface, *Op. cit.*, p. 335.

capable. (...) L'état de nature est donc davantage un état d'esclavage et d'impuissance qu'un état de guerre⁹.

Cela est d'ailleurs explicitement exposé par Spinoza dans le *Traité politique* lorsqu'il écrit :

Puisque chacun à l'état naturel, relève de son propre droit aussi longtemps seulement qu'il peut se garder contre l'oppression d'un autre, et puisque d'autre part un homme seul s'efforcera en vain de se garder contre tous ; alors, aussi longtemps que le droit naturel des hommes est déterminé par la puissance de chacun pris séparément, aussi longtemps est-il nul, et plus imaginaire que réel, puisqu'on n'a aucune assurance d'en jouir. Et certes on a d'autant moins de puissance, et par conséquent de droit, qu'on a plus de raisons de craindre. À quoi s'ajoute que les hommes ne peuvent guère se maintenir en vie ou cultiver leur âme sans le secours les uns des autres¹⁰.

Les hommes naissent donc dans la servitude, car « les hommes naissent tous ignorants des causes des choses¹¹ ». Parmi ces causes qu'ils ignorent, il y a principalement toutes celles qui agissent sur eux et qui produisent en eux des affects qu'ils ne parviennent pas à réfréner. Cette même servitude est d'ailleurs à l'origine de l'illusion du libre arbitre qui conduit les hommes à se percevoir dans la nature « comme un État dans l'État » :

...de là suit premièrement que 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 rêve¹².

En d'autres termes, la servitude des hommes ne se limite pas à leur dépendance vis-à-vis des causes externes, elle se trouve accentuée par l'ignorance même de cette dépendance qui les conduit à se croire libre et autonome et à vivre dans la plus totale illusion. C'est cette illusion du libre arbitre qui est à l'origine de la servitude humaine et de la tristesse qui en découle. Le sentiment qu'ont les hommes d'être libres se heurte toujours à une réalité qui va à l'encontre de leurs désirs et qui par conséquent produit en eux frustration et ressentiment, c'est-à-dire une diminution de leur puissance, autrement dit une tristesse. La tristesse étant définie par Spinoza dans la troisième partie de l'*Éthique* comme « le passage de l'homme d'une plus grande perfection à une moindre¹³ ».

En raison de l'illusion dont ils sont victimes, les hommes croient qu'ils sont en mesure d'être la cause première de leurs actes et de leurs idées. Pour cette raison, ils se trouvent dans l'incapacité de rechercher la véritable liberté qui résulte de la connaissance des causes qui nous déterminent et qui a pour effet de nous faire agir selon la seule nécessité de notre nature. Autrement dit, les hommes s'imaginent avoir une totale emprise sur leurs passions, ne dépendre que d'eux-mêmes et n'être pas soumis à la loi commune de la nature. Ainsi dominés par leur imagination, ils se trouvent fréquemment confrontés à l'échec dans l'expression et l'affirmation de leur puissance. Parce qu'ils ignorent qu'ils sont insérés dans un réseau de causes internes, mais aussi et surtout externes, ils ne

⁹ Lucien Mugnier-Pollet, *La philosophie politique de Spinoza*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1976, p. 115-116.

¹⁰ Spinoza, *Traité politique*, Op. cit., chapitre 2, p. 105.

¹¹ Spinoza, *Éthique*, Appendice à la première partie, op. Cit., p. 81.

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*, troisième partie, Définition des affects, III, p. 307.

parviennent pas à percevoir que leur condition est celle d'un être relié, relié à la nature tout entière et par conséquent relié aux autres hommes avec lesquels ils ont besoin d'entretenir des relations d'amitié pour parvenir à conquérir leur liberté en instaurant des liens d'utilité mutuelle.

La puissance de chacun augmente d'autant que s'accroît celle des autres hommes

Ainsi, si l'on confronte la lecture des textes politiques à celle de l'*Éthique*, on remarque que si dans l'état de nature « les gros poissons mangent les petits », en revanche, l'homme guidé par la raison, dont le portrait se dessine progressivement dans l'*Éthique*, est loin d'être indifférent aux autres hommes et est animé par le souci de leur être utile, car il a compris que sa puissance dépend de celle de ses semblables et qu'elle s'accroît d'autant que la leur augmente. Il est donc animé par le désir de rendre raisonnable le plus grand nombre possible d'hommes, même s'il a conscience de la difficulté à libérer la multitude de la servitude et de la faire accéder à la sagesse :

..., croire que l'on peut amener la multitude, ou ceux qui sont tirillés de toutes parts dans le jeu des affaires publiques, à vivre selon le seul précepte de la raison, c'est rêver de l'âge d'or des poètes, c'est-à-dire d'une fable¹⁴.

On peut donc considérer que, si la fonction de la politique est d'inciter les hommes à se conduire comme s'ils étaient vertueux, même lorsqu'ils ne le sont pas, le rôle de l'éthique consiste plutôt à faire en sorte que, dans le cadre des institutions établies le plus grand nombre puisse progresser vers la vertu. Il importe d'ailleurs de souligner ici que l'institution et le maintien de la société civile est comprise comme une nécessité, à tel point d'ailleurs que celle-ci ne peut jamais être dissoute par les hommes en raison de la conscience qu'ils ont de leur faiblesse et de leur vulnérabilité. Spinoza écrit dans le *Traité politique* :

Et comme la crainte de la solitude habite tous les hommes – puisque personne dans la solitude n'est assez fort pour se défendre et se procurer tout ce qui est nécessaire à la vie – il s'ensuit que les hommes aspirent par nature à la société civile, et ne peuvent jamais l'abolir complètement¹⁵.

Il n'y a donc pas de coupure entre éthique et politique puisque la première exigence de la vie de l'homme que guide la raison est le respect des lois de l'État afin de faire régner la justice et la concorde dans la Cité. En d'autres termes, les hommes ont besoin les uns des autres et ils doivent pour cela se soucier les uns des autres. Peut-on alors s'autoriser à dégager de la philosophie de Spinoza une éthique de la sollicitude ?

Si la réponse à une telle question n'a rien d'évident, c'est que le souci de l'autre dans l'éthique spinoziste est totalement indissociable du souci de soi puisque l'intérêt que chacun manifeste envers

¹⁴ *Traité politique*, Op. cit., chapitre 1, p. 93.

¹⁵ *Ibid.*, chapitre VI, P. 141.

ses semblables est tout d'abord déterminé par la recherche de son utile propre. Par conséquent, si chacun cherche à augmenter la puissance et la perfection des autres hommes, c'est avant tout parce qu'il a compris que plus les autres gagnent en perfection plus les conditions seront favorables à l'augmentation de la sienne propre. Peut-on, dans ces conditions, parler d'une réelle sollicitude ? Ne s'agit-il pas plutôt, tout simplement, d'un intérêt bien compris ? Cette question concerne le statut qu'il faut accorder à l'altérité dans la pensée spinoziste. On remarquera d'ailleurs que Spinoza ne parle jamais d'autrui, mais toujours des autres hommes. Il est vrai que les questions de l'altérité ainsi que de l'intersubjectivité ne sont pas celles que se posent la philosophie du XVII^e siècle, mais n'est-il pas permis, malgré tout, d'essayer de dégager une conception implicite d'autrui et de l'altérité de l'éthique spinoziste ?

La dimension relationnelle de l'homme

L'homme, pour Spinoza, est comme tout mode, comme toute manière d'être de la substance, un être relationnel. Tout homme, quel qu'il soit, ne peut exister et se développer qu'en s'inscrivant dans un réseau de liens l'unissant à la nature tout entière. C'est d'ailleurs, comme cela est précisé dans le *Traité de la réforme de l'entendement*, de la compréhension de ces liens que dépend notre salut. Spinoza affirme en effet dans l'exposé programmatique qui débute ce traité que cette compréhension est le moyen par lequel nous pouvons acquérir une nature supérieure à celle qui est initialement la nôtre, celle qu'il désigne par le terme de servitude dans l'*Éthique*.

Voici, ce que Spinoza écrit dans le *Traité de la réforme de l'entendement* :

Tout ce qui peut être un moyen d'y parvenir (à cette nature supérieure) est appelé un vrai bien ; et le bien suprême est de parvenir à jouir d'une telle nature, avec d'autres individus, s'il se peut. Ce qu'est cette nature, nous le montrerons en son lieu : c'est la connaissance de l'union qu'a l'esprit avec la Nature tout entière¹⁶.

Il est important de préciser ce point pour éviter le contresens qui consiste à interpréter Spinoza comme une sorte de stoïcien qui nous inviterait à vivre en accord avec la nature. Or, pour Spinoza, une telle injonction n'a absolument aucun sens, puisqu'elle suppose qu'une vie en désaccord avec la nature serait possible, ce qui, de son point de vue, est une totale ineptie. Nous sommes toujours en accord avec la nature dans la mesure où nous sommes, quoi que nous fassions, toujours déterminés par ses lois et qu'il est totalement impensable d'échapper aux lois de la nature. En revanche, ces lois ou plutôt leurs effets, nous pouvons les vivre d'une manière plus ou moins satisfaisante, et nous les subissons en général de manière insatisfaisante lorsque nous ne les comprenons pas. Il ne s'agit donc pas de vivre en accord avec la nature, cet accord existe de fait, mais de comprendre en quoi consiste cet accord. Et comme les idées sont corrélées aux affects, cette compréhension sera source

¹⁶ Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement*, Texte établi par Filippo Mignini, Traduction par Michelle Beyssade, P.U.F., 2009, p. 71.

de joie et nous permettra de vivre plus heureusement cet accord. Aussi, pour ce qui concerne notre sujet, ce qu'il s'agit ici de comprendre, c'est la nature des liens qui nous unissent aux autres hommes, et cela afin de nous unir à eux de telle sorte que s'établissent entre eux la concorde et l'entraide. Il s'agit de vivre en bonne intelligence, en tous les sens de cette expression, avec les autres hommes, c'est-à-dire en bons termes, mais en bons termes parce qu'on a compris comment nous sommes reliés les uns aux autres, pourquoi nous ne pouvons nous passer les uns des autres.

La conception de l'homme qui se dégage de la pensée de Spinoza est, par conséquent, celle d'un être, ou plutôt d'un étant relié. Un individu humain ne peut vivre qu'insérer dans un tissu relationnel l'unissant à d'autres individus. Chaque homme n'est qu'un mode de la substance, une manière d'être de Dieu, il lui est donc totalement uni et ne peut augmenter sa puissance d'être et d'agir, accroître sa perfection, qu'en entretenant un fort lien de solidarité avec ses semblables. Si, précisément, Spinoza recourt fréquemment à la formule « à l'homme, rien de plus utile que l'homme », c'est parce que, tout simplement, comme nous l'avons déjà souligné, les hommes ne peuvent vivre seuls et sont dépendants les uns des autres. Il importe d'ailleurs de préciser que c'est lorsque les hommes s'unissent de manière fortement solidaire qu'ils parviennent à sortir de la servitude. Dans l'état de nature initial, les hommes sont ennemis les uns des autres, ils s'imaginent que leurs puissances sont en concurrence. Chacun y perçoit la présence de l'autre comme une limitation de sa puissance, ce qui fait que le plus souvent, les hommes croient que pour accroître leur puissance, il suffit de limiter et réduire celle des autres. À l'inverse, dans l'état civil, c'est la conjugaison des forces qui permet aux hommes d'augmenter leur puissance d'être et, par conséquent, d'agir. Mais dans la société politique cette conjugaison de forces se fait encore sous la contrainte des lois, ce qui est un progrès, mais un progrès qui en appelle un autre, celui qui conduit à la vie éthique, à la vie animée par le désir de se rendre utiles aux autres, par le désir d'augmenter sa puissance en contribuant à l'augmentation de celle des autres hommes.

En ce sens, l'éthique spinoziste fait partie de ces éthiques qui remettent en question l'idée d'un homme qui serait, par définition, autonome, autosuffisant et pouvant jouir d'une maîtrise de lui-même le rendant quasiment indépendant du monde extérieur. En tant qu'il naît dans la servitude, l'homme est d'abord un être qui subit, un être soumis à l'action des autres choses par lesquelles il est affecté, ce qui a le plus souvent pour conséquence d'augmenter sa tristesse. En effet, les causes externes par lesquelles l'homme est affecté ont souvent, pas toujours il est vrai, pour conséquence de diminuer sa puissance, d'accroître sa souffrance et de le faire agir, par ignorance, contre son véritable intérêt. Cette dépendance relativement au monde extérieur signifie également que les hommes sont tous dépendants les uns des autres, qu'ils doivent s'entraider pour parvenir à la satisfaction de leur désir à l'intérieur d'une existence limitée. Néanmoins, l'illusion du libre arbitre a pour conséquence de lui faire oublier cette dépendance et le conduit à considérer les autres

hommes, non comme des soutiens auxquels il peut recourir, mais comme des concurrents à éliminer, ce qui augmente son degré de servitude au lieu de le diminuer, comme il se l'imagine. Or, dans la mesure où les hommes sont unis à la nature tout entière, ils sont nécessairement unis les uns aux autres et ne peuvent s'affirmer que dans la dépendance réciproque. Il est donc nécessaire que les hommes prennent conscience de cette dépendance pour accroître leur puissance. Cette connaissance qui participe de celle des causes qui les déterminent rend les hommes plus libres, à la condition qu'elle ne se réduise pas à la seule contemplation de leur impuissance, ce qui en ferait une cause de tristesse :

Quand l'Esprit imagine son impuissance, par là même il est triste¹⁷.

Il est donc nécessaire que cette prise de conscience prenne une forme plus positive et relève d'une connaissance plus rationnelle pour qu'elle puisse procurer de la joie à celui qui est en mesure de comprendre en quoi sa puissance peut augmenter d'autant qu'il est disposé à se lier d'amitié avec d'autres hommes et à les aider. Si cette dépendance est perçue et vécue comme une limitation dont on souhaiterait pouvoir se défaire, elle ne pourra donner lieu qu'à un affect de tristesse, en d'autres termes à une diminution de puissance. En revanche, pour celui qui comprend la nécessité d'une telle dépendance, pour celui qui parvient à en produire une idée adéquate et qui la perçoit comme une expression de la puissance de Dieu et par conséquent comme une perfection, elle ne sera plus vécue comme une faiblesse et la perception qu'il en aura sera d'autant plus joyeuse.

Quand l'Esprit se conçoit lui-même, lui et sa puissance d'agir, il est joyeux : et l'Esprit se contemple nécessairement lui-même quand il conçoit une idée vraie ou adéquate¹⁸.

Comprendre cette dépendance réciproque, n'est-ce pas finalement pour l'homme une manière de parvenir à la saisie intellectuelle de la nécessité de sa propre nature et nourrir ainsi le désir de se rendre librement utile aux autres par la prise de conscience d'une indispensable solidarité entre les hommes ? Ne faut-il pas voir dans cette connaissance l'origine de cette force d'âme que Spinoza définit comme un composé de fermeté et de générosité :

Toutes les actions qui suivent des affects se rapportant à l'Esprit en tant qu'il comprend, je les rapporte à la Force d'Âme, que je divise en Fermeté et en Générosité. Car par *Fermeté* j'entends *le Désir par lequel chacun s'efforce de conserver son être sous la seule dictée de la raison*. Et par *Générosité*, j'entends *le Désir par lequel chacun, sous la seule dictée de la raison, s'efforce d'aider tous les autres hommes, et de se les lier d'amitié*¹⁹.

Envisagée au travers de cette notion de force d'âme ou de fortitude, la dépendance mutuelle des hommes les uns envers les autres peut plus facilement être perçue comme une source de puissance que comme une faiblesse, car c'est elle qui rend nécessaire l'amour qui unit les hommes et les rend

¹⁷ Spinoza, *Éthique*, Troisième partie, Proposition LV, *Op. cit.*, p. 289.

¹⁸ Spinoza, *Éthique*, Troisième partie, Démonstration de la proposition LVIII, *Op. cit.*, p. 299.

¹⁹ Spinoza, *Éthique*, Troisième partie, Scolie de la proposition LIX, *Op. cit.*, p. 301.

plus forts. Spinoza souligne déjà dans le *Court Traité*, cette nécessité de l'amour lorsqu'il explique pourquoi nous ne pouvons nous en libérer et en quoi cela nous est favorable :

Il est donc nécessaire de ne pas en être libéré, car, étant donné la faiblesse de notre nature, nous ne pourrions exister sans jouir de quelque chose à quoi nous unir et par quoi nous renforcer²⁰.

Cette faiblesse de notre nature vient de ce que chaque homme, comme tout mode d'ailleurs, ne peut exister qu'en étant relié à autre chose que lui-même et que s'il s'unit à des choses périssables, il ne fait que contribuer à l'aggravation de sa faiblesse :

Concernant les *périssables* (puisque, comme il a été dit, nous devons nécessairement, de par la faiblesse de notre nature, aimer quelque chose et nous y unir pour exister), il est clair qu'en les aimant et en nous unissant à eux nous ne renforçons en aucun cas notre nature, parce qu'ils sont eux-mêmes faibles et qu'un invalide ne peut en soutenir un autre²¹.

Il est vrai qu'à l'époque au cours de laquelle Spinoza écrit ces lignes, il n'a probablement pas encore élaboré la notion de *conatus*. Il lui est donc plus difficile de penser la manière dont les hommes peuvent se libérer de la servitude. Il a cependant compris en quoi la condition humaine ne pouvait se comprendre qu'en termes de dépendance, et que le salut, loin de consister dans la suppression de cette dépendance, ce qui est de toute façon impossible, réside plutôt dans la manière dont elle est vécue. La pire des servitudes consisterait d'ailleurs à croire que l'on peut mettre fin à cette dépendance, puisque cette croyance participerait de l'illusion du libre arbitre qui, elle-même, repose sur l'ignorance des causes qui nous déterminent qui est, précisément, à l'origine de la servitude humaine. Aussi, pour mieux vivre cette dépendance, pour mieux appréhender les liens par lesquels notre esprit est uni à la nature tout entière, est-il nécessaire de s'interroger sur le bien-fondé de ce vers quoi notre désir s'oriente. C'est cette question que Spinoza va aborder dans *Le traité de la réforme de l'entendement*, lorsqu'il affirme que notre salut dépend de ce à quoi nous sommes attachés par l'amour :

En outre, tous ces maux semblaient être nés de ce que toute la félicité ou toute l'infélicité est située en cela seul : dans la qualité, semble-t-il, de l'objet auquel nous adhérons par l'amour²².

Cette réflexion sur ce que vise le désir, sur ce qu'il prend pour objet va aboutir à la thèse selon laquelle, seul l'amour pour une chose éternelle peut nous satisfaire :

...l'amour pour une chose éternelle, et infinie, nourrit le cœur de la joie seule, la joie même, exempte de toute tristesse, ce qu'il faut fort désirer et rechercher de toutes ses forces²³.

Cette affirmation de Spinoza nécessite une explication pour éviter toute confusion. On pourrait croire, en effet, que cet amour pour une chose éternelle et infinie est supérieur à toute autre forme

²⁰ Spinoza, *Court Traité*, Chapitre V, §5, in *Premiers écrits*, PUF, 2009, p. 285.

²¹ *Ibid.*, p. 287.

²² Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement*, *Op. cit.*, p. 41.

²³ *Ibid.*

d'amour et que par conséquent, il surpasse l'amour pour les autres hommes. En réalité, il n'en est rien, car cet amour enveloppe l'amour pour les autres hommes et l'amour pour les autres est corrélatif à l'amour pour cette chose éternelle et infinie. Il est impossible à qui n'aime pas les hommes d'aimer cette chose éternelle et infinie et réciproquement. C'est d'ailleurs à cette seule condition que l'amour des hommes les uns pour les autres ne se réduit pas à l'effort d'un invalide pour en soutenir un autre. Pour que l'amour pour les autres hommes ne soit pas vain, il faut nécessairement qu'il procède, d'une manière ou d'une autre, de l'amour de Dieu. Autrement dit, pour se lier aux autres hommes d'un amour durable et efficace, c'est-à-dire par lequel la puissance des uns et des autres se trouve accrue, il faut qu'il procède de la connaissance des liens par lesquels notre esprit est uni à la nature tout entière. Comme la connaissance de ces liens nous conduit à vivre joyeusement cette dépendance nécessaire au tout dont nous ne sommes qu'une infime partie, elle nous permet de vivre plus heureusement nos relations aux autres hommes.

Vulnérabilité et servitude

Il est indiscutable que « nous pâtissons en tant que nous sommes une partie de la Nature, qui ne peut se concevoir par soi sans les autres²⁴ ». Cependant, ce n'est pas à ce niveau que se situe notre véritable servitude. La servitude ne vient pas seulement de ce que nous sommes déterminés par des causes externes, mais surtout de ce que nous l'ignorons. C'est d'ailleurs en raison de cette ignorance, qui fait que la conscience que nous avons de nous-mêmes repose sur des idées inadéquates, que nous sommes soumis à des affects que nous sommes impuissants « à maîtriser et contrarier ». En revanche qui a, non seulement conscience de sa servitude, mais en connaît les véritables causes, est en mesure de mieux s'en libérer. Non pas en éliminant totalement les causes qui agissent sur lui, mais en se trouvant disposé, par cette connaissance même, à ne plus être affecté de la même manière par elles. Ainsi, il ne se trouve plus dans un état de totale passivité face à l'action qu'elles exercent sur lui, mais la compréhension à laquelle il est parvenu par la réflexion en modifie leur effet. Ainsi, une personne qui, par exemple, développera des sentiments ou des opinions racistes parce qu'elle aura été agressée par une autre personne différente d'elle par l'origine ou la couleur de peau, si elle parvient par la réflexion à comprendre la véritable origine de son opinion et son absence de fondement rationnel, elle n'en sera pas moins affectée par l'agression qu'elle a subie, mais les affects qui en résulteront seront de nature différente. Au lieu d'être envahie par un affect de haine et un désir de vengeance, elle ne ressentira plus qu'un désir de justice.

De ce point de vue, nous pouvons considérer que la connaissance nous libère progressivement de la servitude qui est notre condition native, puisque nous naissons ignorants des causes des choses.

²⁴ Spinoza, *Éthique*, Quatrième partie, Proposition II, *Op. cit.*, p. 349.

Néanmoins, si par la connaissance la servitude diminue, nous n'en sommes pas moins vulnérables pour autant, dans la mesure où ces causes continuent toujours d'agir sur nous. Par conséquent, si nous comprenons mieux notre dépendance aux choses et aux autres hommes, celle-ci ne disparaît pas pour autant, ce qui explique les limites de notre puissance :

Mais la puissance de l'homme est extrêmement limitée, et infiniment surpassée par la puissance des causes extérieures ; et par suite nous n'avons pas le pouvoir absolu d'adapter à notre usage les choses qui sont en dehors de nous. Et pourtant, c'est d'une âme égale que nous supporterons ce qui nous arrive en contradiction avec la règle de notre utilité, si nous sommes conscients du fait que nous nous sommes acquittés de notre tâche, que la puissance que nous avons n'est pas allée jusqu'à nous permettre de l'éviter, et que nous sommes une partie de la nature tout entière, dont nous suivons l'ordre²⁵.

Il est donc permis de penser que si la vulnérabilité ne disparaît pas avec la servitude étant donné que « La force par laquelle l'homme persévère dans l'exister est limitée, et la puissance des causes extérieures la surpasse infiniment. »²⁶, elle ne sera pas vécue selon les mêmes modalités en raison de la compréhension que nous pouvons acquérir de sa nature. Autrement dit comprendre pourquoi nous sommes vulnérables, nous rend finalement plus puissants, ces deux notions ne s'opposent pas dans la mesure où la puissance de l'homme peut sans contradiction être pensée comme une vulnérabilité comprise et assumée. C'est cette absence de contradiction entre puissance et vulnérabilité qui m'a d'ailleurs permis de penser une éthique médicale spinoziste²⁷ – éthique destinée d'ailleurs tout autant aux médecins qu'aux malades – dans laquelle je tente de démontrer que la connaissance des causes qui nous déterminent n'est certainement pas une garantie contre la souffrance ou la maladie, mais nous donne, en revanche, la force de les accepter et, en même temps, de les affronter plus activement. C'est en vivant activement notre vulnérabilité, parce que nous comprenons en quoi elle s'inscrit dans la nécessité même de notre condition, que nous progressons vers une plus grande liberté. Nous devenons ainsi plus aptes à supporter cette condition et surtout plus puissants pour agir afin d'en réduire les effets. C'est de cette manière qu'un homme qui se pense comme un individu vulnérable parmi d'autres hommes vulnérables peut ressentir le désir de venir en aide à ceux avec qui il partage cette condition. Étant donné que se penser comme vulnérable consiste justement à se penser comme un être essentiellement relationnel. Cette dimension foncière de la condition humaine ne peut s'appréhender que dans un contexte social et politique, ce qui invite nécessairement à mener une réflexion sur les rapports entre éthique et politique dans la pensée spinoziste. Réflexion qui rejoint celle que conduit Spinoza lui-même lorsqu'il aborde la question du rapport entre justice et charité.

En effet, les règles par lesquelles s'organisent la société politique, les règles de droit qui définissent ce qu'est la justice sont indispensables à une vie harmonieuse entre tous les membres de la cité.

²⁵ *Ibid.*, Appendice, Chapitre XXXII, p. 477.

²⁶ *Ibid.*, Proposition III, p. 349.

²⁷ Éric Delassus, *De l'Éthique de Spinoza à l'éthique médicale*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2011.

Cependant, si elles sont nécessaires, elles ne sont pas pour autant suffisantes pour contribuer au bonheur des hommes. Il est donc nécessaire de développer d'autres vertus qui peuvent venir parfaire les bénéfices apportés par les lois.

Justice et charité

La justice telle que la conçoit Spinoza s'éloigne progressivement du schéma contractualiste qui est encore présent dans le *Traité théologico-politique* mais qui n'est plus celui auquel il se réfère dans le *Traité politique*.

Dans le *Traité théologico-politique*, le passage à l'état civil résulte d'un accord que les hommes passent entre eux après avoir pris conscience du caractère insupportable de l'état de nature :

Si nous considérons également que, sans un secours mutuel, les hommes vivraient nécessairement de façon très misérable et sans pouvoir cultiver la raison comme nous l'avons montré au chapitre V, nous verrons très clairement que pour vivre en sécurité et le mieux possible, ils ont nécessairement dû s'accorder mutuellement et que, pour y parvenir, ils ont dû faire en sorte que le droit que chacun avait par nature sur toute chose soit exercé collectivement et ne soit plus déterminé désormais par la force et l'appétit de chacun, mais par la puissance et la volonté de tous ensemble²⁸.

En revanche cet aspect contractuel de la constitution de la société disparaît totalement dans le *Traité politique*. Comme le fait remarquer Lucien Munier-Pollet dans son livre sur la philosophie politique de Spinoza :

Dans ce texte (le *Traité politique*), ce qui frappe d'emblée est la disparition du contrat en tant que moment constitutif de l'État. Certes, le mot contrat pourra se retrouver, mais c'est de façon tout à fait accidentelle. Les textes qui concernent la sortie de l'État de nature et l'entrée dans la Cité ne font aucune allusion à un engagement ou à une promesse quelconque des individus. La genèse est ici d'origine toute naturaliste et d'allure radicalement mécanique²⁹.

Dans le *Traité politique*, en effet, le passage de l'état de nature à l'état civil s'accomplit selon un processus naturel et quasi-mécanique comme le souligne Alexandre Matheron :

Telle est donc la genèse de l'État : passage non plus de l'indépendance à la dépendance, mais de l'interdépendance fluctuante de l'état de nature à l'*interdépendance consolidée* par quoi la société politique peut se définir. Passage non recherché au départ, qui ne répond à aucune intention, mais qui découle quasi-mécaniquement de l'interaction aveugle des désirs et des pouvoirs individuels³⁰.

Dans une certaine mesure, on peut considérer que, dans l'état de nature comme dans l'état civil, les rapports humains sont essentiellement des rapports de force. Aussi, ces deux états ne se différencient que par les modalités selon lesquelles de ces rapports se mettent en place. Alors que dans l'état de nature initiale les forces s'affrontent et que le rapport est donc antagoniste, dans l'état

²⁸ Spinoza, *Traité théologico-politique*, *Op. cit.*, p. 511.

²⁹ Lucien Munier-Pollet, *La philosophie politique de Spinoza*, *Op.cit.*, p. 121.

³⁰ Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Éditions de minuit, 1988, p. 327.

civil, qui reste un état naturel, les forces tentent de se conjuguer, parce que les individus ont découvert à force d'expérience que l'union présente plus d'avantages que d'inconvénients :

Puisque les hommes, comme nous l'avons dit, sont conduits par l'affect plus que par la raison, il s'ensuit que la multitude s'accorde naturellement et veut être conduite comme une seule âme sous la conduite non de la raison mais de quelque affect commun : crainte commune, espoir commun, ou impatience de venger quelque dommage subi en commun³¹.

On quitte donc l'hypothèse contractualiste qui présente un caractère fictif et artificiel, parce qu'elle suppose de la part des individus une décision autonome et rationnelle. En réalité, la constitution naturelle de la société repose uniquement sur la recherche par les individus de leur utile propre. Ces individus prennent conscience progressivement de la nécessité de s'associer les uns aux autres pour augmenter leur puissance d'être et d'agir en recherchant l'utile commun :

Ainsi, Spinoza voit sans doute le défaut de l'artificialisme hobbesien qui l'avait guidé dans le *Tractatus Theologico-politicus*. Le contrat est doublement fictif : il suppose un homme seul et il le suppose rationnel. Le contenu de la promesse avons nous dit est la reconnaissance d'autrui, or cela ne peut venir d'emblée. Ce que l'expérience révèle c'est que l'union fait la force. Cette expérience seule est réelle et c'est d'elle seule que l'on peut engendrer l'État³².

C'est pour cette raison que Spinoza peut affirmer que le droit de nature est maintenu dans la cité. Cette conception totalement naturaliste de la constitution du corps social ne provient d'aucune manière d'une valeur accordée à autrui en tant que tel, mais se fonde sur le seul intérêt. C'est pourquoi, il est difficile d'affirmer qu'il y a chez Spinoza, comme chez Aristote, une sociabilité naturelle de l'homme qui serait par nature un animal politique. On peut cependant souligner que cette manière de concevoir la formation de la société civile pose les bases d'une certaine solidarité entre les hommes qui en recherchant leur utile propre découvre peu à peu la nécessité d'agir dans le sens de l'utile commun. Aussi, à la différence des théories libérales qui lui seront postérieures Spinoza ne prétend pas que la convergence des intérêts particuliers va nécessairement dans le sens de l'intérêt général, mais à l'inverse que c'est la recherche de l'utile commun qui va dans le sens de l'utile propre. En effet, l'augmentation de la puissance de chacun est d'autant plus grande que celle des autres hommes augmentent. Dans une société où tous les hommes seraient guidés par la raison, ou en tout cas tous agiraient en obéissant aux principes de justice et de charité, l'autre ne serait plus perçu comme un obstacle à l'expression de la puissance de chacun, mais, au contraire, comme celui dont le comportement conforme à la raison est la condition même de l'accroissement de cette puissance. C'est pourquoi de cette solidarité issue tout d'abord de l'intérêt peut naître un réel intérêt pour autrui qui, malgré sa fragilité, n'en est pas moins capable d'évoluer vers une certaine forme de sollicitude. Cette fragilité est avérée par les événements politiques d'une grande violence qu'a pu observer Spinoza au cours de son existence dans les Provinces-Unies, la manière dont furent exécutés les frères De Witt en est le triste exemple. Aussi, cette fragilité nécessite-t-elle le recours à

³¹ Spinoza, *Traité politique*, *Op. cit.*, chapitre VI, p. 141.

³² Lucien Munier-Pollet, *La philosophie politique de Spinoza*, *Op. cit.*, p. 122.

la loi et à l'autorité politique pour maintenir autant que possible la paix intérieure et créer les conditions permettant aux hommes de cultiver le désir de venir au secours des plus vulnérables et de s'entraider. Spinoza considère donc que les principales vertus de l'homme honnête et désireux de vivre en bonne intelligence avec ses semblables sont la justice et la charité. C'est d'ailleurs la conjugaison de ces deux vertus qui constitue pour Jacqueline Lagrée le véritable amour du prochain. En effet, celle-ci écrit dans son article « Spinoza et l'amour du prochain » :

Les textes disent clairement qu'il (l'amour du prochain) consiste tout entier dans la justice et la charité. Reste à comprendre le sens exact de ce syntagme et à voir entre justice (rendre à chacun le sien) et charité (aimer et aider sans réserve) lequel commande et détermine l'autre³³.

Aussi, n'est-ce pas sans raison que Spinoza, conscient que la répartition équitable des biens et des pouvoirs dans la société ne peut seulement résulter de la bonne volonté des uns des autres, place la justice en premier dans ce couple de vertus. C'est d'abord le respect de la loi et la force des institutions qui permettent la concorde dans la cité en obligeant les hommes à se comporter comme s'ils étaient vertueux, même lorsqu'ils ne le sont pas. Spinoza va donc assigner à l'État la charge de venir en aide à ceux qui sont les plus pauvres :

Les hommes sont vaincus, en outre, également par la largesse, et surtout ceux qui n'ont pas de quoi se procurer le nécessaire pour subsister. Et pourtant, porter secours à chaque indigent dépasse de loin les forces et l'utilité d'un simple particulier. Car les richesses d'un particulier sont bien loin de pouvoir y fournir. En outre, la faculté d'un seul est trop limitée pour qu'il puisse s'attacher d'amitié tous les hommes ; et donc le soin des pauvres incombe à la société tout entière, et concerne seulement l'utilité commune³⁴.

On peut voir dans ces quelques lignes les germes de ce que l'on appellerait aujourd'hui une politique sociale qui élargirait la sollicitude au-delà de la sphère privée en mettant en place un dispositif institutionnel dont la fonction serait de répondre aux besoins des plus vulnérables. Cette nécessité de faire assurer par l'État le « soin des pauvres » confirme d'ailleurs ce que fait remarquer Jacqueline Lagrée à propos du rapport étroit qui unit justice et charité, car pour Spinoza, il semblerait que le premier acte de charité qu'un homme puisse accomplir consiste dans le respect des lois, c'est-à-dire dans la justice.

Mais cela ne signifie pas pour autant que les mesures de justice fondées sur la loi suffisent et qu'il ne faut pas leur ajouter d'autres éléments. Autrement dit, ne faut-il pas, pour que règne la concorde entre les hommes, joindre au respect des lois, la sollicitude envers autrui qui est peut-être l'autre nom que l'on peut donner à la charité. Si la loi est nécessaire, elle n'est pas pour autant suffisante pour rendre effectifs le respect mutuel et la considération envers les autres hommes. Aussi, pour maintenir la concorde entre les hommes, est-il également nécessaire de maintenir et de cultiver

³³ Jacqueline Lagrée, « Spinoza et l'amour intellectuel du prochain », in *Spinoza, philosophe de l'amour*, sous la direction de Chantal Jaquet, Pascal Séverac, Ariel Suhamy, Publications de l'Université de Saint Étienne, 2005, p. 99.

³⁴ Spinoza, *Éthique*, Quatrième partie, Appendice, Chapitre XVII, *Op. cit.*, p. 467.

l'esprit d'entraide par lequel s'affirme la conscience que nous avons d'être reliés les uns avec les autres et la nécessité de nous rendre utiles les uns envers les autres de façon à augmenter la puissance de chacun. C'est cette idée qu'exprime Spinoza dans le scolie de la proposition XVIII d'*Éthique* IV que nous avons cité en introduction et dans lequel Spinoza souligne l'utilité de l'homme pour l'homme.

En mettant en œuvre, par des institutions adaptées, une justice qui ne prétend pas refléter des principes absolus, universels et transcendants, mais qui consistent en un ensemble de lois s'accordant aux conditions concrètes dans lesquelles vivent les hommes ; en vivant selon une éthique qui n'est autre que l'expression du désir de vivre libre de l'homme guidé par la raison qui a compris que l'utilité propre et commune nécessite qu'il forme un ensemble solidaire avec les autres hommes, les hommes créent les conditions d'une vie sociale source de joie pour tous, c'est-à-dire source d'une augmentation de perfection.

Éthique spinoziste et éthique du *care*

Il convient ici de préciser que ce qui différencie l'éthique spinoziste de la plupart des théories morales, c'est non seulement le fait, que les règles qui la constituent sont immanentes à la réalité dans laquelle vivent les hommes, mais également le fait qu'elle s'appuie sur la dimension foncièrement relationnelle de l'existence humaine. En effet, l'homme n'est pas un être autonome qui se détermine seul, il est d'abord, comme tout mode, comme toute manière d'être de Dieu ou de la nature une chose singulière reliée aux autres choses singulières et surtout à ses semblables dont il ne peut se désolidariser sans voir diminuer une partie de sa puissance d'être et d'agir.

Envisagée sous cet angle, l'éthique spinoziste peut, dans une certaine mesure, être rapprochée des éthiques du *care*, qui remettent en question la perception de l'homme comme individu autonome et qui le définissent comme un être avant tout vulnérable, c'est-à-dire dépendant de ses semblables³⁵. Et même lorsque l'homme parvient à diminuer sa servitude en réduisant l'action qu'exercent sur lui les causes externes, il n'en est pas moins vulnérable. Mais cette vulnérabilité n'est pas pour autant une source de faiblesse dans la mesure où plus nous comprenons les causes qui nous déterminent plus nous sommes en mesure d'assumer cette vulnérabilité et par conséquent d'augmenter notre puissance. Ainsi, l'éthique spinoziste rend possible une puissance dans la vulnérabilité en nous incitant à agir de manière juste et charitable, c'est-à-dire à nous rendre utiles aux autres hommes dont la puissance est la condition même de la nôtre.

Cette incitation à se soucier des autres, ce désir de leur être utile, ne peut naître, dans une telle éthique, que d'une connaissance. L'intérêt pour autrui ne peut qu'être l'expression du *conatus* de

³⁵ Lire à ce sujet mon article « Puissance et vulnérabilité – Pour un *care* spinoziste » publié dans le volume II du recueil *Sagesse de l'homme vulnérable – La quête de la sagesse*, L'Harmattan, 2014, p. 77-121.

l'être humain dont l'expression n'est autre que le désir, et ce désir ne peut être libre et actif que s'il procède d'une connaissance. S'il procède d'une autre cause, sa nature est uniquement passionnelle et par conséquent ce désir risque fort d'être inconstant et fragile. La sollicitude ne relève alors que de la sympathie, de la pitié ou commisération qui sont des affects qui, bien que n'étant pas toujours inutiles, peuvent parfois donner lieu à des comportements déraisonnables et inadéquats. La seule sollicitude qui vaut est donc celle qui repose sur la connaissance des autres hommes, sur la connaissance de l'autre en tant qu'autre, dans la mesure où je ne puis aimer que ce que je connais. On peut certes rétorquer, à juste titre d'ailleurs, que l'autre en tant qu'autre ne peut faire l'objet d'une connaissance et que son altérité échappe toujours à qui veut la cerner et qu'elle constitue un mystère indépassable. Sa singularité est telle que je ne puis saisir en lui que ce qui en fait mon semblable et non ce qui le fait autre. Cependant, si je ne puis connaître son altérité foncière, je reste en mesure de comprendre sa condition. Je sais qu'il est, comme moi, une manière d'être de Dieu, c'est-à-dire un mode relié à la nature tout entière, qu'il est par conséquent une chose reliée et dépendante du reste de la nature, donc une chose vulnérable.

Le dépassement de l'opposition entre égoïsme et altruisme

C'est d'ailleurs cette dimension relationnelle des modes et par conséquent des humains les uns envers les autres qui autorise à penser que l'éthique spinoziste permet de remettre en question l'opposition de l'égoïsme et de l'altruisme et de la dépasser. Alors qu'une telle distinction conduirait à opposer l'utile propre et l'utile commun, l'*ego* individuel et l'autre dont les intérêts seraient nécessairement divergents ou antagonistes. Cependant, ces termes ont-ils encore un sens dans une éthique comme celle de Spinoza ?

Pour qu'ils signifient réellement quelque chose, il faudrait qu'ils ne soient pas simplement des mots, mais qu'ils renvoient à une réalité concrète. Or, l'éthique spinoziste ne reconnaît pas l'existence d'un soi substantiel. L'égoïste est donc nécessairement quelqu'un qui vit dans l'illusion dans la mesure où sa vie n'est guidée que par une idée fictive. Ne vivre que pour soi ou y renoncer pour ne se consacrer qu'aux autres, c'est finalement lui accorder une trop grande importance. En revanche, celui qui se pense dans sa relation aux autres s'efforce d'augmenter la puissance même de cette relation. Il se comprend et ne comprend l'autre que comme l'expression de la puissance de Dieu ou de la nature, il ne se pense donc que comme une réalité dont l'existence est essentiellement relationnelle. L'opposition entre égoïsme et altruisme s'en trouve donc dépassée, dans la mesure où des individus qui possèdent un nombre important de caractères communs sont d'autant plus puissants qu'ils se conviennent les uns aux autres. Par conséquent, les intérêts des uns et des autres se confondent.

On peut donc ici reprendre l'interprétation proposée par Jacqueline Lagrée dans son article sur l'amour intellectuel du prochain et affirmer qu'une connaissance de la nature divine nous permet de comprendre et donc d'aimer les choses singulières, et surtout celles avec lesquelles nous possédons des propriétés communes. En conséquence, l'amour intellectuel de Dieu ne peut avoir pour conséquence que l'amour intellectuel du prochain. Cette forme de sollicitude repose donc sur une telle compréhension qui, en tant qu'elle s'appuie sur la connaissance des choses singulières, relève de la connaissance du troisième genre puisqu'elle est de l'ordre d'une intuition intellectuelle de la manière dont nous sommes unis en tant qu'individus à la nature tout entière. Cette union à la nature, et par conséquent aux autres hommes, se manifeste sous la forme de notre dépendance mutuelle les uns envers les autres. Elle est donc à la source de notre vulnérabilité, mais d'une vulnérabilité assumée à l'origine d'une réelle puissance d'être et d'agir. Cette compréhension justifie donc la nécessité de tout faire pour qu'une solidarité active rassemble les hommes :

Le bien auquel aspire pour soi chaque homme qui suit la raison, il le désirera aussi pour tous les autres hommes, et d'autant plus qu'il possédera une plus grande connaissance de Dieu³⁶.

Un problème se pose alors : faut-il en conclure que seuls les hommes gouvernés par la raison et capable d'accéder à une telle connaissance sont capables de sollicitude ? N'y a-t-il que les hommes capables d'atteindre la béatitude, qui est la vertu même, qui puissent avoir un authentique souci des autres hommes ? Faut-il nécessairement être en mesure d'aimer intellectuellement Dieu pour être apte à se soucier de son prochain ?

La sollicitude chez l'ignorant

L'expérience nous apprend qu'il n'en va pas ainsi et que parmi ceux que Spinoza qualifierait d'ignorant ou de vulgaire – ces termes n'ayant aucune connotation péjorative sous sa plume, mais désignant simplement les hommes qui ne font pas de philosophie – il y a des personnes dont la bonté est incontestable et qui savent faire preuve d'une infinie sollicitude. Cet état de fait s'explique par la manière dont sont orientés certains affects qui, s'ils peuvent paraître nuisibles dans certaines conditions, peuvent également contribuer à disposer l'esprit à une authentique sollicitude, s'ils sont cultivés favorablement.

Ainsi en va-t-il de la pitié qui est « par soi mauvaise et inutile, dans l'homme qui vit sous la conduite de la raison³⁷ », mais dont Pierre Macherey souligne l'équivocité et au sujet de laquelle il

³⁶ Spinoza, *Éthique*, Quatrième partie, Proposition XXXVII, *Op ; cit.*, p. 395.

³⁷ Spinoza, *Éthique*, Quatrième partie, Proposition L, *Op. cit.*, p. 419.

écrit qu'elle « a malgré tout, indirectement, une valeur éthique de substitution, lorsque les conditions d'une existence raisonnable ne sont pas réunies³⁸ ».

On pourrait également citer la miséricorde qui est « l'amour en tant qu'il affecte un homme de telle sorte qu'il est content du bonheur d'autrui, et, au contraire, qu'il est triste du malheur d'autrui³⁹ ».

Miséricorde que Jacqueline Lagrée assimile à la véritable sollicitude, en raison de son caractère réflexif prenant pour objet le bien de l'autre :

La sollicitude n'est pas la pitié, faiblesse plus encore que vertu, mais le service et la miséricorde, au sens spinoziste, car c'est un mouvement réfléchi et perpétuellement confronté à la réflexion sur le vrai bien de l'autre⁴⁰.

Il en va de même de l'humilité et de l'espérance dont Spinoza affirme qu' « on peut beaucoup plus facilement amener ceux qui sont sujets à ces affects que les autres à vivre enfin sous la conduite de la raison, c'est-à-dire à être libres, et à jouir de la vie des bienheureux⁴¹ ».

Il semble cependant que cette sollicitude du vulgaire fasse l'objet d'une certaine méfiance de la part de l'homme libre qui, selon Spinoza, a tout intérêt à refuser les services qui peuvent lui être proposés par un ignorant :

L'homme libre qui vit parmi les ignorants s'emploie autant qu'il peut à décliner leurs bienfaits⁴².

Il n'y a là de la part de l'homme libre aucun mépris envers l'ignorant, mais son objectif est ici d'éviter de devoir en retour se soumettre aux désirs de l'ignorant et d'avoir à effectuer des actes contraires à la raison. Néanmoins, cette maxime relève plus de la prudence que d'une obligation impérative et cela se trouve d'ailleurs exprimé par l'usage de l'expression « autant qu'il peut ». Le scolie qui commente cette proposition précise d'ailleurs en quoi l'ignorant peut être utile à l'homme libre dans la mesure où l'un et l'autre n'en sont pas moins dotés de propriétés communes qui les font semblables :

Je dis *autant qu'il peut*. Car, encore que les hommes soient ignorants ce sont pourtant des hommes, qui dans les cas de nécessité peuvent apporter un secours d'homme, qui est le plus précieux de tous ; et par suite arrive-t-il souvent qu'il est nécessaire d'accepter d'eux un bienfait, et par conséquent de les remercier en retour selon leur tempérament ; à quoi s'ajoute que, même en déclinant leurs bienfaits, nous devons faire attention à ne pas donner l'impression de les mésestimer, ou d'avoir peur, par Avarice, de leur rendre la pareille, car alors, en fuyant leur Haine, nous irions tout droit les offenser. Et donc il faut tenir compte de l'utile et de l'honnête en déclinant les bienfaits⁴³.

³⁸ Pierre Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza, La quatrième partie, la condition humaine*, P.U.F., Paris, 1997, p. 287.

³⁹ Spinoza, *Éthique*, Troisième partie, Définition XXIV des affects, *Op. cit.*, p. 317.

⁴⁰ Jacqueline Lagrée, « La vie sans fin... Aspects philosophiques », in *Fin de vie en réanimation*, J. M. Boles, F. Lemaire, Elsevier, 2004.

⁴¹ Spinoza, *Éthique*, Quatrième partie, Scolie de la proposition LIV, *Op. cit.*, p. 425.

⁴² *Ibid.*, Proposition LXX, p. 449.

⁴³ *Ibid.*, scolie, p. 451.

On peut donc interpréter cette forme de prudence comme l'aptitude dont fait preuve l'homme libre d'assumer sa vulnérabilité, de prendre conscience de sa dépendance relativement aux autres hommes, qu'ils soient ou non ignorants, ainsi qu'une manifestation de sa sollicitude qui le conduit à accepter des bienfaits qu'il pourrait refuser dans le but de ne pas offenser l'ignorant et ainsi accroître sa tristesse et son impuissance. Par conséquent, même en recommandant à l'homme libre de limiter sa dépendance vis-à-vis du vulgaire, se trouve, malgré tout, révélées la vulnérabilité humaine et la nécessité pour les hommes de se rendre utile les uns envers les autres.

Conclusion

De l'éthique spinoziste peut donc se dégager une éthique de la sollicitude, du souci de l'autre et des autres. En soulignant que nous naissons tous dans la servitude Spinoza ne nous fait-il pas, en un certain sens, prendre conscience de notre extrême vulnérabilité ? Certes, ces deux notions ne sont pas identiques, car si la servitude, la dépendance de l'homme vis-à-vis des causes externes et son impuissance à contrôler ses affects, est une dimension de la vulnérabilité humaine, la vulnérabilité ne disparaît pas totalement avec elle. Il convient d'ailleurs de rappeler ici que ce n'est pas tant le fait d'être déterminé par des causes externes qui fait la servitude de l'homme, que l'ignorance de ces causes. L'homme n'est pas « comme un État dans l'État » et ne peut pas s'affranchir des causes externes. Cela ne signifie pas pour autant qu'il ne peut pas diminuer sa servitude, mais il ne peut y parvenir que par la connaissance de ces causes, que par la connaissance de la nature des liens qui l'unissent à la nature tout entière. Par conséquent, l'homme libre, l'homme qui s'est dégagé de sa servitude native n'en est pas moins dépendant de la nature tout entière et des autres hommes, il n'en est donc pas moins vulnérable, il a toujours besoin des autres hommes. Aussi, « à l'homme rien n'est plus utile que l'homme ». Cette prise de conscience de la nécessité de nous soucier les uns des autres constitue une réelle puissance dans la vulnérabilité dont la mise en œuvre permet de contribuer à faire progresser chacun vers une réelle autonomie, mais une autonomie qui n'est en rien de l'ordre d'une autarcie morale et intellectuelle, il s'agit au contraire de ce que l'on peut nommer une autonomie solidaire et relationnelle. Autonomie solidaire qui manque cruellement dans nos sociétés qui posent trop souvent la concurrence comme une valeur au lieu de cultiver l'entraide et la solidarité.

En affirmant qu'à l'homme rien n'est plus utile que l'homme, Spinoza nous invite à penser autrement notre relation à autrui. L'autre n'est pas une menace, l'augmentation de la puissance des uns n'a pas pour conséquence la diminution de celle des autres, comme voudraient nous le faire croire ceux qui font l'éloge de la concurrence entre les individus et qui cultivent la tristesse,

puisqu'en faisant de l'autre une limite à l'augmentation de la perfection de chacun, ils cultivent la haine de l'autre. À la lumière de l'éthique spinoziste, il est, au contraire, possible de penser une théorie du développement humain qui s'appuierait sur l'idée que la puissance des uns est la condition de celle des autres. Une telle approche pourrait certainement contribuer à l'enrichissement de théories qui, à l'instar de la pensée de la philosophe Martha Nussbaum, considèrent que des sociétés plus humaines et plus justes ne pourront naître que d'une approche du développement humain en termes de *capabilités* :

Il existe désormais un nouveau paradigme théorique dans le monde de la politique du développement. Connue sous le terme d'« approche du développement humain », « approche de la capacité » ou « approche des capacités », elle commence par une question toute simple : qu'est-ce que les gens sont réellement capables de faire et d'être⁴⁴ ?

Une telle éthique, et aussi une telle politique, pourrait se fonder sur la notion spinoziste de puissance – *potentia* - qui s'oppose totalement à la notion de pouvoir – *potestas* - ; il s'agit d'être puissant et pas d'exercer un pouvoir sur autrui pour accroître son impuissance. Une telle éthique peut donc être considérée comme une éthique de la sollicitude, une éthique du souci de l'autre totalement solidaire d'une éthique du souci de soi, une éthique de la puissance, de la puissance de l'homme vulnérable qui est d'autant plus puissant qu'il est capable d'assumer sa vulnérabilité.

⁴⁴ Martha C. Nussbaum, *Capabilités – Comment créer les conditions d'un monde plus juste ?*, Traduit de l'anglais par Laurence Chavel, Climats, 2012, p. 10.