

**L'ambition comme l'affect du philosophe ?
(Commentaire d'*Éthique* III, Définitions des Affects, 44) ¹**

Philippe Danino

D'Aristote à Hobbes, des Stoïciens à saint Thomas, l'ambition se situe au carrefour de la morale et de la politique, engage une image de soi comme un rapport à autrui et se caractérise, chez tous les auteurs qui en traitent, par son ambivalence. Spinoza, quant à lui, opère dans l'*Éthique* un rapprochement *a priori* paradoxal de cet affect avec la figure du philosophe : censé incarner sagesse et mesure et vivre sous la conduite de la raison, le philosophe se trouve ici soudain retenu comme objet d'un affect immodéré qui le porte à la gloire. Voici en effet ce qu'en dit la Définition 44 d'*Éthique* III, objet de la présente étude :

« L'Ambition est un [le] désir immodéré de gloire. — Explic. : L'Ambition est un désir par lequel tous les affects (*par les Prop. 27 et 31 de cette p.*) sont alimentés et fortifiés ; et par là cet affect peut à peine être surmonté. Car, aussi longtemps qu'un homme est tenu par un désir, en même temps, il l'est nécessairement par celui-là. *Les meilleurs*, dit Cicéron, *sont au plus haut point menés par la gloire. Même les philosophes qui écrivent des livres sur le mépris de la gloire y inscrivent leur nom, etc.*²

1. Les abréviations et traductions d'ouvrages utilisées dans cette étude seront les suivantes : *CT* pour le *Court traité* (trad. Appuhn, Paris, Garnier, 1964) ; *TRE* pour le *Traité de la réforme de l'entendement* (trad. Koyré, Paris, Vrin, 1984) ; *PM* pour les *Pensées métaphysiques* (trad. Appuhn, Paris, Garnier, 1964) ; *Éth.* pour l'*Éthique* (trad. Pautrat – éventuellement revue –, Paris, Seuil, 1988) ; *TTP* pour le *Traité théologico-politique* (trad. Moreau et Lagrée, Paris, PUF, 1999) ; *TP* pour le *Traité politique* (trad. Ramond, Paris, PUF, 2005) ; pour la correspondance, la trad. Appuhn (Paris, Garnier, 1966).

2. *Ambitio est immodica gloriae cupiditas. — Explic. : Ambitio est cupiditas qua omnes affectus (per prop. 27 et 31 hujus) foventur et corroborantur et ideo hic affectus vix superari potest. Nam quamdiu homo aliqua cupiditate tenetur, hac simul necessario tenetur. Optimus quisque inquit Cicero maxime gloria ducitur. Philosophi etiam libris quos de contemnenda gloria scribunt, nomen suum inscribunt etc.*

D'emblée, cette Définition 44 n'est pas simple à saisir, tant en raison de ses « entrées » multiples, qui forment autant de difficultés, que de certains aspects plutôt singuliers. En effet, si l'on considère d'abord les toutes premières définitions de l'ambition développées dans le corps d'*Éthique* III³, on constate qu'il n'est question ni de caractère « immodéré » ni de gloire. Doit-on alors reconnaître des tensions au niveau même de la conception spinozienne de l'ambition, ou bien reconstruire le raisonnement qui mène à cette Définition 44 ? Deuxièmement, que faut-il entendre exactement par « gloire », en particulier dans sa distinction d'avec la satisfaction de soi ? Troisièmement, comment comprendre, dans cette Définition 44, un caractère de l'ambition à la fois singulier, comme désir particulier de gloire, et général, en tant que par elle, « tous les affects se trouvent alimentés et renforcés » ? Quatrièmement, on trouve dans l'*Éthique* très peu d'auteurs nommés et encore moins de citation avec nom d'auteur ; il n'y en a que deux : dans la Préface d'*Éthique* V, où Spinoza reprend à Descartes, en le citant, sa définition des passions de l'Art. 47 des *Passions de l'âme*, et dans cette Définition 44 elle-même, avec Cicéron : doit-on alors voir ici une raison particulière à cette démarche si rare ? En outre, cette citation de Cicéron – à laquelle sera davantage consacrée cette étude – peut elle-même paraître problématique. Nous avons ici l'une des six occurrences, dans l'*Éthique*, du terme « philosophe » : pourquoi ce dernier apparaît-il dans ce cadre ? Enfin, nous avons affaire ici à un philosophe (Spinoza) qui cite un philosophe (Cicéron), lequel se prononce lui-même sur des philosophes : que signifie donc un tel emboîtement ?

Le problème serait au fond de comprendre, à travers cette citation, ce que le philosophe vient faire ici, autrement dit *son articulation* à un affect tel que l'ambition, à *cet* affect précis d'ambition. Est-ce dire que l'ambition serait *l'affect même du philosophe* ? Ce point n'est pas expliqué et, comme nous nous proposons de le montrer, ne peut l'être par cette seule Définition.

I. De la situation générale de l'idée d'ambition chez Spinoza, à la Définition 44 d'*Éthique* III

1. Occurrences et contexte politique

La grande majorité des occurrences du terme *ambitio* se situe dans l'*Éthique* et, pour l'essentiel – comme pour la gloire –, dans la Partie III. Il est assez peu question de ce désir, en lui-même, dans la réflexion politique⁴. Mais cette façon de dire peut prêter à discussion au sens où il est surtout question, dans ce champ de la politique, de la gloire, objet, dans notre

3. 29, sc. et 31, sc.

4. On dénombre seulement quatre occurrences du terme « ambitio » à travers le *TTP* (Préface, p. 65 ; chap. VII, p. 279 ; chap. XX, p. 641) et le *TP* (chap. VI, § 3).

Définition 44, de l'ambition, et où le peu d'occurrences d'un terme ne signifie pas nécessairement sa moindre importance philosophique. De ces occurrences, dans le champ politique, on retiendra trois grandes idées.

En premier lieu, Spinoza n'analyse jamais l'ambition pour elle-même ni ne la définit, car chacun, sans doute, peut bien savoir par l'expérience, l'histoire ou les auteurs, ce qu'elle est dans ce contexte : une recherche de pouvoir et d'honneurs. En deuxième lieu, le terme porte une valeur fortement négative : l'ambition est un désir aussi dangereux et condamnable qu'il est puissant. La préface du *Traité théologico-politique* comme le chap. VI du *Traité politique* l'associent à l'avidité ; les chap. VII et XX du *Traité théologico-politique*, respectivement au crime et au fanatisme. On peut alors dire que l'ambition fait partie de ce « noyau passionnel antipolitique »⁵ qui, avec l'envie, la haine, la colère et l'avarice, engendre les rivalités et les déchirements, suscite les renversements de régimes et fait de chaque individu un ennemi potentiel de l'État. En troisième lieu, chose peu étonnante, on voit l'ambition mettre en jeu un certain type de relation à autrui : c'est par elle que, dans la préface et le chap. VII du *Traité théologico-politique*, les Théologiens confisquent le pouvoir et assoient une domination et que, dans le chap. XX, la liberté d'opinion et les hommes de caractère indépendant ne sont ni reconnus ni supportables.

Les implications politiques de l'ambition sont donc certes importantes, mais la notion n'est elle-même ni analysée ni expliquée ni définie. Nous sommes alors renvoyés, pour en savoir plus, à l'*Éthique*, et plus précisément au cadre dans lequel est développée l'ambition : celui de *l'imitation des affects*, dont nous nous proposons ici de rappeler les grands principes – hors desquels une claire compréhension de l'affect d'ambition n'est pas possible⁶.

2. Le cadre et le principe de l'*ambitio* : l'imitation des affects (*Éthique III*, 27-31)

Les Propositions 21 à 55 d'*Éthique III* traitent de la formation et du développement des figures interindividuelles de l'affectivité passive, traitement qui, on le sait, fait apparaître l'idée centrale de *mimétisme affectif*. Spinoza en décrit le processus (Propositions 27-30), pour analyser dans la suite les opérations et les effets de l'imagination, qui en découlent

5. P.-F. Moreau, *Spinoza, l'expérience et l'éternité*. Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1994, p. 418.

6. Le traitement de l'ambition, chez Spinoza, est donc indissociable de la réflexion politique comme d'une théorie de l'imitation des affects. Or, on avancera que c'est précisément l'absence de celle-ci et l'importance moindre accordée à celle-là qui expliquent, par comparaison, l'absence de définition de l'ambition chez Descartes, dans les *Passions de l'âme*. On ne constate, dans cet ouvrage, qu'une seule occurrence du substantif (Art. 28), et encore n'apparaît-elle là qu'à titre d'exemple, sans jamais être traitée pour elle-même. Au demeurant, on notera la présence d'une passion, l'émulation (Art. 172), espèce de courage qui pousse l'âme à entreprendre les choses qu'elle voit réussir à d'autres, ainsi qu'une définition de la gloire (Art. 66 et 204), laquelle est clairement l'objet de la passion d'ambition (Art. 82).

(Propositions 31-47). Ici sont donc déduites les passions qui naissent non pas seulement d'un objet extérieur, mais aussi bien de la conduite d'un semblable⁷ à l'égard de cet objet. C'est le scolie de la Proposition 27 – à laquelle renvoie l'explication de la Définition 44 – qui pose l'idée d'*imitation des affects* (*affectuum imitatio*), par laquelle, même dans le cas où des hommes ne sont pas au départ attachés par un lien affectif, il s'établit spontanément comme une « communication » entre les affects qu'ils éprouvent.

Rappelons alors que les images des choses sont des modifications du corps qui enveloppent la présence d'un corps extérieur. Or, nous représenter qu'un de nos semblables éprouve un certain affect, n'est possible que si l'idée d'une modification de son corps, qui correspond à cet affect, est comprise dans l'idée que nous avons de *notre* corps. Quand nous nous représentons qu'un de nos semblables éprouve un affect, l'idée que nous avons de notre corps enferme ainsi une modification qui est liée, *en nous*, à cet affect, et il est impossible, par suite, que nous ne l'éprouvions pas. En d'autres termes, en nous représentant l'existence d'un corps extérieur semblable au nôtre, nous avons l'idée d'une affection de notre corps qui enveloppe non seulement l'existence du corps extérieur par lequel il est affecté, mais *aussi* celle des affections de ce corps, dont notre corps est lui-même affecté. C'est ainsi que nous sommes amenés à ressentir ces affections⁸ – ce qui explique par exemple la pitié et l'émulation.

Ce principe posé, les Propositions 28-30 développent les modalités d'action telles qu'elles s'effectuent sous le regard (imaginé) d'autrui : l'ambition, l'humanité, la gloire, la honte, etc. La Proposition 31, seconde Proposition à laquelle renvoie l'Explication de la Définition 44, explique à partir de là l'effet d'un renforcement ou d'un affaiblissement des affects : le simple fait qu'une chose semblable à nous éprouve un sentiment (ou plutôt que nous imaginions qu'elle l'éprouve), suffit à engendrer en nous ce sentiment et, s'il existait déjà, à en accroître la force (car s'y ajoute la puissance de la similitude) ; dans le cas inverse, où un semblable a en aversion ce que nous aimons, c'est un « flottement de l'âme » qui se produit en nous.

Le principe de l'ambition réside donc dans cette propriété de la nature humaine selon laquelle les hommes prennent part aux sentiments de leurs semblables, éprouvent par exemple de la pitié à la vue de la tristesse d'autrui⁹ ou encore connaissent un accroissement de leur propre affect d'amour ou de haine lorsqu'ils les voient partagés par d'autres. Tel est le cadre dans lequel se développe l'analyse de l'ambition, dont les définitions précises se situent dans les scolies des Propositions 29, 31 et 56.

7. D'une « chose semblable à nous [*rem nobis similem*] » (Prop. 27).

8. Cf. *Éth.* III, 27, dém.

9. *Ibid.*, sc. 1.

3. Situation de la Définition 44

Dans ce catalogue raisonné des affects qui clôt l'*Éthique* III, les Définitions 39 à 43 s'attachent aux affects pouvant être rapportés aux désirs touchant la peur du mal (peur, courage, lâcheté, etc.). L'ambition inaugure le dernier groupe des affects recensés (Définitions 44 à 48), lesquels présentent trois caractéristiques. D'une part, il s'agit d'affects qui se rapportent non à la joie et à la tristesse, mais au désir, c'est-à-dire qu'est considérée ici l'*action* que les affects nous déterminent à accomplir en tant qu'ils nous portent toujours vers ce qui doit, selon notre opinion, nous procurer de la joie. D'autre part, les affects de ce dernier groupe sont rapportés aux « désirs immodérés » : outre l'ambition sont ici définis la gourmandise (*luxuria*), désir immodéré de manger, l'ivrognerie (*ebrietas*), désir immodéré de boire, l'avarice (*avaritia*), désir immodéré des richesses et la lubricité (*libido*), désir et amour de l'union des corps¹⁰. Ces affects, enfin, se distinguent des autres par le fait, selon les propres dires de Spinoza¹¹, qu'ils n'ont pas de contraire.

Mettons en évidence, à ce stade, une double caractéristique de l'ambition : en tant que désir immodéré – ce qui reste à comprendre –, elle est en effet de même nature que les quatre suivants ; mais elle semble en même temps s'en distinguer, en ce que les objets de la gourmandise, de l'ivrognerie, de l'avarice et de la lubricité sont clairement d'ordre sensible, physique ou encore matériels. De ce point de vue, l'*ambitio* peut aussi bien être rapprochée des affects qui sont l'objet des dix Définitions précédentes : se rapportant aux désirs de bien ou de mal faire envers autrui (Définitions 34 à 38) ainsi qu'à la peur du mal (Définitions 39 à 43), ces affects engagent d'emblée les relations interindividuelles et, comme l'*ambitio* elle-même, reposent sur le processus de l'imitation des affects.

II. La Définition 44 et son Explication

1. Du désir de plaire au désir de gloire

La Définition 44 donne donc lieu à un premier sujet d'étonnement et d'interrogation : l'ambition, ce « désir immodéré de gloire », n'apparaît, dans les premières définitions qu'en donne le corps d'*Éthique* III (29, sc. et 31, sc.), ni comme immodérée ni comme désir de gloire. Le scolie de la Proposition 29 la définit en effet comme « l'effort pour faire quelque chose et aussi pour s'en abstenir, pour la seule cause de plaire aux hommes ».

10. Convient-il de donner un sens particulier à la distinction entre les adjectifs « *immodica* », réservé à l'*ambitio*, et « *immoderata* », appliqué aux quatre autres désirs ? Suivant leur signification étymologique, le premier présenterait l'idée d'un excès « quantitatif », objet d'une quête active, le second, le sens de déraisonnable, de démesuré, dont l'excès se développerait plus spontanément. Or, sans doute est-il plus difficile d'être glorieux que gourmand ou ivre.

11. *Éth.* III, 56, sc.

Cette définition se pose et s'entend d'abord à partir de la règle qu'énonce la Proposition 29, règle selon laquelle sont dégagés les effets de la théorie du mimétisme affectif¹² : les affects dont nous créditons autrui enclenchent en nous des actions en fonction non seulement de la joie qu'elles sont susceptibles de nous procurer, mais « également [*etiam*] » de celle qu'elles sont censées donner à autrui – du moins tel que nous l'imaginons ; et nous ne pouvons que ressentir cette joie – ou cette tristesse – dont la représentation d'autrui nous renvoie les images. Ainsi, nos actes nous satisfont seulement si nous considérons qu'ils font « également » plaisir aux autres, ou nous déplaisent au contraire seulement si nous imaginons qu'ils peuvent être mal considérés ou mal reçus par eux. Il n'est donc encore question ni d'immodération ni de gloire. L'ambition correspond d'abord à notre désir de plaire aux autres par nos actions et à tirer de nous-mêmes du plaisir à la représentation imaginaire de ce plaisir que nous prêtons à autrui, et dont nous serions nous-mêmes les auteurs. Plus simplement, il s'agit, pour nous, de nous aimer dans et à travers le regard de l'autre. Alors comment et pourquoi l'idée de gloire advient-elle ?

Elle apparaît dans les scolies des Proposition 39 (« l'ambitieux ne désire rien tant que la gloire ») et 56 (« [...] un amour ou bien un désir immodéré [...] d'être glorieux »). Car la *gloria*, selon la Définition 30 des affects, est « une joie qu'accompagne l'idée d'une de nos actions dont nous imaginons que d'autres la louent », ce qui correspond clairement à cette joie tirée de la représentation imaginaire du plaisir, prêtée à l'autre, et dont nous serions nous-mêmes les objets¹³.

D'une part, donc, cette gloire, en tant que joie, est bonne en elle-même – et s'oppose à cette tristesse qu'est la honte (*pudor*) ; d'autre part, elle se trouve en effet nécessairement associée à la représentation de causes extérieures, à savoir le jugement qu'autrui est censé porter sur nos actions. Mais elle se trouve aussi bien rattachée, et là est son ambiguïté, à la considération d'une cause intérieure¹⁴, du fait que, par mimétisme affectif, nous ressentons *pour nous-mêmes* les affects que nous imputons imaginairement à autrui. Quand l'homme fait dépendre sa puissance d'agir du regard et de l'approbation – imaginés – des autres, il est donc sujet au désir de gloire. Nous imaginons ainsi qu'autrui nous considère comme grand, projetons alors sur nous-mêmes une certaine grandeur et, par là, nous fortifions par imagination. L'affect de gloire, objet de l'ambition, résulte ainsi d'un processus de construction de notre propre éminence, indissociable d'un mouvement d'auto-glorification.

12. On suivra sur ce point les analyses de P. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La troisième partie ; la vie affective*, Paris, PUF, 1995, p. 234 et suiv.

13. On est là très proche de la définition cartésienne de la gloire, « joie fondée sur l'amour qu'on a de soi-même mais qui vient de l'opinion d'autrui » (*Passions de l'âme*, Art. 204).

14. Cf. *Éth.* III, 30, sc., qui caractérise la gloire comme « joie qu'accompagne l'idée d'une cause intérieure ».

Mais en même temps, précisément parce qu'elle soumet la considération de soi à la représentation de l'autre, à tel point que l'ambitieux peut bien s'imaginer apprécié de tous « alors même qu'il est méprisé de tous »¹⁵, la gloire n'est pas sans envelopper elle-même *une dimension d'aliénation*. Il convient donc de souligner la tension entre l'utilité de la gloire comme joie, et sa fréquente nocivité comme dépendance à l'égard d'autrui, forme passive qui prend le nom de « vaine gloire ». Aliénante en tant qu'on se représente soi-même exclusivement selon l'image qu'on se fait de ce qu'autrui, en particulier le vulgaire, inconstant, pense de soi, la vaine gloire consiste à s'attribuer un mérite imaginaire, excessif ou vain : « qui tire gloire de l'opinion du vulgaire, en proie chaque jour au souci, s'efforce, s'agite, fait tout pour garder sa réputation »¹⁶. C'est bien à cette propension à l'excès que renvoie le caractère « immodéré [*immodica*] » présent dans la Définition 44, qui donne finalement à l'ambition une dimension négative, un caractère qu'il nous faut justifier plus avant.

2. Un désir « immodéré », ou l'ambivalence inhérente au mimétisme affectif

Ce caractère d'immodération est à rattacher au phénomène de l'ambivalence de l'affectivité passive dans le cadre de l'imitation des affects. En elle-même, en effet, cette imitation n'est pas une aliénation. Elle l'est seulement dans la mesure où les sentiments imités sont eux-mêmes aliénés, ce qui est le cas tant que nous sommes soumis aux processus de l'imagination et aux passions. Rappelons que les affects considérés comme destructeurs (la jalousie, l'envie, l'ambition, etc.) ne forment pas le tout de la vie affective : l'imitation des affects *peut également entraîner des actions positives*. Il y va ainsi de l'émulation (imaginer autrui animé d'un certain désir semblable au nôtre¹⁷), de la bienveillance (être conduit à délivrer l'autre de son malheur, à nous identifier à la joie retrouvée de notre semblable, une joie en outre renforcée par les louanges d'autrui¹⁸) et même de l'ambition, au sens où Spinoza la définit en III, 29, sc. Autant en effet nous nous efforçons de réaliser ce qui est favorable à notre joie et de fuir ou de détruire ce qui lui est défavorable, autant nous nous efforçons de réaliser ce que nos semblables, croyons-nous, imaginent avec joie, comme de détruire ce qui est pour eux, croyons-nous, cause de tristesse, et de fuir tout ce qu'ils ont en aversion¹⁹. Nous éprouvons alors une joie à nous considérer nous-mêmes, ce qui se rattache à la *gloria* comme « joie qu'accompagne l'idée d'une cause intérieure »²⁰. En bref, l'imagination produit ici un

15. *Ibid.*

16. *Ibid.* IV, 58, sc.

17. *Ibid.*, 27, sc.

18. *Ibid.*, cor. III ; voir encore la Définition 35 des affects.

19. *Ibid.*, 29.

20. *Ibid.*, 30, sc.

renforcement de l'affect positif qui peut bien laisser espérer la concorde et la paix²¹.

Cependant, à cette ambition en ce sens « positive », Spinoza, toujours dans le scolie de la Proposition 29, donne *un autre nom* : celui d'« humanité [*humanitas*] ». Car ce scolie apporte une précision décisive pour comprendre le caractère « immodéré » de l'ambition mentionné dans la Définition 44, qui « fixe » ce désir dans une dimension négative : l'effort pour faire quelque chose ou s'en abstenir, en vue seulement de plaire aux hommes, « s'appelle Ambition, surtout [*praesertim*] quand nous mettons tant de zèle à plaire au vulgaire que c'est à notre détriment, ou à celui d'autrui (...) ; autrement on l'appelle habituellement Humanité ». Voilà qui rattache plus proprement l'ambition à une conduite zélée et à des effets négatifs, en en faisant un affect toujours potentiellement facteur de troubles. En conséquence, ou bien toute ambition, au sens strict, se voit réellement sinon potentiellement immodérée, ou bien cet affect, s'il est modéré, doit porter un autre nom, celui d'*humanitas*, action de plaire mais sans zèle ni effets dommageables pour soi-même comme pour autrui²².

Ainsi, en vertu de l'imitation des affects, si nous imaginons quelqu'un jouissant d'une chose dont nous ne pouvons pas jouir en même temps, nous nous efforcerons de faire en sorte qu'il ne l'ait pas. La même imitation des affects qui en effet nous fait compatir au malheur d'autrui, peut nous rendre son bonheur insupportable et faire, aussi bien, que sa personne devienne objet de haine. Confronté de la sorte à l'altérité du désir des autres, et suivant l'idée, voire la haute idée que nous nous faisons de nous-mêmes, ce désir du désir d'autrui qu'est l'ambition s'exprime *d'abord surtout* comme désir de soumettre autrui à notre propre modèle ; nous souhaitons là seulement une chose : que chacun ait le même tempérament (*ingenium*) que nous et y obéisse²³. C'est pourquoi l'ambition, au départ simple désir de plaire, *devient finalement* cet « effort pour faire que chacun approuve ce que soi-même on aime ou on a en haine » : c'est là « en vérité [*revera*] » l'ambition, écrit Spinoza²⁴.

C'est ce glissement du désir de plaire au désir de dominer qui explique les effets de discordes et de conflits, au point que du désir de gloire aliéné au vulgaire « naît un énorme appétit de s'opprimer les uns les autres de toutes

21. On sait que les passions, pour Spinoza, ont une vertu de socialisation, même dans la mesure où elles produisent des satisfactions imaginaires ; on notera sur ce point une certaine opposition avec Hobbes, pour qui la recherche de la gloire (*glory*) constitue, avec la rivalité et la méfiance, une des trois causes de querelles interminables entre les hommes (cf. *Léviathan*, chap. XIII, Paris, Sirey, 1971, trad. Tricaud, p. 123).

22. Rappelons que nous avons ici affaire à des désirs et à des affects envisagés sous le régime de l'imagination et que, dans ce cadre, marqué par l'ambivalence, « de la même propriété de la nature humaine d'où il suit que les hommes ont pitié, il suit aussi que ces mêmes hommes sont envieux et ambitieux », *Éth.* III, 32, sc.

23. *Ibid.*, 31, cor.

24. *Ibid.*, sc.

les façons possibles »²⁵. Comme bien des affects passifs, l'ambition nous sépare des autres. Et c'est un tel effet que porte en lui l'adjectif « *immodica* » de la Définition 44²⁶.

3. L'Explication, ou la singularité de l'ambition

Ambivalente dans ses effets, l'ambition semble encore équivoque en sa nature même – ce que révèle l'Explication de la Définition 44. Désir particulier (celui de gloire), elle est en même temps désir général en tant qu'elle se joint à tout autre affect, s'étend à l'ensemble de la vie affective. L'ambition revêt ainsi un caractère en quelque sorte dominant : *désirer serait toujours aussi désirer la gloire, et de façon immodérée*. Que « tous les affects [*omnes affectuus*] » en soient « alimentés et fortifiés » signifie que ce désir de gloire « dynamise » toutes les passions en ce que, en nous forçant à vouloir plaire, il nous incline à subordonner nos conduites au désir d'autrui. Mais comment comprendre plus avant cette singularité d'une extension générale de l'ambition, telle qu'elle agit comme une sorte de *conatus* à l'égard de tout autre affect ?

La Proposition 27 d'*Éthique* III, qui pose l'imitation des affects, doit être complétée par la Proposition 31 : le fait que nous nous représentions que d'autres recherchent les choses que nous-mêmes aimons, nous concerne directement et joue un rôle essentiel dans le développement de nos propres sentiments. Plus précisément, l'image que nous nous faisons du désir des autres, en tant que ce désir correspond au nôtre, *renforce* notre désir, lui donne « plus de constance [*constantius*] », car *l'image de l'autre agit alors comme une nouvelle cause* venant alimenter notre désir, nous faisant par exemple imaginer que son objet a encore plus de valeur. C'est par ce phénomène de *l'adjonction* – fut-elle parfois pressante et pesante – *de l'opinion d'autrui* que l'ambition touche l'ensemble de la vie affective, en double en permanence le déroulement et lui confère enfin amplitude et constance. Tel est ce facteur supplémentaire sans lequel l'ambition ne porterait pas tant à son comble notre propre exaltation de nous-mêmes. C'est ainsi que les affects de jalousie ou de haine peuvent être aussi bien renforcés par la seule image que nous nous faisons de la réussite des autres ou de leur

25. *Éth.* IV, 58, sc. ; des effets de l'ambition soulignés en termes d'« obstacles », de « conflits », de « haine » (III 31, sc.) ou encore de « discordes » et de « séditions » (IV, App., chap. XXV), et qui expliquent son traitement – évoqué plus haut – dans le *TTP* et le *TP*.

26. Pour expliquer plus complètement ce caractère négatif, il conviendrait encore de remarquer que si l'ambition est définie comme « un amour ou bien [*vel*] un désir immodéré (...) d'être glorieux » (III 56, sc.), l'amour et le désir eux-mêmes « peuvent être excessifs » (IV, 44) ; il y a excès dans la mesure où la force et l'accroissement d'un affect sont fonction de « la puissance de la cause extérieure comparée à la nôtre » (IV, 5). Le scolie de IV, 44 développe ce phénomène d'une adhésion tenace de l'esprit à un seul et même affect, jusqu'à un point de « délire » et de « folie » ; et Spinoza de prendre l'exemple, à côté de l'*avaritia* et de la *libido*, de l'*ambitio* qui, ne faisant penser à rien d'autre qu'à la gloire, est bien une « espèce de délire [*delirii species*] ». Nous verrons plus loin la portée, pour le philosophe, d'un tel phénomène.

mépris à notre égard ; que « cet affect universel et constant qu'est l'avidité pour les richesses est favorisé par l'ambition de la gloire [*gloriae cupidine*] »²⁷ ; que la satisfaction de soi-même, enfin, se voit « de plus en plus alimentée et fortifiée par les louanges et au contraire de plus en plus perturbée par le blâme. Voilà pourquoi, poursuit Spinoza, c'est la gloire, surtout, qui nous conduit [*gloria maxime ducimur*] »²⁸. Telle est la singularité de l'ambition, puissante, prégnante, dominante voire dominatrice, qui fait encore dire à Spinoza que « nous sommes tous très sensibles à l'attrait de la gloire »²⁹.

Deux grandes conséquences peuvent être tirées de cette propriété de l'ambition. La première est d'éclairer sous un autre jour son caractère « immodéré » qui, outre l'excès, enveloppe encore cette vocation de l'ambition à l'extension voire à l'expansion, comme sa grande inaptitude à sa limitation. La seconde conséquence est celle que tire l'Explication elle-même : « cet affect peut être à peine [*vix*] surmonté », précisément en raison de son emprise particulière qui a pour ressort la médiation de l'image de l'autre. Si tout désir est toujours en même temps désir de gloire, on ne se débarrassera jamais complètement de ce dernier, ce qui fait paraître l'ambition comme peu conciliable avec une conduite de vie raisonnable.

C'est cette puissance de l'ambition qu'illustre la citation de Cicéron. Dans l'économie du texte, elle ne semble pas absolument indispensable. Mais elle voit advenir le personnage du philosophe. Tout le problème, rappelons-le, est de comprendre cette articulation entre ambition et philosophie, mise en place par l'entremise de Cicéron. Que signifie cet emboîtement de discours et, au fond, pourquoi Spinoza cite-t-il ici, lui qui le fait explicitement si rarement ?

III. La citation finale et l'apparition problématique du « philosophe »

1. Significations premières et usages de la citation cicéronienne

Dans « Le moment stoïcien de l'*Éthique* de Spinoza »³⁰, Alexandre Matheron écrit : « Il est certain, d'une façon générale, que Spinoza connaissait bien Sénèque, il est très probable qu'il connaissait aussi Épictète (dont il possédait le *Manuel*) et les exposés du Stoïcisme donnés par Cicéron (au moins celui du *De Finibus*) ». Sans doute peut-on ajouter le *Pro Archia*,

27. TP X, 6.

28. *Éth.* IV, 52, sc. Souligné par nous. Notons que l'expression « *gloria maxime ducimur* » est la même que celle de Cicéron dans la citation qui clôt l'Explication de la Définition 44.

29. « (...) *gloria maxime ducitur omnes* », TP VII, 6 ; souligné par nous. Cf. encore TP VII, 10.

30. In *Le Stoïcisme au XVI^e et au XVII^e siècle*, P.-F. Moreau (dir.), Paris, Albin-Michel, 1999, p. 302.

source de cette citation (chap. XI), voire les *Tusculanes*, qui reprennent quasiment la même formule³¹. Mais ce n'est là qu'une hypothèse, au demeurant peu décisive puisque cette citation, qu'on trouve déjà chez Montaigne et chez Bacon, peut faire partie de ces formules suffisamment répandues et connues pour qu'il ne soit pas besoin de la connaître de première main. Précisons par ailleurs que Spinoza n'a pas l'habitude de citer ou même d'évoquer Cicéron – en tout cas explicitement –, puisque son nom n'apparaît qu'une fois ailleurs, dans un développement sur la dictature³².

Le mot de Cicéron place d'emblée le philosophe dans une contradiction : il se découvre, comme tout un chacun, enclin à cette passion si peu philosophique de la gloire, sans pour autant renier les verdicts qu'il prononce contre elle. En termes plus familiers, on dira que le philosophe, même à son insu, cherche comme tout le monde à se faire encenser. Cette citation illustre et vient à la fois confirmer, comme par l'expérience, la puissance de l'ambition, l'irrésistible attrait de la gloire. Certes, comme l'énonce le *Traité Politique* et comme le dit Cicéron lui-même avant la phrase en question, « nous sommes tous très sensibles à l'attrait de la gloire [*trahimur omnes laudis studio*] » ; mais Spinoza retient ici surtout de Cicéron le cas de ceux qui, *a priori*, y seraient ou devraient y être le moins sensible : « les meilleurs » (certainement dans l'ordre de la sagesse), « les philosophes », tous soucieux de vivre selon la raison, de conduire leurs désirs tout en reconnaissant les biens dignes d'être poursuivis.

Spinoza n'est pas le premier à mentionner cette formule cicéronienne, c'est-à-dire, au fond, à évoquer le thème de *la faiblesse du philosophe*, figure de la sagesse et de la raison, du savoir et de la mesure, en proie, comme chacun, à un tel affect révélant sa fragilité voire son impuissance. L'idée n'est en soi ni nouvelle ni originale. En fait-il cependant un usage singulier ? Il peut être utile, pour le savoir, de se pencher brièvement sur trois penseurs qui usent de cette même citation, à commencer par son auteur même.

Dans les *Tusculanes*³³, Cicéron s'attache à souligner que le sacrifice visible et exceptionnel de certains hommes pour leur patrie, assez fous pour vivre « dans les fatigues et les dangers », ne peut trouver sa motivation que dans un « puissant espoir d'immortalité », ancré en notre nature comme « une sorte de pressentiment des siècles à venir ». Hommes d'État, poètes, sculpteurs, *philosophes* sont animés du *désir naturel* de postérité, de faire parler d'eux après leur mort. L'ambition, désir de gloire, est ici articulée aux thèmes de l'immortalité, de l'histoire et de la mémoire – auxquels les Romains, comme on le sait, se montraient particulièrement sensibles. Dans

31. Livre I, 15 : « Et nos philosophes ! n'inscrivent-ils pas leurs noms en tête des livres mêmes qu'ils écrivent sur le mépris de la gloire ? [*Quid nostri philosophi ? nonne in is libris ipsis, quos scribunt de contemnenda gloria, sua nomina inscribunt ?*] ». Paris, « Les Belles Lettres », 1960, trad. J. Humbert.

32. *T.P.* X, 1.

33. *Op. cit.*

le *Pro Archia*³⁴, la louange, horizon de tous les guerriers, joue comme un puissant aiguillon et, à nouveau, comme condition de mémoire par-delà la mort. Pourquoi, demande Cicéron, s'il n'y a point d'homme insensible aux attraits de la louange, dissimuler ce sentiment généreux qui éclate en nous malgré nous ? On remarquera alors déjà, de la part de Spinoza, comme une instrumentalisation – au demeurant ni problématique ni choquante – de l'affirmation cicéronienne, qui fait passer cette dernière du cadre de l'histoire et de la mémoire, c'est-à-dire d'un rapport au temps, à celui de l'affectivité passive.

Montaigne, lui³⁵, relève que la sottise la plus universelle est « le souci que l'on se fait pour sa réputation », car on ne fait là que « courir après ce qui n'est qu'une image ». Et c'est cette sottise, précise-t-il, « dont les philosophes eux-mêmes ont le plus de mal à se défaire » parce qu'elle est une tentation constante et a en nous de vives racines. « Car, comme dit Cicéron, ceux mêmes qui la combattent, encore veulent-ils que les livres qu'ils en écrivent, portent au front leur nom, et se veulent rendre glorieux de ce qu'ils ont méprisé la gloire ». Autant le penseur romain insistait sur le contexte militaire et politique, sur les hauts faits des grands hommes, autant Montaigne tient ici sur l'ambition un propos explicitement négatif : la conduite ambitieuse est tenue pour aberrante et qualifiée de « sottise », la plus commune, chose du monde la mieux partagée. En procède du coup un autre discours sur les philosophes : s'ils sont légitimés, chez Cicéron, à rechercher la gloire, ils sont placés ici face à leur faiblesse, sacrifiant comme tout un chacun au désir de réputation.

Au chapitre LIV de ses *Essais*³⁶, Bacon traite de « la vaine gloire [*Of vain Glory*] », en en jugeant sévèrement les effets, en termes de violence et de discorde. Elle peut néanmoins avoir son efficace, tant en matière politique (répandre les rumeurs, user de mensonges utiles et flatteurs)³⁷ qu'en matière de connaissance : « Pour la réputation du savoir, sans quelques plumes d'ostentation, le vol sera lent : "On écrit qu'il faut mépriser la gloire, mais on inscrit son nom sur le livre". Socrate, Aristote, Galien étaient des hommes pleins d'ostentation ; la vanité aide assurément à perpétuer le souvenir des hommes (...). La gloire de Cicéron, de Sénèque, de Pline le Jeune, n'aurait point duré si longtemps s'ils n'y avaient joint quelque vanité dans leur caractère »³⁸. Si elle est un vrai défaut, la recherche de la gloire n'est pas pour autant considérée comme un vice ; et sa vertu – Bacon, sur ce point, reste proche de Cicéron – consiste dans la perpétuation du souvenir, dans la possibilité qu'elle offre de « durer » dans la mémoire de l'humanité. Un

34. *Op. cit.*

35. *Essais* I, 41 (« De ne communiquer sa gloire »).

36. Paris, Aubier-Montaigne, 1979, trad. M. Castelain.

37. *Op. cit.*, chap. XXXVI, où Bacon traite de l'ambition dans un cadre essentiellement politique, à des fins de recommandations – au Prince ou à une République – touchant les bonnes et les mauvaises conduites à l'égard des ambitieux.

38. *Op. cit.*, chap. LIV.

portrait peu flatteur de la *vain Glory*, donc, mais qui en souligne aussi les bienfaits, et Bacon de citer Cicéron, tout en le nommant comme exemple de sa propre formule.

Si la signification générale de la citation cicéronienne ne semble pas vraiment problématique, le serait davantage, sous la plume de Spinoza, son *statut* : comme on pourrait en avoir d'emblée le sentiment et comme l'écrivent la plupart des commentateurs qui se sont penchés sur ce passage, Spinoza ferait preuve ici d'une ironie moqueuse à l'encontre des philosophes. Mais ne dérogerait-il pas dans ce cas à sa fameuse règle de comprendre plutôt que de railler ? Ne serait-ce pas là, en outre, une façon implicite de s'exclure lui-même de tout désir de gloire ? L'examen de ce problème du statut de la citation appelle, au préalable, deux remarques relatives à cette citation, telle que la reprend Spinoza.

Tout d'abord, de quels « philosophes » s'agit-il ici ? Il se peut que la question ne soit pas pertinente : on pourrait, à la limite, se contenter de dire qu'il s'agit de philosophes qui écrivent des livres³⁹ dans lesquels ils incitent au mépris de la gloire. Mais voyons Bacon qui, lui, donne des noms : « Socrate, Aristote, Galien ». On est d'emblée frappé par l'évocation plutôt problématique de Socrate, dont on cherchera vainement les livres, *a fortiori* sur le mépris de la gloire. Mais qui, Cicéron lui-même, pouvait-il avoir en vue ? Sans doute pas Aristote – contrairement à ce qu'affirme Bacon – qui, blâmant l'ambitieux seulement « en ce qu'il convoite l'honneur plus qu'il ne convient et le cherche là où il ne faut pas »⁴⁰, n'écrit donc pas sur le mépris de la gloire. Peut-être alors Diogène de Sinope, connu pour afficher son mépris pour la gloire, mais dont l'authenticité des œuvres demeure problématique. Alors sans doute est-ce d'abord à lui-même que pense Cicéron, puisqu'il avoue, dans la suite immédiate de ce propos du *Pro Archia*, être lui aussi dans une recherche d'honneurs – et Bacon fait alors bien de le citer. Quant à Spinoza, bien moins explicite que le philosophe anglais, on avancera qu'il peut bien ici songer aux Stoïciens qui considéraient les passions comme des maladies de l'âme⁴¹ et, d'une façon générale, aux moralistes ainsi qu'aux Scolastiques, héritiers des Pères de l'Église, eux-mêmes contempteurs, s'il en fut, du désir de gloire. La seconde remarque porte sur le rapport au *nom* propre, présent dans la citation de Cicéron. Il est certes là question de renommée, plus précisément d'une mise en avant de soi-même, dans son identité propre. Quand les pontifes de l'État hébreu, écrit Spinoza dans le *Traité théologico-politique*, eurent acquis « le pouvoir de traiter des affaires de l'État et le droit du principat, alors chacun

39. Cicéron parle plus précisément de « *libelli* », c'est-à-dire d'opuscules, de petits traités.

40. *Éthique à Nicomaque*, IV, 10, 1125b 9-10, Paris, Vrin, 1979, trad. Tricot.

41. Ainsî Zénon, pour qui « l'amour de la gloire » fait partie de ces « infirmités » dans l'âme que sont les passions (Diogène Laërce, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 115, in *Les Stoïciens*, Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade », 1962, p. 53, trad. É. Bréhier revue par V. Goldschmidt et P. Kucharski) ; Sénèque, selon qui être « torturé par une ambition dont le succès dépend des jugements d'autrui » est une façon de « gaspiller sa vie » (*De brevitate vitae*, II, 1, *Ibid.*, p. 696, trad. É. Bréhier revue par J. Brunschwig).

voulut rechercher la gloire *pour son nom* [*nominem gloriam*] dans la religion comme dans tout le reste »⁴². Et si la modestie, peut-on encore lire dans l'*Éthique*, naît non pas de la raison mais de l'affect, elle est alors de l'ambition qui s'emploie surtout à jeter les autres dans l'admiration « (...) pour avoir une discipline à son nom [*ut disciplina ex ipso habeat vocabulum*] »⁴³. Ainsi à l'ambition, dès qu'elle enveloppe une négation des autres, se joint une mise en avant du nom propre, destinée à marquer les esprits, et si possible les mémoires, à travers les temps. On pourra alors se demander ce qu'il en fut, sur ce point précis, de Spinoza lui-même.

2. Du problème d'une ironie spinozienne à la raison d'être de la citation

L'attitude philosophique, on le sait, doit avant tout s'attacher à considérer « les affects humains – amour, haine, colère, gloire, compassion (...) non pas comme des vices de la nature humaine, mais comme des propriétés qui lui appartiennent (...) qui, tous fâcheux qu'ils sont, sont cependant nécessaires et ont des causes déterminées pour lesquelles nous nous efforçons de comprendre [*intelligere*] leur nature »⁴⁴. Mépriser la gloire est donc cette attitude des philosophes que Spinoza, par l'entremise de Cicéron, semble ici tourner en dérision : fautifs eux-mêmes de concevoir un affect comme un vice dont nous serions fautifs, ils révèlent, du coup, leur *ignorance* des affects comme de « choses naturelles qui suivent les lois communes de la nature »⁴⁵. La flèche se fait plus vive encore de ce que les philosophes n'échappent pas eux-mêmes au désir de gloire, chose peu étonnante puisque leur approche de l'affectivité humaine n'est pas elle-même digne de l'attitude philosophique de compréhension. Bref, ces penseurs philosophent de bien mauvaise façon, au point qu'ils se retrouvent victimes de cela même qu'ils affirment devoir combattre. L'ironie spinozienne fait donc fond sur trois griefs. D'une part *une faute* : celle d'une attitude de mépris, c'est-à-dire finalement de moralisme, en lieu et place d'une démarche rationnelle de compréhension. D'autre part *une inconséquence* : les philosophes font le contraire de ce qu'ils écrivent et n'échappent pas à l'affect même qu'ils incitent à condamner. Enfin *une ignorance* : celle de la vraie nature des affects et même, comme nous le verrons, celle d'un possible caractère rationnel de la gloire. Ces philosophes persévèrent donc dans un processus imaginatif et non sous la conduite d'une raison à laquelle, pourtant, ils prétendent. Et l'on ne doit pas se montrer particulièrement surpris, de la part de Spinoza, de ce trait fortement péjoratif et apparemment ironique à l'encontre des « philosophes »⁴⁶.

42. Chap. XVIII, p. 589. Souligné par nous.

43. IV, App., chap. XXV. Souligné par nous.

44. TP I, 4 – pour ne donner qu'une référence de cette idée souvent reprise.

45. *Éth.* III, Préface.

46. On voit en effet « les philosophes » faire erreur car juger des choses par les noms et non des noms par les choses (*PM* I, I), confondre l'âme avec les choses corporelles (*Ibid.*, II, XII), être peu accoutumés à distinguer les êtres de raison d'avec les choses réelles (Lettre XII

Faisons alors retour sur le problème du statut de la citation et sur celui du sens de cette imbrication de discours, où le philosophe Spinoza cite le philosophe Cicéron qui parle lui-même des philosophes. Quel sens se dégage ici de l'attitude de Spinoza ? Certes, sans explicitement citer, Spinoza use souvent, en l'intégrant dans son propos, de formules empruntées aux auteurs classiques (grecs et latins). Mais, fait rare dans l'*Éthique*, il y a là citation, ce qui signifie d'abord que *ce n'est pas Spinoza lui-même qui parle*. S'agit-il donc de prudence ? Mais Spinoza, d'une façon générale, dit ce qu'il a à dire et l'on ne voit pas vraiment ici quel danger serait encouru. S'agit-il d'un énoncé d'autorité ? Mais de ce genre d'attitude, Spinoza est fort peu coutumier. Avançons alors que le sens de cette citation est précisément d'être une citation, c'est-à-dire *une délégation de parole* : tout se passe comme si Spinoza évitait de parler en son nom et que, pouvant bien partager la dérision que présente ce propos, il la laisse en même temps à d'autres. De la sorte, il se maintient comme philosophe, reste attaché à comprendre et non à railler, et évite ainsi de tomber lui-même, s'il parlait en son nom, dans le piège dont les autres sont victimes – lui qui d'ailleurs a mis son nom sur au moins un livre et qui compte bien faire publier cette *Éthique*. Cette délégation de parole à Cicéron peut alors avoir le statut d'un *procédé stratégique* venant renforcer l'affirmation du philosophe géomètre contre le moraliste inconséquent.

Cependant, cette thèse d'un caractère ironique avec lequel Spinoza parlerait ici médiatement des philosophes, ou ce que P. Macherey considère comme « l'ironie de cette remarque désenchantée »⁴⁷, ne va pas du tout de soi. Si, comme on l'a dit, Spinoza ne s'interdit pas la dérision, pourquoi mettrait-il alors ici en œuvre comme une stratégie de dissimulation ? Dérogerait-il vraiment ici à son propre principe de comprendre plutôt que de rire et de pleurer, ainsi qu'à cette idée que « la raillerie et la plaisanterie reposent sur une opinion fautive et font connaître une imperfection dans le railleur et le plaisant »⁴⁸ ? On se situe, il faut le rappeler, dans une *Explication*, destinée à montrer toute la puissance de l'ambition. Il serait alors plus juste de penser que la référence à Cicéron viendrait à l'appui du propos, comme par le fait, qu'elle aurait le statut, sous la plume de Spinoza, non pas seulement d'une illustration ou d'un *exemplum*⁴⁹, mais d'un

à Meyer, 20 avril 1663), prendre en effet les passions pour des vices dont les hommes seraient fautifs (*TP* I, 1) et se montrer peu doués pour traiter des matières politiques (*Ibid.*, 2). Et sur les cinq autres occurrences de l'*Éthique* où il est question de « philosophes », ces derniers soit se trompent et raisonnent mal (I, 33, sc. 2 ; II, 40, sc. 1), soit tombent dans des extravagances (I, App.) soit, comme Descartes, se livrent à des explications obscures et confuses (V, Préface).

47. *Op. cit.*, p. 236, n.

48. *CT* II, XI.

49. Examinant – quoique plus particulièrement dans *TTP* – la pratique et la fonction de la citation chez Spinoza, J. Lagrée souligne qu'il s'agit de dépasser une première lecture « qui porterait à considérer que, chez un auteur comme Spinoza, (...) la citation ne peut jouer que

raisonnement par contre-épreuve, qui envisage le cas le plus défavorable : que *même* le philosophe n'échappe pas à l'ambition attestée d'autant plus de la puissance de cette dernière. Spinoza citateur ne s'efface donc en rien derrière l'auteur cité mais s'affirme au contraire dans le choix et le traitement de sa citation.

Car au fond, plutôt que de se moquer, Spinoza ne fait-il pas ici que souligner *l'humanité du philosophe*, c'est-à-dire *son statut de mode fini* ? On sait qu'« il est impossible que l'homme ne soit pas une partie de la nature et ne puisse éprouver d'autres changements que ceux qui se peuvent comprendre par sa nature seule et dont il est cause adéquate » ; de la sorte, il « est nécessairement toujours soumis aux passions, suit l'ordre commun de la nature et y obéit (...) »⁵⁰. Si la passion ne relève pas d'un vice ou de quelque dysfonctionnement de la nature, mais correspond à des événements inscrits en son cours et conformes à ses lois générales et nécessaires, il n'est alors pas plus possible au philosophe – comment le serait-ce ? – de se soustraire – même s'il peut s'imaginer l'être – à l'influence des causes extérieures. Il n'y a donc pas de passions plus ou moins ridicules. Ce que nous dit alors cette citation sur le philosophe, c'est simplement *ce qu'il est*, tant par opposition à un idéal ou à un devoir-être qu'à une certaine tradition désireuse d'en faire un être à part, sorti de quelque caverne ou replié dans quelque citadelle intérieure.

Plus précisément ici, nous cherchons à plaire aux hommes, à leur être utiles, et désirons encore qu'ils nous en attribuent l'efficace ; si, par conséquent, ceux que nous obligeons croient nous devoir leur joie ou leur satisfaction, nous la partagerions, saurions qu'ils nous la doivent, et notre effort pour nous imaginer nous-mêmes se verrait ainsi renforcé par l'idée de nous-mêmes comme cause. Tel est le processus suivant lequel « même les philosophes » veulent aider les hommes et paraître la cause de cette aide en leur enseignant à mépriser la gloire. Suivant ces lois de la mimétique des affects, vivant avec et sous le regard des autres dont l'influence est inévitable, comment le philosophe serait-il méprisable d'inciter à mépriser la gloire ?

Mais notre problème initial demeure : *pourquoi, au fond, Spinoza parle-t-il du philosophe à l'occasion précise d'un traitement de l'ambition* ? Il nous paraît devoir aller au-delà d'une fonction d'appui du propos sur la puissance singulière de l'ambition. Car cette Explication de la Définition 44 est la seule occurrence, dans l'*Éthique*, où l'on voit le philosophe explicitement rattaché à un affect précis. Pourquoi donc l'ambition, plus qu'un autre affect ? Serait-elle *l'affect même du philosophe* ? Voilà qui n'est pas dit ici et que le fait même de citer dispense d'expliquer. Or, comme nous

le rôle d'*exemplum*, d'exemple illustratif (...) ou de constitution d'un horizon culturel et expérientiel commun à un ensemble de lecteurs héritiers de la culture latine » (*Spinoza et le débat religieux*, P.U. de Rennes, 2004, p. 98).

50. *Éth.* IV, 4 et cor.

voudrions le montrer, comprendre ce rattachement spécifique exige un détour par le *Traité de la réforme de l'entendement*, et plus précisément par son « Prologue » où il est question, à côté des plaisirs et des richesses, des honneurs et de la gloire ; en outre, réaffirmant la puissance de l'ambition, ce texte ouvre d'une certaine façon à une possible positivité de la gloire, apportant en cela un autre éclairage à la citation cicéronienne de l'*Éthique*.

IV. L'*ambitio* comme l'affect du philosophe

1. De Spinoza lui-même face à l'ambition

En reprenant la citation de Cicéron, peut-être Spinoza a-t-il pensé à lui-même et à cette dimension d'inscription de son nom sur des livres écrits. Il inscrit son nom seulement une fois, comme on le sait, sur un ouvrage publié : les *Principes de la philosophie de Descartes*. Dans la Lettre 13 de juillet 1663, il raconte à Oldenburg les circonstances de rédaction des *Principes* et l'autorisation de publication qu'il en a accordée, puis ajoute : « De la sorte, peut-être quelques personnes d'un rang élevé se trouveront-elles dans ma patrie qui voudront voir mes autres écrits où je parle *en mon nom*, et feront-elles que je puisse les publier sans aucun risque »⁵¹. Le souhait n'est pas dénué d'une certaine ambition, et l'on peut penser que publier d'abord sur Descartes, c'est publier sur un nom célèbre, bon moyen de renvoyer à soi, de donner en effet l'idée ou l'envie de lire ses propres ouvrages, écrits en son nom propre.

Cependant, Spinoza avoue aussitôt à Oldenburg préférer « le silence plutôt que de [se] rendre odieux à [ses] concitoyens en leur imposant, contre leur gré, la connaissance de [ses] opinions ». La publicité de soi sait ici se mesurer. En témoignent son refus de l'offre de chaire ordinaire de philosophie à l'Université de Heidelberg (1673), ainsi qu'une déclaration explicite à Jacob Osten : « les athées, en effet, ont coutume de rechercher sans mesure les honneurs et les richesses, choses que j'ai *toujours* méprisées, comme le savent tous ceux qui me connaissent »⁵². Aussi P. Macherey note-t-il à ce sujet que le propos de Cicéron sur les philosophes « ne peut guère s'appliquer à Spinoza lui-même, qui, lorsqu'il écrit ces lignes est célèbre pour un ouvrage, le *Tractatus theologico-politicus* de 1670, publié sans nom d'auteur. (...) Il reste, malgré tout, que Spinoza n'a pu effacer son nom de la mémoire des hommes, qui continuent à l'estimer particulièrement, d'autant plus qu'il ne l'a pas particulièrement recherché »⁵³.

Cependant, on connaît l'aveu que fait Spinoza dans le *Traité de la réforme de l'entendement*, de n'avoir pu « renoncer entièrement à l'avarice,

51. Souligné par nous.

52. Lettre 43 de fin janvier-début février 1671. Souligné par nous.

53. *Op. cit.*, p. 236, n.

au plaisir et à la gloire » (§ 10). L'attrait de la gloire semble donc l'avoir atteint, et ce, en contradiction avec le ferme propos soutenu à Jacob Osten. Mais la contradiction n'est qu'apparente, car le statut du Prologue du *Traité de la réforme de l'entendement* ne peut en toute rigueur être considéré comme autobiographique⁵⁴. Bien plus instructif doit être alors pour nous la dimension proprement philosophique de ce peu d'ambition qu'a bien semblé manifester Spinoza dans sa propre vie.

2. Le Prologue du *Traité de la réforme de l'entendement* et la recherche des honneurs : pourquoi l'ambition comme l'affect du philosophe

Selon le § 3 du *Traité de la réforme de l'entendement*, ce que les hommes regardent comme biens suprêmes peut être ramené à trois objets : les richesses, les honneurs (*honores*) et les plaisirs. Apparaît ici une difficulté de traduction : les *honores* sont-ils bien l'objet de ce que Spinoza appelle *ambitio* ? Une réponse affirmative peut-être justifiée par l'*Éthique* : « les ambitieux, écrit Spinoza, se désolent le plus quand ils désespèrent d'accéder à l'honneur [*honore*] qu'ils ambitionnent »⁵⁵ ; Appuhn précise quant à lui que le mot « honneur » a, dans ce Prologue, « le sens d'estime de la part d'autrui », ce qui correspond à l'ambition comme désir de plaire⁵⁶ ; B. Rousset, pour sa part, précise que Spinoza, dans le Prologue du *Traité de la réforme de l'entendement*, « emploie “*honor*” tantôt au singulier (pour désigner génériquement un mode d'ambition), tantôt au pluriel (pour les diverses choses dans lesquelles cette ambition s'investit) »⁵⁷ ; ajoutons enfin que c'est à partir du § 10 du texte que le terme « *honor* » glisse vers celui de « *gloria* », objet de l'ambition dans notre Définition 44 de l'*Éthique*.

La puissance de l'ambition apparaît donc déjà dans le § 3 du *Traité de la réforme de l'entendement*. Il est à remarquer que Spinoza examine ici le plaisir, les richesses et l'honneur du point de vue non de leur impuissance mais de leur puissance et de leur efficacité. Or, de ce point de vue, ce que l'analyse, dès le § 3, met en évidence, ce sont les conséquences ou les *effets inhibants* de ce que les hommes regardent comme le *summum bonum*. Et l'inhibition, précisons-le, n'a ici de sens que dans la perspective de la

54. « (...) Il est difficile de continuer à voir une autobiographie dans un écrit [le *TRE*] où l'auteur ne déclare pas raconter sa vie, où aucun fait biographique distinct n'est cité précisément, où une large partie de ce qui est raconté semble venir de modèles antérieurs et être gouverné par des lois rhétoriques plus que par le souci de fixer des événements historiquement datés » (P.-F. Moreau, *Spinoza, l'expérience et l'éternité, op. cit.*, p. 47). Il n'en demeure pas moins, comme le précise B. Rousset, que l'exposition de la philosophie du *TRE*, et le contenu, « sans être réellement autobiographique (...), n'en est pas moins personnel », car « une expérience peut être personnelle et avoir un contenu traditionnel » (*Traité de la réforme de l'entendement*, Introduction, texte, trad. et commentaire, Paris, Vrin, 1992, p. 143).

55. V, 10, sc.

56. Spinoza. *Œuvres I*, Notes relatives au *Traité de « la réforme de l'entendement »*, Paris, Garnier, 1964, p. 417.

57. *Op. cit.*, p. 150.

recherche du bien véritable dont on a formé le projet et, à la fois, pour la *pensée (cogitatio)* s'appliquant aux conditions et aux fondements d'un tel bien : « l'esprit est tellement attiré et distrait par ces trois objets qu'il peut à peine songer [*cogitare*] à quelque autre bien ». La puissance d'inhibition des biens ordinairement recherchés, en tant qu'inhibition de l'activité de *penser*, atteint donc déjà le philosophe dans sa démarche et son souci propres d'un bien véritable. Mais rien, à ce stade, ne particularise la recherche de l'honneur. Le plaisir, en effet, attache tellement l'âme qu'« elle est au plus haut point [*maxime*] empêchée de songer à autre chose. Ce n'est pas faiblement, non plus, que l'esprit est attiré et distrait par la poursuite des honneurs et des richesses » (§ 4). Ainsi, plaisir, honneurs et richesses sont tous trois l'effet d'une double inhibition : « positive », d'abord, au sens où l'esprit est par eux tellement occupé, soucieux de les accroître sans cesse, qu'il ne reste pas de temps pour *penser*. Inhibition « négative » ensuite, en tant que « la tristesse où nous place soit la réalisation du plaisir, soit la perte des richesses et des honneurs, empêche également de *cogitare* »⁵⁸. Cette double inhibition, la quête des honneurs la partage donc avec celle du plaisir et des richesses.

Mais le § 5 apporte une double précision, à nos yeux essentielle, en ce que, exposant deux caractères propres à la recherche des honneurs, il éclaire de façon décisive notre problème du lien entre le philosophe et l'ambition. D'une part, en effet, l'honneur est toujours admis comme « un bien en soi et comme la fin dernière à laquelle tout se rapporte » ; n'ayant ainsi ni le caractère instrumental de la richesse ni celui, passager, du plaisir, la puissance de l'honneur, qui est à lui-même sa propre fin, ne s'en trouve que plus renforcée. Seconde précision : qui poursuit les honneurs « doit nécessairement diriger sa vie selon l'opinion de la foule [*ad captum hominum*], c'est-à-dire, fuir ce qu'elle fuit communément et rechercher ce qu'elle recherche ». *C'est là un troisième type d'inhibition, propre à l'ambition : l'inhibition imitative*. La quête du pouvoir, des charges et des récompenses pour soi seul requiert l'accord de ceux qu'on veut dominer, exige d'en partager les goûts et les préjugés. Cette inhibition imitative, absorbant supplémentairement l'esprit, empêche encore plus de *penser*⁵⁹. C'est pourquoi Spinoza écrit que « par les honneurs, l'esprit est attiré et distrait *encore bien plus fortement [multo adhuc magis]* »⁶⁰. C'est ici que se situe, selon nous, toute la raison d'être de l'articulation spécifique du philosophe à l'affect d'ambition : focaliser toute sa puissance sur un objet exclusif (la gloire), insatiablement poursuivi et considéré comme une fin en soi, se contraindre sans cesse à diriger sa vie *ad captum hominum* et à

58. P.-F. Moreau, *op. cit.*, p. 89.

59. Une cause (l'adjonction de l'opinion d'autrui) déjà présente, comme nous l'avons vu, dans l'Explication de la Définition 44 d'*Éthique* III, laquelle, cependant, n'exhibe pas cet effet inhibiteur.

60. Souligné par nous.

toujours imiter les conduites des autres, *c'est être en proie à un objet qui, bien plus que les autres, empêche de philosopher.*

« Les affects, écrit en effet Spinoza⁶¹, sont le plus souvent excessifs et retiennent l'esprit dans la contemplation [*contemplatione*] d'un objet au point qu'il ne peut pas penser [*cogitare*] aux autres ». Se trouve ici décrit comme un phénomène de « fixation » ou de polarisation dû à l'emprise qu'exerce sur l'esprit certains objets particuliers. C'est ainsi que la vaine gloire constitue un véritable obstacle à la pensée, pour qui « est en proie chaque jour au souci, s'efforce, s'agite pour garder sa réputation »⁶² et ce, dans une puissante soumission au vulgaire, à son opinion, à son inconstance et à ses applaudissements. C'est bien là *le comble, pour un philosophe* : se voir ainsi détourné⁶³ de penser au vrai bien, se trouver dans un cycle insatiable ayant pour moteur l'espérance, comme dans une totale hétéronomie à l'égard du *vulgus*.

Si la *cogitatio* philosophique relève d'une démarche rationnelle attachée à la détermination du bien véritable de l'homme, l'ambition est alors néfaste au philosophe à proportion, ici la plus grande, de sa capacité à empêcher la pensée. Bien sûr, il ne s'agit pas de n'importe quelle forme du penser, puisque la polarisation sur les honneurs requiert certainement une grande débauche de réflexion, de ruse et d'intelligence pratique. L'empêchement prend essentiellement sens *pour le philosophe en quête du vrai bien* – une détermination absente de la Définition 44, mais qui peut autrement justifier la mention, par l'intermédiaire de Cicéron, de la figure du philosophe.

Dégageons brièvement, à ce stade, deux enjeux d'importance. La présence, tout d'abord, dans la philosophie de Spinoza, d'une *pensée de l'obstacle à la pensée – philosophique* –, dont l'affect nodal est l'ambition, et qui renvoie, au fond, à la théorie du *conatus*. Certes, au seul niveau de la Proposition 6 d'*Éthique* III, en sa formulation même, le *conatus* n'est aucunement posé en relation à un terme extérieur apte à l'expliquer. Il n'en demeure pas moins caractérisé par une tendance à ouvrir au maximum l'aptitude à être affecté⁶⁴, une aptitude qui détermine l'existence en acte comme confrontation à d'autres puissances qui peuvent toujours l'emporter⁶⁵. C'est en ce sens que l'effort enveloppe l'idée d'obstacle. Et s'il existe un *conatus* propre au philosophe, « rationnel »⁶⁶, qui est de persévérer dans sa réflexion particulière, il est tout autant susceptible d'être diminué ou

61. *Éth.* IV, 44, sc.

62. *Ibid.*, 58, sc.

63. *TRE*, § 5 : « *distrahitur* », une dis-traction, voire une diversion ou un détournement ; la traduction d'Appuhn, par le verbe « absorber », dit bien ce phénomène de focalisation, tout en manquant, cependant, d'exprimer celui de diversion qui sous-tend, pour la pensée, l'idée d'une visée et d'un cheminement préférables.

64. *Éth.* III, Post.1 et 2 ; IV, 38 ; V, 39.

65. *Ibid.* IV, 3, 5.

66. Selon l'expression de P. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La quatrième partie ; la condition humaine*, Paris, PUF, 1997, p. 153.

empêché, idée qu'expliquent le *Traité de la réforme de l'entendement* et l'*Éthique* par les puissants effets de l'ambition ou de la vaine gloire. Le second enjeu touche la détermination de ce que peut être, pour Spinoza, la *pensée philosophique*. Car c'est bien cette forme du penser qui, comme nous l'avons précisé, se trouve ici gravement empêchée. Quelle en est alors la nature ? Les propos du *Traité de la réforme de l'entendement* indiquent, sans le thématiser, « que *cogitare* est le mode de recherche du vrai bien (ce [qui] n'est pas nécessairement le cas des autres biens) », objet du philosophe⁶⁷. Philosopher serait ainsi d'abord *penser*, comme activité de la raison attachée à la détermination de la nature du but suprême de l'éthique. Mais également à ses moyens, en particulier la formation d'idées adéquates. C'est pourquoi *cogitare*, pour définir ce qu'est philosopher, va de pair avec *intelligere*, dans la mesure où, d'une part, « les affects (...) sont mauvais en tant qu'ils empêchent [*impediunt*] l'esprit de comprendre [*intelligat*] »⁶⁸ et où, d'autre part, seul est véritablement utile ce qui conduit à comprendre⁶⁹.

3. Ambition et Admiration

Cette explication de l'articulation privilégiée entre le philosophe et l'affect d'ambition, se trouve corroborée par la seule autre occurrence où le philosophe se voit encore explicitement associé à un « affect » auquel il est en proie. Il s'agit de l'étonnement [*admiratio*]. Qu'est-ce qui rapproche *ambitio* et *admiratio*, deux sentiments apparemment sans lien ni point commun, d'autant que l'*admiratio* n'est pas même à considérer comme un affect, mais plutôt comme un certain état de l'esprit⁷⁰ ? Plus précisément, qu'est-ce qui, dans la considération de la figure du philosophe, peut bien relier ces deux sentiments ?

Dans le chap. III de la deuxième partie du *Court traité*, Spinoza regarde l'étonnement comme le produit le plus typique de l'opinion : il est la passion des ignorants qui, comme tels, sont facilement « frappés de stupeur », simplement parce qu'ils n'ont rien connu de tel auparavant. S'étonner, c'est découvrir dans l'objet des caractères tout à fait singuliers ; et certainement, précise Spinoza, « la même aventure arrive à beaucoup de philosophes qui se sont persuadés qu'en dehors de ce petit champ ou de cette petite boule de terre sur laquelle ils sont, il n'en existait pas d'autres, puisqu'ils n'en considéraient pas d'autres. Mais jamais il n'y aura d'étonnement dans celui qui tire de vraies conclusions ». *Mutatis mutandis* (l'objet de la pensée n'étant pas ici la détermination du vrai bien), on retrouve, dans ce lien du philosophe à l'étonnement, *un même effet d'immobilisation de la pensée* tandis que « tirer de vraies conclusions » en est son mouvement même, sous la forme de l'activité de la raison. Car s'étonner, c'est ici en rester à la

67. P.-F. Moreau, *op. cit.*, p. 89.

68. *Éth.* V, 10, Dém.

69. *Quod ad intelligendum conducit*, *Éth.* IV, 26 et 27.

70. *Éth.* III, Définition 4 des affects.

perception actuelle, c'est-à-dire encore au singulier. Comme « imagination de chose singulière », l'admiration, de façon analogue à l'ambition, *arrête la pensée*, « tient l'homme suspendu [*suspensum*] (...) au point où il est incapable de penser [*cogitare*] à autre chose »⁷¹, ou se définit encore comme « l'imagination d'une chose en quoi l'esprit reste fixé [*defixa*] »⁷². En d'autres termes, si le *penser* philosophique consiste à rechercher des causes ou à mener des déductions, si *intelligere* est ce mouvement d'établir des connexions entre prémisses et conséquences, ce qui nous fait défaut, dans l'admiration, est précisément l'absence induite de connexion avec d'autres images ou d'autres idées, une absence propre à produire *une suspension du mouvement de la pensée*, summum de la passivité⁷³.

On pourrait ici objecter que d'autres affects et désirs peuvent produire le même effet, en particulier les autres désirs immodérés recensés à la fin des Définitions des affects d'*Éthique* III. Sans doute. Mais il reste que Spinoza n'y fait pas de lien avec le philosophe – comme si l'ivrognerie ou bien la gourmandise étaient moins graves, pour le philosophe, que l'ambition.

V. Une autre articulation du philosophe à l'ambition : vers une gloire issue de la raison

Mais le *Traité de la réforme de l'entendement* ne s'arrête pas à ce seul propos sur la gloire. Nous ne retracerons pas ici l'itinéraire réflexif de Spinoza qui, du § 6 au § 11, mène à une « réhabilitation » de ce qui s'était d'emblée présenté comme biens certains. Ce qui importe à notre propos est qu'au § 11, la progression de la méditation spinoziste met en lumière un changement de statut de ces biens. Elle aboutit à ce résultat que la gloire, tout comme les richesses et les plaisirs, ne fait du tort qu'en tant qu'elle est recherchée pour elle-même « et non comme un moyen en vue d'autre chose ». Les critiques précédentes du plaisir, des richesses et des honneurs ne dénonçaient pas ces biens apparents comme étant en eux-mêmes des maux absolus. Il n'est donc pas question d'y renoncer absolument. Ce qui signifie que le vrai bien, au fur et à mesure mieux connu, n'exclut plus les autres mais *peut les intégrer, à condition d'en réguler la puissance*. Comme le précise P.-F. Moreau, « si les biens de la vie commune ont une part d'illusion (...), ils comportent aussi une part de positivité (...). La consistance du vrai bien se profile dans la consistance de ce en quoi chaque bien est réellement bon »⁷⁴. Ainsi, supprimer le caractère négatif de ces biens

71. *Ibid.*, 52, sc.

72. *Ibid.*, Définition 4 des affects : « (...) l'imagination d'une chose nouvelle, considérée en soi, est de même nature que les autres, et c'est pour cette raison que, quant à moi, je ne range pas l'Admiration au nombre des affects (...) ».

73. On remarquera combien Spinoza prend à rebours la tradition qui, depuis Platon, fait au contraire de l'étonnement le moteur même de la pensée philosophique.

74. *Op. cit.*, p. 150.

et les mettre à leur juste place dans notre pensée et dans notre vie, consisterait à faire progresser ce qu'ils comportent de positif. C'est ce que fait ici Spinoza par « la distinction entre le choix de ces biens comme *fins*, ce qui empêche l'ouverture et l'extension de l'espace consacré à la méditation salutaire, et l'usage de ces biens comme *moyens*, ce qui peut même, au contraire, y contribuer »⁷⁵.

Le problème, pour la gloire, devient alors celui d'en user « avec mesure [*modum*] ». En ce sens, elle ne nuira aucunement. En d'autres termes, est ici avancée non pas l'idée d'un renoncement à la gloire pour le philosophe en quête du vrai bien, mais celle de *son bon usage*, qui la tournera positivement, une fois neutralisée *tanquam media*. Aussi se fait jour la possibilité, pour la gloire, de revêtir un nouveau statut, celui de « facteur adjuvant du vrai bien »⁷⁶. En quel sens ? Le § 17 nomme ce qui apparaît comme la « vérité » des trois biens énoncés au départ. Les règles II et III reprennent – quoiqu'en une terminologie différente – les thèmes du plaisir et de l'argent. La règle I ne mentionne explicitement ni l'honneur ni la gloire. Mais on peut penser, au moins par élimination, qu'ils sont l'objet de cette règle qui énonce dans quelle *bonne mesure* il faut « parler à la capacité de la foule » et « faire tout ce qui ne nous empêche en rien d'atteindre notre but ». Il y a ici, comme pour les autres règles, un principe d'utilité : le profit que nous pouvons tirer de la séduction du commun des hommes, la bienveillance de ceux dont on sait se faire écouter. Cette règle I touche, pourrait-on dire, les modes de communication avec autrui, et cette communication, comme l'écrit P.-F. Moreau, revêt une double signification : « d'une part, le philosophe peut y trouver des avantages ; d'autre part, il prépare ainsi autrui à la vérité. Cela revient à dire : on ne peut ni vivre ni aider les autres à penser en refusant les règles du jeu de la société »⁷⁷.

On trouve déjà cette dimension de « communication » dans le *Court Traité*⁷⁸ qui, davantage peut-être que le *Traité de la réforme de l'entendement*, donne sens à cette gloire considérée comme moyen. En effet, pour le philosophe, vivre parmi les hommes, c'est ne pouvoir ignorer l'honneur et la honte. Mais si l'honneur se limite à percevoir que notre action « est estimée et prisée par d'autres, sans qu'il ait en vue aucun autre avantage ou profit », alors il n'a en soi rien de profitable et, précise Spinoza, s'avère même nuisible. Néanmoins, il est bien permis d'user de l'honneur si le but en est « l'utilité et l'amélioration des hommes ». Le sage n'ignore pas le jugement des autres, et s'il cherche à n'en plus être affecté ou dépendant, il sait que ces autres existent, qu'il doit, dans sa conduite, en tenir compte, et tirer de leurs jugements le meilleur profit pour tous. Comme

75. B. Rousset, *op. cit.*, p. 160. Une distinction déjà suggérée par Spinoza lui-même à la fin du § 10 et dans sa note au § 4 du *TRE*.

76. P.-F. Moreau, *op. cit.*, p. 147.

77. *Op. cit.*, p. 141.

78. II, 12 (« De l'honneur, de la honte et de l'impudence »).

l'énonce B. Rousset dans son commentaire du *Traité de la réforme de l'entendement*⁷⁹, l'éthique de Spinoza ne répugne pas aux richesses, à la gloire et aux plaisirs sensuels, dès lors qu'on ne les cherche pas pour eux-mêmes. Mieux : Spinoza est persuadé de leur *utilité* et de leur auto-régulation quand on sait les appréhender comme de simples moyens⁸⁰. Précisons alors que cette mesure avec laquelle user de la gloire n'a pas le sens d'un juste milieu, mais toujours celui « d'une mesure ordonnée à un but »⁸¹.

Le détour par le *Traité de la réforme de l'entendement* a donc permis non seulement de mieux cerner la nature de la puissance singulière de l'ambition, mais surtout de comprendre en quel sens elle peut bien être l'affect propre du philosophe. Il a en outre permis de mettre en évidence la possibilité et le caractère d'une recherche positive de gloire. Ce glissement d'une gloire périlleuse à une gloire profitable n'ouvrirait-il dès lors à *une autre articulation du philosophe au désir de gloire* ? Revenons à l'*Éthique* qui, à côté de la gloire, objet d'un désir immodéré, développe, non sans cohérence avec le *Traité de la réforme de l'entendement*, la possibilité d'une gloire qui « ne répugne pas à la raison mais peut en naître »⁸².

« La gloire, rappelons-le, est une joie qu'accompagne l'idée d'une de nos actions dont nous imaginons que d'autres la louent »⁸³. Elle reste ainsi essentiellement associée à la représentation d'une cause extérieure⁸⁴ et, attachée de la sorte à la médiation de l'autre, demeure potentiellement aliénante. Aussi, afin d'être reconnue par la raison comme un affect possiblement *utile*, ses aspects négatifs doivent être contrôlés, ce que seule permet la pratique de la vraie vertu⁸⁵. Sans développer plus avant les conditions de la possible naissance de la gloire à partir de la raison – qui repose en dernière analyse sur la connaissance de la vraie nature de ce sentiment⁸⁶ –, on insistera plutôt sur l'honnête (*honestas*), mentionné dans la Démonstration de la Proposition 58 d'*Éthique* IV.

La règle I du § 17 du *Traité de la réforme de l'entendement* préconisait d'imiter les mœurs de la cité d'une façon qui ne soit pas incompatible avec le but recherché : le vrai bien. C'est ce que l'*Éthique* appellera l'*honnêteté*.

79. *Op. cit.*, p. 176.

80. Cf. *Éth.* V, 10, sc. : « si quelqu'un voit qu'il recherche trop la gloire, qu'il pense à son usage correct, et à quelle fin il faut la rechercher, et par quels moyens il peut l'acquérir ; mais non à son abus, ou à sa vanité (...) ».

81. P.-F. Moreau, *op. cit.*, p. 147.

82. IV, 58. Nous nous limiterons ici aux aspects essentiels de cette forme rationnelle de la gloire.

83. *Ibid.* III, Définition 30 des affects.

84. À la différence de l'*acquiescentia in se ipso*, sentiment personnel par lequel l'individu se considère soi-même directement (cf. *Éth.* III, Définition 25 des affects).

85. *Ibid.* IV, 37, sc. 1.

86. Voir en particulier *Éth.* V, 4, sc. et 20, sc.

Condition d'une réhabilitation rationnelle du sentiment de gloire, l'*honestas* est proche de cette *humanitas* comme désir de gloire sans nuisance, évoquée dans la troisième Partie de l'*Éthique*⁸⁷. L'*honestas* est l'effort en vue de se lier aux autres par des liens d'amitié, effort qui conduit à condamner et à rejeter tout ce qui pourrait faire obstacle à une telle liaison, et à promouvoir, au contraire, ce qui suscite l'approbation des gens de bien⁸⁸. C'est en un tel soin, pris à ne jamais blesser autrui, que consiste cette gloire « honnête », modérée, attentive à ne s'affirmer ni au détriment de soi ni au détriment d'autrui, une gloire seule propre à éliminer le risque d'une dérive de cet affect vers l'envie et la haine, formes excessives d'une ambition livrée aux seules règles de l'imagination. On notera que ne disparaît pas ici la dimension d'imitation ; mais ce qui, dans la dernière phrase du § 5 du *Traité de la réforme de l'entendement* était inhibant, « ce n'était pas l'imitation en elle-même, qui semble ici conçue comme une dimension nécessaire des rapports sociaux, c'était l'imitation sans bride liée à la poursuite sans fin du pouvoir »⁸⁹.

Le problème n'est donc pas que le philosophe soit habité d'un désir d'estime ; il consiste plutôt en ceci : que sa tâche propre soit non pas d'attacher ce désir à de vains objets qui excitent les rivalités, mais à l'orienter vers des fins utiles à tous et que tous peuvent louer sans envie. Rien n'interdit alors au philosophe d'inscrire son nom sur les livres qu'il écrit, pour autant qu'il le fasse, au sens strict, en tant que philosophe « honnête ».

Il n'est ni accidentel ni accessoire que Spinoza, par le biais de Cicéron, parle des philosophes à propos de l'ambition. *Par ses effets sur l'exercice même de la pensée et la pratique de la méditation, cet affect touche plus spécialement le philosophe*. D'une part, son effet de fixation exclusive, qui s'accompagne de la plus grande agitation, *fait obstacle* à la pensée dans son attachement à la détermination d'un bien véritable, et à l'activité de la raison, en particulier dans son mouvement de forger des notions communes. D'autre part, du point de vue de la relation à autrui, elle enveloppe autant une aliénation à l'égard du vulgaire que le risque de l'oppression, de discordes et de séditions. Tels sont donc les griefs majeurs qui sont autant d'obstacles, *par excellence*, à l'activité de philosopher.

87. 29, sc. et Définition 43 des affects. On peut ne pas partager la traduction que P. Macherey propose de ce terme par « savoir-vivre » (*op. cit.*, p. 235), qui a l'inconvénient d'appauvrir la dimension proprement humaine de cet affect, que porte le terme latin.

88. Un exemple en est fourni par le *CT*, II, 12 (déjà cité) qui présente l'intérêt de distinguer entre deux usages de l'honneur : « Si par exemple quelqu'un s'habille somptueusement pour être par là considéré, il cherche un honneur qui naît de l'amour de soi sans avoir aucun égard à son prochain. Mais si quelqu'un voit mépriser et fouler aux pieds sa sagesse, par où il peut être utile à son prochain, simplement parce qu'il porte un méchant habit, il fait bien, s'il a dessein de leur porter assistance, de se pourvoir d'un vêtement qui ne puisse les choquer ; se rendant ainsi semblable à son prochain pour le conquérir ».

89. P.-F. Moreau, *op. cit.*, p. 142.

Aussi pourrait-on dire que le problème auquel nous conduit cette Définition 44 des affects, est celui d'*un échec de la raison*. A. Matheron⁹⁰ remarque que les dix-huit premières Propositions d'*Éthique* IV montrent en quoi les désirs rationnels se heurtent en nous à de nombreux désirs passionnels, à tel point que même si nous recherchons, sous la conduite de la raison ce qui nous est vraiment utile, il peut très bien se faire que les causes extérieures nous empêchent de l'obtenir. La tâche consiste alors à *comprendre* cet échec, c'est-à-dire ses causes nécessaires, et à nous réjouir de cette compréhension, si tant est que l'intelligence « trouvera une pleine satisfaction » à comprendre clairement et distinctement que ce qui peut nous arriver « soit en contradiction avec ce qu'exige la règle de notre utilité »⁹¹. Et pour ce qui est de la gloire, il s'agit non pas simplement de méditer sur sa vanité – ce qui pourrait être encore la méditation d'un ambitieux déçu –, mais de porter la réflexion sur son bon usage, sur cette gloire « rationnelle » de l'*Éthique* qui, pour ne pas être à elle seule le vrai bien, n'en constitue pas moins un bien véritable, capable de se communiquer.

La compréhension de cet échec de la raison, comme la recherche d'un bon usage de la gloire peuvent bien, dans cette perspective, constituer *l'ambition même du philosophe*, une ambition qui ne peut faire que sa joie, celle de comprendre comme celle, donc, de partager.

90. *Op. cit.*, p. 305.

91. *Éth.* IV, Appendice, chap. XXXII.