

Chapitre 1

Les intermittences de l'âme

L'enfant « comme en équilibre »

Les enfants, ou plus exactement, le corps des enfants, observe Spinoza dans un scolie de l'*Éthique* (III, 32), est

« *continûment comme en équilibre : ils rient ou pleurent de cela seul qu'ils voient d'autres personnes rire ou pleurer ; tout ce qu'ils voient faire par autrui, ils veulent aussitôt l'imiter, et ils désirent enfin pour eux-mêmes tout ce à quoi ils imaginent que d'autres prennent plaisir* ».

En cela ils offrent un bon modèle pour comprendre cette *imitation des semblables* qui, selon Spinoza – et c'est là une grande innovation dans la théorie des passions, dont on ne trouve l'équivalent ni chez Descartes ni chez Hobbes – agit chez tous les hommes et explique une bonne part de leur vie affective.

Cette imitation, elle agit chez tous les hommes, mais de manière moins immédiatement visible chez les adultes, où d'autres lois psychologiques viennent la modifier, l'entraver ou la corriger, en sorte que l'homme fait est plus disposé à s'imiter lui-même, c'est-à-dire à reproduire ses propres idiosyncrasies, ou encore à se donner lui-même en modèle, tant il est imbu de lui-même, avide de réveiller le prophète qui dort en lui, sûrement – ce qui produit en fin de compte ce que Spinoza nomme un *ingenium*, un tempérament ou une « complexion ». Pour bien des hommes, devenir adulte, c'est réduire le champ des semblables. L'enfant est – à cet égard du moins – plus proche de l'universel (il aurait plutôt le défaut

inverse, celui d'imiter tout et n'importe quoi, homme, animal, chose...), en quoi il peut offrir, sinon un modèle, du moins un bon exemple pour comprendre le fonctionnement de l'âme humaine.

Un bon modèle aussi pour envisager le spinozisme dans son ensemble, tel du moins qu'il m'apparaît et que je l'aime, puisque tel est l'objectif de cette collection. Aimer, c'est-à-dire, en termes spinozistes, associer à mes joies cette philosophie comme cause. Aimer Spinoza, ce peut être, devant chaque joie ressentie, quelle qu'en soit l'occasion, le sujet, revenir à la causalité qu'il en propose en général pour trouver en cette expérience de joie une confirmation de sa pensée, un cadre pour faire usage de cette joie et la comprendre, l'approfondir et la prolonger. Mais, ce n'est pas en faire l'unique source de contentement (ce serait du fanatisme); c'est plutôt le prendre en marche et s'embarquer avec lui, ou s'apercevoir qu'il est là, à côté de nous, là où on ne l'attendait pas, parce qu'il a su trouver les mots pour exprimer une expérience, pour en livrer, par-delà l'anecdote, les raisons universelles.

Ces remarques et ces rapprochements ne plairont peut-être pas à ceux qui attendent de la philosophie qu'elle se tienne fermement et immuablement sur son socle, comme une statue antique, et qu'elle reste cohérente avec ses principes, quels qu'ils soient, pour qu'on puisse la cerner, en faire le tour – ce qu'on appelle un « système » : ce qui implique qu'on puisse aisément passer dans la pièce d'à côté, pour considérer tel autre système. L'idée de système, élaborée plus tard et appliquée par les exégètes les mieux intentionnés comme un vernis sur *l'Éthique*, a figé le mouvement en monument, admirable certes – mais l'admiration, selon l'auteur de *l'Éthique*, aux antipodes en cela de Descartes, n'est qu'une forme d'ignorance : pas même un affect, car tout affect est mouvement, passage d'un degré de perfection à un autre, et glissement d'une idée à une autre. L'admiration, au contraire de ce que dit Descartes qui en faisait la première des passions, bloque la pensée et fige le mouvement : elle est à la source du mauvais équilibre, comme on le verra plus loin, celui qui ne bouge jamais et fixe sur nous des yeux de statue.

Pas ou peu de « principes » chez Spinoza (sauf quand il ramène Descartes aux siens, pour mieux le congédier, ou qu'il ramène la vertu à son commencement qui est le désir de persévérer dans son être), ni même de « système » à

proprement parler, n'en déplaît à ses détracteurs qui, le père Malebranche en tête, dénoncent en lui « l'athée de système ». Mais bien plutôt, une pensée si souple parfois, si sinieuse qu'on n'a pas manqué d'y déceler des contradictions, faute d'en épouser les mouvances et les nuances, et surtout les rééquilibrages en perpétuel mouvement, qui est le vrai équilibre.

« Comme en équilibre », dit Spinoza du corps des enfants, et non pas simplement « en équilibre ». Formulation doublement étrange, car on attendrait plutôt : « en déséquilibre », puisque les enfants basculent continûment d'un côté ou de l'autre, dans le rire ou les larmes, dans le désir de ceci ou de cela, dans l'imitation de celui-ci ou de celui-là. Est-ce pour cette raison que Spinoza écrit « comme » en équilibre ? Tout en chavirant continûment dans un sens ou dans l'autre, mais se remettant bien vite sur leurs pieds, les enfants ne conservent-ils pas une mobilité, une plasticité qui est l'un des caractères de l'équilibre, du vrai équilibre tout au moins ?

C'est que l'équilibre tend toujours vers un déséquilibre ou plutôt : le véritable équilibre n'est pas le pur statisme d'un être posé sur ses deux pieds, à égale distance de la case A et de la case B, ou encore, dans la version morale de la chose, à égale distance du Bien et du Mal, sommé de faire un choix (et l'on appelle « liberté » cette injonction !). L'équilibre n'est pas l'immobilité, il n'est pas le mouvement non plus, il est la mobilité. Marcher, cela est trivial, c'est passer d'un pied à l'autre, ou faire passer tout le poids du corps d'un pied à l'autre. C'est donc être dans un déséquilibre perpétuel, qui ne tient que parce qu'il reste en mouvement. Car on est bien plus stable en se posant sur un seul pied que sur les deux à la fois : ainsi l'on peut improviser, partir à droite, à gauche, en avant, en arrière, selon les incitations de l'instant, de manière à s'adapter aux sollicitations du dehors, qui cesse ainsi d'être un pur dehors pour faire corps, si l'on peut dire, avec le nôtre. N'est-ce pas ce que l'enfant doit apprendre : à marcher ? Et ce n'est pas un si grand malheur, comme le dit Kant, que de tomber. Tomber, se relever, cela s'apprend – pour ne pas en faire un grand malheur, et même un bonheur, une « aptitude du corps »...

Le texte en son contexte

Revenons au texte et à son contexte. Spinoza vient de démontrer, par une démonstration assez complexe, pourquoi nous avons tendance à imiter les affects de ceux que nous imaginons comme semblables. Et le scolie enchaîne :

« Nous voyons ainsi que la nature des hommes est telle en général qu'ils ont de la commisération pour ceux qui sont malheureux et envieient ceux qui sont heureux, et avec une haine d'autant plus grande qu'ils aiment davantage ce qu'ils imaginent dans la possession d'un autre. Nous voyons ensuite que la même propriété de la nature humaine d'où suit qu'ils sont miséricordieux, fait aussi qu'ils sont envieux et ambitieux. »

Pour ceux que cette dernière affirmation, pour le moins scandaleuse – c'est un même principe qui alimente ce qu'on tient pour vertu et ce qu'on tient pour vice –, le scolie signale que le phénomène est aisément observable sur les enfants :

« si nous voulons consulter l'expérience, nous verrons qu'elle nous enseigne tout cela, surtout si nous avons égard à nos premières années. L'expérience nous montre en effet que les enfants, dont le corps est continuellement comme en équilibre, rient ou pleurent par cela seul qu'ils voient d'autres personnes rire ou pleurer, et tout ce qu'ils voient faire par autrui, ils veulent aussitôt l'imiter, et ils désirent enfin pour eux-mêmes tout ce à quoi ils imaginent que d'autres prennent plaisir ; c'est qu'en effet, nous l'avons dit, les images des choses sont les affections mêmes du corps humain, c'est-à-dire les manières dont ce corps est affecté par les causes extérieures et disposé à faire ceci ou cela. »

Observons ici comment procède le scolie. Spinoza commence par relever un phénomène courant, qu'il résume en trois étapes : imitation des *affects* d'autrui tels que l'enfant les imagine, c'est-à-dire les reproduit en lui-même, à partir de leurs manifestations physiques (rire, pleurs) ; imitation immédiate des *actions* d'autrui ; imitation enfin du *désir* d'autrui (tel qu'on l'imagine). Même s'il y a immédiateté dans la deuxième étape (« aussitôt »), on voit aussi que l'imitation

suppose un travail de l'imagination : on imagine les affects d'autrui à partir de leurs manifestations. Or imaginer, c'est déjà d'une certaine façon éprouver en soi-même, et donc reproduire.

C'est sur ce travail de l'imagination que revient l'explication qui suit, laquelle procède en posant maintenant une *équivalence* entre trois termes : imaginer, être affecté, être disposé à. Ou bien : percevoir, ressentir, désirer. Les images, c'est-à-dire la manière dont nous percevons les corps extérieurs, ne sont pas autre chose que les affections de notre corps : percevoir, c'est une modification du corps lui-même, une affection de ce corps par la chose extérieure. Toute perception est donc en cela une imagination, et déjà le commencement d'une action.

Car le corps humain est, comme toute chose dans la nature, animé par un *effort de persévérer dans son être (conatus)*. Tel est le point de départ de l'explication des affects, exposé au début de la troisième partie de l'*Éthique*. Mais cet effort ne consiste pas à se répéter sans cesse, ou à affirmer envers et contre tout un désir toujours identique à lui-même, un aveugle vouloir-vivre en butte à un monde plus ou moins hostile, l'affirmation obtuse d'une essence se répétant à l'infini, tant bien que mal. Non, cet effort, et donc cette essence, est lui-même perpétuellement modifié selon que l'être qui fait effort est lui-même modifié par ses perceptions ou images, et en particulier selon qu'il se trouve aidé ou contrarié dans son effort – ce qu'on nommera joie et tristesse (mais la joie et la tristesse ne se réduisent pas à cela, j'y reviendrai). C'est pourquoi Spinoza écrit que « l'effort par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans son être n'est rien en dehors de l'essence actuelle de cette chose » (III, 7), et plus loin que « le désir est l'essence même de l'homme en tant qu'elle est conçue comme déterminée à faire quelque chose *par une affection quelconque donnée en elle* » (III, Définition des Affects 1). C'est cette dernière précision qui explique que le désir ait conscience de lui-même.

Ainsi, le corps fait effort pour persévérer dans son être *tel qu'il est affecté à chaque instant*, en sorte que cette affection entraîne un désir, une disposition à faire ce qui est perçu. Or, on l'a dit, imaginer les affects d'un semblable, c'est tout simplement reproduire en soi cet affect, et donc ressentir les désirs afférents. Et c'est pourquoi on observe que les enfants « désirent pour eux-mêmes ce qu'ils imaginent qui donne du plaisir aux autres ». Ainsi leurs actions et leurs désirs ne

sont pas tant *leurs* actions et désirs, que les actions et désirs de leur entourage, en tant qu'il leur apparaît comme semblable ; et, pour le jeune âge, tout est plus ou moins semblable, homme, animal... Un long parcours les attend, s'ils veulent avoir enfin des actions et désirs qui leur soient véritablement propres ; ce qui, d'ailleurs ne signifiera jamais : des désirs absolument originaux, sans rien de commun avec ceux de leurs semblables. Le propre n'est pas donné d'emblée, il est construit par l'histoire de nos rencontres et de nos imitations. Beaucoup n'y parviennent jamais, et restent des enfants toute leur vie – ou plutôt, ce qui est pire : des adultes avec des corps d'enfants. *Ita ut vir malus idem fere sit quod puer robustus*, écrit Hobbes dans *Le Citoyen*, « en sorte que le méchant est à peu près identique à un enfant robuste, ou à un homme à l'esprit puéril »... Le véritable équilibre reste à trouver, dont les enfants n'offrent encore qu'une approximation très maladroite, car ils sont enclins à imiter un peu n'importe quoi.

Puisque les enfants sont « comme » en équilibre, il reste à trouver la définition de l'équilibre proprement dite. C'est là que la difficulté commence.

La fluctuation de l'âne

On ne trouve en effet qu'une seule autre occurrence du mot dans l'*Éthique* (II, 49 scolie). Il s'agit de ce fameux âne de Buridan, qu'on cherchera d'ailleurs en vain dans l'œuvre de Buridan, et qui devient une ânesse chez Spinoza, on ne sait pas pourquoi. Cette bête, on la suppose « en équilibre » entre l'avoine et l'eau, et de surcroît ayant exactement aussi faim que soif : l'équilibre extérieur se double, pour la perfection de l'exemple, d'un équilibre intérieur entre deux appétits.

Ce modèle est appelé à la rescousse par les partisans du libre arbitre, avec lesquels Spinoza polémique dans ce scolie. Selon cette tradition, le libre arbitre est ce qui nous distingue des bêtes en nous permettant de faire des libres choix et donc d'être responsables de nos actes. Tandis que cette malheureuse ânesse périra de faim et de soif, n'ayant aucune raison de se déterminer pour l'un ou pour l'autre, un homme placé dans la même situation pourra échapper à la

mort, car il pourra mettre en œuvre ce pouvoir qui le met au-dessus des bêtes, à savoir sa volonté libre. C'est du moins ce qu'imaginent les partisans du libre arbitre, avec cet exemple un brin cruel.

« Si l'homme n'opère point par la liberté de sa volonté, qu'arrivera-t-il s'il se trouve en équilibre comme l'ânesse de Buridan ? Périra-t-il de faim et de soif ? Si je l'accorde, je paraîtrai concevoir une ânesse ou une statue d'homme, et non un homme ; si je le nie, c'est donc qu'il se déterminera lui-même et, conséquemment, a la faculté d'aller et de faire tout ce qu'il veut. »

À la différence des ânes et des autres animaux, l'homme, doté d'une âme par le créateur, jouirait d'une liberté absolue, la « liberté d'indifférence » des cartésiens, elle-même héritée du « libre arbitre » inventé par saint Augustin dans les débuts de l'ère chrétienne. Cette faculté le rendrait apte à choisir absolument, non seulement entre le vrai et le faux, mais surtout entre le bien et le mal. Ce qui, soit dit en passant, conduit les hommes devant le Juge, qu'il soit suprême ou simplement humain. Ainsi s'érige le grand Tribunal de la condition humaine, en vue du Jugement dernier où l'homme sera jugé à son tour à l'aune des choix qu'il aura faits durant sa vie ; et avant cela, les jugements que les hommes portent les uns sur les autres, dans les tribunaux et ailleurs, car juger leurs semblables est un sport qu'ils affectionnent.

Mais Spinoza ne mange pas de ce pain, ni ne boit de cette eau. Il n'y a aucune raison pour que l'homme placé en équilibre comme l'ânesse, à supposer qu'une telle situation se produise, échappe à la mort par inanition :

« j'accorde parfaitement qu'un homme placé dans un tel équilibre (c'est-à-dire ne percevant rien d'autre que la faim et la soif, tel aliment et telle boisson également distants de lui) périra de faim et de soif. Me demande-t-on si un tel homme ne doit pas être estimé un âne plutôt qu'un homme ? Je dis que je n'en sais rien ; pas plus que je ne sais en quelle estime l'on doit tenir un homme qui se pend, les enfants, les sots, les fous, etc. »

L'estime, c'est bien cela qui est en jeu. Pour les moralistes, il faut pouvoir juger, c'est-à-dire évaluer, donner ou retirer son estime à l'homme, et c'est pour cette raison qu'il faut commencer par lui octroyer le libre arbitre. Les louanges et le blâme que l'on peut décerner à l'homme viennent de l'usage qu'il fait de sa volonté libre. Un homme qui se laisserait mourir de faim et de soif, comme l'âne de Buridan, mériterait le bonnet d'âne pour s'être montré incapable de recourir à ce libre arbitre à lui concédé par le créateur, et pire que le bonnet d'âne. C'est son âme qui est en jeu, et son destin éternel. Son « salut ».

Or Spinoza refuse d'entrer dans ce jeu de l'estime ou de la mésestime, et plus généralement de ce « système du jugement ». Moi, je ne sais pas, dit-il, en quelle estime on doit tenir un tel homme, *pas plus que je ne sais* comment juger le suicidaire, les enfants, les sots, les fous, etc. La liste est longue en effet de tous ceux qui, contrairement à ce que postulent les partisans du libre arbitre, sont parfaitement irresponsables, incapables d'user, qu'ils le veuillent ou non, de ce prétendu pouvoir octroyé à tous les hommes.

Toutefois, et contrairement à ce qu'une lecture rapide pourrait donner à croire, Spinoza ne dit pas qu'un tel homme n'existe pas et ne saurait exister. Il ne récuse pas l'hypothèse, ne la renvoie pas au laboratoire des songe-creux. On ne comprendrait pas alors pourquoi cette comparaison avec les fous, les enfants etc., tous ces gens qui existent bel et bien, et en grand nombre. Le cas où deux désirs entreraient en égale concurrence n'a rien d'extraordinaire. C'est dire que la situation de l'âne de Buridan n'est pas aussi absurde qu'elle en a l'air. Le problème n'est pas qu'un tel homme puisse se rencontrer ou non : on va voir qu'il s'en rencontre beaucoup. Ce qui est sûr, c'est que ce ne sera pas le modèle de l'homme libre : loin de représenter l'homme qui fait mauvais usage de son libre arbitre et qu'on peut justement condamner, l'indécis n'est qu'un malheureux, un homme extrêmement impuissant – comme il en existe tant. Juger ces gens, ce n'est pas l'affaire de Spinoza. Comprendre, en revanche, voilà ce qui l'intéresse. « Ne pas rire, ne pas pleurer, ne pas détester, mais comprendre ». Par cette fameuse formule, qui revient régulièrement sous sa plume, Spinoza se distingue des enfants, certes, qui rient et pleurent à tout bout de champ (sans raison, il est vrai, ce qui vaut peut-être mieux !), mais aussi de la plupart