



HAL
open science

L'imitation des affects chez Spinoza : un *φάρμακον* pour l'homme et la société? Pour une actualisation du concept spinoziste

Chloé Ripert

► To cite this version:

Chloé Ripert. L'imitation des affects chez Spinoza : un *φάρμακον* pour l'homme et la société? Pour une actualisation du concept spinoziste. Philosophie. 2018. dumas-02176775

HAL Id: dumas-02176775

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-02176775>

Submitted on 8 Jul 2019

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.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

L'imitation des affects chez Spinoza : un $\varphi\alpha\rho\mu\alpha\kappa\omicron\nu$ pour l'homme et la société ?

Pour une actualisation du concept spinoziste



Tableau de Giuseppe Pellizza da Volpedo, *Le miroir de la vie (et ce que fait l'une, les autres le font aussi)*

Huile sur toile, 1895-1898.

Chloé RIPERT

UFR Arts et Sciences Humaines

Mémoire de master « Sciences Humaines et sociales » - Mention : Philosophie - Parcours :
philosophie pratique.

Sous la direction de Monsieur Philippe Saltel

Années universitaires 2016-2018



L'imitation des affects chez Spinoza : un φαρμακον pour l'homme et la société ?

Pour une actualisation du concept spinoziste

Chloé RIPERT

UFR Arts et Sciences Humaines

Mémoire de master « Sciences Humaines et sociales » - Mention : Philosophie - Parcours :
philosophie pratique.

Sous la direction de Monsieur Philippe Saltel

Années universitaires 2016-2018

« Il m'apparut une troupe d'âmes (...) Telles que les brebis enfermées sortent de l'étable, d'abord une, puis deux, puis trois, pendant que les autres s'arrêtent tout intimidées sur le seuil, baissant l'œil et le museau à terre, — et ce que fait la première les autres le font, s'adossant à celle-ci si elle s'arrête, naïves et soumises, et ne sachant pas elles-mêmes le pourquoi. »

Dante Alighieri, *La Divine comédie*, Purgatoire, Chant 3, 18-29, tr. fr. Laménais.

Déclaration sur l'honneur de non-plagiat

Je soussignée Chloé Ripert déclare sur l'honneur :

- être pleinement consciente que le plagiat de documents ou d'une partie d'un document publiés sur toutes formes de support, y compris l'Internet, constitue une violation des droits d'auteur et un délit de contrefaçon, sanctionné, d'une part, par l'article L335-2 du Code de la Propriété intellectuelle et, d'autre part, par l'université ;
- que ce mémoire est inédit et de ma composition, hormis les éléments utilisés pour illustrer mon propos (courtes citations, photographies, illustrations, etc.) pour lesquels je m'engage à citer la source ;
- que mon texte ne viole aucun droit d'auteur, ni celui d'aucune personne et qu'il ne contient aucun propos diffamatoire ;
- que les analyses et les conclusions de ce mémoire n'engagent pas la responsabilité de mon université de soutenance.

Fait à : Grenoble, le 25 mai 2018

Signature de l'auteur du mémoire :

REMERCIEMENTS

A mon directeur de mémoire,

Philippe Saltel

A mon jury, Madame Inga Roëmer

A mon professeur de philosophie de classe préparatoire, Thomas Vidart

Sommaire

Introduction	8
Chapitre I : La servitude devant les affects, un état ordinaire pour tout homme... ..	19
I.1 L'homme (et les philosophes) ballotté(s) sur l'océan des affects	21
I.2 Généalogie des concepts de servitude et d'imitation des affects	32
I. 3 L'imitation des affects, un concept proprement spinoziste ?	46
Chapitre II : ... mais contraire à l'homme et à la société ?	64
II. 1 La haine, un poison pour l'homme	67
II.2 La société un mot vide de sens ?	79
II.3 La politique, « être conduit comme du bétail »	99
Chapitre III : Le remède : la raison contre la servitude	117
III. 1 La société des sages : un exemple d'imitation des affects « positive »	120
III.2 Vie sous la conduite de la raison, concorde, démocratie : le tryptique de la rationalisation des affects	138
Conclusion.....	162
Bibliographie.....	165
Table des matières.....	167

INTRODUCTION

La crise de la raison

Spinoza est un point crucial dans la philosophie moderne. L'alternative est : Spinoza ou pas de philosophie... Voulez-vous être philosophes ? Commencez par être spinozistes ; vous ne pouvez rien sans cela. ¹

Nous avons beau nous être engagés, par nos réflexions personnelles, dans des voies différentes de celles que Spinoza a suivies, nous n'en redevenons pas moins spinozistes, dans une certaine mesure, chaque fois que nous relisons l'*Ethique*, parce que nous avons l'impression nette que telle est exactement l'altitude où la philosophie doit se placer, telle est l'atmosphère où réellement le philosophe respire. On pourrait dire que tout philosophe a deux philosophies, la sienne et celle de Spinoza. ²

Pourquoi lire Spinoza ? S'il nous restait des doutes quant à la légitimité d'étudier encore une fois cet auteur, ces deux citations, respectivement de Hegel et de Bergson, suffiront à les balayer. Tous deux, comme Nietzsche et Deleuze plus tard, clament leur admiration pour la philosophie spinoziste, et plus encore : la pensée spinoziste, serait à elle seule, une branche de la philosophie. Dès lors, nous aurions bien tort de nous en priver.

Mais pourquoi lire Spinoza *aujourd'hui* ? Car si nous ne pouvons pas remettre en cause la place non-négligeable de sa pensée dans la tradition philosophique, son apport pour comprendre notre monde peut être mis en doute. Pourquoi lire *maintenant* un penseur du XVII^e siècle, empêtré dans des polémiques contre Descartes et des discussions sur la Bible, qui ne nous dit, semble-t-il, rien du terrorisme ou de la mondialisation ? Nous disons *semble-t-il*, car toute l'entreprise de ce mémoire sera de démontrer le contraire. Plus généralement, ce que toute l'œuvre spinoziste souligne c'est l'importance de la *raison* dans tous les champs de notre vie : moral, social

¹ HEGEL, *Leçons sur la philosophie de l'Histoire* (1823), tr.fr. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1979, tome 5.

² BERGSON, *Lettre à Léon Brunschvicg* du 22 février 1927.

et politique. Et dans un monde où l'irrationalité ne cesse de gagner du terrain, une telle pensée ne peut que rappeler à quel point il est important de *comprendre* et de *connaître*, plutôt que de subir passivement et de plein fouet les événements du monde.

D'aucuns diront que parler d'une crise de la rationalité est exagéré. Il suffit pourtant de regarder un instant autour de nous pour se rendre compte que c'est, au contraire, un euphémisme. « Moi aussi j'ai un bouton nucléaire, mais il est beaucoup plus gros et plus puissant que le sein, et il fonctionne ! » tweetait le président américain Donald Trump en janvier dernier, en réponse à son homologue nord-coréen Kim Jong-Un, qui avait rappelé avoir le sien (bouton nucléaire) toujours à portée de main. La subtilité du langage du président américain donne plus envie de rire que de s'inquiéter d'une telle escalade de la violence. Et pourtant, le danger est bien réel. Mais ce tweet ainsi que tous les autres dont Donald Trump est l'auteur révèle bien une chose : une crise de la raison. Car mettre la vie de millions de citoyens en péril de façon aussi puérile révèle bien que cette dernière est menacée et que ce n'est plus *en son nom* que les relations internationales sont réglées. Peut-être utilise-t-il ces mots de façon rationnelle, pourrait-on nous objecter. Mais si nous analysons les raisons qui peuvent le pousser à une telle déclaration, il en ressort peu de raison. En effet, s'il le fait pour intimider la Corée du Nord, c'est uniquement sur la base de la loi du plus fort qu'il agit : un rousseaussiste dirait que la force ne fait pas droit, autrement dit les relations internationales sont réglées par la loi du talion. S'il le fait pour s'attirer l'admiration de son électorat ou la haine des nord-coréens, il est mû par des passions et en suscite d'autres, comme le dirait Spinoza : comme nous le montrerons en son temps, les passions, en tant que nous les subissons, nous empêchent d'agir rationnellement. En somme, il y a peu de chance qu'un tel comportement puisse être qualifié de raisonnable et rationnel. Et pourtant, il suffirait d'ouvrir *l'Ethique* de Spinoza pour se rendre compte de l'utilité des hommes les uns pour les autres, de la nécessité de la concorde pour vivre humainement ou encore (et surtout) du pouvoir de la raison pour ne pas sombrer dans de telles absurdités.

Naturalisme et déterminisme : la méthode spinoziste

Et justement, afin de *comprendre* et de ne pas seulement *être en proie* aux événements extérieurs et à la façon dont ils nous affectent, Spinoza propose une méthode : le naturalisme. En effet, Spinoza considère la nature comme principe fondamental du monde, existant par elle-même et n'ayant aucune cause extérieure. La nature est tout ce qui nous entoure et ce tout est régi par des lois nécessaires et immuables. De là découle que toutes les choses de la nature, ce que Spinoza appelle des modes, sont prises en elle et suivent son ordre. Il y a alors un enchaînement causal entre

les phénomènes naturels : c'est le postulat du déterminisme, selon lequel l'homme n'est pas libre mais déterminé par les causes extérieures qui le font agir. En quoi le naturalisme serait-il une méthode la compréhension, nous permettant de ne plus subir le monde ? En quoi le déterminisme nous aiderait-il à ne pas faire de l'homme plus de cas qu'il n'est juste, pour reprendre des termes spinozistes ? Spinoza écrit au moment de la grande révolution scientifique de l'âge classique. Avec Kepler et Galilée, on découvre que les lois mathématiques expliquent le monde physique et on espère qu'elles expliqueront aussi le monde des affects, voire celui de la politique. C'est exactement la thèse de l'auteur de l'*Ethique* puisqu'il affirme l'intelligibilité totale du réel. Les passions humaines et les événements historiques doivent être traités comme des lignes, des surfaces et des volumes. Face aux vices et aux crimes des hommes, il ne faut ni en rire ni les maudire, il faut les étudier comme on étudie les phénomènes naturels. Le seul moyen de surmonter ce qui nous déplaît ou nous angoisse, c'est-à-dire ce qui nous *affecte*, c'est de *connaître* : l'ignorance n'est jamais une solution. En considérant nos passions comme éléments naturels, nous aurons la distance nécessaire pour les comprendre et nous en détacher : tous les excès humains seraient ainsi chassés, tout comme tout ce que l'on taxe de comportement irrationnel, et par raison nous entendons, comme l'opinion commune, l'opposé des passions. A cela, il faut ajouter le déterminisme qui nous fait considérer l'homme tel qu'il est, à sa place dans la nature, et non tel « un empire dans un empire ». Car si l'homme peut parvenir à dominer ses passions, il faut avant toute chose qu'il soit guidé par sa raison, chose qui est loin d'être facile. Ainsi, Spinoza propose un remède au déferlement d'irrationalité qui agite notre monde.

Mais il y a encore une autre raison de lire Spinoza aujourd'hui. Dans un monde dominé par les dissensions sociales et religieuses, dans laquelle le racisme fait rage et les préjugés sont monnaie courante, Spinoza nous propose de penser aussi bien ce qui divise que ce qui unit les hommes : un concept qu'il nomme *imitation des affects*. On en trouve la définition à la proposition XXVII du *De Affectibus* de l'*Ethique* : « De ce que nous imaginons une chose semblable à nous, que nous n'avons poursuivie d'aucun affect, affectée d'un certain affect, nous sommes par là mêmes affecté d'un affect semblable »³. Qu'est-ce que cela signifie ? Quand nous voyons un homme, « une chose semblable à nous », affecté d'un sentiment, nous allons éprouver la même chose, du fait qu'il est un homme comme nous, sans l'avoir jamais rencontré auparavant, ni avoir éprouvé quelque sentiment à son égard. Cette théorie est très facile à comprendre avec l'affect de pitié : si nous voyons un autre homme accablé de malheur, nous serons à notre tour triste, pour la simple raison qu'il appartient à l'humanité comme nous. L'imitation des affects fait ainsi intervenir autrui et l'identification avec lui et montre que ce que nous croyons être le plus intime à nous-mêmes relève souvent de la

³ SPINOZA, *Ethique* (1677), trad. fr. B. Pautrat, Paris, Seuil, 2010, partie III : « Des affects », proposition XXVII, p255.

mimesis affective. Cette dernière, définie à la proposition XXVII, est ensuite démontrée et expliquée : dans la suite de la proposition, nous trouvons deux scolies, trois corollaires et quatre démonstrations ; et dans les propositions suivantes, Spinoza tire les conséquences de cette théorie. Nous y reviendrons dans le cours de notre travail, mais ces remarques permettent d'affirmer que l'imitation des affects est bien un principe de la vie affective, une loi qui régule nos passions. En tant qu'opérateur de notre vie affective, l'imitation des affects est ainsi un phénomène tout-à-fait légitime à étudier.

De l'origine et la nature des affects

Si nous avons défini ce qu'elle est, il nous faut maintenant expliquer ce que sont et d'où viennent les *affects*. Spinoza en donne la définition suivante au début du *De Affectibus* : « par affect, j'entends les affections du corps qui augmentent ou diminuent, aident ou répriment, la puissance d'agir de ce corps, et en même temps les idées de ces affections »⁴. Pour comprendre cette définition, il faut partir de l'« essence » humaine : en effet, chez Spinoza, tout mode vise à persévérer dans son être, c'est-à-dire à se conserver. Il va donc *désirer* ce qui lui permet d'y parvenir : c'est le *conatus*, sa puissance d'être⁵. Or selon ce que les commentateurs de Spinoza appellent « parallélisme », c'est-à-dire l'unité du corps et de l'esprit, contrairement à la position cartésienne selon laquelle ce qui est passion du corps est action dans l'âme, toute augmentation de la puissance d'agir du corps (affects) est aussi une augmentation de la puissance de l'esprit (idées) ; et inversement⁶. De là naissent deux catégories d'affects et d'idées : les affects passifs ou les passions ; les affects actifs. Les passions sont définies à la fin du *De Affectibus* : « l'affect qu'on dit une passion de l'âme est une idée confuse par laquelle l'esprit affirme une force d'exister de son corps, ou d'une partie de son corps, plus grande ou moindre qu'auparavant, et dont la présence détermine l'esprit à penser ceci plutôt que cela »⁷. Une passion est ce qui arrive à notre corps, mais dont nous ne connaissons pas la cause, ou alors que partiellement : l'idée qui lui est corrélée est donc inadéquate, c'est-à-dire confuse. Par exemple, l'amour *suppose* l'idée de la chose aimée, mais ne donne pas son essence. Tant que nos affects découlent de la rencontre avec d'autres modes, ils s'expliquent par la nature du corps extérieur et par l'idée « mutilée » de ce corps. Ces affects sont

⁴ *Ibid.*, partie III définitions, p213.

⁵ *Ibid.*, partie III, proposition VI, p227 : « chaque chose, autant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer dans son être »

⁶ *Ibid.*, partie III, proposition XI, p231 : « toute chose qui augmente ou diminue, aide ou réprime, la puissance d'agir de notre corps, l'idée de cette même chose augmente ou diminue, aide ou réprime, la puissance de penser de notre esprit. »

⁷ *Ibid.*, partie III, définition générale des affects, p347.

alors forcément des passions puisque nous n'en sommes pas la cause adéquate. A l'inverse, lorsque nous avons des affects actifs, nous comprenons, car nous avons des idées adéquates, c'est-à-dire des idées vraies qui expriment l'essence des choses : et alors nous agissons. Le lien entre l'idée et l'affect est tel : l'idée représente une chose ou un état de choses, tandis que l'affect représente le passage d'une perfection plus ou moins grande correspondant à la variation des états : la joie est par exemple le passage d'une moindre à une plus grande perfection. Nous devons distinguer ainsi l'idée que nous sommes, c'est-à-dire l'esprit comme idée du corps, et les idées que nous avons. La première est adéquate, puisqu'elle est en Dieu (Dieu signifie la nature, le réel pour Spinoza), mais nous ne l'avons pas immédiatement ; les autres idées, celles que nous avons représentent *ce qui arrive* à notre corps, c'est-à-dire ses affections, l'effet d'un autre corps sur le nôtre et sont de fait inadéquates. Un esprit qui a de telles idées est dit *imaginer* : « les affections du corps humain dont les idées représentent les corps extérieurs comme étant en notre présence, nous les appellerons des images des choses, quoiqu'elles ne rendent pas les figures des choses. Et quand l'esprit contemple les corps de cette façon, nous dirons qu'il imagine »⁸. Quand l'idée est adéquate et non pas confuse, elle exprime une essence et les affects qui en naissent sont actifs : des joies et des amours qui expriment la béatitude, concept sur lequel nous reviendrons dans quels instants. Mais avant cela, il nous faut expliquer comment se construisent les affects : nous avons vu que l'homme est animé par son désir de persévérer dans son être. Il va donc chercher ce qui peut augmenter tant la puissance de son corps que de son esprit, et éviter ce qui pourrait diminuer les deux : ce sont là les exactes définitions des affects de joie et de tristesse, les passages d'un état de perfection à un autre (plus grande pour la joie, moindre pour la tristesse). Avec le désir, ils constituent les trois affects primaires, d'où naissent tous les autres. Notre puissance d'agir varie selon des causes extérieures et les affects de joie ou de tristesse découlent d'une image qu'on suppose (idée d'un corps qui convient avec le nôtre, ou pas) : et cette idée, selon s'il y a convenance avec notre corps ou non, va modifier les affects : la joie devient amour, la tristesse haine. Et c'est ainsi que tous les autres affects se constituent : ils ne sont que des dérivés et des composés des affects primaires. Tout comme il y a deux formes d'affects et deux formes d'idées, il y a deux états correspondant à ces paires : la servitude, qui est « l'impuissance humaine à maîtriser et à réprimer les affects »⁹ et la béatitude qui « n'est pas la récompense de la vertu, mais la vertu même ; et ce n'est pas parce que nous réprimons les désirs capricieux que nous jouissons d'elle, c'est au contraire parce que nous jouissons que nous pouvons réprimer les désirs capricieux »¹⁰. Nous avons montré que plus nous

⁸ *Ibid.*, partie II : « De l'esprit », proposition XVII, scolie, p143.

⁹ *Ibid.*, partie IV : « De la servitude humaine », préface, p351.

¹⁰ *Ibid.*, partie V : « De la liberté humaine », proposition XLII, p559.

avons d'idées inadéquates, plus nous sommes sujets aux passions ; plus nous avons d'idées adéquates, plus nous agissons¹¹. Nous avons aussi souligné le fait que l'homme était une chose de la nature comme les autres et à ce titre, soumis aux mêmes lois : « de là suit que l'homme est nécessairement toujours sujet aux passions, qu'il suit l'ordre commun de la nature et lui obéit, et qu'il s'y adapte autant que l'exige la nature des choses »¹². Donc d'après ces deux faits, l'homme est bien plus soumis à ses passions que sujet aux affects actifs : il a donc bien plus d'idées inadéquates qu'adéquates, et donc agit moins. Il est donc bien plus en proie à la servitude, que proche d'atteindre la béatitude : « l'homme, en tant qu'il est déterminé à faire quelque action du fait qu'il a des idées inadéquates, ne peut être absolument dit agir par vertu ; mais seulement en tant qu'il est déterminé du fait qu'il comprend »¹³. Aux passions et aux actions correspondent ainsi des verbes : pâtir, subir pour les passions ; agir et comprendre pour les actions. Chacun de ces deux types d'affect repose sur une faculté différente de l'esprit : l'imagination et la raison. L'imagination, que nous avons définie plus haut, s'en tient aux rencontres fortuites : comme nos affections mélangent des corps divers et variables, l'imagination forme des pures fictions ; comme elle ne différencie pas les corps extérieurs des corps semblables, elle forme des abstractions. L'imagination ne nous permet donc pas de connaître. A l'inverse, la raison s'appuie sur les notions communes, définies dans les propositions XXXVII à XL du *De Mente*. Elles représentent quelque chose de commun aux corps, donc sont générales. Elle exprime les rapports de convenance ou de composition des corps existants. Ce sont donc des idées adéquates que nous formons lorsque nous comprenons en quoi deux corps conviennent ou ne conviennent pas. La joie active, comme augmentation de la puissance, peut donc générer des notions communes. Dès lors la raison se définit de deux façons : chercher ce qui nous inspire des affects actifs, dont la joie ; comprendre les notions communes qui expliquent les rapports entre les corps, et grâce à cette compréhension nous aurons encore d'autres affects actifs. C'est pourquoi nous devons parler de *libération* avec Spinoza, avant de parler de liberté : tout le travail de l'homme va être de se libérer de l'emprise de ses passions pour vivre le plus possible sous la conduite de la raison, puisque ce n'est qu'à cette condition qu'une cité viable pourra être formée. En ce sens, l'éthique pensée par Spinoza est aussi politique. Toute son œuvre explique comment il est possible de sortir de la servitude pour devenir un homme libre.

¹¹ *Ibid.*, partie III, proposition I, corollaire, p215.

¹² *Ibid.*, partie IV, proposition IV, corollaire, p367.

¹³ *Ibid.*, partie IV, proposition XXIII, p393.

L'imitation des affects : un opérateur de servitude ?

Ce que nous nous proposons d'analyser dans ce travail est le principe de l'imitation des affects : n'est-il qu'un opérateur de servitude, ou peut-il au contraire amener l'homme à une libération ? La mimesis affective régit notre vie affective et fait naître différents affects, qui vont de l'envie à la jalousie, en passant par l'humanité et la pitié. En prenant garde aux définitions présentes dans le catalogue des affects du *De Affectibus* nous nous rendrons compte que plusieurs affects semblent se construire par opposition à un autre, comme l'amour et la haine, l'espérance et la crainte¹⁴. Mais parmi eux, il y a aussi des affects qui relèvent de l'imitation, telle que la gloire et la honte ou l'envie et la miséricorde. Prenons les définitions du second cas : « l'envie est la haine en tant qu'elle affecte un homme de telle sorte qu'il est attristé du bonheur d'autrui, et au contraire qu'il est content du malheur d'autrui » ; « la miséricorde 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 attristé du malheur d'autrui »¹⁵. Ce sont bien des affects qui relèvent de la mimesis puisqu'ils naissent de notre rapport à autrui, et nous allons nous réjouir de la joie d'autrui (miséricorde) ou en être attristé (envie) : il y a bien imitation. Mais ce que nous voulions montrer est que de l'imitation peuvent naître des affects joyeux et actifs que des affects tristes et passifs. L'envie, en tant qu'elle est une haine, va conduire les hommes à se faire obstacle les uns aux autres, à rivaliser, à désirer être le seul à jouir d'un bien non partageable. L'inverse serait de vouloir faire partager aux autres hommes ce qui est la cause de notre propre jouissance. Ainsi d'un côté, l'imitation pousserait aux conflits et à la discorde entre les hommes pour reprendre un terme spinoziste ; de l'autre à la concorde. C'est pourquoi nous avons employé dans notre titre le terme grec de φαρμακον qui signifie à la fois poison et remède. C'est donc ce paradoxe qui sera le fil conducteur de notre projet : en quel sens l'imitation des affects spinoziste est-elle un φαρμακον pour l'homme et la société ? Est-elle un remède au déferlement des passions humaines qui mène à la discorde entre les hommes ? Ou au contraire n'est-elle que le poison qui plonge les hommes dans un état permanent de servitude, loin de la concorde et de la raison ? C'est ce paradoxe, entre l'espoir de conduire les hommes par la raison,

¹⁴ Nous disons que « certains affects semblent se construire par opposition à un autre », car comme nous le verrons dans le cas de la crainte et de l'espoir, l'un ne va pas sans l'autre. Il n'y a jamais espoir sans crainte, ni crainte espoir : car quand nous espérons quelque chose, nous craignons que cela n'arrive pas et inversement. Ce que nous voulons dire ici est que l'imitation des affects crée tant des affects joyeux que des affects tristes : et montrer que les affects vont par paire est le bon moyen de le faire.

¹⁵ *Ibid.*, partie III, catalogue des affects, définitions XXIII et XXIV, p331-333.

une certaine foi en l'humanité, et un pessimisme anthropologique, hérité de Hobbes, relatif à la certitude que les hommes sont voués à se faire la guerre, que nous allons analyser.

Mais ce que nous voulons faire, plus encore, c'est de montrer en quoi cette théorie peut être actualisée : comment l'imitation des affects spinoziste, concept vieux de cinq siècles permet-il d'expliquer des enjeux sociopolitiques contemporains ? Car notre but est bien de démontrer l'utilité de la philosophie spinoziste dans la compréhension de notre monde. Nous allons par exemple montrer en quoi cette théorie est représentative de notre société de consommation. On désire un objet non pour lui-même mais parce qu'on a vu d'autres personnes avec cet objet et on les a imaginés heureux. Donc ce n'est pas l'objet qu'on désire, mais on désire la joie (supposée). C'est alors néfaste pour l'homme parce qu'il va être jaloux et envieux des autres. Et cela repose uniquement sur l'imagination. La société crée ainsi l'envie entre les hommes mais incite à l'imagination bien plus qu'à la réflexion. En ce sens, on pourrait peut-être questionner le terme de société : qu'est-ce qu'une société qui rend les hommes concurrents entre eux sur la base unique de l'imagination ? C'est bien loin de l'idéal du citoyen éclairé désiré par les Lumières. En ce sens, notre société, parce qu'elle crée de l'envie, et par là d'autres affects tristes qui entraînent la discorde, n'en serait pas une à proprement parler : puisqu'elle sépare les hommes plus qu'elle ne les unit, elle est « contraire » à elle-même. Elle ne fait pas société mais elle divise. L'imitation des affects mettrait ainsi à mal le concept même de société. Ce serait une première piste d'actualisation. Mais nous pouvons aussi élargir la réflexion au champ politique, en essayant de comprendre par exemple ce qui séduit les masses dans tous les fascismes, populismes. Car, en effet, un Etat dont les membres ne sont mus que par un quelconque affect triste, surtout la crainte, ne crée pas des citoyens, mais bien des sujets au sens étymologique du terme, au sens d'assujettis, de serviles. C'est ce que Spinoza appelle dans le *Traité politique* un « désert » et non une cité, dans lequel les hommes sont « conduits comme du bétail ». On pourrait analyser le terme de « multitude » employée par Spinoza, et toutes les façons dont on peut mouvoir la multitude quand elle est dominée par ses affects. Une telle analyse montrerait à la fois la nécessité de l'usage de la raison pour passer de sujets à citoyens, mais aussi le danger qu'il y aurait à laisser une multitude ignorante : car une multitude est manipulable dès lors qu'elle est soumise à des affects. Cela pourrait être transposé à une analyse des fascismes: un leader charismatique accède au pouvoir car il produit de l'espoir ou de la crainte chez la multitude et cet affect est imité par tous. On va adhérer car beaucoup ont adhéré et on imagine que cela les rend heureux. Ou encore, on adhère, comme le dit Spinoza dans l'*Ethique*, car on imagine que cela produira un bien présent plus grand qu'un possible mal futur. D'où la nécessité de la raison pour combattre ces images fausses que l'homme peut avoir. Dans une perspective plus actuelle, la montée des populismes pourrait s'expliquer par

cette imitation des affects : une déception qui gagne la multitude fait qu'elle craint une autre déception et se tourne alors vers ceux qui lui donnent de l'espoir, vers ceux qui savent utiliser ses affects. Ce sont deux pistes d'actualisation que nous développerons dans la suite de notre travail : il s'agissait là d'un avant-goût et surtout d'une justification de notre entreprise.

Une analyse fondée sur le paradoxe du *φάρμακον*

Notre but sera donc de montrer le paradoxe de l'imitation des affects, qui est tant le ciment de la société humaine que la cause de sa destruction. Pour ce faire, nous découperons notre travail en trois grands chapitres : le premier sera consacré à une analyse conceptuelle et objective de la servitude et l'imitation des affects : le deuxième aux effets néfastes que cette dernière peut avoir sur l'homme et la société ; le troisième au remède à ce mal. Le premier chapitre sera ainsi une partie de l'histoire de la philosophie, tandis que les deux autres s'intéresseront à proprement parler au paradoxe que nous avons énoncé plus haut. Nous allons maintenant entrer brièvement dans les détails de ce que contiendra chacun des chapitres, afin de donner un aperçu de la question. Le premier chapitre s'attachera à démontrer que l'homme est ordinairement en proie aux affects, donc à la servitude et à l'imitation. Il faudra ici présenter ces mécanismes de la façon la plus neutre possible car les conséquences négatives seront l'objet de la deuxième partie. Nous envisagerons ainsi trois points : d'abord, nous replacerons Spinoza dans la tradition philosophique, afin de montrer à quels philosophes il s'oppose et pour quelles raisons (Descartes et les moralistes notamment) et dans quelle lignée il s'inscrit (le naturalisme et le déterminisme). Une fois ce travail historique fait, nous ferons la généalogie des concepts de servitude et d'imitation des affects : comme le fait Spinoza, nous remonterons la chaîne causale pour comprendre d'où viennent les passions. Ce sera ici la partie la plus conceptuelle du mémoire : il nous faudra mettre en place les concepts spinozistes essentiels, tels que cause adéquate, passion, action, cause inadéquate, affect, désir, joie, tristesse, amour, haine, servitude et bien sûr imitation des affects. En somme, nous reprendrons le programme que Spinoza se donne dans le *De Affectibus* : définir la nature et l'origine des affects. Ce n'est qu'alors que nous pourrons nous concentrer sur le concept qui nous intéresse le plus, à savoir l'imitation des affects : il s'agira de montrer la singularité de l'entreprise spinoziste, puisqu'on ne s'intéresse plus au rapport désirant à l'objet, mais au rapport désirant envers une autre personne. Nous partirons de Hobbes et Descartes, que Spinoza a lus, afin de voir les héritages mais surtout les nouveautés apportées par notre auteur. Nous pourrons alors analyser *de façon neutre* les mécanismes et effets de cette imitation. Cette partie sera uniquement descriptive. A la fin de ce

chapitre, nous aurons défini les termes en jeu et ainsi démontré que l'homme, étant une chose finie de la nature, est nécessairement soumis à ses affects.

Mais comme nous le montrerons en son lieu, les effets esquissés par Spinoza à la suite de sa thèse de l'imitation des affects dans *l'Ethique* semblent uniquement néfastes pour l'homme et la vie en société. L'imitation des affects va nous faire agir d'après et pour le regard d'autrui (c'est le conformisme) ; elle va faire que la haine, désormais caractérise nos relations humaines ; elle va engendrer des amours jalouses. On conçoit facilement que ces conséquences menacent l'équilibre social. Dans ce cas, imiter les affects d'un autre n'est-ce pas mettre à mal son intégrité morale et la société entière ? C'est à cette question que nous tenterons de répondre dans notre deuxième chapitre, en nous interrogeant sur l'imitation des affects en tant que φαρμακον, au sens de *poison*. Et c'est à partir de ce moment que nous montrerons l'actualité de la pensée spinoziste. Nous montrerons d'abord les conséquences de la haine, destructrice pour l'homme. Nous verrons que certaines propositions de *l'Ethique* font écho à ce que nous appellerions aujourd'hui racisme et amalgame. Dans un deuxième temps, nous montrerons que l'imitation des affects puisqu'elle entraîne la discorde peut sembler contraire à l'essence même d'une communauté humaine, à savoir d'unir, de faire société, de construire un vivre-ensemble. Nous appliquerons le concept kantien d' « insociable sociabilité » à la mimesis affective, puisque les hommes ont besoin des autres pour augmenter leur puissance, mais sont insupportables les uns aux autres. Les médias, la publicité ainsi que la société de consommation seront analysées ici en ce qu'ils semblent être des enjeux répondant à cette thématique. Enfin, nous concentrerons notre analyse sur le champ politique, afin de montrer que la foule soumise aux affects est manipulable. Nous soulèverons le problème des populismes, qui captent les craintes et espoir d'un peuple et des fascismes qui sont l'imitation d'une adhésion. Nous rendrons ainsi compte des mouvements de masse *politique*.

Mais s'arrêter là signifierait que la société est vouée à être malheureuse. Pourtant Spinoza nomme bien la cinquième partie de *l'Ethique* « De la liberté humaine » et propose des modèles de société dans ses traités politiques. Cela ne tend-il pas à montrer que l'imitation des affects peut et doit être dépassée ? Que la raison est plus forte que la servitude ? Ce dernier chapitre aura ainsi vocation de penser un « remède » à l'imitation des affects négative. Nous montrerons d'abord qu'une société constituée d'hommes sages, dans laquelle les hommes vont se partager leur désir de savoir et se réjouir du désir des autres, est le pendant de l'imitation des affects décrite dans notre deuxième chapitre. Autrement dit, nous verrons que la mimesis peut aussi bien créer des affects tristes que des affects actifs et joyeux. Pour clore notre travail, nous chercherons le pendant de la passivité politique (la foule) qui est la démocratie. Ces dernières analyses politiques nous

permettront d'aborder les concepts de concorde, de régime politique et de liberté, tout en montrant que rien de cela ne serait possible en dehors du cadre de la raison. Cela permettra ainsi de répondre à la question qui avait ouvert notre introduction, sur la crise de la rationalité, puisqu'effectivement, Spinoza revalorise la connaissance et la raison dans son œuvre.

Pour ce faire, notre base de travail est évidemment l'œuvre de Spinoza avant tout, et surtout *l'Éthique*, puisque c'est dans cette œuvre que sont mis en place les concepts d'affect, de servitude et d'imitation qui sont au cœur de notre travail. Mais ses œuvres politiques, le *Traité Politique* et le *Traité Théologico-Politique*, ne seront pas non plus à négliger, notamment pour notre deuxième et troisième chapitre. Nous ferons, au besoin, référence aux autres œuvres de Spinoza, même si l'essentiel est dans les trois que nous venons de citer. *Les passions de l'âme* de Descartes ainsi que le *Léviathan* de Hobbes constitueront aussi une grande part de notre travail, puisque Spinoza les a lus : s'il s'en détache, il y a néanmoins certains points communs à souligner. Surtout, il est important de montrer comment la pensée spinoziste s'inspire de ses prédécesseurs. Pour le reste du corpus, ce seront surtout des commentateurs de Spinoza sur lesquels nous appuierons nos analyses : Pierre Macherey et Alexandre Matheron seront les plus importants. Mais nous ne négligerons pas non plus l'intérêt de Gilles Deleuze, Bernard Pautrat, Pierre-François Moreau ou encore Chantal Jaquet. Enfin, nous emploierons certaines références littéraires éclairantes, qui seront explicitées au fur et à mesure de notre travail, car cela permettra de rappeler le cadre dans lequel nous écrivons. Citer des écrivains n'aura pas ici pour but de faire étalage de notre culture, mais bien au contraire, de montrer à quel point elle est utile pour comprendre le monde qui nous entoure, au même titre que la philosophie, et de rappeler, une fois encore, que le seul moyen de surmonter les vices, les affects et les discordes humains est de les comprendre et de les connaître. Car l'ignorance n'est et ne sera jamais une solution.

Chapitre I

La servitude: un phénomène ordinaire pour tout homme

La liberté de notre volonté se connaît sans preuve, par la seule expérience que nous en avons.¹⁶

Les passions sont toutes bonnes de leur nature et nous n'avons rien à éviter que leur mauvais usage ou leur excès.¹⁷

Ces deux propositions de Descartes sont l'illustration parfaite de sa philosophie anthropocentrée selon laquelle l'homme est un être libre, le seul être de la nature à posséder cette caractéristique. L'expérience de la liberté se fait au quotidien, dans le simple fait que nous nions ou affirmons des choses. La liberté est par là infinie et malgré notre finitude en tant qu'être humain nous pouvons réellement l'expérimenter. Notre volonté est ainsi tellement libre qu'elle peut tout empêcher, ce qui explique la seconde citation : la volonté est si puissante en nous que, par conséquent, l'homme n'a rien à craindre de ses passions, qu'il peut aisément maîtriser. Pour Spinoza, cette thèse volontariste, de l'exception humaine, et celle d'un empire absolu sur nos passions, ne sont en réalité que deux conceptions erronées de l'homme, qui s'ancrent dans un préjugé : celui de la liberté humaine. C'est donc ce préjugé fondamental que Spinoza s'attache à déconstruire dans son œuvre majeure qu'est l'*Ethique*, préjugé qui est cause de bien d'autres maux.

En effet, pour Spinoza, l'homme est bercé par des préjugés, dont le plus difficile à se débarrasser est bien celui de la liberté, car nous avons sans cesse l'impression ou plutôt l'illusion de l'exercer. Mais elle n'est à ses yeux que le reflet de notre ignorance : « les hommes se croient libres pour la seule raison qu'ils sont conscients de leurs actions et ignorants des causes par quoi elles sont déterminées »¹⁸. La liberté n'est que le fruit de notre imagination, car nous ne connaissons jamais les causes qui sont à l'origine de nos actions. Le seul vrai remède contre de telles illusions est la

¹⁶ R. DESCARTES, *Les Principes de la philosophie* (1644), Paris, Vrin, 1993.

¹⁷ R. DESCARTES, *Les Passions de l'âme* (1649), Paris, Le livre de poche, 1988.

¹⁸ B. SPINOZA, *Ethique* (1677), trad. fr. B. Pautrat, Paris, Seuil, 2010, partie III : « De l'origine et de la nature des affects », proposition II, scolie, p221.

connaissance et c'est pourquoi l'œuvre spinoziste se compose de façon à nous inciter à connaître la nature dans sa totalité : la première partie s'intitule « De Dieu » et consiste à mettre en place sa pensée naturaliste, c'est-à-dire une pensée qui pose la nature comme principe fondamental, n'ayant aucune cause extérieure ; la seconde partie porte sur « la nature et l'origine de l'esprit » et vise à connaître l'intellect ; la troisième partie se donne pour but de connaître et comprendre les affects, qui sont la cause de notre servitude, sujet de la quatrième partie. Ce n'est qu'alors qu'il peut déduire la possibilité d'une liberté humaine dans la cinquième partie. L'*Ethique* est ainsi le chemin vers la béatitude, l'extrême joie, qui ne peut être atteinte qu'en se débarrassant de tous les préjugés qui nous entravent et nous ancrent dans l'asile de l'ignorance. Ce n'est que par la connaissance que l'homme peut se libérer. Dès lors, la liberté de la volonté n'existe pas : la servitude est ordinaire et la liberté, ou plutôt la libération, est à acquérir. Et cette servitude n'est pas due à autre chose que les passions, que Descartes qualifiait de « bonnes de leur nature » : pour Spinoza, ce sont ces mêmes passions qui nous rendent serfs, car tant que nous ne les connaissons pas, nous ne pouvons avoir aucune emprise sur elles. La servitude face aux passions est alors un état « naturel » pour l'homme car il est nécessairement et continuellement confronté aux affects.

Parler de la servitude humaine, qui se définit comme l'incapacité à maîtriser ses passions, nous oblige alors à parler de Descartes, à qui Spinoza s'oppose frontalement. Mais il nous faut aussi établir un bref panorama de la tradition philosophique dans laquelle s'inscrit Descartes et qu'il prolonge, la tradition « moraliste », afin de comprendre la position de Spinoza quant au sujet des passions et de la liberté. Il s'agit donc de démythifier une conception anthropocentrée de l'homme, l'affirmant comme un sujet libre, alors qu'il n'est en réalité, selon Spinoza, que l'objet de ses propres passions. Ce n'est qu'après avoir compris en quoi la thèse spinoziste est fondamentalement opposée à la tradition philosophique et ainsi radicalement nouvelle, que nous pourrions expliquer et faire la généalogie des concepts de servitude et d'*imitation des affects*, qu'on pourrait aussi qualifier de *désir mimétique*, et qui est une forme de servitude particulière. C'est sur cette dernière que nous nous interrogerons plus particulièrement, en ce qu'elle nous emble éclairer des enjeux contemporains.

Mais pour l'heure, il s'agit de montrer que la servitude est un état ordinaire, auquel aucun homme n'échappe. Et pour s'en libérer, il faut connaître les causes qui nous font agir, sinon « comme les flots de la mer agités par des vents contraires, nous sommes ballottés, ignorants de ce qui nous attend et de notre destin »¹⁹.

¹⁹ B. SPINOZA, *Ethique, op.cit.*, partie III, proposition LIX, scolie, p317.

I.1 L'homme (et les philosophes) ballotté(s) sur l'océan des affects

Pour la plupart, ceux qui ont écrit des affects et de la façon de vivre des hommes semblent traiter, non de choses naturelles qui suivent les lois communes de la nature, mais de choses qui sont hors de la nature. On dirait même qu'ils conçoivent l'homme dans la nature comme un empire dans un empire. Car ils croient que l'homme perturbe l'ordre de la nature plutôt qu'il ne le suit, qu'il a sur ses actions une absolue puissance et n'est déterminé par ailleurs que par lui-même. Ensuite, ils attribuent la cause de l'impuissance et de l'inconstance de l'homme non pas à la puissance commune de la nature, mais à je ne sais quel vice de la nature humaine, si bien qu'ils en pleurent, en rient, la mésestiment ou bien, et c'est le cas le plus courant, la maudissent ; et qui montre plus d'éloquence ou d'ingéniosité à dire du mal de l'impuissance de l'esprit humain est tenu pour divin.²⁰

C'est ainsi que Spinoza ouvre la préface de la troisième partie de son *Ethique*, intitulée « De l'origine et de la nature des affects », et met fin à la pensée traditionnelle selon laquelle l'homme aurait un pouvoir absolu sur ses désirs et serait par conséquent libre. Si, derrière ces mots, seuls Descartes et son *Traité des passions de l'âme* semblent être cachés, il n'en est rien : c'est toute la tradition moraliste qui est ici remise en cause. Commençons donc par un bref aperçu de ce que pensaient ces philosophes sur la question des passions.

Après avoir étudié « la nature et l'origine de l'esprit » dans la deuxième partie de l'*Ethique*, Spinoza se tourne vers « l'origine et la nature des affects », toujours dans le but d'atteindre la béatitude, laquelle ne peut passer que par une connaissance parfaite de ce que nous sommes. L'enjeu de la troisième partie de l'*Ethique* est donc de taille puisqu'il s'agit de connaître les passions de façon exhaustive, non seulement ce qu'elles sont, leur « nature », mais aussi de savoir ce qui en est la cause, leur « origine ». Comme ces dernières se manifestent dans de multiples compositions, il est impossible de les dénombrer : il est seulement possible de dégager des lois qui les engloberont toutes et permettront de les comprendre, une entreprise qui n'a jamais été réalisée auparavant. En effet, bien que les prédécesseurs moralistes de Spinoza aient parlé des passions, leurs écrits n'ont jamais abouti à une connaissance certaine de ces dernières, car leur démarche était biaisée : quand ils parlaient des affects, ils avaient pour coutume « de les tourner en dérision, de les

²⁰ B. SPINOZA, *Ethique*, op.cit., partie III, préface, p209.

déplorer, de les réprimander, ou, quand ils [voulaient] paraître plus moraux, de les détester »²¹. Les passions étaient considérées comme des vices en tout point blâmables, et écrire à ce sujet méritait tous les éloges. Malheureusement, ce ton moralisateur ne permettait pas de comprendre le mécanisme à l'œuvre dans les passions. Le ton polémique sur lequel est écrite cette préface est ainsi facilement explicable : bien que Spinoza reconnaisse l'utilité de certains écrits de ces prédécesseurs, il s'agit surtout ici pour lui de les réfuter. Il est simple en effet de deviner qui se cache derrière ce portrait critique : ce sont tous les écrivains qui, à partir des mœurs de leur époque, tentent d'établir une réflexion sur la nature humaine, en blâmant les défauts de l'homme et en vantant ses vertus morales, communément appelés les « moralistes ». Selon eux, le psychisme humain serait hors de la nature, indépendant d'elle, capable de troubler son ordre...ce qui est une pensée absurde pour Spinoza, car cela signifierait qu'il y aurait des choses qui échappent à la nature, ce qui est impossible puisque la nature est tout, elle est la réalité. Les moralistes pensent l'homme comme une exception dans la nature là où il n'est qu'une chose finie comme toutes les autres choses de la nature. C'est pourquoi Spinoza prend immédiatement ses distances avec cette tradition, comme on le voit à l'emploi des modalisateurs : l'homme *ne peut pas troubler* l'ordre de la nature, mais *seulement le suivre*, car il est, comme toute chose de la nature, pris dans cet ordre, soumis à ses lois. Il est ici important de faire une petite parenthèse terminologique, car cette distance est aussi visible dans le lexique employé par Spinoza : on ne parle plus de passions, comme chez Descartes et les autres moralistes, mais d'affects, pour rompre avec cette tradition. L'emploi du terme affect montre bien que Spinoza cherche à « recréer » une philosophie éthique, qui jusqu'à alors s'est avérée fautive. Les constats de Pierre Macherey²² sur ce sujet sont très éclairants : il commence par un relevé des occurrences de ces deux termes, car il n'aura pas échappé à tout lecteur attentif, que Spinoza l'utilise aussi. Mais ce terme apparaît dans une moindre mesure : il y aurait seulement 18 occurrences de la passion contre 170 reprises de l'affect dans la troisième partie de l'*Ethique*. Spinoza veut donc bien remplacer le terme classique pour proposer sa propre thèse. Le second constat qu'il faut relever est le sens que prend le terme affect par rapport à celui de passion :

Parler d'affects, plutôt que, ainsi que le font ordinairement ceux qui traitent de ces questions, de passions, c'est en quelque sorte médicaliser le point de vue qu'on porte sur ce secteur entre tous sensible de l'existence humaine, de manière à en mieux contrôler les aléas en déterminant les causes dont il dépend nécessairement, en dehors de toute perspective de responsabilité et de faute : le terme « affect » désigne ainsi

²¹ B. SPINOZA, *Œuvres V : Traité politique* (1677), trad. fr. C. Ramond, Paris, PUF, « Epiméthée », 2005, chapitre 1, p11.

²² P. MACHEREY, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La troisième partie : la vie affective*, Paris, PUF, 1998.

de manière objective et neutre, avec la précision d'un regard clinique, un état ou une disposition de l'âme [...].²³

Ce qu'il faut souligner ici est le terme « médicaliser » : ce que Spinoza veut faire et que Macherey présuppose, c'est proposer une approche scientifique et donc rationnelle des affects. La référence à la médecine, qui est une science dure, le prouve. Spinoza veut trouver les causes des ces affects, et au contraire, il veut éliminer toutes les dérives psychologisantes, faisant intervenir les notions de faute et de responsabilité, liées à la liberté humaine. On voit donc que le changement de terme, le passage de *passion* à *affect*, n'est pas une simple modification terminologique, mais qu'il reflète bien un changement de paradigme.

Fermons donc cette parenthèse terminologique, et revenons au conflit qui oppose les moralistes et Spinoza. Si Spinoza les critique avec ferveur, il leur reconnaît quand même une certaine utilité : en effet, ces derniers ont bien remarqué que l'homme était en proie aux affects, mais ils ont commis une erreur, en estimant qu'il n'était rien de plus simple que de les maîtriser. Selon eux, être dominé par ses propres affects était la preuve de la faiblesse humaine. Ils ont commis une seconde erreur, lorsqu'ils se sont questionnés sur ce sujet, car ils se sont trompés dans l'origine de la faiblesse humaine : elle provient de « la puissance commune de la nature » et non de « je ne sais quel vice de la nature humaine », une conception imprégnée des idées religieuses. Les affects relèvent de la nécessité de la nature et non du caractère versatile de l'homme, ce que les moralistes, aveuglés par leur désir de garantir la vertu, n'ont point vu. Spinoza ne fait ici explicitement référence à aucun nom, mais on trouve une critique d'une école philosophique moraliste un peu plus loin dans l'œuvre, dans la préface de la cinquième partie de l'*Ethique* :

Les Stoïciens, pourtant, ont cru que [les affects] dépendaient absolument de notre volonté et que nous pouvions avoir sur eux un empire absolu. Mais ils furent pourtant bien forcés d'avouer, devant les protestations de l'expérience et non sous l'effet de leurs propres principes, qu'il faut, pour les réprimer et les maîtriser, pas mal d'exercice et d'application.²⁴

Le stoïcisme présente un enseignement moral majeur qui consiste à distinguer ce qui dépend de nous, tel que nos pensées, nos désirs, de ce qui ne dépend pas de nous, à savoir le corps, autrui. Il

²³ *Ibid.*, p16.

²⁴ B. SPINOZA, *Ethique, op.cit.*, partie V : « De la liberté humaine », préface, p497-499.

est alors possible d'avoir un empire certain sur ses désirs, pour la simple et bonne raison que les désirs appartiennent aux choses qui dépendent de nous. C'est ce que conceptualise Epictète dans son *Manuel*. Appliquer cette distinction c'est s'autoriser à être heureux et libre, car on n'agit désormais que sur les choses dont nous savons que nous pouvons agir sur elles, c'est-à-dire sur les choses sur lesquelles nous avons une quelconque emprise. Cela nécessite néanmoins un ascétisme rigoureux, une certaine force de l'âme pour que l'homme se rende maître de lui-même : « Nous avons en nous-mêmes la force de combattre les représentations qui nous troublent²⁵ ». S'il s'entraîne suffisamment, il peut parvenir à ne plus être envahi par des désirs de choses qui ne dépendent pas de lui, et par les passions qui s'y associent telles que l'amour, la colère... Ce que prône le stoïcisme est ainsi une morale de la tempérance face aux désirs et une morale du détachement face aux choses qui ne sont pas en notre pouvoir, afin d'atteindre le bonheur : c'est donc un eudémonisme fort, mais atteignable par nous mortels, que défendent les stoïciens. Ce n'est donc pas l'affaire d'un jour, et il convient de s'y atteler le plus tôt possible afin de toujours adopter la bonne attitude envers ses désirs :

Quant au désir, supprime-le totalement pour le moment. Car si tu désires quelque chose qui ne dépend pas de nous, il est nécessaire que tu sois dans l'infortune. Quant à toutes les choses qui sont en notre pouvoir, qu'il serait bien de désirer, elles ne sont pas encore à ta portée. Sers-toi seulement de la volonté d'agir et de ne pas agir, mais avec délicatesse, avec une clause de réserve et avec modération.²⁶

L'homme doit donc être capable de discerner les désirs qui portent sur des choses qui dépendent de lui de ceux qui portent sur des choses qui ne dépendent pas de lui : ces derniers ne peuvent que le conduire au malheur puisqu'ils sont relatifs à des objets sur lesquels l'homme n'a aucun pouvoir. C'est en usant droitement de sa volonté qu'il pourra y parvenir. Ce sont autant de choses auxquelles Spinoza ne peut que s'opposer : car agir par volonté supposerait d'être libre, là où l'homme est déterminé, et distinguer ces deux genres de désir supposerait de connaître les causes de nos désirs, là où « les hommes se croient libres pour la seule raison qu'ils sont conscients de leurs actions et ignorants des causes par quoi elles sont déterminées²⁷ ». L'homme est donc bien loin de maîtriser ses passions, d'autant plus qu'il est dans son essence de désirer²⁸ ; l'homme est tout simplement

²⁵ EPICTETE, *Manuel*, (125), trad. fr., P. Hadot, Paris, Le livre de poche, 2000, p169.

²⁶ *Ibid.*, p165.

²⁷ B. SPINOZA, *Ethique, op.cit.*, partie III, proposition II, scolie, p221.

²⁸ B. SPINOZA, *Ethique, op.cit.*, partie III, définition des affects, p319.

ballotté sur l'océan des affects, tant qu'il n'en connaît pas les causes. Parler d'un empire absolu sur nos passions comme le font Epictète puis Descartes est donc une double illusion : car pour les maîtriser, il faut d'abord les connaître, c'est-à-dire connaître leurs causes, ce qui n'est pas chose aisée, et pour les maîtriser *absolument*, il faudrait *toutes* les connaître, ce qui est impossible, étant donné la multiplicité des compositions des affects. Ainsi, quand Spinoza écrit que « l'homme n'est pas un empire dans un empire », c'est contre cette tradition philosophique moraliste qui soutient que l'homme a en son pouvoir les moyens de mettre un terme à son *hubris*, de maîtriser ses passions et qui affirme qu'existe une nature humaine...hors de la nature. Ce postulat de l'homme comme exception de la nature et de son absolue puissance sur ses désirs est très en vogue à l'Antiquité. Mais il est encore plus exalté par les grands moralistes du XVIIe siècle, notamment en littérature avec la figure de « l'honnête homme »²⁹, mais aussi en philosophie : on retrouve cette influence moraliste chez Descartes, lequel, dans son *Traité des passions de l'âme*, tente d'expliquer l'ensemble des passions humaines. L'entreprise peut sembler similaire à celle de Spinoza dans son *Ethique*, ce qui explique qu'il lui reconnaisse une certaine puissance d'analyse, malgré l'erreur initiale de penser l'homme « comme un empire dans un empire » :

Je sais, bien entendu, que le très célèbre Descartes, encore qu'il ait cru lui aussi que l'esprit avait sur ses actions une absolue puissance, s'est pourtant appliqué à expliquer les affects humains par leurs premières causes, et à montrer en même temps par quelle voie l'esprit peut avoir sur les affects un empire absolu ; mais, à mon avis du moins, il n'a rien montré d'autre que la pénétration de son grand esprit, comme je le démontrerai en son lieu.³⁰

Descartes s'est non seulement trompé dans la démarche, mais aussi dans le résultat : il propose une explication métaphysique des passions, en confondant cause et propriété. La méthode est donc erronée, tout comme l'est le résultat : Descartes soutient que l'homme peut avoir un empire absolu sur ses passions, alors qu'aux yeux de Spinoza ce sont les passions qui ont un empire sur nous. C'est la phrase de la préface de la troisième partie de l'*Ethique*, qui souligne la conception de « l'homme dans la nature comme un empire dans un empire », qui montre l'ampleur de la

²⁹ Voir les fables de Jean de La Fontaine, les portraits dans *Les Caractères* de La Bruyère, les maximes moralisatrices de La Rochefoucauld. L'honnête homme doit avoir toutes les vertus morales, mais sans être pédant. Il doit être cultivé, agréable, distingué tant dans ses manières que dans son physique. Il représente l'idéal d'une société d'ordre et d'équilibre, dans une société influencée par le cartésianisme.

³⁰ B. SPINOZA, *Ethique*, *op.cit.*, partie III, préface, p211.

polémique entre ces deux auteurs. Car cette phrase semble être la réponse parfaite à l'article 50 du *Traité des Passions de l'âme* de Descartes, intitulé « qu'il n'y a point d'âme si faible qu'elle ne puisse, étant bien conduite, acquérir un pouvoir absolu sur ses passions », article dans lequel Descartes emploie le même terme si particulier d' « empire » sur les affects :

Car, puisqu'on peut, avec un peu d'industrie, changer les mouvements du cerveau dans les animaux dépourvus de raison, il est évident qu'on le peut encore mieux dans les hommes ; et que ceux même qui ont les plus faibles âmes pourraient acquérir un empire très absolu sur toutes leurs passions, si on employait assez d'industrie à les dresser et à les conduire.³¹

C'est ainsi que Descartes conclut la première partie de ce *Traité*, définissant l'homme comme un être raisonnable et libre (deux préjugés que Spinoza se hâte de déconstruire) et s'attachant à montrer ce que peut l'âme face aux passions ; et elle peut beaucoup. En effet, pour lutter contre une passion, le remède est la volonté, laquelle doit nous permettre de convoquer en nous des représentations en accord avec les passions dont nous désirons jouir, ou à l'inverse des représentations opposées aux passions dont nous avons peur de souffrir : ainsi, pour reprendre l'exemple cartésien, pour chasser la peur et susciter le courage, il faut par exemple penser que le combat rend plus glorieux que la fuite. Ce ne sont donc pas les passions qui sont maîtres en nous, mais bien la volonté : « mais la volonté est tellement libre qu'elle ne peut jamais être contrainte » écrit Descartes à l'article 41. La volonté est donc synonyme de liberté. Mais c'est oublier le déterminisme qui est à l'œuvre dans le monde selon Spinoza : « dans l'esprit nulle volonté n'est absolue, autrement dit libre, mais l'esprit est déterminé à vouloir ceci ou cela par une cause, qui elle aussi est déterminée par une autre, et celle-ci à son tour par une autre, et ainsi à l'infini³² ». La volonté n'est pas libre, mais bien au contraire déterminée, et déterminée par des causes jusqu'auxquelles il est impossible de remonter : autrement dit, nous ne savons pas pourquoi nous agissons de la façon dont nous agissons, et la volonté n'est qu'un mot vide. La liberté ne consiste alors pas dans un « libre décret » de l'âme mais dans une « libre nécessité ». Seul ce qui est cause de soi est libre : et seul Dieu est cause de soi, donc seul Dieu est libre. De plus, la volonté ne peut pas être libre, car elle est comme toutes les autres choses : elle est produite par Dieu, et donc nécessaire. Enfin, pour Descartes, la volonté peut tout empêcher, tel que retenir une main que la colère aurait faite se lever pour frapper : la volonté pourrait donc mouvoir le corps. Or, elle ne le peut car le corps et la volonté appartiennent à des

³¹ R. DESCARTES, *Les passions de l'âme, op.cit.*, article 50, p75.

³² B. SPINOZA, *Ethique, op.cit.*, partie II, proposition XLVIII, p191.

ordres d'attribut distincts, le corps sous l'attribut de l'étendue, la volonté sous l'attribut de la pensée. C'est pourquoi Spinoza ne peut que réfuter la thèse cartésienne, qui ne permet pas de comprendre le fonctionnement des passions et de les connaître, mais qui permet seulement de vanter les mérites de l'homme capable de les combattre. L'erreur fondamentale de Descartes est en dernier lieu la dualité entre l'âme et le corps, qui lui fait dire que s'il y a action dans le corps, il y a passion dans l'âme et inversement. A l'inverse, Spinoza pense la thèse du « parallélisme » : quand l'âme est en proie à une passion, elle pâtit et donc n'agit pas. Il y a une continuité entre l'âme et le corps : ce qui se passe dans le corps se passe aussi dans l'âme, autrement dit actions et passions sont simultanées dans l'âme et le corps. Pierre Macherey le résume ainsi :

Alors que, au point de vue de Descartes, l'âme et le corps sont alternativement actifs ou passifs simultanément, l'âme étant active lorsque le corps est passif, et réciproquement, au point de Spinoza, il faut dire au contraire qu'ils sont actifs ou passifs simultanément, l'âme étant active quand le corps est actif, et passive quand il est passif, l'un et l'autre étant entraînés ensemble, d'un même mouvement, et au même degré exactement, dans l'un ou l'autre sens.³³

La préface de la troisième partie de l'*Ethique* est donc capitale en ce qu'elle replace Spinoza dans le débat philosophique de l'époque : la réfutation des moralistes, surtout de Descartes, lui permet d'affirmer sa propre thèse, celle du naturalisme et du déterminisme.

En effet, Spinoza considère la nature comme principe fondamental du monde, existant par elle-même et n'ayant aucune cause extérieure. La nature est tout ce qui nous entoure et ce tout est régi par des lois nécessaires et immuables. De là découle que toutes les choses de la nature, ce que Spinoza appelle des modes, sont prises en elle et suivent son ordre. Il y a alors un enchaînement causal entre les phénomènes naturels : c'est le postulat du déterminisme. Et ce que Spinoza s'attache à montrer, contre les moralistes et Descartes, c'est que les affects, étant donné qu'ils sont des choses *dans* la nature, sont aussi pris dans cet ordre et suivent les mêmes lois comme n'importe quelle autre chose :

Rien ne se fait dans la nature que l'on puisse attribuer à un vice d'icelle ; car la nature est toujours la même et a partout une seule et même vertu et puissance d'agir ; c'est-à-dire, les lois et règles de la nature selon lesquelles toute chose se fait et passe d'une forme dans une autre sont partout et toujours les mêmes, et par

³³ P. MACHEREY, *Introduction à la troisième partie de l'Ethique de Spinoza*, op.cit., p59.

suite il ne doit y avoir également qu'une seule et même raison qui permette de comprendre la nature des choses, quelles qu'elles soient, à savoir, par les lois et règles universelles de la nature. Et donc les affects de haine, de colère, d'envie, etc., considérés en soi, suivent les uns des autres par la même nécessité et vertu de la nature que les autres singuliers ; et partant ils reconnaissent des causes précises, par lesquelles ils se comprennent, et ont des propriétés précises, aussi dignes de notre connaissance que les propriétés de n'importe quelle autre chose dont la seule contemplation nous délecte.³⁴

Spinoza construit ici sa thèse de façon très rigoureuse : il prouve d'abord que les modes obéissent à des lois de la nature nécessaires et immuables. Etant donné que rien n'échappe à ces lois, il en découle que les affects, comme ce sont des phénomènes de la nature au même titre que n'importe quelle autre chose, suivent aussi ces lois. Le raisonnement s'apparente presque à un syllogisme, raisonnement logique qui aboutit à une conclusion universelle. Ici ce serait : les affects sont des modes pris dans la nature, or les modes pris dans la nature suivent les lois de la nature, donc les affects suivent les lois de la nature. On voit que la rigueur de la construction du raisonnement spinoziste lui permet d'aboutir à cette conclusion de façon très naturelle et logique, et que la conclusion est indubitable. Les affects en tant que modes ont dès lors des propriétés, des causes et sont l'objet d'une connaissance. Ce que Spinoza remet ici en cause est donc le caractère irrationnel, et donc incompréhensible, que l'on accordait jusqu'alors aux passions : bien au contraire, les passions sont soumises à l'ordre de la nature et à sa nécessité. Le projet spinoziste est ainsi inédit puisqu'il s'agit d'expliquer rationnellement ce qui était traditionnellement considéré comme irrationnel, à savoir les passions, et de porter sur elles un regard neutre axiologiquement, ce qui va à l'encontre des traditions moraliste et religieuses. Ce sont donc deux thèses surprenantes que Spinoza défend, mais aussi une démarche nouvelle, qui est de décrire la mécanique des passions, de dégager des lois des affects aussi nécessaires que le sont les lois de la nature, en les traitant « comme s'il était question de lignes, de plans ou de corps »³⁵. Le but est de parvenir à une connaissance adéquate, c'est-à-dire vraie et certaine, des affects, connaissance aussi adéquate que l'est la géométrie, car c'est seulement en connaissant nos affects qu'il est possible de les maîtriser, d'avoir un empire sur eux. Affirmer le spinozisme c'est donc réduire à néant le moralisme, le cartésianisme mais aussi et surtout l'anthropocentrisme (lié au finalisme), préjugé selon lequel l'homme est au centre de la nature et tout se rapporte à lui :

³⁴ B. SPINOZA, *Ethique, op.cit.*, partie III, préface, p211.

³⁵ B. SPINOZA, *Ethique, op.cit.*, partie III, préface, p213.

Et puisque tous les préjugés que j'entreprends de dénoncer ici dépendent de cela seul que les hommes supposent communément que toutes les choses naturelles agissent comme en eux en vue d'une fin, et vont même jusqu'à tenir pour certain que Dieu lui-même règle tout en vue d'une certaine fin précise (ils disent en effet que Dieu a tout fait en vue de l'homme, et a fait l'homme pour qu'il l'honore), c'est donc celui-là seul que je considérerai d'abord, en cherchant premièrement la cause qui fait qu'ils se satisfont, pour la plupart, dans ce préjugé, et pourquoi ils ont tous, par nature un tel penchant à l'embrasser.³⁶

Pour Spinoza, c'est de ce préjugé que découlent tous les autres : car en se pensant au centre de la nature, l'homme se pense libre et capable de tout sur elle et sur lui-même. Il faut donc se défaire de ce préjugé pour penser désormais l'homme comme un mode quelconque de la nature, et non plus comme une exception. C'est une vision démystificatrice de l'homme que nous propose Spinoza : car l'homme n'est plus une exception dans la nature, le seul être capable d'utiliser sa liberté. L'homme redevient une « chose singulière » et donc comme toute chose singulière, il est pris dans l'ordre de la nature, déterminé par lui, et non libre. Après avoir montré que les approches philosophiques des affects sont insuffisantes, car uniquement moralisatrices, il s'agit de montrer où réside l'erreur : et l'erreur initiale est la thèse du libre-arbitre. C'est là la très célèbre métaphore de la pierre employée par Spinoza :

Concevez maintenant, si vous voulez bien, que la pierre, tandis qu'elle continue de se mouvoir, pense et sache qu'elle fait effort, autant qu'elle peut, pour se mouvoir. Cette pierre assurément, puisqu'elle a conscience de son effort seulement et qu'elle n'est en aucune façon indifférente, croira qu'elle est très libre et qu'elle ne persévère dans son mouvement que parce qu'elle le veut. Telle est cette liberté humaine que tous se vantent de posséder et qui consiste en cela seul que les hommes ont conscience de leurs appétits et ignorent les causes qui les déterminent.³⁷

Spinoza donne ici des attributs humains à la pierre, à savoir la conscience et la pensée, pour créer une analogie entre l'homme et cet objet inerte. Cette pierre se meut sous l'impulsion d'une cause extérieure, mais comme elle pense et a conscience de son effort, elle imagine être la cause de son propre mouvement : elle se pense donc libre et capable de volonté. De la même façon, l'homme quand il agit, comme il a conscience de son action ou de sa passion, pense qu'il en est la cause : il

³⁶ B. SPINOZA, *Ethique*, *op.cit.*, partie I : « De Dieu », appendice, p83.

³⁷ B. SPINOZA, Lettre LVII à Schuller in *Correspondance* (1677), trad. fr. M. Rovere, Paris, GF-Flammarion, 2010, p305.

pense ainsi agir et par volonté et par liberté, et tout comme la pierre, il croit qu'il peut mettre un terme à son action ou à sa passion dès qu'il le veut. Mais ce n'est là qu'une illusion : l'homme, comme la pierre, agit sous l'impulsion d'une cause extérieure, cause qu'il ignore et cause qui peut se décliner en plusieurs autres. Au libre arbitre cartésien s'opposent donc les contraintes qui empêchent l'homme de se libérer, contraintes liées à la nécessité de la nature. Se libérer de ces contraintes signifierait connaître les causes qui nous déterminent à agir, et c'est bien là le projet de Spinoza pour cette troisième partie de l'*Ethique* : rechercher l'origine et la nature des affects, c'est comprendre leur fonctionnement mécanique ; les considérer comme des choses de la nature c'est leur reconnaître une nécessité et donc une régularité ; les analyser comme des objets mathématiques c'est montrer que les affects sont effectivement régis par des lois, des lois qui ont autant de nécessité que dans la science. Là où nous pensons qu'il y a du libre arbitre, dans les passions, il n'y a en réalité que des causes nécessaires que nous ignorons : mais comme nous avons conscience d'être en proie à une passion, nous pensons être libres, et libres de la maîtriser. On le voit bien dans la suite de cette même lettre LVIII à l'accumulation d'exemples pris par Spinoza : tous mettent en jeu une passion qui nous fait agir, que ce soit « un jeune garçon irrité vouloir se venger » qui est animé par la colère et la vengeance, ou que ce soit « un ivrogne [croyant] dire par un libre décret de son âme ce qu'ensuite revenu, à la sobriété, il aurait voulu taire »³⁸ qui serait en proie au repentir d'après la définition de l'*Ethique*³⁹. Dans tous les cas énoncés, la passion semble être à l'origine de l'action : et comme nous avons conscience de cette passion, nous nous imaginons être libres. Pour Spinoza, ce préjugé est plus qu'une illusion, c'est un fardeau : « ce préjugé étant naturel, congénital parmi tous les hommes, ils ne s'en libèrent pas aisément »⁴⁰. Bien que l'expérience ait souvent démontré le contraire, les hommes sont fermement attachés à leur liberté. Et pourtant, ce préjugé anthropocentrique révèle bien plus l'ignorance humaine que sa toute-puissance sur la nature et leurs passions, car les hommes sont seulement « conscients de leurs appétits » mais « ignorants des causes qui les déterminent ». En d'autres termes, l'homme confond la conscience de sa volition avec la cause de sa volition ; il se croit libre alors qu'il est déterminé par des causes dont il n'a pas conscience ; il se pense maître de ses passions alors qu'il est *serf*. Par opposition à la conception de « l'homme comme un empire dans un empire », Spinoza crée le terme de servitude, qui s'explique ainsi : l'impossibilité de dominer ses affects due à l'ignorance des causes de ces derniers. C'est ainsi qu'il la définit dans la préface de la quatrième partie de l'*Ethique* : « l'impuissance humaine à

³⁸ *Id.*

³⁹ Voir la définition du repentir dans B. SPINOZA, *Ethique, op.cit.*, partie III, p333 : « Le repentir est une tristesse qu'accompagne l'idée d'un acte que nous croyons avoir fait par libre décret de l'esprit ».

⁴⁰ B. SPINOZA, Lettre LVII à Schuller in *Correspondance, op.cit.*, p304.

maîtriser et à réprimer les affects, je l'appelle servitude »⁴¹. La servitude est donc l'état naturel dans lequel se trouve tout homme, car ils sont nécessairement en proie aux passions. On est donc bien loin d'une liberté et d'une maîtrise sur ces dernières, comme le montre le titre de cette partie : « de la servitude humaine, autrement dit des forces de affects ». Ce titre implique que la servitude humaine équivaut à la force des affects, que l'homme est dépassé par cette dernière au lieu d'en avoir le contrôle. Ce concept est donc bien une réponse à la tradition philosophique moraliste et cartésienne, puisqu'il est en tout point opposé à ce qui était habituellement associé aux affects : l'impuissance dont nous parle Spinoza vient en contre-point de l'empire absolu sur nos passions, de la toute puissance humaine des moralistes ; l'ignorance des causes qui nous poussent à agir s'oppose à la thèse du libre-arbitre ; enfin l'imagination qui joue dans les affects met fin à la prétention de connaissance exhaustive qui s'exprimait notamment dans le *Traité des passions de l'âme* de Descartes. Parler de servitude c'est donc remettre l'homme à sa place dans l'ordre de la nature, à savoir celle d'un mode comme n'importe quel autre ; c'est mettre fin à l'idée d'un empire absolu sur les passions ; c'est déconstruire tous les préjugés et notamment celui de la liberté humaine. La servitude est ainsi bien une réponse à la thèse du libre arbitre de Descartes, et à ses prédécesseurs, car ce qui est naturel n'est plus la liberté, mais bien l'état de dépendance vis-à-vis des passions.

Spinoza replacé dans le débat philosophique et l'homme remis à sa place dans l'ordre de la nature, nous pouvons désormais nous intéresser aux concepts proprement spinozistes que sont la servitude et l'imitation des affects.

⁴¹ B. SPINOZA, *Ethique, op.cit.*, partie IV : « de la servitude humaine, autrement dit de la force des affects », préface, p351.

I. 2. Généalogie des concepts de servitude et d'imitation des affects

Nous avons montré que l'homme, contrairement à ce que pensaient les traditions moraliste et cartésienne, n'est pas libre, mais bien au contraire déterminé par ses affects et affections, et tant que ceux-ci sont passifs, il est incapable de s'en libérer. Après avoir montré à qui Spinoza s'opposait, et pour quelles raisons, il s'agit d'expliquer ses concepts propres. Et le premier, qui découle de son opposition aux philosophes moralistes et qui correspond à l'incapacité de l'homme à dominer ses affects, est la servitude :

L'impuissance humaine à maîtriser et à réprimer 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 contraint, quoiqu'il voie le meilleur pour lui-même, de faire le pire.⁴²

La servitude de l'homme se définit par son impuissance à gouverner et contenir ses passions : elle vient de la force de ces dernières, comme l'indique le titre de la quatrième partie, « De la servitude humaine, autrement dit des forces des affects ». Il y a équivalence entre ces deux termes : les affects de l'homme sont si puissants qu'il n'en est que l'esclave. Mais la force des affects va plus loin : l'homme leur est à tel point soumis qu'il est aussi en proie à imiter ceux d'autrui : « De ce que nous imaginons une chose semblable à nous, et que nous n'avons poursuivie d'aucun affect, affectée d'un certain affect, nous sommes par là même affectés d'un affect semblable »⁴³. Spinoza présente ici une mécanique du désir qui nous pousse à copier celui d'autrui, qu'il appelle imitation des affects, qui est double : à l'aliénation aux passions s'ajoute l'aliénation aux affects d'autrui. L'imitation des affects constituerait ainsi un autre degré de la servitude, bien que l'une et l'autre soient le lot commun des hommes. Aristote le disait déjà dans sa *Poétique*, bien que cela ne concernât que le domaine artistique : « L'homme se différencie des autres animaux en ce qu'il est le plus porté à imiter ». Spinoza reprend cette assertion à son compte et l'élargit aux domaines sociaux et politiques, au champ des relations interhumaines. Pour bien comprendre ces deux concepts proprement spinozistes que sont l'imitation des affects et la servitude, c'est-à-dire comprendre leur nature et leur origine, nous allons reprendre les termes en jeu et établir des distinctions conceptuelles. Commençons par la cause de ces deux phénomènes : l'*affect*.

⁴² B. SPINOZA, *Ethique, op.cit.*, partie IV, préface, p 351.

⁴³ *Ibid.*, partie III, proposition XXVII, p255.

Afin de comprendre comment l'homme peut tomber dans l'état de servitude, il faut établir d'où proviennent les affects, autrement dit leur origine (première partie du titre) : le but est bien de dégager des lois de composition des affects, d'en comprendre les mécanismes pour les connaître et donc s'en libérer. Partons donc de la définition de l'affect, et remontons la « chaîne causale » : « par affect, j'entends les affections du corps qui augmentent ou diminuent, aident ou répriment, la puissance d'agir de ce corps, et en même temps les idées de ces affections »⁴⁴. Le terme duquel il faut partir ici est « la puissance d'agir de ce corps », aussi appelé *conatus*. En effet, ce dernier est la force principale dont dérivent tous les mouvements de l'âme, la force qui nous pousse à persévérer dans notre être, ce que Spinoza théorise dès l'appendice du *De Deo* : « Il suffira ici que je prenne pour fondement ce que nul ne peut contredire ; je veux dire, que les hommes naissent tous ignorants des causes des choses, et qu'ils ont tous l'appétit de chercher leur utile, chose dont ils ont conscience »⁴⁵. Ce qu'il faut souligner ici est l'expression « l'appétit de chercher leur utile », qui correspond au *conatus*, l'effort de « persévérer dans son être »⁴⁶, à l'essence actuelle de l'homme. En tant qu'être fini, chaque mode de la nature (autant l'homme que la pierre) va chercher à se conserver pour une durée infinie. Il y a donc une positivité du *conatus* qui se traduit par la recherche de l'utile et de l'augmentation de sa puissance propre. Dans l'esprit, cet effort se caractérise par la production d'idées, qui dépendent toutes en premier de l'affection. C'est à celles-ci que nous allons nous intéresser : car les idées sont aussi les idées des affections du corps, et l'ensemble affection et idée de cette affection constitue le concept clé de notre analyse, à savoir l'affect. Nous avons donc ici identifié la source de tous les mouvements de l'âme, à savoir le *conatus*, l'effort de persévérer dans notre être. Pierre Macherey dans son commentaire de l'*Ethique* résume ainsi le rôle du *conatus* :

L'ensemble de la vie de l'âme, dans tous ses aspects sans exception, y compris ses aspects proprement intellectuels qui constituent au sens propre ses actions, s'explique ainsi à partir de cette puissance d'être qui la possède au plus intime d'elle-même, puisqu'elle coïncide avec sa propre essence actuelle : et cette puissance constitue aussi la source à laquelle s'alimentent ses passions.⁴⁷

⁴⁴ B. SPINOZA, *Ethique, op.cit.*, partie III, définitions, p213.

⁴⁵ *Ibid.*, partie I, appendice, p83.

⁴⁶ *Ibid.*, partie III, proposition VI, p227 : « Chaque chose, autant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer dans son être ».

⁴⁷ P. MACHEREY, *Introduction à l'Ethique de Spinoza. La troisième partie : la vie affective*, Paris, PUF, 1998, p95.

Macherey ajoute ici une remarque importante : du *conatus*, d'où proviennent tous les mouvements de l'âme, naissent autant les actions que les passions. Ce sont deux termes essentiels qu'il nous faut maintenant éclairer et que Spinoza introduit dès le début de la troisième partie de l'*Ethique* : « si donc nous pouvons être cause adéquate d'une de ces affections, alors par affect, j'entends une action, autrement une passion »⁴⁸. Spinoza introduit ici quatre nouveaux concepts, à savoir action et passion, cause adéquate et cause inadéquate. Nous avons montré que l'affect ne siège pas uniquement dans notre esprit, mais qu'il est aussi une affection du corps et l'idée de cette affection. En ce sens, un affect qui augmente ma puissance d'agir (mon *conatus*) augmente ma puissance de penser. Si l'on s'arrête à cette première définition, nous pourrions dire qu'il suffirait d'avoir des affects qui augmentent la puissance de notre corps pour en être le maître. Autrement dit, il suffirait de connaître et de « choisir » ses affects. Mais il faut faire ici une première objection : si tous les affects actifs sont joyeux, tous les affects joyeux ne sont pas actifs. Pour que ce soit le cas, l'homme doit être la cause adéquate de son affect. Spinoza a anticipé cette objection, et c'est pour cela qu'il introduit la dualité cause adéquate, cause inadéquate. Si l'homme désire n'être l'objet que d'affections qui augmentent son *conatus*, autrement dit d'affects actifs, il doit en être la cause adéquate, que Spinoza définit comme « celle dont l'effet peut se percevoir clairement et distinctement par elle ». Spinoza complète cette définition ainsi :

Je dis que nous agissons quand il se fait, en nous ou hors de nous, quelque chose dont nous sommes cause adéquate, c'est-à-dire (*par la Déf. précéd.*) quand de notre nature il suit, en nous ou hors de nous, quelque chose qui peut se comprendre clairement et distinctement par elle seule. Et je dis au contraire que nous pâtissons quand il se fait en nous quelque chose, ou quand de notre nature il suit quelque chose, dont nous ne sommes la cause que partielle.⁴⁹

Quand je suis cause adéquate, j'agis ; quand je ne suis la cause que partielle d'un événement, je pâtis. Autrement dit, la dualité action passion recoupe la dualité cause adéquate et cause inadéquate. Cette distinction va permettre à Spinoza d'établir une seconde clarification conceptuelle entre affects actifs et affects passifs et ainsi d'identifier la cause de la servitude humaine.

⁴⁸ B. SPINOZA, *Ethique, op.cit.*, partie III, définitions, p213.

⁴⁹ *Id.*

Commençons par prendre un exemple d'une cause adéquate, exemple tiré du cours de Gilles Deleuze⁵⁰ : je suis cause adéquate de la joie que je retire lorsque je sais nager. Si je sais nager, alors il y a action. En me baignant, le corps que je suis convient à cet autre corps qu'est l'océan parce que mon corps saisit la vague au bon moment, utilise les courants pour se déplacer, se meut selon un ordre commun avec celui de l'océan. A cette action de la nage, correspond un affect de joie, qui va me donner envie de continuer : et c'est moi, mon corps, qui par l'action de nager a « créé » cette affect actif de joie. Ce dernier ne se comprend que par l'action dont je suis à l'origine : autrement dit la joie produite par la nage vient d'une cause adéquate. C'est donc lorsque nous sommes à l'origine d'une action et que nous pouvons identifier avec certitude la cause de l'affect produit que nous sommes cause adéquate. A l'inverse, une cause inadéquate est partielle. Une idée inadéquate, aussi appelée mutilée ou confuse par Spinoza, n'est que la partie d'une idée vraie. L'effet produit ne relève pas d'une seule cause : dès lors que je ne suis pas seule cause de mon action, j'agis inadéquatement donc de façon contrainte. Prenons cette fois des exemples spinozistes de cause inadéquate. Un premier exemple de cause inadéquate serait la volonté de Dieu. Dans l'appendice de la première partie de l'*Ethique*, Spinoza se donne pour but de dénoncer les préjugés dans lesquels l'homme tombe naturellement. L'un d'eux est le finalisme, qui présuppose que tout est fait en vue d'une fin. L'anthropocentrisme va encore plus loin : tout ce qui est fait l'est en vue de l'homme. Ce sont ces deux préjugés que Spinoza déconstruit et qui sont l'exemple même d'une idée inadéquate :

Car si par exemple une pierre est tombée d'un toit sur la tête de quelqu'un et l'a tué, c'est de cette manière que [les théologiens et métaphysiciens] démontreront que la pierre est tombée pour tuer l'homme. En effet, si ce n'est pas à cette fin et par la volonté de Dieu qu'elle est tombée, comment tant de circonstances (en effet, souvent beaucoup y concourent) ont-elles pu se trouver concourir par hasard ? Tu répondras peut-être que c'est arrivé parce que le vent a soufflé et que l'homme passait par là. Mais ils insisteront, pourquoi le vent a-t-il soufflé à ce moment-là ? Pourquoi l'homme passait-il par là justement à ce moment-là ? Si de nouveau tu réponds que le vent s'est levé à ce moment-là parce que la mer, la veille, par temps encore calme, avait commencé à s'agiter, et que l'homme avait été invité par un ami, de nouveau ils insisteront, car poser des questions est sans fin, et pourquoi la mer s'était-elle agitée ? Pourquoi l'homme avait-il été invité pour ce moment-là ? et c'est ainsi, de proche en proche, qu'ils ne cesseront de demander les causes des causes, jusqu'à ce que tu te réfugies dans la volonté de Dieu, c'est-à-dire l'asile de l'ignorance.⁵¹

⁵⁰ G. DELEUZE, Cours 12 du 17/03/81 : http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=151.

⁵¹ B. SPINOZA, *Ethique, op.cit.*, partie I, appendice, p89.

Ici Spinoza tourne en dérision les métaphysiciens et théologiens qui ont fait de Dieu la cause finale, en montrant l'absurdité de leur réflexion : ils ne cessent de poser la question du pourquoi, à la manière des enfants, pour trouver les causes des causes. Autrement dit, ils tombent dans une régression à l'infini, à laquelle ils échappent seulement car ils « se réfugient » dans la volonté de Dieu. Le terme réfugier montre bien que la volonté de Dieu est une invention, qui leur permet de se cacher des vraies causes ; tout comme le terme asile qui souligne la folie et l'absurdité d'une telle idée. Penser que Dieu est la cause de la chute de la pierre sur la tête de cet homme est l'exemple même de ce qu'est une idée inadéquate : d'abord parce que c'est attribuer à Dieu une volonté, alors qu'il n'en a pas ; ensuite, car il n'y a pas une cause, mais plusieurs. Une idée inadéquate c'est donc cela : penser que quelque chose (ici Dieu) est la cause d'un phénomène (la chute de pierre) alors que ce n'est pas le cas. Le finalisme et l'anthropocentrisme, qui font de Dieu la cause de toutes choses, même des catastrophes naturelles⁵² sont des idées inadéquates, qui nous entraînent vers les passions, et donc la servitude. En distinguant affect passif et affect actif, Spinoza crée un schéma dual du mécanisme des passions : quand nous sommes la cause adéquate, il y a action, et « production » d'un affect actif. Dans ce cas la libération, non pas la liberté, est possible. A l'inverse, quand nous ne sommes que la cause partielle, inadéquate, la passion l'emporte. Nous sommes soumis à un affect passif et (re)tombons dans la servitude. Spinoza le résume de la façon suivante : « de là suit que l'Esprit est sujet à d'autant plus de passions qu'il a plus d'idées inadéquates, et au contraire, agit d'autant plus qu'il a plus d'idées adéquates »⁵³. Pour se libérer des passions et ainsi avoir des idées adéquates, il faut donc se défaire de ce grand nombre de préjugés ancrés en l'homme, mais aussi des notions universelles que nous formons et qui sont à l'origine des affects passifs. Les notions universelles, telle que la perfection, l'imperfection, le bien, le mal sont des concepts créés par l'homme qui n'ont pas de réalité extérieure et qui sont loin d'être communs à tous. Spinoza résume cette relativité des concepts humains ainsi :

En ce qui concerne le bien et le mal, ils ne désignent non plus rien de positif dans les choses, j'entends considérées en soi, et ils ne sont rien d'autre que des manières de penser ou notions que nous formons du fait que nous comparons les choses entre elles. Car une seule et même chose peut être en même temps bonne et

⁵² *Ibid.*, p85-86 : « parmi tant de commodités qu'offre la nature, il fallut bien qu'ils découvrirent nombre d'incommodités, telles que tempêtes, tremblements de terre, maladies, etc., et ils posèrent qu'elles avaient lieu parce que les Dieux avaient été irrités par les offenses commises envers eux par les hommes, autrement dit par les péchés commis contre leur culte. »

⁵³ *Ibid.*, partie II, corollaire 1, p215.

mauvaise, et également indifférente. Par ex., la musique est bonne pour le mélancolique, mauvaise pour l'affligé ; et pour le sourd ni bonne ni mauvaise.⁵⁴

Si les concepts que nous pensons universels ne sont en fait que des idées relatives à la complexion de chacun, alors il s'ensuit deux conséquences, qui se rejoignent en une seule : la création d'affects passifs. Le premier effet est qu'ils ne dépendent pas de la connaissance mais de l'imagination : « les hommes jugent des choses selon la disposition de leur cerveau, et imaginent les choses plutôt qu'ils ne les comprennent »⁵⁵. Si l'homme imagine plutôt qu'il ne connaît, alors il n'est que cause partielle, autrement dit cause inadéquate, et donc il pâtit. Mais ces notions que l'on croit universelles sont d'autant plus nuisibles qu'elles nous poussent à comparer les objets avec ces dits concepts : et le décalage est souvent si fort qu'il ne peut que nous conduire à des passions tristes. Pour illustrer cette seconde conséquence, prenons cette fois encore un exemple spinoziste. L'auteur prend l'exemple de la construction d'une maison dans la préface de la quatrième partie de l'*Ethique*. Seule la pensée de l'artisan est parfaite. Nous, nous ne pouvons juger l'édifice parfait que si nous avons l'exacte conception de l'architecte. Autrement dit, c'est une tâche impossible. Juger la perfection par rapport à un modèle c'est commettre une erreur, car une essence singulière est pensée selon sa cause efficiente ; non selon sa cause finale. Cette notion de perfection nous empêche de comprendre l'ordre de la nature, mais elle nous entraîne aussi vers une passion triste. Car quand nous comparons la chose à notre modèle de perfection, elle n'y correspond pas. Et alors nous sommes nécessairement tristes, car une chose estimée imparfaite nous rend tristes. L'idée de perfection nourrit donc nos affects tristes, tout comme les notions de bien et de mal, qui sont relatives.

On voit donc désormais ce qui est à l'origine des affects, à savoir les idées inadéquates, mutilées ou confuses, qui peuvent se décliner sous différentes formes : les préjugés, les notions universelles... Spinoza identifie clairement l'origine des affects à la proposition III de la troisième partie de l'*Ethique* : « les actions de l'esprit naissent des seules idées adéquates ; les passions dépendent des seules idées inadéquates ». Ce sont donc les idées adéquates, c'est-à-dire les idées vraies, les connaissances, qui nous libéreront des affects. Mais ce n'est pas encore le lieu de le traiter ici. Ce qui est en jeu à ce moment, c'est l'identification du schéma de l'origine des affects : à savoir, notre *conatus* nous pousse à persévérer dans notre être. Cet effort nous conduit à agir ou pâtir, lesquelles actions ou passions dérivent de ce que nous avons des idées adéquates ou idées inadéquates des

⁵⁴ *Ibid.*, partie IV, préface, p357.

⁵⁵ *Ibid.*, appendice, p93.

choses...autrement dit que nous connaissons ou que nous imaginons. C'est donc l'ignorance qui est à l'origine des affects. Ce qui permet à Spinoza d'établir à la fin de cette partie sa définition générale des affects:

L'affect qu'on dit une passion de l'âme est une idée confuse par laquelle l'esprit affirme une force d'exister de son corps, ou d'une partie de son corps, plus grande ou moindre qu'auparavant, et dont la présence détermine l'esprit à penser ceci plutôt que cela.⁵⁶

Cette définition insiste sur la confusion et le trouble qui sont cause et effet des passions, et sur l'idée que la passion est le passage d'un état de plus grande puissance à une moindre (et donc cause de tristesse). Cette définition englobe uniquement les affects passifs, mais on trouve des explications de ce que sont les affects actifs dans cette même partie, aux propositions LVIII et LIX, juste avant le catalogue des affects : « outre la joie et le désir qui sont des passions, il y a d'autres affects de joie et de désir qui se rapportent à nous en tant que nous agissons » (proposition LVIII) et « parmi tous les affects qui se rapportent à l'esprit en tant qu'il agit, il n'en est point qui ne se rapportent à la joie ou bien au désir. » Ces deux propositions font référence à la joie de comprendre qui modifie le rapport à soi, aux choses du monde et aux autres. Le rapport à soi est modifié car l'esprit contemple sa puissance comme durable, distincte de celles qui s'obtiennent par d'heureuses rencontres ; le rapport au monde est changé car la compréhension nous délivre d'une relation imaginaire aux choses, toujours susceptible d'être contredite ou déçue ; enfin le rapport à autrui est différent à double titre, puisque non seulement il n'est pas imaginé mais aussi parce que la joie trouvée l'est d'un bien partageable. Spinoza définit donc bien d'un côté les passions dans la définition générale des affects et de l'autre les affects actifs dans les dernières propositions de *l'Ethique*. Mais certaines définitions qui se trouvent dans le catalogue rendent compte des deux côtés de l'affect : la joie et la tristesse par exemple, définies comme des passages, ou le désir, qui correspond à toute forme d'appétit, de volition, d'impulsion de l'homme. Cela prouve bien l'objectif de Spinoza de créer un schéma mécanique des passions, d'où découlent différentes formes d'affects, passifs ou actifs, lesquels sont respectivement corollaires d'idées inadéquates et de passions, et d'idées adéquates et d'actions. Il y a donc bien une mécanique derrière chaque affect, et nous avons alors résolu le problème de l'origine des affects, en dégagant des lois de composition qui sont comme les lois de la nature, c'est-à-dire universelles et les mêmes pour tous les affects. C'était bien le projet de

⁵⁶ *Ibid.*, partie III, définition p347.

Spinoza d'étudier les passions de façon *more geometrico*, et à ce stade de la réflexion, il semble y être parvenu. Il s'agit donc maintenant de se tourner vers la deuxième partie du titre de cette partie de l'*Ethique*, à savoir la nature des affects, pour produire un système qui vaudra pour toutes les occurrences affectives, autrement dit, classifier et définir chacun des affects. La question est dès lors : quels sont les affects ?

Spinoza, après avoir établi les lois qui permettent de comprendre tous les affects et après avoir montré à nouveau, contre Descartes, que ce qui se passe dans le corps se passe aussi dans l'esprit, c'est-à-dire qu'une augmentation de la puissance de mon corps correspond à une augmentation de celle de mon âme, s'attache à définir les affects un par un, à connaître leur nature. Il ne se contente pas de les énumérer, mais d'en comprendre la genèse : c'est pourquoi il définit trois affects primaires, à savoir le désir, la joie, la tristesse. On se souvient que dans *Les passions de l'âme*, Descartes en définissait six : l'admiration, l'amour, la haine, la joie, la tristesse et le désir. Les autres passions n'étaient que des composés de ces six primitives. On voit ici la continuité (mais surtout la rupture) entre la pensée spinoziste et celle cartésienne : continuité car le projet semble le même, la seconde partie chez Descartes s'intitulant « du nombre et de l'ordre des passions et l'explication des six primitives » ; mais rupture dans l'ensemble des thèses exposées. Pour Spinoza, comme nous l'avons montré, il n'y a pas de séparation entre l'âme et le corps, contrairement à Descartes ; il n'y a pas non plus six affects primitifs, mais trois primaires ; et enfin il ne s'agit pas simplement de les exposer, mais bien de comprendre leur origine et nature. Si Descartes l'ébauche, on voit bien que Spinoza va beaucoup plus loin : il suffit de comparer simplement la taille du traité cartésien et celle des parties de l'*Ethique* concernant les affects. Spinoza part du lien entre notre âme et notre corps, pour montrer d'où proviennent les affects et ainsi les comprendre tous, pour expliquer d'où vient la servitude et enfin imaginer une libération possible. Si la démarche est la même chez ces deux auteurs, le résultat obtenu est très différent.

Revenons donc à nos trois affects primaires chez Spinoza. Comme c'est du désir que proviennent tous les autres, joie et tristesse comprises, c'est lui qui est défini en premier au scolie de la proposition IX : il est « l'appétit avec la conscience de l'appétit ». Si nous jugeons une chose bonne c'est bien parce que nous la désirons, tendons vers elle, et non l'inverse. C'est au scolie de la proposition XI que Spinoza ajoute les définitions des deux autres affects primaires, joie et tristesse, comme les passages d'une plus grande à une moindre perfection (tristesse) ou l'inverse (joie). Ces trois affects sont ensuite présents dans toutes les propositions de l'*Ethique*, et très peu d'autres sont évoqués : seuls l'amour et la haine apparaissent dans un nombre important. Spinoza le résume ainsi :

De la joie, de la tristesse et du désir, et par conséquent de tout affect qui en est composé, comme le flottement d'âme, ou bien qui en dérive, à savoir l'amour ou la haine, l'espérance, la crainte, etc., il y a autant d'espèces qu'il y a d'espèces d'objets qui nous affectent.⁵⁷

Spinoza met ici en avant la multiplicité des compositions des affects, mais aussi et surtout la primauté des trois affects que sont le désir, la joie et la tristesse. Cela permet de donner une réponse à l'hypothèse posée par Macherey dans son commentaire de l'*Ethique* : « nous aurons naturellement à nous interroger sur le caractère premier ou « primaire » de ces affects, et à nous demander s'il correspond, dans une perspective génétique, à une antériorité, ou bien dans une perspective structurale, à une priorité »⁵⁸. La réponse est évidemment une priorité au vu de la place de ces trois affects dans l'œuvre entière. C'est à partir des trois affects primaires que tous les autres se forment. Il s'agit alors d'expliquer quels phénomènes les diversifient, les associent, les transforment en d'autres affects. Reprenons les définitions de ces trois affects dans l'ordre, en commençant par le désir: « le désir est l'essence même de l'homme en tant qu'on la conçoit déterminée, par suite d'une quelconque affection d'elle-même, à faire quelque chose »⁵⁹. Le désir est la tendance à persévérer dans son être ; autrement dit il est assimilé au *conatus*. Dans l'explication de la définition, Spinoza ajoute même que sous le nom de désir sont compris « tous les efforts, impulsions, appétits et volitions de l'homme ». Qu'est-ce que cela signifie ? Cette accumulation de termes équivaut pour Spinoza à une liste de synonymes, qui recourent tous une unique réalité qu'est le désir. Traditionnellement, les philosophes écrivaient que les mouvements rapportés uniquement à l'âme étaient ceux de la volonté ; et ceux rapportés à l'âme et au corps correspondaient à l'appétit. Mais comme chez Spinoza il n'y a pas de distinction entre l'âme et le corps, cette différence conceptuelle tombe d'elle-même. Volonté et appétit ne sont ainsi que des vocables pour parler du désir, lequel est la manifestation du *conatus*, l'impulsion à persévérer dans son être. Et si l'homme est désirant, c'est parce qu'il appartient à la nature et en tant que mode, il participe à l'universelle puissance qui impulse la vie de la nature entière. Les actions de l'homme sont alors déterminées dans la mesure où elles obéissent à cette impulsion qu'est le *conatus*. Dès lors le désir n'est, comme le dit Macherey, qu'un « désir errant, une impulsion vague ». Le désir n'est *a priori* pas fixé sur un but, mais il est constitutif de l'homme. C'est ainsi que Pierre Macherey le résume :

⁵⁷ *Ibid.*, partie III, proposition LVI, p309.

⁵⁸ P. MACHEREY, *Introduction à l'Ethique de Spinoza, op.cit.*, p102.

⁵⁹ B. SPINOZA, *Ethique, op.cit.*, partie III, définition une des affects, p319.

Le désir se retrouve au fond de tous les comportements de tous les individus quels qu'ils soient, et en conséquence, pour former le concept général abstrait d'une essence humaine commune à tous ces individus, il est impossible de la présenter autrement que comme une nature désirante.⁶⁰

Le désir est donc ce qui met en mouvement l'homme. On pourrait même dire, pour reprendre l'hypothèse initiale de Macherey, qu'il est primaire *et premier* : primaire, car c'est l'un des affects principaux et premier, car il est à l'origine de tous les mouvements de l'âme et du corps.

Intéressons-nous maintenant aux deux autres affects primaires, la joie et la tristesse, qui ont des définitions opposées : « la joie est le passage de l'homme d'une moindre perfection à une plus grande » ; « la tristesse est le passage de l'homme d'une plus grande perfection à une moindre »⁶¹. Ce qu'il faut noter dans ces deux définitions est que la joie n'est pas la perfection, tout comme la tristesse n'est pas l'imperfection : il faut insister sur la notion de passage. Ces deux affects sont bien des mouvements de l'âme, une diminution ou une augmentation de sa puissance, et ces mouvements proviennent de la vie commune de l'âme et du corps. C'est la proposition XI de la troisième partie de l'*Ethique* qui éclaire ce point : « toute chose qui augmente ou diminue, aide ou réprime, la puissance d'agir de notre corps, l'idée de cette même chose, augmente ou diminue, aide ou réprime la puissance de penser de notre esprit »⁶². Les verbes aider, réprimer, augmenter ou diminuer font bien référence au passage d'un état à un autre. Et ce passage se fait en même temps dans le corps et dans l'esprit. La joie et la tristesse sont ainsi des affects opposés, mais dont le fonctionnement est similaire ; c'est pourquoi Spinoza accole les définitions de ces deux affects et n'en donne qu'une seule et unique explication. La proposition XI répond à la question de l'alternative entre la joie et la tristesse, c'est-à-dire qu'elle tente de rendre compte des raisons qui font passer l'homme d'un affect à l'autre, une interrogation que Macherey formule ainsi :

Qu'est-ce qui fait que l'âme étant toujours désirante, c'est-à-dire préoccupée en permanence par la nécessité de persévérer dans son être, est tantôt joyeuse, tantôt triste, c'est-à-dire inclinée dans le sens d'une exaltation

⁶⁰ P. MACHEREY, *Introduction à l'Ethique de Spinoza, op.cit.*, p102

⁶¹ *Ibid.*, partie III, définition deux et trois, p321.

⁶² *Ibid.*, partie III, proposition XI, p231.

ou d'une restriction de sa puissance propre, ce dilemme donnant sa perspective d'ensemble au champ à l'intérieur duquel se forment tous ses autres affects particuliers ?⁶³

Trois éléments sont à souligner dans cette problématique. Tout d'abord, Macherey indique que l'âme est « toujours désirante ». C'est ce que nous avons vu dans la définition du désir, qui est l'essence de l'homme, son *conatus*. Mais nous pouvons émettre la remarque que la question semble là encore indiquer une hiérarchie entre les affects primaires et une primauté du désir, dont la joie et la tristesse découleraient naturellement. Encore une fois, l'hypothèse de Macherey sur la priorité ou l'antériorité de ces trois affects semble se résoudre ainsi : le désir est principal et premier, même si la joie et la tristesse lui suivent instantanément. Cette remarque étant faite, deux autres éléments sont à relever dans cette interrogation : la joie est synonyme d'« exaltation de la puissance propre », tandis que la tristesse en est « la restriction ». Ces compléments de définition permettent d'éclairer la notion de passage et de nous donner des appuis terminologiques afin de penser ces concepts par la suite. Enfin, la question posée par Macherey indique que de ces deux affects primaires que sont la joie et la tristesse naissent tous les autres, autrement dit que tous les autres affects ne sont que des compositions des deux cités. Cela signifie qu'une démarche exhaustive de classification des affects n'a aucun sens, étant donné que tous dérivent des affects primaires. Spinoza est bien conscient de cela, puisqu'il écrit dans le scolie qui précède la définition des affects : « après ce qu'on a dit, il est clair, je crois, pour chacun, que les affects peuvent se combiner entre eux de tant de manières, et il peut en naître tant de variétés, qu'on ne peut les dénombrer »⁶⁴. Il est important de le souligner afin de montrer que la démarche spinoziste, qui contient quand même quarante-sept définitions d'affects, ce qui peut sembler important, reste une démarche rationnelle et logique, en accord avec le projet qu'il s'était donné au départ. Seuls certains affects sont présentés ici, et il n'est pas dans son but, ni dans l'intérêt des lecteurs d'en faire la présentation exhaustive (d'autant plus que c'est une tâche impossible). Ces remarques préliminaires ne nous éloignent en rien de notre sujet : elles expliquent au contraire, que la compréhension des trois affects primaires suffirait à dégager des lois générales de composition des affects. Si l'on saisit donc bien ce que sont la joie et la tristesse, les autres définitions d'affects apparaîtront naturellement.

Reprenons désormais l'idée de passage : être joyeux ou triste correspond au fait de se sentir mentalement et physiquement bien ou mal sans raison assignable. Contrairement à ce que l'on pourrait penser, comme elle est « positive » en ce qu'elle aide notre puissance d'agir, la joie n'est

⁶³ P. MACHEREY, *Introduction à l'Éthique de Spinoza*, op.cit., p115.

⁶⁴ B. SPINOZA, *Éthique*, op.cit., partie III, proposition LIX, scolie, p317.

pas une « action ». Joie et tristesse sont toutes deux des passions, car l'âme n'en est pas la cause adéquate : elle les subit au cours de son existence présente, moment pendant lequel elle n'est que le jouet des mécanismes de l'imagination. On retrouve ici toutes les notions qui sont associées à la passion : cause inadéquate, imagination, subir. Cela ne signifie pas pour autant que la joie est « négative » : elle est de l'ordre de la passion que si nous n'en sommes pas la cause. Autrement dit une joie dont nous savons être la source est un affect actif, comme l'exemple de la nage pris plus haut. Des trois affects primaires peuvent ainsi naître des affects aussi bien joyeux que tristes. Ce qui est certain, c'est que c'est de ces trois affects proviennent tous les autres, tels que l'admiration, l'amour, la haine, pour ne reprendre que les affects principaux de Descartes. Prenons l'exemple de la définition de l'amour : « l'amour est une joie qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure »⁶⁵. L'amour dérive de la joie, il en est une espèce, c'est en ce sens qu'il ne peut faire partie des affects primaires pour Spinoza. Et il est une passion en tant que nous n'en sommes pas la cause : selon nous, c'est une cause extérieure qui provoque de la joie et le provoque. La haine aura la définition inverse de l'amour, comme joie et tristesse qui fonctionnent par paires. Ces deux exemples permettent une fois encore de voir l'écart conceptuel entre Spinoza et Descartes et d'illustrer la notion d'affect.

De la même façon, nous allons expliquer la notion d'imitation, non pas en reprenant toutes les définitions des affects spinozistes, ce qui ne serait pas d'un grand intérêt, mais seulement en relevant celles qui interviennent dans le processus d'imitation des affects que nous avons essayé d'expliquer. Si nous devions lister les affects dont parle Spinoza et qui sont au cœur de ce mécanisme de l'imagination, il y aurait ainsi : l'envie, la gloire et la honte, l'émulation, l'humanité et l'ambition. Nous pourrions ajouter aussi l'avarice, sans oublier l'amour et la haine. Ces affects, dont nous allons développer quelques définitions, comportent dans leurs définitions des références à autrui : c'est ce que nous avons rapidement expliqué en introduction et ce sur quoi nous allons plus amplement revenir dans la partie suivante. Mais pour l'heure, nous pouvons déjà dire que l'imitation des affects implique un tiers, un autre homme, ou les autres hommes, et que nos actes sont déterminés par le regard de ces tiers. Nous allons analyser la définition de l'humanité pour illustrer ce propos : « l'humanité ou retenue est le désir de faire ce qui plaît aux hommes et de s'abstenir de ce qui leur déplaît »⁶⁶. L'humanité c'est imiter ce qui plaît aux hommes, et au contraire ne surtout pas reproduire ce qui leur déplaît. Et on voit ici qu'il y a les deux pans dont nous parlions plus haut, affect passif et affect actif : si l'humanité n'est inspirée qu'en tant que nous pensons en

⁶⁵ *Ibid.*, partie III, définition six, p323.

⁶⁶ *Ibid.*, partie III, définition 38, p343.

fonction de ce que l'opinion commune, la plupart des hommes, le *vulgus* pour reprendre un terme spinoziste, diraient de nos agissements, alors elle est du côté de la passivité. Et elle devient ambition. Mais elle peut aussi avoir lieu dans une communauté des sages, lorsque les sages ont le même désir de savoir et qu'ils se le partagent. Dans ce cas c'est bien l'humanité qui intervient et c'est un affect actif. Il y a bien *ambivalence* dans les affects que l'on imite. Un autre affect qui appartient à ce mécanisme est l'envie : « l'envie est la haine en tant qu'elle affecte un homme de telle sorte qu'il est attristé du bonheur d'autrui, et au contraire, qu'il est content du malheur d'autrui »⁶⁷. L'envie naît de ce que nous nous observons autrui et désirons soit posséder la même chose que lui, soit être aussi heureux que lui. Mais comme l'homme est naturellement désirant, il ne peut se réjouir de ce qu'autrui possède ou est, sans l'envier à son tour. L'envie est donc un affect qui se rapporte directement à un autre homme, et cela va nous permettre d'introduire une réflexion plus large sur l'imitation des affects. On se souvient que Spinoza le définit à la proposition XXVII de cette façon : « De ce que nous imaginons une chose semblable à nous, et que nous n'avons poursuivie d'aucun affect, affectée d'un certain affect, nous sommes par là même affectés d'un affect semblable »⁶⁸. Les états affectifs des choses nous atteignent seulement parce qu'elles sont semblables à nous. C'est pourquoi l'imitation des affects a lieu dans les relations interhumaines, en tout cas à ce moment de l'*Ethique* : cette proposition définit la relation intersubjective de base, en dehors de tout objet. Elle cherche à déterminer le rapport primaire entre les hommes qui sont tous sujets de désir. Bien sûr, ce rapport mécanique est un trait de notre vie sociale, c'est-à-dire accentuée par la société. Mais ce qui compte ici est d'expliquer d'où provient cette imitation : et elle tire son origine dans un processus d'identification et de comparaison avec autrui. Comme la servitude, la première source est l'imagination : nous allons désirer la gloire, car nous supposons que la gloire plaît à tout homme, comme nous allons vouloir empêcher autrui d'accéder aux mêmes sources de joie que nous (c'est la jalousie). L'imitation des affects n'est donc qu'une manière dont s'exprime la servitude, mais elle est peut-être la plus pertinente pour penser notre société actuelle (ce que nous verrons dans notre second chapitre).

Cela étant dit, il faut en dernier lieu se pencher sur le plan de la troisième partie de l'*Ethique*, qui va nous permettre de cerner les deux catégories d'affects que nous venons d'esquisser : ceux qui sont fondés sur le rapport à l'objet, et qui sont dirons-nous classiques, et ceux qui sont fondés sur la similitude avec autrui, autrement dit l'imitation des affects, qui sont fondamentalement nouveaux. Dans le début de la troisième partie de l'*Ethique*, sont d'abord exposées les lois générales de

⁶⁷ *Ibid.*, définition 23, p331.

⁶⁸ *Ibid.*, partie III, proposition XXVII, p255.

composition des affects : les principes de la vie affective des propositions I à XI avec le développement sur les actions, les passions, le *conatus* et les idées adéquates ; la reconstitution de la genèse de la vie affective des propositions XII à XXVI qui reprennent les mécanismes d'objectivation, d'association, de temporalisation et d'identification. La proposition XXVII qui définit l'imitation des affects et qui est la base de notre travail, introduit un nouvel univers passionnel, uniquement pensé sur la relation à l'autre. Ce n'est donc plus l'objet du désir qui est visé, mais la passion d'autrui désirée par l'homme. Les propositions XXVII à XXXV sont le cœur de cette théorie et en exposent les conséquences. Enfin, les dernières propositions de la troisième partie de l'*Ethique* (XXXVI à LIX) concernent plus particulièrement la haine et l'amour et les affects actifs. Ce plan répond bien au projet rationnel de Spinoza d'expliquer les affects, et de les penser « mieux » que tous ses prédécesseurs, comme il le disait dans le premier chapitre du *Traité Politique* :

Les philosophes conçoivent les affections qui se livrent bataille en nous, comme des vices dans lesquels les hommes tombent par leur faute, c'est pourquoi ils ont accoutumé de les tourner en dérision, de les déplorer, de les réprimander, ou quand ils veulent paraître plus moraux de les détester. Ils croient ainsi agir divinement et s'élever au faite de la sagesse, prodiguant toute sorte de louanges à une nature humaine qui n'existe nulle part, et flétrissant par leurs discours celle qui existe réellement. Ils conçoivent les hommes en effet, non tels qu'ils sont, mais tels qu'eux-mêmes voudraient qu'ils fussent : de là cette conséquence, que la plupart au lieu d'une Ethique ont écrit une Satire [...].⁶⁹

Spinoza à la fin de la troisième partie de l'*Ethique* a réussi à penser les affects à la manière des géomètres, c'est-à-dire en montrant qu'ils suivent des lois de la nature, comme toutes choses de la nature, et en neutralisant toute dimension axiologique dans les affects. Les affects qui concernent l'objet sont comme nous l'avons dit une partie bien classique de ce domaine philosophique ; mais l'étude de l'imitation des affects et donc des affects se rapportant à autrui constitue une dimension nouvelle qui valide l'intérêt que nous portons à cette thèse. Cette théorie est d'autant plus intéressante qu'elle recoupe nombre des enjeux contemporains, et montre que la pensée d'un auteur classique a bien plus à nous dire sur notre temps que sur le sien. C'est pourquoi, maintenant que nous avons expliqué l'origine et la nature des affects, nous pouvons nous concentrer sur ce phénomène spécifique qu'est l'imitation des affects.

⁶⁹ B. SPINOZA, *Œuvres V : Traité politique*, trad. fr. C. Ramond, Paris, PUF, « Epiméthée », 2005, chapitre 1.

I.3. L'imitation des affects : un concept proprement spinoziste ?

Le problème que doit résoudre ici Spinoza, c'est celui-là même qui se posait à Hobbes : comment faire dériver des passions simples les passions proprement humaines ? Comment passer des sentiments portant sur un objet quelconque aux sentiments portant sur un objet spécifiquement humain ?⁷⁰

Cette question est posée par Matheron dans *Individu et communauté chez Spinoza* et plus précisément dans le chapitre qui introduit les « fondements de la vie passionnelle interhumaine », c'est-à-dire les interactions des passions des hommes entre elles. Ce sur quoi Hobbes puis Spinoza s'interrogent est la relation intersubjective, interhumaine : ils veulent comprendre le rapport primaire entre les individus humains, tous sujets de désir. Ces deux philosophes voient très bien que l'homme doit s'associer aux autres : chez Hobbes, c'est un pacte contraint ; chez Spinoza, c'est l'homme lui-même qui fait ce choix de raison, pour augmenter sa puissance. Chez Hobbes, le passage « des sentiments portant sur un objet quelconque aux sentiments portant sur un objet spécifiquement humain » s'explique par un calcul rationnel de l'avenir : l'instinct de conservation de l'homme se transforme en volonté de consolider sa puissance. L'homme veut vivre le plus longtemps possible et être le plus puissant possible. Or comme tous les hommes ont ce même désir, ils aspirent tous à dominer les autres. C'est ce que Hobbes appelle la « guerre de tous contre tous », autrement dit la course au pouvoir, qui est au fondement des relations interhumaines. Mais cela entraîne nécessairement la séparation des hommes et le conflit. Si Spinoza s'accorde avec Hobbes sur la description de ce fait, à savoir que l'homme est insupportable à l'homme, il s'attache néanmoins à montrer l'homme tel qu'il est, c'est-à-dire aussi enclin à nouer des relations avec ses pairs : il cherche d'abord à trouver ce qui fonde les relations interhumaines, de façon neutre, et non pas d'une manière immédiatement négative comme le fait Hobbes. Il veut comprendre, comme Hobbes l'a esquissée, la problématique des *passions sociales* : nous avons toujours affaire à des affects, car ce sont des désirs qui entrent en jeu, mais ces désirs ne sont plus rapportés à des objets, comme l'a toujours souligné la tradition, mais à autrui. La problématique est donc radicalement nouvelle : on passe des passions portant sur « un objet quelconque » à celles « portant sur un objet spécifiquement humain », à savoir *un autre être humain*. C'est ce que Spinoza théorise sous le nom d'imitation des affects, et c'est cette dernière qui est à l'origine des relations interhumaines. Ce terme apparaît dans le scolie de la proposition XXVII de la troisième partie de l'*Ethique*, après que

⁷⁰ A. MATHERON, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Les éditions de minuit, 1969, p151.

Spinoza a montré, des propositions XXI à XXX, que les affects se socialisent : « de ce que nous imaginons une chose semblable à nous, et que nous n'avons poursuivie d'aucun affect, affectée d'un certain affect, nous sommes par là même affectés d'un affect semblable. » Cette proposition est la théorie centrale de l'imitation des affects, qui porte non plus sur un objet, mais sur « une chose semblable à nous ». Nous allons bien sûr expliquer tous les termes de cette proposition et montrer en quoi cette thèse est radicalement nouvelle. Mais avant cela, il convient de revenir à Hobbes et Descartes, que Spinoza a lus : on a déjà noté que les passions sociales étaient aussi une problématique chez Hobbes. Il faut donc voir ce que Spinoza prend ou rejette de son prédécesseur, et faire le même travail avec Descartes. Car si l'imitation des affects n'était pas nommée en tant que telle chez ces deux auteurs, nous pouvons en trouver des prémisses. C'est à partir de ces points communs que nous pourrions montrer ce que Spinoza ajoute, rejette, change et ainsi souligner la singularité de ce concept spinoziste.

Commençons par Descartes. Dans *Les passions de l'âme*, la seconde partie intitulée « du nombre et de l'ordre des passions et l'explication des six primitives » cherche à rendre compte de façon exhaustive de toutes les passions qui existent. Dans le premier article de cette partie, Descartes s'intéresse aux « premières causes des passions ». Il a montré dans la précédente partie que les passions de l'âme venaient de l'agitation dont les esprits meuvent la glande pinéale située dans le cerveau. Mais Descartes ne s'arrête pas là, et veut creuser encore plus les sources de ces dernières :

Or, encore que [les passions de l'âme] puissent quelquefois être causées par l'action de l'âme, qui se détermine à concevoir tels ou tels objets ; et aussi par le seul tempérament du corps ou par les impressions qui se rencontrent fortuitement dans le cerveau, comme il arrive lorsqu'on se sent triste ou joyeux sans pouvoir en dire aucun sujet ; il paraît néanmoins, par ce qui a été dit, que toutes les mêmes peuvent aussi être excitées par les objets qui meuvent les sens, et que ces objets sont leurs causes plus ordinaires et principales ; d'où il suit que, pour les trouver toutes, il suffit de considérer tous les effets de ces objets.⁷¹

Deux remarques peuvent être faites sur cet article : d'une part, Descartes, contrairement à Spinoza, donne une cause unique à toutes nos passions de l'âme, à savoir « les objets qui meuvent les sens ». On le voit aux formules « toutes les mêmes », « les trouver toutes » ainsi qu'aux comparatifs « causes plus ordinaires et principales ». D'autre part, la répétition du terme « objet » (à quatre

⁷¹ R. DESCARTES, *Les passions de l'âme*, *op.cit.*, article 51, p76-77.

reprises) semble bien indiquer que pour Descartes, les passions sont des passions d'objet. Malgré cela, on peut trouver une esquisse de passions sociales – c'est-à-dire de passions qui naissent du rapport entre les hommes - dans le traité, dont nous retrouverons certaines chez Spinoza. Il est tentant de confondre l'imitation des affects spinoziste avec les passions sociales que l'on trouve chez Descartes et Hobbes : si ces derniers pratiquent bien une philosophie des passions neutre, sans évaluation, comme l'entend Spinoza, ils ne vont pas aussi loin que lui dans l'analyse des affects. Ils se « contentent » de noter que certaines passions sont suscitées par notre rapport aux autres hommes, sans pour autant en comprendre la cause : ce que Spinoza fera avec sa thèse de l'imitation des affects. On peut ainsi parler d'une gradation entre le travail des ces trois auteurs : Descartes et Hobbes ont touché du doigt le phénomène des passions sociales, alors que Spinoza en a fait une loi, un principe de la vie affective, en montrant que de ce phénomène, naissent nombre d'affects. C'est ce que nous analyserons quand nous reviendrons sur l'analyse du texte de la troisième partie de *l'Ethique*, à partir de la proposition XXVII.

Après cette brève mise en garde, revenons à Descartes. Voici un relevé de ce type de passions : l'envie, la pitié, la gloire, la honte, l'orgueil, la jalousie, l'émulation⁷². Toutes ces passions sont des affects pour Spinoza. Et dans chacune des définitions qu'en donne Descartes, on voit apparaître la relation intersubjective dont Spinoza parle dans sa théorie de l'imitation des affects. Il y a donc un paradoxe inhérent à l'œuvre cartésienne : Descartes aperçoit bien que certaines passions portent plus sur notre relation aux autres hommes que sur des objets, mais il se contente d'une définition des passions basée sur le rapport « homme-objet ». Prenons plusieurs exemples des ces passions sociales. A l'article 66, Descartes définit la gloire et la honte ainsi : « De plus, le bien qui est ou qui a été en nous, étant rapporté à l'opinion que les autres en peuvent avoir excite en nous de la gloire ; et le mal, de la honte »⁷³. La gloire et la honte naissent de ce qu'elles sont rapportées à l'opinion d'autrui : c'est-à-dire qu'un acte est honteux quand les autres l'estiment mauvais, et est glorieux lorsque les autres l'estiment bon. On voit donc bien que ces deux passions ne naissent pas d'une relation à l'objet, mais d'un regard qu'autrui porte sur nous : on s'aime parce qu'autrui nous aime, ou en tout cas, c'est ce que nous croyons. Le second exemple est celui de l'émulation, un affect que l'on retrouve chez Spinoza : « Et cette dernière n'est autre chose qu'une chaleur qui dispose l'âme à entreprendre des choses qu'elle espère lui pouvoir réussir parce qu'elle

⁷² *Ibid.* Les articles concernés sont les articles 62 sur la moquerie, le ris l'envie ; l'article 66 sur la gloire et la honte ; l'article 157 sur l'orgueil ; l'article 167 sur la jalousie ; l'article 172 sur l'émulation ; l'article 182 sur l'envie ; l'article 185 sur la pitié ; l'article 204 sur la gloire ; l'article 205 sur la honte.

⁷³ R. DESCARTES, *Les passions de l'âme*, *op.cit.*, article 66.

les voit réussir à d'autres »⁷⁴. Dans cet article 172, Descartes identifie une nouvelle cause de la passion, sans la nommer : il emploie bien la conjonction de subordination « parce que », marqueur de la cause. C'est bien *parce que* l'homme voit autrui réussir des actions qu'il entreprend les mêmes dans l'espoir qu'elles lui réussiront à lui aussi. On désire ce qui remplit de joie autrui. Ce qui est donc premier dans ce type de passion c'est autrui et non un quelconque objet. Descartes, même s'il entrouvre la porte des passions sociales, premier pas avant l'imitation des affects, ne nomme jamais autrui comme cause des passions, c'est là toute la différence avec Spinoza. Un troisième et dernier exemple des passions sociales chez Descartes, pour être complet, serait celui de la pitié, définie à l'article 185 (et présent dès l'article 62). Cet affect est présent à la fois chez Hobbes et Spinoza, ce pourquoi nous allons nous y attarder un peu plus longuement :

Mais lorsque [le bien présent] nous est représenté comme appartenant à d'autres hommes, nous pouvons les en estimer dignes ou indignes : et lorsque nous les en estimons dignes, cela n'excite point en nous d'autres passion que la joie, en tant que c'est pour nous quelque bien de voir que les choses arrivent comme elles doivent. Il y a seulement cette différence que la joie qui vient du bien est sérieuse, au lieu que celle qui vient du mal est accompagné de ris et de moquerie. Mais si nous les en estimons indignes, le bien excite l'envie, et le mal la pitié.⁷⁵

Et Descartes ajoute plus précisément sur la pitié à l'article 185 qu'elle est « une espèce de tristesse mêlée d'amour ou de bonne volonté envers ceux à qui nous voyons souffrir quelque duquel nous les estimons indignes »⁷⁶. Ces deux définitions permettent d'éclairer ce que Spinoza appellera plus tard l'imitation des affects : car en effet ce qui se joue dans le sentiment de pitié comporte bien un élément *d'imitation*, à savoir une tristesse que l'on voit chez autrui et que l'on reproduit. Selon ces deux articles, si nous estimons qu'un homme ne mérite pas le mal qui lui arrive, alors nous serons en proie à la pitié, qui est une forme de tristesse. La formule importante dans l'article 185 est bien « à qui nous voyons souffrir », puisque cela indique que cette passion naît d'un rapport à autrui. L'autre élément à souligner est bien sûr la tristesse : car c'est la tristesse (ou le mal pour reprendre les termes cartésiens) dont souffre autrui qui va inciter la nôtre. On voit déjà ici ce que Spinoza analysera dans la thèse de l'imitation des affects.

⁷⁴ R. DESCARTES, *Les passions de l'âme, op.cit.*, article 172.

⁷⁵ *Ibid.*, article 62 : « La moquerie, l'envie, la pitié », p81.

⁷⁶ *Ibid.*, article 185 : « De la pitié », p161.

Qu'en est-il désormais de Hobbes ? Nous savons déjà que Hobbes était plus « avancé » que Descartes sur cette question, puisqu'il cherchait à trouver, comme Spinoza, le fondement des relations interhumaines. Nous savons aussi que la démarche hobbesienne ne convient pas à Spinoza en ce qu'elle ne propose pas de solution à la société humaine, qui, chez Hobbes, est fondée uniquement sur une lutte pour le pouvoir et les honneurs. Mais ce n'est pas pour autant que tout est à rejeter dans Hobbes, lequel a très certainement influencé les analyses des traités politiques spinozistes. Chez Hobbes, les passions assimilables à des passions sociales seraient ainsi la convoitise, la terreur panique, la honte, l'envie, l'émulation, la pitié. Nous allons à nouveau nous intéresser à cette dernière, afin de la comparer avec la définition de Descartes. Hobbes la définit de cette façon : « la douleur éprouvée face au malheur d'autrui est la pitié ; elle vient de ce que l'on imagine qu'un malheur semblable pourrait nous arriver. Elle s'appelle alors compassion et, dans notre langage actuel, sympathie »⁷⁷. Comme chez Descartes, c'est le fait d'être témoin du malheur de l'autre qui nous plonge dans la pitié (« face au malheur d'autrui » chez Hobbes, « nous voyons souffrir » chez Descartes). Mais la définition de Descartes est bien moins « égocentrée » que celle de Hobbes : chez Hobbes, la pitié vient de ce qu'on imagine qu'un « malheur semblable pourrait nous arriver », chez Descartes, elle naît seulement de l'observation de la tristesse d'autrui. Dans les deux cas, et dans celui de Spinoza aussi, la pitié fait partie des affects qui comportent des éléments d'imitation, c'est-à-dire qu'on va reproduire un affect que l'on voit chez autrui. Hobbes identifie ici trois éléments que l'on retrouve chez Spinoza : tout d'abord, l'affect de la pitié naît bien de l'observation du malheur d'autrui. La pitié est donc bien une passion sociale. Le deuxième point important est la formule « de ce qu'on imagine » : ce genre de passions n'est pas fondé rationnellement, mais est au contraire ancré dans l'imagination de l'homme. L'imagination est absolument centrale dans la théorie de l'imitation des affects, comme on le montrera plus bas : Hobbes a ainsi saisi les deux points qui seront essentiels pour Spinoza, la relation à autrui et le rôle de l'imagination. Le dernier point important est l'expression « un malheur semblable » : l'imitation des affects se fonde sur l'identification avec autrui. On voit ainsi que, dans la définition que donne Hobbes de la pitié, tous les éléments qui sont au cœur de la thèse spinoziste de l'imitation des affects sont d'ores et déjà présents. Le second exemple qui me semble le plus pertinent à analyser ici est la terreur panique :

⁷⁷ T. HOBBS, *Léviathan* (1651), trad. fr. G. Mairet, Paris, Gallimard, 2000, chap. VI: « « Des commencements internes du mouvement volontaire, communément appelés passions, et des discours qui les expriment », p132.

La peur sans savoir pourquoi et de quoi est la terreur panique. Les mots viennent des fables qui font du dieu Pan leur auteur. A vrai dire le premier qui est sujet à une telle peur a toujours la perception de ce qui la cause, bien que les autres prennent la fuite en suivant son exemple, chacun supposant que son voisin sait pourquoi. Et donc, personne n'éprouve cette passion s'il n'est dans une foule de gens ou dans une multitude.⁷⁸

La terreur panique est causée par la contagion, car on se contente d'imiter un comportement que nous avons observé chez autrui, sans savoir *ni pourquoi, ni de quoi* nous avons peur. Elle est donc totalement irrationnelle. Elle semble bien correspondre à ce que Spinoza nomme imitation des affects, car la fuite est causée par la vue d'un autre qui fuit : nous imitons le comportement d'un autre qui fuit, en supposant que « notre voisin » sait pourquoi il agit ainsi. Dans la terreur panique, tout est donc basé sur la supposition : on suppose que quelque chose fait fuir les autres et cela nous pousse à fuir à notre tour, de même qu'on suppose que si les autres fuient, ils ont de bonnes raisons de le faire. La dernière phrase est peut-être la plus importante car elle montre que cette passion ne survient que « dans une foule de gens ou dans une multitude », autrement dit en société. La passion de la terreur panique semble donc tout-à-fait correspondre à la théorie de l'imitation des affects spinoziste, et elle est en plus très actuelle : c'est ce que nous observons dans tous les mouvements de foule de nos jours, dans lesquels la peur est exacerbée par tous les attentats qui ont eu lieu. Mais nous développerons cela plus tard. Pour l'heure, ce que nous voulions montrer est que Hobbes comme Descartes, ont perçu ce qu'était l'imitation des affects, sans la nommer : un affect que l'on voit chez autrui et que l'on va reproduire à l'identique, pour de multiples causes (la peur, l'espoir d'être loué...). Les passions sociales sont ainsi déjà présentes chez les prédécesseurs de Spinoza, mais elles ne sont qu'esquissées : le rapport aux passions reste objectal chez ces deux auteurs et le rapport qui est à l'origine de ces passions, à savoir la relation à autrui, relation intersubjective, n'est pas identifié. Hobbes et Descartes restent ainsi à la surface du phénomène, tandis que Spinoza fera de l'imitation des affects une loi, donc à valeur universelle et nécessaire, de la vie affective. L'apport de Spinoza est donc majeur et révolutionnaire en ce qu'il propose une nouvelle conception du désir : ce n'est plus le désir d'un objet, mais le désir du désir d'un autre être humain, et plus particulièrement un « désir désiré »⁷⁹. Il peut alors prendre différentes formes selon l'affect qui naît de cette imitation des affects, ce que nous expliquerons ensuite (pitié, envie...). Et Spinoza donne enfin un nom à ce mécanisme si particulier mais si proprement humain : *l'imitation des affects*.

⁷⁸ *Ibid.*, p132.

⁷⁹ Expression que l'on trouve chez Kojève, dans son *Introduction à la lecture de Hegel*. Ce texte est très postérieur à celui de Spinoza, mais on voit une similitude entre les deux thèses : « il est humain de désirer ce que désirent les autres, parce qu'ils le désirent. » « L'histoire humaine et l'histoire de désirs désirés. »

Repartons donc de la définition de la proposition XXVII, qui est la base de tout notre travail : « de ce que nous imaginons une chose semblable à nous, et que nous n'avons poursuivie d'aucun affect, affectée d'un certain affect, nous sommes par là même affectés d'un affect semblable ». Pour commencer, il nous faut expliquer les termes importants. « De ce que » équivaut à la conjonction de subordination parce que, qui identifie clairement une cause, et ici, la cause de l'imitation des affects est l'imagination. Avant d'aller plus loin, il nous faut revenir sur ce terme très spécifique chez Spinoza. Pour expliquer l'imagination, il faut comprendre ce que sont les idées, définies dans la deuxième partie de *l'Ethique* : ce sont des modes de pensée, qui englobent une chose ou un état de chose. Parmi elles, il y a l'idée que nous sommes (l'esprit comme idée du corps) et les idées que nous avons. Ce sont ces dernières qui sont cause de l'imagination : elles représentent ce qui arrive à notre corps, l'effet d'un autre corps sur le nôtre, c'est-à-dire un mélange des deux corps. De fait, elles sont nécessairement inadéquates : l'esprit humain ne connaît que par l'intermédiaire des idées des affections dont le corps est affecté⁸⁰ mais cela ne donne jamais d'idées claires et distinctes (par les propositions XXVI et XXVII), de la même façon que les idées en rapport avec d'autres corps *n'expriment* pas l'essence du corps extérieur mais *indiquent* la présence de ce corps et son effet sur nous (par le corollaire II de la proposition 16). Ce sont ces idées qui sont la source de l'imagination : « et quand l'esprit contemple les corps de cette façon, nous dirons qu'il imagine »⁸¹. Ces idées s'enchaînent les unes aux autres suivant un ordre qui est d'abord celui de la mémoire ou de l'habitude : si le corps a été affecté par deux corps en même temps, la trace de l'un fait que l'esprit se souvient de l'autre (proposition XVIII). Cet ordre de la mémoire est aussi bien celui des rencontres fortuites extrinsèques entre les corps (proposition XXIX). Et moins les rencontres ont de constance, plus l'imagination flotte. C'est pourquoi, en tant que nos affections mélangent des corps divers et variables, l'imagination forme de pures fictions, comme celle du cheval ailé. L'imagination naît bien d'idées, qui indiquent la façon dont le corps est affecté, mais qui ne peuvent, de ce fait, qu'être confuses et inadéquates. Le premier élément de l'imitation des affects, l'imagination, montre déjà le caractère fortuit de l'association que nous allons faire entre nous-mêmes et un autre homme.

Revenons maintenant à l'explication de la suite de la définition. Le groupe nominal « une chose semblable à nous » suggère que cette imitation a principalement lieu entre êtres humains, même si des choses moins semblables à nous, avec quelques éléments en commun avec nous

⁸⁰ SPINOZA, *Ethique, op.cit.*, voir la proposition XIX, p145 du *De Mente*.

⁸¹ B. SPINOZA, *Ethique, op.cit.*, troisième partie, proposition XVII, scolie, p143.

peuvent la créer : c'est le cas des animaux domestiques par exemple⁸². La chose doit partager avec nous un caractère commun : pour l'homme c'est le fait d'appartenir à l'humanité. Le deuxième terme en jeu dans l'imitation des affects est donc l'identification, la ressemblance avec autrui. Spinoza ajoute « que nous n'avons poursuivie d'aucun affect » pour bien signifier que seule l'imagination, au sens de connaissance inadéquate et non pas de rêve, entre en jeu : nous allons imiter l'affect de quelqu'un, avant même de connaître cette personne, du simple fait que cette personne est un être humain, comme nous. Les éléments fondamentaux de cette théorie sont donc l'imagination et l'identification à autrui. L'imitation est ainsi un mécanisme *naturel* qui est produit par la ressemblance avec « une chose semblable à nous » : c'est le moment où l'affectivité se développe en référence à autrui, c'est-à-dire que nos sentiments sont orientés vers autrui, que la considération d'autrui intervient dans la formation de nos affects. Nous pouvons reprendre la définition que deux commentateurs de Spinoza en donnent, Alexandre Matheron et Pierre Macherey. Commençons par celle de Matheron, laquelle se construit explicitement contre Hobbes :

Pour les mêmes raisons qui lui avaient fait modifier la théorie hobbesienne du désir, il lui [à Spinoza] faut donc trouver, à la racine des relations interhumaines, un principe qui, tout en rendant compte des faits si magistralement décrits par Hobbes, réserve néanmoins la possibilité de déboucher sur autre chose.

Ce principe, c'est l'imitation des sentiments d'autrui ; imitation due elle-même à la ressemblance d'autrui avec nous, c'est-à-dire (le contexte est explicite) à la propriété qu'il partage avec nous d'être homme.⁸³

Matheron part de la différence entre Hobbes et Spinoza : tous deux recherchent le fondement des rapports interhumains, mais comme nous l'avons dit plus haut, Hobbes parvient à la négation des rapports humains, au conflit, à la lutte de pouvoirs, alors que Spinoza, partant du constat qu'il existe des rapports humains non conflictuels, veut trouver un fondement à la vie en société. Et ce fondement est l'imitation des affects, qui rend aussi bien compte de ce que Hobbes décrit que d'un mécanisme *neutre* qui crée les relations humaines. Matheron souligne bien ici que cette imitation n'est due qu'à « la ressemblance d'autrui avec nous », au fait qu'autrui est un homme comme nous. Et Matheron renchérit : « imaginer les sentiments d'un être semblable à nous, c'est *ispo facto*, les éprouver ». L'imitation des affects nous fait reproduire l'affect que nous voyons chez autrui et donc le ressentir : l'exemple le plus parlant est celui de la pitié, que nous appellerons compassion

⁸² A ce sujet, voir le scolie de la proposition XIII de la deuxième partie de *l'Ethique*.

⁸³ A. MATHERON, *Individu et communauté chez Spinoza*, *op. cit.*, p154.

aujourd'hui. Si nous voyons un autre homme triste, même sans l'avoir fréquenté, nous éprouverons de la tristesse du seul fait qu'il est un être humain comme nous. L'imitation des affects serait ainsi un « *accident* » au sens étymologique du terme : c'est quelque chose qui nous arrive, de façon involontaire et irréfléchie. Elle a lieu parce que nous imaginons une chose semblable à nous : les personnes se reconnaissent et se sentent solidaires en vertu de leur appartenance à un genre commun qu'est l'humanité. Quant à Macherey, il ajoute aux propos de Matheron le caractère de loi, c'est-à-dire *mécanique*, auquel nous ne pouvons échapper :

Dans la vie affective commune, il y a une constante circulation des affects, que chacun partage avec d'autres, sans qu'il soit toujours possible de démêler strictement ce qui, dans ces échanges, revient aux uns et aux autres. Pourtant ces mouvements confus en apparence obéissent à une loi dont le principe est dégagé dans la proposition XXVII du *De Affectibus* et ses corollaires : c'est celle du mimétisme affectif, dont les applications s'étendent à l'ensemble de la vie affective, qui tend ainsi à prendre la forme d'un commerce généralisé par lequel les affects de chacun sont susceptibles en permanence d'être transférés sur d'autres par contagion ou par suggestion, en même temps que se forment de véritables communautés affectives.⁸⁴

Macherey montre ici que la façon dont les affects passent d'un homme à un autre n'est pas aléatoire, mais bien au contraire régie par la loi de l'imitation des affects. Les affects de l'un vont être transférés sur l'autre « par contagion ou par suggestion » : la contagion porte sur les signifiants (pleurs, rires, fuite...) tandis que la suggestion porte sur les signifiés (tristesse, joie, crainte). Quand il y a contagion, il y a imitation d'un comportement affectif, alors que quand il y a suggestion, il y a imitation de l'affect-même que nous imputons à autrui. Dans le cas de la terreur panique, il y a contagion car nous nous mettons à fuir sans savoir pourquoi. Nous imitons la fuite. Et en même temps il y a suggestion puisque nous imitons la crainte que nous supposons voir chez autrui. Macherey poursuit en décrivant chaque partie du mécanisme :

Ce processus d'identification imaginaire fait que nous prenons sur nous les affects que nous imputons à une autre personne, avec laquelle nous n'avons eu encore aucune relation affective, sous la seule condition qu'elle soit quelqu'un de semblable à nous, c'est-à-dire une personne comme nous : en même temps que nous imaginons cette personne affectée, donc joyeuse ou triste, nous devons aussi imaginairement être affectés de joie ou de tristesse, pour cette unique cause que, de la manière dont notre imagination nous représente

⁸⁴ P. MACHEREY, *Introduction à l'Ethique de Spinoza*, *op.cit.*, p215.

l'existence de cette personne et de ses affects, nous n'avons pas le moyen de faire le tri entre ce qui revient à elle et à nous dans la représentation de son existence et des manières dont elle est elle-même affectée.⁸⁵

Macherey revient ici sur les éléments essentiels de la théorie spinoziste : l'imitation des affects est entièrement fondée sur l'imagination et la ressemblance avec autrui. Il n'est pas besoin d'avoir partagé quelque chose avec autrui pour imiter son affect comme éprouver de la compassion ou de l'envie à son égard par exemple. Imiter, c'est donc bien éprouver l'affect, comme l'a noté Matheron. Et cela est dû, selon Macherey, au fait que nous ne parvenons pas à départager, dans le flou de notre imaginaire, ce qui est mien et ce qui est autre. Pour l'expliquer, il faut revenir à la théorie de l'affection présente dans la deuxième partie de *l'Ethique*, des propositions XXV à XXVII. En effet, l'affection exprime l'effet d'un corps sur mon corps. Elle ne donne d'idée adéquate ni de l'un ni de l'autre (proposition XXV pour les corps extérieurs, proposition XXVII pour le corps humain). Et comme on ne perçoit les autres corps que par l'intermédiaire de notre propre corps (proposition XXVI), on ne peut qu'en avoir des idées inadéquates (par ce qui précède et le corollaire de cette proposition). Dès lors, il est impossible de départager ce qui est mien de ce qui est autre : de là peut naître l'imitation. C'est alors la confusion qui opère dans cette théorie, et nous voyons ainsi immédiatement qu'un homme en proie à l'imitation des affects est soumis aux jeux de l'imagination, et donc loin d'atteindre la connaissance. L'imitation des affects tend ainsi de façon quasi immédiate à la servitude de l'homme. Mais là n'est pas encore le propos. Retenons simplement la définition que Macherey donne de cette théorie, qui nous permettra d'avoir une vue très globale sur le phénomène : « imiter les affects d'autrui, c'est donc, sans former à ce sujet de projet délibéré, se sentir soi-même affecté par les affects d'autrui ou plutôt par les affects qu'on impute imaginativement à autrui »⁸⁶. Pour résumer, nous pourrions dire que l'imitation des affects met en jeu trois termes : l'imagination, le fait d'appartenir à l'humanité et autrui.

Maintenant que nous avons bien élucidé le concept d'imitation des affects, nous devons comprendre comment Spinoza en arrive ici : il amène cette proposition tout au long de la troisième partie de *l'Ethique*. Si l'imitation des affects n'est nommée qu'à la proposition XXVII, elle est déjà anticipée dans les propositions qui précèdent. En effet, les propositions XXI à XXX du *De Affectibus* rendent compte de la socialisation des affects. Nous associons les objets que nous rencontrons aux affects de joie ou de tristesse que nous éprouvons : « qui imagine affecté de joie ou bien de tristesse ce qu'il aime sera lui aussi affecté de joie ou bien de tristesse ; et l'un et l'autre affect sera plus ou moins

⁸⁵ *Ibid.*, p217.

⁸⁶ *Ibid.*, p219-220.

grand dans l'amant selon que l'un et l'autre est plus ou moins grand dans la chose aimée »⁸⁷. L'homme reproduit l'affect qu'il voit en ce qu'il aime. Nous ne sommes pas encore dans la théorie de l'imitation des affects, puisque qu'on parle de « ce que » l'homme aime, et non pas encore d' « une chose semblable à lui » ; mais néanmoins cette proposition prépare la théorie de la mimésis affective. Spinoza dresse un parallèle net entre les affects portant sur les objets et ceux portant sur les êtres humains. Macherey montre ainsi que ce glissement se reflète dans la langue latine : à partir de la proposition XXII, il note que Spinoza utilise *aliquis*, qui veut dire quelqu'un, et non plus *aliquid*, qui signifie quelque chose (en français, cela se traduit par le passage de « ce que » à « quelqu'un »). L'imitation des affects est donc amenée dès ces deux propositions, qui restreignent le champ de l'affectivité en l'ouvrant à « celui des relations entre les personnes, en tant que celles-ci sont porteuses d'affect à travers lesquels elles se prennent les unes les autres pour objets, affects qui se croisent, se répondent, s'échangent »⁸⁸. En effet, la proposition XXII porte sur l'affect que peut ressentir la chose aimée : « Si nous imaginons que quelqu'un affecte de joie une chose que nous aimons, nous serons affectés d'amour envers lui. Si au contraire nous imaginons qu'il l'affecte de tristesse, au contraire aussi nous serons affectés de haine envers lui »⁸⁹. On s'intéresse désormais au fait que la chose aimée peut elle-même être affectée de joie ou de tristesse. Comme la chose partage avec nous la disposition d'être en proie aux affects, elle est alors une personne et non plus une chose, elle est « une chose semblable à nous ». Macherey propose le terme de *psychosociologie* pour les propositions XXI à XXXIV qui dégagent les principes de l'imitation affective à l'origine des relations entre les personnes. Ce terme montre deux choses : l'imitation des affects est causée par l'imagination (côté psychologique) et elle permet de comprendre les comportements humains en société (coté sociologique). Grâce à cette théorie nous pouvons identifier de nouveaux affects qui sont des espèces de joie et de tristesse modelées en considération d'autres personnes : le désir d'être bien vu, la pitié... Les propositions XXI à XXIV permettent à Macherey d'identifier des situations duelles et triangulaires. La pitié est « née du dommage subi par un autre », c'est-à-dire « par le seul fait que nous nous identifions à une autre personne, et ceci pour la simple raison que nous nous représentons qu'elle est une personne comme nous, nous sommes enclins à prendre part à ses peines »⁹⁰. Dès cette définition, la question d'autrui est soulignée dans la formation de nos affects : nous partageons les peines d'autrui car il est un homme comme nous. Ces propositions permettent ainsi une classification des affects : une situation duelle serait le cas de la pitié, qui naît d'un rapport

⁸⁷ B. SPINOZA, *Ethique, op.cit.*, proposition XXI, p249.

⁸⁸ P. MACHEREY, *Introduction à l'Ethique de Spinoza, op.cit.*, p184.

⁸⁹ B. SPINOZA, *Ethique, op.cit.*, partie III, proposition XXII, p249.

⁹⁰ P. MACHEREY, *Introduction à l'Ethique de Spinoza, op.cit.*, p197.

à autrui ; une situation triangulaire serait la situation de l'envie, qui fait intervenir deux hommes et un tiers. Cette dernière est définie dans le scolie de la proposition XXIV, qui est le parallèle exact entre l'imitation des affects et la passion objectale : « si nous imaginons que quelqu'un affecte de joie une chose que nous avons en haine, nous serons affectés de haine envers lui aussi. Si au contraire, nous imaginons qu'il affecte cette même chose de tristesse, nous serons affectés d'amour envers lui »⁹¹. L'amour ou la haine que nous portons à « la chose » qui affecte de joie ou de tristesse une chose que nous avons en haine relève du processus de l'imitation des affects : cet amour ou haine sera transposé d'une chose à un autre homme. Les deux dernières propositions qui précèdent celle de la théorie de l'imitation des affects amènent un autre élément : celui de l'identification à la chose aimée (ou contre-identification à la chose haïe). Nous aimons la joie de la chose aimée, puisque nous voulons l'affirmation de son existence, puisqu'elle est cause de la nôtre. Spinoza peut alors pousser l'identification plus loin et énoncer la théorie de l'imitation des affects (XXVII) : les états affectifs des choses nous affectent en cela seul qu'elles sont semblables à nous. C'est dans le scolie que Spinoza nomme ce phénomène *imitation des affects*.

De la même façon que nous avons essayé de rendre explicite la thèse de la proposition XXVII, il convient d'exposer l'ensemble de la démonstration qui en suit, puisqu'elle est la preuve que Spinoza veut bien en faire une théorie de la vie affective, un principe, une loi, là où ses prédécesseurs s'étaient contentés d'en signaler quelques traits. Le premier scolie qui suit la proposition XXVII lui permet d'identifier deux affects qui naissent de cette imitation, à savoir la pitié et l'émulation dont nous avons déjà parlé plus haut. Le premier corollaire fait écho à la proposition XXIV, mais est cette fois transposée à « une chose semblable à nous » : si nous imaginons que quelqu'un affecte de joie une chose semblable à nous que nous aimons, alors nous aimerons aussi cet homme ; et inversement avec la tristesse et la haine. Ce corollaire souligne bien ce qui se joue dans l'imitation des affects : la reproduction d'un sentiment sans d'autre raison que le fait d'être un homme comme celui qui est en proie à ce sentiment. Les deuxième et troisième corollaires se rapportent à la pitié : nous ne pouvons pas avoir en haine une chose qui nous fait pitié, car son malheur nous affecte de tristesse. Si c'était possible, nous serions joyeux de sa tristesse, ce qui est contradictoire. Ici, nous voyons bien que le projet de Spinoza est de montrer la régularité et la mécanique des situations dans lesquelles l'imitation des affects nous plonge, de faire de la mimesis affective une loi au même titre que les lois scientifiques. C'est donc de la même façon que le troisième corollaire se justifie : « une chose qui nous fait pitié, nous nous efforcerons autant que

⁹¹ B. SPINOZA, *op.cit.*, partie III, proposition XXIV, p253.

nous pouvons de la délivrer du malheur »⁹². En même temps que nous partageons les sentiments d'autrui, nous désirons aussi nous lancer dans les entreprises induites par ces sentiments : « une chose qui nous fait pitié, nous nous efforcerons autant que nous pouvons de la délivrer du malheur ». L'imitation des affects se traduit donc aussi dans l'action, elle-même provoquée par des affects. Et cette volonté de faire du bien du fait de la pitié qu'un autre homme suscite en nous, Spinoza l'appelle *bienveillance* au scolie suivant. L'imitation des affects engendre ainsi la formation de nouvelles passions : bienveillance, envie, pitié... Nous voyons aussi la rigueur de la démarche spinoziste : rien n'est laissé au hasard, il veut expliquer toutes les situations que créent l'imitation des affects, comme on le voit dans le dernier scolie, où il renvoie son lecteur à des propositions antérieures quant à l'amour et la haine envers celui qui a fait du bien ou du mal à un autre homme. C'est donc en cela que nous pouvons dire que la théorie de l'imitation des affects est nouvelle : Spinoza en fait bien un *principe* nous permettant de rendre compte d'un ensemble de situations de la vie affective, et en le démontrant de façon scientifique, en le rapportant au concept des notions communes de manière à en faire une loi. Macherey écrit que « les sentiments se propagent des uns aux autres exactement comme le ferait une épidémie » : il y a un côté arbitraire dans l'imitation des affects. Nous sommes affectés d'un affect uniquement parce que nous partageons le fait d'être humain avec autrui. L'imitation est donc *automatique* : fuir comme d'autres, partager leurs peurs, réagir à leurs souffrances... ce sont des gestes que l'homme fait machinalement sans en chercher le bien fondé. Fuir comme d'autres serait ce que Hobbes appelle la terreur panique (dont nous avons parlé plus haut). La conclusion que donne Macherey est ainsi fondamentale : « alors il paraît bien que la fixation objectale des affects, qu'elle concerne des choses ou des personnes, est complètement livrée à l'ordre commun de la nature, c'est-à-dire au hasard des occasions et des rencontres »⁹³. Cela signifie que les affects que nous imitons ne sont absolument pas contrôlés et choisis, mais entièrement subis. Dès lors l'imitation des affects s'apparenterait exclusivement à une forme de servitude. Or Spinoza nomme bien la partie cinq de *l'Ethique De libertate*, et présentent les affects actifs à la fin du *De Affectibus*, ce qui signifie qu'il est possible de se libérer de nos passions (au sens étymologique de « souffrance » et d'affects subis) : c'est donc qu'il envisage un remède à la servitude. Et c'est là le cœur de notre question : le paradoxe inhérent au phénomène même d'imitation des affects. Si l'imitation, elle, est neutre, les affects qui en naissent peuvent autant être « bons » comme la bienveillance, que destructeur, comme l'envie. Ce sont les conséquences de cette imitation des affects que Spinoza présente dans la suite de cette partie de *l'Ethique*.

⁹² *Ibid.*, proposition XXVII, corollaire III, p259.

⁹³ P. MACHEREY, *Introduction à l'Ethique de Spinoza, op.cit.*, p224.

En effet, l'imitation des affects nous conduit à agir en fonction d'autrui : elle règle une grande partie de notre conduite. Les trois effets qui en découlent sont les suivants : nous agissons dès lors *d'après et pour* le regard d'autrui ; cela conduit à la formation d'une société malheureuse ; enfin, cela engendre des amours jalouses. Nous allons maintenant analyser un peu plus en détail ces processus. C'est dans les propositions XXVIII à XXX que le premier effet du mimétisme affectif est énoncé : nos actes sont déterminés par le regard d'autrui, parce que leur joie produit par imitation notre joie. Prenons l'exemple de la proposition XXIX : « nous nous efforcerons également de faire tout ce que nous imaginons que les hommes considèrent avec joie, et au contraire nous aurons de l'aversion à faire ce que nous imaginons que les hommes en aversion »⁹⁴. Les actions que nous entreprenons sont soumises au regard d'autrui : nous sommes poussés à faire ce qui nous donne de la joie *et* en donne à autrui, nous serons détournés de faire ce que nous pensons être cause de tristesse *et* que nous estimons être mal vu par autrui. Nos actes ne nous rendent alors heureux que si nous considérons en outre qu'ils plaisent aux autres ; ils ne nous déplaisent que si nous les estimons méprisés par autrui. Macherey nomme ce comportement un « conformisme obsessionnel », une expression qui rend bien compte de la situation dans laquelle l'imitation des affects plonge l'homme : nous allons vouloir à tout prix plaire aux autres hommes, nous « conformer » à ce que nous imaginons être source de joie pour eux. Ce premier effet est ainsi résumé par Macherey :

Ceci signifie que nos conduites ne sont pas inspirées seulement par des considérations qui nous sont personnelles : en même temps que celles-ci, intervient dans la détermination de ces conduites le point de vue d'autrui, ou plutôt le point de vue que nous imputons imaginativement à autrui ; l'autre auquel se rapporte ce point de vue n'est en effet personne en particulier parce qu'il n'est pas quelqu'un de réel ; la position qu'il incarne symboliquement est celle des « gens » (*homines*), notion qui ne correspond à aucun contenu objectif déterminé, mais représente seulement une manière de penser.⁹⁵

Là encore, l'imagination a un rôle majeur : nous allons accomplir telle action en pensant qu'autrui a un point de vue positif sur elle, autrement dit qu'il nous louera pour l'avoir accomplie. Mais ce point de vue est imputé de façon totalement imaginaire à autrui, ce qui fait que cela peut aussi bien lui plaire que lui déplaire. Le deuxième élément à relever nous permet de justifier l'emploi de l'expression « passions sociales » : autrui n'est pas une personne identifiée, il incarne n'importe

⁹⁴ B. SPINOZA, *Ethique, op.cit.*, partie III, proposition XXIX, p261.

⁹⁵ P. MACHEREY, *Introduction à l'Ethique de Spinoza, op.cit.*, p233.

quel homme. Quand on dit donc que tel affect se forme par rapport à autrui, c'est donc bien de l'avis de l'ensemble des hommes, de la société qu'on parle ici. Revenons au scolie de la proposition XXIX, qui illustre deux nouveaux points : Spinoza appelle cet effort pour plaire aux hommes *ambition* dans le cas où « nous mettons tant de zèle dans notre effort pour plaire au vulgaire que c'est à notre détriment, où à celui d'autrui, que nous faisons certaines choses ou que nous nous en abstenons » et *humanité*, qui est « le désir de faire ce qui plaît aux hommes et de s'abstenir de faire ce qui leur déplaît » dans l'autre cas. De ce scolie nous pouvons tirer deux remarques : la première est que cet effet du mimétisme affectif crée de nouvelles catégories d'affects : ici l'ambition et l'humanité, mais on trouvera plus loin le désir d'être bien vu, le savoir-vivre, la louange, le blâme, la gloire, la honte, le repentir, la satisfaction de soi. Ces affects naissent par rapport à autrui, en nous comparant avec autrui. La deuxième réflexion à faire sur ce scolie est que les conséquences néfastes de l'imitation sont déjà entrevues par Spinoza. Nous pouvons désormais agir au détriment de notre personne ou de celle d'autrui en voulant plaire aux hommes :

Ensuite, parce qu'il peut se faire (par le coroll. Prop 17 p. 2) que la joie dont quelqu'un imagine affecter les autres soit purement imaginaire, et que (par la prop. 25 de cette p.) chacun s'efforce d'imaginer de lui-même tout ce qu'il imagine l'affecter de joie, il peut donc aisément se faire que le glorieux soit orgueilleux, et imagine être agréable à tous alors qu'il est pénible à tous.⁹⁶

Si la joie dont nous imaginons être la cause et dont nous pensons qu'elle rend les autres heureux n'est en réalité que fictive, l'homme peut tomber dans le travers de l'orgueil et devenir insupportable aux autres hommes. Dès lors la société, au sens très simple d'association des hommes, ne tient plus qu'à un fil. C'est là le deuxième effet du mimétisme affectif, que nous allons très peu développer car ce sera le sujet de notre deuxième chapitre. Mais il convient ici d'en faire un petit bilan. Cet effet se trouve dans les propositions XXXI et XXXII et concerne les dualités suivantes : désirer et être désiré, aimer et être aimé, haïr et être haï pour soi et pour autrui. L'imitation des affects va faire que nous voulons que les autres aiment les mêmes choses que nous (proposition XXXI), et même pire, elle va faire que nous voulons de façon exclusive une chose, donc nous allons tout mettre en œuvre pour que les autres en soient privés (proposition XXXII). Cela a pour conséquence assez terrible que nous allons avoir pitié des personnes pour lesquelles les choses vont mal et que nous allons envier les personnes pour lesquelles les choses vont bien : de là

⁹⁶ B. SPINOZA, *Ethique, op.cit.*, partie III, proposition XXIX, scolie, p265.

naissent envie et jalousie, qui sont des formes de haine, des affects tristes contraires à la formation d'une société heureuse. Cela engendre aussi le fait que nous voulons que chacun vive selon notre propre complexion, que Macherey résume ainsi :

De toutes nos forces, nous sommes ainsi poussés à imaginer les affects d'autrui sur le modèle de ceux que nous ressentons pour notre propre compte, en projetant nos sentiments à l'extérieur de nous-mêmes de manière à en faire tendanciellement des normes universelles, auxquelles à notre idée, tous devraient se conformer.⁹⁷

Cela crée une forme de concurrence entre les hommes, puisque chacun veut s'ériger en modèle auprès des autres. Mais nous n'en dirons pas plus ici, car il s'agit dans cette partie de montrer simplement ce qu'est l'imitation des affects ; les conséquences néfastes pour la société seront analysées dans le deuxième chapitre. Enfin, le dernier effet que nomme Spinoza est la complication du rapport entre l'homme et son objet de désir, et notamment la naissance de la jalousie. Si nous aimons une personne, nous allons vouloir qu'elle nous aime aussi (proposition XXXIII) ; si la personne que nous aimons est liée du même lien d'amour avec un autre homme que nous, alors nous haïrons cet autre homme (proposition XXXV). Cette dernière proposition rend compte de l'envie, et souligne encore une fois les relations impossibles que peut créer l'imitation des affects. Mais là encore, nous n'en dirons pas plus car nous développerons cela bien assez tôt.

Pour l'heure, nous allons tenter de résumer et de conclure sur l'imitation des affects : ce concept est bien nouveau en ce qu'il propose de considérer les affects en général, dont le désir est le premier, non plus par rapport à un objet, mais par rapport à un autre être de désir, autrui. Les conditions dans lesquelles cette imitation apparaît sont très simples : il suffit de « voir » une « chose semblable à nous », c'est-à-dire un autre homme, affecté d'un certain affect, pour l'éprouver à notre tour. L'identification à autrui est donc le premier élément qui caractérise l'imitation des affects. Le deuxième élément est bien entendu l'imagination : un simple relevé des occurrences de ce terme montre qu'il est présent dans *toutes* les propositions concernant l'imitation des affects. On retrouve aussi le verbe « imaginer » dans la définition des affects suivants : l'admiration, la moquerie, la mésestime, la pitié, la gloire, la honte, l'émulation. Ces affects sont donc tous des passions sociales, qui naissent en société du fait de l'imitation. Ce qui est en jeu dans ce processus n'est donc pas la connaissance vraie, mais bien l'ignorance, qui est le premier genre de connaissance inadéquate dont

⁹⁷ P. MACHEREY, *Introduction à l'Éthique de Spinoza*, op.cit., p249.

les sources sont l'expérience immédiate et l'ouï-dire (tels que les signes du langage, les rumeurs collectives...), autrement dit l'imagination. Puisque l'imitation des affects repose sur l'imagination et donc l'ignorance, nous voyons d'ores et déjà qu'elle implique une forme de servitude, et la question à laquelle nous allons nous confronter est de savoir s'il est possible de dépasser cette servitude, ou si l'homme en société est condamné à imiter ses semblables et à les envier. L'enjeu est donc de savoir si l'imitation des affects, qui est en soi un processus neutre, ne peut que nous asservir ; ou si au contraire elle peut nous libérer. Et cette question est fondamentale, du fait de l'immense étendue du mimétisme affectif : toute « chose semblable à nous », tout homme, peut le susciter; et cette étendue est d'autant plus grande qu'elle concerne tant les affects tristes que les affects joyeux. L'imitation des affects est ainsi centrale dans notre vie : à chacune de nos rencontres avec autrui, nous sommes en proie à imiter ses affects. Et cette imitation est essentielle dans le fondement de la société. Macherey le résume très bien ainsi :

Cette théorie a des conséquences dont la portée est considérable : elle permet en effet de comprendre comment les hommes sont naturellement en prise les uns sur les autres, ou, à tous les sens de l'expression, attachés les uns aux autres, dans la mesure où ils sont en proie à des affects à travers lesquels ils s'efforcent de réaliser la puissance d'être qui est en chacun d'eux. Or là est la véritable base du lien social, qui a sa source, non dans les calculs de la raison, mais dans le déchaînement spontané des passions soumises aux seules règles de l'imagination.⁹⁸

C'est de l'imitation que naît tout lien social, car elle engendre nécessairement un rapprochement des hommes. Mais ce lien social est fondé sur le « déchaînement spontané des passions soumises aux seules règles de l'imagination » et c'est là tout le paradoxe de ce processus : si l'imitation des affects rapproche les hommes, n'est-elle pas avant tout une cause de discorde puisqu'elle entraîne l'envie des uns envers les autres ? Pour tenter une réponse légère à cette question, nous pouvons dire que l'imitation est la base de la société malheureuse pour les hommes en proie aux affects passifs, la base d'une société heureuse pour les hommes sages. L'imitation des affects semble aussi entraîner un certain conformisme, au double sens où chacun veut que l'autre vive selon sa propre complexion (sens individuel) et où ce qui est à faire n'est que ce que tous les autres hommes louent (sens collectif). De la même façon, cela peut tant être dangereux pour la démocratie et l'individualité que tant être le facteur de la création d'une communauté pour les hommes vivant sous la conduite de la raison. L'imitation des affects crée ainsi un balancement constant entre

⁹⁸ *Ibid.*, p187.

l'entente et la discorde, les affects tristes et les affects joyeux. Nous pouvons alors nous poser la question suivante : si la société ne se fonde que sur le déferlement des passions humaines, n'est-elle pas condamnée à imploser ? Ce sont tous ces paradoxes qui vont être au cœur de notre deuxième chapitre.

Chapitre II

L'imitation des affects,

Un phénomène ordinaire pour tout homme...

Mais contraire à l'homme et à la société ?

[L'imitation des affects] n'est aliénante que dans la mesure où les sentiments imités sont eux-mêmes aliénés ; ce qui bien entendu est la règle tant que nous sommes en proie aux passions. ⁹⁹

Cette citation tirée de l'étude *Individu et communauté chez Spinoza* de Matheron souligne l'ambivalence du phénomène de l'imitation des affects : l'imitation des affects, qui est un processus naturel et mécanique, auquel tout homme est soumis, n'est aliénante, donc néfaste, que dans la mesure où les passions que nous allons imiter sont du côté de la tristesse et de la passivité. Tant que l'homme est soumis aux passions, cette imitation ne peut être qu'aliénante.¹⁰⁰ Or nous avons déjà démontré que, contrairement à ce que pensaient Descartes et les moralistes, « l'homme n'est pas un empire dans un empire » : l'homme n'a pas de maîtrise absolue sur ses passions. Car soumis aux passions, l'homme n'a que des idées inadéquates et confuses, donc il pâtit : ce qui est chez Spinoza le contraire de l'action. Tant que l'homme ne comprend pas ses passions, il ne peut donc qu'en être l'objet passif. Et cela est d'autant plus vrai dans le processus d'imitation des affects, car nous imitons l'affect d'un autre seulement parce qu'il est semblable à nous, sans parvenir à nous détacher de cette ressemblance et sans en comprendre les mécanismes profonds.

Cette imitation des affects, dont nous avons jusque-là essayé de montrer la neutralité (ou du moins montrer sa nécessité : on ne peut y échapper et elle engendre *aussi bien* des affects tristes que joyeux), apparaît alors sous un jour plus sombre. Et c'est ce que l'on voit immédiatement après l'énonciation de la thèse spinoziste, à la proposition XXVII : Spinoza énonce trois conséquences de l'imitation des affects, lesquelles sont toutes contraires à l'homme et à la société. Nous allons les

⁹⁹ A. MATHERON, *Individu et communauté chez Spinoza*, op.cit., p155.

¹⁰⁰ Ce n'est donc pas le cas chez les sages et a fortiori les hommes libres qui sont du côté de l'activité. C'est ce que nous montrerons dans notre troisième chapitre.

expliquer brièvement ici pour montrer l'enjeu de cette partie : en quoi et comment l'imitation des affects, qui est un mécanisme neutre et naturel, peut-elle devenir aliénante au point de détruire l'homme et la société ?

Le premier effet de cette imitation que souligne Spinoza est celui d'une uniformisation (des propositions XXVIII à XXX) : nous allons désormais agir d'après et pour le regard d'autrui. Nous allons vouloir plaire à autrui et nous conformer à ses goûts : nous pourrions parler ici d'uniformisation et de perte d'individualité, puisqu'il y aurait désormais une norme à laquelle tous devraient se plier pour appartenir à la société. Les deuxième et troisième effets sont liés à ce que nous allons étudier maintenant à savoir l'affect de la haine : Spinoza montre qu'à cause du mimétisme affectif, c'est la haine qui va caractériser les rapports ordinaires de l'homme à l'homme (propositions XXXI et XXXII) ; ce même affect va aussi entraîner des amours jalouses entre les hommes (propositions XXXIII et XXXV). Ces trois effets font intervenir des passions tristes, autrement dit aliénées. Tant que l'imitation des affects reste dans le cadre passionnel et donc de la passivité, elle ne peut qu'être elle aussi aliénée et aliénante.

Après avoir expliqué en détail ces trois conséquences, en insistant notamment sur l'omniprésence de la haine dans nos rapports humains, nous pourrions tenter de les rapprocher d'enjeux plus contemporains : la question du racisme qui est le parangon d'un affect triste né de l'imitation des affects ; les questions de mode, de publicité et du spectacle de la souffrance, qui sont des illustrations des effets de l'imitation des affects (la société de consommation place l'imitation des affects à son paroxysme) ; ou encore la question des populismes, puisque dans ce cas, l'homme imite la crainte et l'espoir qu'il voit chez un autre, et se tourne alors vers un extrême qui semble lui promettre de faire disparaître toutes ses appréhensions pour ne satisfaire que ses désirs. Nous allons donc essayer dans ce chapitre d'appliquer notre projet initial, à savoir de montrer comment la théorie de l'imitation des affects spinoziste peut être éclairante pour parler d'enjeux contemporains.

Pour ce faire, nous commencerons par décrypter le système d'amour et de haine afin d'en montrer les conséquences. Puis nous affronterons la problématique de la société : qu'est-ce qu'une société qui met en concurrence ses membres sur le seul principe de l'imagination ? Qu'est-ce qu'une société dans laquelle tous les hommes s'imitent au point de perdre leur individualité propre ? Nous verrons que l'imitation des affects met à mal ce concept de société. Enfin, nous nous concentrerons sur la question politique en nous référant aux analyses du *Traité politique* et de l'homme « conduit comme du bétail ». Car un homme qui suit ses affects et non sa raison est dans la servitude la plus totale lorsqu'il tente de participer à la vie politique. Ce sont donc toutes ces

conséquences que nous allons envisager ici afin de montrer *dans quelles conditions* l'imitation des affects *peut* devenir aliénante.

II. 1. La haine, un poison pour l'homme

L'amour n'est rien d'autre qu'une joie qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure, et la haine, rien d'autre qu'une tristesse qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure. Nous voyons ensuite que qui aime, s'efforce nécessairement d'avoir en sa présence la chose qu'il aime et de l'y conserver ; et que, au contraire, qui hait s'efforce d'éloigner et de détruire la chose qu'il a en haine.¹⁰¹

C'est au scolie de la proposition XIII qu'apparaissent pour la première fois le duo amour-haine dans cette partie de l'*Ethique* (la haine est évoquée dans la préface, mais seule), à la suite de cette proposition : « quand l'esprit imagine ce qui diminue ou réprime la puissance d'agir du corps, il s'efforce, autant qu'il peut, de se souvenir de choses qui en excluent l'existence. » Ce qui augmente la puissance de l'esprit augmente aussi la puissance du corps : et nous avons vu que la joie est le passage d'une moindre à une plus grande perfection. La joie fait donc partie des affects qui aident la puissance d'agir du corps ; la tristesse, au contraire, de ceux qui la répriment. L'esprit va donc avoir en aversion ce qu'il sait réprimer ou diminuer sa puissance d'agir (par le corollaire). De là, suivent donc nécessairement les définitions de l'amour et de la haine : l'amour est l'élan du *conatus*, qui se dirige joyeusement dans le sens d'une maximisation de sa puissance d'être, accompagné de la représentation d'une cause extérieure ; tandis que la haine est l'élan du *conatus* qui va dans le sens inverse, c'est-à-dire dans celui d'une diminution de la puissance d'être de l'homme, toujours accompagné de la représentation d'une cause extérieure. L'amour et la haine dépendent donc de causes extérieures à nous, autrement dit d'une projection arbitraire et imaginaire que nous en faisons : dès lors, ce qu'on aime n'est pas la chose mais la représentation imaginaire qu'on en a. Ce qui est premier dans ces deux affects sont donc les sentiments de joie (pour l'amour) ou de tristesse (pour la haine) sur lesquels ils se fondent, qui ont leur source dans la puissance ou l'impuissance de penser de l'âme. L'amour et la haine ont ainsi des définitions symétriques mais contraires et on pourrait ici employer le terme d'« *hainamoration* », un néologisme lacanien qui montre que les affects d'amour et de haine sont inextricables. Deux illustrations permettent de justifier cet emploi. Tout d'abord si on se réfère au catalogue des affects qui se trouve à la fin de la troisième partie de l'*Ethique*, nous voyons que l'amour et la haine sont définis l'un après l'autre, comme tous les couples d'affects, tels que l'espérance et la crainte. Cela signifie donc bien que ces deux affects ne peuvent se penser qu'ensemble. Le deuxième élément de justification est le relevé des affects qui dépendent de la haine dans ce même catalogue : il y aurait ainsi la moquerie, l'indignation, le

¹⁰¹ SPINOZA, *Ethique, op.cit.*, proposition XIII, scolie, p237.

mépris, l'envie, la colère, la vengeance. Et le constat qu'il faut faire est que toutes ces passions tristes ont un pendant lié à l'amour : la faveur, l'estime, la miséricorde, la bienveillance, la reconnaissance. On voit donc ici qu'amour et haine se pensent nécessairement ensemble. C'est pourquoi les propositions XII à XX construisent un système de l'amour et de la haine, en partant de la relation à l'objet : le désir se donne un objet qu'il valorise (amour) ou dévalorise (haine). On retrouve ces rapports, mais transposés à « une chose semblable à nous » à partir de la proposition XXVII, ainsi que les conséquences qui en découlent, à savoir des relations haineuses entre les hommes : « si nous imaginons que quelqu'un jouit d'une certaine chose qu'un seul peut posséder, nous nous efforcerons de faire qu'il ne la possède pas »¹⁰² écrit Spinoza à la proposition XXXII. Il met ici en avant l'affect de *l'envie* : nous allons vouloir nous approprier le bien d'autrui, car nous imaginons que ce bien lui procure de la joie, d'autant plus grande qu'il est le seul à le posséder. La proposition XXXV, quant à elle, fait intervenir une forme particulière de l'envie, qu'est la *jalousie* : « si quelqu'un imagine la chose aimée joint à elle-même un autre du même lien d'amitié, ou bien d'un plus étroit, que celui par lequel il la possédait seul, il sera affecté de haine envers la chose aimée, et il enverra cet autre »¹⁰³. La jalousie naît ainsi de notre refus catégorique de partager notre bien avec autrui. Prendre comme point de départ la haine semble alors justifié pour expliquer le caractère aliénant de l'imitation des affects, car la haine est omniprésente dans la constitution d'affects qui relèvent du mécanisme de l'imitation (comme l'envie, l'indignation, la jalousie). Mais c'est aussi celui qui illustre au mieux ce que nous voulons dire par « aliénation », car la haine n'entraîne jamais que des conséquences négatives : « la haine ne peut jamais être bonne »¹⁰⁴. Nous étudierons plus bas les conséquences de cette citation ; il s'agissait seulement ici de justifier le choix de l'affect de la haine comme parangon de l'aliénation dont est porteur le mimétisme affectif.

Pour commencer, nous allons partir du scolie de la proposition XXXI, qui souligne que la haine constitue le rapport ordinaire entre les hommes :

Cet effort pour faire que chacun approuve ce que soi-même aime ou a en haine est en vérité l'ambition ; et par suite nous voyons que chacun aspire par nature à ce que les autres vivent selon son propre tempérament, et tous y aspirant de pair, ils se font obstacle de pair, et tous voulant être loués autrement dit aimés de tous, ils se haïssent les uns les autres.¹⁰⁵

¹⁰² *Ibid.*, proposition XXXII, p267.

¹⁰³ *Ibid.*, proposition XXXV, p271.

¹⁰⁴ *Ibid.*, proposition XLV, p429.

¹⁰⁵ *Ibid.*, proposition XXXI, scolie, p267.

Avant d'expliquer le sens de ce scolie, nous devons revenir sur l'expression « cet effort » qui renvoie au *conatus* et au fait que l'homme recherche l'approbation d'autrui. C'est à la proposition XXIX que l'on en trouve la raison : « nous nous efforcerons également de faire tout ce que nous imaginons que les hommes considèrent avec joie, et au contraire, nous aurons de l'aversion à faire ce que nous imaginons que les hommes ont en aversion ¹⁰⁶ ». Que nous voulions plaire aux autres hommes, en faisant ce qui leur plaît et en évitant ce qui leur déplaît (dans ce sens c'est l'humanité) ou que nous désirions que les autres se plient à nos goûts (c'est alors l'ambition), les deux situations affectives sont dues à l'imitation des affects : comme nous imaginons que les hommes aiment ou ont en haine quelque chose, nous allons développer le même affect d'amour ou de haine, parce qu'ils *sont des hommes comme nous*. A ces deux affects sont liés des sentiments de joie ou de tristesse ; dès lors, nous nous efforcerons de faire tout ce que nous imaginons que les hommes aiment et considèrent avec joie, et d'éviter ce qu'ils ont en haine et ce à quoi est attaché de la tristesse. Il est donc dans le caractère de l'homme de rechercher l'approbation d'autrui ; cela peut aller dans un sens positif (l'humanité) ou dans un sens négatif (l'ambition). C'est à ce dernier élément que ce scolie fait référence : il permet de comprendre pourquoi la haine définit les rapports humains. Il y a deux éléments de réponse dans ce scolie : comme les hommes ont les mêmes désirs, ils vont se faire obstacle pour y parvenir (c'est l'envie) ; mais les hommes vont aussi vouloir que les autres les imitent et se plient à leurs goûts (c'est faire envie). Ici, c'est le couple envier et faire envie qui entre en jeu : le terme d'« envier » renverrait à un mimétisme allocentré, c'est-à-dire tourné vers les autres. C'est un désir que nous allons imiter. L'expression verbale « faire envie » ferait quant à elle référence à un mimétisme égocentré qui correspond ici au désir d'être imité. Ce qui est commun à ces deux affects est la haine : nous allons haïr autrui pour ce qu'il possède et désirer l'en déposséder. La définition de l'envie en découle ainsi naturellement : « l'envie est la haine en tant qu'elle affecte un homme de telle sorte qu'il est attristé du bonheur d'autrui, et au contraire, qu'il est content du malheur d'autrui »¹⁰⁷. L'envie est donc bien un affect qui naît de l'imitation et un affect de haine : nous allons être envieux du bien de l'autre et désirer nous l'approprier. Le deuxième effet du mimétisme affectif est donc d'ores et déjà évident : la société est primitivement malheureuse du fait de ces rapports de haine entre les hommes. On le voit encore à la proposition XXXII : « si nous imaginons que quelqu'un jouit d'une certaine chose qu'un seul peut posséder,

¹⁰⁶ *Ibid.*, partie III, proposition XXIX, p261.

¹⁰⁷ *Ibid.*, définition XXIII, p331.

nous nous efforcerons de faire qu'il ne la possède pas »¹⁰⁸. C'est exactement ce que nous venons de définir par l'envie, et que confirme Spinoza dans le scolie : « nous voyons donc qu'avec la nature des hommes, les choses sont ainsi réglées, en général, qu'ils ont pitié de ceux pour qui les choses vont mal et envie ceux pour qui elles vont bien ». C'est donc bien l'imitation des affects qui caractérise nos rapports à autrui, et ici une imitation aliénante : car la pitié comme l'envie sont des affects tristes, donc passifs. L'envie se définit par sa démesure, elle n'est limitée par rien. Et elle peut prendre la forme d'un autre affect, à savoir la jalousie. C'est ce que nous voyons à la proposition XXXV : « si quelqu'un imagine que la chose aimée joint à elle-même un autre du même lien d'amitié, ou bien d'un lien plus étroit, que celui par lequel il la possédait seul, il sera affecté de haine envers la chose aimée, et il enviera cet autre »¹⁰⁹. Dans le scolie, Spinoza appelle cette forme d'envie la jalousie : c'est l'affect qui nous pousse à ne pas vouloir partager notre bien. On le comprend très bien dans le cas de l'amour : si un homme qui aime une femme, et pense être le seul à l'aimer, s'aperçoit qu'un autre homme l'aime d'un lien plus fort, alors il sera jaloux, c'est-à-dire qu'il ne voudra pas « partager » l'amour qu'il porte à cette femme avec un autre. En même temps, nous allons être affectés de tristesse puisque l'envie et la jalousie sont des affects tristes. C'est ce qu'explique Macherey dans son commentaire du *De Affectibus* sur cette proposition XXXV :

La représentation d'une certaine personne nous rend extrêmement joyeux, puisque nous l'aimons ; mais en même temps elle nous attriste, parce que nous imaginons qu'au lieu de nous rendre de manière exclusive, ainsi que nous l'attendons, l'amour que nous lui portons, elle s'est attachée à une tierce personne, la joie que cette dernière est censée ainsi partager avec la personne que nous aimons constituant pour nous une cause supplémentaire de tristesse.¹¹⁰

La jalousie nous conduit en fait à ce que Spinoza appelle la *fluctuatio animi* : nous allons être partagés entre la joie et la tristesse, l'amour et la haine, joie parce que nous aimons une autre personne ; tristesse, parce que l'amour que nous pensions vivre de façon exclusive n'existe pas, et pire, il est vécu par un autre, plus fortement. Dès lors, nous plongeons dans la haine envers cet autre qui nous a ravi l'objet de notre amour. Être jaloux, c'est donc s'attrister en imaginant qu'un autre pourrait nous priver de ce que l'on possède de manière exclusive, mais aussi, lorsque c'est une

¹⁰⁸ *Ibid.*, proposition XXXII, p267.

¹⁰⁹ *Ibid.*, proposition XXXV, p271.

¹¹⁰ MACHEREY, *Introduction à la troisième partie de l'Éthique : la vie affective*, op.cit., p266.

personne, s'imaginer qu'on pourrait perdre l'amour qu'elle nous porte, par la faute de cet autre qui interfère dans notre relation. Etre envieux, c'est s'attrister en se représentant qu'un autre a quelque chose dont on est privé. On voit dans l'un et l'autre cas qu'il s'agit bien d'affects nés de notre rapport avec autrui et surtout d'affects de haine. Ce sentiment sera d'autant plus fort qu'est forte la haine qui l'inspire. Et cette haine fera naître en nous le désir de faire disparaître ce qui la constitue dans son fond : si nous reprenons le cas de notre trio amoureux, c'est l'autre homme que nous voudrions faire disparaître. Nous voyons immédiatement que les rapports haineux ne peuvent qu'entraîner des conflits et des discordes insolubles entre les hommes.

Mais il n'y a pas seulement ces deux affects qui se rapportent à la fois à la haine et au processus d'imitation des affects. En effet, des propositions XL à XLIX, Spinoza établit un « petit traité de la haine » dans lequel il approfondit les formes et conséquences que peut prendre cet affect. Ainsi, dans ce « catalogue » de la haine, se trouvent d'autres propositions qui montrent que cet affect relève de l'imitation des affects. La première proposition de ce petit traité en est l'exemple parfait : « qui s' imagine haï de quelqu'un, et croit ne lui avoir donnée aucune raison de haine, l'aura en haine en retour »¹¹¹. Dans la démonstration, Spinoza nous dit de nous référer à la proposition XXVII, qui n'est autre que celle qui définit l'imitation des affects. Et en effet, la phrase « et croit ne lui avoir donnée aucune raison de haine » semble bien faire référence à l'expression de la proposition XXVII « que nous n'avons poursuivie d'aucun affect ». C'est donc uniquement parce que quelqu'un de semblable à nous nous hait, que nous allons le haïr en retour, sans pour autant avoir auparavant ressenti quelque chose pour cette personne. On voit encore plus dans le second corollaire que cette proposition renvoie à la théorie du mimétisme affectif, puisqu'elle en reprend les termes exacts : « si quelqu'un imagine que quelqu'un, qu'il n'a jusque-là poursuivi d'aucun affect, lui a fait un certain mal par haine, aussitôt il s'efforcera de lui rendre ce même mal »¹¹². La haine que l'on va porter à cette personne, *pour qui nous n'avons rien ressenti jusqu'alors*, va nous pousser à lui faire autant de mal qu'il nous en a fait. Quand nous imaginons être haï à tort par quelqu'un, nous allons nous aussi haïr cette personne, pour la seule et unique raison que cette personne, nous haïssant, nous affecte de tristesse et de haine et nous pousse à l'haïr en retour. Nous rendons donc les sentiments que d'autres nous portent, ou plutôt que nous imaginons que d'autres nous portent :

¹¹¹ SPINOZA, *Ethique, op.cit.*, proposition XL, p 279.

¹¹² *Ibid.*, corollaire II, p281.

Ce comportement obéit aux règles du commerce affectif telles qu'elles ont été définies par la proposition 27, selon lesquelles nous devons rendre affect pour affect et tant d'affect pour tant d'affect. Tu me hais, je te hais de me haïr : cela paraît parfaitement logique, si ce n'est que règne ici la pure imagination ; car la haine que je renvoie à celui qui, me figuré-je, me l'adresse n'est rien d'autre qu'une tristesse associée à une représentation imaginaire, dont l'objet, ici, est l'affect dont j'imagine animée à mon égard l'autre personne. Tout dans ce cas est affaire d'association et de transfert, sur fond de mimétisme affectif.¹¹³

Macherey explique ainsi cette proposition XL, comme un « commerce affectif ». Nous rendons exactement le même affect qu'autrui nous porte et ce avec la même intensité avec laquelle il nous le porte. Mais ce qu'il faut noter dans cette analyse est le nombre de fois que Macherey emploie le terme d'imagination : les trois occurrences en une seule phrase montre que la haine par qui nous affecte et celle par laquelle nous allons affecter autrui sont purement imaginaires. Si le mimétisme affectif nous entraîne du côté de l'imagination, ce n'est donc pas du côté de la connaissance et de l'activité ; mais bien des passions et de la passivité. Dès lors, nous pouvons facilement en déduire que cette imitation des affects est la cause de la plupart des conflits entre les hommes. Deux autres propositions de ce petit traité de la haine semblent faire référence à ce mimétisme affectif, qui semblent être les conséquences de cette proposition XL : « la haine est augmentée par la haine réciproque, et peut être effacée par l'amour en retour »¹¹⁴ et « si quelqu'un imagine quelqu'un de semblable à lui affecté de haine pour une chose semblable à lui et qu'il aime, il l'aura en haine »¹¹⁵. Cette dernière proposition se comprend facilement grâce à ce que nous avons dit sur le mimétisme égocentré : nous voulons que les autres imitent nos propres affects, ici, nous voulons donc qu'autrui aime ce que nous aimons. Si ce n'est pas le cas, et qu'au contraire autrui a en haine ce que nous aimons, alors nous l'aurons nous aussi en haine. Nous voyons que cette proposition rentre aussi dans le mimétisme affectif puisqu'elle reprend le vocabulaire si particulier de la proposition XXVII : « quelqu'un de semblable à lui ». Concentrons-nous maintenant sur la première proposition, la proposition XLIII. Le mimétisme affectif nous pousse à haïr une personne sans raison, du simple fait que c'est un homme comme nous (proposition XXVII) et qu'il nous hait (proposition XL). La proposition XLIII ajoute que cette haine est alimentée par la haine : nous entrons ici dans les conséquences des rapports haineux humains. Autrement dit, si nous entendons un discours haineux, nous allons être incités à imiter cet affect. Prenons un exemple des extrêmes politiques en France : qu'ils soient à gauche ou à droite, ces extrêmes ont bien compris que la haine

¹¹³ MACHEREY, *Introduction à la troisième partie de l'Éthique : la vie affective*, op.cit., p266.

¹¹⁴ SPINOZA, *Éthique*, op.cit., proposition XLIII, p 285.

¹¹⁵ *Ibid.*, proposition XLV, p287.

créé la haine en retour et font donc en sorte de l'alimenter avec tout ce qu'ils peuvent. C'est un cercle vicieux, différent du phénomène de contagion affective, mais qui s'appuie aussi sur l'imitation des affects. Le Front National va ainsi se focaliser sur le lien entre l'immigration et le terrorisme : auparavant, le discours portait sur le fait que les immigrants « volaient » le travail aux Français, et qu'il était donc « indispensable » de les renvoyer chez eux. Désormais, la menace terroriste a pris le pas sur ce préjugé économique : le Front National associe les migrants aux djihadistes, insistant sur la crainte des masses d'une nouvelle attaque, et ce faisant il donne une raison de haïr ces migrants. Car les masses, pétrifiées à l'idée du souvenir des derniers attentats, vont se réfugier là où elles voient des affects plus forts que leur propre peur : dans la haine. Du côté de la France Insoumise, nous pouvons prendre pour exemple une déclaration récente du leader du parti, Jean-Luc Mélenchon : la presse ayant révélé des irrégularités dans ses comptes de campagne et des dépenses injustifiées, le président du parti d'extrême gauche s'en est violemment pris aux médias : « la haine des médias et de ceux qui les animent est juste et saine ». Souvenons-nous que Spinoza disait que la haine ne pouvait jamais être bonne. Mais elle est très utile politiquement : ce discours haineux va inciter les partisans de la France Insoumise à la même haine, mais aussi d'autres personnes qui, jusqu'alors n'avaient poursuivi d'aucun affect la presse, du simple fait de leur similitude avec ceux qui profèrent ce discours. L'extrême-droite en se concentrant sur l'immigration, l'extrême-gauche en déclarant la guerre aux médias, prouvent l'utilisation politique qu'il est possible de faire de la haine : aussi mauvaise soit-elle, elle est un facteur de cohésion forte.

La haine, bien qu'elle ne soit jamais bonne, crée des liens entre les hommes, unis dans ce même sentiment : nous allons aimer les amis de nos amis, et haïr les ennemis de nos ennemis. Nous voyons d'ores et déjà la récupération politique qu'il est possible d'en faire :

Quelqu'un aime une chose qu'il reconnaît comme lui étant semblable, c'est-à-dire une autre personne, et constate, ou imagine, qu'une tierce personne, qu'il reconnaît également comme lui étant semblable, a cette « chose » en haine : aussitôt il se mettra instinctivement à haïr cette tierce personne, par identification avec la chose aimée en quelque sorte. Ceci est le mécanisme de toutes les alliances qui, par le seul jeu des affects, tissent des réseaux associatifs entre les individus, en communiquant de proche en proche aux uns et aux autres les sentiments dont ils font respectivement l'objet. De cette manière nous sommes amenés à « rendre » à une personne la haine qu'elle porte à une autre personne, bien que cet élan affectif que nous lui imputons imaginativement ne nous concerne qu'indirectement, par l'intermédiaire de l'amour que, nous-mêmes, nous portons à la personne qui est en premier lieu la victime de cette pulsion négative, dont, du moment où nous en formons l'idée, nous prenons sur nous toutes les conséquences. Il est donc possible que nous haïssions, et sans doute que nous aimions, par personne interposée. Les amis de nos amis sont nos amis, et leurs ennemis sont nos ennemis ; c'est-à-dire que nous sommes enclins à aimer ou à haïr des personnes qui ne nous ont rien

fait, en vertu d'un réflexe de solidarité irraisonnée qui nous porte à sortir de nous-mêmes et à épouser des querelles ou des engouements au contenu desquels nous sommes personnellement étrangers.¹¹⁶

Macherey rend compte ici du caractère totalement irraisonné de nos rapports haineux aux autres hommes. Nous allons haïr une autre personne, parce qu'une personne que nous aimons la hait aussi. Cette haine que nous portons ne nous concerne qu'indirectement, par le biais de la personne que nous aimons. Cela va nous pousser à « aimer ou à haïr des personnes qui ne nous ont rien fait », pour reprendre une formule spinoziste, des personnes « que nous n'avons poursuivi d'aucun affect » et à adhérer à des causes pour lesquelles nous ne sommes pas convaincus par la raison, mais seulement incités par nos passions. C'est ce que nous voyons dans le racisme aujourd'hui: nous allons mépriser quelqu'un parce que nous voyons d'autres le mépriser et en retirer de la joie (parce qu'ils se sentent supérieurs à la personne qu'ils méprisent) : c'est donc bien du conformisme que le racisme naît. Cela est dû à une image fautive ancrée en nous, liée à notre mauvaise interprétation de l'ordre de la nature : car dans la nature il n'y a pas de hiérarchie entre les hommes. Nous nous retrouvons à haïr quelqu'un par contagion affective. Spinoza avait très bien anticipé ce que nous appelons aujourd'hui racisme, amalgame ou encore préjugés :

Si quelqu'un a été affecté, par quelqu'un d'une certaine classe ou nation différentes de la sienne, d'une joie ou d'une tristesse qu'accompagne, comme cause, l'idée de celui-ci sous le nom universel d'une classe ou nation : il aimera ou il aura en haine non pas seulement celui-ci, mais tous ceux de la même classe ou nation.¹¹⁷

Spinoza explique ici ce qui se joue dans le racisme : nous allons élargir le sentiment de haine que nous ressentons à l'égard d'une personne appartenant à telle classe ou nation à toutes les personnes de cette même classe ou nation. Mais au départ, cette classe ou nation, nous ne les poursuivions d'aucun affect. Nous sommes donc bien dans le mimétisme affectif au sens où nous imitions un affect que nous éprouvons et le transposons à un ensemble de personnes plus grand. Spinoza démontre cette proposition par la proposition XVI : « de cela seul que nous imaginons qu'une chose a une ressemblance avec un objet qui affecte habituellement l'esprit de joie ou bien de tristesse, et quoique ce en quoi la chose ressemble à l'objet ne soit pas la cause efficiente de ces affects,

¹¹⁶ MACHEREY, *Introduction à la troisième partie de l'Ethique : la vie affective, op.cit.*, p295.

¹¹⁷ SPINOZA, *Ethique, op.cit.*, proposition XLVI, p289.

pourtant nous aimerons cette chose ou bien nous l'aurons en haine ». C'est la ressemblance avec une autre personne de telle nation qui nous fait haïr toute sa nation, bien qu'au départ, nous ne poursuivions d'aucun affect cette nation. Ce processus est uniquement mental : la représentation de l'espace collectif qui s'appuie sur ces notions est purement hallucinatoire et se fait de façon irraisonnée, à la suite d'incitations affectives. Le racisme, qui est une « une phobie incontrôlée » comme le dirait Macherey se fonde alors sur des solidarités imaginaires, des pétitions de principe ou des préjugés irrationnels : autrement dit il correspond à un état de confusion mentale, qui est à l'opposé de la compréhension et de la raison. Les conséquences de la haine que l'on imite sont donc absolument terribles pour la société car les amours et les haines que nous portons aux autres sont purement imaginaires et naissent de « solidarités » affectives irraisonnées.

Suggestionnés par une telle représentation, nous sommes du même coup portés à attacher des sentiments de joie et de tristesse, d'amour et de haine, aux objets dont les idées se forment dans un tel contexte. Et, joyeux ou tristes à l'idée de ces rangs ou de ces populations, que nous nous mettons à aimer ou à haïr tout entiers, en bloc, du même coup, nous sommes aussi enclins à aimer ou à haïr en particulier chacun de leurs membres ou tout au moins ceux que nous reconnaissons individuellement pour tels : en arrière des personnes, nous nous figurons abstraitement le groupe qu'elles sont censées représenter et dont elles doivent, à notre point de vue, être absolument solidaires, et nous reportons sur elles les sentiments que nous avons d'abord attachés à la représentation imaginaire de ces groupes. On devine aisément les conséquences de cette transmission automatique des affects pour la vie sociale, et les antagonismes dont elle est inévitablement la source. Ne pas aimer les nègres, ne pas aimer les vieux, ne pas aimer les pauvres, ne pas aimer les Allemands, etc., toutes ces attitudes se ramènent à des pulsions mimétiques, fondées sur des associations d'affects incontrôlés, elles-mêmes greffées sur des stéréotypes imaginaires : « les nègres », « les vieux », « les pauvres », « les Allemands », etc.¹¹⁸

Macherey montre bien ici que le racisme dépend du mimétisme affectif : toute haine d'une nation, religion, ethnie naît de ce que nous haïssons une seule personne qui la représente et que ce sentiment de haine que nous portons à cette unique personne, nous le transférons à tous les membres de cette nation, religion, ethnie. Cela vient donc de l'imitation des affects et de préjugés ancrés en nous. Aimé Césaire dans son *Cahier d'un retour au pays natal* (1939) rend compte de ces stéréotypes imaginaires, qu'une personne profère et que tous se mettent à suivre (dans ce cas les Européens contre les Martiniquais) : « (les nègres-sont-tous-les-mêmes, je-vous-le-dis les vices-tous-les-vices, c'est moi-qui-vous-le-dis l'odeur-du-nègre, ça-fait-pousser-la-canne rappelez-vous-

¹¹⁸ MACHEREY, *Introduction à la troisième partie de l'Éthique : la vie affective*, op.cit., p296.

le-vieux-dicton : battre-un-nègre, c'est le nourrir) »¹¹⁹. Aimé Césaire utilise les parenthèses pour faire parler le discours dominant dans son poème autobiographique. Nous retrouvons ici ce que Macherey a appelé des stéréotypes imaginaires : ici, c'est sur « les nègres » que se porte toute la haine des Européens dominants. Nous retrouvons ainsi tout ce que nous avons dit sur la haine : l'incitation à la haine par un discours haineux, que l'homme va malheureusement avoir tendance à imiter (« les nègres-sont-tous-les-mêmes, je-vous-le-dis les vices-tous-les-vices ») ; les stéréotypes que l'homme haineux relaie (les dictons) ; et enfin le bouleversement de l'ordre de la nature, puisque l'homme haineux va se penser supérieur aux autres. Les œuvres d'Aimé Césaire et celles de Léopold Sédar Senghor ont conduit à la naissance du mouvement de la Négritude, qui désigne l'ensemble des caractéristiques et valeurs culturelles des peuples noirs, revendiquées comme leur étant propres, ainsi que l'appartenance à ces peuples, afin de se placer du côté du ressenti des personnes de couleur noire et de s'approprier la meurtrissure infligée par l'Histoire. Cette revendication d'appartenir à une communauté et de révolte contre les injustices qui lui ont été faites rappellent la définition de l'indignation spinoziste : « l'indignation est la haine envers quelqu'un qui a fait du mal à autrui »¹²⁰. Si l'indignation spinoziste est une haine, et donc toujours mauvaise, nous pouvons quand même relever qu'au chapitre XXIV de l'appendice de la quatrième partie de *l'Ethique*, Spinoza note que « l'indignation présente un aspect d'équité ». De la même façon, à la fin du *De Servitute humanâ*, Spinoza « sauve » certains affects¹²¹, qui s'ils sont liés à la tristesse, peuvent néanmoins avoir une utilité pour les hommes ; et l'indignation en fait partie. C'est au scolie de la proposition LI que l'on trouve cette idée :

L'indignation, telle que nous la définissons est nécessairement mauvaise ; mais il faut noter que, lorsque le pouvoir souverain, tenu qu'il est par le souci de défendre la paix, punit un citoyen qui a fait offense à autrui, je ne dis pas qu'il est indigné contre le citoyen, car s'il le punit, ce n'est pas poussé par la haine à perdre un citoyen, mais mû par la piété.¹²²

¹¹⁹ CESAIRE, *Cahier d'un retour au pays natal* (1936), Editions Présence Africaine, Paris, 1983, p35.

¹²⁰ SPINOZA, *Ethique, op.cit.*, définition XX, p331.

¹²¹ Comme l'indignation, Spinoza « récupère » et « sauve » d'autres affects tristes à la fin de la quatrième partie de *l'Ethique*, qui sont utiles dans une société d'ignorants. C'est le cas de l'humilité, de la honte, du repentir, de l'indignation (v. le scolie de la proposition LVIII, p451). L'indignation est mentionnée au scolie de la proposition LI. La pitié n'est pas non plus totalement rejetée par Spinoza, tout comme l'espoir et la crainte qui ont une utilité politique (v. le scolie de la proposition LIX, p443, où on trouve la célèbre formule « La foule est terrible quand elle est sans crainte »).

¹²² *Ibid.*, proposition LI, scolie, p439.

Quand l'indignation se porte sur le « souci de défendre la paix », autrement dit dans le cas énoncé ci-dessus, quand cet affect a pour but de rétablir la justice, l'indignation n'est pas à rejeter. Car ce n'est pas par haine que l'homme agité par l'indignation agit, mais bien par pitié. Or nous le verrons dans notre troisième chapitre, mais la pitié fait partie des affects actifs que les hommes doivent rechercher s'ils veulent vivre dans la concorde. Commettre un acte par indignation, poussé par la pitié et non par la haine, constituerait ainsi quelque chose de juste. Il y aurait donc quelque chose à tirer de l'indignation, et nous pourrions peut-être dire que dans la définition actuelle, l'indignation peut se changer en quelque chose de positif : l'indignation est un sentiment de colère que soulève une action commise envers autrui qui heurte la conscience morale, le sentiment de la justice. L'indignation est donc bien un sentiment éveillé par l'imitation des affects, et selon la définition actuelle, c'est lorsque notre droit naturel est mis à l'épreuve que nous le ressentons. Ce sentiment me semble être à l'origine des luttes sociales pour plus de droits : les suffragettes en Angleterre pour le droit des femmes (l'indignation portait sur le sentiment d'injustice de ne pas avoir les mêmes droits que les hommes), le mouvement des droits civiques aux Etats-Unis (ici c'est l'injustice de traitements à cause de la couleur de peau) ou encore la Négritude, que nous venons de présenter. Dans ces cas précis, où l'indignation conduit à des luttes pour plus de droit, donc plus d'équité, nous pouvons dire, non pas que la haine est bonne, mais que certains affects qui en naissent du fait de l'imitation (comme l'indignation) peuvent conduire à des avancées sociales, et dans ce sens l'indignation aurait un côté actif. L'indignation serait la réponse au racisme et à toute forme de haine injustifiée. Et pour illustrer nos propos, nous allons finir sur une citation du *Cahier d'un retour au pays natal*, qui montre qu'après la haine des Européens envers les Martiniquais, ceux-ci sont parvenus à rétablir l'ordre naturel, parce qu'ils se sont indignés et révoltés de ce sentiment injustifié :

Et nous sommes debout maintenant, mon pays et moi, les cheveux dans le vent, ma main petite maintenant dans son poing énorme et la force n'est pas en nous, mais au-dessus de nous, dans une voix qui vrille la nuit et l'audience comme la pénétrance d'une guêpe apocalyptique. Et la voix prononce que l'Europe nous a pendant des siècles gavés de mensonge et gonflés de pestilences,

car il n'est point vrai que l'œuvre de l'homme est finie

que nous n'avons rien à faire au monde

que nous parasitons le monde

qu'il suffit que nous nous mettions au pas du monde mais l'œuvre de l'homme vient seulement de commencer

et il reste à l'homme à conquérir toute interdiction immobilisée aux coins de sa ferveur

et aucune race ne possède le monopole de la beauté, de l'intelligence, de la force

et il est place pour tous au rendez-vous de la conquête et nous savons maintenant que le soleil tourne autour de notre terre éclairant la parcelle qu'a fixée notre volonté seule et que toute étoile chute de ciel en terre à notre commandement sans limite.

[...]

Et elle est debout la négaille. ¹²³

¹²³ CESAIRE, *Cahier d'un retour au pays natal*, *op.cit.*, p57-60.

II. 2 La société, un mot vide de sens ?

Si deux hommes s'accordent et mettent leurs forces en commun, ils ont ensemble plus de puissance et par conséquent plus de droit sur la nature que chacun pris séparément ; et plus nombreux ils auront été à mettre ainsi en commun tout ce qui les rapproche, plus de droit ils auront tous ensemble.¹²⁴

Dans la mesure où les hommes sont tourmentés par la colère, l'envie, ou par quelque autre affect de haine, ils sont l'objet d'entraînements contradictoires, s'opposent les uns aux autres, et en cela sont d'autant plus redoutables qu'ils sont plus puissants, plus habiles et plus rusés que les autres animaux. Et puisqu'ils sont pour la plupart soumis par nature à ces affects, les hommes sont donc par nature ennemis.¹²⁵

Ces deux citations sont issues de la même œuvre de Spinoza, le *Traité politique*, et plus encore, de la même page. Et elles semblent pourtant en tout point opposées : d'un côté, les hommes ne peuvent que se haïr les uns les autres et donc être ennemis ; de l'autre, les hommes sont utiles les uns aux autres. C'est en s'associant que les hommes augmentent leur puissance d'agir et leur droit ; mais c'est aussi en étant ensemble que les hommes semblent le plus se nuire. Car en société, un homme va envier le bien d'un autre, jalouser la femme d'un autre, désirer posséder exclusivement tout ce que l'autre a... L'imitation des affects que nous avons définie auparavant est exacerbée par la société, et encore plus par nos sociétés actuelles. Notre monde de consommation, de publicité et de concurrence (liée au capitalisme) nous pousse à jalouser tout ce qu'autrui possède et dont nous désirons aveuglément jouir à notre tour, car nous sommes profondément persuadés que cela amène à autrui des biens désirables : tels que l'honneur, les richesses, la sensualité¹²⁶... Ce sont des biens auxquels tous les hommes aspirent et pour lesquels les hommes sont concurrents les uns avec les autres. En plus, nous rêvons tout cela « les yeux ouverts », comme le dirait Spinoza, c'est-à-dire que nous savons bien que la jouissance ne sera qu'éphémère : lorsque nous obtiendrons le bien tant désiré, nous jouirons d'un plaisir *passager* mais non pas stable comme la *béatitude* prônée par Spinoza. En somme, la société nous entraîne dans un rapport imitatif et haineux vis-à-vis des autres

¹²⁴ SPINOZA, *Œuvres V : Traité politique* (1677), trad. fr. C. Ramond, Paris, PUF, « Epiméthée », 2005, p105.

¹²⁵ *Id.*

¹²⁶ SPINOZA, *Traité de la réforme de l'entendement*, *op.cit.*, p37. Ce sont les trois biens qui sont considérés comme les biens suprêmes par l'homme, alors qu'ils divertissent l'esprit et égarent l'homme.

sur la seule base de l'imagination. Ce n'est donc pas la raison qui régule notre société mais nos rapports affectifs aux autres. Or, tant que ces passions ne sont que subies, c'est le chaos qui règne. Cette piste très pessimiste a une conséquence, qui fait écho à la première citation : ne pas se lier à autrui limiterait le droit de l'homme. C'est en s'associant que les hommes augmentent leur droit et leur puissance. Le règne des affects s'oppose ici à celui du droit : tant que les affects (passifs) imposent leurs lois, qui sont celles de l'imagination, les hommes ne peuvent qu'être ennemis. Or ils ont besoin des autres, de s'associer aux autres pour être plus forts et obtenir plus de droit, donc entrer dans une société de raison. C'est pourquoi nous pouvons alors nous poser la question du sens du concept même de société : si la société humaine se fonde sur cette contradiction, de l'homme à la fois sociable, utile aux autres, et insociable, envieux et haineux, comment peut-elle tenir un instant ? N'est-elle pas d'ores et déjà vouée à l'échec ? C'est donc à la question de la force du concept de société que nous tenterons ici de répondre. Il s'agira de montrer que l'imitation des affects le met à mal. Pourquoi ? Car la société née de l'imitation des affects est une société uniforme, qui crée l'envie et la jalousie et qui fait perdre à chacun son individualité, et par là sa liberté. Car un homme qui en « imite » un autre n'est pas libre, mais soumis à l'affect de joie qu'il croit voir chez l'autre et espère atteindre en le copiant. Et en même temps, l'homme ne peut se passer des autres. Ce sont donc toutes ces conséquences et ce paradoxe de l'homme à la fois sociable et insociable que nous analyserons ici.

Imiter, est-ce se conformer ?

La proposition XXVII de la troisième partie de l'*Ethique* est l'énonciation du principe de l'imitation des affects ; les propositions suivantes en sont les conséquences. Pour Spinoza, il y aurait trois effets de cette imitation : le premier est que nous allons désormais agir *d'après* et *pour* le regard d'autrui (propositions XXVIII à XXX) ; le second est que l'imitation engendre nécessairement une société malheureuse (propositions XXXI et XXXII) ; le troisième est qu'elle est à l'origine d'amours jalouses (propositions XXXIII à XXXV). Ces trois effets semblent tous être cause de troubles humains et de désordre social. Nous allons essentiellement nous concentrer sur les deux premiers.

L'imitation des affects va dans un premier temps nous faire intégrer autrui dans la considération de nos actions : nous allons agir selon son regard. C'est ce qui est énoncé à la proposition XXIX : « nous nous efforcerons également de faire tout ce que nous imaginons que les hommes considèrent

avec joie, et au contraire nous aurons de l'aversion à faire ce que les hommes ont en aversion »¹²⁷. Nous allons désormais valoriser les sources de joie pour autrui, imaginées comme sources de joie pour nous : c'est le conformisme, que l'on pourrait aussi appeler mimétisme passif ou mimétisme allocentré, c'est-à-dire tourné vers les autres, que l'on imite. Tous les hommes vont agir selon ce qui est communément considéré comme bon et fuir ce qui est communément blâmé. Dès lors nous sommes poussés à faire ce qui nous donne de la joie *et* en donne à autrui, nous serons détournés de faire ce que nous pensons être cause de tristesse *et* que nous estimons être mal vu par autrui. C'est ce que Macherey appelle le « conformisme obsessionnel qui nous fait chercher par-dessus tout à plaire aux gens » : « c'est ainsi que nos actes ne nous satisfont que si nous considérons qu'ils font « en outre » plaisir aux autres, ou ne nous déplaisent au contraire que si nous estimons qu'ils peuvent être mal considérés par autrui »¹²⁸. Ce qui compte n'est plus l'acte en lui-même mais le regard qu'autrui porte sur cet acte et l'affect qu'il créera en nous. De là naissent alors d'autres affects dont les noms sont donnés dans le scolie de cette même proposition : l'ambition dont le pendant positif est l'humanité ; le blâme dont le pendant positif est la louange. Nous allons nous concentrer sur l'ambition puisqu'elle éclaire bien le phénomène du conformisme et de ses effets. L'ambition est définie dans les deux scolies des propositions XXIX et XXXI : c'est agir « pour la seule raison de plaire aux hommes »¹²⁹. Dans ce scolie, déjà, Spinoza montre que cet affect est nuisible, « surtout quand nous mettons tant de zèle dans notre effort pour plaire au vulgaire que c'est à notre détriment, ou à celui d'autrui, que nous faisons certaines choses ou nous en abstenons »¹³⁰. L'ambition semble déjà condamnée par Spinoza ici, en tant qu'elle est un affect triste et passif qui nous fait causer du tort à nous-mêmes ou à autrui. Nous verrons quand nous analyserons le deuxième effet de l'imitation des affects que l'ambition est bien plus que cela. Pour l'heure, nous pouvons déjà dire que le mimétisme affectif règle une grande partie de notre conduite, car nous accomplissons nos actes pour nous et pour autrui et nous désirons plus que tout qu'autrui ressente les mêmes choses que nous : « de toutes nos forces, nous sommes ainsi poussés à imaginer les affects d'autrui sur le modèle de ceux que nous ressentons pour notre propre compte, en projetant nos sentiments à l'extérieur de nous-mêmes de manière à en faire tendanciellement des normes universelles, auxquelles, à notre idée, tous devraient se conformer »¹³¹ écrit Macherey. L'idée de « normes universelles » est intéressante : nous désirons faire de notre affect particulier la

¹²⁷ SPINOZA, *Ethique, op.cit.*, proposition XXIX, p261.

¹²⁸ MACHEREY, *Introduction à l'Ethique de Spinoza : la troisième partie. La vie affective, op.cit.*, p234-235.

¹²⁹ SPINOZA, *Ethique, op.cit.*, proposition XXIX, scolie, p263.

¹³⁰ *Id.*

¹³¹ *Ibid.*, p249.

tendance que tous les hommes doivent suivre. L'homme cherche donc bien à faire « plier » les autres hommes à ses propres goûts : il y a là une dimension profondément tyrannique, dont nous verrons les effets politiques dans la troisième partie de ce chapitre. L'imitation des affects est donc cyclique : comme nous imitons naturellement les affects d'autrui, nous imaginons qu'autrui devrait en faire de même avec les nôtres, de façon à ce qu'autrui vive selon notre propre complexion. Si ce n'est pas le cas, cela produit la *fluctuatio animi*, le flottement d'âme. On voit d'ores et déjà que l'imitation des affects, dont la première conséquence est le conformisme, a pour effet de semer le trouble dans l'esprit de l'homme. Mais elle est aussi cause de trouble dans la société humaine, car comme nous l'avons dit, les hommes vont vouloir que les autres se plient à leurs goûts. C'est ici le deuxième effet énoncé par Spinoza, à savoir la société malheureuse, qui est donc intrinsèquement lié au premier. L'imitation des affects est donc contraire à la société, ce qu'explique Macherey :

On voit aussitôt les conséquences d'une telle disposition, avec la dimension tyrannique qui la caractérise : chacun développant en soi-même le fantasme selon lequel les autres devraient absolument vivre et ressentir à sa façon, et voir les choses de la même manière qu'il le fait lui-même, alors que les points de vue et les intérêts des uns et des autres, tels qu'ils se forment selon l'ordre commun de la nature au hasard des occasions et des rencontres, sont nécessairement différents et ne peuvent immédiatement s'accorder entre eux, cette tendance mimétique, en même temps qu'elle attache affectivement les hommes les uns aux autres par des liens extrêmement forts, crée du même coup les conditions d'innombrables conflits : « comme tous ont également ce même désir, ils gênent également, et comme tous veulent être estimés ou aimés de tous, ils se détestent entre eux ». Le conformisme viscéral, qui constitue la trame de toute la vie affective, alors même que sur le plan des fantasmes, il paraît tendre vers un accord universel, débouche dans les faits sur des antagonismes passionnels qui, potentiellement, dressent tous contre tous.¹³²

Ce conformisme est donc la cause d'un paradoxe inhérent à la société humaine : en même temps que l'imitation lie les hommes entre eux, elle est aussi la cause de leur séparation inévitable, puisqu'elle va créer des affects de haine qui ne peuvent conduire à la formation d'une société heureuse. On retrouve ici la thématique hobbesienne de « la guerre de chacun contre chacun » : les hommes vont vouloir « contraindre » les autres à penser, agir, ressentir de la même façon qu'eux le font, et cela va nécessairement engendrer des conflits. Outre les conflits, les autres conséquences de ce conformisme sont bien la perte de l'individualité et de la liberté, puisque tout homme va vouloir se conformer à l'opinion commune, agir en fonction de ce qui est loué par les autres et s'abstenir

¹³² *Ibid.*, p253-254.

quand cela est blâmé par les autres hommes. Nous pouvons ici prendre deux exemples de notre société actuelle pour illustrer ces propos, et d'abord, nous pouvons parler d'une tendance, d'une mode que tout le monde suit. Le fait de suivre une mode est bien adhérer aux goûts imposés par les normes sociales, sans recul critique ni liberté. Le courant végétarien, très à la mode, est un exemple de l'imitation des affects : les hommes se « convertissent » au végétarisme car ils en ont entendu parler, ont vu d'autres personnes suivant cette mode affectées de joie et les ont donc imitées pour atteindre cette même joie. Mais cette « conversion » est un choix non par conviction, mais par imitation, autrement dit par effet de mode. Le végétarisme n'est qu'un exemple d'imitation des affects, mais comme la question de la souffrance animale est bien balayée par la philosophie, c'est une posture qui est certainement plus intéressante à étudier qu'un simple produit de consommation. Cela est d'autant plus vrai que la médiatisation, le spectacle de la souffrance nous fait éprouver de la *pitié*, affect né de l'imitation et nous pousse à adhérer à cette mode : on peut penser aux vidéos chocs de l'association L214 qui montre les souffrances animales dans les abattoirs. Face à de telles horreurs, l'homme ne peut que ressentir de la pitié envers les animaux maltraités (ils sont aussi des choses semblables à nous, dans une moindre mesure certes, mais l'homme peut aussi ressentir des affects envers eux, l'écrivait Spinoza) et vouloir les en délivrer, comme l'expose le corollaire III de la proposition XXVII du *De Affectibus*¹³³. Donc adhérer à une théorie qui soutient l'égalité entre les espèces, l'antispécisme, et qui prône la fin de toute forme d'exploitation animale (port de vêtements, alimentation...) ne peut que nous sembler être la bonne réponse, étant donné les affects tristes auxquels nous sommes en proie. Il faut donc ici tirer deux conclusions : une telle adhésion à un phénomène de mode est souvent due à l'imitation des affects, et dans ce cas ce n'est pas un choix rationnel, de conviction, mais seulement une imitation ; de plus, la société dans laquelle nous vivons, qui met l'accent sur la souffrance par le biais des médias et des réseaux sociaux ne fait qu'alimenter cette imitation des affects. La théorie spinoziste est ainsi éclairante dans de nombreux phénomènes contemporains, tels que les mouvements de foule symboliques, les modes. Ce que nous venons de dire sur le végétarisme s'applique à n'importe quelle autre tendance, tout comme cela s'applique à n'importe quel objet de consommation. Il est intéressant de noter la façon par laquelle la société de consommation nous détourne de l'objet de notre désir : nous ne désirons plus un objet pour lui-même, mais parce que tout le monde le désire (ou le possède), et que nous nous imaginons que les hommes qui le possèdent sont plus heureux, ont plus de reconnaissance de la part d'autrui... Cela nous donne envie de le posséder à notre tour, car nous imaginons que tous les effets que nous supposons voir sur autrui se refléteront sur nous aussi, et que, comme nous envions autrui pour ce qu'il a, nous serons à notre tour enviés. Nous pouvons faire ici une distinction conceptuelle

¹³³ *Ibid.*, partie III, proposition XXVII, corollaire III, p259.

opérante pour la suite de notre analyse : celle entre, d'une part, le mimétisme passif, allocentré, qui correspond au conformisme, et à ce que nous venons d'expliquer sur la proposition XXIX du *De Affectibus*, et d'autre part, le mimétisme actif, ou égocentré, qui correspond au désir d'être imité, et à la proposition XXXI :

Si nous imaginons que quelqu'un aime, ou désire, ou a en haine, quelque chose que nous-mêmes aimons, désirons ou avons en haine, par là même nous aimerons, etc., la chose avec plus de constance. Et si nous imaginons qu'il a en aversion ce que nous aimons, ou inversement, alors nous pâtirons d'un flottement d'âme.¹³⁴

Le mimétisme égocentré ici défini c'est vouloir que les autres aient les mêmes goûts que nous, vouloir qu'ils nous imitent, et ne pas l'accepter s'ils ne le font pas. Il y a donc d'un côté le conformisme, vouloir être comme autrui, et de l'autre le désir que les autres nous approuvent, vouloir qu'autrui soit comme nous. Nous voyons aisément que la société de consommation dans laquelle nous vivons alimente les deux formes de mimétisme, car elle nous pousse à l'imagination, et non pas à la réflexion, à la connaissance. Cela se comprend bien avec l'exemple de la publicité, qui est le parangon de cette société. Dans toutes les publicités qui visent à vendre un produit, ce qui est montré ce sont des personnes souriantes, heureuses, en bonne santé. Le message qui veut être transmis est simple : si vous achetez ce produit, vous serez vous aussi comme ces personnes. Par un langage simple, des slogans souvent marquants, la publicité fait référence à un avenir illusoire proche accessible pour les consommateurs. Mais la répétition du message (il suffit de compter le nombre de fois où la même publicité passe dans une journée) et l'exagération du bonheur (la possession d'une nouvelle voiture fait certes accéder à un moment de plaisir, mais qui ne dure pas, contrairement à la béatitude prônée par Spinoza ; autrement dit la publicité confond plaisir et bonheur) la rendent occulte : la publicité nous manipule et empêche l'homme de se défendre. Elle n'est acceptable que lorsque nous sommes en mesure de comprendre le message. Mais dans la société de consommation, les mécanismes qui sont à l'origine de la constitution de la publicité sont cachés ; seuls les effets (joie apparente) sont soulignés. On ne nous donne pas accès à la construction du message, qui, si c'était le cas, devrait faire entendre à tout homme raisonnable que l'achat de tel produit ne rendra pas sa vie meilleure (ou alors ne la rendra que pour une très courte durée). Aujourd'hui, c'est une publicité du martèlement et de l'obligation qui a vu le jour : l'homme

¹³⁴ *Ibid.*, partie III, proposition XXXI, p264.

est influencé sans que sa rationalité ne puisse s'y opposer. La société de consommation nous fait donc perdre notre individualité et notre liberté, puisque nous tombons tous dans les pièges occultes de la publicité. L'imitation des affects tend ainsi à créer une société « de clones », qui ne serait en ce sens plus une société, en tant que somme d'individualités différentes, mais une « masse » ou « multitude » de personnes aux mêmes aspirations et passions. Et c'est à cause de cette tendance mimétique à vouloir faire de nos goûts des normes universelles, que les hommes vont se haïr les uns les autres : c'est là le deuxième effet de l'imitation énoncé par Spinoza, que nous allons notamment analyser par le biais de l'affect de l'ambition, qui est le désir de plaire. Et en effet, l'ambition semble être l'un des affects les plus nuisibles à l'homme et à la société :

Cet effort pour faire pour faire quelque chose, ainsi que pour nous en abstenir, pour la seule raison de plaire aux hommes, s'appelle ambition, surtout quand nous mettons tant de zèle dans notre effort pour plaire au vulgaire que c'est à notre détriment ou à celui d'autrui, que nous faisons certaines choses ou nous en abstenons ; autrement, on l'appelle habituellement humanité.¹³⁵

L'effort pour plaire aux hommes est l'ambition, lorsque ce faisant, nous nous nuisons à nous-mêmes ou à autrui ; sinon elle est appelée humanité (son synonyme est la retenue et c'est l'effort pour s'attacher aux autres pour de bonnes raisons). L'ambition a pour caractéristique d'être excessive, alors que l'humanité serait la juste mesure : car il est bon de vouloir plaire aux autres, de nous les rendre favorables, de nous attacher à eux par amitié. En ce sens l'ambition lie les hommes entre eux, puisqu'elle fait en sorte que les hommes se correspondent. Mais deux propositions plus tard, Spinoza revient sur l'ambition (qui est déjà dépeinte de façon assez négative dans la proposition XXIX) et montre, que loin de souder, les hommes, elle les oppose :

Cet effort pour faire que chacun approuve ce que soi-même on aime ou a en haine est en vérité l'ambition ; et par suite nous voyons que chacun aspire par nature à ce que les autres vivent selon son propre tempérament, et tous y aspirant de pair, ils se font obstacle de pair, et tous voulant être loués autrement dit aimés de tous, ils se haïssent les uns les autres.¹³⁶

¹³⁵ SPINOZA, *Ethique, op.cit.*, proposition XXXI, scolie, p267.

¹³⁶ *Ibid.*, proposition XXXI, scolie, p 267.

Ici, nous anticipons sur le deuxième effet de l'imitation des affects, à savoir la formation d'une société malheureuse. Cela nous permet de montrer l'ambivalence des affects, en prenant l'exemple de l'ambition. L'ambition devient néfaste car nous allons vouloir contraindre autrui à vivre selon notre propre complexion ; et comme ce désir est partagé par tous les hommes, ils ne peuvent que se haïr les uns les autres. Matheron résume cette ambivalence ainsi : « l'ambition, en tout cas, ciment de la communauté humaine, est en même temps ce qui menace le plus de la détruire ». L'imitation crée des affects qui peuvent tout aussi bien contribuer au bon fonctionnement des relations humaines qu'à leur destruction. Le premier effet, celui du conformisme, est donc intrinsèquement lié au deuxième, celui des rapports malheureux, sur lequel nous allons revenir plus en détail maintenant. Ce deuxième effet est présenté dans les propositions XXXI et XXXII : la haine va caractériser notre rapport ordinaire aux autres. Puisque nous imitons les affects d'autrui, s'il aime ce que nous aimons, cela augmente notre joie et notre amour. Nous allons donc tout faire pour chercher cette approbation : « il suit que chacun s'efforce autant qu'il peut de faire que chacun aime ce qu'il aime lui-même et ait aussi en haine ce que lui-même hait »¹³⁷. On retrouve ici le « conformisme obsessionnel » dont parlait Macherey : chacun va vouloir que les autres adhèrent à ses propres goûts, chacun va se présenter en modèle, chacun va vouloir que l'autre vive selon sa propre complexion. Ainsi les hommes vont devenir insupportables les uns aux autres. Ils le sont d'autant plus qu'ils convoitent les sources de joie des autres. Ces propositions concernent ainsi différents affects : l'envie (on veut ce que l'autre a), mais aussi la jalousie (on veut une chose exclusivement) ou encore l'ambition, c'est-à-dire sa force égocentrée (« contraindre » les autres à suivre notre propre complexion). Dans le scolie de la proposition XXXI, Spinoza revient sur ce dernier affect, en montrant en quoi il est nécessairement source de conflit : « et par suite nous voyons que chacun aspire par nature à ce que les autres vivent selon son propre tempérament, et tous y aspirant de pair, ils se font obstacle de pair, et tous voulant être loués autrement dit aimés de tous, ils se haïssent les uns les autres »¹³⁸. L'imitation des affects entraînerait ainsi toujours la haine entre les hommes : comme ils partagent tous le même désir de gloire et de reconnaissance, chacun va vouloir être le premier à les obtenir, ce qui signifie donc empêcher les autres d'en jouir avant nous. C'est ce que Hobbes appelait déjà la compétition dans le *Léviathan* : « la compétition pour les richesses, l'honneur, le commandement ou d'autres puissances conduit à la lutte, à l'hostilité et à la guerre ; il en est ainsi parce que, pour satisfaire son désir, le moyen dont dispose un concurrent est de tuer, de soumettre, de supplanter l'autre »¹³⁹. Spinoza se « limite » à la haine des hommes, là où

¹³⁷ *Ibid.*, proposition XXXI, corollaire, p265.

¹³⁸ *Ibid.*, proposition XXXI, scolie, p267.

¹³⁹ HOBBS, *Léviathan, op.cit.*, chapitre XI « Des mœurs », p189.

Hobbes y voit la naissance de la guerre ; mais dans les deux cas, cet affect d'ambition, qui est un exemple du processus d'imitation, conduit à la formation d'une société malheureuse. La proposition XXXII, quant à elle, fait intervenir les affects d'envie et de jalousie. Nous voulons une chose de façon exclusive donc nous faisons tout pour que les autres en soient privés : « si nous imaginons que quelqu'un jouit d'une certaine chose qu'un seul peut posséder, nous nous efforcerons de faire qu'il ne la possède pas »¹⁴⁰. L'envie c'est donc vouloir s'approprier le bien d'autrui, tandis que la jalousie c'est refuser de partager son propre bien. La jalousie est donc l'envers de l'envie. Cette thématique des amours jalouses se retrouve dans les propositions XXXIII à XXXV et renforce le caractère haineux des relations humaines. Les rapports humains passent toujours par l'affect de l'envie, que ce soit faire envie ou envier. L'émulation entre les hommes est vécue sous le mode passionnel de la haine (aversion pour autrui, désir de le déposséder). La socialité est donc primitivement malheureuse. Spinoza le résume ainsi au scolie de la proposition XXXII :

Nous voyons donc qu'avec la nature des hommes, les choses sont ainsi réglées, en général, qu'ils ont pitié de ceux pour qui les choses vont mal et envient ceux pour qui elles vont bien, et d'une haine autant plus grande qu'ils aiment plus la chose dont ils imaginent qu'un autre la possède. Nous voyons ensuite que, de la même propriété de la nature humaine d'où il suit que les hommes ont pitié, il suit aussi que ces mêmes hommes sont envieux et ambitieux. Enfin, si nous voulons bien consulter l'expérience elle-même, nous verrons d'expérience qu'elle aussi enseigne tout cela ; surtout si nous prêtons attention aux premières années de notre vie. Car nous savons d'expérience que les enfants, parce que leur corps est continuellement comme en équilibre, rient ou pleurent pour cela seul qu'ils en voient rire ou pleurer d'autres ; et tout ce qu'ils voient encore les autres faire, ils désirent aussitôt l'imiter, et enfin, ils désirent pour eux-mêmes tout ce qu'ils imaginent délecter les autres ; c'est que les images des choses comme nous l'avons dit, sont les affections mêmes du corps humain, autrement dit les manières dont le corps humain est affecté par les causes extérieures et disposé par elles à faire telle ou telle chose.¹⁴¹

L'imitation des affects va nous entraîner du côté de la pitié lorsqu'un homme sera affecté de malheur, et du côté de l'envie lorsqu'il sera objet de gloire. La pitié, la haine et l'envie sont donc des affects « naturels » que tous les hommes ressentent dès qu'ils sont en relation avec d'autres « semblables » à eux. Spinoza finit sur une comparaison avec le caractère des enfants, lesquels sont les plus propices à l'imitation. Comme les enfants singent les comportements des autres enfants, les hommes vont imiter leurs semblables parce qu'ils imaginent que ce qu'ils voient chez les autres les

¹⁴⁰ SPINOZA, *Ethique, op.cit.*, proposition XXXII, p267.

¹⁴¹ *Ibid.*, proposition XXXII, scolie, p267.

rendra plus heureux. Mais cela signifie faire obstacle à autrui pour obtenir cette source de joie. Ici les deux premières conséquences de l'imitation des affects sont déjà présentes : le fait que nous allons nous conformer à autrui, imiter tout ce que nous voyons chez autrui et le fait que nous allons empêcher autrui d'être heureux. Nous reviendrons sur cette deuxième piste juste après cette dernière remarque : nous pouvons déjà dire que le mimétisme est inquiétant, car il semble conduire à une société dans laquelle tout le monde se ressemble. Approuvés par une majorité, les hommes vont mépriser ceux qui n'en font pas partie, les minorités : voir des hommes qui ne suivent pas notre façon de vivre, si nous sommes dans le cadre de la passivité et d'affects tristes, ne peut que susciter de la haine à leur égard. A partir de là, toutes les personnes qui ne remplissent pas les critères de la société uniforme en seront exclues : et cela peut tant être des critères physiques (on peut penser à l'eugénisme) que sociaux ou religieux (toutes les formes de ségrégation prennent racine dans ce qu'un homme d'une « certaine qualité » se pense supérieur aux autres et en droit d'imposer sa qualité comme norme), mais aussi, et c'est peut-être le pire, intellectuel. Car il va s'agir de penser comme la norme pense, autrement dit toute pensée originale ou nouvelle sera rejetée. Dès lors on voit bien que les comportements marginaux ou dissidents ne sont plus acceptés dans la société (on en revient à la métaphore architecturale de Hobbes : la pierre qui est trop irrégulière pour le mur sera mise de côté par les maçons ; de même avec l'homme qui ne correspondra pas aux critères de la société) et que le risque est de tomber dans une dystopie. Dans *1984* de George Orwell, Winston Smith, le personnage principal montre que c'est parce que les masses sont « habituées » à leur situation d'infériorité (on pourrait dire qu'elles sont conditionnées) qu'elles ne cherchent pas à la remettre en cause : si les masses avaient elles aussi accès aux loisirs et à la sécurité, elles pourraient s'instruire et réfléchir par elles-mêmes. Et elles se rendraient alors compte que la supériorité de la classe dominante n'a pas lieu d'être : « en résumé, une société hiérarchisée n'était possible que sur la base de la pauvreté et de l'ignorance »¹⁴². Autrement dit, le conformisme de masse va plonger les hommes dans un état proche de l'ignorance qui leur fera accepter une forme d'infériorité qui n'est pas légitime, mais qui par la suite les empêchera de réfléchir. C'est ce qu'ajoute le narrateur quelques pages plus loin : « on considère qu'il est indifférent de savoir quelles opinions les masses soutiennent ou ne soutiennent pas. On peut leur octroyer la liberté intellectuelle, car elles n'ont pas d'intelligence »¹⁴³. Une foule de personnes qui se sont conformées aux mêmes goûts et pensées du fait de l'imitation des affects va alors être considérée comme une masse dénuée d'intellect. Or c'est bien là le problème : plus aucune voix dissidente ne pourra s'élever si toutes les personnes suivent le même chemin affectif. Et un tel état, dans lequel une seule voix est tolérée, est bien un parti

¹⁴² ORWELL, *1984*, trad.fr. A. Audiberti, Paris, Gallimard, 1950, p253.

¹⁴³ *Ibid.*, p279-280.

dictatorial. La première conséquence de l'imitation des affects a donc des effets dramatiques en ce qui concerne la politique et la liberté humaine. Pour finir sur l'uniformisation, nous pouvons reprendre les propos de O'Brien, un membre du Parti de « Big Brother » qui s'avère être le bourreau de Winston à la fin de l'œuvre, quand on découvre que ce dernier a commis de multiples crimes par la pensée, a eu des relations avec une femme, alors qu'elles sont interdites par le Parti... Alors qu'ils viennent de torturer Winston et de le reconditionner à penser selon la ligne directrice du Parti, O'Brien tient ce discours, qui montre les conséquences extrêmes du conformisme :

Nous avons coupé les liens entre l'enfant et les parents, entre l'homme et l'homme, entre l'homme et la femme. Personne n'ose plus se fier à une femme, un enfant ou un ami. Mais plus tard, il n'y aura ni femme ni ami. Les enfants seront à leur naissance enlevés aux mères, comme on enlève leurs œufs aux poules. L'instinct sexuel sera extirpé. La procréation sera une formalité annuelle, comme le renouvellement de la carte d'alimentation. Nous abolirons l'orgasme. Nos neurologistes y travaillent actuellement. Il n'y aura plus de loyauté qu'envers le Parti, il n'y aura plus d'amour que l'amour éprouvé pour Big Brother. Il n'y aura plus de rire que le rire de triomphe provoqué par la défaite d'un ennemi. Il n'y aura ni arts, ni littérature, ni science.¹⁴⁴

Si tout le monde pense de la même façon unique que celle prônée par le Parti, alors tout ce que le Parti pourra dire ou faire sera approuvé et jamais remis en cause. Et cela tendra dans le cas de *1984* vers la destruction de tout ce qui est humain : les relations, la création artistique, la réflexion. Le conformisme poussé à l'extrême a donc des conséquences irréversibles sur la liberté de penser et sur la vie démocratique. Ce n'est pas simplement imiter les goûts et les affects d'autrui, mais aussi plonger ensemble dans ce que Spinoza appelle un « désert », ce que nous verrons dans le chapitre suivant : une masse qui n'a plus aucune liberté de pensée, qui est servile. Le conformisme est donc aussi destructeur au niveau individuel, puisqu'on va vouloir conformer autrui à nos propres goûts et inversement et cela va attiser les haines ; mais il l'est aussi encore plus au niveau collectif, puisqu'il va tendre à créer une société de « clones » dans laquelle toute attitude ou pensée dissidente sera rejetée.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p353.

Imiter les affects d'autrui, peut-il nuire à la société ?

Nous allons maintenant revenir plus en détail sur la deuxième conséquence de l'imitation des affects, à savoir la société malheureuse. Reprenons rapidement les acquis sur le premier effet : le conformisme, c'est donc aussi le fait de vouloir que les autres vivent selon notre propre complexion, de faire que les autres adhèrent à nos propres goûts. Les effets semblent donc être la perte de l'individualité et de la liberté, puisque chacun va imiter l'autre : tout le monde va se « ressembler » affectivement. En ce qui concerne la société malheureuse, cela est plus compliqué encore puisque la société humaine se fonde sur un paradoxe : celui de « l'insociable sociabilité », c'est-à-dire que les hommes ont besoin des autres pour augmenter leur puissance, mais dès qu'ils sont ensemble, ils se nuisent les uns aux autres. Les hommes veulent qu'autrui ait les mêmes désirs qu'eux, et en même temps ils ne le supportent pas, puisqu'alors leurs désirs interfèrent et entrent en concurrence. L'imitation des affects met donc en avant cette ambivalence, à la fois utilité des hommes les uns pour les autres et haine grandissante des uns pour les autres. C'est ce qu'explique ainsi Macherey :

Cette théorie a des conséquences dont la portée est considérable : elle permet en effet de comprendre comment les hommes sont naturellement en prise les uns sur les autres, ou, à tous les sens de l'expression, attachés les uns aux autres, dans la mesure où ils sont en proie à des affects à travers lesquels ils s'efforcent de réaliser la puissance d'être qui est en chacun d'eux. Or là est la véritable base du lien social, qui a sa source, non dans les calculs de la raison, mais dans le déchaînement spontané des passions soumises aux seules règles de l'imagination.¹⁴⁵

L'imitation des affects peut ainsi tant être ce qui lie les hommes entre eux que ce qui les désunit. Elle vient compliquer le besoin d'augmenter sa puissance, puisqu'elle conduit l'humanité passive au conformisme et en même temps à l'égoцентризм. Elle est donc au fondement des relations interhumaines, ce qui est très problématique car ce n'est pas la raison mais bien les passions qui sont la base du lien social : comment une société raisonnable peut-elle être construite sur « le déchaînement spontané des passions soumises aux seules règles de l'imagination » ? La société ne s'effondrera-t-elle pas, étant donné qu'elle n'est pas fondée rationnellement, au vu de toutes les conséquences que nous venons d'énoncer ? Si la société est ancrée dans un paradoxe, que l'homme

¹⁴⁵ MACHEREY, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La troisième partie : la vie affective, op.cit.*, p187.

est sans cesse tiraillé entre deux extrêmes, comment peut-elle tenir ? L'imitation des affects semble donc mettre à mal la possibilité d'une société, et c'est ce que nous analyserons maintenant.

Les propositions XXXI et XXXII de la troisième partie de l'*Ethique* tendent à souligner l'incompatibilité de l'homme avec la vie en société : du fait de leurs passions, les hommes sont contraires les uns aux autres et ennemis. L'imitation des affects va entraîner la gloire, la jalousie, l'envie qui détruisent les rapports sociaux humains. Et pourtant Spinoza ne rejette pas l'idée d'une société d'hommes raisonnables. C'est en s'associant les uns avec les autres que les hommes sont les plus utiles aux uns et aux autres. La société qui doit garantir la paix et la sécurité, semble donc être établie sur un paradoxe insoluble : les hommes ont besoin des autres pour augmenter leur puissance et leur droit de nature, mais dès qu'ils vivent en société, ils s'envient, se haïssent...et ne se supportent pas. C'est ce que Kant appellera deux siècles plus tard « l'insociable sociabilité » dans la quatrième proposition d'*Opuscles sur l'histoire. Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* :

Le moyen dont la nature se sert pour mener à bien le développement de toutes ses dispositions est leur antagonisme au sein de la société, pour autant que celui-ci soit cependant en fin de compte la cause d'une ordonnance régulière de la société. – J'entends ici par antagonisme l'insociable sociabilité des hommes, c'est-à-dire leur inclination à entre en société, inclination qui est cependant doublée d'une répulsion générale à le faire, menaçant constamment de désagréger cette société. L'homme a un penchant à s'associer, car dans un tel état, il se sent plus qu'homme par le développement de ses dispositions naturelles. Mais il manifeste aussi une grande propension à se détacher (s'isoler), car il trouve en même en lui le caractère d'insociable sociabilité qui le pousse à tout vouloir diriger dans son sens ; et, de ce fait, il s'attend à rencontrer des résistances de tous côtés, de même qu'il se sait par lui-même enclin à résister aux autres. C'est cette résistance qui éveille toutes les forces de l'homme, le porte à surmonter son inclination à la paresse, et, sous l'impulsion de l'ambition, de l'instinct de domination ou de cupidité, à se frayer une place parmi ses compagnons qu'il supporte de mauvais gré, mais dont il ne peut se passer.¹⁴⁶

Chez Kant, ce sont les qualités insociables de l'homme qui lui permettent de développer ses qualités morales et de se perfectionner : l'antagonisme des hommes est « en fin de compte la cause d'une ordonnance régulière de la société ». Par « insociable sociabilité », Kant entend la même chose que ce que Spinoza souligne : les hommes sont naturellement enclins à former une société (ils sont donc

¹⁴⁶ KANT, *Opuscles sur l'histoire. Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique* (1784), trad. fr. S. Piobetta, Paris, GF Flammarion, 1990, proposition V, p74-75.

sociables) car ils connaissent l'apport d'une vie à plusieurs, et en même temps ils ont toujours une certaine réticence à le faire, car ils veulent toujours, comme le dirait Spinoza « vivre selon leur propre complexion ». Il y a donc une tension entre le besoin d'être ensemble et la conscience de l'individualité de chacun. Mais chez Kant, cette « insociable sociabilité » est la condition nécessaire du perfectionnement de l'homme, à la formation d'un état de droit et d'une société en paix. Chez Spinoza, les termes du paradoxe sont rattachés à la même origine, au plan affectif, - à savoir que l'homme a besoin de s'associer aux autres, mais est insupportable à autrui -, mais « l'insociable sociabilité » conduit à une société malheureuse. C'est ce que l'on voit dans les propositions XXXI et XXXII (et leurs scolies) de la troisième partie de l'*Ethique* : « si nous imaginons que quelqu'un aime, ou désire, ou a en haine, quelque chose que nous-mêmes aimons, désirons ou avons en haine, par là même nous aimerons, etc., la chose avec plus de constance. Et si nous imaginons qu'il a en aversion ce que nous aimons, ou inversement, alors nous pâtirons d'un flottement d'âme » (proposition XXXI) et « si nous imaginons que quelqu'un jouit d'une certaine chose qu'un seul peut posséder, nous nous efforcerons de faire qu'il ne la possède pas » (proposition XXXII). La première proposition concerne le fait que nos amours et haines sont renforcées et modifiées par celles d'autrui. La seconde proposition introduit les termes de possession et de jalousie : nous allons désirer posséder une chose qui n'est pas partageable de façon exclusive¹⁴⁷ et l'ôter ainsi de la possession d'autrui. De ces deux propositions naissent alors tous les conflits qui nuisent à la concorde de la société. On trouve ce même constat chez Hobbes dans le *Léviathan* :

Une cinquième loi de nature est la BIENVEILLANCE, autrement dit *que chacun se force d'être accommodant avec les autres*. Pour bien comprendre cela, on peut considérer que la capacité des humains à former une société est de diverse nature, ce qui provient de la diversité de leurs affections; ce qui n'est pas sans ressemblance avec les pierres mises ensemble pour construire un bâtiment. De même en effet que telle pierre qui, à cause de l'aspérité et de l'irrégularité de sa forme, prend plus de place aux autres qu'elle n'en occupe par elle-même, et qui, par sa dureté ne peut pas facilement être aplanie, ce qui empêche la construction, est rejetée par les maçons comme étant inutile et impropre à la construction; de même aussi, un homme que l'aspérité de sa nature forcera à garder pour lui-même ces choses qui sont pour lui superflues mais seraient nécessaires aux autres, et que l'obstination de ses passions ne permet pas de corriger, doit être laissé de côté ou rejeté hors de la société à laquelle il fait obstruction. Car, attendu que chacun non seulement en droit, mais aussi par nécessité de nature, est censé s'efforcer autant qu'il le peut d'obtenir ce qui est nécessaire à sa conservation, celui qui s'y opposera pour des choses superflues est coupable de la guerre qui

¹⁴⁷ Ces propositions concernent seulement des biens non-partageables. Spinoza laisse un espace au bien partageable, c'est-à-dire la sagesse. Lorsque le bien est partageable par tous, les affects de haine et d'envie disparaissent. C'est ce que nous analyserons dans notre dernier chapitre.

s'ensuit et fait donc cela même qui est contraire à la loi fondamentale de nature qui commande de *rechercher la paix*. On peut appeler SOCIABLES ceux qui observent cette loi (les latins les nomment *commodi*) et obstinés, insociables, inconciliables, intractables, ceux qui font le contraire.¹⁴⁸

La métaphore de l'architecture montre que chez Hobbes, la société est un compromis dans lequel les hommes s'adaptent les uns aux autres : et ceux qui refusent ce contrat ne peuvent faire partie de la société, sont donc considérés comme insociables et causes de la guerre. Hobbes comme Spinoza voit bien l'ambivalence du caractère de l'homme : à la fois sociable, porté vers la société, et à la fois insociable, avec l'envie de suivre ses propres impulsions et elles seules, d'être son propre maître. La société est donc toujours en équilibre sur ces deux postulats. Mais chez Hobbes, cela entraîne la peur et la crainte, « la guerre de chacun contre chacun » et la société ne devient alors non pas nécessaire pour garantir la liberté des hommes, mais indispensable à leur survie et sécurité. On retrouve chez Spinoza cette même piste d'une société fragile, tenue en échec cette fois par l'imitation des affects. En effet, si on se remémore nos exemples de la publicité qui va nous contraindre inconsciemment à consommer de la même façon qu'autrui ou de produits phares à la mode que tout le monde se doit de posséder s'il veut être « in », être intégré à la société, on voit que les conséquences sont des affects tristes, tels que l'envie, la jalousie et plus généralement toute forme de haine. Notre société actuelle de consommation est une illustration pertinente de cette « insociable sociabilité » puisqu'elle est le siège d'une très grande imitation des affects : on désire un objet non pour lui-même mais parce qu'on a vu d'autres personnes avec cet objet et qu'on les a imaginées heureuses. Ce n'est pas l'objet qu'on désire, mais on désire la joie (supposée) que l'on voit ou croit voir chez autrui. C'est alors néfaste pour l'homme parce qu'il va être jaloux et envieux des autres. Et cela repose uniquement sur l'imagination. La société crée ainsi l'envie entre les hommes et le désir de faire envie, tout en incitant à l'imagination bien plus qu'à la réflexion. En ce sens, il est légitime de questionner le terme de société : qu'est-ce qu'une société qui rend les hommes concurrents entre eux sur la base unique de l'imagination ? C'est bien loin de l'idéal du citoyen éclairé désiré par les Lumières. Dès lors, notre société, parce qu'elle crée de l'envie, et par là d'autres affects tristes qui entraînent la discorde, n'en serait pas une à proprement parler : puisqu'elle sépare les hommes plus qu'elle ne les unit, elle est « contraire » à elle-même. Elle ne fait pas société mais elle divise. L'imitation des affects mettrait ainsi à mal le concept même de société... en même temps qu'elle serait son « ciment », car c'est aussi l'imitation des affects qui lie les hommes entre eux : la pitié que l'on ressent face à un autre homme en proie au malheur par exemple est bien source de lien social, puisqu'on va vouloir aider cet homme, le sortir de son

¹⁴⁸ HOBBS, *Léviathan*, *op.cit.*, p259.

malheur. Mais même avec cet affect de pitié, la question de la sociabilité n'est pas évidente. Matheron écrit que d'elle ne peut pas naître la sociabilité :

Puisqu'elle est une forme de tristesse, elle pourrait tout aussi bien nous inciter à fuir les autres hommes afin de n'être pas témoins de leurs souffrances. Sans doute, comme l'indique le corollaire 2 de la proposition XXVII, ne haïssons-nous pas celui dont nous avons pitié ; mais nous haïssons les causes de son malheur, et, faute de pouvoir les détruire, nous préférons parfois les éviter, ce qui nous amène à l'éviter lui aussi. ¹⁴⁹

Le corollaire II explique que nous ne pouvons avoir en haine une chose qui nous fait pitié puisqu'elle nous affecte de tristesse. Mais cela étant, nous préférons fuir cet homme dont le malheur nous affecte de pitié plutôt que de l'aider à l'affronter ses malheurs : ce n'est pas autrui que nous haïssons, mais ses malheurs. Nous préférons nous préserver de cette peine afin de ne pas en être victimes aussi. On retrouve ici le paradoxe énoncé plus haut : d'un côté la pitié va nous conduire à ressentir de la tristesse pour un homme accablé, et nous allons naturellement vouloir aller vers lui ; et en même temps, de l'autre côté, les malheurs que nous verrons chez lui nous pousseront à l'éviter, pour ne pas en souffrir à notre tour. Les affects qui naissent de l'imitation des affects montrent tous cette ambiguïté. Rappelons-nous les deux citations que nous avons utilisées au début de ce chapitre : « à l'homme donc, rien de plus utile que l'homme »¹⁵⁰ et en même temps « en tant qu'ils sont en proie aux affects qui sont des passions, les hommes peuvent être contraire les uns aux autres »¹⁵¹. Il y a dans toute l'œuvre de Spinoza ce balancement entre une tendance à la vie en société et une impossibilité de construire cette vie sociale.

Nous allons donc maintenant reprendre les raisons qui poussent les hommes à s'associer, puis celles qui les empêchent de créer une société afin de montrer le paradoxe inhérent à toute société et de questionner la possibilité d'en former une sur un tel déséquilibre. Commençons par le besoin d'association d'abord. On trouve des réflexions à ce sujet aussi bien dans l'*Ethique* que dans le *Traité politique* : il y a donc un « avantage » affectif à s'associer, mais aussi politique. Nous pouvons nous intéresser dans un premier lieu à l'utilité politique qu'il y a à s'associer : « si deux hommes s'accordent et mettent leurs forces en commun, ils ont ensemble plus de puissance et par conséquent plus de droit sur la nature que chacun pris séparément ; et plus nombreux ils auront été à

¹⁴⁹ MATHERON, *Individu et communauté chez Spinoza*, op.cit., p159.

¹⁵⁰ SPINOZA, *Ethique*, op.cit., partie IV, proposition XVIII, scolie, p387.

¹⁵¹ *Ibid.*, proposition XXXIV, p405.

mettre ainsi en commun tout ce qui les rapproche, plus de droit ils auront tous ensemble »¹⁵². C'est pour augmenter leur puissance et leur droit de nature que les hommes ont intérêt à s'associer : autrement dit l'union fait la force. Mais les hommes ont aussi besoin les uns des autres en raison des mécanismes de leur vie affective, de leur « nature » : ils ont besoin de l'amitié et de l'amour de leur prochain : « il est avant tout utile aux hommes de nouer des relations, et de s'enchaîner de ces liens par lesquels ils fassent d'eux tous un seul plus apte, et, absolument parlant, de faire ce qui contribue à affermir les amitiés. »¹⁵³. C'est donc affectivement et politiquement utile à l'homme de s'associer à autrui. Cette sociabilité est un penchant naturel :

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 par 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 commun (nous l'avons dit à l'article 9 du chapitre III). 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 complètement.¹⁵⁴

Les hommes sont donc naturellement portés vers la société, car ils ne peuvent vivre seuls, étant donné que les affects les commandent. L'homme est donc bien un « animal politique » au sens aristotélicien du terme : il est « fait » pour vivre et agir en société. C'est ce que Matheron résume ainsi : « l'homme, par nature, a besoin des hommes, afin de se faire approuver par eux »¹⁵⁵. L'imitation des affects semble ainsi dans un premier temps conduire les hommes à se lier les uns aux autres.

Mais la « contagion » affective connaît un jour plus sombre. Nos amours et haines sont renforcées par l'imitation de celles d'autrui. Si nous imaginons que quelqu'un déteste ce qu'on aime, alors nous souffrirons de *fluctuatio animi*, un mélange d'amour et de haine de l'objet. Cela crée un conflit de valeurs entre les nôtres et celles d'autrui. Mais le plus important n'est pas là : ce dilemme qui nous agite est aussi une des causes de notre envie de plier autrui à nos propres goûts, plus que

¹⁵² SPINOZA, *Œuvres V : Traité politique* (1677), trad. fr. C. Ramond, Paris, PUF, « Epiméthée », 2005, p105.

¹⁵³ SPINOZA, *Ethique, op.cit.*, appendice, chapitre X, p483.

¹⁵⁴ SPINOZA, *Traité politique, op.cit.*, p141.

¹⁵⁵ MATHERON, *Individu et communauté chez Spinoza, op. cit.*, p164.

l'envie de se plier aux siens. Dès lors, l'homme en société ne peut que nuire aux autres : les affects d'envie, d'orgueil et d'ambition qui naissent de ce que nous nous comparons à autrui vont être exacerbés en société : « en tant que les hommes sont sujets aux passions, en cela on ne peut dire qu'ils conviennent en nature »¹⁵⁶. Les affects humains vont donc opposer les hommes. Pire encore, un homme qui se glorifie auprès des autres peut être dans l'illusion la plus totale, c'est-à-dire qu'il peut être le seul à se glorifier : « il peut donc aisément se faire que le glorieux soit orgueilleux, et imagine être agréable à tous alors qu'il est pénible à tous »¹⁵⁷. De la même façon, chaque homme va se vanter de ses propres forces physiques ou intellectuelles ce qui va le rendre pénibles aux autres. Un des affects les plus significatifs dans cette analyse serait celui de la gloire. Nous allons souhaiter l'avoir exclusivement, et cela va nous conduire à empêcher tous les autres d'en jouir :

Etant donné que tous désirent attirer les applaudissements du vulgaire, chacun rabaisse volontiers la réputation de l'autre, et par suite, comme la rivalité porte sur ce qu'on estime être le souverain bien, naît un énorme appétit de s'abattre les uns les autres de toutes les façons possibles, et qui sort finalement vainqueur est plus glorieux d'avoir nui à autrui que de s'être rendu service à lui-même. Cette gloire ou satisfaction est donc vaine, en vérité, parce qu'elle n'en est pas une.¹⁵⁸

Ici, c'est l'insociabilité qui ressurgit : les hommes vont tout faire pour détruire la réputation de l'autre afin que la leur soit meilleure. Soumis aux affects, les hommes vont envier les heureux et plaindre les malheureux et surtout jalouser les glorieux. Dès lors c'est une relation de rivalité et de conflit incessant entre les hommes qui s'installe. C'est en cherchant l'approbation des autres que les hommes vont tous finir par se haïr, car tous tendront vers ce même but. De plus, la gloire dans notre société est valorisée, au sens de réputation et de renommée. Et cela Spinoza l'avait bien pressenti dans son *Traité politique*. Les signes de reconnaissance que l'Etat nous accorde, loin de nous rendre libres nous asservissent :

En effet, un Etat qui cherche seulement à conduire les hommes par la crainte est plutôt sans vices que vertueux. Il faut au contraire conduire les hommes de façon telle qu'ils aient le sentiment, non pas d'être conduits, mais de vivre selon leur complexion et leur libre décret ; et par conséquent seuls doivent les retenir l'amour de la liberté, le soi d'accroître leur fortune, et l'espoir d'accéder aux dignités de l'Etat. Du reste, les

¹⁵⁶ SPINOZA, *Ethique, op.cit.*, proposition XXXII, p403.

¹⁵⁷ *Ibid.*, partie III, proposition XXX, scolie, p263.

¹⁵⁸ *Ibid.*, proposition LVIII, p449-451.

statues, les triomphes et autres encouragements à la vertu sont plutôt des signes de la servitude que de la liberté : car c'est aux esclaves, et non aux hommes libres qu'on accorde des prix de vertu. Je le reconnais, les hommes sont sans doute très sensibles à de tels aiguillons, mais ces récompenses accordées au début à des hommes remarquables, vont ensuite, avec les progrès de l'envie, à des propres à rien qu'enfle d'orgueil la grandeur de leur fortune, au grand scandale de tous les gens de bien. Ensuite, ceux qui font parade des triomphes et des statues de leurs parents estiment qu'on leur fait injure si on ne les met pas au-dessus des autres. Enfin, sans parler du reste, il est certain que l'égalité, dont la perte entraîne nécessairement celle de la liberté commune, ne peut se maintenir d'aucune façon sitôt que le droit public accorde des honneurs particuliers à un homme renommé pour sa vertu.¹⁵⁹

Les récompenses dont parlent Spinoza, telles que les statues, les triomphes et autres encouragements à la vertu sont bien des preuves de la reconnaissance dont la personne qui les reçoit est l'objet. Aujourd'hui on pourrait penser au salaire, ou au titre (ce n'est pas la même reconnaissance si on est PDG d'une grosse entreprise ou technicien de surface) : et de la même façon que les trophées poussent les hommes à la haine des uns envers les autres, ces signes de reconnaissance deviennent des moyens de se différencier d'autrui et donc de se positionner au-dessus de lui. La richesse donne ainsi un double avantage égoïste, celui des possibilités matérielles et celui de la satisfaction de l'ambition (comme désir de plaire). Les affects qui naissent de l'imitation, comme la gloire, sont alors à l'origine de l'insociabilité des hommes. Le paradoxe de « l'insociable sociabilité » se résumerait ainsi : la sociabilité s'explique par la ressemblance de nature entre les hommes et par le désir d'universalité qui en découle, par le besoin qu'ils ont à s'associer et l'utilité qui en naît. Mais cela crée en même temps l'insociabilité : par ambition, je vais vouloir imposer mes valeurs à autrui, avoir le monopole sur les biens que je lui ai faits désirer : le conformisme excluant dont nous avons parlé plus haut s'applique ici. Nous sommes tous alors l'homme sociable et l'homme insociable. Et si Spinoza opère un glissement par rapport à Hobbes, c'est-à-dire que chez Hobbes la société est simplement impossible alors que Spinoza elle est « juste » malheureuse, on voit bien que la société reste fondée sur un paradoxe qui semble la déséquilibrer. Ce sont tous les affects liés à la haine et qui naissent de l'imitation qui mettent à mal la société, tout comme le conformisme qui découle de cette contagion affective. Dans le même temps que l'imitation rend possible la société, elle semble la faire s'effondrer.

L'imitation des affects met ainsi en exergue les deux conséquences suivantes: la première est la création d'une société de « clones » (en politique, ce serait ce que Spinoza appelle un « désert » et « l'inertie de sujets conduits comme du bétail»), dans laquelle chaque homme tend à se

¹⁵⁹ *Ibid.*, p193.

conformer à autrui (ou conformer autrui à lui). L'individualité se perd, et l'uniformisation s'installe. La seconde conséquence est que cette société, qui nous pousse à consommer de façon similaire à tout un chacun, crée l'envie et la jalousie, donc la discorde pour reprendre les termes spinozistes. Et ces passions ne naissent que de ce que nous imaginons les autres heureux par la possession d'un objet ou par un état d'esprit. Qu'est-ce donc qu'une société qui crée la concurrence entre les hommes sur la base unique de l'imagination ? Qu'est-ce qu'une société qui attise les haines entre les hommes au lieu de les apaiser ? Qu'est-ce qu'une société qui renforce la servitude de l'homme en alimentant ses affects tristes ? C'est en cela que nous pouvons dire que le terme de société s'effondre de lui-même : puisque la société divise plutôt qu'elle n'unit, elle perd son but initial de lier les hommes, de faire régner la concorde. Elle est contraire à elle-même puisqu'elle ne fait pas société, mais qu'elle divise les hommes. Siège d'une « insociable sociabilité », puisque les hommes ont besoin des autres pour augmenter leur puissance, mais sont insupportables les uns aux autres, la société semble ne tenir qu'à un fil : une seule haine ou un seul affect triste pourrait déclencher des conflits insolubles. L'imitation des affects menace ainsi la possibilité de faire vraiment société, tout en restant un socle, un appui de la dimension sociale de notre existence.

II. 3. La politique : « être conduit comme du bétail »

Nous l'avons montré en outre, la raison peut sans doute beaucoup pour contenir et régler les affects ; mais nous avons vu en même temps que la voie qu'enseigne la raison elle-même est très difficile. Et par conséquent, 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 fable.¹⁶⁰

Si les hommes étaient ainsi disposés par la Nature qu'ils n'eussent de désir que pour ce qu'enseigne la vraie Raison, certes la société n'aurait besoin d'aucunes lois, il suffirait absolument d'éclairer les hommes par des enseignements moraux pour qu'ils fissent d'eux-mêmes et d'une âme libre ce qui est vraiment utile.¹⁶¹

L'intérêt de la pensée spinoziste est cette continuelle tension entre un pessimisme anthropologique et une foi en l'humanité, foi en sa capacité à être guidée par la raison. Ces deux citations tirées des traités politiques de l'œuvre de Spinoza illustrent ce dilemme. D'un côté, la multitude serait condamnée à rester dans l'état de servitude, à être conduite « comme du bétail » et à ne pas prendre part à la vie politique, sinon de façon affective. De l'autre, si les hommes étaient raisonnables, ils n'auraient pas besoin de se doter de lois : la société serait une société heureuse, et non une « polis » régie par des lois. Mais du fait qu'ils sont naturellement en proie à leurs passions, les hommes *ne* sont *pas* raisonnables. Alors, comment faire pour conduire les hommes à suivre leur raison, là où ils sont naturellement soumis à leurs affects, afin qu'ils soient des citoyens actifs et non pas des sujets conduits comme du bétail ?

La thèse du déterminisme spinoziste place l'homme comme un être quelconque pris dans l'ordre de la nature, qui ne peut en aucun cas y échapper, et elle semble éliminer d'emblée toute possibilité d'une quelconque liberté humaine : l'idée d'une liberté humaine innée et inconditionnelle (pensée cartésienne) est une absurdité pour Spinoza. Néanmoins, dans ses œuvres relatives aux affaires publiques, telles que le *Traité Politique* et le *Traité Théologico-politique*, les

¹⁶⁰ SPINOZA, *Œuvres V : Traité politique* (1677), trad. fr. C. Ramond, Paris, PUF, « Epiméthée », 2005, chapitre 1, p193.

¹⁶¹ SPINOZA, *Œuvres III : Traité théologico-politique* (1670), trad. fr. J. Lagrée et P. Moreau, Paris, PUF, « Epiméthée », 1999.

occurrences du terme liberté sont nombreuses : le chapitre XX du *Traité théologico-politique* s'intitule par exemple « on montre que dans une *libre* république, il est permis à chacun de penser ce qu'il veut et de faire ce qu'il pense ». De la même façon, dans *l'Ethique*, les occurrences de la *liberté* sont de plus en plus nombreuses à mesure qu'on avance dans l'œuvre : la fin de la quatrième partie envisage le modèle de l'homme libre, qui est déterminé par le fait qu'il comprend¹⁶². Comment alors expliquer ce paradoxe ? Les libertés individuelle et politique existent, à condition bien sûr d'être mené par sa raison. Un homme libre est un homme conduit par la raison ; une libre république est fondée par la raison. Ce que Spinoza rejette ici, c'est le libre-arbitre cartésien, la liberté de caprice, la liberté de « faire ce que l'on veut ». La liberté est possible, mais le plus souvent, ce sont les affects de l'homme qui le poussent à agir, non sa raison. Et nous avons vu à quel point certains affects pouvaient être destructeurs quant aux relations humaines. Tant que les affects engendrés par la mimesis affective sont tristes et passifs, les liens entre les hommes seront menacés. Tant que ce ne sont pas des affects actifs qui les unissent, aucune des deux libertés (individuelle et politique) n'est envisageable. De la même façon que l'imitation des affects peut nuire à la société, elle peut aussi nuire à la vie politique.

Il s'agira ainsi pour nous dans cette partie de montrer que l'imitation des affects, si elle n'engendre que des affects passifs, peut empêcher l'homme de participer à la vie politique. Car l'homme soumis à ses passions, notamment la crainte et l'espoir sur lesquels les hommes politiques jouent beaucoup, n'est que l'ombre de lui-même : il perd tout recul critique, toute faculté de jugement et se retrouve pris au piège. Il devient manipulable à souhait du fait que ses affects prennent le dessus sur sa raison. Il s'agira donc bien, non pas d'insister sur la faiblesse humaine, ni comme l'ont fait les prédécesseurs de Spinoza de concevoir « les affections qui se livrent bataille en nous comme des vices dans lesquels les hommes tombent par leur faute »¹⁶³, mais bien, avec la méthode déployée dans *l'Ethique* d'étudier les affects dont les hommes politiques se servent, qu'ils mettent en jeu et dont ils n'ont de cesse de vanter les mérites. L'enjeu sera donc double : grâce à la connaissance de ce jeu d'affects, il nous sera alors non seulement possible de montrer les dégâts néfastes de ce genre de politique sur l'homme et sa société, qui s'apparenteront désormais à un « désert »¹⁶⁴, mais aussi d'envisager une libération, voire ici une liberté politique.

¹⁶² V. SPINOZA *Ethique*, proposition XXIII partie IV, p393 : « l'homme, en tant qu'il est déterminé à faire quelque action du fait qu'il a des idées inadéquates, ne peut être absolument dit agir par vertu ; mais seulement en tant qu'il est déterminé du fait qu'il comprend. »

¹⁶³ SPINOZA, *Traité politique, op.cit.*, p193.

¹⁶⁴ *Ibid.*, chapitre V.

De l'utilité de la crainte et de l'espoir en politique

Une cité dont les sujets, paralysés par la crainte, ne prennent pas les armes, doit être dite plutôt sans guerre qu'en paix. La paix en effet n'est pas l'absence de guerre : c'est une vertu, qui naît de la force d'âme ; car l'obéissance est la volonté contrainte d'accomplir ce qui doit être fait selon le décret commun de la cité. Du reste, une cité dont la paix dépend de l'inertie de sujets conduits comme du bétail pour n'apprendre rien que l'esclavage mérite le nom de « désert » mieux encore que celui de « cité » ». ¹⁶⁵

Cette citation du *Traité Politique* résume tous les enjeux d'une cité dans laquelle les hommes sont menés par leurs affects : une cité dans laquelle les hommes sont « paralysés par la crainte » ne vit pas dans la concorde, mais dans une paix négative, puisque la terreur règne ; la foule menée par les affects n'est pas libre, mais au contraire conduite comme du bétail ; une telle foule est alors à la merci du pouvoir, qui connaît très bien la force des affects. Ce sont toutes ces conséquences que nous allons tenter d'analyser ici afin de montrer que lorsque l'homme est sous l'emprise de ses passions, il ne peut prétendre à participer à la vie politique.

Dans l'*Ethique*, la différence entre les hommes aptes à la politique et la foule se voit dans la distinction entre les hommes sages et les ignorants : ces derniers, ne comprenant pas la nature et l'origine de leurs affects, ne peuvent les maîtriser. Ils y sont donc seulement soumis et ne peuvent vivre sous la conduite de la raison. C'est l'inverse pour l'homme sage qui comprend ses passions : sa conduite est surtout guidée par la raison, bien plus que par ses affects. Dans le *Traité Politique*, cette distinction se traduit par l'opposition entre une multitude libre et une multitude soumise. C'est au chapitre V que Spinoza établit cette distinction conceptuelle, qui permet de comprendre qu'il n'y a pas de liberté politique possible quand il y a servitude des affects, quand les hommes sont menés par la crainte plus que l'espoir. Or c'est exactement ce qu'est une multitude soumise. En effet, une multitude soumise, comme elle est menée par la crainte, s'applique « seulement à éviter la mort » et est sous la coupe d'un vainqueur. A l'inverse, une multitude libre est plus bercée par l'espoir que la crainte, « s'applique à cultiver la vie » et vit pour elle-même, non pour un chef. De cette opposition Spinoza peut donc tirer la conclusion suivante : « d'où vient que nous disons que l'une est libre et l'autre esclave » ¹⁶⁶. Les questions que nous avons émises au début de cette partie quant à la possibilité d'une liberté politique et d'une foule conduite par la raison semblent donc trouver une

¹⁶⁵ *Ibid.*, chapitre V, p135.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p137.

réponse ici : une multitude n'est libre que si elle se comporte comme l'homme libre à l'échelle individuelle qui « ne pense à rien de moins qu'à la mort » et qui est mené par sa raison et non ses passions. Mais il faut ici émettre une réserve, puisque l'espoir, qui caractérise la multitude libre, est aussi un affect passif si nous nous souvenons des analyses de l'*Ethique*. Comment donc expliquer ce paradoxe : à savoir que malgré la présence d'un affect passif et triste, la multitude peut se libérer ? Il nous faut pour cela repartir des définitions de ces deux affects et des analyses qui en découlent. Dans le catalogue des affects de l'*Ethique*, nous trouvons les définitions suivantes : « l'espérance est une joie inconstante née de l'idée d'une chose future ou passée sur l'issue de laquelle nous avons quelque doute » et « la crainte est une tristesse inconstante née de l'idée d'une chose future ou passée sur l'issue de laquelle nous avons quelque doute »¹⁶⁷. Ces deux affects se définissent par opposition l'un à l'autre, puisque l'un est une joie, l'autre une tristesse. Néanmoins, dans les deux définitions nous trouvons les termes d'inconstance et de doute : cela signifie que ces deux affects entraînent la *fluctuatio animi*, autrement dit qu'ils sont passifs. L'espoir a beau être une source de joie potentielle, il n'en reste pas moins un affect passif. Mais ce qui est plus important encore est que l'un ne va pas sans l'autre : « il n'y a pas d'espérance sans crainte, ni de crainte sans espérance » nous dit l'explication des définitions. Cela se comprend facilement : l'homme qui espère en même temps craint que ce qu'il espère n'arrive pas, et la possibilité de voir advenir ce qui l'espère le remplit d'une joie qui ne peut donc qu'être incertaine ; l'homme qui craint qu'un évènement lui arrive espère au fond de lui que cet évènement n'aura pas lieu. La joie provoquée par l'espoir n'est donc qu'une joie passive et espoir et crainte sont bien deux affects *tristes*. On comprend bien alors les nombreuses mises en garde de Spinoza à l'encontre de ces deux affects : « les affects d'espérance et de crainte ne peuvent être bons par eux-mêmes »¹⁶⁸ étant donné que l'un ne va pas sans l'autre, et que la crainte est une forme de tristesse, il y aura donc toujours de la tristesse s'il y a espoir ou crainte. De la même façon, être mené par la crainte ce n'est pas vivre sous la conduite de la raison : « qui est mené par la crainte et fait le bien pour éviter le mal n'est pas mené par la raison »¹⁶⁹. Ces affects semblent donc être à bannir si nous voulons vivre librement et sous la conduite de la raison :

A quoi s'ajoute que ces affects indiquent un défaut de connaissance et une impuissance de l'esprit ; et c'est pourquoi aussi la sécurité, le désespoir, le contentement et la déception sont signes d'une âme impuissante.

¹⁶⁷ SPINOZA, *Ethique*, op.cit., partie III, définitions XII et XIII, p 327.

¹⁶⁸ *Ibid.*, partie IV, proposition XLVII, p435.

¹⁶⁹ *Ibid.*, partie IV, proposition LXIII, p459.

Car quoique la sécurité et le contentement soient des affects de joie, ils supposent pourtant qu'une tristesse les a précédés, à savoir espérance et crainte. Et donc, plus nous nous efforçons de vivre sous la conduite de la raison, plus nous nous efforçons de dépendre moins de l'espérance et de nous délivrer de la crainte, de commander à la fortune autant que nous pouvons, et de diriger nos actions suivant le sûr conseil de la raison.¹⁷⁰

L'espérance et la crainte sont des idées inadéquates, qui indiquent un défaut de connaissance et l'impuissance de notre esprit. Or l'homme qui veut vivre sous la conduite de la raison recherche à avoir le plus d'idées adéquates possibles pour agir, et non pâtir. On comprend bien alors qu'il doive dépendre moins de l'espérance et se délivrer de la crainte pour y parvenir, étant donné que ce sont deux affects tristes et passifs. Mais Spinoza nuance les effets de ces deux affects : là où il parle de se « délivrer » de la crainte, ce qui suppose en être totalement exempt, il conseille simplement de « dépendre moins » de l'espoir, ce qui semble indiquer que l'espoir peut être « sauvé » en tant qu'affect. En effet, la démonstration de la proposition XLVIII révèle que l'espoir et la crainte peuvent servir à réprimer des excès de joie. Tout comme la douleur peut être utile pour réprimer un chatouillement excessif, espérance et crainte peuvent servir à réprimer des excès. Macherey parle d'une « esquisse de pédagogie ¹⁷¹ » : il y a un certain usage politique à faire de ces affects passifs – crainte du châtement et des punitions dans le but du respect de la loi par tous. Ces affects sont ainsi mauvais par eux-mêmes, mais ils peuvent être utiles indirectement. Il y a ainsi un usage *politique* des affects d'espoir et de crainte, avec néanmoins une certaine dissymétrie entre les deux, comme nous l'avons soulignée plus haut : « la crainte doit être éliminée, parce qu'elle est certainement nocive dans tous les cas ; mais un certain degré d'espérance demeure tolérable, et d'ailleurs est inévitable [...] à condition qu'en soient mesurés les inconvénients et qu'en soient contrôlés les excès »¹⁷². Les hommes n'étant pas raisonnables, les lois doivent jouer sur ces deux affects : les législateurs « ont promis à qui respecte la loi ce que le vulgaire aime le plus, et menacé au contraire ce qui violerait la loi, de ce qu'il craint le plus »¹⁷³. La foule doit craindre la souveraineté, car comme le dit Spinoza elle « est terrible quand elle est sans crainte »¹⁷⁴, mais elle ne doit pas être non plus paralysée par la crainte ; sinon nous tombons dans ce que Spinoza a appelé un « désert » et

¹⁷⁰ *Ibid.*, partie IV, proposition XLVII, scolie, p435.

¹⁷¹ MACHEREY, *Introduction à l'Ethique de Spinoza. La quatrième partie. La condition humaine*, Paris, PUF, 1997, p265.

¹⁷² *Ibid.*, p278.

¹⁷³ SPINOZA, *Traité Théologico-politique, op.cit.*, chapitre IV « de la loi divine ».

¹⁷⁴ SPINOZA, *Ethique, op.cit.*, partie IV, proposition LIV, scolie, p443.

des « hommes conduits comme du bétail ». C'est pourquoi il faut distinguer la *nécessité de la crainte et de l'espoir en politique*, - étant donné que les hommes ne sont pas raisonnables, c'est le seul moyen de les amener à suivre des lois qui le sont – et *la paralysie par la crainte*, due à l'imitation des affects – la crainte va se « propager » d'un homme à l'autre et les empêcher d'agir. Nous nous demandions pourquoi Spinoza gardait ces affects (la multitude libre est animée par l'espoir plus que la crainte) : nous avons ici la réponse. La crainte et l'espoir doivent être utilisés politiquement, pour que les hommes respectent les lois, mais dans une certaine mesure. L'espoir, étant une joie, même passive et inconstante doit être conservée. Ces affects font partie des passions sauvées par Spinoza dans la quatrième partie de *l'Ethique* :

Les hommes vivant rarement sous la dictée de la raison, ces deux affects, à savoir l'humilité et le repentir, ainsi que l'espérance et la crainte, apportent plus d'utilité que de dommages ; et par suite, puisqu'il faut pécher, plutôt pécher dans ce sens-là. Car si les hommes dont l'âme est impuissante étaient tous d'un égal orgueil, n'avaient honte ni crainte de rien, comment pourrait-on les réunir et les enchaîner par des liens ? La foule est terrible quand elle est sans crainte ; et donc il n'est pas étonnant que les prophètes, qui veillèrent à l'utilité non de quelques-uns, mais de tous, aient si fort recommandé l'humilité, le repentir et le respect. Et en vérité, on peut bien plus facilement conduire 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 bienheureux.¹⁷⁵

L'espoir et la crainte ont une utilité : faire tenir la société. C'est pour cela que ces affects ne sont pas totalement à bannir. De plus, les hommes sujets à ces passions ont plus de chance de vivre un jour sous la conduite de la raison. Il y a donc tout intérêt à garder ces affects. Comme les hommes sont naturellement portés à vivre en société et sachant aussi qu'ils sont très peu à parvenir à emprunter la voie de la raison, il faut donc miser sur autre chose qui les réunisse : à savoir un affect commun. Cet affect, dans le cas d'une multitude libre, sera donc l'espoir ; dans le cas d'une multitude soumise, la crainte. C'est parce que Spinoza connaît très bien la nature et la force des affects humains qu'il peut en donner un comme fondement à la multitude. La contradiction que nous avons évoquée au début de cette partie est ainsi justifiée, même si l'espoir reste une forme de tristesse et qu'elle semble contraire à l'activité suggérée par la vie politique :

¹⁷⁵ SPINOZA, *Ethique, op.cit.*, proposition LIV, scolie, p443.

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 par 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 commun. 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 complètement.¹⁷⁶

Si la multitude doit être menée par l'espoir ou la crainte, c'est que ces deux affects ont une utilité : sans eux, les hommes ne seraient pas liés les uns aux autres. De plus, les hommes sujets à de tels affects, l'espoir, la crainte, le repentir, l'humilité, sont plus enclins à vivre, *un jour*, sous la conduite de la raison, que les hommes qui en sont détachés. L'espoir et la crainte ont donc une utilité politique indéniable. On peut voir ici très clairement l'héritage du *Léviathan* de Hobbes, dont on sait que Spinoza fut un lecteur. En effet, Hobbes crée un Etat terrifiant mais fonctionnel qui s'appuie sur les affects. Cela se voit très bien dans les formes étatiques que prennent les affects de crainte et d'espoir : l'espoir vise les récompenses, tandis que la crainte considère les châtements. Le titre du chapitre XXVIII du *Léviathan* est très évocateur : « des châtements et des récompenses ». Cela montre que l'Etat crée une mécanique binaire et manichéenne, dont une partie est fondée sur la crainte d'être puni et l'autre sur l'espoir d'être honoré, laquelle mécanique n'est que construction humaine pour Spinoza : rappelons-nous bien que pour lui le bien et le mal ne sont que des dénominations extrinsèques forgées par les hommes (préface de la quatrième partie de l'*Ethique*), ce qui montre qu'un tel système est bien loin d'être fondé rationnellement. Il prend l'apparence de la raison et de la morale : mais derrière la raison se cachent des affects, et derrière la morale, se cachent des notions vides. L'analyse hobbesienne, bien que déconstruite par les concepts spinozistes, permet ici d'aborder les formes totalitaires de pouvoir qui jouent très exactement sur ces deux passions que sont la crainte et l'espoir. Mais la plus grande ruse dans un tel Etat est que les affects n'en sont alors plus : ils apparaissent désormais comme des *réalités* (les récompenses ou les châtements) qui peuvent être cause de gloire ou bien de honte, passions auxquelles l'homme, par nature ambitieux, ne peut que succomber. En créant ce système, l'Etat donne à l'homme l'impression qu'il est le seul qui pourra lui offrir la gloire. L'Etat crée ainsi l'adhésion sous l'apparence de la rationalité...ou plutôt sous le joug des affects : les passions sont soutenues par la menace d'un côté, la promesse de l'autre, et dans les deux cas par l'exemple réel. Quand Hobbes énumère tout ce qui ne constitue pas un châtement, il identifie des critères très précis afin de permettre de *réguler* les peines. Il y a contrôle et précision : autrement dit intervention de la raison.

¹⁷⁶ *Ibid.*, chapitre VI, p141.

Le châtement est intelligent et efficace : il faut faire peur, mais de façon dosée, donc un second châtement qui ne serait pas inscrit dans la peine n'est ni utile ni valable. De la même façon, Hobbes indique tous les types de châtements qui existent : le châtement corporel, le châtement pécuniaire, l'emprisonnement, l'infamie, l'exil. A chaque crime, il y a un châtement approprié. C'est bien pour cette raison que ce système apparaît non pas comme un système de l'affect, mais comme un système rationnel : tout est régulé, défini, mesuré. Il n'y a pas d'excès ni d'inconstance comme il y en aurait avec les passions seules. Il n'y a pas d'arbitraire dans ce système. Cette analyse de Hobbes nous permet de ne pas tomber dans le piège des prédécesseurs de Spinoza, qui s'en donnaient à cœur joie pour dénoncer la faiblesse humaine, c'est-à-dire leurs passions : car dans un tel système, c'est le régime qui est *fort*, et non l'homme *faible*. C'est le régime qui sait jouer sur les passions humaines, qui les connaît à la perfection : c'est pourquoi l'Etat incarne l'espoir et la crainte dans les récompenses et les châtements. L'homme effrayé par une sanction possible ne fera rien qui ne mette en danger l'Etat ; et au contraire, l'homme qui rêve d'honneurs fera tout pour les obtenir et donc contribuera à faire fonctionner ce même Etat. Un Etat du type hobbesien sait habilement soumettre l'homme par ses passions. Autrement dit, dans un tel Etat, la liberté n'est qu'une illusion.

Populismes et fascismes face à l'imitation des affects

Maintenant que nous avons posé les concepts de multitude libre et de multitude soumise et que nous avons montré comment l'Etat, hérité de la pensée hobbesienne, utilise les affects pour mener les hommes, nous allons pouvoir montrer en quoi ces analyses spinozistes font écho à des enjeux contemporains. Toute la problématique va donc être de montrer comment l'Etat joue sur l'imitation des affects (en répandant la crainte et l'espoir notamment) pour contrôler les hommes. Comment les gouvernements, qui prétendent amener raison et liberté, alimentent-ils au contraire un mimétisme affectif aliénant ?

Nous pourrions commencer ici par reprendre l'idée du « désert » et des hommes « conduits comme du bétail » pour les appliquer à des phénomènes politiques actuels. En effet, nous avons vu, grâce aux analyses du *Traité Politique*, qu'un Etat dont les membres ne sont mus que par un affect triste quelconque, surtout la crainte, ne crée pas des citoyens, mais bien des sujets au sens étymologique du terme, au sens d'assujettis, de serviles. La multitude est alors soumise et il est très facile pour un homme politique habile de la mouvoir à sa guise : on voit immédiatement le danger qu'il y aurait à laisser une multitude ignorante. Car une multitude est manipulable dès lors qu'elle est soumise à des affects : non parce qu'elle est faible, car tout homme est « naturellement » en

proie aux passions, mais parce que l'homme ou les hommes qui dirigent la multitude sont conscients de ce trait humain et savent l'utiliser à bon escient. Cette analyse pourrait ainsi être transposée à une analyse des fascismes : un leader charismatique accède au pouvoir car il produit de l'espoir ou de la crainte chez la multitude et cet affect est imité par tous. Et cela est d'autant plus « facile » pour le leader que la foule qu'il domine est dans une situation économique et sociale complexe : c'était le cas lors de l'avènement au pouvoir d'Hitler au pouvoir le 31 janvier 1933. L'Allemagne était alors en crise : après le Traité de Versailles, elle avait dû payer de lourdes réparations à la France, le pays connaissait de fortes difficultés financières auxquelles le parti nazi promettait de mettre un terme. Les fascismes savent utiliser la frustration, l'espoir et la crainte des hommes, qui alors, littéralement, « se fondent dans la masse » : tous vont adhérer au fascisme car ils en ont vu d'autres adhérer et ont imaginé que cela les rendait heureux. Ils peuvent aussi se conformer au choix unique, comme le dit Spinoza dans l'*Ethique*, car ils imaginent que cela produira un bien présent plus grand qu'un mal futur possible. Dès lors, il n'y a que la raison pour combattre ces images fausses que l'homme peut avoir : c'est ce que nous verrons dans notre dernier chapitre. Dans une perspective plus actuelle, nous pouvons nous interroger sur le phénomène des populismes, qui pourrait s'expliquer par cette imitation des affects. Le populisme est un discours politique se fondant sur un antagonisme fort entre le peuple et des élites corrompues, se disant proche du peuple. Si les électeurs se tournent vers ces formations, qui peuvent être aussi bien de droite que de gauche, cela peut être analysé en terme affectifs : déçue par un certain parti, la multitude craint une autre déception de ce même parti et se tourne alors vers ceux qui lui donnent de l'espoir, vers ceux qui savent utiliser ses affects. C'est ce que Spinoza explique très bien dans le *Traité Théologico-politique* : « comme la foule demeure toujours également misérable, elle ne peut jamais rester calme longtemps, et rien ne lui plaît que ce qui est nouveau et ne l'a pas encore déçue »¹⁷⁷. Ce qui attire la foule c'est bien la promesse d'un avenir meilleur : mais c'est surtout la nouveauté. Et c'est ce qui caractérise les populismes : comme ils viennent d' « apparaître » en quelque sorte, ils n'ont pas encore pu décevoir la multitude. C'est donc logiquement qu'elle se tourne vers eux. Comme la multitude soumise est en proie aux passions et donc ignorante, c'est par les enchaînements de sentiments que les hommes politiques la manipulent. Les populistes savent jouer sur la dimension affective qui est inhérente au vote : pour agir politiquement, les gens ont besoin de pouvoir s'identifier à une identité collective qui leur procure une image d'eux-mêmes qu'ils puissent valoriser¹⁷⁸, qui les aide à donner du sens à ce qu'ils vivent et leur apporte de

¹⁷⁷ SPINOZA, *Traité politique, op.cit.*, chapitre I.

¹⁷⁸ V. les propositions XII à XX du *De affectibus* : le désir se donne un objet qu'il valorise ou dévalorise, c'est le système de l'amour et de la haine. La relation à l'objet relève de l'imagination, fondée sur les images et non les

l'espoir en l'avenir. Mais cette vague populiste est bien loin des idéaux qu'elle prétend défendre, ou en tout cas elle propose des moyens pour y parvenir qui ne sont pas d'ordre démocratique. C'est pourquoi le populisme est exclusivement considéré comme une menace, à laquelle les théoriciens politiques ne s'attendaient pas. C'est ce que Chantal Mouffe explique dans son livre *L'illusion du consensus*, en montrant que les approches nouvelles de la politique ne sont pas en mesure de comprendre ce phénomène :

La superficialité de l'approche post-politique a été révélée par exemple par l'émergence, dans de nombreux pays d'Europe, de partis populistes de droite dont le succès a déconcerté aussi bien les théoriciens que les simples observateurs libéraux. Comment pouvaient-ils expliquer que, contrairement à leurs affirmations sur la fin des identités collectives, tant de personnes vivant dans des sociétés avancées puissent être séduites par des partis faisant appel à des formes d'identification aussi « archaïques » que « le peuple » ? Comment ces théoriciens dialoguistes pouvaient-ils rendre compte de cette soudaine éruption de passions populistes, eux qui avaient célébré la naissance d'un nouveau genre d'électeurs, individualiste et non partisan, ayant rompu avec les affiliations traditionnelles et « sélectionnant et choisissant » rationnellement parmi les différents partis politiques ?¹⁷⁹

Ce qui est en jeu dans le populisme est bien au cœur de nos considérations sur l'imitation des affects : ce sont les passions qui se « propagent » d'un homme à l'autre et c'est l'identification au « peuple » qui fait que tous les hommes se conforment dans leur choix politique et se tournent vers ces nouveaux partis. L'approche de Chantal Mouffe est éclairante ici puisqu'elle déconstruit les raisons habituellement présentées pour expliquer l'apparition de ce phénomène. En Autriche par exemple, où le Parti Populaire Autrichien de Sebastian Kurz, parti populiste d'extrême-droite, a gagné un tiers des sièges aux élections législatives, les théoriciens ont tenté d'expliquer cela par les rémanences du passé : c'est-à-dire que l'Autriche n'en avait pas fini avec l'histoire du nazisme. Mais cette explication ne permettait pas de rendre compte des montées populistes d'autres pays comme la Norvège ou la France... Car ce mouvement balaye l'ensemble de l'Europe. L'explication s'est alors voulue sociologique : on a insisté sur « le fait que les citoyens les moins instruits, issus

essences des choses. La puissance du désir se détermine à travers l'esprit : un esprit affecté de l'extérieur a un rapport au monde confus, fait d'idées inadéquates. Sous l'emprise des affects, le désir institue un rapport au monde paré de qualités, positives ou négatives, prises comme « causes » de plaisir ou de déplaisir, un monde du « bon » et du « mauvais » objet, objets entre lesquels le désir s'oriente de façon hallucinatoire.

¹⁷⁹ MOUFFE, *L'illusion du consensus* (2005), trad. fr. P. Colonna d'Istria, Paris, Albin Michel, 2016, p98.

des classes inférieures, étaient susceptibles d'être attirés par les démagogues »¹⁸⁰. Mais là encore Chantal Mouffe récuse cette analyse : « En vain : les analyses sociologiques indiquent clairement que les citoyens qui votent pour les partis populistes appartiennent à tous les secteurs de l'électorat »¹⁸¹. L'œuvre de Chantal Mouffe montre ainsi que les explications historiques et sociologiques ne peuvent pas rendre compte du phénomène de masse politique qu'est le populisme : mais au contraire c'est bien une théorie de l'affect qui permet de l'expliquer. Car en effet, les partis populistes savent utiliser l'affect de l'espoir qui berce tous les hommes :

[Les partis populistes] donnent aussi aux gens un certain espoir, en assurant que les choses peuvent changer. Cet espoir, bien sûr, est illusoire, car il se fonde sur des prémisses erronées et des mécanismes d'exclusion inacceptables dans lesquels la xénophobie joue un rôle central. Mais quand il n'y a que ce moyen pour permettre aux passions politiques de s'exprimer, leur discours devient de fait très séduisant.¹⁸²

Les populistes jouent donc sur l'affect commun de l'espoir, auquel nous avons vu dans le *Traité politique* que la foule est naturellement en proie, même la multitude libre. Et même s'ils s'appuient sur des propositions dont tout le monde reconnaît qu'elles sont racistes et excluantes, les populistes parviennent à séduire, car ils appuient sur le couple espoir et crainte de l'homme : espoir que la situation économique et sociale s'améliore ; crainte que les « autres », les « ennemis » (car les populistes jouent beaucoup sur la distinction entre les autres et nous, ce que nous allons voir ensuite) « prennent le travail des natifs » pour reprendre une rhétorique d'extrême-droite, ou pire encore, crainte de la menace terroriste, dont nous avons montré les ressorts grâce à la proposition XLVI de la troisième partie de *l'Éthique*. La théorie de l'affectivité présentée par Spinoza intervient donc dans le phénomène des populismes, et plus particulièrement celle de l'imitation des affects : ces partis vont faire en sorte de créer des figures auxquelles les hommes peuvent s'identifier, et vont accentuer leurs craintes et espoirs, que chaque homme va alors imiter, puisqu'il les verra chez un autre homme. C'est ainsi que Chantal Mouffe rend compte de ces mouvements de masse politiques :

¹⁸⁰ *Ibid.*, p99.

¹⁸¹ *Id.*

¹⁸² *Ibid.*, p107.

Si on relie ce phénomène à l'autre thèse que j'ai formulée concernant l'importance de la dimension affective en politique et la nécessité de mobiliser les passions par des voies démocratiques, on comprend d'autant mieux pourquoi le modèle rationaliste de la politique démocratique, centré exclusivement sur le dialogue et la délibération rationnelle, est si vulnérable quand il fait face à une politique populiste qui propose des formes d'identifications collectives à hausse teneur affective, comme lorsqu'elle renvoie « au peuple ». Dans un contexte où le discours dominant soutient qu'il n'y a aucune alternative à la mondialisation de type néolibéral actuelle et qu'il faut se soumettre à ses lois, il n'est pas étonnant que de plus en plus de gens prêtent attention à ceux qui assurent au contraire qu'il existe d'autres solutions et qu'ils redonneront au peuple sa puissance de décision. Quand une politique démocratique a perdu sa capacité à mobiliser le peuple autour de projets politiques distincts et qu'elle se limite à garantir les conditions nécessaires au bon fonctionnement du marché, tous les éléments sont réunis pour permettre aux démagogues d'exprimer la frustration populaire.¹⁸³

En insistant sur le terme de « peuple », les populistes créent une solidarité affective entre les hommes qui vont adhérer à leurs idées, bien que, comme nous le savons, elles reposent en très grande partie sur des propositions haineuses et xénophobes. Ils jouent sur l'espoir puisqu'ils proposent une autre solution que celles que peuvent amener les partis traditionnels, mais aussi sur la frustration de citoyens qui ne se reconnaissent plus dans ces partis. On retrouve ici notre idée initiale : ce ne sont pas les hommes qui sont faibles, mais bien les politiques qui sont forts puisqu'ils savent parfaitement se servir des affects humains. Le terme de « désert » spinoziste semble ici approprié : car les hommes qui votent pour ces partis sont on ne peut plus sous le joug des affects, c'est-à-dire « conduits comme du bétail ». De la même façon, les analyses de Spinoza sur ce qu'est un ennemi rendent parfaitement compte de ce qui est opéré par les populistes et plus généralement les partis d'extrême-droite : à savoir un détournement de la définition du terme d'ennemi pour servir leurs fins. Dans le *Traité théologico-politique*, au chapitre XVI, au paragraphe 17, Spinoza définit l'ennemi de cette façon: «ce n'est pas la haine mais le droit qui fait l'ennemi de l'Etat ». Cela signifie que l'ennemi de l'Etat est seulement l'homme qui vit *hors de la cité* et ne reconnaît pas ses lois, ni en tant qu'allié, ni en tant que sujet. Cette définition semble très pertinente pour analyser l'actualité politique, car ce qui se joue dans le racisme, utilisé par les politiques d'extrême droite, c'est un détournement de la définition de l'ennemi. Pour ces dernières, l'ennemi est bien celui sur lequel la haine est focalisée, il est construit autour d'un affect. C'est ce que l'on voit avec le personnage inventé par le parti de « Big Brother » dans *1984* de George Orwell, Goldstein : il est l'ennemi du parti et afin d'alimenter cette idée, il est montré lors des « deux minutes de la Haine », moment durant lequel les membres du parti face à un télécran expriment toute colère envers ce

¹⁸³ *Ibid.*, p106.

traître. Mais ce que montre Spinoza c'est que la définition actuelle que l'on nous donne de l'ennemi se base sur les affects, alors qu'en réalité l'ennemi relève du *droit*. L'ennemi n'est pas celui qui est différent et donc objet de haine, mais celui qui ne reconnaît pas l'autorité de l'Etat. On voit ici comment les programmes d'extrême droite ont détourné et malheureusement détournent encore ce que signifie être un « ennemi de la nation ». On retrouve cette même idée dans *L'illusion du consensus* de Chantal Mouffe : la démocratie doit permettre d'envisager une autre forme d'antagonisme que celui dans lequel les deux parties sont tout juste ennemies. Ce serait un « agonisme » (du terme grec *agôn*, signifiant la lutte) dans lequel les parties en conflit reconnaissent la légitimité de leurs opposants. Il faudrait alors parler d'adversaires et non d'ennemis : « Cela signifie que, bien qu'ils soient en conflit, les opposants se perçoivent comme appartenant à la même association politique, comme partageant un espace symbolique commun au sein duquel le conflit prend place »¹⁸⁴. Mais on voit bien que si c'est le but de la démocratie, ce n'est absolument pas celui des populistes. Les analyses spinozistes permettent ainsi de comprendre la genèse des populismes, ou du moins de donner une explication à leur étonnante ascension, mais aussi de montrer les mécanismes sur lesquels ils s'appuient : l'imitation des affects qui engendre des craintes et des espoirs collectifs, mais aussi le racisme ; le détournement de la langue ordinaire, notamment sur la question de « l'ennemi » pour alimenter la haine des citoyens.

Ces analyses nous conduisent à une autre question, qui est celle de la distinction conceptuelle opérée par Spinoza entre concorde et paix négative. Car en effet, nous l'avons vu, des hommes « conduits comme du bétail », comme c'est le cas dans les fascismes, populismes et mouvements politiques extrêmes, ne vivent pas dans la paix, mais sont en proie aux plus grands conflits. En effet, dans le *De Servitude de l'Ethique*, à la proposition XL, Spinoza écrit : « tout ce qui contribue à la société commune des hommes, autrement dit, ce qui fait que les hommes vivent dans la concorde est utile ; et mauvais, au contraire, tout ce qui introduit la discorde dans la cité »¹⁸⁵. Or nous savons que les passions tristes sont mauvaises, et la crainte qui mène la multitude soumise en est une : la conséquence logique et évidente est que cela entraîne la discorde dans la société. On voit donc que la multitude, qu'elle soit libre ou soumise, est en proie aux plus grandes dissensions : car l'espoir, qui guide la multitude libre, rappelons-le, est une « joie inconstante » à propos d'une chose future ou passée sur l'issue de laquelle nous avons quelques doutes, autrement dit l'espoir nous plonge dans la *fluctuatio animi*. Semant le trouble dans l'esprit de l'homme, l'espoir le sème aussi au sein de la société. Pour Spinoza, la fin de la société civile est la paix et la

¹⁸⁴ *Ibid.*, p35.

¹⁸⁵ SPINOZA, *Ethique, op.cit., De servitude*, p425.

sécurité de la vie ; une société dans laquelle ni l'une ni l'autre ne sont respectées n'est donc qu'un « désert ». Spinoza le démontre ainsi : puisque les hommes sont tous également en proie aux passions, on ne peut pas expliquer que, là où règne le plus la méchanceté, ce soit seulement du fait des vices humains. La cause des passions humaines est ailleurs : c'est que la cité n'a pas assez pourvu à la concorde, ni institué assez fermement ses règles de droit. Dans une telle société la discorde est le maître-mot : pire encore, une telle société se rapproche de l'état de nature, dans laquelle les hommes craignent pour le péril de leur vie. Cette démonstration nous permet de comprendre la différence entre concorde et paix négative : une cité qui vit dans la concorde est en mesure de protéger ses citoyens, tandis qu'une cité en proie aux plus grands crimes fait montre de faiblesse quant à ses lois et à la sécurité de ces citoyens. Spinoza va même plus loin :

Mais s'il faut appeler « paix » l'esclavage, la barbarie et le désert, il n'est rien pour les hommes de plus misérable que la paix. Il s'élève sans doute entre parents et enfants des conflits plus nombreux et plus vifs qu'entre maîtres et esclaves ; et cependant il n'est pas dans l'intérêt de l'économie domestique de changer le droit paternel en propriété et d'aller jusqu'à tenir les enfants pour des esclaves. Transférer tout le pouvoir à un seul homme, c'est donc aller dans l'intérêt non de la paix, mais de l'esclavage : la paix en effet, comme nous l'avons déjà dit, ne consiste pas dans l'absence de guerre, mais dans l'union des cœurs, c'est-à-dire la concorde.¹⁸⁶

Cette citation éclaire ce que nous avons dit plus haut sur « le désert » et « les hommes conduits comme du bétail » : si les hommes sont dans une telle situation, alors ils sont très loin de vivre dans ce que Spinoza appelle la paix. Cela montre les dangers qu'il y a à donner le pouvoir à un seul homme, et nous pouvons transposer cela aux analyses des fascismes : cela conduit à l'esclavage que de s'en remettre à un seul leader. On peut même dire que cette citation rend compte du phénomène des extrêmes politiques, puisque ces derniers ne tendent pas à « l'union des cœurs » puisqu'ils attisent la haine entre les hommes : ils amènent donc la discorde. Les hommes vivent alors dans une paix « négative ». Cela est d'autant plus vrai que les extrêmes politiques répondent aux trois critères énoncés par Spinoza : l'esclavage, puisque dans ce cas la multitude n'est pas libre puisqu'elle est soumise à son affect de crainte ; la barbarie, puisque vivre dans une telle cité c'est créer les plus grandes discordes ; et enfin le désert, puisque les hommes dans une telle cité ne sont pas conduits par la raison, mais bien « comme du bétail ». Nous voyons encore une fois l'actualité des propos de

¹⁸⁶ SPINOZA, *Traité politique, op.cit.*, p143.

Spinoza, lesquels montrent ce que sont les conditions pour instaurer une paix *réelle* et non prétendue comme c'est le cas avec les fascismes, populismes et autres extrêmes politiques.

Des mouvements de foule physiques ou symboliques

Nous avons jusqu'ici parlé des mouvements de foule politiques. Mais il en existe d'autres types, et c'est ce que nous allons voir maintenant. En effet, il existe aussi des mouvements de foule physiques (la panique) ou symbolique (adhésion à une idéologie). Ces deux types de contagion affective sont envisagés par Spinoza. Dans le cas de la panique, on trouve même cette définition dans le *Léviathan* de Hobbes :

La *peur* sans savoir pourquoi et de quoi est la TERREUR PANIQUE. Les mots viennent des fables qui font du dieu Pan leur auteur. A vrai dire, le premier qui est sujet à une telle peur a toujours la perception de ce qui est la cause, bien que les autres prennent la fuite en suivant son exemple, chacun supposant que son voisin sait pourquoi. Et donc, personne n'éprouve cette passion s'il n'est dans une foule de gens ou dans une multitude.¹⁸⁷

Cette définition de la terreur panique renvoie au phénomène d'imitation des affects spinoziste : si nous fuyons, c'est que nous imitons la peur de notre voisin. Hobbes montre bien que cette peur se base sur l'imaginaire : « sans savoir pourquoi et de quoi », « supposant que son voisin sait pourquoi ». Cette passion est propre à la foule. Spinoza reprend cette image de la fuite dans l'explication de la définition de l'émulation :

Qui fuit parce qu'il en voit d'autres, ou qui a peur parce qu'il en voit d'autres avoir peur, ou bien encore qui, de ce qu'il voit que quelqu'un s'est brûlé la main, serre sa main contre lui et meut son corps comme s'il s'était lui-même brûlé la main, nous disons, certes, qu'il imite l'affect d'un autre, mais non qu'il est l'émule de cet autre ; non qu'il y ait, à notre connaissance, une cause différente à l'émulation et à l'imitation, mais parce que l'usage a fait que nous appelons émule celui-là seul qui imite ce que nous jugeons être honnête, utile ou bien agréable.¹⁸⁸¹⁸⁹

¹⁸⁷ HOBBS, *Léviathan, op.cit.*, chapitre VI, p135.

¹⁸⁸ SPINOZA, *Ethique, op.cit, De affectibus*, explication de la définition d'émulation, p339.

Spinoza distingue ici l'émulation de l'imitation : la première aurait quelque chose de positif puisque lorsque nous sommes en proie à l'émulation, nous imitons ce que nous jugeons être « honnête, utile ou bien agréable », autrement dit qui contribue à la concorde et à notre puissance personnelle. Prendre la fuite parce qu'on en voit d'autres fuir ne relève alors pas de l'émulation mais de la simple imitation, de la même façon que lorsque l'on observe une douleur chez autrui, on aura tendance à imaginer la même sur nous. La terreur panique, comme l'appelle Hobbes, est bien due à l'imitation des affects. Et ce phénomène est très actuel, du fait de la menace d'attaques terroristes : il suffit d'observer les réseaux sociaux pour voir des vidéos de foules se mettant à courir sans aucune raison apparente. La raison est qu'une personne s'est mise à courir et que sa peur a « contaminé » les autres. On voit encore une fois comment l'imitation des affects permet de rendre compte de phénomènes très contemporains.

Ce que j'aimerais analyser en dernier lieu ici, avant de montrer que dans une libre république tous ces affects peuvent être maîtrisés, est le mouvement de foule symbolique, qui relèverait de l'adhésion à une idéologie. Cela rejoint un peu ce que nous avons dit sur l'adhésion aux fascismes, mais peut prendre des proportions différentes dans le cas des fanatismes religieux. On trouve des analyses de ce phénomène dans le *Traité Théologico-politique* : quatre siècles avant nous, Spinoza s'était déjà fait témoin des dérives que l'on pouvait faire de la religion. On se souvient qu'une des conséquences de l'imitation des affects est de vouloir que les autres aient les mêmes désirs que nous, les faire envier. Dans le cas du fanatisme religieux, cela est pire, puisqu'on va vouloir que les autres *pensent* comme nous : « car le vulgaire ne semble se soucier de rien de moins que de vivre selon les enseignements de l'écriture sainte ; presque tous, nous le voyons, cherchent à faire passer leurs inventions pour parole de Dieu et s'appliquer uniquement, sous prétexte de religion, à contraindre les autres à penser comme eux »¹⁹⁰. Ce sont donc les mêmes mécanismes qui s'appliquent dans l'adhésion politique que dans l'adhésion religieuse ou idéologique. Spinoza parle même de sectes, ce qui peut sembler encore une fois très actuel : une secte est un groupe de personnes qui a les mêmes doctrines au sein d'une religion. Mais cela peut dériver très vite. Nous pouvons considérer l'Etat islamique comme étant une secte : car ceux qui y adhèrent sont embrigadés et n'acceptent alors plus d'autre version de la religion que celle (fausse) proposée par

Il faut ici noter que par l'imitation de certaines passions, on peut faire faire à l'homme ce qui est honnête, utile et agréable. Autrement dit, l'imitation des affects peut avoir un rôle positif pour la société : la question de l'ambivalence de cette loi de la vie affective prend donc tout son sens.

¹⁹⁰ SPINOZA, *Œuvres III : Traité théologico-politique, op.cit.*, chapitre VII, p277.

l'Etat islamique. La secte relève bien du fanatisme religieux, dont Spinoza a compris l'ampleur. S'il affirme qu'on ne peut pas reprocher aux sectes d'interpréter l'écriture sainte si c'est en vue d'une meilleure obéissance à Dieu, il reconnaît les dangers qui naissent des sectes : « mais nous les accusons parce qu'ils ne veulent pas reconnaître cette même liberté aux autres, qu'ils persécutent comme ennemis de dieu tous ceux qui ne pensent pas comme eux »¹⁹¹. Les dérives d'une secte ne sont donc pas simplement de contraindre les autres à penser de la même façon que ce que la secte propose : ce sont aussi la persécution et l'acharnement sur tous ceux qui penseraient différemment. On peut encore une fois souligner à quel point ces analyses spinozistes rappellent des événements très contemporains, si on prend le cas du terrorisme. Dans la proposition L du *De Affectibus* et son scolie Spinoza montre comment nous allons attacher de l'amour ou de la haine à un objet qui aura provoqué espérance ou crainte : « n'importe quelle chose peut être par accident cause d'espérance ou crainte »¹⁹². Nous allons vouer un culte à l'objet qui aura généré de l'espérance, et faire en sorte d'éloigner le plus possible de nous celui qui aura créé une si grande crainte en nous. Pourquoi utiliser cette proposition ? Parce qu'elle rend compte de toutes les superstitions humaines, et si l'on l'élargit de tout ce qui relève du culte et du fanatisme. C'est ce qu'explique Macherey dans son commentaire de la troisième partie de *l'Ethique*, dans un chapitre qu'il nomme « pressentiments » :

Le scolie qui accompagne la proposition 50 insiste précisément sur cette crédulité, source de toutes les superstitions humaines, qui, sans aucun discernement, porte l'âme à accorder sa confiance à des signes ou à des « présages » (*omina*), que l'imagination substitue à la considération des objets qu'ils sont censés signifier ou annoncer, et auxquels elle associe, de manière complètement gratuite, des sentiments de joie ou de tristesse, qui constituent ces interprétations en motifs d'espérance ou de crainte. Alors, nous nous mettons à aimer ou à haïr ces signes eux-mêmes, qui tiennent lieu pour nous des objets réels qu'ils indiquent : et nous les cultivons, c'est-à-dire que nous leur consacrons un culte, dans la mesure où nous voyons en eux des moyens de parvenir à la joie que nous procurerait conditionnellement la possession des objets auxquels ils font allusion, ou nous cherchons à les conjurer, dans la mesure où nous voyons au contraire en eux des obstacles à l'accomplissement de nos désirs.¹⁹³

Nous associons de la joie ou de la tristesse de façon totalement arbitraire à des objets dans lesquels nous situons nos espérances ou nos craintes. Cela va nous entraîner dans un rapport d'amour ou de haine avec les objets en question. En ce sens, les « pressentiments » comme les appelle Macherey –

¹⁹¹ *Ibid.*, chapitre XIV.

¹⁹² SPINOZA, *Ethique, op.cit., De Affectibus*, proposition L, p293.

¹⁹³ MACHEREY, *Introduction à l'Ethique de Spinoza. La troisième partie : la vie affective, op.cit.*, p313.

nous pourrions dire aussi superstitions ou cultes - sont aliénants, puisque nous transposons l'amour et la haine et les comportements aveugles qui en découlent à des choses dont nous estimons qu'elles sont porteuses d'espoir ou de crainte. Ces affects ne font que nous plonger dans la *fluctuatio animi* la plus complète, dans l'incertitude et l'arbitraire. Nous voyons donc que nos superstitions sont cause de troubles à la fois personnels mais aussi sociaux puisque nous allons transposer les sentiments et les comportements qui naissent de ces sentiments à l'objet cause d'espoir ou de crainte : et comme nous l'avons montré, l'espoir et la crainte sont les affects qui agissent le plus la multitude, dans des sens contraires et destructeurs pour la concorde. L'imitation des affects, dans ce cas, ne ferait que conduire la foule à être esclave et conduite comme du bétail.

Nous avons ici tenté de montrer à quel point l'imitation des affects peut être aliénante en ce qui concerne la politique : en proie à cette dernière, l'homme n'est pas en mesure de participer activement à la vie politique. Il n'est pas non plus libre, mais bien plutôt l'objet manipulable à souhait des politiques. Il ne vit pas dans la concorde mais dans la « paix négative ». C'est aussi dans ces conditions, quand l'homme est « conduit comme du bétail » qu'il est le plus susceptible de tomber dans le piège des mouvements de foule idéologique, des adhésions non raisonnées et aliénantes. Il va donc s'agir maintenant de montrer comment l'homme peut échapper à ces terribles conséquences pour lui et la société dans laquelle il vit : c'est pourquoi, après avoir montré à quel point l'imitation des affects peut être aliénante, nous allons montrer comment elle peut aussi créer la vie en société, sous l'égide de la concorde et de la raison. Sur un plan politique, une certaine crainte (celle de la souveraineté, le respect de la loi) et un certain espoir (surtout lui, d'après ce que nous avons expliqué au début de ce chapitre), pourraient conduire à une saine émulation, c'est-à-dire une imitation des affects « positive ». Dans une république libre, c'est-à-dire conduite par la raison, les hommes voudraient être les émules des sages, et non de simples imitateurs. Cela signifierait que l'imitation des affects peut aussi lier les hommes et les conduire à participer activement à la vie de la cité. Si la passivité affective a son correspondant politique à savoir la foule, l'activité affective a aussi le sien : la démocratie.

Chapitre III :

La raison contre la servitude

D'après ce que nous venons de voir, l'imitation des affects a, si elle n'existe que dans le cadre de la passivité, des effets seulement négatifs sur l'homme et la société : elle crée des passions tristes, telles que l'envie (on pourrait dire aussi concurrence ou compétition de façon plus contemporain), l'ambition et tout affect se basant sur celui de la haine (sur laquelle se forme le racisme par exemple). Mais la *mimesis* affective met aussi en danger les conditions démocratiques d'une société, puisque sous l'emprise des passions, les hommes ne sont que bercés par l'espoir et la crainte, sur lesquels les personnages politiques jouent à souhait. Ainsi le scolie de la proposition LIX du *De Affectibus* résume très bien la condition humaine : « comme les flots de la mer agités par des vents contraires, nous sommes ballottés, ignorants de ce qui nous attend et de notre destin »¹⁹⁴. L'homme est en proie à la nécessité de la nature, et il semble qu'il ne puisse rien faire pour y échapper. « Il ne peut pas se faire que l'homme ne soit pas une partie de la nature, et puisse ne pâtir d'autres changements que ceux qui se peuvent comprendre par sa seule nature et dont il est cause adéquate »¹⁹⁵ écrit Spinoza à la proposition IV de cette quatrième partie, brisant ainsi l'espoir d'une libération complète. Parce que l'homme est une chose finie, comme toutes les autres choses de la nature, il est toujours soumis aux passions, pris dans l'ordre de la nature. La servitude et l'imitation des affects seraient-elles alors irrémédiables ?

Après avoir démontré et détaillé ce que sont les affects, Spinoza se lance dans une autre tâche définie au scolie de la proposition XVII du *De servitute humanâ* : « il nous faut connaître tant l'impuissance que la puissance de notre nature pour pouvoir déterminer ce que peut la raison dans la maîtrise des affects et ce qu'elle ne peut pas »¹⁹⁶. Le premier moment de cette quatrième partie de *l'Ethique* concerne ainsi la dynamique passionnelle, c'est-à-dire la description de la servitude, qui est, rappelons-le, « l'impuissance humaine à maîtriser et réprimer les affects »¹⁹⁷. Des propositions I à XVIII, Spinoza insiste ainsi sur la *force* de nos affects, là où dans la troisième partie, il s'agissait

¹⁹⁴ Spinoza, *Ethique, op.cit.*, partie III, proposition LIX, scolie, p317.

¹⁹⁵ *Ibid.*, partie IV, proposition IV, p365.

¹⁹⁶ *Ibid.*, partie IV, proposition XVII, scolie, p385.

¹⁹⁷ *Ibid.*, partie III, préface, p351.

simplement de les présenter et d'en comprendre les causes (« de l'origine et de la nature des affects »). Mais la quatrième partie de *l'Ethique* comprend une autre partie, consacrée à « montrer ce que la raison nous prescrit, et quels sont les affects qui conviennent avec les règles de la raison humaine, et quels, au contraire, leur sont contraires », après avoir souligné « les causes de l'impuissance et de l'inconstance de l'homme »¹⁹⁸. Il s'agit alors d'analyser le comportement de l'homme guidé par la raison : ici, nous sortons de l'analyse de la servitude, puisque ce que Spinoza recherche est un remède à ce mal. Seule la raison en serait un. Mais Spinoza montre d'ores et déjà la difficulté de suivre ce que nous dicte la raison : bien que ces préceptes existent, les hommes ne les suivent que très rarement. La présentation d'un modèle de comportement ne saurait donc suffire à faire advenir des hommes vivant selon ce modèle : être dans la servitude appartient au malheur humain. Car, comme le dit la préface de cette quatrième partie, même si l'homme voit le meilleur, il fait le pire. La raison est ainsi malheureusement faible, même si elle est supérieure et active. Le but du *De Servitute humanâ* reste néanmoins de chercher la cause du malheur humain et de montrer ce qu'y peuvent les affects ; mais aussi et surtout d'expliquer comment nous pouvons rendre notre raison supérieure à nos passions tristes.

Cette idée n'est pas nouvelle dans l'œuvre spinoziste : déjà, dans la préface du *De Affectibus*, Spinoza avait laissé entendre que la vie des affects, bien qu'irrationnelle, pouvait être comprise : « quant à la nature des affects et à leurs forces et ce que peut l'esprit, en revanche, pour les maîtriser, nul, que je sache, ne l'a déterminé »¹⁹⁹. C'est en cela que l'entreprise spinoziste est novatrice : les moralistes se contentaient de blâmer les affects et l'impuissance humaine, là où Spinoza s'attache à montrer la force de l'esprit pour les maîtriser, qui, pourrait-on dire, est *proportionnelle* à la force des passions : car plus notre puissance d'esprit sera grande, plus il sera facile de maîtriser les passions et d'avoir des affects actifs. Si la plupart de nos affects sont contraires à la raison, ils ont une logique, ils ne sont pas absurdes. Développer sa raison, ce serait ainsi développer cette vie affective qui nous habite afin de comprendre nos affects. Spinoza reprend l'idée d'une géométrie des affects, avec la possibilité de produire par la raison des affects de joie, d'agréable. La passivité n'est pas bonne, parce que l'homme est emporté par l'affect. Pour Spinoza, il s'agit surtout de se saisir au sein de la substance divine, afin de réformer sa vie affective, de donner une mesure, une rationalité à son désir ou à son ambition pour que nos affects nous rendent réellement heureux. Pour cela, il faut que la raison se fasse elle-même force affective pour entrer en lutte contre les affects nuisibles : c'est là la différence avec la volonté, le libre-arbitre cartésien, qui

¹⁹⁸ *Ibid.*, partie IV, proposition XVIII, scolie, p385.

¹⁹⁹ *Ibid.*, partie III, préface, p209-211.

est détaché des passions. Chez Spinoza, la raison est aussi une puissance affective : augmenter sa puissance de pensée, c'est augmenter sa joie et développer de nouveaux désirs. La raison n'est pas une faculté passive, mais un ensemble d'idées, des puissances d'affirmation mentales. La maîtrise des affects relève donc bien d'un combat : l'idée adéquate est un affect actif, qui doit gagner du terrain sur les affects passifs, fondés sur des idées inadéquates, nées de l'imagination.

Maintenant que nous avons expliqué, dans les grandes lignes, le projet de la quatrième partie de l'*Ethique*, nous allons essayer de reprendre point par point les étapes de la démarche de Spinoza pour comprendre comment l'homme peut se libérer des ses affects.

III. 1. La société des sages : l'exemple d'une imitation des affects positive

Le remède

Tant que l'âme demeure ainsi au rouet de tels mouvements expansifs ou restrictifs, dont l'alternance scande interminablement son existence, à la manière dont des vents contraires agitent la surface de la mer, il est clair qu'elle ne peut prétendre être libre : les joies fugitives qu'elle éprouve lui donnent peut-être une certaine conscience des dispositions essentiellement actives attachées à l'élan impétueux du conatus qui la constitue en profondeur ; mais il est indubitable aussi que cette conscience n'est pas, du moins n'est pas encore suffisamment éclairée par des idées adéquates.²⁰⁰

Macherey reprend ici la métaphore utilisée par Spinoza au scolie de la proposition LIX, celle des vents contraires. Tant que l'homme ne *connaît* pas ses affects, ce qu'il éprouve n'est qu'éphémère et ce qu'il est n'est en rien un homme libre. Pour le devenir, la condition *sine qua non* est la possession d'idées adéquates. Pour que l'âme soit reconnue comme active, elle doit se débarrasser des préjugés ancrés en elle et des notions universelles qui l'empêchent de penser de façon claire et distincte. Nous *agissons* quand nous sommes cause adéquate, c'est-à-dire quand il suit de notre nature quelque chose qui peut se comprendre clairement et distinctement par elle seule (définition du *De affectibus*). Il nous faut donc comprendre comment nous pouvons transformer nos affects passifs en affects actifs afin d'avoir des idées adéquates. Nous allons donc reprendre l'ordre chronologique de l'*Ethique*, puisque déjà à la fin du *De affectibus* Spinoza analyse les affects actifs. Il est important d'en parler dès à ce moment, même si c'est une partie simplement descriptive : Spinoza entend bien présenter toute la nature des affects, donc omettre ceux qui nous amènent une joie active serait contraire à son projet. Cela permet aussi de préparer la cinquième partie de l'*Ethique*, de telle façon que ces affects n'apparaissent pas à un seul moment, *ex nihilo* dans l'œuvre. A la proposition LIII, on trouve ainsi : « quand l'esprit se contemple lui-même, ainsi que sa puissance d'agir, il est joyeux, et d'autant plus qu'il s'imagine plus distinctement lui-même ainsi que sa puissance d'agir »²⁰¹. Cette proposition alliée à la proposition LIV explique la joie de contempler sa propre puissance d'agir et le désir de cette joie. Lorsque l'esprit *considère* sa puissance d'agir, il est encore complètement asservi aux mécanismes de l'imagination, et forme des idées inadéquates sur lesquelles il n'a aucun contrôle. Mais lorsqu'il *conçoit et comprend*, ce qui est

²⁰⁰ MACHEREY, *Introduction à la troisième partie de l'Ethique. La vie affective, op.cit.*, p377

²⁰¹ SPINOZA, *Ethique, op.cit.*, partie III, proposition LIII, p303.

le cas avec les affects actifs, il met l'âme en possession d'idées adéquates par les opérations nécessaires de la connaissance rationnelle, issue de la maîtrise des notions communes. L'âme n'est donc pas vouée à la passivité, mais elle doit faire en sorte d'augmenter le plus possible sa joie *active*. En effet, les deux dernières propositions du *De Affectibus* concernent les affects actifs : « outre la joie et le désir qui sont des passions, il y a d'autres affects de joie et de désir qui se rapportent à nous en tant que nous agissons » et « parmi tous les affects qui se rapportent à l'esprit en tant qu'il agit, il n'en est point qui ne se rapportent à la joie ou bien au désir »²⁰². La joie de comprendre modifie notre rapport à nous-mêmes, aux choses du monde et aux autres. Pourquoi ? Le rapport à soi est changé car l'esprit contemple sa puissance comme durable, distincte des joies fugitives qui arrivent au gré des rencontres et de la fortune ; notre rapport au monde est « amélioré » puisque nous sommes délivrés d'une conception basée sur un rapport d'imagination avec les choses du monde ; le rapport aux autres n'est plus imaginé, et en plus la joie qui nous anime alors l'est d'un bien partageable. C'est peut-être ce dernier rapport qui est le plus important puisqu'il va permettre la création d'une société basée sur la concorde, la bonne entente entre les hommes grâce au partage du savoir. On voit ici aussi que l'imitation des affects *pourra* prendre un sens positif, puisque les hommes vont se transmettre leur joie et la reproduire. Mais avant de revenir sur ce point essentiel à notre réflexion, revenons aux deux propositions de la fin du *De Affectibus* : elles montrent que seuls le désir et la joie sont porteurs de cette disposition à l'activité. Une vie libre et active est celle d'un homme qui saura, par une compréhension complète de ses conditions de possibilité, donc en rapport avec la formation d'idées adéquates, orienter ses désirs dans le sens de la conquête de joies délivrées d'une possible tristesse : ces joies exprimeront ainsi l'expansion de la puissance d'être qui est en chaque individu de la façon la plus totale qui soit. Dans le fait de comprendre et d'agir, il y a quelque chose qui nous renvoie à la joie et au désir, tout en excluant simultanément la tristesse. Spinoza relie ces affects actifs à la « force de l'âme », qu'il divise en vaillance et en générosité²⁰³. Les affects actifs se caractérisent dans les faits par des actions exprimant une puissance intérieure qui peut elle-même se présenter sous ces deux aspects : la vaillance, la force de caractère, c'est-à-dire l'effort de conserver son être sous la seule dictée de la raison, c'est par exemple faire preuve de sobriété et de présence d'esprit face aux dangers ; la générosité est le « désir par lequel chacun est poussé sous la seule règle édictée par la raison à aider les autres hommes à se lier d'amitié avec eux », tel que la retenue et la clémence. Ici nous avons les deux dimensions que nous souhaitons analyser dans le processus d'imitation des affects : à l'échelle humaine, elle prend la forme active de la vaillance ; à l'échelle sociale, de la générosité. Dans le *De*

²⁰² *Ibid.*, partie III, propositions LVIII et LIX, p315.

²⁰³ *Ibid.*, partie III, proposition LIX, scolie, p317.

Affectibus, Spinoza a simplement présenté quels affects pouvaient être source d'activité : il faut maintenant voir *comment* ils peuvent l'être. C'est pourquoi il nous faut repartir des premières propositions du début de la quatrième partie, là où Spinoza montre la *force des affects*.

Les propositions I à VIII du *De libertate humanâ* amènent une explication du peu de puissance que nous avons sur nos affects. Les propositions II à IV sont un rappel de la place de l'homme dans l'ordre de la nature : étant une chose finie, l'homme a la même place que n'importe quelle autre chose de la nature. Donc sa puissance en est limitée : « la force avec laquelle l'homme persévère dans l'existence est limitée, et la puissance des causes extérieures la surpasse infiniment »²⁰⁴. Spinoza affirme ainsi la puissance *relative* de l'homme, contre Descartes notamment qui postulait que l'homme était « un empire dans un empire ». Les propositions suivantes expliquent le rapport des affects entre eux : la proposition V définit la force des affects par la puissance (le degré de réalité ou de perfection) de leur cause extérieure. La proposition VII entre déjà dans l'explication des moyens pour combattre nos affects : « un affect ne peut être réprimé ni supprimé si ce n'est par un affect contraire et plus fort que l'affect à réprimer »²⁰⁵. Les affects passifs peuvent donc disparaître grâce à la présence d'affects plus forts qu'eux, c'est-à-dire d'affects actifs. C'est pourquoi l'amour (de Dieu) peut détruire la haine. Il y a donc un rapport de forces entre l'homme et les causes extérieures, un rapport qui est le plus souvent perdu d'avance ; mais pas toujours, car il y a aussi un rapport de forces entre les affects et la connaissance du bien et du mal, qui est un « affect de joie ou de tristesse en tant que nous en sommes conscients »²⁰⁶. Ici, il y a déjà une esquisse du remède aux passions : la *connaissance*. Ce remède est développé dans les propositions I à XX du *De libertate*, qui constituent la structure positive des vingt premières propositions du *De servitute humanâ*. Dès la deuxième proposition, Spinoza explique comment chasser les affects qui nous plongent dans la *fluctuation animi* : « si nous éloignons une émotion de l'âme, autrement dit un affect de la pensée d'une cause extérieure et la joignons à d'autres pensées, alors l'amour et la haine à l'égard de la cause extérieure, ainsi que les flottements d'âme qui naissent de ces affects, seront détruits »²⁰⁷. L'amour et la haine se définissent comme une joie ou une tristesse qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure ; si cette idée est supprimée, l'amour et la haine le seront aussi, et de même pour tous les autres affects qui en naissent. C'est donc bien en étant cause adéquate que l'on peut éloigner de nous tous les affects passifs. De là découlent la proposition suivante et son corollaire : « un affect qui est une passion cesse d'être une passion sitôt que nous en formons une

²⁰⁴ SPINOZA, *Ethique, op.cit.*, partie IV, proposition III, p365.

²⁰⁵ *Ibid.*, partie IV, proposition VII, p369.

²⁰⁶ *Ibid.*, partie IV, proposition VIII, p371.

²⁰⁷ *Ibid.*, partie V, proposition II, p505.

idée claire et distincte » et « un affect est donc d'autant plus en notre pouvoir, et l'esprit en pâtit d'autant moins, qu'il est plus connu de nous »²⁰⁸. C'est bien par la *connaissance* que nous pouvons lutter contre nos affects passifs. En connaissant les causes des affects et leur nécessité, nous pourrions nous en détacher : « L'esprit, en tant qu'il comprend toutes les choses comme nécessaires, a en cela plus de puissance sur les affects, autrement dit, en pâtit moins »²⁰⁹. Comprendre la nécessité de l'ordre de la nature, dont les affects font partie, permet d'augmenter notre puissance sur nos affects et d'en pâtir moins. On voit ici une réponse au début de la quatrième partie, qui indiquait au contraire notre servitude face aux passions et donc une puissance très relative. Mais il faut rester prudents : la cinquième partie avance les moyens de la *libération*, et non pas ceux d'une liberté immédiate et instantanée. Pour cesser de subir nos passions, il faut donc les connaître mais aussi inverser le rapport qu'il peut y avoir entre elles : comme nous l'avons dit, un affect plus fort peut en réprimer un autre. De la même façon que l'amour peut supprimer la haine, le désir qui naît de la joie est bien supérieur à celui qui naît de la tristesse²¹⁰. Le désir peut ainsi se modifier et s'augmenter par des expériences de joie, dont celle que donne la vraie connaissance du bien et du mal. Le remède consiste ainsi donc bien en la connaissance de nos affects, car plus nous les connaissons, plus nous serons en mesure de nous en détacher, de reconnaître ce qui est inadéquat en eux. Spinoza résume la formule pour lutter contre nos passions dans le scolie de la proposition XX du *De libertate* :

Et par là, j'ai embrassé tous les remèdes aux affects, autrement dit tout ce que l'esprit, considéré en lui-même, peut contre les affects ; d'où il appert que la puissance de l'esprit sur les affects consiste I° dans la connaissance même des affects, II° en ce qu'il sépare les affects d'avec la pensée d'une cause extérieure que nous imaginons confusément, III°, dans le temps, grâce auquel les affections qui se rapportent à des choses que nous comprenons l'emportent sur celles qui se rapportent à des choses que nous concevons de manière confuse ou mutilée, IV° dans le très grand nombre des causes qui aliment les affections se rapportant aux propriétés communes des choses ou à Dieu ; V° enfin dans l'ordre en lequel l'esprit peut ordonner et enchaîner entre eux ses affects.²¹¹

Le remède aux affects est bon bien la connaissance de ces derniers et la capacité à chasser de notre esprit toutes les idées confuses, mutilées, inadéquates. Mais l'homme étant une chose finie comme

²⁰⁸ *Ibid.*, partie V, proposition III, p507.

²⁰⁹ *Ibid.*, partie V, proposition VI, p511.

²¹⁰ *Ibid.* partie IV, proposition XVIII, p384.

²¹¹ *Ibid.*, partie V, proposition XX, scolie, p529-531.

toutes choses de la nature, il ne pourra jamais totalement être délivré de ses affects, et même lorsqu'il sera *libre*, il sera toujours l'objet d'affects. Ils seront actifs certes, mais ils n'en resteront pas moins des affects. C'est pourquoi, lorsque Spinoza construit dans la suite de la quatrième partie de *l'Ethique* un modèle de comportement selon la raison, le terme d'affects est toujours présent. En effet, le scolie de la proposition XVIII cherche à montrer « ce que la raison nous prescrit, et quels sont les affects qui conviennent avec les règles de la raison humaine, et quels, au contraire, leur sont contraires »²¹². Les préceptes de la raison permettent d'identifier comme « bon » et « mauvais » les affects et d'ainsi de dessiner le portrait d'un homme qui vit sous la conduite de la raison. Le scolie comporte ainsi quatre éléments forts. Tout d'abord, la raison abonde dans le sens dans la nature : en ce sens, elle valide l'amour de soi et le *conatus*. La raison confirme ainsi l'axiome selon lequel l'homme doit rechercher son utile. Ensuite, le scolie expose ce qu'est la vertu, qui s'identifie au bonheur : c'est l'effort pour conserver son être. C'est pourquoi la vertu est une fin en soi, qu'il faut rechercher pour elle seule. Le troisième élément important de ce scolie est le postulat de l'utilité de l'homme pour l'homme : l'homme est un être de besoins et d'échanges. Il a besoin des autres pour conserver son être, or c'est l'homme qui convient le mieux avec sa nature, ce pourquoi il va chercher la communauté des hommes. D'où la conclusion : « à l'homme, rien de plus utile que l'homme »²¹³ qui répond au problème de l'insociable sociabilité que nous avons envisagé dans notre deuxième chapitre. Le dernier élément de ce scolie n'est que la conséquence de cette utilité des hommes les un pour les autres : c'est en vivant sous la conduite de la raison que les hommes pourront former une société qui sera juste, et eux le seront aussi :

A 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 de sorte que les esprits et les corps de tous se 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 suit que les hommes que gouverne la raison, c'est-à-dire, les hommes qui cherchent leur 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, ils sont justes, de bonne foi et honnêtes.²¹⁴

²¹² *Id.*

²¹³ *Ibid.*, scolie de la proposition XVIII, p387.

²¹⁴ *Id.*

La raison est ainsi au service du *conatus* dans le but de la libération. L'exercice de la raison permet de nous orienter vers l'utile propre et l'augmentation de la puissance, individuelle mais aussi commune, c'est-à-dire la recherche du bien commun. De plus l'homme sous la conduite de la raison va vouloir *partager ses désirs avec les autres* : il ne voudra rien qu'il ne veuille pas pour les autres, et les passions qui l'animeront seront bonnes et actives. C'est en ce sens que nous pouvons parler d'une imitation des affects positive.

A partir de ce moment de transition, Spinoza peut donc engager sa réflexion sur le modèle de l'homme vivant sous la conduite de la raison. Les premières propositions (XIX à XXXVII) s'attachent à définir ce qu'est la vertu : « agir absolument par vertu n'est en nous rien d'autre qu'agir, vivre, conserver son être (trois façons de dire la même chose) sous la conduite de la raison, et ce d'après le fondement qui consiste à rechercher son propre utile »²¹⁵, la raison étant la faculté de notre esprit de comprendre clairement et distinctement. La compréhension n'est donc pas le moyen d'un agir vertueux, mais l'agir vertueux-même. C'est pourquoi Spinoza peut identifier le souverain bien, c'est-à-dire si l'on reprend les termes aristotéliens, la vertu, le bonheur, à la connaissance : « le souverain bien de l'esprit est la connaissance de Dieu, et la souveraine vertu de l'esprit est de connaître Dieu »²¹⁶. La réflexion s'infléchit alors vers l'utile propre et ce qui est le plus utile à l'homme. Nous l'avions déjà évoqué au scolie de la proposition XVIII avec la formule « à l'homme rien de plus utile à l'homme », mais Spinoza reprend cette idée ici afin de la démontrer (propositions XXIX à XXXI). Il utilise pour cela la notion de *convenance* : les hommes conviennent ensemble par nature. Et ensemble, ils peuvent augmenter leur puissance. L'homme a donc tout intérêt à se lier aux autres. Mais les propositions suivantes (XXXII à XXXIV) amènent une difficulté : l'utilité des hommes les uns pour les autres est entravée par la vie passionnelle, ce que nous avons souligné dans notre deuxième chapitre. La proposition XXXIV semble ainsi condamner les hommes à un malheur certain, puisqu'ils seront toujours opposés les uns aux autres : « en tant qu'ils sont en proie aux affects qui sont des passions, les hommes peuvent être contraires les uns aux autres »²¹⁷. Mais contrairement au *De Affectibus* dans lequel Spinoza insistait sur cette discorde insoluble, ici, il donne immédiatement le remède : la vraie convenance est quand nous vivons sous la conduite de la raison. Là où la troisième partie de l'*Ethique* semblait ne souligner qu'une série de conséquences néfastes dues à l'imitation des affects (le conformisme, les rapports haineux entre les hommes, les amours jalouses), le *De servitute humanâ* pose les mêmes problèmes

²¹⁵ *Ibid.*, partie IV, proposition XXIV, p393.

²¹⁶ *Ibid.*, partie IV, proposition XXVIII, p397.

²¹⁷ *Ibid.*, partie IV, proposition XXXIV, p405.

mais y apporte des solutions. « C'est en tant seulement qu'ils vivent sous la conduite de la raison, que les hommes nécessairement conviennent toujours en nature »²¹⁸ écrit Spinoza à la proposition XXXV. Ce n'est qu'en tant qu'ils sont sous la conduite de la raison que les hommes *agissent* et qu'ils agissent *pour leur bien propre et celui des autres*. Dès lors, la formule du scolie de la proposition XVIII doit être complétée ainsi, selon le premier corollaire : à l'homme, rien de plus utile que *l'homme qui vit sous la conduite de la raison*. Spinoza a compris toute la difficulté de la condition humaine : s'il valide la formule de Hobbes, « *Homo homini Deus* » selon laquelle l'homme est un dieu pour l'homme, au sens où les hommes ont bien plus d'avantages à s'unir et à vivre ensemble qu'à rester séparés, il sait aussi pertinemment que l'homme est très loin de vivre sous la conduite de la raison. Les hommes sont en effet plus naturellement « envieux et pénibles les uns aux autres », que justes et honnêtes. Mais ils sont conscients de l'apport mutuel qu'ils peuvent avoir les uns pour les autres : ce pourquoi ils se constituent en société²¹⁹. C'est ici précisément que nous pouvons appliquer positivement notre concept d'imitation des affects : car dans une société où les hommes vivent sous la conduite de la raison, le souverain bien est partageable et les hommes sont exempts d'affects tristes qui pourraient les plonger dans la jalousie ou l'envie. « Le souverain bien de ceux qui suivent la vertu est commun à tous, et tous peuvent en jouir également »²²⁰ indique la proposition XXXVI. Qu'est-ce que cela signifie ? Si le souverain bien est partageable, les haines et inimitiés pour l'obtenir n'existent plus. Autrement dit, les affects tristes qui mettaient à mal la société, disparaissent. En plus d'être commun à tous, tous peuvent en jouir également, c'est-à-dire qu'il ne peut naître de rivalité et de jalousie du fait qu'un autre le posséderait de façon plus exclusive que nous. Ici Spinoza a répondu au problème que posait l'imitation des affects : celle-ci peut autant plonger les hommes dans la concurrence et la haine, que les en sortir lorsqu'il y a *conduite sous la raison*, et leur permettre de vivre heureusement. La proposition XXXVII conclut ces trois propositions positives ainsi : « le bien auquel aspire pour soi chaque homme qui suit la vertu, il le désirera aussi pour tous les autres hommes, et d'autant plus qu'il possèdera une plus grande connaissance de Dieu »²²¹. Cette proposition semble être le pendant des effets néfastes de l'imitation des affects : en effet, cette dernière nous faisait attendre et espérer que les autres vivent selon notre propre complexion et cela nous contrariait quand cela n'advenait pas. Ici, nous allons vouloir partager notre joie avec les autres hommes, c'est-à-dire vouloir qu'ils vivent aussi bien que nous vivons, et non pas les *envier*, parce qu'ils ont quelque chose que nous ne possédons pas ou

²¹⁸ *Ibid.*, partie IV, proposition XXXV, p407.

²¹⁹ *Ibid.*, partie IV, scolie de la proposition XXXV, p411.

²²⁰ *Id.*

²²¹ *Ibid.*, partie IV, proposition XXXVII, p413.

semblent plus heureux que nous. Les hommes qui vivent sous la conduite de la raison vont ainsi amener les autres à vivre comme eux : c'est en cela que nous pouvons parler d'une imitation des affects positive, qui prend à revers toutes les propositions du *De Affectibus* qui semblaient condamner la vie en société. Matheron résume cela ainsi :

La raison nous recommande de nous faire aimer des autres hommes à cause des services qu'ils peuvent nous rendre ; il déclare que l'homme raisonnable, désirant pour autrui ce souverain bien qu'il désire pour lui-même, sachant que toute passion en éloigne, comprenant que la haine peut être vaincue par l'amour, s'efforce de manifester ses sentiments à ses semblables afin de leur inspirer des dispositions pacifiques qui leur permettront de cultiver leur entendement.²²²

La raison nous pousse à nous lier avec les autres hommes par la joie et d'autres affects actifs. Elle nous fait réaliser l'utilité des autres hommes pour nous et inversement, et elle nous fait nous rendre compte des effets néfastes des affects passifs, tels que la haine. C'est la raison qui fait que nous voulons amener les autres à vivre, eux aussi, une vie rationnelle.

Quels affects peuvent devenir actifs ?

Maintenant que nous avons clairement identifié le remède à nos affects passifs, à savoir la connaissance, il nous faut nous interroger sur les affects eux-mêmes. Nous avons déjà remarqué que le catalogue des affects du *De Affectibus* présentait souvent les passions par paire, joie et tristesse, amour et haine, etc.,... Dans ces couples d'affects, on en trouve certains qui découlent de l'imitation des affects : faveur et indignation, pitié et miséricorde, gloire et honte, humanité et ambition. C'est à ces derniers que nous allons désormais nous intéresser, afin de savoir comment ces affects peuvent prendre le pas sur les passions. Nous allons commencer par la joie car c'est un des trois affects primaires et, si l'on est attentif à ce qu'écrit Spinoza, aussi l'un des plus forts : « un désir qui naît de la joie est, toutes choses égales d'ailleurs, plus fort qu'un désir qui naît de la tristesse »²²³. La joie peut être active, elle augmente notre puissance d'agir : c'est en ce sens qu'elle est supérieure à la tristesse, laquelle est toujours passive. Spinoza complète cette proposition ainsi : « la joie, directement, n'est pas mauvaise, mais bonne ; et la tristesse est, au contraire, directement

²²² MATHERON, *Individu et communauté chez Spinoza*, op.cit., p532.

²²³ SPINOZA, *Ethique*, op.cit., partie IV, proposition XVIII, p385.

mauvaise »²²⁴. Spinoza nous propose ainsi une philosophie de la joie, au sens où il faut tout faire pour la favoriser et chasser de nos pensées la tristesse, qui ne peut que réprimer notre *conatus*. La vie heureuse selon son Spinoza, c'est une vie d'activité, de désir relancé. On peut lire *l'Ethique* comme une forme de manuel pour parvenir à ce changement, à cet état, ce sentiment qui pourra nous mener à une forme de béatitude, dans lequel il nous propose une méthode. Cette dernière consiste à maximiser les effets de la joie, à calculer ce qui nous permet l'accès à la béatitude. Ce qui nous empêche d'y parvenir c'est la multitude de causes extérieures qui fait que nous n'avons pas le contrôle de notre existence. Mais Spinoza avance un diagnostic : ce ne sont pas les *causes* mais les *affects* qui nous limitent ; c'est nous qui imaginons les causes comme des obstacles, alors que nous devrions les prendre comme des occasions d'agir. Il faut les comprendre pour les ressaisir et les orienter (à défaut de les contrôler) de la manière la plus efficace possible. A partir de là, il ne reste plus qu'à identifier les causes qui maximisent notre bien-être et celles qui mèneront plutôt à des passions tristes. C'est en cela que *l'Ethique* est bien une philosophie de la joie, puisqu'elle nous invite à nous concentrer sur ce qui nous permet de maximiser notre joie et à éviter tout ce qui peut la diminuer ou l'empêcher de s'augmenter. Pour illustrer cette idée, nous pouvons nous appuyer sur une fable de Jean de La Fontaine, « La grenouille qui veut se faire aussi grosse que le bœuf » :

Une Grenouille vit un bœuf

Qui lui sembla de belle taille.

Elle, qui n'étoit pas grosse en tout comme un œuf,

Envieuse s'étend, et s'enfle, et se travaille,

Pour égaler l'animal en grosseur,

Disant : « Regardez bien, ma sœur ;

Est-ce assez ? Dites-moi ; n'y suis-je point encore ?

-Nenni. – M'y voici donc ? –Point du tout. –M'y voilà ?

-Vous n'en approchez point. » La chétive pécore

S'enfla si bien qu'elle creva.

²²⁴ *Ibid.*, partie IV, proposition XLI, p425.

Le monde est plein de gens qui ne sont pas plus sages :

Tout bourgeois veut bâtir comme les grands seigneurs,

Tout petit prince a des ambassadeurs,

Tout marquis veut avoir des pages.²²⁵

Cette fable est l'illustration parfaite des conséquences néfastes que peut créer l'imitation des affects : la Grenouille, par *envie*, va vouloir être aussi grosse que le bœuf. Et va en mourir. Son erreur est d'avoir envié la vertu d'un autre pour parvenir à la joie, alors qu'il n'y a pas une seule voie, mais bien des méthodes différenciées selon les affects et les causes qui les engendrent en nous, qu'il faut adapter à chaque situation. La grenouille pêche par démesure, en visant quelque chose qu'elle ne peut pas atteindre. De la même manière que la grenouille aurait dû renoncer à se faire aussi grosse que le bœuf, l'homme ne doit pas se laisser aller à l'imitation car il ne sert à rien de chercher un bonheur absolu, il nous faut nous contenter de chercher le bonheur là où nous sommes. Cela ne suppose-t-il pas alors de parfaitement se connaître ? Ce n'est pas une introspection, mais une étude raisonnée, rationnelle, avec la mise en œuvre d'outils d'analyse d'un contexte qui détermine l'orientation du désir. Il s'agit plutôt de *sortir de soi* pour chercher les indices qui nous mèneront au bonheur. Il faut donc faire en sorte de se concentrer sur ce qui peut nous amener de la joie et exclure tout ce qui engendre des affects liés à la haine, la tristesse, la passivité, comme l'envie. Tout l'enjeu de la quatrième partie de l'*Ethique* est donc de comprendre comment vaincre nos passions tristes, comment vivre avec les autres tout en parvenant à « se retenir d'imiter leurs affects »²²⁶. Les propositions XLI à LXVI constituent ainsi une évaluation des affects traités dans le *De Affectibus*, après que Spinoza a défini ce qu'était l'utile, à savoir l'augmentation de la puissance du corps et de l'esprit, la constitution de la société, et énoncé le principe dont nous venons de parler en détails : la joie est toujours bonne. Il peut alors s'attaquer à une évaluation négative des passions tristes : la première qui va nous intéresser est la haine. « La haine ne peut jamais être bonne » écrit-il à la proposition XLV²²⁷. Et par suite tous les affects qui s'y rapportent, envie, moquerie, mésestime, colère, vengeance, ne peuvent pas l'être non plus. Un homme en proie à ces passions est *mauvais* et dans la cité est *injuste* (corollaires). Il faut donc chasser la haine de notre esprit : et on

²²⁵ LA FONTAINE, *Fables* (1668), Livre I, « La grenouille qui se veut faire aussi grosse que le bœuf », Paris, Classiques, 1989, p54-55.

²²⁶ SPINOZA, *Ethique, op.cit.*, partie IV, appendice, chapitre XIII, p483.

²²⁷ *Ibid.*, partie IV, proposition XLV, p429.

voit ici à quel point Spinoza est actuel, dans une société déchirée par les tensions religieuses et les incitations à la haine. Spinoza avait déjà montré dans le *De Affectibus* ce qui pouvait vaincre la haine : « la haine peut être augmentée par la haine réciproque, et peut être effacée par l'amour en retour » et « la haine entièrement vaincue par l'amour se change en amour ; et l'amour, pour cela, est plus grand que si la haine ne l'avait précédé »²²⁸. C'était l'*amour* de la connaissance, de Dieu et de la liberté qui nous permet de dépasser la haine. Mais à ce stade de la réflexion, nous ne savions pas *comment* vaincre la haine : c'est ce que nous avons découvert au scolie de la proposition XVIII. C'est la raison qui nous permet de transformer nos affects passifs en affects actifs. C'est ce que montre Spinoza à la proposition suivante : « qui vit sous la conduite de la raison s'efforce autant qu'il peut, face à la haine, à la colère, à la mésestime, etc., d'autrui envers lui, de les compenser en retour par l'amour, autrement dit la générosité »²²⁹. C'est bien parce que nous vivons sous la conduite de la raison que nous sommes en mesure de répondre à la haine par l'amour. Car « qui veut se venger des offenses par une haine réciproque vit à coup sûr misérablement » selon le scolie. L'homme qui vit sous la conduite de la raison s'efforcera autant que possible de « rendre » amour pour haine en vue de rompre cette fatalité. De nombreuses philosophies et mouvements de luttes sociales rappellent cette pensée d'apaisement : on peut penser à Gandhi ou Martin Luther King, qui prêchaient la non-violence et le rejet de la haine, malgré toutes les injustices dont ils étaient victimes. Face à la haine, la bonne réponse n'est pas d'y plonger à son tour, mais d'y répondre par des affects actifs, de façon claire et distincte pour reprendre les termes spinozistes. C'est donc aussi un message de tolérance que Spinoza envoie par ces propositions :

La raison nous commande donc d'agir sur les autres hommes de façon à vaincre la haine par l'amitié : ceux qui nous méprisent ou nous détestent, aimons-les en songeant à ce qu'ils deviendraient si leur intelligence se développait, aidons-les de toutes nos forces, et peut-être cesseront-ils de nous haïr ; essayons, en tout cas, puisqu'il n'est pas d'autre moyen de surmonter les dissensions.²³⁰

Il ne faut pas répondre à la haine par la haine, il faut au contraire essayer d'aider les hommes en proie à leurs affects passifs pour les en sortir. Cela aboutira à la formation d'une société des sages : puisque dans une telle société, les hommes vivant déjà sous la conduite de la raison vont vouloir amener les autres à vivre comme eux. De tels hommes vont vouloir que les autres les *imitent*, non

²²⁸ *Ibid.*, partie IV, propositions XLIII et XLIV, p285-287.

²²⁹ *Ibid.*, partie IV, proposition XLVI, p433.

²³⁰ MATHERON, *Individu et communauté chez Spinoza*, *op.cit.*, p531.

pas pour satisfaire leur propre ambition, mais plutôt pour aider les autres hommes et faire société. C'est ce que nous verrons plus en détails plus bas, quand nous analyserons la société des sages. Mais nous pouvons encore une fois voir que l'imitation des affects peut se transformer en son contraire positif.

Revenons donc à l'évaluation des affects. Après la haine, Spinoza déconstruit les affects vantés par le judaïsme et le christianisme, comme l'espérance et la crainte (proposition XLVII), la pitié, l'humilité et le repentir (propositions L à LIV). Intéressons-nous à la pitié, puisque nous savons que c'est l'un des affects les plus représentatifs de la mimesis affective : « la pitié, dans l'homme qui vit sous la conduite de la raison, est par soi mauvaise et inutile »²³¹. La pitié étant une tristesse, elle le reste, même sous la conduite de la raison. L'homme doit donc faire en sorte d'éloigner la pitié de lui : c'est ce que nous disions au sujet de la méthode, à savoir de maximiser la joie et de chasser les affects tristes. Comme le dit le scolie, l'homme qui vit sous la conduite de la raison « n'aura de pitié pour personne » mais « s'efforcera de bien faire, comme on dit, et d'être joyeux ». Spinoza pourrait ici être taxé d'inhumain, à double titre : puisque s'attrister du malheur des autres est le fait de tous les hommes comme sa théorie de l'imitation des affects l'a démontré, et en ce sens, ne pas éprouver de pitié n'est pas possible en tant que l'homme est un homme ; mais c'est aussi inhumain au sens moral du terme, car cela signifierait ne pas être touché par le malheur des autres. C'est pourquoi il faut lire le scolie de cette proposition dans lequel Spinoza répond à cette objection :

A cela s'ajoute que celui que touche aisément l'affect de pitié et qu'émeuvent le malheur ou les larmes d'autrui, souvent fait une action dont par la suite il se repent ; tant parce que nous ne faisons, par affect, rien que nous sachions avec certitude être bon, que parce que de fausses larmes nous trompent aisément. Et ici je parle expressément de l'homme qui vit sous la conduite de la raison. Car celui que ne meut ni raison ni pitié à être secourable aux autres, on a raison de l'appeler inhumain. Car (par la prop. 27 p. 3), on ne voit pas qu'il ressemble à l'homme.²³²

Spinoza rappelle ici la proposition faisant référence à l'imitation des affects, XXVII du *De Affectibus*. Être en proie à la pitié, c'est être soumis à un affect passif, et donc ce n'est pas bon et utile pour l'homme : cela va le plonger lui aussi dans la tristesse, tristesse qu'il voit chez un autre homme. C'est pourquoi qu'être soumis à la pitié est mauvais et inutile *chez l'homme qui vit sous la*

²³¹ SPINOZA, *Ethique*, partie IV, proposition L, p437.

²³² *Ibid.*, proposition L, scolie, p 439.

conduite de la raison. Car pour tous les autres hommes, qui sont encore ballottés sur l'océan des affects, être soumis à la pitié est une preuve de leur humanité, au sens d'appartenir au genre humain. La pitié est donc mauvaise chez l'homme raisonnable, mais elle n'en reste pas moins naturelle. On voit ici comment Spinoza apporte une réponse aux affects néfastes qui naissent de l'imitation : c'est en vivant sous la conduite de la raison que nous pourrions échapper à nos affects passifs, et notamment ceux engendrés par la mimesis affective, comme l'envie (rappelons-nous l'exemple de la grenouille) et la pitié. Ce que Spinoza démontre à chaque fois c'est que l'homme peut faire *par raison* le même bien que par n'importe quel affect passif : « en devenant raisonnables, par conséquent, nous ne perdrons rien et gagnerons beaucoup : plus nos idées se clarifieront, plus notre *conatus* fonctionnera efficacement ; à plus forte raison pourrions-nous faire tout ce à quoi la passion nous déterminait déjà »²³³ écrit Matheron. La raison nous permet d'avoir des idées claires et distinctes, qui aident notre *conatus* et nous permettent de sortir de la servitude. Spinoza analyse aussi l'affect de la gloire, « une joie qu'accompagne l'idée d'une de nos actions dont nous imaginons que d'autres la louent »²³⁴, qui fait partie des affects les plus habités par le phénomène de mimesis affective. « La gloire ne répugne pas à la raison, mais peut en naître »²³⁵ écrit-il. La gloire est affaire de réputation et du regard que les autres portent sur nos actions ; dès lors que leur regard change, la gloire disparaît et l'homme va envier les autres hommes qui en jouissent toujours. De la gloire naît donc le couple envier et faire envier dont nous avons parlé dans notre deuxième chapitre, c'est pourquoi elle peut s'avérer contraire à la raison. Il faut donc être miséricordieux plutôt qu'envieux : « la miséricorde 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 attristé du malheur d'autrui »²³⁶. On retrouve ici les couples d'affects naissant de la mimesis, les un passifs (envie, gloire) et dangereux pour l'homme et la société, les autres potentiellement joyeux et actifs pouvant déboucher sur une communauté saine et viable. Dans le scolie de cette même proposition, Spinoza s'attache à expliquer la honte, le pendant de la gloire, qui est une tristesse née de ce qu'on pense que les autres blâment une de nos actions :

De même que la pitié, la honte aussi, quoiqu'elle ne soit pas une vertu, est pourtant bonne en tant qu'elle indique dans l'homme qui rougit de honte un désir de vivre honnêtement, tout comme la douleur est dite être bonne en tant qu'elle indique que la partie lésée n'est pas encore pourrie ; et donc, quoique l'homme qui a

²³³ MATHERON, *Individu et communauté chez Spinoza, op.cit.*, p531.

²³⁴ SPINOZA, *Ethique, op.cit.*, partie III, définition des affects, XXX, p337.

²³⁵ *Ibid.*, partie IV, proposition LVIII, p449.

²³⁶ *Ibid.*, partie III, définition des affects XXIV, p333.

honte d'une chose qu'il a faite soit triste en vérité, il est cependant plus parfait que l'impudent qui n'a aucun désir de vivre honnêtement.²³⁷

Ce qui est important ici est que Spinoza ne rejette pas complètement la honte, tout comme il l'a fait auparavant avec la pitié. Les deux affects étant des affects de tristesse, ils sont mauvais pour l'homme. Mais en tant que passions qui naissent de l'imitation des affects, sachant que cette dernière est le ciment de la société humaine, honte et pitié ne sont pas totalement à rejeter. Ces deux passions sont au contraire révélatrices de l'humanité (au sens moral) de l'homme. L'imitation des affects peut donc aussi bien conduire à la destruction de la société par des affects passifs qu'à nouer des liens entre les hommes grâce aux hommes vivant sous la conduite de la raison. Car en effet la honte comme la pitié mettent en avant le caractère *honnête* de l'homme, qui est indispensable à la vie en société. C'est ce qu'expose Spinoza au premier scolie de la proposition XXXVII, qui représente la « morale » spinoziste, ou en tout cas les vertus que les hommes devraient avoir s'ils veulent vivre en société. Désormais, le désir de faire du bien né du fait que nous vivons sous la conduite de la raison est la *piété*, qui ne vient pas d'un affect passif (la pitié) mais de la connaissance. L'autre affect qui apparaît ici est celui de l'*honnêteté* qui caractérise le désir d'amitié, c'est-à-dire le vrai lien social. C'est à partir de cette morale que les actions peuvent être dites bonnes, plutôt que mauvaises, bien qu'elles soient les mêmes, prises en tant qu'actions, que celles auxquelles mènent des passions. C'est là le tour de force spinoziste : montrer que des passions auxquelles nous n'étions que soumis peuvent se transformer en affects actifs, permettant de nous enchaîner aux autres par de vrais liens. C'est le cas du désir d'être bien vu qui peut devenir *humanité*, « le désir de faire ce qui plaît aux hommes et de s'abstenir de ce qui leur déplaît »²³⁸, et à ce titre œuvrer pour la libération :

Pourtant, si on parvient à le contrôler, le désir d'être bien vu se transforme en « savoir-vivre » (*humanitas*), qui, lui-même, est une forme de la « bienséance » (*modestia*), ainsi que l'explique la définition des affects 43. Cette disposition correspond proprement au « désir de faire les choses qui plaisent aux (autres) hommes, et de se retenir de faire celles qui leur déplaisent ». Le premier scolie de la proposition 37 du *De Servitute* explique qu'agir ainsi « humainement » est le propre de l'homme qui, au lieu de se laisser emporter au gré d'élans affectifs incontrôlés, vit sous la conduite de la raison : celui-là « agit avec bienveillance et est mentalement au plus haut point en accord avec soi-même ». Cette régularité et cette mesure s'incarnent dans des affects

²³⁷ *Ibid.*, partie IV, proposition LVIII, scolie, p451.

²³⁸ *Ibid.*, définition des affects XLIII, p343.

qui remplissent à l'égard de tous les autres un rôle modérateur : et à ce titre, ils peuvent jouer un rôle positif dans le processus de libération.²³⁹

L'humanité est l'affect qui caractérise les rapports sociaux viables, car l'homme qui est sous l'emprise de l'humanité vit sous la conduite de la raison ; dès lors, ce qu'il fait est bon et utile pour lui et les autres. Pour Macherey, l'humanité est ainsi un affect modérateur : il permet de réguler les autres affects passifs et ainsi jouer un rôle dans le processus de libération, c'est-à-dire de détachement vis-à-vis des passions qui nous plongent dans la servitude. L'humanité, qui selon le catalogue des affects, serait le pendant de l'ambition, est elle aussi habitée par l'imitation des affects : puisque nous allons vouloir faire ce que nous *imaginons* plaire aux *autres* et nous abstenir de faire ce qui leur déplaît. L'humanité fait donc partie des affects qui naissent de la mimesis qui peuvent avoir un rôle positif dans notre vie humaine et sociale. Et c'est là que notre analyse prend tout son sens : nous étions partis d'un paradoxe, entre une imitation des affects uniquement néfaste pour l'homme et la société, et une mimesis potentiellement libératrice. Et ici, nous avons tenté de montrer qu'à chaque affect passif, nous pouvons être déterminés par la raison par un affect actif, et qu'à chaque affect « négatif » de la mimesis, un affect « positif » lui répondait. C'est bien en écartant de nous la représentation des causes extérieures et les sentiments de haine et de tristesse qui s'y accolent que nous pourrions nous libérer de nos affects passifs. Ce n'est qu'une fois libéré de ses passions que l'homme pourra être libre, et s'associer à d'autres qui le seront aussi.

Vers une société des sages ?

Le remède aux passions, nous l'avons vu, est une vie sous la conduite de la raison, puisque « c'est en tant seulement qu'ils vivent sous la conduite de la raison que les hommes nécessairement conviennent toujours en nature »²⁴⁰. La raison est donc à la fois la condition d'une vie affective personnelle sans trouble mais aussi du vivre-ensemble des hommes. Et ce n'est qu'en tant que l'homme vit sous la dictée de la raison qu'il peut être libre. La quatrième partie de *l'Ethique* cherchait à dessiner le modèle d'un comportement selon la raison : c'est pourquoi Spinoza peut dresser le portrait d'un homme libre (à partir de la proposition LXVII). La dernière partie du *De Servitude humanâ* pourrait être divisée de la façon suivante : des propositions LXVII à LXIX, Spinoza s'intéresse aux rapports de l'homme libre aux événements en général ; les propositions

²³⁹ MACHEREY, *Introduction à l'Ethique de Spinoza. La troisième partie. La vie affective, op.cit.*, p238-239.

²⁴⁰ SPINOZA, *Ethique*, partie IV, proposition XXXV, p405.

LXX à LXXI rendent compte des rapports entre hommes libres et non libres ; et enfin les propositions LXXII à LXXIII analysent les rapports sociaux. Ce sont donc ces dernières propositions qui vont le plus nous intéresser au vu de notre projet. Mais il faut avant toute chose dire quelques mots de l'homme libre. La première proposition concernant l'homme libre est peut-être la plus fameuse : « l'homme libre ne pense à rien moins qu'à la mort, et sa sagesse est une méditation non de la mort, mais de la vie »²⁴¹. En effet, l'homme libre ne recherche que son utile, ce qui pourra augmenter son *conatus* : or, penser à la mort, c'est en avoir peur, et la crainte est un affect qui amoindrit la puissance de notre *conatus*. Donc l'homme libre est exempt des passions, tout comme il est délivré de toute pensée sur la mort. De la même façon, il n'a aucun concept du bien et du mal : ces deux concepts étant forgés de façon artificielle par les hommes (préface de la quatrième partie), ils ne correspondent pas aux choses elles-mêmes mais bien à une idée que nous leur imputons. Ce ne sont pas des idées adéquates, là où l'homme libre, parce qu'il est *libre* et qu'il vit sous la conduite de la raison, n'a que des idées adéquates. L'homme libre a une emprise sur ses passions et ses idées inadéquates. C'est pourquoi il va vouloir amener les autres à suivre sa voie et partager son bien : vivre librement, c'est « faire connaître la vérité à nos semblables, afin de nous réjouir de la joie active qu'ils éprouveront quand ils comprendront ce que nous comprenons nous-mêmes »²⁴². Seul l'homme libre est en mesure de partager son bien (la connaissance) et son affect (la joie active) ; au contraire, l'homme soumis à l'imitation des affects voulait l'exclusivité de son bien et l'affect de gloire pour lui seul. L'homme libre serait ainsi le contrepied parfait de l'homme vivant sous l'imitation des affects. Il faut alors revenir en arrière pour comprendre la différence entre le bien déterminé par l'affect et celui déterminé par la raison, et ainsi définir ce qu'est le vrai bien : c'est au scolie de la proposition XXXVII du *De servitute humanâ* que nous trouvons cette explication. Comme nous l'avons vu avec les affects naissant de la mimesis, le bien déterminé par l'affect divise les hommes (envie, gloire...) : l'homme va vouloir jouir de son bien de façon exclusive et empêcher les autres d'en jouir. Le vrai bien, à l'inverse, est *partageable*. Spinoza le nomme religion, ce qui peut être assez étonnant : mais au sens étymologique du terme, la religion est ce qui *relie*, elle nous relie aux choses de la nature et à la nature, mais aussi aux autres hommes puisque tous se retrouvent dans la connaissance. Là encore, Spinoza est révolutionnaire puisqu'il ne définit plus la religion par rapport à une croyance mais à une connaissance. L'homme raisonnable désire ainsi pour autrui ce souverain bien qu'il désire pour lui-même, est conscient que les passions ne peuvent que l'en éloigner et comprend que la haine peut être vaincue par l'amour. C'est en ce sens que nous pouvons parler de la constitution d'une communauté de sages : nous voulons partager

²⁴¹ *Ibid.*, partie IV, proposition XLVIII, p465.

²⁴² MATHERON, *Individu et communauté chez Spinoza*, *op.cit.*, p531.

notre joie active et notre connaissance avec tous les autres hommes, afin qu'ils jouissent de la même béatitude qui nous anime. Matheron l'explique ainsi :

Ce qu'il fonde, c'est la possibilité d'un élargissement indéfini de la béatitude interhumaine. Ce n'est pas seulement avec un petit nombre d'individus privilégiés que le sage peut former une communauté parfaite : c'est, virtuellement tout au moins, avec l'Humanité dans son ensemble. En soi, la communauté de tous les esprits est réalisée depuis toujours ; il suffit de la révéler à chacun de ses membres.²⁴³

Nous avons dit que l'imitation des affects était le ciment de la communauté humaine : et ici, elle l'est en effet. Car nous allons vouloir que les autres vivent aussi bien que nous, dans le même état de béatitude que nous : c'est pourquoi nous allons donc partager notre bien (la connaissance) avec eux et nous réjouir de ce partage, mettant ainsi à bas tous les affects tristes et personnels d'envie, de jalousie et d'ambition. Ils seront remplacés par l'humanité, la générosité et la piété. L'imitation des affects peut donc facilement se retourner en son contraire : de facteur de destruction de la société, elle peut devenir la composante principale du lien social, à condition, bien sûr, qu'il y ait parmi les membres de cette société des hommes libres. Dans une telle société, nous allons nous efforcer d'éclairer les autres hommes, et non pas de les haïr parce qu'ils ne le sont pas encore. Le sage s'efforce de faire régner autour de lui un climat de paix sociale et d'amitié, en pratiquant la générosité et en partageant sa connaissance avec les autres. C'est en ce sens que l'*Ethique* est déjà politique : elle tend à construire une société humaine basée sur la notion de partage, et excluant toutes les notions de rivalité et d'individualité qui étaient le creuset d'une imitation des affects néfaste pour l'homme. La communauté des hommes peut très bien exister si l'on ne garde que ce que l'imitation des affects apporte de mieux : à savoir un désir commun de savoir et la jouissance de la joie de la vérité que les hommes peuvent partager les uns avec les autres. Dans le *Traité Théologico-politique* on trouve une citation qui résume bien l'opposition entre l'homme en proie à l'imitation des affects « négative » et celui qui connaît et veut donner cette jouissance aux autres :

Le bonheur véritable et la vraie béatitude consistent pour chacun dans la seule jouissance du bien, et non pas dans cette vaine gloire de jouir du bien à soi seul, les autres en demeurant exclus. En effet, celui qui s'estime plus heureux du fait que les choses vont bien pour lui seul et non pour les autres, ou du fait qu'il est plus fortuné ou plus heureux qu'autrui, celui-là ignore le bonheur véritable et la vraie béatitude ; la joie qu'il en

²⁴³ *Ibid.*, p610.

retire, si elle n'est pas puérile, n'est issue que de l'envie ou de la méchanceté. Par exemple, le bonheur véritable et la vraie béatitude d'un homme consistent dans la sagesse et dans la connaissance du vrai, et non pas dans le fait d'être plus sage que les autres ou dans le fait qu'autrui manque de connaissance vraie. Ce manque en effet n'augmente en rien sa sagesse, c'est-à-dire son bonheur véritable. Qui se réjouit d'une telle situation se réjouit du malheur d'autrui ; il est donc envieux et méchant, et il ignore la vraie sagesse et la tranquillité de la vie.²⁴⁴

Etre envieux, faire envier, être ambitieux, vouloir exclure autrui, rivaliser avec autrui, ce sont autant de passions qui naissent de l'imitation des affects et qui nous enferment dans la servitude. Au contraire, être libre et sage, c'est comprendre ce que les autres peuvent nous apporter et ce que nous pouvons nous-mêmes nous apporter. C'est s'élever au-dessus de son *conatus* personnel pour envisager des relations interhumaines plus fortes. Ici, nous voyons tout le paradoxe posé par la question de l'imitation des affects : elle peut autant être un poison pour l'homme et la société, par les affects d'envie, de haine, d'ambition qu'elle fait naître, qu'un remède à ces mêmes tensions. Elle est autant ce qui peut condamner la société que ce qui peut l'enchaîner par des liens plus forts. C'est pourquoi le terme grec de φαρμακον est approprié pour décrire ce phénomène : étymologiquement, il a le double sens de poison et de remède.

Ce que *l'Ethique* nous a ainsi fait réaliser c'est que l'homme ne comprend jamais tout seul. Comprendre par soi-même, c'est avoir été déterminé par d'autres à comprendre. Le processus rationnel est donc collectif. L'homme a besoin de la puissance de compréhension des autres pour s'en sortir lui-même. Il y a donc déjà de la politique dans *l'Ethique* : c'est pourquoi il s'agira maintenant d'appliquer ce que nous avons dit de l'imitation des affects positive pour l'homme et ses relations à l'ensemble de la société, au sens politique du terme : à savoir, la démocratie.

²⁴⁴ SPINOZA, *Traité Théologico-politique*, *op.cit.*, chapitre III : « de la vocation des hébreux et si le don de prophétie leur appartient en propre », p149.

III. 2. Vie sous la conduite de la raison, concorde et démocratie : le triptyque de la rationalisation des affects

De fait il faut considérer, premièrement, que de même qu'à l'état naturel l'homme conduit par la raison est le plus puissant et relève le plus de son droit, de même la cité fondée et dirigée selon la raison est la plus puissante et relève le plus de son propre droit. Le droit de la cité, en effet est déterminé par la puissance de la multitude conduite comme par une seule âme. Mais cette union des cœurs ne peut se concevoir que si la cité tend précisément vers cela même que la saine raison enseigne être utile à tous les hommes.²⁴⁵

Cette citation tirée du *Traité Politique* dresse un parallèle entre l'homme qui vit sous la conduite de la raison et la cité qui est fondée sur cette même raison. C'est lorsque l'un et l'autre sont sous la dictée de la raison qu'ils sont les plus puissants et les plus utiles les uns pour les autres : dans le cadre de l'homme, un autre homme qui vit selon les commandements de la raison est le plus utile à un semblable, comme nous le démontrerons bientôt ; dans le cadre de la cité, les hommes vivant sous la conduite de la raison sont les plus aptes à amener les autres à en faire autant. C'est pourquoi il faut opérer ici un changement d'échelle : l'homme vivant éthiquement doit appliquer les mêmes règles qu'il se donne dans sa vie personnelle à la vie sociale, pour permettre à la cité d'exister dans la concorde. Car à chacun des points que nous avons analysés dans notre chapitre précédent, nous trouvons ici un remède : nous avons vu qu'aux conséquences néfastes créées par l'imitation des affects, il y avait des affects actifs qui pouvaient les remplacer, transformant le désir d'être bien vu en humanité par exemple ou l'envie en émulation, c'est-à-dire la joie de partager son désir avec les autres et non plus le désir de les en priver. De la même façon, à l'« insociable sociabilité » de l'homme, du fait de sa vie passionnelle, il y a un remède : celui de la vie sous la conduite de la raison, là où les hommes sont les plus utiles les uns aux autres et conviennent en nature. A la paix négative, c'est-à-dire la cité assimilée à « un désert », Spinoza oppose la concorde. Enfin, à la foule, « conduite comme du bétail », manipulable à souhait, et entièrement menée par ses affects, répond une activité politique : la démocratie. Ce sont tous ces éléments que nous allons désormais analyser afin de montrer que les affects actifs ne se limitent pas à l'homme, mais à la société toute entière et au-delà, à la politique. Nous prendrons cependant garde à ne pas tomber dans le piège de vouloir débarrasser la politique des affects, car ce n'est pas là le projet spinoziste et l'homme, même libre, est toujours en proie à ces derniers. En cela, Spinoza se démarque de ses

²⁴⁵ SPINOZA, *Traité politique, op.cit.*, p117.

prédécesseurs moralistes et de tous les philosophes qui ont rêvé l'homme : lui se contente de le décrire tel qu'il est. Et il est toujours, nécessairement, l'objet d'affects, actifs ou passifs, tristes ou joyeux. Il s'agira plutôt alors de comprendre comment *composer* avec les affects dans le cadre de la politique. Nous allons donc répondre aux analyses de notre deuxième chapitre une par une pour montrer qu'à chaque fois, Spinoza nous propose une issue favorable.

La règle de l'utilité de l'homme pour l'homme

Nous l'avons dit, les hommes vivent dans la servitude, c'est-à-dire qu'ils sont incapables de maîtriser et de réprimer leurs affects. De surcroît, lorsqu'ils sont en proie à certains affects qui découlent de l'imitation, tels que l'envie ou la haine, cette servitude est accentuée et ils sont incapables de vivre en paix avec les autres hommes. Ayant les mêmes désirs, ils deviennent rivaux, se haïssent et se jalouent. Les passions les opposent. Mais dès lors qu'ils sont en mesure de transformer ces dernières en affects actifs, dès lors qu'ils vivent sous la conduite de la raison, les hommes se rendent compte de l'utilité des uns pour les autres et peuvent vivre en société. A « l'insociable sociabilité » répond donc la conduite sous la raison :

Il y a donc hors de nous bien des choses qui nous sont utiles et auxquelles, pour cette raison, il faut aspirer. Et parmi elles, on n'en peut excogiter de meilleures que celles qui conviennent entièrement avec notre nature. Si en effet deux individus, par ex., ayant exactement la même nature, se joignent l'un à l'autre, ils composent un individu deux fois plus puissant que chacun pris séparément. A 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 de 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 suit que les hommes que gouverne la raison, c'est-à-dire les hommes qui cherchent leur 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 ils sont justes, de bonne foi et honnêtes.²⁴⁶

C'est au scolie de la proposition XVIII de la quatrième partie que nous trouvons ce texte qui démontre pourquoi les hommes sont les plus utiles les uns aux autres. L'homme convient le plus en nature avec un autre homme, car « rien ne peut mieux convenir avec la nature d'une chose que les

²⁴⁶ SPINOZA, *Ethique, op.cit.*, partie IV, proposition XVIII, scolie, p387.

autres individus de la même espèce »²⁴⁷. Etant un être d'échanges et de besoins, il s'associe avec les autres pour augmenter sa puissance propre et celle du corps social. C'est en tant que l'homme exerce sa raison qu'il se dirigera vers ce qui lui est le plus utile, à savoir les autres hommes, et qu'il pourra augmenter sa puissance. Dans les propositions qui suivent, de la proposition XXIX à la proposition XXXI, Spinoza souligne cette utilité de l'homme pour l'homme, qui s'explique par ce que nous avons en commun. Par nature, l'homme convient plus à l'homme que n'importe quel autre mode fini. Immédiatement après avoir énoncé cette règle, Spinoza reprend les arguments qui ont fait le cœur du *De Affectibus* : à savoir que l'homme, soumis à ses passions, est bien plus enclin au conflit avec les autres qu'à une vie commune. Ce sont les propositions XXXII à XXXIV qui soulignent que l'utilité générale des hommes les uns pour les autres est entravée par leur vie passionnelle. Mais là où dans la troisième partie de l'*Ethique* Spinoza semblait ne montrer que le côté de l'insociable sociabilité humaine, ici, il insiste au contraire sur ce qui fait la vraie convenance entre les hommes : c'est quand nous vivons sous la conduite de la raison. Ce n'est pas un idéal, c'est un fait : la compréhension ne fait intervenir aucune cause extérieure, donc l'homme y est lui-même, il exprime une essence partagée et il définit un bien partageable. Nous avons alors affaire à la plus grande utilité. Spinoza anticipe sur les possibles objections qu'on pourrait lui faire, sachant qu'il a exposé dans le *De Affectibus* nombre de situations dans lesquelles il semblerait que l'homme, loin de convenir avec les autres et de vouloir être utile à autrui, soit en conflit permanent avec eux. Dans le scolie de la proposition XXXIV, Spinoza envisage la situation suivante²⁴⁸, dans laquelle Paul a en haine Pierre parce qu'il imagine que Pierre possède ce que lui, Paul, aime aussi. On pourrait croire que c'est parce qu'ils conviennent en nature (en tant que ce sont deux hommes et qu'ils aiment la même chose) qu'ils se haïssent. Mais Spinoza invalide cette hypothèse : comme ils aiment la même chose, l'amour de chacun est alimenté, et donc leur joie aussi. Ce n'est donc *pas parce qu'ils aiment la même chose* et qu'ils conviennent en nature qu'ils sont pénibles l'un pour l'autre, mais *parce qu'ils discordent en nature* : ils sont pénibles l'un à l'autre car l'un possède la chose aimée que l'autre a perdu, donc l'un est affecté de joie, l'autre de tristesse. La conclusion de ce scolie achève de répondre à l'objection de l'insociable sociabilité : « De cette manière nous pouvons aisément montrer que toutes les autres causes de haine dépendent seulement de ce que les hommes discordent en nature, et non de ce en quoi ils conviennent »²⁴⁹. Lorsque donc les hommes conviennent en nature - et cela est le plus vrai quand ils vivent sous la conduite de la raison d'après la proposition XXXV - il ne peut y avoir de haine : « c'est en tant seulement qu'ils vivent sous la

²⁴⁷ *Ibid.*, partie IV, appendice, chapitre IX, p481.

²⁴⁸ *Ibid.*, partie IV, proposition XXXIV, scolie, p407.

²⁴⁹ *Id.*

conduite de la raison que les hommes nécessairement conviennent toujours en nature »²⁵⁰. Autrement dit, la société tend à réduire les affects passifs les plus forts, tels que la haine, et à encourager la vie sous la conduite de la raison. Et ici s'opère un changement : d'après la description que Spinoza faisait du déchaînement des passions, on pouvait trouver une certaine ressemblance avec le pessimisme anthropologique de Hobbes. Et il est certain que les deux auteurs ont des points communs, comme nous avons tenté de le montrer. Mais au scolie de cette proposition XXXV, Spinoza se détache de ce cynisme quant à la vie sociale : il ne retient que la première formule hobbesienne, à savoir « *homo homini deus* » (l'homme est un Dieu pour l'homme), et non plus « *homo homini lupus* » (l'homme est un loup pour l'homme) En effet, pour Spinoza, les hommes ne peuvent pas rester dans la solitude, malgré leur discordance : « ils sont fabriqués de telle sorte qu'ils sont pour la plupart envieux et pénibles les uns aux autres. Et néanmoins ils ne peuvent guère passer leur vie tout seuls ». Ce scolie confirme l'idée selon laquelle l'homme est un animal social, « le fait est que de la société commune des hommes naissent bien plus de commodités que de dommages ». Et ces commodités, nous les connaissons désormais : se lier aux autres, c'est augmenter sa puissance. Par l'expérience des idées adéquates, nous pourrions nous mettre d'accord avec les autres. Les hommes seront ainsi forcés de « constater par expérience qu'une aide mutuelle leur permet de se procurer beaucoup plus facilement ce dont ils ont besoin, et que ce n'est qu'en joignant leurs forces qu'ils peuvent éviter les dangers qui partout les menacent ». Si les hommes s'associent pour se prémunir des dangers, comme chez Hobbes, en revanche ce n'est pas uniquement la crainte et la peur de la mort qui les fait se lier entre eux. Mais c'est que les hommes reconnaissent ce qu'il y a à gagner à se lier avec les autres, en terme d'augmentation de leur puissance propre mais aussi de joie active et de ce qu'ils peuvent partager. On voit ici une autre tension qui traverse la pensée spinoziste : d'un côté, un profond pessimisme quant à la capacité des hommes à s'unir, et de l'autre, une foi certaine en l'humanité. Mais ce n'est que lorsque les hommes vivent sous la conduite de la raison que Spinoza leur fait confiance pour s'aider mutuellement et jouir également d'un bien partageable. Cette tension est résumée au chapitre XVI du *Traité Théologico-politique* :

Il est pourtant vrai, nul n'en peut douter, qu'il est bien plus utile aux hommes de vivre selon les lois et prescriptions déterminées de notre raison qui, nous l'avons dit, ne visent que ce qui est véritablement utile aux hommes. En outre, chacun désire vivre, autant que faire se peut, en sécurité et à l'abri de la crainte ; ce qui, pourtant, ne peut guère avoir lieu tant que chacun aura loisir de tout faire à son gré et qu'on ne concédera

²⁵⁰ *Id.*

pas à la raison davantage de droit qu'à la haine et à la colère. Car nul ne peut vivre sans angoisse au milieu des inimitiés, des haines, de la colère et des ruses, et sans s'efforcer de les éviter autant qu'il peut. 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 et que, pour y parvenir, ils ont dû faire en sorte que le droit de chacun avait par nature sur toutes choses 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 ensemble.²⁵¹

Vivre en société suppose de laisser de côté tous les affects qui pourraient nous empêcher de nouer des liens avec les autres hommes, mais aussi de renoncer à son droit sur toutes choses (chez Spinoza, le droit est synonyme de puissance) : ce sont les commandements de la raison qui permettent de vivre ensemble et la somme des puissances individuelles qui renforcent la société. Les hommes doivent aussi s'assurer mutuellement de ne rien faire qui puisse nuire à autrui : dès lors, on voit bien que tous les affects « négatifs » nés de l'imitation des affects n'ont plus lieu d'être dans une société où les hommes vivent sous la conduite de la raison, puisque ces affects, à proprement parler, divisent les hommes et leur causent du tort. Souvenons-nous de la définition de l'ambition : « cet effort pour faire quelque chose, ainsi que pour nous en abstenir, pour la seule raison de plaire aux hommes, s'appelle ambition, surtout quand nous mettons tant de zèle dans notre effort pour plaire au vulgaire que c'est à notre détriment, ou à celui d'autrui, que nous faisons certaines choses ou nous en abstenons »²⁵². La vie en société permettra ainsi de réprimer les affects néfastes pour l'homme nés de l'imitation des affects comme l'ambition, et favoriser le développement d'affects « positifs » nés de la mimesis, tels que l'humanité (opposée de l'ambition) ou bien l'émulation, le désir engendré par le fait de voir que d'autres ont le même désir que nous. On voit donc que la société peut aussi bien engendrer des affects tristes, causés par l'imitation, et dans ce cas conduire à des conflits insolubles, que faire naître des affects actifs, permettant la concorde et la vie en société. Tout dépend du cadre dans lequel l'homme se trouve : la passivité et la servitude d'un côté ou l'activité et la vie sous la conduite de la raison de l'autre. Mais Spinoza émet à nouveau une réserve, car la voie de la raison est bien difficile d'accès : « tout ce qui est remarquable est autant difficile que rare » écrit-il pour achever son *Ethique*²⁵³. Spinoza sait que les

²⁵¹ SPINOZA, *Traité théologico-politique*, *op.cit.*, chapitre XVI : « des fondements de la république. Du droit naturel et civil de chacun et du droit du souverain », p511.

²⁵² SPINOZA, *Ethique*, *op.cit.*, partie III, proposition XXIX, scolie, p263.

²⁵³ *Ibid.*, partie V, proposition XLII, scolie, p561. C'est la phrase sur laquelle se conclut l'*Ethique*.

hommes ne peuvent vivre immédiatement sous la conduite de la raison ; c'est pourquoi il ne débarrasse pas totalement la politique des affects. Le deuxième scolie de la proposition XXXVII de la quatrième partie concerne la politique (le premier la morale, dont nous avons parlé dans notre précédent chapitre) et plus précisément le passage de l'état de nature à l'état civil :

C'est donc par cette loi que la société pourra s'affermir, pourvu qu'elle s'attribue à elle-même le droit qu'a chacun de se venger et de juger du bien et du mal, et par suite, qu'elle ait le pouvoir de prescrire une règle de vie commune, de faire des lois et de les affermir, non par la raison, qui ne peut réprimer les affects, mais par des menaces. Et cette société affermie par les lois et par le pouvoir de se conserver s'appelle cité, et ceux qu'elle défend de son droit, citoyens ; d'où nous comprenons aisément qu'il n'y a dans l'état naturel rien qui soit bien ou mal de l'avis unanime, puisque chacun, dans l'état naturel, ne veille qu'à son utilité, décide du bien et du mal selon son tempérament et en ne tenant compte de son utilité, et n'est tenu d'obéir à une loi par nul autre que lui seul. Et par suite dans l'état naturel, le péché ne peut se concevoir ; mais bien dans l'état civil, où il est décidé d'un commun accord de ce qui est bien et de ce qui est mal, et où chacun est tenu d'obéir à la cité. Et donc le péché n'est rien d'autre que la désobéissance, qui pour cette raison est punie par le seul droit de la cité, et au contraire l'obéissance est comptée au citoyen comme un mérite parce qu'on le juge par là même digne de jouir des commodités de la cité.²⁵⁴

Dans l'état de nature, le désir fait loi, chacun exerce son souverain droit de nature. Mais les hommes étant en proie aux affects, ils discordent par nature : c'est dans leur intérêt de faire société, pour s'éviter les conflits et de plus grands maux. La société s'enracine ainsi dans la recherche naturelle de puissance et suit la règle que nous venons d'énoncer, celle de l'utilité de l'homme pour l'homme, dont nous en avons tous une idée, même confuse et mutilée. C'est là la preuve que le passage de l'état de nature à l'état civil n'est pas immédiatement synonyme de passage à une société vivant sous la conduite de la raison. Il faut, au contraire, éduquer les hommes pour y parvenir. L'état civil est ainsi bien une des conditions de la vie éthique, mais à ce moment de la démarche, il repose encore sur le principe d'une contrainte opposée aux affects, d'un rapport de force entre les affects : cela transparaît dans la réalité par des menaces. Cela rejoint l'idée de l'utilité de la crainte et de l'espoir en politique, et ce n'est que dans une libre république, que les hommes seront menés par les affects les plus utiles à la république. Mais les affects seront toujours là, il faut seulement faire en sorte qu'ils s'expriment le moins possible de façon à ce que les tensions entre les hommes soient réduites pour que la concorde puisse régner.

²⁵⁴ *Ibid.*, partie III, proposition XXXVII, scolie II, p419.

A la paix négative répond la concorde

Or le meilleur régime pour tout état se connaît facilement à partir de la fin de la société civile, qui n'est à l'évidence rien d'autre que la paix et la sécurité de la vie. Et par suite, l'état le meilleur est celui où les hommes passent leur vie dans la concorde, et dont les règles de droit sont observées sans violations. Les séditions, les guerres, le mépris ou la violation des lois doivent être imputées, c'est certain, non tant à la méchanceté des sujets qu'au régime vicieux de l'état. Les hommes en effet ne naissent pas citoyens, mais le deviennent. En outre les affections naturelles des hommes sont partout les mêmes ; c'est pourquoi, si la méchanceté règne dans une cité plus que dans une autre, et si l'on y commet plus de péchés, cela provient certainement de ce qu'une telle cité n'a pas assez pourvu à la concorde, n'a pas institué assez prudemment ses règles de droit, et par conséquent n'a pas acquis le droit absolu d'une cité. Une société civile, en effet, qui n'a pas éliminé les causes de sédition, où la guerre est continuellement à craindre, et où enfin les lois sont continuellement violées, ne diffère pas beaucoup de l'état de nature lui-même, où chacun vit à sa guise en grand péril pour sa vie.²⁵⁵

Nous l'avons vu précédemment, une cité agitée de toutes parts par les passions des hommes n'est pas viable puisque ces passions tendent à la déchirer. Ce n'est pas un Etat de paix et de sérénité. Or c'est là le but de la cité selon Spinoza. C'est pourquoi il va chercher un remède à cette paix négative. Comme pour le cas de l' « insociable sociabilité humaine », ce sont les affects passifs qui doivent être chassés si l'homme veut vivre dans la concorde plutôt que retourner à une forme d'état de nature. Cette citation du *Traité Politique* souligne aussi le fait que c'est à la cité de rendre ses citoyens vertueux : si une cité est encore en proie aux crimes et aux séditions, c'est qu'elle n'a pas assez exprimé son droit. Il ne faut donc pas imputer la faute à l'homme, mais à la cité qui a failli à sa tâche de faire régner la concorde. Et une telle cité n'en est d'ailleurs pas une : elle mérite « le nom de « désert » mieux encore que celui de « cité » »²⁵⁶. Car « une cité dont les sujets, paralysés par la crainte, ne prennent pas les armes, doit être dite plutôt sans guerre qu'en paix. La paix en effet n'est pas l'absence de guerre : c'est une vertu, qui naît de la force d'âme ; car l'obéissance est la volonté contrainte d'accomplir ce qui doit être fait selon le décret commun de la cité »²⁵⁷. Par conséquent, une cité dans laquelle des conflits éclatent encore, vit dans la paix négative et non dans la concorde : autrement dit, la première est en proie au déferlement des affects humains, tandis que

²⁵⁵ SPINOZA, *Traité politique, op.cit.*, chapitre V, paragraphe 2, p135.

²⁵⁶ *Ibid.*, chapitre V, paragraphe 4, p137.

²⁵⁷ *Id.*

la seconde prône la vie sous la conduite de la raison et fait en sorte de minimiser le poids des affects dans la cité. Dans le *Traité politique*, Spinoza prend la métaphore de la santé pour rendre compte de cette vie dans la concorde : « lorsque nous disons que l'état le meilleur est celui où les hommes passent leur vie dans la concorde, j'entends par là une vie humaine, qui se définit par la seule circulation du sang et par les autres fonctions communes à tous les animaux, mais avant toute chose par la raison, véritable vertu de l'âme, et sa vraie vie »²⁵⁸. De la même façon que vivre humainement suppose d'« accomplir » ses fonctions vitales (la circulation du sang et les autres fonctions), cela implique de rechercher à vivre sous la conduite de la raison et donc dans la concorde. Vivre ainsi ce n'est donc rien d'autre que satisfaire son *conatus* si l'on reprend la métaphore employée par Spinoza, à condition bien sûr qu'une multitude *libre* soit instituée. Une multitude libre est conduite par l'espoir plus que la crainte, elle cultive la vie et vit pour elle-même, non pour un vainqueur. Lorsque la multitude remplit ces caractéristiques, lorsque la voie de la raison est suivie et lorsque les affects passifs sont éloignés le plus possible de la cité, alors, dans ce cas, la cité est dite vivre sous la concorde. Nous l'avons dit plus haut, « rien de plus utile à l'homme que l'homme », et cela est encore plus vrai dans la cité. Cette fois, c'est dans l'*Ethique*, à la fin de la quatrième partie que nous trouvons des justifications : « tout ce qui contribue à la société commune des hommes, autrement dit, ce qui fait que les hommes vivent dans la concorde est utile ; et mauvais, au contraire, tout ce qui introduit la discorde dans la cité »²⁵⁹. Il y a là un parallèle à faire entre ce que l'homme doit rechercher pour lui-même, à savoir son utile propre, et ce que la cité doit poursuivre, à savoir tout ce qui contribue à la concorde, et qui est donc utile à la société commune des hommes. Cela signifie que dans l'un comme l'autre cas, l'homme et la cité doivent rechercher le *bien*, car c'est ce que nous savons avec certitude être utile selon les définitions du *De Servitute humanâ*. L'homme qui recherche son utile est le plus utile aux autres hommes, tout comme la cité qui contribue au bien commun de tous, est la meilleure communauté qui soit. Dans les deux cas, il y a l'accomplissement du *conatus* : en recherchant le bien, l'homme fait tout pour persévérer dans son être ; en faisant régner la concorde, la cité s'autorise à exister, puisqu'elle chasse tout ce qui la menace de destruction. La socialité est donc utile et bonne pour les hommes, et ce qui porte atteinte à leur entente commune est nuisible. Ce qui fonde l'utilité de la socialité des hommes, c'est que celle-ci favorise leur conduite rationnelle : c'est cette conduite rationnelle qui est la fin essentielle ; l'organisation politique de la vie interhumaine en est le moyen. Cette conduite rationnelle est favorisée car les affects passifs n'ont plus leur place dans la cité : « tout ce à quoi nous aspirons du

²⁵⁸ *Ibid.* chapitre V, paragraphe 5, p 137.

²⁵⁹ SPINOZA, *Ethique, op.cit.*, partie IV, proposition XL, p425.

fait que nous sommes affectés de haine est malhonnête, et dans la cité, injuste »²⁶⁰. Avoir en haine quelqu'un c'est vouloir lui faire du mal, or la cité contribue à tout ce qui est utile et bon pour les hommes : dès lors, tout acte de haine dans la cité est *injuste*. Si nous appliquions la définition de la cité à notre société française actuelle, nous nous apercevrons très vite qu'elle est très souvent injuste, car bien loin de supprimer la haine, elle l'alimente. C'est ce que nous avons dit sur les extrêmes politiques, qu'ils soient d'un bord ou d'un autre, qui nourrissent la haine de l'autre et de l'étranger ou encore la haine des médias. C'est en ce sens que l'œuvre de Spinoza est actuelle : non pas parce qu'elle prétend donner une solution catégorique à tous les problèmes humains et sociaux (nous l'avons vu, la voie de la raison est difficile, tout comme la maîtrise des affects), mais parce qu'elle diagnostique les vices inhérents à une cité injuste et qu'elle propose un remède afin de rendre cette dernière plus viable. C'est pourquoi, plutôt que nourrir des haines mutuelles, Spinoza conseille aux hommes de se lier d'amitié les uns pour les autres : « il est avant tout utile aux hommes de nouer des relations et de s'enchaîner de ces liens par lesquels ils fassent d'eux tous un seul plus apte, et, absolument parlant, de faire ce qui contribue à affermir les amitiés »²⁶¹. C'est en s'associant aux autres que l'homme peut augmenter sa puissance, même si Spinoza reconnaît que c'est une tâche difficile, étant donné la complexion diverse de chacun. Vivre en société permet à l'homme de vivre à l'abri de la crainte, mais aussi de conserver son être. Or c'est ce que recherche tout homme. La communauté est donc une évidence humaine. L'homme a besoin des autres pour sa survie, et ici Spinoza rejoint Hobbes, car « les forces et le temps, dis-je, manqueraient à chacun s'il devait seul labourer, semer, moissonner, moudre, cuire, tisser, coudre et faire bien d'autres choses indispensables pour se conserver en vie »²⁶². Mais contrairement à Hobbes, Spinoza ne considère pas que la société humaine a pour seul but la sécurité : cela leur manquerait, certes, mais c'est sans « parler des arts et des sciences qui sont tout-à-fait nécessaires à la perfection de la nature humaine et à sa béatitude »²⁶³. La société humaine n'est donc pas le choix de l'urgence, pour éviter les dangers encourus dans l'état de nature, mais c'est le choix de la vie humaine, car c'est en vivant en société que l'homme est le plus enclin à atteindre la béatitude, qui est le but de la vie humaine selon Spinoza, et c'est dans ces conditions qu'il pourra le plus développer sa raison, en profitant des arts et des sciences que la société favorisera. C'est donc bien une société démocratique basée sur la raison que Spinoza veut pour l'homme, car c'est en elle, et uniquement dans une telle communauté, qu'il pourra pleinement développer son *conatus*. Dans l'appendice de la quatrième partie, on trouve

²⁶⁰ *Ibid.*, partie IV, proposition XLV, corollaire II, p431.

²⁶¹ *Ibid.*, partie IV, appendice chapitre XII, p483.

²⁶² SPINOZA, *Traité Théologico-politique, op.cit.*, chapitre V.

²⁶³ *Id.*

une série de chapitres concernant la vie en société, et en cela, l'*Ethique* est aussi une œuvre politique, ou plutôt elle est une œuvre qui nous accompagne dans tous les pans de la vie humaine. Cet appendice reprend ce qui a été démontré dans la quatrième partie, notamment aux scolies de la proposition XXXVII, qui concerne la morale et la politique : l'homme doit favoriser les affects de piété et de générosité et désirer partager son bien avec les autres ; l'homme doit désirer vivre en cité, sous la conduite de la raison et dans la concorde. Car bien que les hommes soient en proie à leurs affects qui les entraînent souvent dans des sens contraires, ils tireront bien plus d'avantages à vivre ensemble en société que seuls²⁶⁴. Dans la cité, l'homme doit donc chercher l'*émulation* et non plus seulement l'*imitation* pour reprendre notre problématique initiale : nous devons vouloir partager notre désir avec autrui, autrement dit favoriser ce qui peut nous lier avec lui, et agir par *humanité*, et non simple ambition personnelle. Ces conditions, et seulement celles-ci, engendreront ce qui est juste et honnête dans la cité :

Ce qui engendre la concorde est tout ce qui se rapporte à la justice, l'équité et à l'honnêteté. Car les hommes, outre l'injuste et l'inique, ont également du mal à supporter ce qui est tenu pour malhonnête, autrement dit que quelqu'un rejette les mœurs reçues dans la cité. Pour ce qui est d'installer l'amour, y est avant tout nécessaire ce qui concerne la religion et la piété.²⁶⁵

Ce que l'homme devait s'appliquer à lui-même doit être transposé à la cité, comme être honnête et privilégier les liens avec ses pairs. De la même façon que l'homme doit reprendre le dessus sur ses affects tristes, la cité doit les écarter, car ces derniers s'opposent à la justice, l'équité, l'honnêteté, la piété, la religion ; en somme tout ce qui contribue à la concorde de la cité. Le même remède aux maux de l'homme est ainsi à appliquer à ceux de la cité, car l'homme qui aura réussi à réprimer ses passions tristes sera libre, tout comme l'homme qui vivra selon la règle commune de la raison le sera dans la cité ; et la cité sera elle aussi libre.

La même réserve que Spinoza avait émise quant à amener tous les hommes à vivre sous la conduite de la raison est réaffirmée ici : comme les hommes ne connaissent jamais complètement leurs affects, ils leur sont toujours soumis. Dès lors, les conflits, les haines et tous les affects tristes

²⁶⁴ V. chapitre XIV de l'*Ethique*, p485 : « les hommes, donc, règlent le plus souvent toute chose selon leur caprice, et cependant il suit de leur société commune plus d'avantages que de dommages. Mieux vaut donc supporter leurs offenses d'une âme égale, et consacrer son zèle à ce qui contribue à installer concorde et amitié. »

²⁶⁵ *Ibid.*, appendice, chapitre XV, p485.

résisteraient à la société. Mais Spinoza propose « une droite règle de vie » afin que ces derniers n'empêchent pas cette vie en communauté, qui est un bien, au sens de la définition spinoziste, et ne peut qu'offrir les conditions d'un épanouissement humain et intellectuel. Les réserves de l'auteur montrent bien qu'il n'est pas dans l'utopie, et qu'il ne tombe pas dans ce qu'il critiquait au début du *Traité Politique* : il s'attache à montrer l'homme tel qu'il est, et non tel qu'il devrait être, comme ont souhaité le faire tous les philosophes qui se sont aventurés sur le terrain de la politique. C'est ainsi au scolie de la proposition X du *De libertate humanâ* que Spinoza présente cette « droite règle de vie » :

Donc, le mieux que nous pouvons faire aussi longtemps que nous n'avons pas la connaissance parfaite de nos affects, c'est de concevoir la droite règle de vie, autrement dit les principes de vie certains, de les graver dans notre mémoire, et de les appliquer sans cesse aux choses particulières qui se rencontrent couramment dans la vie, afin qu'ainsi notre imagination s'en trouve largement affectée et que nous les ayons toujours sous la main. Par ex., quand nous avons posé parmi les principes de vie qu'il faut vaincre la haine par l'amour ou générosité, et non la compenser par une haine réciproque. Et pour avoir toujours sous la main cette prescription de la raison quand on en aura besoin, il faut penser aux offenses que se font couramment les hommes, les méditer souvent, ainsi que la manière et le moyen de les repousser au mieux par la générosité ; car ainsi nous joindrons l'image de l'offense à l'imagination de ce principe, et nous l'aurons toujours sous la main quand on nous fera offense. Et si nous avons eu aussi sous la main la règle de notre véritable utilité, ainsi que du bien qui résulte de l'amitié mutuelle et de la société commune, et en outre, le fait que c'est de la droite règle de vie que naît la plus haute satisfaction de l'âme, et que les hommes, comme le reste, agissent par nécessité de nature, : alors l'offense, autrement dit la haine qui en naît habituellement, occupera une part minime de l'imagination et sera facilement surmontée ; ou bien si la colère, qui naît habituellement des plus grandes offenses, n'est pas aussi facilement surmontée, elle sera pourtant surmontée, quoique non sans flottement d'âme, en beaucoup moins de temps que si nous ne nous étions pas préalablement livrés à ces méditations.²⁶⁶

Toutes les idées présentes dans ce scolie avaient déjà été évoquées auparavant : il faut vaincre la haine par l'amour et user de l'affect de la générosité. Au chapitre XI de l'appendice de la quatrième partie, Spinoza avait écrit : « les âmes cependant ne se vainquent pas par les armes, mais par l'amour et par la générosité »²⁶⁷. Les affects tristes doivent être chassés si l'homme veut être libre, et s'il veut vivre dans la concorde avec les autres. L'amour de la liberté, la générosité, la pitié doivent les remplacer. Mais cela n'est pas aussi évident. C'est pourquoi ce scolie revient sur la

²⁶⁶ *Ibid.*, partie V, proposition X, scolie, p519.

²⁶⁷ *Ibid.*, partie IV, appendice, chapitre XI, p483.

« droite règle de vie », laquelle est conçue d'après ce que nous savons déjà de la force des affects, grâce aux troisième, quatrième et cinquième parties de l'*Ethique*. Cette règle doit ainsi être appliquée à chaque rencontre avec des choses particulières. « Le mieux que nous pouvons faire » c'est de suivre le conseil de la raison, d'après ce que nous avons appris des affects : la façon dont ils sont engendrés, dont ils se composent, dont ils se renforcent prouve à quel point nous avons de grandes chances d'être dépassés par leurs forces si nous ne faisons rien pour les contenir. L'imitation des affects, neutre au départ, peut vite engendrer en nous des affects d'envie, d'ambition et tous les affects se rapportant à la haine, qui s'avèrent contraires à l'homme et à la société. Mais elle peut aussi être à l'origine d'affects favorisant la vie en société, comme l'émulation ou l'humanité. Pour que ce soient ces derniers qui l'emportent, c'est une discipline de l'imagination que l'homme doit s'appliquer à lui-même, autrement dit un effort sur l'imagination elle-même pour rendre efficace et prégnant le modèle de l'homme libre dans son esprit. Ce scolie a la même structure conceptuelle que le scolie de la proposition LIX du *De Affectibus* qui présentait la force d'âme comme principe des actions de l'esprit en tant qu'il comprend : ce sont la fermeté et la générosité, qui sont ici présentées dans l'ordre inverse. Si Spinoza y revient ici, c'est car, appliquer cette règle de vie, c'est s'ouvrir la voie de la liberté. Dans la troisième partie de l'*Ethique*, cette règle de vie avait été évoquée dans le cadre d'affects actifs, mais il s'agissait d'un simple descriptif des passions ; alors que la cinquième partie entend montrer la voie de la béatitude à l'homme. Autrement dit, ce scolie ne fait que mettre en application des éléments déjà présentés dans le reste de l'œuvre : c'est la mise en pratique de la théorie des affects actifs. Ainsi, nous devons utiliser ce que nous savons de l'amour et de la haine, des offenses que se font les hommes, de l'utile propre, des dangers de la vie... Nous devons appliquer la discipline de penser à *notre force d'âme face aux affects* : la générosité (qui limite la haine qui suit l'offense), la fermeté (qui dépose la crainte). A cela, s'ajoute la prescription de « prêter attention à ce qu'il y a de bon dans chaque chose », montrant que les plus aliénés sont ceux qui ne regardent que les vices des autres, montrant que tous les affects négatifs qui viennent de l'imitation révèlent de la servitude de l'homme plus que de sa liberté. Et nous saurons avec certitude toutes ces choses, même si nous n'avons pas la connaissance parfaitement adéquate de nos affects : « quand même nous ne saurions pas que notre esprit est éternel, nous tiendrons pourtant pour premiers la piété, la religion et absolument parlant tout ce que nous avons montré dans la quatrième partie se rapporter à la vaillance et à la générosité »²⁶⁸. Ainsi, nous savons quels affects sont les plus propres à mener à la concorde et sont les plus utiles à l'homme, et nous savons que nous devons nous retenir d'imiter les affects des autres empreints de

²⁶⁸ *Ibid.*, partie V, proposition XLI, p557.

tristesse : dès lors, il s'agit de trouver la bonne combinaison entre les affects et la raison pour mettre en place la *démocratie*.

Au désert, répond la démocratie

Nous avons vu la différence entre une multitude libre et une multitude soumise. Dans le second cas, la multitude est uniquement conduite par la crainte et suit comme un seul homme les commandements du tyran. C'est de là que toutes les dérives totalitaristes naissent, car les foules ainsi composées ne comprennent pas les raisonnements, mais simplement les enchaînements d'idées, les sentiments, que les hommes politiques tentent de comprendre et de manipuler, en les persuadant. Il faut donc penser les conditions dans lesquelles la multitude sera *libre* afin d'éviter que des tyrannies s'instaurent. Et c'est là toute l'actualité de l'œuvre de Spinoza : de penser les conditions d'une démocratie viable, tout en comprenant comment la foule se meut, c'est-à-dire par les affects. « Spinoza s'efforce de penser les conditions qui permettent à l'homme *tel qu'il est* d'atteindre un maximum de puissance et de liberté » écrit Chantal Jaquet dans *La multitude libre*²⁶⁹. Le projet spinoziste est donc opposé au projet des totalitarismes de construire « un homme nouveau ». Cela répond aux craintes que l'imitation des affects suscitait : les foules menées par les affects étaient manipulables à souhait, et pouvaient facilement tomber dans les travers de l'adhésion de masse à n'importe quel phénomène nouveau (populismes actuellement) ou prometteur d'un bel avenir (fascismes). Mais penser l'homme tel qu'il est permet de ne pas l'idéaliser et donc de comprendre que les affects sont une partie nécessaire de son être : la politique n'a donc pas pour but de transformer cet homme, « l'homme nouveau » des totalitarismes, mais de la faire vivre avec les autres tel qu'il est, en favorisant sa raison, bien sûr, au détriment des affects tristes, mais en gardant à l'esprit, que l'homme étant une partie de la nature, il sera toujours en proie aux passions. A lui de faire en sorte de limiter le pouvoir de ces dernières au profit des affects actifs. Spinoza n'abandonne pas ainsi toute forme de rationalité, mais il envisage un *conatus* collectif, celui d'un Etat, et d'une démocratie, des foules constituées avec des affects communs. « Dès lors, le *Traité Politique*, en tant qu'il donne à penser la multitude, apparaît bien comme un instrument actuel qui sert de grille de lecture du réel et de l'invention d'une démocratie absolue » complète Chantal Jaquet²⁷⁰. Car l'homme vivant dans une cité réglée par la raison sera bien plus libre que s'il n'obéissait qu'à lui-

²⁶⁹ JAQUET, SEVERAC, SUHAMY (dir.), *La Multitude libre. Nouvelles lectures du Traité politique*, Paris, Amsterdam, 2008, chapitre I : « L'actualité du *Traité politique* de Spinoza » par Chantal Jaquet.

²⁷⁰ *Id.*

même, et la multitude suivra des lois fondées sur la raison, donc sera elle aussi libre. La passivité a donc son correspondant politique, la foule ; l'activité a aussi le sien, la démocratie.

Nous allons donc voir maintenant comment la démocratie peut se mettre en place. C'est par un transfert de puissance qu'elle s'installe, chaque homme renonçant à sa puissance propre pour en acquérir une plus grande dans la société :

Il faut que l'individu transfère à la société toute la puissance qui lui appartient de façon qu'elle soit seule à avoir sur toutes choses un droit souverain de Nature, c'est-à-dire une souveraineté de commandement à laquelle chacun sera tenu d'obéir, soit librement, soit par crainte du dernier supplice. Le droit d'une société de cette sorte est appelé Démocratie et la Démocratie se définit ainsi : l'union des hommes en un tout qui a un droit souverain collectif sur tout ce qui est en son pouvoir. De là cette conséquence que le souverain n'est tenu par aucune loi et que tous lui doivent obéissance pour tout.²⁷¹

Désormais c'est la société toute entière qui fixe les lois, c'est-à-dire le bien et le mal pour chacun. Chacun lui doit obéissance, qu'elle soit motivée par la crainte (affect) ou par la compréhension (raison). La démocratie c'est lorsque la puissance est celle du tout sur la nature et non pas la puissance d'une partie du peuple s'exerçant sur une autre partie du peuple. C'est bien un transfert de puissance qui a lieu, mais cela ne signifie pas qu'une seule partie ou un seul homme la concentre pour son seul profit : la société vise l'utilité de tous. Contrairement à Hobbes et plus tard les penseurs contractualistes tel que Rousseau, la société n'est liée par aucun pacte, car les hommes comprennent d'eux-mêmes l'utilité à nouer des relations avec les autres : il n'y a ni des pactes avec les autres sociétés dans ses rapports internationaux, ni des pactes avec elle-même. Elle n'est pas figée dans sa constitution. Mais la société suppose néanmoins de suivre deux règles, pour le bon vivre-ensemble : la première est une clause d'unanimité qui engage les hommes à suivre la raison et à réfréner les passions en tant qu'elles nous poussent à faire du tort à autrui ; la seconde en découle, et est une clause de réciprocité, dans laquelle chacun s'engage à ne pas faire à autrui ce qu'il ne veut pas qu'on lui fasse et à défendre le droit d'autrui comme le sien propre. Nous allons nous intéresser à la première clause, puisqu'elle réactive les réserves dont nous avons déjà parlé : comment des hommes déraisonnables peuvent-ils décider d'obéir à la raison ? La réponse est que, plus le nombre d'hommes qui délibèrent est grand, plus le dénominateur commun est raisonnable. Si un seul homme s'oppose à tous, il s'attire la réprobation unanime. Or en tant que nous sommes en proie à nos affects, nous essayons, par ambition, de faire que les autres nous glorifient : nous tentons

²⁷¹ SPINOZA, *Traité Théologico-politique*, op.cit., chapitre XVI.

d'éviter la honte publique. S'opposer à tous les autres hommes ferait qu'ils nous accablent et blâment, alors que nous recherchons l'approbation d'autrui. Pour la majeure partie des hommes qui ne sont pas raisonnables, suivre cette voie s'explique ainsi : nous suivons donc la raison, non pas parce qu'elle est raison mais parce qu'elle est commune et à cause de motifs passionnels tels que l'ambition. C'est pourquoi la constitution des lois doit s'appuyer sur cette double composante : la raison et l'affect. Spinoza l'a très bien compris : « Mais les règles de droit ne sont invincibles que si elles sont soutenues à la fois par la raison et par les affects communs des hommes ; autrement, si par exemple elles s'appuient sur le seul soutien de la raison, elles seront bancales et facilement défaites »²⁷². Il donne ici les clés pour faire d'une loi une règle invincible, c'est-à-dire une règle que les hommes respecteront puisqu'ils comprendront son utilité et qu'il est bien plus sain de s'y plier que de la transgresser. Pour que la loi tienne, elle doit être à la fois soutenue par la raison et par les affects. Il va de soi que les lois d'une nation doivent s'appuyer sur la raison, sinon jamais les hommes y vivant ne pourraient espérer l'atteindre. De plus cette nation conduirait les hommes à des comportements absurdes et aurait des lois potentiellement injustes. C'est pourquoi l'usage de la raison est fondamental. Un homme qui vit sous l'empire de la raison peut mieux se conserver qu'un homme qui vit en proie aux passions ; il en va de même des cités. Alors que les passions opposent les hommes, la raison leur permet de s'unir autour d'une base commune. Mais cette évidence se heurte au fait que la plupart des hommes vivent sous l'empire de leurs passions et traversent leur vie, « comme les flots de la mer, agités par des vents contraires, [...] ballottés, ignorants de [leur] destin et de ce qui [les attend] »²⁷³. Le problème de la cité, du pouvoir politique sera donc de faire vivre sous les lois raisonnables, des hommes qui ne le sont pas. Il faut donc un pouvoir qui oriente les affects des hommes en définissant le bien et le mal : c'est pourquoi les lois doivent s'appuyer tant sur la raison que sur les affects. La loi est une règle de vie qu'un homme se prescrit ou qu'il prescrit à d'autres en vue de quelque fin. Mais comme cela n'est pas évident pour tous les hommes, car peu suivent la raison, les législateurs y ont ajouté les affects, sachant leur grand pouvoir sur les hommes : « ils ont promis à qui respecte la loi ce que le vulgaire aime le plus, et menacé au contraire ce qui violerait la loi, de ce qu'il craint le plus »²⁷⁴. La loi réactive ainsi les affects de crainte et d'espoir, dans une société où les hommes ne sont pas raisonnables : car si tous l'étaient, ils n'auraient pas besoin de lois. Spinoza sait qu'on ne peut pas supprimer complètement les passions ; mais on peut *au moins* faire en sorte qu'elles interviennent le moins possible. Il sait que

²⁷² *Ibid.*, p265.

²⁷³ SPINOZA, *Ethique*, proposition LIX, scolie, p317.

²⁷⁴ SPINOZA, *Traité Théologico-Politique*, *op.cit.*, chapitre IV : « De la loi divine ».

même le plus sage des hommes est enclin à la superstition et à la crainte²⁷⁵. Il faut donc composer avec les affects, trouver ceux qui sont le plus utiles à la démocratie et chasser ceux qui pourraient la mettre en péril :

Les lois doivent être instituées de façon à retenir les hommes moins par la crainte que par l'espoir d'un bien qu'ils désirent très ardemment. Je conclus donc, à propos de ces vices communs du temps de paix, desquels nous parlons ici, qu'il ne faut jamais les interdire directement ; il faut le faire indirectement, c'est-à-dire en établissant les fondements de l'état de telle sorte que la plupart des hommes, s'ils ne s'appliquent sans doute pas à vivre sagement (cela en effet est impossible), soient cependant conduits par les affects les plus utiles à la république. Et c'est pourquoi il faut s'appliquer tout particulièrement à rendre les riches sinon économes, du moins avides de richesses. Il n'est pas douteux, en effet, que si cet affect universel et constant qu'est l'avidité pour les richesses est favorisé par l'ambition de la gloire, la plupart mettront la plus grande application à accroître honnêtement leur bien pour accéder aux honneurs et pour éviter la plus extrême indignité.²⁷⁶

Comme Hobbes, Spinoza pense un Etat rationnel, capable de bien employer les affects des hommes. Mais chez Hobbes seule la crainte pousse les hommes à se réunir. Chez Spinoza, c'est d'abord l'espoir d'un bien qui doit les pousser à suivre les lois. Et ensuite, c'est tout un ensemble d'affects, la gloire ici, qui les conduit à être honnêtes et à en faire en sorte que la cité vive dans la concorde. Faire des lois qui jouent sur les passions est le meilleur moyen de les faire respecter par des hommes en proie à ces mêmes passions. Cela est d'autant plus vrai qu'ils sont sujets à l'imitation des affects : si un homme en voit un autre glorieux, affecté de joie, parce qu'il a respecté les lois par exemple, il voudra lui aussi être heureux et glorifié, c'est pourquoi il s'appliquera à en faire de même. En ce sens, l'imitation des affects est *aussi* le ciment de la société humaine. Il faut qu'elle soit dirigée vers les affects les plus utiles à l'homme et les affects joyeux et actifs ; sinon, elle risque de replonger les hommes dans la servitude. Mais c'est bien en utilisant ce que nous savons de l'homme et de la force des affects que les lois les meilleures seront instituées. Il faut donc bien tenir compte de l'imitation des affects pour légiférer : faire en sorte qu'elles favorisent l'humanité plus que l'ambition, la gloire plutôt que la honte, la miséricorde plutôt que l'envie. Ce sont tous les éléments « positifs » des ces couples d'affects qu'il faut favoriser, ces couples étant les affects qui se pensent par opposition l'un à l'autre, et qui entrent dans le cadre de la mimesis affective,

²⁷⁵ Voir la préface du *Traité Théologico-Politique*, paragraphe 2.

²⁷⁶ *Ibid.*, p263.

puisqu'ils font intervenir *autrui*, un être semblable à nous, à qui nous allons nous identifier. Pour rappel, la miséricorde, par exemple, « 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 attristé du malheur d'autrui »²⁷⁷. Être miséricordieux est ainsi bien plus utile à la société, qu'être envieux, sachant ce que nous savons des effets destructeurs de l'envie. De la même façon que la société doit favoriser les affects actifs et joyeux, elle doit aussi faire en sorte de conduire à l'émulation : ainsi, les hommes partageront leurs désirs. Si la société des sages peut sembler difficilement réalisable, au contraire, la démocratie que propose Spinoza s'appuie bien sur la nature des affects et de la raison : « Spinoza pense la constitution d'une société politique comme l'organisation d'une multitude qui noue des rapports affectifs de plus en plus complexes et qui, par le jeu de l'imitation des affects, le partage de craintes et d'aspiration communes se régule pour former un corps politique doté de règles exprimant la puissance collective »²⁷⁸. Pour être unie et plus puissante, la société a besoin de ces liens que l'imitation des affects crée. C'est pourquoi vouloir chasser entièrement les passions de la politique ne peut conduire à la formation d'une société viable :

Les théoriciens qui souhaitent éliminer les passions de la politique et prétendent qu'une politique démocratique doit uniquement se définir en termes de raison, de modération et de consensus, montrent à quel point ils méconnaissent la mécanique du politique. Ils ne voient pas qu'une politique démocratique a besoin de se rattacher aux désirs et aux fantasmes des gens ; plutôt que d'opposer les intérêts aux sentiments et la raison aux passions, elle doit offrir des formes d'identification qui favorisent des pratiques démocratiques.²⁷⁹

Cette citation de Chantal Mouffe souligne l'actualité de la théorie de l'imitation des affects spinoziste. Les hommes ont besoin « de formes d'identification », or c'est précisément cela qui est en jeu dans cette loi de la vie affective. La démocratie, si elle veut perdurer, doit tenir compte des désirs et des fantasmes des hommes, autrement dit de leurs affects, et doit leur proposer des éléments dans lesquels ils peuvent se retrouver en elle : les autres hommes, animés par l'imitation des affects. Ainsi, la fin de la démocratie « n'est autre que d'éviter les absurdités de l'appétit et de contenir les hommes, autant que faire se peut, dans les limites de la raison afin qu'ils vivent dans la

²⁷⁷ SPINOZA, *Ethique*, *op.cit.*, partie III, définition XXIV, p333.

²⁷⁸ JAQUET, SEVERAC, SUHAMY (dir.), *La multitude libre. Nouvelles lectures du Traité Politique*, *op.cit.*, chapitre I.

²⁷⁹ MOUFFE, *L'illusions du consensus*, *op.cit.*, p47.

concorde et dans la paix »²⁸⁰. Il faut donc limiter les affects nuisibles à l'homme et à la société et trouver les moyens d'organiser raisonnablement des hommes qui ne seront probablement jamais raisonnables. Il faut organiser l'Etat de façon même à ce qu'il résiste à l'irrationalité potentielle de ses propres dirigeants, qui doivent toujours agir de façon honnête et en vue de l'intérêt général. Plus la cité agit selon la raison, plus elle peut parvenir à l'accord des âmes et donc plus elle a de puissance. Que le gouvernement soit monarchique, aristocratique ou démocratique, les institutions doivent faire en sorte que chacun, conduit par sa raison ou ses passions, œuvre pour concourir au bien public et à la concorde. Non seulement les lois seront de cette façon « invincibles », mais en plus, il y a peu de chance que l'Etat tombe dans l'absurdité :

Dans un Etat démocratique, l'absurde est moins à craindre, car il est presque impossible que la majorité des membres d'un tout, si ce tout est considérable, s'accorde en une absurdité. Ce qui est peu à craindre en second lieu à cause du fondement et de la fin de la démocratie qui n'est autre que de soustraire les hommes à l'irrationalité du désir et de les maintenir autant que possible dans les limites de la Raison pour qu'ils vivent dans la concorde et la paix.²⁸¹

Spinoza répond ici à l'objection que les théoriciens pourraient lui faire : comment préserver une société dans laquelle les hommes sont en proie au déferlement des passions ? C'est à nouveau l'argument du nombre qui prime : plus il y a d'hommes réunis dans un état démocratique, moins il y a de chance qu'ils s'accordent sur une absurdité, même s'ils ne sont pas tous conduits par la raison. D'autant plus qu'ils pourront peut-être un jour y parvenir : voir d'autres personnes vivant heureux sous la conduite de la raison les poussera à les imiter pour vivre aussi bien qu'eux. En contenant l'irrationalité du désir et en promouvant le plus possible la raison, les hommes ont toutes les chances de vivre dans la concorde. Tout est dans l'art de la façon d'amener les hommes à le faire : « Il faut mener les hommes de telle façon qu'ils ne croient pas être menés, mais vivre selon leur libre décret et conformément à leur complexion propre ; il faut donc les tenir par le seul amour de la liberté, le désir d'accroître leur fortune et l'espoir de s'élever aux honneurs »²⁸². Spinoza rappelle ici encore les affects qui doivent être utilisés en politique dans le vue d'instaurer une démocratie :

²⁸⁰ SPINOZA, *Traité Théologico-politique*, *op.cit.*, Chapitre XVI : « des fondements de la république. Du droit naturel et civil de chacun et du droit du souverain », p519.

²⁸¹ *Ibid.*, chapitre XVI.

²⁸² SPINOZA, *Traité Politique*, chapitre X.

l'amour de la liberté, l'espoir et la gloire. Ils doivent, bien sûr, être employés dans le sens de la joie, donc d'une extension de la puissance de l'homme et de la communauté. La politique est donc un art : l'art d'obtenir les mêmes résultats qu'avec la raison, en jouant sur les passions des hommes.

L'Etat est ainsi mené de façon rationnelle. Mais ce qui fait que l'Etat décrit par Spinoza est une vraie démocratie est qu'il préserve la liberté de penser. En entrant dans la société, les hommes cèdent leur puissance et leur liberté d'agir à leur guise au souverain, mais ne renoncent à aucune condition à leur liberté d'expression. L'homme va obéir aux lois en bon citoyen, mais ne doit pas se priver du droit de penser et de dire tout le mal des lois qu'on lui impose s'il les juge ineptes. Et l'Etat doit supporter la libre expression des citoyens. Chacun peut penser et juger sans restriction, et par conséquent parler selon la raison. Si quelqu'un démontre qu'une loi est contraire à la raison, il est digne de respect; mais s'il le fait dans l'optique de faire haïr le souverain, il perturbe l'ordre de la république. La liberté d'expression existe, il faut savoir en bien user. Le renoncement à agir selon son propre décret, à être soi-même législateur, n'implique pas de renoncer à la liberté de penser. Et la liberté d'expression, c'est justement de penser et de dire ce que l'on pense, d'énoncer des opinions. Cette liberté n'est pas un danger pour l'Etat, bien au contraire: c'est l'absence de liberté qui compromet la paix et la raison d'être de l'Etat. La liberté de penser est ainsi nécessaire parce qu'il est impossible d'amener quelqu'un à penser absolument contre ses propres opinions, et ce même si le pouvoir monarchique manie la superstition afin que les hommes en viennent à lutter avec autant de vergogne pour leur servitude que pour leur salut. On ne peut contraindre un homme à penser contre certaines convictions profondes; on ne peut percevoir quelqu'un d'aller contre certains affects, d'aimer ce qu'il déteste, par exemple. Comment peut-on alors harmoniser la diversité des opinions, les rendre compatibles? Les lois de la république ne peuvent être critiquées que si la critique est motivée par des arguments rationnels, par une démonstration, sans quoi l'opinion sera séditeuse, c'est-à-dire telle qu'elle brisera la communauté. Quand l'homme est en désaccord avec les lois de l'Etat, il peut agir en vue d'expliquer pourquoi il n'est pas d'accord, mais il ne peut pas désobéir, il ne peut pas ne pas s'y soumettre, car cela signifierait renoncer à ce qui lie les hommes entre eux. Le sage n'a pas le pouvoir de faire abroger les lois injustes, il peut simplement agir de sorte qu'elles soient abrogées par celui qui a le pouvoir de le faire, qui est légitime pour le faire. Il s'agit toujours d'éviter d'être séditeux et de compromettre la paix de la république. Il faut tout faire pour démontrer au souverain que la loi est injuste, mais si ce n'est pas possible, il faudra s'y plier pour maintenir la concorde. Ce que l'on transfère au souverain, c'est simplement le droit d'agir selon son propre décret. C'est en utilisant cette liberté de dire ce que l'on pense que l'on peut faire fléchir le souverain, car si les citoyens craignent le souverain, mais la réciproque est aussi vraie. Si celui qui exprime des critiques légitimes est entendu par un très grand nombre, le souverain sera renversé. La

foule est terrible quand elle est indignée et sans crainte. C'est pourquoi le souverain doit aussi être capable d'entendre les demandes de la foule. La définition que donne Spinoza de la démocratie est ainsi très actuelle à maints égards. Mener tous les hommes par la raison, quand tous ne sont pas conduits par elle est un leurre ; c'est pourquoi il faut ajouter dans l'écriture des lois des passages sur les affects. Mais il faut se servir uniquement des affects les plus utiles à la société : sachant que l'imitation des affects peut aussi bien lier que désunir les hommes, seuls les affects qui créent un lien humain doivent être favorisés, tels que l'humanité, la miséricorde, l'émulation. Certaines passions peuvent être sauvées, comme l'indignation ou la honte, car elles sont la preuve de l'humanité de l'homme. En aucun cas cependant, la haine ne doit être alimentée. Dans un pays démocratique comme la France, on voit malheureusement à quel point cela est loin d'être le cas : car la haine s'augmente par la haine, et de cette façon, on ne sort jamais de ce rapport haineux. La démocratie spinoziste c'est donc privilégier ce qui unit les hommes, que ce soit passionnel ou rationnel, du moment que cela conduit à la concorde. Il y a une dynamique rationnelle des passions qui fait que les hommes visent avant tout le développement de leur puissance et la démocratie, c'est-à-dire le développement de la puissance collective ; la liberté de parole et de conscience apparaîtront tôt ou tard comme les meilleurs instruments pour le déploiement de cette puissance. Comme à l'homme, la rationalité du réel s'impose aux Etats qui ne sont pas non plus « un empire dans un empire » indépendamment de la vertu des hommes. Ce que Spinoza va montrer ce n'est pas que la démocratie est la forme la plus juste d'Etat mais qu'elle est celle qui est la plus apte à conserver un Etat et à lui permettre d'accroître sa force. Il va montrer que la liberté de conscience et d'opinion est non pas un droit universel des hommes, mais qu'il est contreproductif et dangereux pour les Etats de la refuser à leurs citoyens. Les thèses démocratiques sont fondées non sur des normes de droit extrinsèques à leur réalité, mais elles sont affirmées par la réalité elle-même. C'est ce qui fait l'originalité de Spinoza : montrer que c'est la force du réel qui veut la démocratie et la liberté pour les hommes, que ce ne sont pas des rêves creux, mais que ce sont au contraire ceux qui les refusent qui sont dans le déni du réel. Spinoza, qui est pourtant un penseur du déterminisme, montre que malgré les causes extérieures qui nous surpassent et la force de nos affects, nous pouvons les vaincre et parvenir à être libres, à condition seulement de vivre sous la conduite de la raison : « la république la plus libre, c'est donc celle dont les lois sont fondées sur la saine raison, car chacun, quand il le veut, peut y être libre c'est-à-dire vivre de toute son âme sous la conduite de la raison »²⁸³.

²⁸³ SPINOZA, *Traité Théologico-politique*, *op.cit.*, Chapitre XVI : « des fondements de la république. Du droit naturel et civil de chacun et du droit du souverain », p519.

Nous finirons ce travail sur une citation du *Traité Théologico-politique*, qui expose la fin de la république, nous prouvant à quel point il faut lire et relire aujourd'hui Spinoza pour sa pensée politique mais aussi et surtout pour ce qu'il nous apprend de l'homme et de ses affects. Aujourd'hui, plus que jamais, le monde semble mené par l'irrationalité la plus totale : il suffit de regarder le président américain Donald Trump qui s'adonne à la politique via les réseaux sociaux et le déversement d'absurdités et très souvent de haine. Il suffit de voir comment la haine et la peur de l'autre prennent le pas sur tous les affects positifs que l'imitation crée. Il suffit de noter que les hommes ne cherchent pas à maîtriser leurs affects pour tenter de vivre sous la conduite de la raison, mais qu'ils les laissent parler à leur place. Là où Spinoza souligne l'importance de la connaissance pour ne pas être « conduit comme du bétail » par les politiques, pour être capable de sortir de la servitude et de tisser des liens avec les autres hommes, il faut entendre un éloge de la démocratie et de la connaissance. Car l'ignorance n'est jamais une solution. Face aux vices et aux crimes de l'homme, il ne faut ni les maudire, ni en rire, mais les étudier comme des éléments naturels pour les comprendre. Le seul moyen de les surmonter est bien la connaissance. Et on peut voir en cela aussi un éloge de la philosophie, discipline de la connaissance par excellence. C'est pourquoi Spinoza est encore un écrivain très actuel : car face à toutes les dérives, quelles qu'elles soient, il nous engage à *connaître* et non pas à nous laisser emporter par nos affects. Ce n'est pas sans rappeler l'article de Voltaire sur le fanatisme, qui lui-même fait écho aux menaces terroristes qui pèsent sur nos démocraties : « Que répondre à un homme qui vous dit qu'il aime mieux obéir à Dieu qu'aux hommes, et qui en conséquence est sûr de mériter le ciel en vous égorgeant ? Lorsqu'une fois le fanatisme a gangrené un cerveau, la maladie est presque incurable »²⁸⁴. Mais Spinoza et Voltaire s'accordent à dire que par la raison et la connaissance, ces maux peuvent être évités :

Il n'y a eu qu'une seule religion dans le monde qui n'ait pas été souillée par le fanatisme, c'est celle des lettrés de la Chine. Les sectes des philosophes étaient non seulement exemptes de cette peste, mais elles en étaient le remède; car l'effet de la philosophie est de rendre l'âme tranquille, et le fanatisme est incompatible avec la tranquillité. Si notre sainte religion a été si souvent corrompue par cette fureur infernale, c'est à la folie des hommes qu'il faut s'en prendre.

Pour combattre, les délires humains, il n'y a que la connaissance. Et là où elle peut advenir le plus et le mieux, nous dit Spinoza, c'est bien en démocratie :

²⁸⁴ VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique portatif* (1764), Article « Fanatisme », Paris, Gallimard, 1994.

Des fondement de la république, tels que nous les avons exposés plus haut, il suit avec la dernière évidence que sa fin ultime consiste non pas à dominer les hommes, à les contenir par la crainte et à les soumettre a droit d'autrui, mais au contraire à libérer chacun de la crainte pour qu'il vive en sécurité autant que faire se peut, c'est-à-dire qu'il préserve le mieux possible son droit naturel à exister et à agir sans danger pour lui-même ni pour autrui. Non, dis-je, la fin de la république ne consiste pas à transformer les hommes d'êtres rationnels en bêtes ou en automates. Elle consiste au contraire à ce que leur esprit et leur corps accomplissent en sécurité leurs fonctions, et qu'eux-mêmes utilisent la libre raison, sans rivaliser de haine, de colère et de ruse, et sans s'affronter avec malveillance. La fin de la république c'est donc en fait la liberté.²⁸⁵

²⁸⁵ SPINOZA, *Traité Théologico-politique*, *op.cit.*, Chapitre XX : « où l'on montre que dans une libre république, il est permis à chacun de penser ce qu'il veut et de dire ce qu'il pense », p637.

CONCLUSION

Pourquoi étudier Spinoza et pourquoi l'étudier aujourd'hui ? Ces deux questions étaient le point de départ de notre entreprise mais aussi son fil conducteur. Car ce que nous avons voulu prouvé ici, c'est que non seulement Spinoza propose une pensée novatrice par rapport à ses prédécesseurs, et en ce sens, sa position originale et à part légitime un travail sur ce philosophe ; mais en plus, la théorie spinoziste de l'imitation des affects rend très bien compte de phénomènes contemporains.

Nous l'avons vu, Spinoza se démarque de ses prédécesseurs moralistes sur la question des affects, puisque ces derniers se contentaient d'en rire, de les blâmer et de moquer la faiblesse humaine, là où Spinoza s'attache à en décrire tous les rouages, à les démontrer scientifiquement, en ayant un regard neutre axiologiquement sur eux. La méthode *more geometrico*, qui se voit par exemple dans la terminologie, puisqu'on passe de *passions* chez Descartes à *affect* chez Spinoza, un terme plus médical pourrait-on dire, est ainsi une façon nouvelle - et novatrice d'envisager- la question des affects. Toute l'entreprise de l'*Ethique* et notamment du *De Affectibus* a ainsi toute sa place dans un tel travail, en ce qu'elle apporte une nouveauté au débat philosophique. Mais ce que nous avons voulu étudié plus particulièrement est la question de *l'imitation des affects*, ou pourrait-on dire de communication des affects, afin de montrer deux éléments cruciaux : en quoi cette théorie est-elle unique ? En quoi permet-elle de rendre compte de phénomènes contemporains ? Pour rappeler la définition, l'imitation des affects, c'est voir autrui affecté d'une quelconque passion, et du fait qu'il est un homme comme nous, éprouver cette même passion à notre tour. Ce qui fait l'originalité de Spinoza quant à cette question est qu'il est le premier philosophe, si on se réfère à Hobbes et Descartes qu'il a lus, à faire de ce principe une loi de la vie affective, un principe d'où naissent les affects. Chez Hobbes et Descartes, nous trouvons des occurrences de passions sociales, telle que la pitié, dont nous avons montré qu'elle est un des affects les plus habités par l'imitation des affects. Mais ces deux auteurs ne montraient pas que la pitié vient de la mimesis, et qu'elle met en jeu l'imagination et l'identification à autrui de façon *mécanique*. S'ils avaient bien noté que ces deux éléments en étaient des composantes, ils n'en avaient pas fait une théorie, une loi de la vie affective : et ici, le terme de loi est bien à prendre au sens scientifique du terme, c'est-à-dire qu'aucun homme n'y échappe, elle est nécessaire et universelle. C'est donc ce caractère de loi, de nécessité, de mécanique et de régularité qui fait toute l'originalité de la théorie spinoziste de

l'imitation des affects. C'est le fait d'aller plus loin que la simple description des passions sociales, comme l'ont fait Descartes et Hobbes. C'est montrer comment ce principe influence toute la vie sociale de l'homme. Et c'est pourquoi la construction de la théorie dans *l'Ethique*, à savoir les démonstrations, les trois corollaires et deux scolies, et même les conséquences dans les propositions suivantes permet d'abonder dans ce sens : la thèse spinoziste est détaillée, découpée et démontrée, car elle est à juste titre un *principe réel de la vie affective humaine*. Cette posture de Spinoza, mise en regard avec celle des autres penseurs de l'âge classique, suffit à légitimer notre projet : il est bien le seul philosophe à envisager ce phénomène ainsi.

Mais ce qu'il y a de plus important encore, c'est la façon dont cette théorie de l'imitation des affects nous parle de notre monde contemporain. Et c'est peut-être ici encore plus important que ce que nous venons de dire. Car Spinoza ne se contente pas de proposer une théorie révolutionnaire, ce qui en soit est déjà beaucoup. Spinoza nous propose une loi permettant de décrypter des phénomènes très actuels, et de ce fait il montre à quel point la philosophie est pertinente pour comprendre le monde qui nous entoure. Imiter les affects d'autrui, peut signifier tomber dans le conformisme, en copiant une adhésion vue sur un autre homme : cela vient expliquer tous les phénomènes de mode. Imiter autrui peut aussi être se plier aux normes sociales pour ne pas décevoir nos semblables : la société de consommation et la publicité nous enferment dans un tel système où les goûts doivent être universels, où ce qui est marginal est blâmé. Imiter autrui dès lors peut aussi très vite se transformer en haine de l'étranger, de l'autre différent de nous : de là naissent toutes les formes de racisme. En politique, cela peut très vite se transformer en une adhésion non raisonnée, par simple imitation, et non conviction, tel que c'est le cas avec les populismes qui n'ont jamais déçu, ou les fascismes qui promettaient le meilleur des mondes pour tous ceux qui les soutiendraient, ou encore toutes sortes de fanatismes religieux. Mais l'imitation peut aussi conduire à la formation d'une société heureuse, dans laquelle les conflits n'existeraient plus : elle peut aussi créer des affects menant à la concorde entre les hommes. C'est le cas de la société des sages, dans laquelle les hommes vivent raisonnablement et se réjouissent du désir de connaissance qu'ils peuvent partager avec les autres. C'est une société dans laquelle les hommes sont animés par l'humanité plus que l'ambition, la miséricorde plus que l'envie. Et surtout, c'est une société dans laquelle les hommes sont *libres*. Parce qu'une telle société est libérée de toute entrave passionnelle, donc de conflits qui mettent à mal les relations humaines, parce qu'elle promeut la raison dans un monde où cette dernière est décriée, parce qu'elle permet à tous les hommes de vivre librement, la société basée sur l'imitation des affects que nous propose Spinoza est elle aussi très actuelle. En ce qu'elle propose un remède aux discordes humaines, en ce qu'elle revalorise le pouvoir de la raison, en ce qu'elle montre l'utilité des hommes les uns pour les autres et leur besoin de se lier, la cité

spinoziste est une réponse aux maux sociaux actuels : car nos sociétés sont balayées par des inimitiés, des haines et des incitations à la haine, des phénomènes de masse, tels que les adhésions aux populismes de plus en plus nombreuses en Europe. Surtout, la théorie spinoziste est d'un grand apport dans un monde de plus en plus en proie à l'irrationalité. Il n'est pas nécessaire de rappeler une déclaration du président américain Donald Trump pour rendre compte de cette crise, tant toutes ces déclarations semblent aller dans ce sens. Mais il est nécessaire de relire Spinoza pour ne pas tomber dans ce piège, pour se rendre compte de l'importance et de la force de la raison. Il faut le relire pour comprendre plutôt que subir, connaître et agir plutôt qu'ignorer et pâtir. Il faut le relire pour essayer de maîtriser ses affects, afin de favoriser ses affects actifs et de chasser ses passions tristes, lesquelles ne peuvent que nuire à l'homme et à sa vie en société. Il faut le relire pour se rappeler à quel point la démocratie reste le meilleur régime, dans un monde où cette dernière est menacée de toute part, concurrencée par des régimes populistes et des extrémismes. Il faut le relire enfin pour espérer atteindre la liberté et la béatitude. La pensée spinoziste est ainsi un chemin vers le bonheur, la voie éthique vers la libération. Au lecteur, ensuite, de l'appliquer à sa propre vie.

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages principaux

SPINOZA, Baruch, *Œuvres III : Traité théologico-politique* (1670), trad. fr. J. Lagrée et P. Moreau, Paris, PUF, « Epiméthée », 1999.

-*Œuvres V : Traité politique* (1677), trad. fr. C. Ramond, Paris, PUF, « Epiméthée », 2005.

-*Œuvres I : Premiers écrits. Court Traité* (1662), trad. fr. J. Ganault, Paris, PUF, « Epiméthée », 2009.

- *Œuvres I : Premiers écrits. Traité de la réforme de l'entendement* (1677), trad. fr. M. Beyssade, Paris, PUF, « Epiméthée », 2009.

- *Correspondance* (1677), trad. fr. M. Rovere, Paris, GF-Flammarion, 2010.

- *Ethique* (1677), trad. fr. B. Pautrat, Paris, Seuil, 2010.

DESCARTES, René, *Les passions de l'âme* (1649), Paris, Gallimard, 1988.

HOBBS, Thomas, *Léviathan* (1651), trad. fr. G. Mairet, Paris, Gallimard, 2000.

Ouvrages secondaires

EPICTETE, *Manuel*, (125), trad. fr., P. Hadot, Paris, Le livre de poche, 2000.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, « Indépendance et dépendance de la conscience de soi ; Domination et servitude », in *La phénoménologie de l'esprit*, Tome 1 (1807), trad. fr. J. Hyppolite, Paris, Aubier Montaigne, 1941, p155-166.

KANT, Emmanuel, *Opuscules sur l'histoire. Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique* (1784), trad. fr. S. Piobetta, Paris, GF Flammarion, 1990.

KOJEVE, Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel, Leçons sur la phénoménologie de l'esprit professées de 1933 à 1939 à l'Ecole des Hautes Etudes*, réunies et publiées par Raymond Queneau, Paris, Gallimard, 1947, p9-34.

MACHIAVEL, Nicolas, *Le Prince* (1532), trad. fr. J. Fournel et J. Zancarini, Paris, PUF, « Quadrige », 2000.

Commentateurs

ALQUIE, Ferdinand, *Leçons sur Spinoza. Nature et vérité dans la philosophie de Spinoza. Servitude et liberté selon Spinoza*, Paris, La table ronde, « La petite vermillon », 2003.

BALIBAR, Étienne, « Spinoza, l'anti-Orwell » dans *La Crainte des masses*, Paris, Galilée, 1997.

-*Spinoza et la politique* (1984), Paris, PUF, 2011.

CRISTOFOLINI, Paolo *Chemins dans l'éthique*, trad. L. Grasset et L. Vinciguerra, Paris, PUF, 1996.

DELEUZE, Gilles, *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, Les éditions de minuit, 1970.

HENRY, Julie, *Spinoza, une anthropologie éthique. Variations affectives et historicité de l'existence*, Paris, Classiques Garnier, 2015.

JAQUET, Chantal, SEVERAC, Pascal et SUHAMY, Ariel (dir.), *La Multitude libre. Nouvelles lectures du Traité politique*, Paris, Amsterdam, 2008.

-*Fortitude et servitude. Lectures de l'Éthique 4 de Spinoza*, Paris, Kimé, 2003.

JAQUET, Chantal, *L'unité du corps et de l'esprit. Affects, actions et passions chez Spinoza*, Paris, PUF, 2004.

LORDON, Frédéric, *Capitalisme, désir et servitude. Marx et Spinoza*, Paris, La Fabrique, 2010.

-*La société des affects : pour un structuralisme des passions*, Paris, Seuil, 2013.

-*L'intérêt souverain. Essai d'anthropologie économique spinoziste*, Paris, Éditions la Découverte, 2006.

-*Les affects de la politique*, Paris, Seuil, 2016.

MACHEREY, Pierre, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La troisième partie : la vie affective*, Paris, PUF, 1997.

- *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La quatrième partie. La condition humaine*, Paris, PUF, 1997.

- *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La cinquième partie. Les voies de la libération*, Paris, PUF, 1997.

MATHERON Alexandre, « Les fondements d'une éthique de la similitude », *Revue de métaphysique et de morale*, Paris, 1994-4, 475-491.

-*Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Minuit, 1969.

-*Le christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Paris, Aubier-Montaigne, 1971.

-« Passions et institutions selon Spinoza », in Christian Lazzeri et Dominique Reynié (dirs.), *La raison d'état : politique et rationalité*, Paris, PUF, 1992.

-« L'indignation et le conatus de l'état spinoziste », in Myriam Revault d'Allones et Hadi Rizk (dirs.), *Spinoza : puissance et ontologie*, Paris, Kimé, 1994.

MOREAU, Pierre-François, « Affects et politique : une difficulté du spinozisme », dans BRUGERE, Fabienne, MOREAU, Pierre-François (dir.), *Spinoza et les affects*, Paris, Presses universitaires de la Sorbonne, 1998, p. 55-62.

-*Spinoza et le spinozisme*, Paris, PUF, « Que sais-je ? », 2014.

MOUFFE, Chantal, *L'illusion du consensus* (2005), trad. fr. P. Colonna d'Istria, Paris, Albin Michel, 2016.

NAVET, Georges (dir.), *Modernité de la servitude*, Paris, L'Harmattan, 1999.

NEGRI, Antonio, « Spinoza : une sociologie des affects », in Yves Citton, Frédéric Lordon (dirs.), *Spinoza et les sciences sociales*, Paris, Editions Amsterdam, 2008.

PAUTRAT, Bernard, *Ethica sexualis, Spinoza et l'amour*, Paris, Editions Payot et Rivages, 2011.

SAADA-GENDRON, Julie, « L'analyse des passions dans la dissolution du corps politique : Spinoza et Hobbes », *Astérior*, 3 | 2005, mis en ligne le 13 septembre 2005 : <http://asterion.revues.org/157> (page consultée le 16/11/2016).

SALTEL, Philippe, *Les philosophes et la haine*, Paris, Ellipses, 2001.

-*Une odieuse passion : analyse philosophique de la haine*, L'Harmattan, « La librairie des Humanités », Paris, 2007.

TOSEL, André, *Spinoza ou le crépuscule de la Servitude : Essai sur le Traité Théologico-Politique*, Paris, Aubier, 1984.

Références littéraires

CESAIRE, Aimé, *Cahier d'un retour au pays natal* (1936), Editions Présence Africaine, Paris, 1983

LA FONTAINE, Jean de la, *Fables* (1668), Paris, Classiques, 1989.

LA ROCHEFOUCAULD, François de la, *Maximes* (1665), Paris, GF, 1999.

ORWELL, George, *1984* (1950), trad.fr. A. Audiberti, Paris, Gallimard, 1972.

VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique portatif* (1764), Article « Fanatisme », Paris, Gallimard, 1994.

Table des matières

Déclaration sur l'honneur de non-plagiat.....	5
Remerciements.....	6
Sommaire.....	7
Introduction.....	8

Chapitre I :

La servitude devant les affects, un état ordinaire pour tout homme.....	19
I.1. L'homme (et les philosophes) balloté(s) sur l'océan des affects.....	21
I.2. Généalogie des concepts de servitude et d'imitation des affects.....	32
I.3. L'imitation des affects, un concept proprement spinoziste ?.....	46

Chapitre II :

... contraire à l'homme et à la société	64
II.1. La haine, un poison pour l'homme.....	67
II.2. La société, un mot vide de sens ?	79
◆ Imiter est-ce se conformer ?	80
◆ Imiter les affects d'autrui, peut-il nuire à la société ?.....	90
II.3. La politique, être « conduit comme du bétail ».....	99
◆ De l'utilité de la crainte et de l'espoir en politique.....	101
◆ Populismes et fascismes face à l'imitation des affects.....	105
◆ Des mouvements de foule physiques ou symboliques.....	113

Chapitre III :

Le remède : la raison contre la servitude.....	117
III.1. La société des sages : un exemple d'imitation des affects « positive ».....	120

◆ Le remède.....	120
◆ Quels affects peuvent devenir actifs ?.....	127
◆ Vers une société des sages.....	134
III.2. Vie sous la conduite de la raison, concorde, démocratie : le triptyque de la rationalisation des affects.....	138
◆ La règle de l'utilité de l'homme pour l'homme.....	139
◆ A la paix négative répond la concorde.....	144
◆ Au désert répond la démocratie.....	150
Conclusion.....	160
Bibliographie.....	163
Table des matières.....	167
Résumé / Summary.....	169

Résumé

La pitié, la jalousie, l'émulation sont autant d'affects qui relèvent du mécanisme de l'imitation des affects, défini par Spinoza dans son *Ethique*. Qu'est-ce que l'imitation des affects ? C'est le fait de voir un homme affecté par une certaine passion, et du fait qu'il est un homme comme nous, éprouver cette même passion. Ce mécanisme permet de penser le désir de façon nouvelle, car il n'est plus le désir d'un objet, mais le désir d'un désir d'un autre homme. Les hommes, qui n'ont pas encore la connaissance de leurs passions, en proie à l'imitation des affects vont vouloir plaire aux autres à tout prix et être le mieux vus possible : tous ayant le même désir, ils se feront obstacle et se haïront les autres. Au contraire, les hommes libres voudront partager leur désir de connaissance et se réjouiront de la joie des autres. L'imitation des affects peut ainsi être tant le ciment de la communauté humaine que la cause de sa dégénérescence, un φαρμακον, c'est-à-dire un remède ou un poison. C'est ce paradoxe, appliqué à toutes les strates de la société (individuelle, sociale, politique) qui fera le cœur de notre travail.

Mots-clés : imitation des affects ; mimétisme affectif ; servitude ; passions ; raison ; désir ; joie ; tristesse ; démocratie ; concorde ; liberté ; béatitude.

Summary

Pity, jealousy, emulation are as many passions which depend on the mechanism of « affective imitation », which is defined by Spinoza in his *Ethic*. What does « affective imitation » mean ? When you see another man being affected by a certain passion, because he belongs to humanity as yourself, you will experience the same passion he feels. This mechanism enables a new way of thinking the desire : desire is no longer a desire of an object, but the desire's desire of another man. Men, who are still unaware of what their own passions are and how to control it, will want to please to everyone at all costs and want to be admired too : because all men will have the same desire of recognition, they will be an obstacle for each other and hate themselves. On the opposite, men who are free will want to share their desire of knowledge and will be glad of other's joy. « Affective imitation » can therefore be as well the human community's cement as the cause of its ruin, a remedy or a poison. It is exactly this paradox, applied to all level of the society (individual, social, political) which will be at the core of our work.

Key-words : mimetic desire ; affective imitation ; servitude ; passions ; reason ; desire ; joy ; sadness ; democracy ; harmony ; freedom ; happiness.