



HWEHWEMUDUA

ISSN-L: 3080-1621

ISSN-P: 3080-1613

REVUE HWEHWEMUDUA

Revue des Lettres, Sciences Humaines et Sociales



Université Peleforo GON COULIBALY
UFR Sciences Sociales
Korhogo - Côte d'Ivoire

www.hwehwemudua.net



revue.hwehwemudua@gmail.com

REVUE DES LETTRES, SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES

HWEHWEMUDUA



Juillet 2025

Site : <https://www.hwehwemudua.net>

Courriel : revue.hwehwemudua@gmail.com

Université Peleforo GON COULIBALY

UFR Sciences Sociales

BP 1328 Korhogo

ISSN-L 3080-1621 // ISSN-P 3080-1613

COMITÉ ÉDITORIAL

Directeur scientifique :

KOUASSI Kouakou Siméon, Professeur Titulaire d'Archéologie, Université Polytechnique de San-Pedro, Côte d'Ivoire

Directeur de publication :

KOUAKOU N'dri Laurent, Maître de Conférences d'Histoire, Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire

Rédacteur en Chef :

N'GORAN Kouadio Adolphe, Maître-Assistant d'Histoire, Université Peleforo GON COULIBALY, Côte d'Ivoire

Secrétaire d'édition :

KOUAME N'founoum Parfait Sidoine, Maître-Assistant d'Histoire, Université Peleforo GON COULIBALY, Côte d'Ivoire

Secrétaire adjoint d'édition :

KOFFI Amani, Assistant d'Histoire, Université Peleforo GON COULIBALY, Côte d'Ivoire

Trésorier :

ATCHIE Amon Guy Serge, Maître-Assistant d'Histoire, Université Peleforo GON COULIBALY, Côte d'Ivoire

Webmaster :

KOUAKOU Kouadio Sanguen

COMITÉ SCIENTIFIQUE

ALLOU Kouamé René, Professeur Titulaire d'Histoire, Université Félix Houphouët-Boigny, Côte d'Ivoire
ASSANVO Amoikon Dyhie, Maître de Conférences de Linguistique, Université Félix Houphouët-Boigny, Côte d'Ivoire

BAHA Bi Youzan Daniel, Professeur Titulaire de Sociologie, Université Felix Houphouët-Boigny, Côte d'Ivoire

BAMBA Mamadou, Professeur Titulaire d'Histoire, Université Alassane Ouattara de Bouaké, Côte d'Ivoire

BATCHANA Essohanam, Professeur Titulaire d'Histoire, Université de Lomé, Togo

BEKON Raphael Tanoh, Professeur Titulaire d'Histoire, Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire.

BIRBA Noaga, Maître de Conférences d'Archéologie, Université Norbert Zongo, Burkina-Faso

BROU Cho Julie Eunice, Maître de Conférences d'Histoire, Université Félix Houphouët-Boigny, Côte d'Ivoire

FAYE Ousseynou, Professeur Titulaire d'Histoire, Université Cheick Anta Diop, Sénégal

GAYIBOR Théodore Nicoué Lodjou, Professeur Titulaire d'Histoire, Université de Lomé, Togo

GOLE Koffi Antoine, Professeur Titulaire d'Histoire, Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire
GOMGNIMBOU Moustapha, Directeur de recherches d'Histoire, Centre National de la Recherche Scientifique et Technologique (CNRST), Burkina-Faso
KONAN Kouamé Hyacinthe, Maître de Conférences de Géographie, Université Peleforo GON COULIBALY, Côte d'Ivoire
KONE Issiaka, Professeur Titulaire de Sociologie, Université Jean Lorougnon Guédé, Côte d'Ivoire
KONIN Severin, Professeur Titulaire d'Histoire, Université Félix Houphouët-Boigny, Côte d'Ivoire
KOUADIO N'Guessan Jérémie, Professeur Titulaire de Linguistique, Université Félix Houphouët-Boigny, Côte d'Ivoire
KOUAKOU N'dri Laurent, Maître de Conférences d'Histoire, Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire
KOUASSI Kouakou Siméon, Professeur Titulaire d'Archéologie, Université Polytechnique de San-Pedro, Côte d'Ivoire
KOUASSI N'Goran François, Directeur de recherches de Sociologie, Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire
LATTE Egue Jean Michel, Professeur Titulaire d'Histoire, Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire.
MIAN Newson Kassy Mathieu Assanvo, Maître de Conférences d'Histoire, Université Félix Houphouët-Boigny, Côte d'Ivoire
NENKAM Chamberlain, Maître de Conférences d'Histoire, Université de Yaoundé, Cameroun
OUATTARA Tiona, Directeur de recherches d'Histoire, Université Felix Houphouët-Boigny -Côte d'Ivoire
SANGARE Abass Souleymane, Professeur Titulaire d'Histoire, Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire
SOHI Blessen, Maître de Conférences d'Histoire, Université Felix Houphouët-Boigny, Côte d'Ivoire
SOTINDJO Dossa Sébastien, Professeur Titulaire d'Histoire, Université d'Abomey-Calavi, Bénin

COMITÉ DE LECTURE

AGUIE Yhattey Hervé Thierry, Maître-Assistant d'Histoire, Université Peleforo GON COULIBALY
ANGOUA Adje Séverin, Maître de Conférences d'Histoire, Université Félix Houphouët-Boigny, Côte d'Ivoire
AYEMOU Kadjomou Ferdinand, Maître-Assistant d'Histoire, Université Félix Houphouët-Boigny, Côte d'Ivoire
BAKAYOKO Yaya, Maître-Assistant d'Histoire, Université Peleforo GON COULIBALY, Côte d'Ivoire
BANGALIN'goran Gédéon, Maître de Conférences d'Histoire, Université Lorougnon Guédé, Côte d'Ivoire
COULIBALY Kassoum, Maître-Assistant de Philosophie, Université Peleforo GON COULIBALY, Côte d'Ivoire

COULIBALY Moussa, Maître-Assistant de Géographie, Université Peleforo GON COULIBALY, Côte d'Ivoire

DJAMALA Kouadio Alexandre, Assistant d'Histoire, Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire

GOULEDEHI Kinva Via Jean Alda, Assistant d'Histoire, Université Félix Houphouët-Boigny, Côte d'Ivoire

KABA Brahima, Maître de Conférences d'Histoire, Université Julius Nyerere de Kankan, Guinée

KABORE Adama, Assistant d'Histoire, Université Norbert Zongo, Burkina-Faso

KANE Métou, Maître-Assistant de Lettres Modernes, Université Félix Houphouët-Boigny, Côte d'Ivoire

KAZIO Didjè Jacques, Assistant d'Archéologie, Université de Bondoukou, Côte d'Ivoire

KEWO Zana, Maître-Assistant d'Histoire, Université Peleforo GON COULIBALY, Côte d'Ivoire

KONE Diloman, Assistant de Lettres Modernes, Université Félix Houphouët-Boigny, Côte d'Ivoire

KONE Kapiéfolo Julien, Maître-Assistant de Géographie, Université Peleforo GON COULIBALY, Côte d'Ivoire

KONE Kpassigué Gilbert, Maître-Assistant d'Histoire, Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire

LOUKOU Yao Serges Bonaventure, Maître-Assistant d'Archéologie, Université cheikh Anta Diop, Sénégal

MENE Yao Fabrice-Alain. Davy, Maître-Assistant d'Histoire, Université Félix Houphouët-Boigny, Côte d'Ivoire

OKOU Kouakou Norbert, Maître-Assistant de Sociologie, Université Felix Houphouët-Boigny, Côte d'Ivoire

OUEDRAOGO Serges Noël, Maître-Assistant d'Histoire, Université Norbert Zongo, Burkina-Faso

SIDIBE Nohan, Maître-Assistant d'Histoire, Université Polytechnique de San-Pedro, Côte d'Ivoire

TOURE Gninin Aïcha, Maître-Assistant d'Archéologie, Université Félix Houphouët-Boigny, Côte d'Ivoire

YAO Akpolè Daniel, Maître-Assistant de Philosophie, Université Peleforo GON COULIBALY, Côte d'Ivoire

YEO Mamadou, Maître-Assistant d'Histoire, Université Polytechnique de San-Pedro, Côte d'Ivoire

ZADOU Zidy Armand Didier, Maître de Conférences d'Anthropologie, Université Jean Lorougnon Guédé, Côte d'Ivoire

SOMMAIRE

1- ORPAILLAGE CLANDESTIN, VECTEUR DE MALADIES ET DE RISQUES SANITAIRES DANS LA SOUS-PREFECTURE DE GRAND-ZATTRY, Bedel Wilfried ZELY & Ali DIARRA.....	1
2- MARAICHAGE : DES « NON-LIEUX » À ABIDJAN ?, OUATTARA Zana Souleymane	17
3- LES VIOLENCES BASEES SUR LE GENRE EN REPUBLIQUE DEMOCRATIQUE DU CONGO : UNE ANALYSE THEORIQUE ET DOCUMENTAIRE, Albert ETETE LONGONYA.....	29
4- L'ALTERNANCE CODIQUE DANS LE CINÉMA BURKINABÈ : CAS DANS LA SÉRIE « COMMISSARIAT DE TAMPY » DE MISSA HÉBIÉ, Abel BOUGMA.....	42
5- PATRIMOINE ALIMENTAIRE HISTORIQUE : UN VECTEUR DE L'IDENTITÉ LOCALE À ABOMEY (BÉNIN), Emilia Mawugnon AZALOU TINGBE.....	53
6- L'AFRIQUE AU-DELÀ DES IMAGINAIRES, Kouadio YAO.....	63
7- IN-SERVICE TRAINING AND LANGUAGE TEACHERS PROFESSIONAL DEVELOPMENT IN CAMEROON: ATTITUDES AND PERSPECTIVES, KUNYUI YVONNE & ATEMAJONG JUSTINA.....	76
8- ÉTUDE DU CRIME ET DES PERSONNAGES CRIMINELS DANS LA BÊTE HUMAINE DE ZOLA, Lassana NASSOKO.....	89
9- FACTEURS ASSOCIÉS AUX PROFILS DE CONSOMMATION DE DROGUES CHEZ DES ÉLÈVES DU SECONDAIRE PRIVÉ ET PUBLIC À ABIDJAN, Yaba Florence ELOYE, Kouakou Bruno KANGA & Kouadio ASKA.....	101
10- LA GOUVERNANCE LOCALE EN CÔTE D'IVOIRE DE 2001 À 2013 : CAS DE LA COMMUNE DE GAGNOA, Dally Luc Olivier ZITIEOUREOU.....	118
11- SPINOZA : CRITIQUE DE LA REPRÉSENTATION PHILOSOPHIQUE DE L'HOMME, MASSIMA LOUWOUNGOU.....	135
12- THE AESTHETICISATION OF PUBLIC BUILDINGS IN YAOUNDE WITH CERAMIC TILES: THE CASE OF THE PEDIMENTS OF THE YAOUNDE-NSIMALEN MOTORWAY ROUNDABOUT, TELE DJOSSEU GHISLAIN LANDRY.....	150

13- LANGAGE IDÉAL ET LANGAGE ORDINAIRE : Où SE TROUVE LA COMMODITÉ POUR L'HOMME ?, Michel SAHA.....	163
14- DESCRIPTION MORPHOSYNTAXIQUE DES ADVERBES DU BISA-BARKA, DIALECTE DU CENTRE-EST DU BURKINA FASO, Oumar LINGANI.....	172
15- APERÇU HISTORIQUE D'UNE MALADIE STIGMATISANTE AU BURKINA FASO : LE CAS DE LA LEPRE DE 1947 À 1994, Serge DOYE.....	183
16- LE DESTIN FRUITIER DE LA COMMUNE DE KORHOGO : ESSOR DE LAMANGUE ET MUTATIONS SOCIO-ECONOMIQUES (1981-2000), SERGE SALIF ASSANE KONATE,	194
17- CONTRIBUTION A LA CONNAISSANCE DU LIEN ENTRE LE DROIT ET LA SCIENCE POLITIQUE EN MATIERE DE DEVELOPPEMENT, Solim LOWA.....	206
18- L'INFLUENCE DE LA SURDITE SUR LE PROCESSUS DE RECUPERATION DE L'INFORMATION CHEZ LES ENFANTS A TRAVERS LE RAPPEL LIBRE VERSUS ORDONNE : ETUDE COMPARATIVE, Ulrich Ariel YEKE PENDI.....	216
19- LA COMPAGNIE DELMAS-VIELJEUX A L'ASSAUT DE L'ESPACE ULTRAMARIN FRANÇAIS DE LA COTE OCCIDENTALE D'AFRIQUE (1920-1990), Philippe GACHA.....	226
20- CONTRIBUTION DES ACCORDS DE PÊCHE DANS LE DÉVELOPPEMENT DURABLE DU MILIEU HALIEUTIQUE IVOIRIEN DE 1990 À 2013, Ahossan Arsène ÉLOIFLIN.....	240

SPINOZA : CRITIQUE DE LA REPRÉSENTATION PHILOSOPHIQUE DE L'HOMME

MASSIMA LOUWOUNGOU

Spécialité : Métaphysique, philosophie de l'existence,
Université Omar Bongo,

Email : massimalouwoungou@yahoo.fr

Résumé

Caractérisé tantôt par des thèses surévaluant l'être humain (en le concevant comme une exception aux lois communes de la nature), tantôt par des thèses dévalorisantes (qui posent le désir comme l'effet de la valeur de son objet), le discours anthropologique que Spinoza dénonce est caractéristique d'un flétrissement de la nature humaine réelle au profit d'une nature humaine utopique : dès lors qu'il présente l'homme non tel qu'il est réellement, mais tel qu'on aurait voulu qu'il soit (sans passions), ce discours débouche sur une connaissance confuse, voire erronée de la nature humaine. Et c'est précisément dans ce contexte qu'émerge la représentation spinoziste de l'homme. Or, par la particularité de sa méthode qui le conduit à chosifier l'homme – c'est-à-dire à l'étudier comme une chose (*res*) parmi tant d'autres au sein de la nature et qui dépend en grande partie des choses extérieures, et par la teneur de ses thèses qui remettent en cause l'idée que l'homme soit « *un empire dans un empire* », la philosophie de Spinoza se lit comme une destitution de l'homme du piédestal sur lequel l'avait placé Descartes. Dans ce cas, tout l'enjeu de la présente contribution sera de démontrer comment une philosophie de la chosification et de la destitution de l'homme peut être expressive de la valorisation de ce dernier.

Mots-clés : affect, crise, homme, utilité, valeur.

SPINOZA: CRITIQUE OF THE PHILOSOPHICAL REPRESENTATION OF MAN

Abstract

Characterized sometimes by theses overvaluing the human being (by conceiving him as an exception to the common laws of nature), sometimes by devaluing theses (which pose desire as the effect of the value of its object), the anthropological discourse that Spinoza denounces is characteristic of a withering of real human nature in favor of a utopian human nature: from the moment it presents man not as he really is, but as one would have liked him to be (without passions), this discourse leads to a confused, even erroneous knowledge of human nature. And it is precisely in this context that the Spinozist philosophy of man emerges. Now, by the particularity of his method which leads him to reify man – that is to say to study him as a thing (*res*) among many others within nature and which depends in large part on external things, and by the content of his theses which call into question the idea that man is “an empire within an empire”, Spinoza's philosophy can be read as a destitution of man from the pedestal on which Descartes had placed him. In this case, the whole challenge of the present contribution will be to demonstrate how a philosophy of the reification and destitution of man can be expressive of the valorization of the latter.

Keywords: affect, crisis, human, utility, value.

Introduction

Cette doctrine relative à la fin renverse totalement la nature. Car, ce qui, en vérité, est cause, elle le considère comme un effet, et vice versa. Ensuite, ce qui, par nature, est avant, elle le met après. Et enfin, ce qui est suprême et le plus parfait, elle le rend très imparfait (B. Spinoza, 1988, p. 85).

Avant Spinoza, savait-on *réellement*, ce qu'est un humain ? Une telle question pourrait surprendre plus d'un ! Car, tout lecteur de l'histoire des idées sait, par exemple, que Hobbes avait une conception précise de l'homme : « Et certainement il est également vrai, et qu'un homme est un dieu à un autre homme, et qu'un homme est aussi un loup à un autre homme » (T. Hobbes, 1642, p. 26). Tout donne à penser que l'être humain a toujours été au cœur des préoccupations philosophiques. Pour Platon, ce qui fait l'homme, c'est moins son corps que son âme (le corps étant le siège des passions). Cette lecture platonicienne influencera considérablement toute l'histoire de la pensée : dès lors que les passions tendent à favoriser l'animalité de l'homme, elles ne sont plus considérées comme des propriétés de la nature humaine mais comme des réalités dont l'homme peut se défaire pour retrouver pleinement son humanité. On n'a pas donc attendu Spinoza pour dire ce que l'homme est. Or, dans l'entendement de Spinoza, une chose est d'affirmer des thèses sur l'homme, une autre est de dire ce qu'il est *réellement*. Selon ce penseur, à quelques exceptions près, toute l'histoire de la pensée est celle d'une crise anthropologique : l'homme n'a pas été étudié tel qu'il est, mais tel qu'on aurait voulu qu'il soit. En tant qu'elle force le trait, une telle lecture a nécessairement des conséquences.

Il y a deux manières de lire la critique que Spinoza fait au sujet de la représentation philosophique de l'homme. La moins connue consiste à interroger son style d'écriture : on constate, par exemple, que le petit traité de physique compris entre la Proposition 13 et la Proposition 14 d'*Éthique* II renferme un raisonnement applicable à l'homme et à tout autre chose, bien plus, Spinoza parle plus de *res* (chose) que de l'homme. La théorie des affects qu'il développe dans *Éthique* III peut bien s'appliquer aux animaux. C'est bien tout ceci qui conduit Alexandre Matheron à se demander s'il existe, à proprement parler, une anthropologie spinoziste. En d'autres termes, l'apparence d'une absence de discours anthropologique chez Spinoza peut bien se lire comme une crise au sens où l'on ne peut se demander avec Matheron : « Mais cette connaissance spécifique de l'homme, Spinoza lui-même la possède-t-il ? Ou du moins nous la donne-t-il ? Aussitôt que la question est posée, la réponse devient évidente, et elle est négative : Spinoza parle de l'homme, en un sens il ne parle que de lui, mais ce qu'il en dit ne le caractérise jamais *en tant que tel* » (A. Matheron, 2011, p.16.). Dans nos travaux antérieurs, nous avons déjà démontré qu'au-delà de cette absence apparente, il existe bel et bien une anthropologie spinoziste (Massima Louwoungou, 2013).

L'autre manière de lire la crise anthropologique à partir de Spinoza concerne la critique qu'il fait des écrits de ses prédécesseurs. Dans les lignes qui suivent, nous nous intéresserons donc à cette dernière.

Dans la préface d'*Éthique* III ainsi que dans le premier paragraphe du *Traité Politique*, Spinoza exprime sa prise de distance par rapport aux thèses de ses devanciers sur les affects et la conduite humaine. Pour lui, ces thèses naissent plus de l'imaginaire de ceux qui les émettent que de la contemplation effective de la nature humaine. Ainsi, loin de nous rapprocher, elles nous éloignent davantage de ce que les hommes sont réellement. La présence d'une telle critique dans deux des textes majeurs de Spinoza augure déjà de la nature même des conséquences de ces thèses. Cela dit, cette critique permet-elle de parler en toute rigueur, d'une crise anthropologique ? Comment débouche-t-elle sur une valorisation spinoziste de l'être humain ?

1. La crise anthropologique et ses conséquences

Toute science cherche à comprendre un objet ; le succès d'une telle entreprise implique nécessairement l'élaboration d'une méthode rigoureuse ; et pour s'élever au fait de sa scientificité, une science humaine quelle qu'elle soit, se doit de tenir compte de la réalité humaine telle qu'elle est, sans chercher à masquer certains de ses caractères (par exemple, les affects) dont on imagine qu'ils seraient étrangers à la nature humaine. La méthode est au fondement même de la scientificité d'une science ; elle indique le cheminement suivi par la raison pour la découverte de la vérité. Mais, lorsque la méthode d'une science fait plus douter le chercheur qu'elle ne le conforte, et lorsqu'elle aboutit à des théories inapplicables, parce qu'elles sont en parfaite inadéquation avec la réalité, il se dégage un sentiment de méfiance vis-à-vis de cette science ; méfiance qui n'est rien d'autre que l'expression d'une crise. L'élaboration d'une méthode va souvent de pair avec la présentation de sa finalité (son objectif), par exemple, chez Descartes l'objectif de sa méthode est clairement défini dans le sous-titre de son œuvre (*Discours de la méthode. Pour bien conduire sa raison et découvrir la vérité dans les sciences*). L'absence des résultats tant attendus suscite des interrogations sur la nature de ladite méthode et par conséquent sa remise en cause : c'est là un contexte de crise, puisqu'il y a rupture, discontinuité dans les relations qui unissent les principaux éléments d'une science, à savoir sa méthode et sa finalité. Quand Spinoza s'intéresse aux travaux de ses prédécesseurs, notamment sur les hommes et leur conduite, il ne peut que constater l'écart entre leurs thèses et la réalité. Ces discours lui semblent plus traiter d'une nature humaine idéale que de celle qui existe réellement. En quel sens ces discours sont-ils expressifs d'une représentation philosophique inadéquate de l'homme ?

Pour comprendre le sens de la crise anthropologique, il faut déterminer sa principale cause. Et, celle-ci est clairement exposée par Spinoza aussi bien dans le *Traité théologico-politique*, l'*Éthique* que dans le *Traité Politique*. Elle consiste en une idéalisation effrénée de la nature humaine qui se traduit par trois types d'illusion : l'illusion du libre arbitre (la volonté libre), l'illusion d'une nature humaine sans affects et enfin l'illusion relative au jugement de valeur. A la suite d'Augustin et de Thomas d'Aquin qui voient en la

volonté une faculté par laquelle l'homme exprime sa souveraineté, donc la responsabilité de ses actes, y compris la responsabilité du mal commis, Descartes affirme ce qui suit :

Je ne puis pas aussi me plaindre que Dieu ne m'a pas donné un libre arbitre, ou une volonté assez ample et parfaite, puisqu'en effet je l'expérimente si vague et si étendue, qu'elle n'est renfermée dans aucunes bornes. [...] Car elle consiste seulement en ce que nous pouvons faire une chose, ou ne la faire pas (c'est-à-dire affirmer ou nier, poursuivre ou fuir), ou plutôt seulement en ce que, pour affirmer ou nier, poursuivre ou fuir les choses que l'entendement nous propose, nous agissons en telle sorte que nous ne sentons point qu'aucune force extérieure nous y contraigne (R. Descartes, 1963-1973, p. 460-461).

D'après l'auteur des *Méditations Métaphysiques*, pour faire ou ne pas faire, donc pour poursuivre ou fuir, affirmer ou nier une chose, il nous suffit seulement de le vouloir et ceci se réalise. Nos décisions n'obéissent donc à rien d'extérieur à nous. Selon lui, l'homme est doté d'un libre arbitre, c'est-à-dire d'une faculté ayant une puissance tellement illimitée qu'elle le rend semblable à Dieu. Par cette puissance, l'homme a la capacité de régler sa vie en fonction de sa volonté. Mais, pour Spinoza, Descartes semble faire partie de ceux qui rêvent les yeux ouverts, c'est-à-dire ceux qui affirment des thèses contraires à ce que l'expérience prouve constamment, car, cette liberté tant exaltée par Descartes est tout simplement une illusion dont le mécanisme est clairement explicité dans l'Appendice d'*Éthique* I : « les hommes se croient libres, pour la raison qu'ils ont conscience de leurs volitions et de leur appétit, et que, les causes qui les disposent à appéter et à vouloir, ils les ignorent » (B. Spinoza, 1999, I, p. 81). Tant que la conscience des hommes se limitera à percevoir les expressions de leur volonté et de leur appétit, tant qu'elle ne s'élèvera pas au-delà des apparences, donc des effets, pour comprendre l'origine véritable, la cause de leur volonté, ils s'imagineront maître de leur volonté. Et, loin d'être une connaissance véritable, celle-ci sera confuse, donc partielle en ce sens qu'elle renfermera la conscience de la volition sans celle de la cause de cette dernière. Cette anthropologie concourt donc à donner une idée erronée de l'homme, puisqu'elle le peint comme un individu échappant à toute contrainte extérieure, alors que dans l'ordre des choses, un corps détermine toujours un autre, au repos ou au mouvement ; de même qu'une idée n'est jamais que la détermination d'une autre idée. Or, les volitions sont des idées ; donc la volonté est nécessairement déterminée.

Dans *Éthique*, III, 2, Scolie, Spinoza reprend à sa manière l'argumentaire de Descartes dans la Méditation Seconde. A la suite de son prédécesseur qui considérait la fuite, l'affrontement, le fait de faire ou de ne pas faire quelque chose, comme autant de preuves de la liberté de la volonté, Spinoza récuse cette lecture et précise qu'il s'agit d'une illusion de la même nature que celle qu'ont le bébé ou l'enfant, le peureux ou l'ivrogne, le délirant ou la bavarde. Tous ces individus désirent, parlent et ont conscience de l'expression de leur volonté. Cependant, ils demeurent ignorants des causes qui déterminent leurs désirs,

leurs paroles et leur volonté ; car ce n'est pas en toute liberté que le bébé aspire au lait, mais c'est soit la faim (laquelle ne dépend pas de la volonté), soit la vue d'un autre bébé qui est allaité qui suscitent en lui cette volonté (imitation) ; de même que l'enfant n'aspire jamais volontairement à la vengeance, celle-ci est toujours précédée de la colère. Or, l'expérience démontre bien que c'est toujours par rapport aux causes extérieures que nous nous mettons en colère. Il n'y a pas de colère volontaire. Il en est de même pour l'ivrogne, le délirant et la bavarde qui dévoilent ce qu'ils s'étaient pourtant promis de préserver. Autant d'exemples que Spinoza donne pour démontrer que les hommes agissent le plus souvent sous l'impulsion des causes extérieures et contrairement à leurs décrets.

Cette critique spinoziste permet de comprendre que l'idée d'une volonté libre, justifierait la subordination du corps à l'esprit, donc que le mouvement et le repos du corps obéiraient à la volonté de l'esprit. Or, la volonté est un décret de l'esprit ; et « les décrets de l'esprit ne sont rien d'autre que les appétits eux-mêmes, et pour cette raison varient en fonction de l'état du corps » (Spinoza, 1999, III, 3, Sc, p. 211). En d'autres termes, l'homme ne veut ceci ou cela que parce son corps est disposé comme ci ou comme ça. Ce qui ne veut nullement dire que le corps détermine la volonté, mais que la volonté de l'esprit et l'état du corps sont des phénomènes spontanés et simultanés : tout se fait en même temps. Le libre arbitre n'est pas la seule cause de la crise anthropologique suscitée par ce que nous appelons l'anthropologie pré-spinoziste. A cela s'ajoute aussi une autre illusion dont la caractéristique principale est de poser les affects comme des choses n'ayant aucun rapport avec la nature humaine.

L'anthropologie pré-spinoziste, du moins celle des moralistes et des théologiens, soutenait que l'homme est conçu à l'image de Dieu, qu'il est le mieux placé pour en être le représentant. Une telle consécration demande que l'homme ne souille pas sa nature et respecte son statut, son privilège au sein de la nature. Or, l'homme est capable aussi bien du meilleur que du pire ; cette inconstance a pour cause des forces contraires qui se livrent bataille en lui, à savoir les affects. Fort de tout cela, les moralistes et les théologiens qui voient l'homme comme l'image même de Dieu, n'admettent pas que les affects puissent faire partie de la nature humaine ; ainsi les condamnent-ils et les tournent-ils en dérision. Mais, pour Spinoza, une telle lecture de la nature humaine ne tient pas ; même si elle parle de l'homme, ou mentionne « l'homme », elle ne se réfère pas réellement à lui :

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 (Spinoza, 1999, III, p. 199).

Chez les moralistes, le désir de perfection a eu raison de la considération de la nature humaine. En voulant sauver l'homme, donc le sortir de la servitude, ils ont cru bon de faire abstraction d'une vérité

indubitable, à savoir que les affects sont constitutifs de la nature humaine. En dénaturant les affects, ils finissent non seulement par leur attribuer un mode de production échappant aux lois communes de la nature, mais ils parviennent aussi à les considérer comme des maux qui viendraient faire obstacle à la perfection humaine. Cette critique développée dans l'*Éthique* sera bien prolongée dans le *Traité Politique* où l'auteur explique comment une telle crise anthropologique est tributaire d'une conception utopique de l'homme et de sa manière de se conduire, comme on peut le lire dans ce qui suit :

C'est l'opinion commune des philosophes que les passions dont la vie humaine est tourmentée sont des espèces de vices où nous tombons par notre faute, et voilà pourquoi on en rit, on en pleure, on les censure à l'envi ; quelques uns même affectent de les haïr, afin de paraître plus saints que les autres. Aussi bien ils croient avoir fait une chose divine et atteint le comble de la sagesse, quand ils ont appris à célébrer en mille façons une prétendue nature humaine qui n'existe nulle part et à dénigrer celle qui existe réellement. Car ils voient les hommes, non tels qu'ils sont, mais tels qu'ils voudraient qu'ils fussent (B. Spinoza, 2005, §1).

Il serait intéressant de lire ce texte à la lumière de l'Appendice d'*Éthique* I, où Spinoza montre que « parmi tant de commodité qu'offre la nature, il fallait qu'ils découvrirent bon nombre d'incommodités, telles que tempêtes, tremblement de terre, maladie, etc. ils posèrent que cela avait lieu parce que les dieux avaient été irrités » (B. Spinoza, 1999, I, p. 83). Autant les phénomènes naturels sont perçus comme des châtiments divins, donc comme un mal subit par les hommes consécutivement à leurs offenses, autant les affects sont perçus comme autant de maux, autant d'offenses. Or, les tempêtes et d'autres phénomènes naturels sont autant de manifestations nécessaires de la nature ; de même que les affects le sont aussi pour les hommes. Censurer les affects, c'est censurer la nature humaine dans ce qu'elle a d'essentiel¹.

En posant les affects comme des choses dont la place est « hors de la nature », l'anthropologie pré-spinoziste se trompe doublement : pour elle, ce qui est naturel serait *extranaturel*, et celui qui est pourtant soumis aux lois communes de la nature deviendrait un indéterminé, donc un empire dans un empire parce qu'il serait régi par d'autres lois (imaginaires). Le problème de l'anthropologie pré-spinoziste est d'avoir théorisé sur une nature humaine n'ayant jamais existée. Ici, la crise anthropologique se lit par cet oubli manifeste de l'homme. A cette seconde illusion constitutive de la crise anthropologique, se greffe une autre, propre au jugement de valeurs. A partir de cette conception erronée de la nature humaine, les moralistes et les théologiens font croire que le bien et le mal existent, mieux encore, qu'il y a des choses bonnes et d'autres mauvaises.

Une fois qu'ils se furent persuadés que tout ce qui a lieu a lieu à cause d'eux, les hommes ne purent que tenir pour principal, en toute chose, ce qui avait le plus d'utilité pour eux, et juger le plus éminent tout ce qui les affectait au mieux. D'où vint qu'il leur fallut former ces notions par lesquelles expliquer les natures des choses, à savoir le Bien, le Mal, l'Ordre, la Confusion, le Chaud, le Froid, la Beauté et la Laideur : et parce qu'ils se croient libres, de là naquirent les notions que sont la Louange et le Blâme, le Pêché et le Mérite (B. Spinoza, 1999, I, p.87).

¹ L'auteur de l'*Éthique* ne définit-il pas le désir comme l'essence même de l'homme ?

En toute rigueur, les valeurs naissent d'une grande illusion, celle qui conduit les hommes à s'imaginer qu'ils sont les privilégiés de la nature, que tout ce qui existe a été fait pour eux. Ainsi, vont-ils se poser comme « la mesure de toute chose ». C'est donc en fonction de la manière dont ils sont affectés par les choses que les hommes leur donnent telle ou telle valeur. Autant les hommes se sont érigés en instance d'évaluation des choses, autant vont-ils se sentir pousser des ailes et se poser en instance morale pour faire naître les notions de louange, de péché, de blâme, mérite, etc.

Spinoza reconnaît que chaque chose, chaque individu tend toujours à déployer toute son énergie dans le seul but de persévérer dans son être, donc se maintenir dans l'existence et augmenter au mieux sa puissance d'agir et de penser. Le *conatus* qui est cette persévérance propre à chacun, favorise le subjectivisme des valeurs dans la mesure où chacun tendra toujours à accorder plus d'importance à ce qui l'affectera le mieux. Dans son réalisme anthropologique, Spinoza ne peut qu'admettre cette vérité : étant donné que les choses ne sont en elles-mêmes, ni laides, ni belles, ni bonnes, ni mauvaises, le philosophe reconnaît que toutes ces valeurs sont subjectives. Car tout individu posera comme bien et mal ce qui favorisera l'augmentation et la diminution de sa puissance. Or, la même chose peut avoir des effets contraires chez un autre individu, voire chez le même individu à un moment donné.

L'anthropologie pré-spinoziste entretient la crise anthropologique en affirmant aussi l'antériorité du jugement sur les actes humains, autrement dit, c'est la valeur que nous attribuons aux choses qui détermine notre inclination pour ces dernières. N'étant pas de cet avis, Spinoza pense plutôt que : « quand nous nous efforçons à une chose, quand nous la voulons, ou aspirons à elle, ou la désirons, ce n'est jamais parce que nous jugeons qu'elle est bonne ; mais au contraire, si nous jugeons qu'une chose est bonne, c'est précisément parce que nous nous y efforçons, nous la voulons, ou aspirons à elle, ou la désirons » (B. Spinoza, 1999, III, 9, Sc.). Cette assertion spinoziste n'est pas sans faire penser à l'extrait du Scolie d'*Ethique*, III, 2, Scolie analysé plus haut. Les partisans du libre arbitre ou encore de la volonté libre pensent que les actes conscients sont précédés d'une évaluation certaine de la valeur des choses vers lesquelles l'on sera enclin ; alors que le jugement de valeur est toujours consécutif à la volition. L'effort, la tendance, la volonté, l'aspiration, le désir, etc., précèdent toujours le jugement (de valeur). Car si le jugement précédait l'effort, les remords n'existeraient pas. Or, les remords sont permanents. Ils attestent que l'individu n'est pas toujours au contrôle de sa conduite, que des causes externes semblent prendre le dessus ; et que ce qu'il veut à un moment donné n'est rien d'autre que ce qu'on l'amène à vouloir.

Les conséquences de la crise anthropologique que Spinoza dénonce sont à la fois éthiques, théologiques et politiques. Sur le plan éthique, l'anthropologie pré-spinoziste laissait croire qu'en elle-même, une chose peut être « bien » ou « mal », comme si ces valeurs étaient consubstantielles aux choses.

Comme nous pouvons le déduire de la lecture de l'Appendice d'*Éthique* I, de tels jugements de valeurs naissent le plus souvent d'une conscience des effets et d'une méconnaissance des causes de ceux-ci. Les valeurs morales (des moralistes et des théologiens) ne tiennent pas compte de l'ordre des causes, c'est-à-dire, la connaissance effective des rapports de composition et de décomposition entre les choses extérieures et l'individu. La conscience est une connaissance partielle, voire confuse des choses, car elle est fonction des variations de la puissance individuelle qui est soit augmentée ou diminuée, aidée ou contrariée. Sur le plan théologique, cette vision de choses favorise l'anthropomorphisme. Dieu aurait non seulement les mêmes passions que les hommes, mais il ne serait plus autosuffisant, puisqu'il attendrait le culte des hommes. Enfin, sur le plan politique, toutes les théories fondées sur cette conception de la nature humaine sont tout simplement inapplicables, car étant conçues à partir d'une nature humaine fictive, ces théories n'ont rien à voir avec ce que les hommes sont.

2. L'anthropologie spinoziste comme valorisation de l'humain

La quatrième partie de l'*Éthique* est un moment où Spinoza se décide de maintenir les notions (de bien, mal, beau, laid, parfait, imparfait, ordre, confusion, etc.) dont il avait pourtant critiqué le mode de formulation dans la première partie de son œuvre. Il reconnaît que le salut des hommes ne peut se faire sans l'érection des valeurs. Seulement, au lieu que celles-ci soient simplement singulières, il faut qu'elles soient communes à tous. C'est à cette seule condition que l'harmonie sociale sera maintenue, et le salut sera effectif. Dans ce cas, comment sortir du subjectivisme des valeurs et aboutir à l'objectivisme des valeurs, donc à des valeurs communes ?

L'évaluation des choses implique nécessairement leur connaissance, car on n'évalue que ce que l'on connaît. Spinoza démontre d'abord la cause de la divergence d'opinions des hommes par rapport aux valeurs : selon lui, si les hommes ne s'entendent pas, c'est parce que chacun croit voir, à partir des critères purement subjectifs, le meilleur et le pire dans les choses ; alors que cette lecture résulte souvent de l'emprise même des passions sur l'homme. Car tant que celui-ci demeure sous la dictée des passions, tout ce qu'il saura ou croira savoir relèvera toujours de la connaissance du premier genre : une connaissance vague, confuse, inadéquate. Telle est la précision que fournit Spinoza : « la connaissance du premier genre est l'unique cause de la fausseté, et celle du deuxième et du troisième est nécessairement vraie » (B. Spinoza, 1999, II, 41).

Dès lors que l'on a conscience des limites et des conséquences de cette connaissance, elle ne peut plus constituer le critère à partir duquel l'on devra déduire les valeurs, car toute valeur posée à partir d'elle sera non seulement relative à chacun, mais n'en sera pas du tout une. Autrement dit, le premier genre de connaissance est source d'engendrement et de renforcement de crise anthropologique. L'on ne saura jamais

véritablement ce qui est vrai ou faux, bien ou mal pour la nature humaine tant que l'on s'attachera à ce mode de compréhension inadéquate des choses. Il est donc nécessaire de se fonder sur les deux autres genres de connaissance qui sont des voies d'émergence de la vérité, pour pouvoir déterminer au mieux les valeurs.

La connaissance du second et troisième genre est sélective et non confuse. C'est avec elle que l'on arrive à distinguer le vrai du faux : « c'est la connaissance du deuxième et du troisième genre, et non du premier, qui nous enseigne à distinguer le vrai du faux » (B. Spinoza, 1999, II, 42). C'est donc elle qui permettra de distinguer, d'évaluer les choses et de poser en toute vérité leurs valeurs. Remarquons qu'ici, Spinoza insiste sur le caractère instructif de cette connaissance, car c'est elle qui nous « enseigne », mieux qui génère en nous, la connaissance du vrai et du faux. Et la présence de ces idées en l'individu lui donne une assurance certaine. Avoir une idée vraie, c'est mettre un terme aux doutes auxquels l'on était en proie sous la dictée de la connaissance du premier genre : « qui a une idée vraie, en même temps sait qu'il a une idée vraie, et ne peut pas douter de la vérité de la chose » (B. Spinoza, 1999, II, 43).

Chez Spinoza, l'idée vraie est toujours porteuse, donc expressive de sa propre certitude « parce que avoir une idée vraie ne signifie rien d'autre que connaître une chose de manière parfaite, autrement dit excellente » (B. Spinoza, 1999, II, 43, Scol, p.173) ; c'est donc connaître la chose telle qu'elle doit être connue, de cette manière, il ne peut y avoir de place pour le doute. Dans l'esprit du Scolie de la Proposition 43 d'*Éthique* II², on pourrait se demander, comment nous est-il possible de savoir exactement que les valeurs que nous mettons en évidence conviennent avec ce dont elles sont les valeurs. Et toujours dans le même esprit du Scolie, disons que nous pouvons le savoir dès lors que l'idée ou la connaissance que nous avons concorde avec ce dont elle est la valeur³. Pour nous amener à le comprendre, Spinoza invite à la construction d'un *modèle anthropologique* censé constituer « la mesure de toute chose ».

C'est dans le domaine de l'architecture et l'artisanat que Spinoza va tirer son modèle. Selon lui, on juge de la perfection ou de l'imperfection d'une chose lorsqu'on a à l'idée ce que la chose doit être. Et ce jugement n'est pas exclusif à l'auteur même de la chose, car tout individu ayant su ou cru savoir la finalité de la chose peut également se joindre à l'auteur de ladite chose pour émettre tel ou tel jugement. En observant, par exemple, les plans d'un architecte, il est possible de savoir ce qu'il a en vue de réaliser ; et tant que cette réalisation n'est pas achevée, elle sera dite imparfaite, et parfaite si elle voit le jour. L'on pourra également les trouver bien ou mal selon leur conformité au modèle de l'architecte. Autant il est possible de tendre vers des valeurs universelles en architecture, du moins lorsqu'on a connaissance du plan

² « Comment peut-on savoir avec certitude qu'on a des idées qui conviennent avec ce dont elles sont les idées ?... d'où un homme peut-il donc savoir qu'il a une idée qui convient avec ce dont elle est l'idée » (Spinoza, *E*, II, 43, Scolie).

³ « Cela provient de cela seul qu'il a une idée qui convient avec ce dont elle est l'idée, autrement dit, de ce que la vérité est norme d'elle-même » Spinoza, *E*, II, 43, Scolie.

de l'auteur, autant du point de vue anthropologique, nous pouvons converger vers des valeurs universelles. Mais, une telle convergence nécessite la construction d'un *modèle de la nature humaine* à la manière du plan d'un architecte. C'est sur cette base anthropologique que l'on évaluera les choses et la conduite des hommes.

Cela dit, au-delà de la critique des thèses de ses prédécesseurs et de la méthode qui l'amène à chosifier l'être humain (car ce qui est dit dans l'Abrégé de physique et la théorie des affects s'appliquent aussi bien aux hommes qu'aux bêtes), l'anthropologie spinoziste est une valorisation de l'homme. Il ne s'agit pas de placer l'homme sur un piédestal et de lui accorder des privilèges qu'il n'a pas au sein de la nature, cette valorisation de l'humain passe, entre autres, par la prise en compte de ce que l'homme est réellement (son essence, sa manière de se conduire nécessairement), et par la constitution d'un modèle anthropologique à partir duquel devront graviter toutes les valeurs humaines. En tant que tel, ce modèle permettra de garantir l'universalité des valeurs. C'est dans cet élan que Spinoza rappelle que : « Car, étant donné que nous désirons former une idée de l'homme à titre de modèle de la nature humaine que nous puissions avoir en vue, il nous sera utile de conserver ces mêmes vocables dans le sens que j'ai dit » (B. Spinoza, *E*, IV, Préface, p. 341).

Malgré leurs divergences d'opinions, les hommes ne manquent pas souvent de former des notions communes à partir desquelles ils consolident leurs accords par rapport à la conception de telle ou telle chose. Les notions communes ou universelles prouvent que les hommes sont capables de former des principes sur lesquels construire leur raisonnement. En raison de la loi même du *conatus*, chacun a nécessairement des valeurs qu'il attribue aux choses, mais pour sortir le genre humain de l'impasse des modèles résultant des choix passionnels, Spinoza offre un modèle obéissant aux exigences rationnelles. Chaque modèle anthropologique a sa spécificité, les modèles que se donnent l'ivrogne et le lubrique n'auront pas la même importance éthique que celle du philosophe : elles auront tendance à accroître la servitude humaine et donc à dévaloriser l'homme, tandis que celle du philosophe aura le mérite de le sauver en mettant l'accent sur des valeurs non plus individuelles, mais universelles et surtout actives. On peut comprendre pourquoi Spinoza ne dit pas que : nous voulons former *l'idée* (idea) *de l'homme*, mais plutôt *une idée* (ideam) *de l'homme*, c'est-à-dire, une idée (ou un modèle) parmi tant d'autres. Idée (ou modèle) qui se démarque des autres par son caractère vrai. Cela dit, étant donné que, ce modèle anthropologique dont parle Spinoza est également admis par « nous » (le genre humain), cela suppose que l'idée de ce modèle se trouve en tout un chacun, c'est-à-dire, aussi bien dans la partie que dans le tout de la nature humaine. Pour Pascal Sévérac :

Penser le modèle de la nature humaine que Spinoza nous propose, signifie certes penser une idée vraie dans la mesure où elle présente, en son contenu, des propriétés réelles de la nature de l'homme (...) Dès lors, le concept du modèle peut avoir une efficacité sur les passions non pas en tant qu'il est vrai, mais en

tant qu'il est une imagination ayant assez de force pour affirmer la présence de quelque chose qui exclue l'existence présente des choses que nous imaginons ordinairement (P. Sévérac, 2005, p. 317).

Même si le modèle anthropologique a tout d'une construction imaginaire, il convient de préciser, avec Pascal Sévérac, que cette construction n'est pas du même ordre que celle de l'individu englué dans les affects passifs. Le fait que ce modèle soit élaboré dans la quatrième partie de l'*Éthique* (où Spinoza réhabilite les valeurs critiquées par lui dans la première partie) n'est pas anodin. Spinoza nous amène à conserver les mêmes vocables tout en nous invitant à nous assurer des conditions de leur formulation. Autrement dit, le bien et le mal, le beau et le laid, le parfait et l'imparfait, etc., sont autant de valeurs que le vulgaire et le sage peuvent, chacun à sa manière, évoquer sans pourtant renfermer la même consistance. Les valeurs évoquées par l'un sont confuses, celles de l'autre sont claires. Il en est de même pour l'imagination des modèles. Celui du sage témoigne d'une détermination effective de sortir de la servitude. Ce modèle contribue à la valorisation de l'homme en le posant comme un être du salut et de non de la servitude.

Cela dit, habituellement, comment expliquons-nous les choses, si ce n'est par comparaison, c'est-à-dire, en les identifiant au modèle censé constituer la norme ? Et, selon que ces choses s'identifient davantage ou non au modèle en question, nous pouvons discourir sur elles différemment. Donc, au commencement de la connaissance adéquate des choses, il y a d'abord, la formation ou la construction du modèle à partir duquel ces choses seront connues. La valeur de vérité de cette connaissance des choses tient à la rigueur qui prévaut lors de la formation de ce modèle (qui n'est tout autre qu'une notion commune). Spinoza l'énonce de la manière suivante :

Nous avons coutume en effet de rapporter tous les individus de la Nature à un seul genre, qu'on appelle le plus général ; à savoir la notion d'étant, qui appartient absolument à tous les individus de la Nature. En tant donc que nous rapportons les individus de la Nature à ce genre, et les comparons entre eux, et trouvons que les uns ont plus d'étantité ou réalité que d'autres, en cela nous disons que les uns sont plus parfaits que d'autres ; et, en tant que nous leur attribuons quelque chose qui enveloppe négation, comme une limite, une fin, une impuissance, etc., en cela nous les appelons imparfaits à cause qu'ils n'affectent pas notre Esprit autant que font ceux que nous appelons parfaits, et non parce que leur ferait défaut quelque chose qui leur appartienne, ou bien parce que la Nature aurait péché (B. Spinoza, *E*, IV, Préface, p. 339).

Le modèle anthropologique obéit en fait à une pratique proprement humaine, laquelle consiste à créer des modèles pour mieux évaluer les choses. Le modèle anthropologique n'est pas un simple modèle. Car, il est censé renfermer toute la perfection à laquelle aspire tout individu. En tant que tel, aucune qualité que l'on peut attribuer à un individu humain ne doit lui manquer : son corps et son esprit doivent être, respectivement structuré et réformé de telle manière que, nous ne puissions ne pas aspirer à lui. Ainsi, la structure de son corps est telle que ce corps est apte à affecter et à être affecté de plusieurs manières à la fois.

Tout individu, à l'instar des autres choses de la nature, *s'efforce de persévérer dans son être*. Et, persévérer dans son être, c'est accroître en puissance. Pour qu'il se distingue d'une joie passive, un tel accroissement de puissance nécessite la connaissance d'une certaine voie censée le faciliter ; d'où l'importance d'un modèle de la nature humaine. Quand nous disons que, toute la perfection de la nature humaine doit être attribuée à ce modèle, nous n'entendons pas par là, que le modèle apparaisse comme une simple « peinture », mais il doit être actif. Il est censé marquer la particularité du discours anthropologique de Spinoza, donc constituer une voie du salut. Ce qui revient à dire qu'il n'y a aucune situation de la vie quotidienne par rapport à laquelle ce modèle ne saurait nous servir d'exemple.

De par leur diversité et les confusions qu'elles engendrent, les passions ne peuvent favoriser la convenance effective des hommes. De par son unicité et la nature de la conduite qui se déploie sous sa dictée, la raison est la seule à pouvoir favoriser une telle convenance : « c'est en tant seulement qu'ils vivent sous la conduite de la raison, que les hommes nécessairement conviennent toujours en nature » (B. Spinoza, 1999, IV, 35, p.377). Les hommes ne sont donc pas condamnés à s'opposer toute leur vie, il leur est possible de s'accorder sur des questions qui les opposaient avant. Mais comment comprendre un tel accord des hommes ?

Chez Spinoza, l'une des premières prescriptions de la raison est de demander à tout individu de rechercher ce qui lui est utile ; c'est-à-dire ce qui contribue au mieux à l'affirmation de sa puissance d'agir et de penser, donc en l'augmentant réellement et non illusoirement. C'est à cette seule condition qu'ils se sauvent de la passivité (dans laquelle les retenaient les passions) et deviennent véritablement actifs. Cette activité (ce devenir actif) ne s'invente pas, elle s'explique par sa conformité, sa convenance avec la nature humaine au sens où elle ne lui est pas dommageable. Spinoza reconnaît que l'homme est conduit aussi bien par les passions que par la raison. Toutefois, quand il donne la définition même de la nature humaine, il la pose « en tant qu'elle se définit par la raison » (B. Spinoza, 1999, IV, 35, Démonstration). Lorsqu'ils agissent sous la dictée de la raison, les hommes sont les causes de leurs actions, puisqu'elles s'expliquent par eux. Comme tel est le cas, alors « ce que nous jugeons, sous la dictée de la raison, être bien ou mal, est nécessairement bien ou mal » (B. Spinoza, *Ibid*). On n'a plus à faire à des situations où ce qui est bien à l'un, est mal aux yeux de l'autre. Ici, avant que les individualités ne soient mises en évidence, c'est d'abord la nature humaine qui est mise en valeur. Il s'agit d'abord de savoir ce qui concourt à l'affirmation effective de cette nature et ce qui va à l'encontre d'une telle affirmation. Ainsi, « bien » et « mal », ne se diront plus que par rapport à elle. Or, tout ce qui est posé par rapport à elle est nécessairement utile à chaque homme.

Le modèle anthropologique est le modèle d'homme raisonnable. Donc ce que nous jugeons « bien » ou « mal » sous la dictée de la raison (en référence au modèle anthropologique, celui vers lequel tout individu humain doit tendre pour réaliser son salut) ne renferme aucune confusion. En réalité, il ne s'agit

pas des valeurs intrinsèques des choses, de ce qu'elles sont en elles-mêmes, mais de ce que les choses sont pour la nature humaine en tant qu'elle agit raisonnablement. En ayant à l'idée le modèle anthropologique et tout ce qu'il implique, à savoir des valeurs (bien, mal, etc.) qui sont véritablement bien ou mal pour nous, et sachant que nous tendons vers lui, alors, le mal ne se dit que de toute chose qui nous empêche de nous accomplir conformément au modèle, et le bien ce qui favorise cet accomplissement.

Il faut remarquer que chez Spinoza, la pensée des valeurs va de pair avec celle du salut, mieux elle conditionne même la pensée du salut. Car, l'individu peut se référer aux valeurs qu'il juge importante, et constater plus tard que celles-ci n'étaient qu'une apparence de bien, au sens où elles renfermaient un mal plus grand. Alors, la recherche du salut implique avant tout une réforme de notre entendement, celle-ci passe, entre autres, par notre conformité au modèle de la nature humaine qui contient tout ce que les hommes peuvent espérer de parfait.

Ainsi, face à l'adversité, aux différents visages de la fortune, face à l'emprise des phénomènes psychophysiques que sont les affects, l'exemple que nous devons suivre, c'est celui de ce modèle qui, non seulement ne considère pas les phénomènes de la nature comme des vices, mais aussi, ne rit pas des vices humains, ne les juge pas, ne les condamne pas non plus, mais s'efforce tout seulement de s'en libérer, en les comprenant par leurs causes réelles.

Conclusion

Toute philosophie naît nécessairement d'une crise. De la même manière que Platon en vient à la philosophie à la suite de la condamnation à mort de son maître Socrate, c'est en déconstruisant les discours de ses prédécesseurs sur l'homme et sa conduite, que Spinoza parvient à construire son anthropologie des affects. Cette déconstruction spinoziste s'explique : on a souvent écrit sur les hommes et leur manière de se conduire, et proposé des solutions allant dans le sens de la libération des hommes. Cependant, remarque Spinoza, ces écrits (des théologiens et des moralistes) ont tellement idéalisé l'homme qu'ils l'ont posé comme un être extranaturel, donc échappant aux lois de la nature. De telles réflexions ne peuvent que déboucher sur des théories inapplicables, parce que n'ayant aucun rapport avec les hommes réels.

Le bien, le mal, l'ordre, le désordre, etc., sont autant de valeurs que théologiens et moralistes mettent souvent en évidence en vue de parfaire la nature humaine. Mais pour peu qu'il se fonde sur une nature humaine utopique, ce désir de perfectionnement débouche sur un flétrissement de la nature humaine, car il n'accorde aucune place aux affects, les considérant comme des choses n'ayant aucun rapport avec la nature humaine. Le mérite de l'anthropologie spinoziste est de présenter l'homme tel qu'il est et de partir de cette réalité pour élaborer une « philosophie pratique », pour employer l'expression de Gilles Deleuze.

L'élaboration d'une telle philosophie passe nécessairement par la construction d'un modèle anthropologique renfermant toutes les valeurs humaines et vers lesquels devra tendre le genre humain. Ainsi, au lieu d'élaborer les valeurs à partir d'une conception utopiste de l'homme, il faut considérer l'homme tel qu'il est : un être à la fois passionnel et rationnel. Valoriser l'homme chez Spinoza, ne revient pas à lui donner un statut particulier au sein de la nature, à le concevoir comme « un empire dans un empire », mais à mettre en évidence les valeurs par lesquelles il peut se sauver : l'homme est un être du salut, c'est en ce sens que réside sa valeur.

Bibliographie

Textes de Spinoza

SPINOZA Baruch, 1999, *Éthique*, texte latin, traduction par Bernard Pautrat, Paris, Seuil, 697 p.

SPINOZA Baruch, 2005, *Œuvres*, Vol. V, *Traité Politique*, Édition bilingue, latin-français, texte latin établi par Omero Proietti, traduction, présentation, notes, glossaire, index et bibliographie, par Charles Ramond, Paris, PUF, 560 p.

Textes consacrés à Spinoza

BOVE Laurent, 1996, *La stratégie du conatus, affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris, Vrin, 334 p.

BUSSE Julien, 2009, *Le problème de l'essence de l'homme chez Spinoza*, Paris, Publication de la Sorbonne, 110 p.

DELEUZE Gilles, 1968, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, éditions de Minuit, 322 p.

DELEUZE Gilles, 2003, *Spinoza, une philosophie pratique*, Paris, Éditions de Minuits, 176 p.

HOBBS Thomas, 1642, *Le Citoyen*, [en ligne] consulté le 20 avril 2025

https://classiques.uqam.ca/classiques/hobbes_thomas/le_citoyen/le_citoyen.html

LORDON, Frédéric, 2006, *L'intérêt souverain. Essais d'anthropologie économique spinoziste*, Paris, La Découverte, 234 p.

MASSIMA LOUWOUNGOU, 2013, *L'individu, le corps et les affects: anthropologie et politique chez Spinoza*, Université Bordeaux-Montaigne, 616 p. Thèse de doctorat [en ligne]

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/OMNIPHILLO/tel-01151096v1>

MATHERON Alexandre, 1988, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Éditions de Minuit, 647 p., (coll. « Le sens commun »).

SEVERAC Pascal, 2005, *Le devenir actif chez Spinoza*, Paris, Honoré Champion, 476 p.

Autres sources

DESCARTES René, 1963-1973, *Œuvres philosophiques*, textes établis, présentés et annotés par Ferdinand Alquié, Paris, Garnier, 830 p.

DESCARTES René, 1964-1974, *Œuvres*, éditées, par C. Adam et P. Tannery, nouvelle présentation, 13 volumes, Paris, Vrin/CNRS, 7900 p.