

Le naturalisme de Baruch Spinoza

ou

Comment dépasser les limites du paradigme civilisationnel occidental¹

Jacques de Gerlache

version Janvier 2015



« 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 les règles de la nature, selon lesquelles tout se fait et passe d'une forme dans une autre, sont partout et toujours les mêmes, et par suite il ne doit y avoir également qu'une seule et même façon de comprendre la nature des choses (...) à savoir par les lois et règles universelles de la nature. »

Baruch Spinoza, Ethique III, Préface

De la raison de traiter les vices et les inepties des hommes de façon géométrique

Plan du contenu

1. De l'unité de la nature et de sa « nécessité »
2. Le désir spinozien comme force et éthique de l'homme dans la nature
3. La Joie comme déterminant de la conscience humaine
4. La capacité mimétique comme moteur de la joie spinozienne
5. Une recomposition des liens sociaux comme alternative naturaliste au contrat social artificiel pour l'épanouissement des communautés humaines
6. Systèmes de pouvoir et liberté, entre individualisme et communautarisme
7. D'une société « obéissante » à une société « communiant »
8. Le naturalisme de Spinoza face aux limites du paradigme civilisationnel occidental

1. De l'unité de la nature et de sa « nécessité »

Baruch Spinoza, parmi les premiers dans le monde occidental, eut l'intuition de l'unité de la « Nature », comme certaines philosophies du monde (extrême) oriental l'expriment depuis bien longtemps. De fait, le

¹ A partir notamment des contributions de spécialistes de Spinoza publiés dans un numéro spécial lui consacré par *Le Nouvel Observateur* en août 2009. Complété ensuite, notamment par des commentaires de Patrick Dupouey sur des extraits de son oeuvre traduits par lui, rassemblés et lus dans une réalisation (CDs) de Frémeaux Associés (2012).

Dieu de Spinoza n'est autre, comme le souligne Philippe Danino, que la Nature elle-même, définie par sa « puissance » : puissance d'agir, de se produire, de se reproduire et de se conserver elle-même, dans ce qu'il nomme *le conatus*, cet « effort de persévérer dans son être ». Chaque chose singulière (plante, insecte, homme) étant partie de cette puissance « infinie », ne fait aussi qu'agir à sa manière pour la conserver. Comme le dit Laurent Bove, cet effort de persévérance en acte est une puissance (« *néguentropique* » ajouterons-nous) activement stratégique d'affirmation et de résistance de la chose à tout ce qui pourrait entraver sa persévérance infinie.

« VII. Chaque chose particulière qui vient à exister réellement devient telle par le mouvement et le repos et ainsi sont tous les modes, dans l'étendue substantielle, que nous sommes des corps. »

Note de Spinoza dans la préface de la Deuxième partie du Court Traité

Patrick Dupouey souligne que dans son Traité de la Réforme de l'entendement (§ 18-24), Spinoza note que si la philosophie est une quête de sagesse et du bonheur, elle doit commencer par valider les instruments intellectuels à l'aide desquels nous prétendons y parvenir, c'est-à-dire élaborer une théorie de la connaissance. Ce que Spinoza appellera *l'imagination* est un *régime de fonctionnement de l'esprit* qui permet d'enchaîner les pensées selon l'ordre fortuit imposé par les rencontres de la vie. Cette forme du connaître reste cependant enchaîné à la nécessité du cours extérieur des choses et ne permet pas la *libération*. Les autres genres de connaissance ressortent de la *raison* qui permet à l'esprit d'enchaîner les idées selon l'ordre nécessaire de leur connexion objective. Cela peut se faire *discursivement* (par exemple dans la déduction d'un raisonnement mathématique) mais aussi *intuitivement* lorsque cette saisie, rationnelle elle aussi, a lieu instantanément. Cette *science intuitive*² (dont Spinoza ne donne pas beaucoup d'exemples) par laquelle l'esprit peut s'unir intellectuellement à la nécessité universelle (qui est sa conception de « Dieu ») est le fondement et la condition de possibilité de notre accomplissement suprême, que Spinoza nomme, nous le verrons plus loin, « béatitude ». Pour Spinoza, cette persévérance et cette puissance ainsi soulignées obéissent à la seule logique de « nécessité » de la Nature considérée globalement comme un « système », nécessité ultime (*de nature*

² Cela évoque étrangement une science « systémique », rationnelle et complémentaire à la science discursive dont, là encore, Spinoza nous montre une bien surprenante intuition qui a cruellement manqué à Descartes et donc jusqu'à aujourd'hui, à toute la pensée occidentale ...

thermodynamique, pourrait-on dire aujourd'hui en référence à son second principe) qui exclut toute dimension proprement métaphysique, dont le dualisme propre à René Descartes n'a pu complètement s'abstraire. Cette nécessité ultime, qui exprime une forme de finalité naturelle et « nécessaire », fut de fait délibérément ignorée puis chassée du paradigme matérialiste naissant alors, au nom d'une pseudo « rationalité ».

Avec comme conséquence que, depuis près de trois siècles, la pensée occidentale se contraint à ignorer, voire nier une dimension pourtant déterminante de notre réalité biologique ...

« La puissance humaine, dit Baruch Spinoza (Ethique IV, Appendice, chap 32), est tout à fait limitée et infiniment surpassée par la puissance des causes extérieures. Et par la suite, nous n'avons pas le pouvoir absolu d'adapter à notre usage les choses qui sont hors de nous. (...) En tant que nous comprenons (par notre intelligence, cette meilleure partie de nous-mêmes), nous ne pouvons rien avoir en appétit sinon ce qui est nécessaire, et, d'une façon absolue, nous ne pouvons trouver satisfaction que dans le vrai et par conséquent (...) l'effort de la meilleure partie de nous même convient avec l'ordre de la nature entière. »

2. Le désir spinozien comme force et éthique de l'homme dans la nature

Nous appelons la deuxième [connaissance] « Croyance » parce que les choses que nous saisissons par la raison seulement ne sont pas vues par nous, mais nous sont seulement connues par la conviction qui se fait dans l'esprit que cela doit être ainsi et non autrement. Nous appelons connaissance vraie celle qui s'acquiert non par une conviction née de raisonnements, mais par sentiment et jouissance de la chose elle-même et elle l'emporte de beaucoup sur les autres»

Court Traité, chapitre II, Ce qu'est l'opinion, la croyance, la connaissance vraie.

Pour Baruch Spinoza, puisque nous sommes largement déterminés par des causes extérieures, nous ne sommes pas la « *cause libre* » de nos idées rationnelles ou adéquates, mais nous en sommes la « *cause adéquate* », la cause qu'il suffit de retenir pour expliquer nos propres idées. Un individu peut être autonome, il ne peut vraiment être « libre » .

Spinoza, précise Danino, affirme en effet que le *conatus*, cette structure désirante de l'homme utile à sa propre conservation, c'est aussi le désir (*cupiditas*), l'appétit, défini par Spinoza comme l'essence même de

l'homme. Et c'est dans ce contexte qu'il exprime ce qui est une chose bonne : *« nous ne nous efforçons à rien, ne voulons, n'appétons ni ne désirons aucune chose parce que nous la jugeons bonne ; mais, au contraire, nous jugeons qu'une chose est bonne parce que nous nous efforçons vers elle, la voulons, l'appétons et désirons. »* (Ethique III, prop 9, scolie). Tel un oiseau qui doit composer avec les forces externes comme celle du vent, souligne Patrick Dupouey, pour Spinoza (dans sa lettre 58 à Schuller) on peut hiérarchiser les êtres et parmi eux les hommes – selon leur capacité plus ou moins grande à échapper à la contrainte des causes externes pour expliquer et agir en vertu d'une causalité intrinsèque. N'est-ce pas là une intuition du principe de dissipation maximale qu'il faudra attendre de voir formulé par Alfred Lotka avant Prigogine, Dewar et d'autres au XXème siècle ?

Spinoza, à la différence de Descartes, avec qui Danino le compare, ne pose pas le problème moral d'une action ou d'une valeur, mais un problème éthique qui consiste à passer d'une modalité d'existence, marquée par la passivité et la servitude, à une autre, marquée par l'activité et la liberté. Il n'y a pas, pour Spinoza, indépendance d'une « âme » qui serait le fondement d'un « libre arbitre » permettant de nous déterminer sans contrainte extérieure et qui pourrait nous permettre d'agir ainsi sur nos passions et nos *affects* ; elle ne peut que les comprendre.

Séparer et opposer le mode de fonctionnement de l'homme (doué de liberté), et celui de la nature (régie par la nécessité) est un leitmotiv des discours théologiques et de bien des théories philosophiques, dont le cartésianisme. Mais pour Spinoza c'est cette séparation qui est la racine de notre aliénation, comme le souligne Dupouey (Ethique III, préface), car l'homme n'est pas un être à part et sa libération (l'état qu'il qualifie de « béatitude ») passe par une compréhension déterministe de ses conduites en prenant sur l'univers affectif le point de vue rationnel de la science.

Dans le « Court traité » (chapitre X) Spinoza affirme que *« le bien et le mal ne sont autre chose que des relations ; il est hors de doute qu'il faut les ranger parmi les êtres de Raison »*, ajoutant plus loin que tous les objets qui sont dans la Nature sont ou des choses ou des effets et que le bien et le mal n'étant ni choses, ni des effets, *« aussi bien le bien et le mal n'existent pas dans la Nature. »* Mais, ainsi que le souligne Dupouey,

si il n'y a pas plus à reprocher ses folies à l'insensé qu'à la tempête de se déchaîner, comme il y a une différence entre le sage et l'insensé, telle celle entre le tempête et le beau temps, pour être nécessaire, la tempête n'en est pas moins dommageable et, à ce titre, pour Spinoza, nous avons le droit – c'est à dire la puissance- de nous en protéger.

Par affect, Spinoza entend « *les affections du corps qui augmentent ou diminuent, aident ou contrarient la puissance d'agir de ce corps, et en même temps les idées de ces affections* » (Ethique III) . Et Pascal Séverac énonce les trois logiques affectives, fondamentales pour Spinoza, qui en découlent :

- 1° une logique positive de l'accroissement de puissance que Spinoza nomme « **joie** » ;
- 2° une logique négative de sa diminution qu'il nomme « **tristesse** » ;
- 3° une logique primaire ou primitive, qu'il nomme le « **désir** », qui caractérise l'essence humaine (mais pas seulement humaine, semble-t-il ..) de détermination à agir.

Joie d'exister, tristesse d'exister moins, désir de (re)trouver d'autres joies. Hannah Arendt dira plus tard que *la puissance jaillit parmi les hommes lorsqu'ils agissent ensemble et retombe dès qu'ils se dispersent*.

On touche ici au cœur de la relation entre le pouvoir des individus et celles émergent des communautés qu'ils constituent. ET contrairement à ce que laisse penser Descartes, dans le cas des communautés humaines, la conscience n'est pas le résultat de la mise en commun de conscience individuelles et libres : seul un individu issu d'une communauté est libre de penser ; Mowgli resté seul dans la forêt n'aurait pas vraiment été éveillé à la conscience. Ce n'est pas propre aux primates, d'ailleurs ; les oiseaux aussi ont besoin d'éducation pour « être ».

Dupouey souligne de son côté que la IVème partie de l'Ethique examine les conditions de la servitude humaine, définie comme « l'impuissance humaine à réguler et contrôler les affects ». Cette impuissance, considérée par toute une tradition morale et religieuse comme un perversion de l'homme qu'on ne sait que déplorer ou haïr quand il faudrait la comprendre pour y mettre fin.

Spinoza examine dans cette partie que cette erreur tient à l'anthropomorphisme qui font juger par les hommes toutes choses à partir du modèle que leur offre leur propre pratique et voient dans la Nature des fins, de la perfection et de l'imperfection, du Bien et du Mal. Si ces notions ne sont pas à abandonner, il faut cependant, nous dit Spinoza, les rapporter à un usage rationnel et les rapporter au désir *humain* qui les fonde.

3. La *Joie* comme déterminant de la conscience humaine

La *Joie* de Spinoza est une forme de joie qui transcende celle des simples « chatouillements » (*titillatio*) que procurent certains « plaisirs » immédiats et qui, n'affectant que quelque partie de l'être, n'atteignent pas la puissance de la gaité (*hilaritas*), état dans lequel toutes les parties de l'être sont affectées à égalité. Le chatouillement focalisé n'est cependant condamnable selon lui que lorsqu'il est excessif et bouleverse l'équilibre de notre être corporel ou spirituel : glotonnerie, pratique sportive excessive, avarice autant que toute forme d'addiction ou de compulsivité.

Balthazar Thomass observe que Spinoza ne définit pas la joie par son contenu mais par **sa dynamique de connaissance**. La joie ne consiste pas à voir la vie en rose mais en **une progression énergétique**, a priori sans limite, qui concerne, bien sûr, autant notre esprit que notre corps, ces deux faces indissociables d'une même nature : c'est pour Spinoza, « *le passage d'une moindre perfection à une plus grande* », une arme contre toute forme d'aliénation. A l'opposé, remarque encore Thomass, la tristesse (la mélancolie, la dépression) affecte la totalité de notre être et constitue la bête noire de Spinoza. Cet alanguissement ne rend pas seulement faible mais bête et donc contrarie le maintien du *conatus*. Pour chasser la mélancolie et restaurer la joie, Spinoza pense que le « chatouillement », usé modérément, est indispensable et qu'interdire le plaisir ou le divertissement « *n'est qu'une torve et triste superstition* » (Ethique IV, 45). On retrouve pratiquement dans cette vision des racines du bouddhisme.

Thomass fait le lien ici avec Gilles Deleuze qui ne cessait de répéter que le propre de tous les systèmes d'oppression et de domination est de manipuler la tristesse dans le but de soumettre. Celui, par exemple, des systèmes, qu'ils soient capitalistiques, communistes ou islamo-

intégristes, qui entretiennent la frustration pour soutenir, l'un, une consommation triste, l'autre un pseudo-égalitarisme tout aussi désespérant, ou encore un obscurantisme social quasi sans équivalent. Ce qui n'empêche pas, comme le souligne Thomass, un résidu de tristesse, parfois irrationnel, d'être l'aiguillon sans doute indispensable au maintien du *conatus* en incitant à poursuivre une quête permanente de la joie pleine de l'être.

Dans ce contexte, l'autonomie intellectuelle n'est pas autarcie, comme le souligne encore Pascal Séverac ; penser par soi-même n'est pas penser seul, mais penser par la nécessité qui nous est commune. Elle constitue une partie de cette « puissance » qui constitue notre *conatus*.

4. La capacité mimétique comme moteur de la joie spinozienne

Pour perfectionner notre puissance, donc notre Joie, et comme il n'est pas possible définir l'homme, la seule voie qui se révèle dans les communautés humaines est la création de « modèles » qui vont naître de leur désir rationnel de vivre selon les lois de leur propre nature : ce sera par exemple le Paradis terrestre des hébreux, le Nirvana chez les bouddhistes ou le Grand Soir de l'aspiration communiste. Pour Baruch Spinoza, ce qui distingue donc le déterminisme de l'homme par rapport à celui des autres êtres vivants est cette capacité d'imiter les affects de ses semblables ou de ceux qu'il croit semblables à lui. Mais pour Baruch Spinoza, la seule vraie liberté est de connaître ce qui est pleinement utile à augmenter la joie et le *conatus*, cette puissance indispensable à conserver cet état émergent particulier qu'est la nature consciente d'elle-même. *Si je ne commets pas de crime, disait Spinoza, ce n'est pas parce que c'est interdit, c'est simplement que je sais que cela n'est pas bon pour ma nature.*

Cette capacité mimétique peut cependant produire le meilleur comme le pire, car l'homme ne sait pas toujours précisément qui il est et donc ce qui contribuerait à perfectionner sa propre nature dans le respect des lois fixes de la nature. *A chacun sa libido*, relève à ce sujet Ariel Suhamy en citant le passage de l'Éthique où Spinoza explique en quoi la libido du cheval n'est pas celle de l'homme (Éthique III, 57 scolie).

5. Une recomposition des liens sociaux comme alternative naturaliste au contrat social artificiel pour l'épanouissement des communautés humaines

Pour Chantal Jaquet, la doctrine de Spinoza est réaliste en ce sens qu'elle ne cherche pas à inventer un homme nouveau, d'une nature différente, projets qui débouchent souvent sur des pratiques totalitaires. Spinoza s'efforce simplement de penser les conditions qui permettent à l'homme *tel qu'il est* d'atteindre un maximum de puissance et de liberté au sein d'une communauté en paix ayant pour finalité première de se conserver elle-même.

Refusant donc l'idée d'un changement radical de la nature humaine, Spinoza conçoit celle-ci comme une puissance d'agir, dynamique et productrice d'effets qu'il s'agit simplement de mieux déployer, de « *recomposer* » pour utiliser une expression chère à Jean- François Kahn. Dans le domaine politique, cela revient à passer d'un Etat moraliste qui gouverne à bon droit à l'Etat le meilleur qui gouverne au mieux en comprenant mieux par la raison le pourquoi de l'impuissance des passions. Avec comme ambition de produire d'autres affects qui contre-balançeront ces passions ou les supplanteront par d'autres « réseaux de causalité », engendrant moins de servitudes et plus de liberté.

Comme souligné par Patrick Dupouey, de diverses *Propositions* de l'Ethique IV, il apparaît que pour Spinoza, l'égoïsme du *conatus* débouche *naturellement* (et non par l'effet de contrainte d'une raison imposée de l'extérieur) sur la sociabilité, la concorde, le civisme et toutes les vertus de la vie en commun. Le sage a compris, note Dupouey, que la société, si imparfaite soit-elle, est la condition pour atteindre ce but. Spinoza, analyse-t-il, trace le chemin vers la sagesse, sans se faire trop d'illusions sur la capacité du plus grand nombre à s'y engager. Tous en sont capables. Mais il faudra du temps et des conditions qui sont celles, justement, que réunit la vie sociale. Pour y parvenir, la plupart n'auront d'autre voie que celle des religions et des morales traditionnelles³.

³ Patrick Dupouey note de ce point de vue que Spinoza tient Jésus pour le plus grand philosophe, non pas dans l'incarnation, ou sa divinité (« *un Dieu-homme, c'est un cercle carré* ») ni les miracles, ni la résurrection, contraire aux lois de la nature (donc de « Dieu ») (Traité Théologico-politique et lettre 78 à Oldenburg) . Pour Spinoza, Jésus a compris immédiatement par la seule raison la nature du souverain bien et la voie qui y mène et les a communiqué aux hommes en s'adaptant à leur capacité rudimentaire de compréhension sous la forme d'images et de paraboles. Et Dupouey de reprendre la

Chantal Jaquet montre en quoi cette vision développée par Spinoza dans son « Traité politique » se distingue fondamentalement du « Contrat social » cher à Jean-Jacques Rousseau, « Pacte » dans lequel des hommes en conflit s'engagent à respecter des lois communes et à vivre en bonne entente.

Il s'agit d'une théorie des liens et des relations qui se nouent au sein d'une multitude. Mais pour Spinoza, le libre arbitre n'étant qu'une illusion née de l'ignorance des causes qui nous déterminent (*nous sommes en 1670 ...!*), cela mène à penser faussement la constitution d'un Etat dans lesquels les hommes s'engagent à respecter autrui pour voir leurs propres droits respectés alors qu'en réalité ils ne peuvent maîtriser et éviter de pâtir de multiples « causes externes » qui leur échappent et échappent au respect de leurs engagements.

Déjà, « *celui qui a le pouvoir de se délier d'un engagement n'a pas en réalité cédé de son droit : il n'a donné que des mots* ». Si l'homme n'est qu'une partie de la nature qui ne peut se concevoir sans les autres (*et ces causes externes, ajouterons-nous*), il faut nécessairement penser l'institution humaine en se fondant sur l'interdépendance des parties, leurs relations et interactions et non pas sur leur séparation et leur autonomie illusoire, commente Chantal Jaquet en ajoutant : « ce concept, qui met en jeu la pluralité des hommes, ne renvoie pas seulement à un nombre indéterminé et à l'addition de particuliers ; il désigne un ensemble d'individus susceptibles de devenir une communauté en raison de leurs rapports de convenance (...) et d'affectifs de plus en plus complexes qui, par le jeu de l'imitation des affects, le partage des craintes et d'aspirations communes (*on retrouve ici les « logiques » de tristesse et de joie*) se régule pour former un corps politique doté de règles exprimant la puissance collective. » « *Plus nombreux ils auront été à mettre en commun tout ce qui les rapproche, plus de droit auront-ils tous ensemble* » (Traité Politique, II, 13).

6. Systèmes de pouvoir et liberté, entre individualisme et communautarisme

formule de Malebranche : « *Agissant avec des fous, il s'est servi d'une espèce de folie pour les rendre sages.* »

Pour ce qui est de la conduite des Etats, Spinoza privilégie bien sûr le « droit naturel » des organisations autorégulées selon des principes que l'on dirait aujourd'hui dérivés des contraintes thermodynamiques. La légitimité d'un « souverain » quelconque ne peut être issue selon lui que de sa « puissance » à perpétuer son état d'existence et de « *continuation de l'état de nature* ». Ce n'est rien moins qu'un naturalisme radical et dynamique comme substitut à la thèse du contrat artificialiste aujourd'hui en crise, observe à ce sujet Chantal Jaquet.

Ce qui est très éloigné de la conception de Hobbes, contemporain de Spinoza qui affirmait « *la liberté de chacun d'user comme il veut de son pouvoir propre pour la préservation de sa propre nature, autrement dit de sa propre vie, et en conséquence de faire tout ce qu'il considérera, selon son jugement et sa raison propre ; comme le moyen le plus adapté à cette fin* » (Léviathan, chapitre XIV, cité par Dominique Weber). Ce contrat social implique dans ce contexte un abandon (inévitablement forcé au sein d'une société donnée) d'une part du droit naturel qui serait celui des individus au profit d'un pouvoir souverain artificiellement créé. Pour Spinoza, le droit ultime reste celui de la nature tandis que pour Hobbes, le droit naturel laisse le champ libre aux créations des « actes de volonté ».

Comme l'exprime Dominique Weber, la discipline collective nécessaire n'est rien d'autre pour Spinoza que le résultat de la conjonction de forces qui ne sont pas « voulues » par un engagement mais naît du développement même des relations interindividuelles. Dans l'esprit spinoziste, ce pouvoir est *constituant*, nous dit Hadi Rizk, parce que la multitude agit continuellement sur elle-même par le jeu des affects qui produit mécaniquement une discipline collective. Celle-ci se transforme en coopération sous la forme d'une liaison de plus en plus adéquate et active entre individus : de passive et subie, la relation devient active et voulue ; ainsi, c'est à travers l'émergence d'une autorité consentie que la multitude s'approprie au sein d'un corps social individualisé et qu'elle organise le pouvoir puis le distribue entre ses membres⁴. Le rôle de la politique consiste à favoriser cette constitution par un système institutionnel opératoire. La crise actuelle, ajoute Hadi Rizk, tient en partie à la frustration qu'engendrent l'excès de représentation et le

⁴ Ces théories ont été amplement confirmées ces dernières décennies par les avancées en thermodynamique des systèmes et organisations complexes et les acquis de la neurobiologie – voir annexe

déficit d'intervention démocratique : les citoyens appelés à déléguer leur pouvoir ne s'identifient plus suffisamment à une scène politique qui leur échappe face à un système institutionnel et « professionnalisé » qui n'est plus que la mise en spectacle de leur impuissance. Le nouveau népotisme lié à l'apparition de véritables dynasties de « fils/fille de » au sein de la classe politique de nos pays, et qui n'est donc pas spécifique aux anciens pays colonisés, participe à ce risque pour les citoyens de souffrir d'un déficit croissant de conscience de soi.

Comment dès lors faire exister un corps politique qui n'est pas tout à fait aussi déterminé qu'un organisme vivant ? C'est toute la question du sens à donner à nos projets de société et à nos institutions. La seconde moitié du Traité Politique y était déjà consacrée. Dans la monarchie spinoziste, par exemple, le roi est seul à décider mais en réfère à un Conseil consultatif émanant d'assemblées territoriales. Cela a l'avantage de faire remonter au niveau du Conseil une opinion majoritaire. La décision du monarque doit être considérée comme légitime parce qu'elle personnifie l'expression de l'unité ce qui n'empêche que l'on doit y résister en cas d'abus de pouvoir. D'autres cas de figure sont évoqués, chacun tentant de créer les conditions d'un équilibre stable mais dynamique et assurant une séparation des pouvoirs : le régime aristocratique, le régime fédéral ou le régime démocratique dans lequel il convient de « *mener les hommes de telle façon qu'ils ne croient pas être menés* ».

Il s'agit ici encore d'envisager un état auto-organisé répondant au besoin de maintenir et de perpétuer un état « naturel ». Cet état auto-organisé a ainsi l'opportunité de forcer des règles de vie communes qui « s'imposent » et qui ne sont pas simplement « choisies » par la volonté de leurs entités constituantes et, en ce sens, impossible à résoudre par le seul biais d'un « juridisme » artificiellement instauré. Tel pourrait-être le cas en particulier des contraintes dites « écologiques » qui devraient émerger, y compris dans leurs dimensions sociales et démographiques.

C'est, remarque Nicolas Duvoux, aussi le cas de nos organisations sociales actuelles, marquées par les caractéristiques du *contrat social*. Les interventions des institutions y sont conçues, dit-il, comme des instruments juridiques et individualisés alors que ceux-ci sont le plus souvent perçus par leurs « bénéficiaires » comme autant de vecteurs d'un soutien affectif avec une tendance à le contrer quand les situations

en cause sont perçues comme en partie produites par la société : chômage collectif, immigration, manque de logements ou de formation, ...

Spinoza, justement accorde une grande importance aux dynamiques affectives dans les implications sociales des organisations. Et Duvoux de citer ce passage du Traité Politique : « *aussi longtemps que le droit naturel humain sera déterminé par la puissance de chacun, ce droit sera en réalité inexistant ou n'aura qu'une existence purement théorique puisqu'on n'aura aucun moyen assuré de le conserver* ».

Dans ce contexte, Spinoza observe que la nature humaine impose des contraintes produites par la Nature même auxquelles il est impossible de se soustraire indéfiniment. Des lois et des affects « naturels », invariant(e)s parsèment le corps, l'imaginaire et l'histoire des hommes auxquels ils ne peuvent complètement déroger. Ni un discours moral, ni une répression ne peuvent les empêcher mais dans certaines limites, les hommes ont acquis et conservé la capacité (nécessité) de vivre ensemble parce que ces affects sont des forces qui peuvent être orientées, encadrées par d'autres, celles des mœurs, des lois, des usages. C'est déjà ce qui explique que « *tout change parce que rien ne change* » comme le démontrera Jean-François Kahn. Comment des « individus », comme des particules ou des (macro)molécules, peuvent-ils, doivent-ils, vivre ensemble ? Cela reste le cœur de l'enjeu même de la réflexion du « Paradigme des couples symbiotiques »⁵.

La voie étroite de la Politique, évoquée par Pierre-François Moreau, passe donc par le respect de deux refus énoncés par Spinoza : *le refus de la tyrannie* et de tout régime qui concède à certains hommes un droit absolu de tout commander et *le refus de l'utopie* qui supposerait que les individus humains peuvent dominer facilement leurs passions. De la lecture de l'histoire ou du récit biblique, Spinoza déjà avait perçu les exigences de la nature humaine et de ses affects, pourquoi et quand ces exigences ont fonctionné ou cessé de fonctionner, quand elles n'ont plus répondu aux conditions de leur propre légitimité.

Moreau revient sur l'analyse par Spinoza de la société refondée par Moïse au sortir d'Égypte pour gérer le conflit entre riches et pauvres, (*en restreignant* - tiens, tiens ...- *l'écart de fortune possible entre les deux*

⁵ Le Principe d'émergence, introduction au paradigme des couples symbiotiques », en préparation

catégories), entre prêtres et princes (en accordant aux prêtres la défense de la Loi sans exercer le pouvoir), et la nécessité de créer un seul peuple (par l'instauration du monothéisme, inspiré sans doute par l'exemple égyptien de Akenaton) dans lequel tous obéissent au même dieu plutôt qu'au même homme. C'est une forme, certes, de règne du peuple nous dit Moreau, où chacun n'est soumis « qu'à la Loi » : si le modèle à failli, c'est parce que très vite (suite à l'épisode du veau d'or) les prêtres n'ont plus été choisis qu'au sein d'une seule tribu, ce qui devint au fil du temps une source de ressentiments qui ne sera pas compensée, au contraire, par le remède temporaire du choix du régime monarchique. Ce qui fait dire à Moreau que les Etats sont plus menacés par leurs propres citoyens que par les invasions étrangères. Ce qui crée les peuples, ce sont les mœurs, la langue, la culture et si l'identité qui en résulte se perd, les meilleures institutions finissent par s'effondrer. Voilà les pertes qui minent aujourd'hui tant de pays comme l'Irak, l'ex-Yougoslavie, les pays africains, sans parler de la Belgique ou même de l'Union européenne !

Un facteur qui peut contribuer à la stabilité des institutions évoqué par Spinoza est analysé par Thierry Ménissier : c'est l'illusion de liberté de vivre selon son libre décret, illusion entretenue par l'attrait et l'espoir des honneurs. Spinoza est convaincu que rien n'excite plus à la vertu que l'espoir permis à tous d'atteindre aux plus hauts honneurs, car tous nous sommes mus principalement par l'amour de la gloire (Traité politique, VII, 6). Ce que les « princes machiavéliques » et organisateurs de la société capitaliste ont bien intégré en multipliant à l'intention de la masse des individus les courses aux records, honneurs et gloires télévisuelles et médiatiques les plus dérisoires, humiliantes et éphémères qu'il soit possible d'envisager. Spinoza note pourtant à ce sujet que *c'est aux esclaves que l'on donne des récompenses pour bonne conduite et (...) qu'il est évident que l'égalité, dont la perte entraîne nécessairement la ruine de la liberté commune, ne peut être maintenue sitôt que des honneurs extraordinaires sont décernés par une loi de l'Etat à un homme qui se distingue par son mérite.* (« Traité Politique, X, 6 »).

7. D'une société « obéissante » à une société « communiant »

En intégrant dans cette vision de l'Etat basé sur les rapports de puissance et d'alliance des affects, le jeu produit par le désir ambivalent de dominer et de résister propre à chacun, Spinoza déplace l'axe de

réflexion politique du problème traditionnel de l'obéissance à celui de la constitution stratégique du corps réel qu'est une société, nous dit à ce sujet Laurent Bove. Il s'agit, pour Spinoza, ajoute-t-il, non de contraindre les individus à une obéissance plus rationnelle, mais de former au contraire les hommes-citoyens à développer les moyens, juridiques, mais surtout effectifs, de résister activement à toute les formes de domination et les rendre mieux capables d'inventer ensemble, grâce à cette puissante vigilance, une société autonome créatrice de liberté, cette vraie liberté qui est celle favorisant la puissance nécessaire à mieux se conserver.

Fondée sur la prudence (le fameux « *Caute !* » de Spinoza), Bove identifie cette liberté à un corps politique capable d'instaurer une *fraternité* intrinsèque (voir Régis Debray à ce sujet) générant une jouissance de vivre ensemble dans un sentiment d'égalité. C'est l'intervention indéfinie de la *cause adéquate* que l'on pourrait aussi nommer *nécessité ultime* qui doit assurer la conservation d'un tel état dynamique et « néguentropique » et qui constitue, une fois encore, le vrai substrat de la liberté au sens spinozien. Ce qui implique la mise en œuvre d'un ensemble complexe et « irréductible » de mécanismes régulateurs déjà évoqués pour décrire la nature des structures de commune-union de nature proprement « biologique », ensemble par lequel, ici aussi, le corps politique pourra assurer la légitimité de sa pérennité. Contrairement à ce pensait René Descartes, tant le libre arbitre que la liberté individuelle sont indissociables de la nature biologique mais aussi sociale et communautaire d'une humanité intrinsèquement enracinée dans la nature.

Laurent Bove réintroduit ici la notion de *hilaritas* décrite dans Ethique III, 11, scolie, qui pourrait, selon lui, correspondre particulièrement au concept de « confiance démocratique », toujours à construire et définie comme un affect de joie, « *toujours bon* » et « *qui ne peut avoir d'excès* » (Ethique IV, 42) , rapporté à la fois à l'âme et au corps quand toutes les parties d'un être sont affectées à *égalité* (souligné par lui). Peut-on trouver meilleure résonance avec le concept d'émergence et celui, bien compris, d'œil du cyclone ? Ou avec le sentiment de l'apôtre Pierre sur la montagne lorsqu'il suggère « *Et si nous bâtissions trois tentes* » ?? L'*hilaritas*, ajoute un Bove un peu lyrique, offre ainsi l'affect même du plaisir de vivre ensemble, du désir ou de l'amour de la paix et du bien commun, manifesté dans la pratique d'affirmation et de

résistance à la domination. C'est l'affect démocratique, par excellence, toujours à construire, à approfondir et à étendre.

C'est aussi le retour à une référence moins « terrienne » (les 2/3 de la planète sont recouverts d'océans ...), plus « matriarcale » aussi de notre relation à la nature, après des millénaires passés à rechercher ou à rejeter les fondements mêmes de la nature humaine dans les ciels et dans l'illusion de dieu(x). Dieux systématiquement dominés par les figures « mâles » qui les peuplerai(en)t, souvent anthropomorphes mais néanmoins inaccessibles sinon par l'illusion d'une « foi ».

Mais, souligne Dupouey, dans la préface du *Traité théologico-politique*, (Ch XVI), ce sont nos modernes « Droits de l'homme » que Spinoza met en quelque sorte en cause si elles sont inscrites dans la dimension issue d'un supposé « droit naturel ». Ce que veut dire Spinoza, selon Dupouey, c'est qu'il est vain d'essayer de faire parler à la nature le langage du droit. La nature ne prescrit rien, n'interdit rien, ne permet rien. Il n'y a de droit qu'artificiel. Si l'on veut qu'il y ait un droit au vrai sens du terme, - et Spinoza le souhaite ardemment- il faut *l'instituer* : l'idée de droit naturel apparaît comme une idée métaphysique impliquant une transcendance incompatible avec le naturalisme. Et dans ce contexte, les institutions de la cité ne sont encore que le moyen pour les hommes conscients de leur intérêt bien compris de satisfaire aux exigences de leur désir égoïste. De la nature à la politique, il y a donc la même continuité que de la nature à l'éthique.

8. Le naturalisme de Spinoza face aux limites du paradigme civilisationnel occidental

"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 ou la Haine à l'égard de la cause extérieure, ainsi que les flottements de l'âme qui naissent de ces affects, seront détruits."

Ethique 5p2

Dans le contexte de la dichotomie Cybernétique/Complexité, observe Kevin von Duuglas-Ilttu⁶, cette proposition subsume l'ensemble de la psychologie de Spinoza qui, dans son quatrième livre, exprime sa remise en question de la tentation d'attribuer la valeur systémique (« bon »/« mauvais ») d'un changement à des événements extérieurs. Pour le dire

⁶ [Kevin von Duuglas-Ilttu](http://kvond.wordpress.com/2009/09/02/IS-SPINOZA-A-CYBERNETICIST-OR-A-CHAOCOMPLEXICIST/) : Bousquet- Deleuze -Philosophy- Spinoza [HTTP://KVOND.WORDPRESS.COM/2009/09/02/IS-SPINOZA-A-CYBERNETICIST-OR-A-CHAOCOMPLEXICIST/](http://kvond.wordpress.com/2009/09/02/IS-SPINOZA-A-CYBERNETICIST-OR-A-CHAOCOMPLEXICIST/), September 2, 2009

en termes cybernétiques, poursuit von Duuglas-Ittu, quand le corps humain / l'esprit du système quitte un état d'équilibre (*évolue vers un état de moindre ou plus grande puissance*), la valeur bonne ou mauvaise du changement du système en est démesurément attribuée à cette cause extérieure. Lorsque l'expérience est négative, par exemple une rupture de la cohérence interne du système ressentie comme de la tristesse, le système lui-même s'éloigne de tels événements pour revenir à l'équilibre, (*risquant une stase fixe, conservatrice induite par la peur*). Mais quand elle est vécue comme positive, c'est-à-dire comme une augmentation de la cohérence interne du système, par exemple ressentie comme du bonheur, alors s'ensuit une boucle de rétroaction positive et le système évolue vers l'amplification de ces événements, en favorisant leur augmentation (*mais en risquant aussi leur dissolution par un emballement du système*). La psychologie de Spinoza ajoute von Duuglas-Ittu, se démarque de l'importance de ces déterminants, chacun régi par une attribution démesurée à la puissance d'une cause extérieure. Spinoza opte plutôt pour une influence du système venant de l'intérieur, dans une évaluation de type cybernétique. Pour lui, ce n'est pas du fait de la (seule) nature de l'événement extérieur que le passage à un état désiré ou indésirable est survenu, mais plutôt dans l'ordre même de notre corps et notre esprit. Nous avons été prédisposés à être affectés d'une certaine façon, mais notre tendance cognitive à attribuer à priori la cause de ces changements à quelque cause extérieure affaiblit in fine notre 'autodétermination' et notre liberté.

« Je suis aussi d'avis, puisque nous avons montré que la Volonté n'est pas une chose existant dans la Nature, mais seulement un fiction, qu'on n'a pas besoin de demander si elle est libre ou non. (...) Nous avons dit que le Connaître est une pure passion, c'est-à-dire une perception dans l'âme de l'essence et de l'existence des choses ; de sorte que ce n'est pas nous qui affirmons ou nions jamais quelque chose d'une chose, mais c'est elle-même qui en nous affirme ou nie quelque chose d'elle-même. »

Court Traité, chapitre XVI, « De la volonté »

C'est donc un véritable « naturalisme » qu'explore Baruch Spinoza dans sa pensée relationnelle, naturalisme correspondant point par point aux caractéristiques à présent mieux identifiées des commune-union, moléculaires, cellulaires, organismiques ou écologiques dotées de mécanismes complexes et entremêlées d'autorégulation. La résonance actuelle de l'œuvre de Spinoza analysée par Yves Citton avec les enjeux écologiques et de mondialisation en soulignent l'évidence. Nous envisageons enfin, trois siècles plus tard, que tous les êtres sont en effet des *modes*, des « parties de la nature » dont la nature seule dans sa

globalité est la *substance* même. La démarche de *désanthropomorphisation* de notre perception du monde fait progressivement contrepoids au paroxysme de la pensée dualiste de René Descartes. Commencée en réalité dès l'âge néolithique et la naissance de « l'exploitation » agricole et minière, l'efficacité philosophique et opérationnelle de sa « Méthode » dissociative et réductrice a offert les fondements de ce qui allait produire le développement de l'ère scientifique et technologique occidentale, mais aussi les conditions et la justification d'un individualisme absolu étayant un développement économique prédateur, l'ultralibéralisme, devenu aujourd'hui socialement et écologiquement et philosophiquement insoutenable, mais ceci est une autre conséquence qu'il est impossible d'aborder dans ce contexte

Comme le souligne Maxime Rovere⁷, la méthode de Baruch Spinoza est un rationalisme de désir car la raison n'est qu'une manière de chercher ce que veut le désir. La distinction entre la philosophie et la religion, poursuit Rovere, est interprétée par Spinoza dans *Le Christ et le Salut des Ignorants* comme deux types de chemin qui mènent au salut, c'est-à-dire au bonheur d'être juste et bon. L'un serait la philosophie, voie des « savants » (qui utilisent la raison), et l'autre la religion, voie des « ignorants », ceux qui obéissent aveuglément aux lois. « *Il s'agit de deux manières de lire les textes. Quand on a besoin de peu d'explications pour appliquer les préceptes d'amour et de charité, on n'est pas tenu d'en chercher. Quand on a besoin de plus, on s'en donne plus. Par conséquent la quantité de raison que l'on mobilise est proportionnelle aux exigences de chacun envers les mots. D'autre part, Spinoza explique que notre salut est proportionnel à notre pratique de la vertu, car c'est lorsqu'ils font des actions concrètes que les hommes jouissent effectivement de ce qu'est la vertu. En aucun cas, souligne Rovere, le salut n'est proportionnel à la raison (...) car le désir de salut est égal chez tous et il ne passe que très inégalement par le chemin de la raison.*

Pour le sage spinoziste, relève Dupouey (Ethique IV, proposition 67), la mort n'est qu'un accident de la nature qui opère la décomposition du tout que nous formons. Elle n'a rien d'un mystère ; et surtout, la vérité de l'homme n'est pas le néant auquel, comme être fini, il est destiné, mais la manifestation pleinement positive de sa puissance vitale

⁷ Maxime Rovere. La joie, mode d'emploi. Dossier Spinoza in : Le Magazine littéraire, janvier 2010

Nous retrouvons étonnement ici quelques grands principes exprimés des millénaires plus tôt par Siddhattha Gotam, dit le Bouddha. Notamment sa quatrième Noble Vérité qui évoque le Sentier Octuple devant mener chaque individu à l'abandon des conditions maintenant l'état d'impermanence. Il s'agit d'adopter dans chaque cas la manière juste : compréhension juste, pensée juste, parole juste, action juste, moyens d'existence justes, effort juste, attention juste, concentration juste. Sentier menant à un état de pure joie qui n'est pas sans rappeler le *Caute* de Baruch Spinoza qui, de même, ne définit pas la joie par son contenu mais par sa dynamique de connaissance⁸.

Il s'agit aujourd'hui de reconsidérer à la lumière de cette (re)lecture de Baruch Spinoza la conscience relationnelle de l'être comme partie de la nature, de la '*Terre-Patrie*', comme l'énoncent Edgar Morin et Anne Brigitte Kern. Pour Arne Naess cité par Yves Citton, parler des interactions entre organisme et le milieu naturel ou « l'environnement » induit une fausse perspective parce qu'un organisme EST en soi le résultat d'interactions multiples au sein même de ce milieu. Dans la deuxième partie de l'Éthique, souligne Citton, Spinoza établit la définition de l'individu à tous niveaux non tant sur base de la séparation spatiale entre un *dehors* et un *dedans* que sur le fait de bouger ensemble et agir ensemble selon des intensités communes : sera considéré comme individu tout ce qui conspirera à la production d'un même effet .

Citton souligne aussi que, d'une part, la prudence dont Spinoza avait fait sa signature (« *Caute !* ») et la plus haute des vertus humaines et, d'autre part, la conscience de n'exister qu'il définit comme « *un nœud de relations fragiles au sein d'un environnement aucunement prédisposé pour notre bien* », trouvent tout leur sens aussi bien en rencontrant nos inquiétudes actuelles que dans l'invocation répétée de notre société occidentale d'un Principe de Précaution.

Citton remarque aussi que toute la pensée de Baruch Spinoza paraît relever d'une économie généralisée par les rapports qu'entretiennent les êtres vivants et que, bien avant Darwin, il évoquait déjà que la Nature se compose de ceux qui se trouvent les plus aptes à (re)produire

⁸ Comprendre la réalité ultime - Quelques éléments de l'enseignement de Siddhattha Gotama, dit le Bouddha, 2011 (non publié) - Résumé par Jacques de Gerlache -

leur existence au dépens des plus faibles qu'eux. Il s'agit pour chacun d'assurer la reproduction de son existence avec autant de prudence que possible, ce qui implique de ne pas épuiser les ressources dont nous sommes dépendants. En évoquant la mondialisation, Citton considère, citant Etienne Balibar dans un petit essai sur Spinoza et la politique, que si la force de la loi tient à sa conformité avec les affects de la multitude, si la réalité du pouvoir tient au flux de désirs et de croyance qui circulent dans cette multitude, alors le statut de la politique à l'ère de la mondialisation dépendra largement, entre autres choses, des images et des informations qui circulent en son sein.

C'est ainsi la convergence de croyances collectives et de désirs partagés qui amènent les citoyens du monde à « sentir, bouger, agir ensemble » dans des « holà » collectives susceptibles de former une forme d'entité collective. Cette mondialisation des consciences comme des modes de vie via un réseau global d'interactions peut, ici aussi, générer le meilleur comme le pire du point de vue de la « liberté » spinozienne : la meilleure intelligence de nos solidarités tout comme la contrainte aux lois insoutenables d'un marché prédateur sourd et aveugle aux signes de ses déséquilibres intrinsèques.

« Nous estimons ainsi impossible que Dieu se soit fait connaître aux hommes par quelque signe extérieur que ce soit (...) En aucun cas par des mots car, si cela était, il faudrait que l'homme eût connu la signification de ces mots avant qu'ils fussent prononcés.

Court Traité, Deuxième partie, chapitre XXIV De l'amour de Dieu pour l'homme

« Quelqu'un qui rêve peut bien penser qu'il veille, mais quelqu'un qui veille ne peut penser qu'il rêve. »

Court Traité, Deuxième partie, Chapitre XV, Du vrai et du faux

Annexe (en préparation)

oooooooooooooooooooo