

# SPINOZA ET LE PROBLÈME DE LA GÉNÉROSITÉ<sup>1</sup>

Par RENAUD SANTERRE-CRÊTE<sup>2</sup>

*Résumé* : En traitant de la recherche personnelle de l'utile propre des individus, Spinoza semble s'inscrire dans une tradition philosophique égoïste, proche de la philosophie de Hobbes, où l'intérêt pour soi empêche d'avoir un véritable souci pour l'autre. Pourtant, cette lecture de Spinoza entre en contradiction avec l'idée de générosité, *generositas*, telle que décrite au scolie de la proposition 59 de la troisième partie de l'Éthique. « Par générosité, j'entends un Désir par lequel un individu s'efforce en vertu du seul commandement de la raison à assister les autres hommes et à établir entre eux et lui un lien d'amitié. Je rapporte donc à la fermeté ces actions qui ont pour but l'utilité de l'agent seulement, et à la générosité celles qui ont aussi pour but l'utilité d'autrui. » Cette définition nous apprend que le sage désire ce qui est utile pour l'autre. Cela pose de nombreuses questions : comment le conatus apparemment égoïste produit-il le désir qui vise l'utilité d'autrui? Comment le désir individuel d'exister peut-il mécaniquement produire le désir d'aider les autres? Comment la générosité peut-elle venir de la Raison sans pour autant être le fruit d'un calcul égoïste? Quelle forme prendra la générosité spinoziste?

*Mots-clés* : Spinoza, Hobbes, générosité, intérêt, égoïsme.

---

<sup>1</sup> Texte de conférence donnée le 20 mars 2011 à l'Université McGill

<sup>2</sup> Maître en philosophie et professeur au Cégep de la Gaspésie et des Îles, Renaud Santerre-Crête possède des intérêts philosophiques variés : éthique, pédagogie de la philosophie, anthropologie philosophie, existentialisme... À travers son étude de Spinoza, il désire montrer que le conatus spinoziste ne contraint pas l'homme à l'individualisme mais plutôt pousse l'individu à une véritable union dans la connaissance et la vertu avec ses pairs.

## SPINOZA ET LE PROBLÈME DE LA GÉNÉROSITÉ

Selon plusieurs philosophes et psychologues, puisque l'homme cherche ce qui lui est utile, l'intérêt que l'on porte aux autres est égoïste et utilitaire. C'est le cas d'une majorité de penseurs du 17<sup>e</sup> siècle. Mentionnons Blaise Pascal, pour qui les hommes agissent par orgueil et égoïsme. Selon ce philosophe, faisant écho à son confrère La Rochefoucauld, l'orgueil et l'intérêt envers soi créent chez l'individu l'illusion hypocrite qu'il voudrait être traité comme une personne désintéressée. Dans ce contexte, l'être humain n'est pas capable d'altruisme : pour lui, l'être humain agit toujours par intérêt personnel, il peut seulement en être conscient ou non. Chercher les fondements de la générosité revient à se tromper ou à la faire disparaître. Nous pouvons aussi mentionner Thomas Hobbes, pour qui l'homme est un loup pour l'homme, pour qui rien n'a d'importance plus grande que sa propre survie. Pour lui, seul un contrat assurant la survie de chacun permet d'unir temporairement les hommes. Hobbes a fait l'étude de l'entraide entre hommes et en tire comme conclusion un intérêt exclusif pour la survie de chacun.

Cela soulève une question : dans le cadre d'une psychologie de l'intérêt, peut-on comprendre la motivation des actes généreux comme un intérêt direct pour l'autre?

Le système de Spinoza est porteur d'une tension qui fait écho à ce questionnement : à la fois, il défend une philosophie du *conatus* et un concept de coopération entre individus rationnels : la *generositas*.

Cela soulève diverses questions : comment le *conatus* apparemment égoïste produit-il le désir qui vise l'utilité d'autrui? Comment le désir individuel d'exister peut-il mécaniquement produire le désir d'aider les autres? Comment la générosité peut-elle venir de la Raison sans pour autant être le fruit d'un calcul égoïste? Quelle forme prendra la générosité spinoziste?

Pour répondre à ces questions, voici les stratégies qui seront ici utilisées.

Premièrement, par une étude de l'usage du terme *générosité* dans l'ensemble du corpus.

Deuxièmement, en comparant l'anthropologie spinoziste avec celle de Hobbes, un autre penseur du *conatus*.

Troisièmement, en mettant la générosité en contexte, question de savoir comment agit l'individu généreux selon Spinoza.

Commençons par l'étude des occurrences du terme générosité dans l'œuvre de Spinoza. Dans le cadre de cette présentation, je ferai un simple survole des conclusions ma recherche sans rentrer dans les détails.

De prime abord, sachez que le concept de *generositas* retrouvé dans *l'Éthique* sera le pilier de cette recherche. Les autres œuvres de Spinoza ne seront pas très utiles dans notre recherche.

Tout de même, le *Court traité* nous révèle que le jeune Spinoza utilise le terme générosité pour définir une connaissance juste de soi. Le concept est très similaire à la générosité du Descartes du *Traité des passions*, profondément différente du concept retrouvé dans *l'Éthique*.

Aussi, l'usage du terme générosité dans le *TP* est mineur (une seule occurrence) et traite du dévouement pour le peuple des rois généreux.

De même, une seule occurrence se retrouve dans la *Correspondance*. Elle est très vague et peu utilisable considérant la connaissance approximative du néerlandais de Spinoza.

Retournons donc à *l'Éthique*. Les deux éléments les plus pertinents de ma recherche sont, premièrement, la définition même de la *generositas* et, deuxièmement, une déduction au sujet de la *pietas* que l'on retrouve au scolie de la proposition 18 de la 4e partie.

Prenons le temps à étudier la définition de *generositas* dans *l'Éthique* qui se retrouve dans le scolie de la proposition 59 de la troisième partie.

Je ramène à la Force d'âme les actions qui suivent des affects se rapportant à l'Âme en tant qu'elle connaît, et je divise la Force d'âme en Fermeté et Générosité. Par Fermeté j'entends un Désir par lequel un individu s'efforce à se conserver en vertu du seul commandement de la Raison. Par Générosité j'entends un Désir par lequel un individu s'efforce en vertu du seul commandement de la raison à assister les autres hommes et à établir entre eux et lui un lien d'amitié. Je

rapporte donc à la Fermeté ces actions qui ont pour but l'utilité de l'agent seulement, et à la Générosité celles qui ont aussi pour but l'utilité d'autrui. La Tempérance donc, la sobriété et la Présence d'Esprit dans les périls, etc., sont des espèces de Fermeté; la Modestie, la Clémence, etc., des espèces de Générosité.<sup>12</sup>

Premièrement, la générosité fait partie d'une catégorie plus large, la catégorie des affects actifs, également désignés sous le terme de *force d'âme*. Cet ensemble d'affects actifs se démarque par rapport aux passions qui forment la majorité des affects que connaissent les hommes par le fait que la force d'âme découle de la raison, contrairement aux passions qui sont le fruit de connaissances inadéquates.

Ainsi, la force d'âme n'est reliée qu'à deux des trois affects fondamentaux. Sa genèse se révèle donc différente de celle des passions. « Les passions naissent à partir du trio désir/joye/tristesse, les actions procèdent du seul duo primitif désir/joye. »<sup>3</sup> Débarrassé de la tristesse par les idées adéquates, le *conatus* de l'homme gagne en efficacité s'engageant dans une dynamique circulaire où l'augmentation de puissance accentue l'augmentation de puissance.

Cela dit, le déclencheur de cette réflexion est ce qui distingue la générosité de la fermeté. Il faut donc passer outre le tronc commun reliant les deux définitions et se consacrer à la deuxième partie de la définition :

Je rapporte donc à la Fermeté ces actions qui ont pour but l'utilité de l'agent seulement, et à la Générosité celles qui ont aussi pour but l'utilité d'autrui.<sup>4</sup>

C'est dans la différence entre la *Fermeté* et la *Générosité* que se trouve le cœur de notre problème: comment comprendre le désir du bien de l'autre? Peut-on chercher directement le bien d'autrui?

Le deuxième point important est au scolie de la proposition 18 où l'on retrouve la déduction suivante au sujet de la *pietas*:

(a)Aucun individu ne peut s'émanciper seul, sans être relation avec des choses extérieures;

(b) rien ne s'accorde à l'humain comme un autre humain rationnel;

(c) donc, rechercher sa propre émancipation revient à chercher la compagnie d'individus rationnels.

La recherche de sages ne se limite pas à une recherche d'individus rationnels; elle est aussi la rationalisation des gens qui nous entourent. C'est un désir de renforcer la connaissance et la joie des autres. Ainsi, en voulant s'émanciper, l'homme sage désire aider les autres dans leur émancipation commune.

Au point où nous sommes rendus, nous pouvons dire que la générosité est affirmée par Spinoza et expliquée en partie par la *composabilité* des sages qui est nécessaire à l'émancipation.

Cela dit, passons à la seconde partie de cette présentation intitulée *l'amour de soi Spinoziste*. Commençons par déterminer un critère pour comprendre et classer la *generositas*. À cette fin, j'introduis maintenant deux concepts: L'amour de soi et l'amour propre.

Le premier concept est celui de *l'amour de soi*, faisant référence au concept médiéval d'*amor sui*, repris en langue anglaise par le terme *self liking* et par les théologiens du XVIIe siècle par *intérêt nôtre*.

L'amour de soi [...] témoigne fondamentalement du désir de l'agent centré sur lui-même et sur les avantages qu'il cherche à obtenir pour soi, mais sans que cela se traduise par une attention *exclusive* accordée à ceux-ci. Autrement dit, on ne se situe pas ici dans une attitude comparative de supériorité qui rend impossible toute attention à l'intérêt d'autrui. Cela signifie que l'amour de soi conduit certainement à ne pas sacrifier ses propres intérêts à ceux d'autrui, car il possède un caractère indépassable, mais que cela ne conduit pas non plus à une ignorance ou à un désintérêt pour ceux d'autrui, pas plus qu'ils ne conduisent à une rivalité permanente. Il peut donc exister un rapport de

*composition* entre les intérêts selon les modalités variables qui peuvent engendrer des rapports de coopération.<sup>5</sup>

Voyons aussi le deuxième concept, que les Anglais traduisent par *self love* et qui provient de la conception latine nommée *amor proprius* :

L'amour propre [...] témoigne d'une attention exclusivement consacrée à ses propres intérêts considérés comme incommensurables au regard de ceux des autres, lesquels sont systématiquement négligés ou niés de telle sorte que la coopération, lorsqu'elle existe, se trouve en permanence menacée de défection, lorsque celle-ci ne possède pas un coût dissuasif.<sup>6</sup>

Christian Lazzeri propose que Hobbes est un bon représentant de l'amour propre alors que Spinoza représente l'amour de soi. À partir de cette piste, cherchons ce qui différencie les deux penseurs dans leurs conceptions anthropologiques.

En ce qui concerne Hobbes, une clé de compréhension se cache dans la distinction entre *mouvement vital* et mouvement *animal* qui se trouve dans le chapitre 4 de cette même partie du *Léviathan*.

Pour Hobbes, l'homme se divise en deux types de mouvement: Le mouvement vital (l'ensemble des mécanismes inconscient tel le mouvement du sang dans les veines et la respiration) et les mouvements animaux (l'ensemble des mouvements conscient comme parler, se mouvoir...)

Les mouvements animaux sont complètement soumis à la continuation du mouvement vital. Le *conatus* individuel selon Hobbes se révèle être un mouvement fini qui appelle à la perpétuation. Il n'est pas place à la transformation ou à l'évolution de *conatus*. Une telle conception de l'individu, n'ayant pour seul véritable moteur que la survie biologique, entraîne une importante conséquence : Hobbes fait de la peur et de la raison la base de sa psychologie et le moteur de la sociabilité. Ainsi, si tous les mouvements animaux ont pour but le maintien de la survie, la raison et la sociabilité n'y

échappent pas. La raison sera un instrument de survie et l'esprit aura comme moteur principal la fuite de la mort.

Car si celle-ci était exacte [l'explication de Hobbes], la séparation entre les hommes deviendrait définitivement insurmontable : les individus pourraient bien s'accorder parce qu'on les y contraint, mais cet accord resterait extérieur et superficiel. Dans le meilleur des cas, nous ne pourrions jamais dépasser le stade de l'unification purement externe garantie par une bonne organisation de la société politique; l'homme pour l'homme, qu'il soit dieu ou loup, demeurerait à jamais un simple moyen.<sup>7</sup>

Dans cette optique, nous pouvons voir que Hobbes défend un égoïsme du type de l'amour-propre. L'agent rationnel hobbesien garde le regard fixé sur son objectif de continuer sa vie biologique, peu importe l'action qu'il fait envers les autres.

Quand est-il de la conception de Spinoza?

Le penseur hollandais ne divise pas l'homme en deux parties comme l'a fait Hobbes. Là où ce dernier voyait une scission entre un mouvement animal et un mouvement vital, Spinoza y voit un désir qui ne fait qu'un. Ainsi, il n'y a plus une partie du désir qui oriente l'autre, mais un seul désir. Pour nous en convaincre, nous pensons à la proposition 14 de la quatrième partie :

Agir par vertu absolument n'est rien d'autre en nous qu'agir, vivre et conserver son être (ces trois choses n'en font qu'une) sous la conduite de la Raison, d'après le principe de la recherche de l'utile propre.<sup>8</sup>

Donc, il n'existe pas pour Spinoza un désir de survie distinct du désir de vivre. Puisqu'un homme tient à conserver l'ensemble de ce qu'il est, ses actions dépendront de ce sur quoi il base son individualité. L'homme qui base son individualité sur sa patrie peut partir à la guerre avec l'impression que c'est la meilleure manière de conserver ce qu'il est, même si la guerre est une activité particulièrement dangereuse pour sa survie biologique. Qui a

son individualité rattachée à un idéal peut ainsi risquer sa vie pour persister dans cet idéal.

C'est le phénomène d'identification positive qui est traité dans la troisième partie de *l'Éthique*, dans les propositions 19, 21, 22 et 25. Pour le résumé, disons que les variations de joie et de tristesse de l'objet aimé se répercutent en l'individu au point où ils *partagent* leurs affects, comme par mimétisme.

S'il l'identification basée sur des idées inadéquates est courante, il ne faut pas croire que l'identification ne peut pas avoir pour source des idées adéquates. Ainsi, la *composition* des hommes de raison que nous avons vue précédemment peut être comprise sous le signe de l'identification basée sur des idées adéquates. En s'efforçant de porter l'être rationnel aimé vers la joie, l'homme porté par les idées adéquates a « un Désir par lequel un individu s'efforce en vertu du seul commandement de la raison à assister les autres hommes et à établir entre eux et lui un lien d'amitié. »<sup>9</sup> La générosité est le résultat de l'identification rationnelle et de l'entraide qui s'ensuit. Résumons en disant que le *conatus* de Spinoza, une fois rendu rationnel, est une volonté d'émancipation qui passe par la coopération avec d'autres individus rationnels.

Nous pouvons maintenant passer à la troisième partie de la présentation traitant du fonctionnement de la générosité chez Spinoza. Pour bien mettre en scène la générosité, nous utiliserons de 4 concepts: Celui de bien rival, de bien non rival, d'individu passionnel et d'individu rationnel. Tout d'abord, définissons les termes.

Définissons le bien rival comme un bien qui perd sa valeur lorsqu'il est transigé. Par exemple, l'homme qui donne son cheval ne possédera plus de cheval à la fin de l'échange. Les biens rivaux créent de la compétition entre les hommes, car leur possession est soumise au monopole.

Ainsi, le bien non rival est un bien dont la valeur n'est pas diminuée par une transaction. Par exemple, le professeur de langue ne perd pas sa capacité à parler italien en enseignant l'italien.

Définissons ainsi les deux types d'individus. L'individu passionnel (ignorant) sera dirigé par ses passions alors que l'individu rationnel (sage) le sera par la raison. En



d'autres mots, l'homme est passionnel si la puissance de sa raison est moindre que les causes extérieures et l'homme est rationnel si la puissance de sa raison est plus grande que les causes extérieures.

Cela dit, comment l'homme généreux agit-il avec les ignorants? Premièrement, le mot d'ordre sera la prudence:

- 1- Il tentera de diminuer ses rapports avec eux, surtout en ce qui concerne les biens rivaux. Il devra être prudent car les hommes passionnels sont dangereux pour deux raisons: l'ignorant peut nuire au sage tant par la haine que par l'amour excessif qui se corrompra en haine.
- 2- Pour éviter l'amour excessif, le sage devra se montrer humble.
- 3- Il sera un "agent rationalisant" en transigeant des biens non rivaux.

Par ailleurs, comment le sage agit-il avec les autres sages?

- 1- Il restera prudent, car les présumés sages peuvent s'avérer ignorants ou redevenir ignorant si les passions dépassent puissance la force de leur raison.
- 2- Il partagera tous les types de biens, car les sages ne connaîtront ni haine, ni amour excessif.

Les sages sont donc aptes à tout les types d'échanges comme le souligne Alexandre Matheron :

[Les sages] échangeront aussi tous les bienfaits « mondains » qu'ils seront en mesure de se dispenser les uns aux autres : vouloir que nos amis cultivent leur intelligence, c'est vouloir du même coup en donner les moyens matériels; à charge de revanche, bien entendu, mais cela va de tellement de soi que nul ne songera à le mentionner.<sup>10</sup>

Bien sûr, le partage de connaissance et de joie (par mimétisme) reste le cœur de la coalition des sages.

## Conclusion

Tout bien considéré, nous pouvons conclure cette recherche en disant que le système de Spinoza permet de comprendre une forme d'intérêt direct pour l'autre basé sur la fusion de l'intérêt pour autrui et de l'intérêt pour soi. Ainsi, l'individu peut coopérer de bonne foi avec ses pairs, contrairement à la conception hobbesienne, et peut comprendre la nature de ses désirs sans être trompé, contrairement à la position de Pascal.

Par ailleurs, il ne faut pas prendre cette conclusion comme une tentative de sortir du discours de l'intérêt. L'intérêt pour soi qui peut s'étendre pour créer de l'intérêt pour l'autre est toujours dans le domaine du désir, élément incontournable de toutes les manifestations psychiques du *conatus*. À ce sujet, citons la conclusion de l'article sur la reconnaissance spinoziste de Lazzeri :

En réalité, le problème, et le problème premier qui importe, n'est pas de savoir s'il peut exister autre chose que des satisfactions d'intérêts [...], c'est de savoir s'il est possible de dépasser la problématique de l'opposition entre égoïsme et altruisme, et la réponse, sur ce point, est positive. On peut même se demander si ce n'est pas là l'une des voies possibles parmi les plus intéressantes pour contourner cette opposition.<sup>11</sup>

---

<sup>1</sup> Pour les citations de l'œuvre de Spinoza, nous utiliserons la traduction de Charles Appuhn : SINOZA, Baruch. *Œuvres complètes de Spinoza*, traduction, introduction et notes par Charles Appuhn, Paris, GF, 1964-1966 (première édition en 1904), 4 volumes.

<sup>2</sup> É III, LIX, scolie.

<sup>3</sup> Chantal Jaquet, 2005, *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*, Paris, Publications de la Sorbonne, p. 294.

<sup>4</sup> É III, LIX, scolie.

<sup>5</sup> Christian Lazzeri, 2008, *Reconnaissance spinoziste et sociologie critique, Spinoza et Bourdieu*, in CITTON, Yves et LORDON, Frédéric. *Spinoza et les sciences sociales. De la puissance de la multitude à l'économie des affects*, Paris, Éditions Amsterdam, p. 222.

---

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> Alexandre Matheron, 1969, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, éd. De Minuit, p. 153.

<sup>8</sup> É IV, XXIV.

<sup>9</sup> É III, LIX, scolie.

<sup>10</sup> Alexandre Matheron, *Op. cit.*, p. 535.

<sup>11</sup> Christian Lazzeri, *Art. Cit.*, p. 245.