

CUPIDITASOPHOBIE Crainte de la convoitise

*Phobie non officielle, non reconnue, non spécifique,
non classifiée en tant que trouble anxieux défini dans le DSM-5 et la CIM-11*

La **convoitise** désigne un **désir très fort de posséder ou d'obtenir quelque chose**, notamment quelque chose qui appartient à quelqu'un d'autre.

Par exemple : « Il regarde la voiture de son voisin avec convoitise » signifie qu'il **désire fortement avoir cette voiture**. La convoitise peut conduire à des comportements regrettables.

Dans un contexte moral ou religieux, la convoitise peut aussi désigner un **désir excessif ou interdit**, par exemple convoiter les biens ou le conjoint d'autrui.

Synonymes selon le contexte : envie, avidité, désir, cupidité.

Le mot français « **convoitise** » peut se traduire en latin de plusieurs façons selon le contexte :

- **concupiscentia** : désir ardent, convoitise, désir de posséder — notamment dans un contexte **biblique ou théologique**.
- **cupiditas** : désir, avidité, convoitise, désir excessif de richesses ou de biens.
- **avaritia** : avarice, cupidité, lorsqu'il s'agit spécifiquement du désir excessif de richesses.

Pour la « **convoitise** » au sens **biblique**, le terme le plus courant et précis est **concupiscentia**.

En **grec ancien**, « convoitise » peut se traduire principalement par :

- **ἐπιθυμία (epithymía)** : désir, désir ardent, convoitise. C'est le terme le plus courant, notamment dans le **Nouveau Testament**.
- **πλεονεξία (pleonexía)** : avidité, cupidité, désir d'avoir toujours davantage, notamment ce qui appartient à autrui.

Dans le contexte biblique

Le mot **ἐπιθυμία** est particulièrement important. Il vient de :

ἐπιθυμέω (epithyméō) → « désirer fortement, convoiter, souhaiter ardemment ».

Par exemple, dans **Jacques 1:14-15**, ἐπιθυμία désigne le désir intérieur qui, lorsqu'il est conçu, donne naissance au péché.

L'équivalent grec ancien de « **convoitise** » au sens biblique : **ἐπιθυμία (epithymía)** est généralement le terme à retenir.

Le CUPIDITASOPHOBE craint ou méprise la convoitise

La question recouvre en réalité deux objets distincts qu'il convient de disjoindre avant toute évaluation : la convoitise comme structure désirante, et le mépris qu'on lui oppose comme position évaluative — laquelle n'est jamais elle-même neutre ni exempte de généalogie.

Sur le statut ambigu du mépris lui-même. La Rochefoucauld a suffisamment établi que l'amour-propre se love dans les postures mêmes qui prétendent s'en affranchir : mépriser la convoitise peut n'être qu'une convoitise déplacée — convoitise de sa propre image de détachement, vanité de l'ascèse. Le mépris affiché fonctionne alors comme une économie de la distinction sociale (on pense ici à la lecture bourdieusienne du désintéressement comme capital symbolique) plutôt que comme authentique dépassement. Nietzsche radicalise ce soupçon dans la *Généalogie de la morale* : le mépris de la convoitise chez les faibles n'est souvent que du ressentiment sublimé — l'incapacité à assouvir le désir se retourne en condamnation morale de ce désir, opération que Nietzsche nomme précisément la transmutation ressentimentale des valeurs. Le mépriseur de la convoitise serait ainsi, structurellement, celui qui n'a pas les moyens de sa convoitise.

Sur la tradition qui légitime ce mépris comme sagesse. Contre cette lecture soupçonneuse, il faut restituer la cohérence propre des éthiques de la modération — stoïcienne d'abord, où la convoitise (*epithumia*) relève des passions irrationnelles qu'il s'agit de désarmer non par répression mais par jugement correct sur ce qui dépend de nous ; l'*apatheia* n'est pas absence de désir mais désir rectifié. La tradition chrétienne, elle, fait de la convoitise (*concupiscentia*) une catégorie théologique lourde — vice capital chez Grégoire le Grand, structure du péché originel chez Augustin — où le mépris n'est pas mépris du désirant mais diagnostic d'un désordre de l'ordre des amours (*ordo amoris*). Spinoza, enfin, refuse absolument la catégorie morale du mépris : la convoitise (*cupiditas*) est l'essence même de l'homme en tant qu'elle est affectée d'une certaine manière ; la mépriser reviendrait à mépriser le conatus lui-même, contresens éthique majeur pour qui pense en termes de puissance et non de faute.

Sur la fonction sociale et mimétique du dispositif. Girard offre une troisième voie : la convoitise est structurellement mimétique, elle désire l'objet parce qu'un autre le désire déjà. Le mépris de la convoitise, dans cette optique, méconnaît sa propre condition de possibilité — car mépriser publiquement le désir d'autrui, c'est encore designer cet objet comme digne d'être désiré, donc alimenter le mécanisme mimétique qu'on prétend juger de l'extérieur. Il n'y a pas de position hors-jeu.

TROIS DIRECTIONS MÉRITENT D'ÊTRE CREUSÉES

La distinction, chez Spinoza contre les stoïciens, entre combattre un affect par la connaissance adéquate et le mépriser moralement — distinction qui reconfigure entièrement la question posée, puisqu'elle disqualifie le mépris comme catégorie affective inadéquate en tant que telle.

Reprenons le geste spinoziste dans sa précision technique, car il ne s'agit pas d'une simple préférence de tempérament philosophique mais d'une conséquence nécessaire de l'ontologie exposée dans l'Éthique.

Le mépris comme catégorie logiquement viciée. Dans la partie III, Spinoza définit les affects comme des modifications du corps qui augmentent ou diminuent sa puissance d'agir, accompagnées de l'idée de ces modifications. La cupiditas, définie en III, def. aff. 1, n'est rien d'autre que l'essence même de l'homme rapportée à une affection déterminée — *conatus* qualifié. Or mépriser (*contemnere*) un affect suppose de le juger depuis une position transcendante à l'ordre des causes, comme s'il existait un point de vue soustrait à la nécessité affective générale. Précisément ce que la partie I a rendu impossible : il n'y a pas de volonté libre au sens d'une faculté capable de se poser face aux affects comme un tribunal extérieur. Le mépris stoïcien de la passion présuppose donc une architecture psychique dualiste — une raison souveraine capable de dire non à la partie irrationnelle de l'âme (*hégemonikon* contre *pathos*) — que Spinoza démonte entièrement en E3P2 et son scolie : l'esprit et le corps ne sont pas deux substances en rapport de commandement, mais un seul et même mode sous deux attributs. Il n'y a personne, dans cette architecture, pour mépriser depuis l'extérieur.

Ce que "combattre par la connaissance adéquate" signifie précisément. En E5P3, Spinoza pose qu'un affect passif cesse d'être passion dès que nous en formons une idée claire et distincte — non qu'il disparaisse, mais qu'il change de statut ontologique : il devient action plutôt que passion, sans changer d'intensité nécessairement. E5P6 est ici décisif : l'esprit a plus de pouvoir sur les affects et y est moins sujet dans la mesure où il les connaît. Le verbe n'est pas *réprimer* ni *juger* mais *connaître* — et connaître signifie ici comprendre la cupiditas comme suite nécessaire de causes déterminées, donc la resituer dans la chaîne infinie des causes plutôt que de la traiter comme un accident moral imputable. Le sage spinoziste ne méprise pas sa convoitise : il en comprend la genèse dans son histoire affective, ce qui a pour effet — non pour but, car il n'y a pas de finalisme moral chez Spinoza — de la transformer en désir actif, adéquat, conforme à la raison (E4P59).

La disqualification du mépris comme telle. C'est là que la reconfiguration de la question initiale opère pleinement : si le mépris est lui-même un affect (E3, def. aff. 5 — sorte de haine en tant qu'elle nous dispose à penser peu de chose d'autrui ou de soi), alors mépriser la convoitise n'est pas sortir du régime passionnel pour le juger, c'est simplement substituer une passion triste à une autre. Le mépriseur reste entièrement empêtré dans la servitude qu'il croit dénoncer — pire, la tristesse constitutive du mépris (E3P13s : la haine s'accompagne toujours de tristesse) diminue sa propre puissance d'agir, quand la cupiditas bien comprise, elle, pouvait s'intégrer à une joie active. Spinoza inverserait donc entièrement la hiérarchie morale spontanée : le convoiteur lucide sur sa convoitise est plus proche de la béatitude que le mépriseur satisfait de son mépris.

Trois prolongements possibles avec Claude ia

1. La question de savoir si cette disqualification spinoziste s'applique symétriquement aux "passions gaies" — l'amour, la joie — ou si elle vise spécifiquement les affects de structure négative (mépris, haine, indignation), ce qui rouvrirait la question d'une hiérarchie résiduelle des affects chez Spinoza malgré son refus explicite d'une morale du jugement.
2. La confrontation avec Deleuze (*Spinoza et le problème de l'expression*, *Spinoza, philosophie pratique*) qui fait de cette disqualification du jugement moral la pierre

angulaire d'une "éthologie" — mesure des affects par leurs effets de composition ou décomposition plutôt que par leur conformité à une loi transcendante.

3. Le sort réservé, dans ce cadre, à l'indignation morale collective : si le mépris individuel de la convoitise est déjà suspect, que devient une condamnation sociale organisée de la cupiditas (loi somptuaire, morale religieuse anti-matérialiste) — simple agrégation de passions tristes individuelles, ou émergence d'un troisième genre de connaissance appliqué au politique ?

L'articulation entre mépris de la convoitise et ascétisme comme volonté de puissance retournée contre la vie, telle que Nietzsche la développe dans le troisième traité de la Généalogie — jusqu'où le mépris moral est-il lui-même une forme, paradoxale, de désir de maîtrise ?

Le troisième traité pose un problème dont la difficulté tient précisément à ce que Nietzsche refuse la solution facile — dire que l'ascète est simplement faible et que sa morale n'est que symptôme passif. La thèse la plus retorse du traité est inverse : l'idéal ascétique est un exercice de puissance, peut-être le plus retors de tous, parce qu'il retourne la volonté de puissance contre son propre porteur sans jamais cesser d'être volonté de puissance.

La structure du retournement. GM III, §13 pose le diagnostic clinique : le prêtre ascétique n'est pas dépourvu de volonté de puissance, il souffre d'un excès de vie contrarié — un instinct de vie blessé qui, ne pouvant plus se décharger vers l'extérieur, se retourne contre lui-même. Nietzsche emploie ici le vocabulaire même qu'il réserve ailleurs à la santé : *Herrschaft*, domination, maîtrise. L'idéal ascétique n'est pas absence de volonté de puissance mais volonté de puissance appliquée à l'auto-négation — ce que GM III, §11 nomme un *ressentiment sans égal*, celui d'un animal souffrant qui se venge de sa souffrance en la mettant en scène comme faute, comme mérite, comme instrument de domination sur soi. Le mépris de la convoitise, dans cette généalogie, n'est donc jamais un simple constat de faiblesse — c'est un acte, l'acte le plus disciplinaire qui soit : celui de dresser en soi un tribunal permanent où l'instinct est accusé, jugé, puni. Nietzsche parle explicitement, en GM II, de l'intériorisation comme dressage — l'homme devient "intéressant" en se retournant contre lui-même les instincts qui ne trouvaient plus de décharge externe, et cette intériorisation exige une force considérable, une capacité de cruauté retournée qu'aucune complaisance passive n'expliquerait.

Pourquoi ceci répond directement à la question du mépris comme désir de maîtrise. Le mépriseur de la convoitise, sur ce schéma, ne renonce à rien — il déplace le théâtre de la conquête. Ne pouvant maîtriser le monde extérieur (les objets de la convoitise, les rivaux, les circonstances), il conquiert un territoire de substitution parfaitement contrôlable : lui-même. GM III, §7-10 montre comment le prêtre ascétique, figure paradigmatique de cette économie, exerce sur le troupeau des faibles une domination bien réelle précisément *par le moyen* de la prédication anti-vitale — il devient le berger indispensable de ceux qu'il a rendus malades de leur propre instinct. Le mépris moral de la convoitise n'est donc jamais un désintérêt du pouvoir : c'est une stratégie de pouvoir qui a compris qu'elle ne peut vaincre sur le terrain de la force directe et qui déplace la bataille sur le terrain où elle est structurellement invincible — celui de la valeur, du jugement, de la loi morale qu'elle édicte elle-même. D'où la formule paradoxale que suggère votre question : le mépris est peut-être la forme *la plus* aboutie de

volonté de maîtrise, puisqu'elle ne se contente plus de dominer un objet extérieur contingent mais s'empare de l'instance évaluatrice elle-même — elle légifère sur ce qui *mérite* d'être désiré.

La limite du geste nietzschéen : jusqu'où va cette lecture ? Il faut néanmoins se garder d'aplatir GM III sur un simple "tout mépris moral est volonté de puissance déguisée", ce qui viderait la thèse de sa force explicative par sur-généralisation. Nietzsche distingue soigneusement, en III, §17-18, l'ascétisme comme *symptôme* d'épuisement physiologique réel (chez les malades, les ratés, les décadents authentiques) et l'ascétisme comme *instrument thérapeutique* que le prêtre applique à cette souffrance déjà là — la volonté de puissance retournée n'est pas la cause de la faiblesse mais sa gestion la plus efficace, ce que Nietzsche appelle non sans ironie une "économie" de la maladie. Le mépris de la convoitise n'engendre donc pas la faiblesse qu'il condamne ; il en est la mise en forme signifiante, l'organisation en système de valeurs de ce qui, sans lui, resterait souffrance brute et informe. C'est précisément ce qui rend, selon Nietzsche, l'idéal ascétique redoutablement efficace et durable — il donne un *sens* à la souffrance (III, §28 : "l'homme préfère encore vouloir le néant que ne pas vouloir"), ce qu'aucune pure faiblesse ne pourrait accomplir par elle-même.

Trois prolongements possibles avec Claude IA

1. La confrontation avec la lecture spinoziste du tour précédent : Spinoza disqualifiait le mépris comme passion triste diminuant la puissance d'agir ; Nietzsche, à front renversé, y voit une configuration de puissance authentique quoique retournée contre la vie — deux ontologies de la puissance (*potentia* immanente vs. *Wille zur Macht* agonistique) produisent deux diagnostics opposés sur la même structure affective, ce qui interroge la commensurabilité même de leurs vocabulaires de "puissance".
2. La question de la sublimation (*Sublimierung*, notion que Nietzsche partage étrangement avec la psychanalyse naissante) : le mépris ascétique de la convoitise est-il pure négation, ou faut-il y voir — comme le suggèrent certains passages sur les artistes et les philosophes en III, §7-8 — une transformation productive de l'instinct plutôt qu'une simple répression, ce qui rapprocherait paradoxalement Nietzsche de la solution spinoziste qu'il semblait récuser ?
3. L'application de ce schéma aux formes contemporaines de moralisation du désir (critique de la société de consommation, minimalisme volontaire, morale écologique de la sobriété) : dans quelle mesure ces dispositifs reproduisent-ils la structure ascétique généalogique — maîtrise de soi comme déplacement d'une puissance empêchée — plutôt qu'une critique matérielle authentiquement extérieure à l'économie qu'ils dénoncent ?

La reprise girardienne appliquée aux économies contemporaines de la vertu affichée (signalling moral, ascétisme performatif sur les réseaux) : le mépris de la convoitise comme nouvelle forme, médiatisée, de rivalité mimétique plutôt que comme son dépassement.

Il faut d'abord restituer la mécanique girardienne dans sa rigueur avant de l'appliquer, car l'application aux réseaux contemporains risque toujours l'analogie lâche si l'on ne tient pas fermement l'architecture conceptuelle sous-jacente — médiation, obstacle, et surtout la question du *modèle* comme catégorie structurale plutôt que psychologique.

Le désir mimétique comme structure triangulaire, rappel nécessaire. Chez Girard (*Mensonge romantique et vérité romanesque*, puis *Des choses cachées depuis la fondation du monde*), le désir n'a jamais d'objet propre — il emprunte son objet au modèle qu'il imite. Ce qui signifie que le mépris affiché de la convoitise, loin d'être une position extérieure au désir mimétique, en est une modalité possible : on peut imiter un modèle non dans son *avoir* mais dans son *ne-pas-avoir affiché*, dans sa posture de détachement performée. Le sujet contemporain qui expose son ascétisme (minimalisme, sobriété heureuse, désintoxication numérique mise en scène) ne sort pas du triangle mimétique — il désigne un nouveau modèle à imiter, celui qui *n'a pas besoin*, et suscite chez ses observateurs le désir mimétique de ce non-désir apparent. Le mépris devient ainsi lui-même objet de convoitise seconde, structurellement identique à ce qu'il prétend dépasser.

La médiation interne comme diagnostic spécifique des réseaux. Girard distingue la médiation externe (le modèle est hors d'atteinte, hors compétition possible — le chevalier et son saint patron) de la médiation interne, où modèle et sujet évoluent dans le même espace social, donc en rivalité potentielle directe. Les réseaux sociaux opèrent une compression radicale de cette distance : l'algorithme place systématiquement le mépriseur de la convoitise en concurrence horizontale et visible avec d'autres mépriseurs — d'où l'escalade caractéristique du signalling vertueux, qui obéit exactement à la logique de la rivalité mimétique que Girard décrit pour les doubles rivaux (*Des choses cachées*, II) : chaque affichage d'ascétisme appelle une surenchère d'ascétisme chez le rival-modèle, exactement comme la convoitise d'objets appelait autrefois la surenchère d'acquisition. La structure formelle — indifférenciation croissante entre rivaux, intensification proportionnelle à la proximité — reste rigoureusement identique ; seul l'objet convoité (bien matériel vs. capital de vertu) a changé, ce qui confirme la thèse girardienne selon laquelle l'objet n'a jamais été que le prétexte du désir, jamais sa cause.

Où l'application se durcit : la question du bouc émissaire. C'est peut-être le point le plus fécond pour dépasser la simple analogie. Girard fait du mécanisme victimaire la résolution nécessaire de la crise mimétique lorsque l'indifférenciation des rivaux atteint un seuil critique — la violence, ne pouvant plus se résoudre par la différenciation (le modèle n'étant plus reconnaissable comme tel), se déverse unanimement sur une victime arbitrairement désignée. Le mépris de la convoitise sur les réseaux produit très exactement ce mécanisme : le "convoiteur non repent" — celui qui n'a pas rejoint la surenchère ascétique — devient la victime émissaire dont la dénonciation collective (le *dunking*, le *callout*) restaure momentanément l'unité du groupe des mépriseurs rivaux entre eux. On observera que ce mécanisme accomplit une fonction sociale réelle et non négligeable — la cohésion du groupe vertueux —, ce qui interdit de le réduire à une simple hypocrisie individuelle : c'est un dispositif structurel, non un vice de caractère.

La limite de la lecture girardienne, pour ne pas la sur-étendre. Il faut néanmoins interroger si la médiatisation algorithmique introduit une différence de nature et non seulement de degré. Girard pensait le désir mimétique sur le temps long du roman ou du mythe, structures narratives stabilisées ; l'algorithme, lui, n'est pas un simple accélérateur neutre de rivalités préexistantes — il sélectionne activement pour l'engagement, donc pour l'intensité affective, ce qui pourrait constituer un troisième médiateur, non humain, que la triangulation girardienne classique (sujet-modèle-objet) ne prévoit pas explicitement. La question reste

ouverte de savoir si ceci exige une extension du modèle ou si l'algorithme n'est qu'un médiateur externe supplémentaire, rabattable sur les catégories existantes.

Trois prolongements possibles avec Claude IA

1. La confrontation entre cette lecture girardienne et les deux précédentes (Spinoza, Nietzsche) : les trois convergent-elles vers un diagnostic commun — le mépris de la convoitise comme structure jamais extérieure à ce qu'elle condamne — ou les trois dénoncent-elles, sous ce nom commun, des mécanismes en réalité hétérogènes (passion triste, volonté de puissance retournée, rivalité mimétique) qu'il serait erroné de fondre en une seule thèse ?
2. L'examen de la sortie que Girard lui-même propose — la médiation du Christ comme modèle qui rompt la rivalité en refusant explicitement la position de rival (kénose plutôt que domination) — comme test de cohérence : cette sortie théologique a-t-elle un équivalent séculier pensable, ou la structure mimétique est-elle, chez Girard, irréductiblement fermée sans référence transcendante ?
3. L'étude empirique différentielle qu'appellerait cette hypothèse : si la médiation algorithmique introduit un troisième terme structurel, il faudrait pouvoir distinguer, dans les données de plateforme elles-mêmes, l'accélération pure d'une rivalité mimétique classique de l'émergence de patterns d'engagement proprement irréductibles au triangle sujet-modèle-objet.