

Pour l'amour de Clara : Spinoza, le sexe et l'amour de Dieu

François NAULT *

Résumé : Cet article évoque quelques éléments de la théorie spinoziste de l'amour et de la sexualité. Par l'évocation de la légende de Clara, il examine différents pièges de « l'amour sexuel » et les difficultés pour le sage de vivre une « sexualité rationnelle ».

Mots clés : amour, sexualité, Baruch Spinoza, Dieu

Contemplez-la, Clara Maria, lorsqu'en silence elle lit. Il y a cet air d'intensité que prend son visage ; les angles que font ses doigts quand ils tourment les pages ; la manière dont ses pupilles frémissent ; ses cils qui se lèvent et s'abaissent. Tandis qu'elle pèse les rimes et les raisons, les mouvements de ses lèvres répondent à l'appel d'un ailleurs invisible, et sa féminité se pare d'une innocence sans partage. (Rovere, 2017 : 204.)

Dans *La Pensée et le Mouvant*, Henri Bergson a très bien décrit ce qu'éprouve le lecteur quand il entreprend l'exploration de l'*Éthique* de Spinoza. D'abord, ayant à faire son chemin à travers « le formidable attirail des théorèmes avec l'enchevêtrement des définitions, corollaires et scolies [...], le débutant, en présence de l'*Éthique*, est frappé d'admiration et de terreur » (Bergson, 1969 : 124). Bref, l'*Éthique* – « cette complication de machinerie et cette puissance d'écrasement » (*ibid.*) – est un livre à la fois génial et intimidant. Mais il y a plus. Entrant peu à peu dans la doctrine de

* François Nault est professeur titulaire à la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval.

l'*Éthique*, le lecteur fait l'expérience que quelque chose *travaille* – de l'intérieur – ce système rationaliste :

[...] quelque chose de subtil, de très léger et de presque aérien, qui fuit quand on s'en approche, mais qu'on ne peut regarder, même de loin, sans devenir incapable de s'attacher à quoi que ce soit du reste, même à ce qui passe pour capital. (Bergson, 1969 : 124.)

Pour Bergson, c'est une *intuition*. Et si c'était plutôt une *ombre* : l'ombre de Clara ? Hypothèse fantaisiste, assurément, dont les assises sont pour le moins fragiles. Mais chercher cette ombre offrira l'occasion d'évoquer quelques éléments de la théorie spinoziste de l'amour et de la sexualité. Soyons clair : il ne s'agit pas d'expliquer l'œuvre par la vie de son auteur (sur ce point, voir Suhamy, 2020). Il s'agit simplement de suggérer que l'une et l'autre entretiennent « un certain rapport ». Rien de plus, rien de moins. En d'autres termes, s'il y a la pensée, le système, la machine démonstrative, il y a aussi la vie d'un individu, avec sa grandeur et ses misères (notamment sexuelles), sa cohérence et ses contradictions, sa banalité et sa petite musique bien à lui, unique.

Une certaine Clara...

Avant d'aborder la *théorie* spinoziste de l'amour et de la sexualité, il convient de s'interroger sur la *vie* amoureuse de « l'homme Spinoza », même si les données sur le sujet sont lacunaires – c'est le moins qu'on puisse dire.

Sa correspondance nous renseigne beaucoup sur sa pensée et un peu sur le polissage des lentilles, mais ne révèle pratiquement rien de sa vie personnelle ou sentimentale. Les confidences autobiographiques sont également quasiment absentes de ses livres ; l'auteur disparaît sous l'œuvre, la pensée s'imposant d'elle-même, par la force de ses énoncés (on sait que Spinoza souhaitait que l'*Éthique* soit publiée sans nom d'auteur, puisque « la vérité, disait-il, n'appartient à personne... »). Une exception notable : on retrouve dans le préambule du *Traité de la réforme de l'entendement* (*Traité de la réforme*) – ou le *Traité de l'amendement de l'intellect*, selon la traduction de Bernard Pautrat – un petit morceau autobiographique qui mérite qu'on s'y attarde. Dans ces quelques pages, où il ose parler à la première personne du singulier, Spinoza

s'ouvrir un peu, partage une expérience qui fut, on le devine, malheureuse et qu'on peut situer dans sa vingtaine. À la lumière de ce qu'en dit Spinoza, il est permis de penser que l'expérience malheureuse en question fut de nature *amoureuse* :

Après que l'Expérience m'eut enseigné que tout ce qui se présente fréquemment dans la vie ordinaire est vain et futile, voyant que tout ce dont j'avais peur et tout ce qui me faisait avoir peur n'avait en soi rien de bon ni de mauvais, sinon en tant que l'âme en était mue, je résolus enfin de rechercher s'il y aurait quelque chose qui fût un bien vrai, et qui pût se partager, et qui, une fois rejeté tout le reste, affectât l'âme tout seul ; bien plus, s'il y aurait quelque chose qui fût tel que, une fois découvert et acquis, je jouisse d'une joie continuelle et suprême pour l'éternité.

Je méditais donc la question de savoir si d'aventure il ne serait pas possible de parvenir à la nouvelle manière d'être, ou du moins à une certitude à son sujet, sans pour autant changer l'ordre et la manière ordinaire de ma vie, chose que je tentai souvent en vain. Car ce qui se présente la plupart du temps dans la vie, et qui, à en inférer de leurs œuvres, est estimé parmi les hommes comme le bien suprême, se ramène aux trois choses que voici : les richesses, l'honneur, et la lubricité [*divitias scilicet, honorem atque libidinem*]. Ces trois choses distraient tellement l'esprit qu'il peut très peu penser à quelque autre bien. (*Traité de la réforme*, 1 et 3.)

« À quelle sorte d'objet sommes-nous attachés par l'amour ? », telle est la question décisive que Spinoza en arrive à formuler dans le préambule du *Traité de la réforme*. À ses yeux, les hommes se trompent quand ils cherchent à tout prix et immodérément la richesse, les honneurs ou encore le plaisir sexuel, comme ils le font trop souvent. Spinoza s'efforce de démontrer comment chacun de ces objets ne mérite pas qu'on s'y attache par l'amour. En ce qui concerne la lubricité, qui nous intéresse ici plus particulièrement, Spinoza note qu'elle a pour effet de suspendre l'âme « tout comme si elle reposait en un bien, de telle sorte qu'elle est extrêmement empêchée de penser à un autre » ; après la jouissance d'autre part vient une « suprême tristesse, qui, si elle ne suspend pas l'esprit, le trouble et l'émousse » (*Traité de la réforme*, 4). En outre, « innombrables [...] sont les exemples de ceux qui hâtèrent leur mort

par une lubricité excessive » (*Traité de la réforme*, 8). Rien de moins !

Celui qui aime le sexe, l'argent et les honneurs aime « des choses périssables » ; il se condamne ainsi à subir un cortège de passions tristes, comme l'envie, la crainte ou encore la haine. S'il ne faut pas cesser d'aimer – cela équivaudrait à jeter le bébé avec l'eau du bain¹ –, il faut aimer de la bonne manière et surtout la bonne chose, ne pas se tromper sur « l'objet » à aimer. En l'occurrence, pour Spinoza, c'est à un bien impérissable qu'il faut s'attacher par amour : « l'amour envers une chose éternelle et infinie repaît l'âme de la seule joie, et cette joie est exempte de toute tristesse ; ce qui est tout à fait à désirer, et à rechercher de toutes ses forces » (*Traité de la réforme*, 10). Voilà qui est plus facile à dire qu'à faire, comme le concède d'ailleurs Spinoza :

[...] ce n'est pas sans raison que j'ai usé des mots : *pourvu je pusse délibérer sérieusement*. Car j'avais beau percevoir en esprit tout cela avec une telle clarté, je n'en étais pas pour autant capable de laisser tomber toute avarice, lubricité [*libidinem*] et gloire. (*Traité de la réforme*, 10.)

En fait, parmi ces trois « biens périssables », la lubricité a un statut à part pour Spinoza. Dans l'une des lettres où il se défend d'être athée, il écrit en effet : « Les athées ont l'habitude de rechercher par-dessus tout les honneurs et les richesses, choses que j'ai toujours méprisées ; tous ceux qui me connaissent le savent bien » (Lettre 43). Après avoir parlé des honneurs et des richesses, il est frappant de constater que Spinoza n'ajoute pas « la lubricité », comme on pouvait s'y attendre. De même, dans le *Traité de la réforme* (2), il parle de l'honneur et de la richesse comme d'avantages dont il faudrait abandonner la poursuite, mais il omet de mentionner le troisième élément de la triade : la lubricité.

Le petit morceau autobiographique du *Traité de la réforme* doit être mis en relation, me semble-t-il, avec « l'affaire Clara », telle qu'elle est racontée par Jean Colerus dans sa *Vie de B. de Spinoza*, publiée en 1706. L'épisode en question, même s'il n'est pas interdit d'en remettre en question l'historicité, est intéressant à plus d'un

¹ Comme l'écrivent Jaquet, Sévérac et Suhamy (2006 : 9) dans leur préface à l'ouvrage collectif *Spinoza, philosophe de l'amour* : « sans amour, point de malheur, mais aussi, point de salut sans amour ».

égard, notamment parce que s'y trouvent de nouveau convoqués les trois objets auxquels tendent à s'attacher les hommes selon le *Traité de la réforme*.

Dans sa biographie, Colerus raconte que Spinoza se serait épris d'une certaine Clara Maria, la fille de François Van den Enden (1999 : 11–12), son professeur de latin :

Van den Ende avait une fille unique qui possédait elle-même la langue latine si parfaitement, aussi bien que la musique, qu'elle était capable d'instruire les écoliers de son père en son absence, et de leur donner leçon. Comme Spinoza avait occasion de la voir et de lui parler très souvent, il en devint amoureux ; et il a souvent avoué qu'il avait eu dessein de l'épouser. Ce n'est pas qu'elle fût des plus belles ni des mieux faites ; mais elle avait beaucoup d'esprit, de capacité et d'enjouement ; ce qui avait touché le cœur de Spinoza, aussi bien que d'un autre disciple de Van den Ende, nommé Kerkering, natif de Hambourg. Celui-ci s'aperçut bientôt qu'il avait un rival, et ne manqua pas d'en devenir jaloux ; ce qui l'obligea à redoubler ses soins et ses assiduités auprès de sa maîtresse. Il le fit avec succès, quoique le présent qu'il avait fait auparavant à cette fille d'un collier de perles de la valeur de deux ou trois cents pistoles contribuât sans doute à gagner ses bonnes grâces. Elle les lui accorda donc et lui promit de l'épouser ; ce qu'elle exécuta fidèlement après que le sieur Kerkering eut abjuré la religion luthérienne, dont il faisait profession, et embrassé la catholique.

L'épisode semble anecdotique : n'est-il pas trop caricatural pour être vrai ? Les spécialistes ne s'entendent pas. Ayant rappelé qu'il s'agit du « seul témoignage dont nous disposons concernant une préoccupation romantique dans la vie de Spinoza », Steven Nadler (2003 : 183–184) juge l'histoire « apocryphe » :

[...] Kerckerinck entra à l'école de Van den Enden en 1657, alors que Clara Maria ne devait avoir que treize ou quatorze ans – un peu jeune, peut-être, pour retenir les attentions d'un jeune homme de vingt-cinq ans comme Spinoza, même à cette époque, mais pas trop pour Kerckerinck alors âgé de dix-huit ans.

Mais on pourrait sans doute proposer une autre chronologie des événements, qui rendrait la chose plus plausible et acceptable...

Une jeune fille... un coup de foudre, une excitation... un rival, de la jalousie... de l'argent, un cadeau... une conversion pour la forme, un mariage... un chagrin d'amour... Tout est là, quelque chose (l'amour ordinaire !) dont il restera à faire la théorie et peut-être aussi – qui sait ? – un poison dont il restera à trouver le remède. Et si l'écriture de l'*Éthique* avait notamment servi à cela ?

L'amour pour une femme : *amor erga faeminam*

Avant d'entrer dans le vif du sujet, il convient de rappeler la visée de l'*Éthique*, qui n'est pas de fonder une morale mais de proposer un art de vivre, une voie de « salut » par la connaissance. Gilles Deleuze (2003 : 35) a largement insisté sur ce point :

[...] l'Éthique, c'est-à-dire une typologie des modes d'existence immanents, remplace la Morale, qui rapporte toujours l'existence à des valeurs transcendantes. La morale, c'est le jugement de Dieu, le *système du Jugement*. Mais l'Éthique renverse le système du jugement. A l'opposition des valeurs (Bien-Mal), se substitue la différence qualitative des modes d'existence (bon-mauvais).

Pour ce qui est de l'amour et du sexe, il ne s'agira pas de déterminer ce qui est bien ou mal, ce qui est permis ou interdit, mais de *comprendre* ce qui est bon – ce qui est bon *pour nous*, ce qui nous est utile –, en vue éventuellement de le pratiquer.

Quand l'auteur de tel passage de la Bible (ou d'un autre livre religieux) présente Dieu comme un Roi et un Législateur, il ne fait au fond que s'accommoder à la manière de comprendre et de parler du commun, de l'ignorant, du non-philosophe. C'est pour la même raison que tel autre passage de la Bible présente les *causes* de notre « salut » comme des *lois* et des *interdits* (auxquels le commun doit *obéir*), et présentent les *effets* de ces causes comme des *récompenses* et des *punitions* divines. Mais le philosophe et celui qui s'estime – à bon droit – au-dessus de la loi « suivent la vertu non pas comme une loi, mais par amour, parce qu'elle est ce qu'il y a de meilleur », comme le rappelle Spinoza (Lettre 19). Ainsi ceux-là comprennent en quoi consiste l'*interdiction* faite à Adam : « Dieu a révélé à Adam que le fait de manger de cet arbre était suivi de mort, de la même manière que, par notre compréhension naturelle, il nous révèle, à nous aussi, que le poison est mortel » (Lettre 19).

Ainsi, dans toute l'œuvre de Spinoza, on cherchera en vain une condamnation du plaisir ou de la jouissance. Il est bon d'user des bonnes choses et de s'en délecter :

Voici ma règle, et ce dont je me suis persuadé. Il n'y a ni divinité, ni personne, à moins d'un envieux, pour se délecter de mon impuissance et de ma peine, et pour nous tenir pour vertu les larmes, les sanglots, la crainte et autres choses de ce genre, qui sont signes d'une âme impuissante ; mais au contraire, plus grande est la Joie qui nous affecte, plus grande la perfection à laquelle nous passons, c'est-à-dire, plus nous participons, nécessairement, de la nature divine. Et donc user des choses et s'en délecter autant que faire se peut (non, bien sûr, jusqu'à la nausée, car ce n'est plus se délecter), est d'un homme sage. (*Éthique*, IV, prop. 45, cor 2, scolie)

Si l'on veut saisir la pensée spinoziste de l'amour, il faut donc la replacer dans ce cadre général, et dans la perspective d'une philosophie comprise comme « une méditation non de la mort mais de la vie » (*Éthique*, IV, prop. 67), ou encore comme une philosophie de la joie (Misrahi, 1997, 2011). Dit autrement, les vues de Spinoza sur l'amour et le sexe ne relèvent pas d'une pensée ascétique.

La question que pose Spinoza, ou qu'on lui pose, serait alors celle-ci : *est-il bon (ou utile) pour le sage (pour celui qui vit sous la conduite de la raison) d'aimer une femme ?* Comment la lecture de l'*Éthique* peut-elle nous aider à répondre à cette question ? De quoi Spinoza cherche-t-il à convaincre son lecteur et, ce faisant peut-être, à se convaincre lui-même ?

Pour ce qui est de l'amour (*amor*) en tant que tel, Spinoza va le définir comme « une joie », plus précisément comme « une Joie qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure (*Amor est laetitia concomitante idea causæ externæ*) » (*Éthique*, III [définitions des affects] 6). Spinoza fait ainsi de l'amour un affect dérivé mais – à première vue – entièrement positif. Comme on sait, la joie constitue, avec le désir (*cupiditas*) et la tristesse (*tristitia*), l'un des trois affects primaires (ou primitifs) à partir desquels Spinoza construit la « géométrie des affects » que l'on retrouve dans la troisième partie de l'*Éthique*. L'amour, au même titre que le contentement (*gaudium*) (*Éthique*, III, prop. 18, scolie 2) ou encore l'allégresse (*hilaritas*) ou le chatouillement (*titillatio*) (*Éthique*, III, prop. 11, scolie ; cf. IV, prop. 42, scolie), est une espèce de joie (*laetitia*) et non une espèce

de tristesse (*tristitia*). À cette étape, il faut rappeler la définition de la joie que donne l'*Éthique* : elle est « le passage de l'homme d'une moindre perfection à une plus grande » (*Éthique*, III, définitions des affects 2) et elle provoque une augmentation de la puissance d'agir.

Quant à la *libido* proprement dite, Spinoza en propose deux définitions dans l'*Éthique*.

Une première définition – formelle – apparaît dans le catalogue des affects qui vient clore la troisième partie. Elle fait partie d'une liste de cinq affects, formant un groupe particulier : « L'Ambition est le Désir excessif de gloire » ; « La Gourmandise est le Désir immodéré, ou même l'Amour, de manger » ; « L'Ivrognerie est le Désir immodéré et l'Amour de boire » ; « L'Avarice est le Désir immodéré et l'Amour des richesses » ; « La Lubricité (*Libido*) est également Désir et Amour de l'union des corps (*Libido est etiam cupiditas et amor in commiscendis corporibus*) » (*Éthique*, III, [définition des affects], 44–48 [traduction modifiée]).

Ainsi, avec l'ambition, la gourmandise, l'ivrognerie et l'avarice, la lubricité (*libido*) fait partie d'un groupe à part dans la liste des affects. Or, comme le fait remarquer Bernard Pautrat (2011 : 19–20), dans son *Ethica sexualis* (dans cet ouvrage passionnant, il mène une minutieuse enquête sur le thème « Spinoza et l'amour », dont j'exploite à ma manière quelques résultats) :

[...] la *Libido*, à la différence des quatre affects qui la précèdent, n'a pour ainsi dire pas besoin qu'on la dise « excessive » (*immodica*) ou « immodérée » (*immoderata*), tout se passe comme si, en soi, elle l'était. C'est du reste ce que confirme l'explication qui suit : « Que ce Désir de coïter soit modéré ou non, écrit Spinoza, on l'appelle ordinairement Lubricité ».

Il semble qu'on puisse manger sans être gourmand, boire sans être ivrogne, rechercher la reconnaissance sans être ambitieux ou encore aimer l'argent sans être avare, mais on ne pourrait pas désirer « coïter » sans sombrer dans un excès, nécessairement nocif pour la santé :

La *Libido* semble bien échapper à la prise de la Raison dans la mesure où cet affect-là est en quelque sorte immodéré par nature : qu'il soit modéré ou immodéré, cela ne fait pas de différence. D'où la difficulté qu'on éprouve à trouver une éventuelle éthique sexuelle dans l'*Éthique* : le « bon sexe »,

le sexe modéré, serait encore et tout de même le sexe, le dangereux sexe. (Pautrat, 2019 : 10.)

Je souligne que l'explication qui suit les définitions de l'*Éthique* semble donner le sens exact de l'expression « union des corps » utilisée dans la définition de la *libido* : la *libido* est « désir de coïter ».

Un autre passage de l'*Éthique*, proposant une seconde définition – informelle celle-là – de la *libido*, associe également explicitement la lubricité (*libido*) au désir de coït :

Parmi les espèces d'affects, qui (*par la Prop. Précéd.*) doivent être extrêmement nombreuses, insignes sont la Gourmandise, l'Ivrognerie, la Lubricité [*libido*], l'Avarice et l'Ambition, qui ne sont rien que des notions de l'Amour ou du Désir qui expliquent la nature de l'un ou l'autre affect par les objets auxquels ils se rapportent. Car par Gourmandise, Ivrognerie, Lubricité, Avarice et Ambition, nous n'entendons rien d'autre qu'un Amour ou un Désir immodéré de manger, de boire, de coïter, de richesses et de la gloire. (*Éthique*, III, prop. 56, scolie.)

Il est donc tout à fait légitime de comprendre l'expression « union des corps » comme un synonyme de « désir de coïter ». Mais la première expression désigne peut-être quelque chose de plus large. On serait alors, selon Alexandre Matheron (1986 : 443), « plus dans l'esprit du spinozisme » :

[...] l'excitation sexuelle, déjà agréable par elle-même, est originellement provoquée par des « mélanges corporels » consistant en des contacts physiques inintentionnels de toutes sortes, peut-être très précoces, dont nous nous efforçons alors de susciter le renouvellement, et que tout un jeu de variations et d'associations conduit en général, à travers « essais et erreurs », à la forme coïtale dont les effets particulièrement satisfaisants stabilisent enfin notre désir.

Pour Spinoza, nous avons la capacité à la fois d'affecter d'autres corps et d'être affectés par eux. Et notre puissance d'agir est augmentée dans le déploiement de ce jeu d'affections multiples et variées, allant dans tous les sens :

Ce qui dispose le Corps humain à pouvoir être affecté de plus de manières, ou ce qui le rend apte à affecter les corps extérieurs de plus de manières, est utile à l'homme ; et d'autant plus utile qu'il rend le Corps plus apte à être affecté,

et à affecter les corps extérieurs, de plus de manières ; et est nuisible, au contraire, ce qui y rend le corps moins apte. (*Éthique*, IV, prop. 38.)

Ainsi, comme l'écrit Matheron, « c'est en affectant et en étant affecté qu'on en devient plus capable encore, et c'est là le plaisir » (1986 : 443). Puisque le point de départ de cette aptitude au plaisir reste indéterminé et que son développement s'avère difficile à prévoir – puisque « n'importe quelle affection peut dériver d'objet en objet selon le hasard des rencontres » (*ibid.*) –, on peut aisément entrevoir « l'infinie diversité des comportements sexuels concevables, donc compris dans l'ordre de la nature » (*ibid.*). Un homme, par exemple, pourra être conduit à désirer « mélanger son corps » avec celui d'une femme ou de plusieurs femmes, avec celui d'un autre homme ou de plusieurs autres hommes, ou encore avec les corps des unes et des autres, successivement ou simultanément... Bref, la dynamique libidinale semble verser assez facilement dans l'excès !

En fait, il semble qu'elle soit *fatalement* excessive, pour une autre raison. C'est que la jouissance sexuelle relève davantage du chatouillement (*titillatio*) que de l'allégresse (*hilaritas*). Ces deux affects sont des affects de joie, liés « en même temps à l'esprit et au corps » (*Éthique*, III, prop. 11, scolie). Pour Spinoza, le corps est constitué de plusieurs parties distinctes, sans qu'il y ait de cloisons étanches entre elles. Tandis qu'il y a *allégresse* lorsque toutes les parties du corps sont affectées à égalité, il y a *chatouillement* lorsqu'une partie est plus affectée que les autres. Dans le scolie de la proposition 44 de la quatrième partie de *l'Éthique*, Spinoza avance que :

[...] les affects auxquels nous sommes quotidiennement en proie se rapportent la plupart du temps à une certaine partie du Corps qui se trouve affectée plus que les autres, et partant, les affects sont le plus souvent excessifs, et retiennent l'Esprit dans la contemplation d'un seul objet au point qu'il ne peut pas penser aux autres. (*Éthique*, IV, prop. 44, scolie.)

Ainsi, plusieurs hommes sont sous l'effet d'un « affect adhérent » : « il n'en manque [...] pas à qui adhère tenacement un seul et même affect » (*Éthique*, IV, prop. 44, scolie).

Or, lorsqu'elle est un « affect adhérent », la libido confine au délire :

[...] nous voyons parfois des hommes à ce point affectés par un seul objet que, même en son absence, ils croient l'avoir là devant eux, et quand cela arrive à un homme qui ne dort pas, nous disons qu'il délire ou bien qu'il est fou ; et si l'on ne croit pas moins fous ceux qui brûlent d'Amour et ne font nuit et jour que rêver à une maîtresse [*amasia*] ou à une prostituée [*meretrix*], c'est parce que d'ordinaire ils éveillent le rire. (*Éthique*, IV, prop. 44, scolie.)

Bref, même si on ne la considère pas comme une maladie, la lubricité est une « espèce de délire ». Le chatouillement mobilise à son profit toutes les parties de notre corps – un corps qui ne peut plus dès lors développer l'ensemble de ses aptitudes d'une manière harmonieuse. En somme, le corps est colonisé par l'une de ses parties. Le lubrique est un obsédé sexuel ; il ne pense qu'à « ça » !

Il suffit « d'avoir une bien-aimée, pour risquer, passionné, d'être obsédé, vaincu par l'Amour excessif » (Pautrat, 2011 : 68). Et, comme on vient de le voir, tout amour pour une « chose singulière », comme une femme, risque d'être excessif et de conduire au délire.

Il y a là une bonne raison d'essayer d'oublier Clara. Il y en a au moins une autre : l'amour risque toujours de se changer en haine. Voici comment les choses se présentent. Un homme, disons un dénommé Baruch, aime une « chose singulière » qui s'avère être une « personne humaine ». Disons « une femme », pour simplifier encore le scénario, et appelons-la... Clara ! Baruch aime Clara et désire dès lors être aimé d'elle², ce qui revient à être reconnu par elle comme cause de joie (voir *Éthique*, III, démonstration de la prop. 33). Or, imaginons qu'un tel désir soit frustré et que la ladite Clara s'attache plutôt à un autre homme, que nous appellerons Kerkering : la joie de l'amoureux frustré se transformera alors en tristesse. Plus encore, cet amour de Baruch va se transformer en haine pour la « chose aimée » et en envie pour le rival venu s'interposer inopinément entre eux :

Si quelqu'un imagine que la chose aimée joint à elle-même un autre du même lien d'Amitié, ou bien d'un plus étroit,

² « Quand nous aimons une chose semblable à nous, nous nous efforçons, autant que nous pouvons, de faire qu'elle nous aime à son tour » (*Éthique*, III, prop. 33).

que celui par lequel il la possédait seul, il sera affecté de Haine envers la chose aimée, et il enviera cet autre. (*Éthique*, III, prop. 35.)

Dans le cas de l'amour d'une femme – *amor erga faeminam* –, la jalousie peut prendre une tournure assez dramatique. Le scolie de la proposition de la proposition 35 relate le cas extrême où l'idée de Clara (de « la chose aimée ») se trouve associée dans l'esprit de Baruch à l'idée de Kerkering (« une chose » que Baruch déteste) :

Cette Haine envers une chose aimée jointe à l'Envie s'appelle Jalousie, laquelle n'est, partant, rien d'autre qu'un flottement d'âme né de l'Amour et la Haine à la fois, qu'accompagne l'idée d'un autre qu'on envie. En outre, cette Haine envers la chose aimée sera plus grande à proportion de la Joie dont le Jaloux était d'ordinaire affecté suite à l'Amour réciproque de la chose aimée, et aussi à proportion de l'affect dont il était affecté envers celui dont il imagine que la chose aimée le joint à elle. Car s'il le haïssait, par cela même (*par la Prop. 24 de cette p.*) il aura la chose aimée en haine, parce qu'il imagine qu'elle affecte de Joie ce qu'il a lui-même en haine ; et aussi (*par le Coroll. Prop. 15 de cette p.*) du fait qu'il est contraint de joindre l'image de la chose aimée à l'image de celui qu'il hait, laquelle raison a lieu en général dans l'Amour pour la femme ; qui en effet imagine une femme qu'il aime se prostituant à un autre, non seulement sera attristé de ce que son propre appétit se trouve réprimé, mais encore, parce qu'il est contraint de joindre l'image de la chose aimée aux parties honteuses et aux excréments de l'autre, il l'a en aversion ; à quoi s'ajoute enfin que le Jaloux n'est pas accueilli par la chose aimée du même visage qu'elle lui offrait d'ordinaire, ce qui attriste aussi l'amant [...]. (*Éthique*, III, prop. 35, scolie.)

C'est littéralement une scène d'horreur. Le Jaloux, ayant des motifs (réels ou non) de croire à l'infidélité de la femme qu'il aime, est conduit à joindre cette femme à la représentation des « parties honteuses » (*pudenda*) et des « excréments » (*excrementa*) de celui qu'il déteste. Je souligne au passage le fait curieux que l'imaginaire du jaloux se fixe sur son rival et ses organes sexuels. Pascal Sévérac trouve également la chose curieuse :

[...] ce qui est étonnant, c'est que le jaloux, imaginativement, ne se fixe pas tant sur celle qu'il aime, il ne s'attriste pas seulement du fait qu'elle lui échappe et qu'elle se complait en la compagnie d'un autre ; mais il se polarise surtout sur le rival, sur les attributs remarquables de sa virilité, ceux par lesquels celui-ci donne, et se donne, la joie d'une commune excitation (*titillatio*). (2012 : 158–159.)

Séverac se demande :

Pourquoi donc cette polarisation de l'imaginaire du jaloux sur les parties génitales du rival, et sur ses excréments, sur sa salive ou sa bave peut-être, sur son sperme plus sûrement ? Pourquoi cette fixation du jaloux sur la sexualité du rival ? (2012 : 158–159.)

N'allons pas plus loin dans cette voie – qui nous conduirait vers un Jarig ou un Lodewijk – et revenons à Clara, afin d'illustrer le propos de Spinoza. On peut imaginer le scénario suivant : Baruch (« l'amoureux déçu ») finit par accepter que Clara (« la chose aimée ») en aime un autre. Et Baruch cesse alors d'aimer Clara. La haine a alors triomphé de l'amour :

Si quelqu'un a commencé à avoir en haine une chose aimée, en sorte que l'Amour soit tout à fait aboli, il la poursuivra d'une haine plus grande, à cause égale, plus de haine que s'il ne l'avait jamais aimée, et d'autant plus grande que l'Amour avait d'abord été plus grand. (*Éthique*, III, prop. 38.)

On peut aussi imaginer un autre scénario. Comme on l'a vu, la lubricité prend souvent la forme d'une obsession et constitue une « espèce de délire » (*Éthique*, IV, prop. 44, scolie). Perdant alors tout sens de la réalité et niant l'évidence, Baruch continuera de croire à la fidélité de Clara. Puis de l'imaginer être aimée par un ou plusieurs autres hommes – par exemple Kerkering – aura pour effet d'accroître son amour pour elle. La compétition pour une femme – un « bien impartageable », dans la perspective de Spinoza – viendra ainsi nourrir l'attachement obsessionnel. Au fond :

[...] nous souhaitons, dans notre inconscience, avoir le plus de rivaux possible, et rien ne nous réjouit tant que d'être universellement enviés – même si, cela va de soi, rien ne nous effraye davantage par ailleurs [...] : chantant les louanges de l'être aimé, nous redoutons pourtant d'être crus. (Matheron, 1986 : 225.)

Car une fois que je serai cru, l'autre deviendra mon rival, et l'esprit de compétition – qui nourrit mon obsession pour la chose aimée – risque d'aboutir à la discorde.

Pour éviter cette discorde, il faudrait pouvoir aimer sans jalousie. Mais est-ce vraiment possible ? Certains le pensent. Ainsi Fourier avec sa théorie de « l'amour pivotal » :

L'amour « pivotal » est vraiment une fidélité transcendante et d'autant plus noble qu'elle surmonte la jalousie qui dépare l'amour ordinaire. Hommes et femmes ne sont point jaloux des inconstances de leur objet « pivotal » dont ils sont confidents. (Fourier, 1975 : 213.)

Spinoza en est moins convaincu. Dans sa description du jeu des affects, il apparaît que l'amoureux imagine nécessairement un autre désirant la même femme que lui : le désir d'exclusivité est en quelque sorte alimenté par le désir d'un rival. Dit autrement : aimant une femme, je désire nécessairement que d'autres la désirent également... alors même que cela m'est intolérable !

Dans l'appendice de la partie IV de l'*Éthique* (un appendice qui constitue une sorte de vade-mecum à l'usage de ceux qui voudraient bien vivre, c'est-à-dire qui voudraient vivre sous la conduite de la raison), Spinoza introduit le concept de l'« amour sexuel » (*amor meretricius*), permettant de résumer ce qui a été traité précédemment :

[...] l'amour sexuel [*amor meretricius*], c'est-à-dire l'appétit d'engendrer qui naît de l'apparence, et, absolument parlant, tout Amour qui reconnaît une autre cause que la liberté de l'âme, se change facilement en Haine, à moins d'être, ce qui est pire, une espèce de délire, et alors c'est plutôt la discorde que la concorde qui est alimentée. (*Éthique*, IV, appendice, chap. 19.)

Il faudra donc éviter de tomber dans les pièges de l'*amor meretricius*. Mais il faudra continuer d'aimer. Simplement, l'homme qui vit sous la conduite de la raison devra le faire pour les bons motifs, indiqués dans le chapitre 20 du même appendice lorsque Spinoza aborde la question du mariage :

Pour ce qui touche au mariage, il est certain qu'il convient avec la raison si le désir de s'accoupler aux corps n'est pas engendré seulement par l'apparence, mais également par

l'Amour de procréer des enfants et de les éduquer sagement ; et si, de plus, l'Amour de l'un et de l'autre, j'entends de l'homme et de la femme, a pour cause non la seule apparence, mais surtout la liberté de l'âme. (*Éthique*, IV, appendice, chap. 20.)

Le sage pourra donc se marier, s'il désire avoir des enfants, mais il devra le faire avec une « sage », avec qui il pourra éduquer à la sagesse leur progéniture. Et plutôt qu'à la beauté de la « chose aimée », l'homme qui vit sous la conduite de la raison prêtera « la plus grande attention possible à la liberté de l'âme (*animus*), la sienne et aussi celle de cette autre chose » (Pautrat, 2011 : 17).

L'amour pour Dieu : *amor erga Deum*

Au terme de son analyse de la doctrine spinoziste de la sexualité, Bernard Pautrat arrive à la conclusion que, selon *L'Éthique*, « si la bonne vie sexuelle est possible, elle doit être “difficile autant que rare”, et qu'au bout du compte, mieux vaudrait, tout simplement et si possible, s'en passer » (Pautrat, 2011 : 11). À partir d'une analyse du même corpus, Alexandre Matheron (1986) arrive à une conclusion assez différente, estimant que la doctrine spinoziste trace les contours d'une « sexualité rationnelle ».

Que l'on adopte la perspective de Pautrat – privilégiée ici – ou encore que l'on retienne celle de Matheron, est-il nécessaire de faire appel à l'hypothèse d'« une certaine Clara » ? Bien sûr que non. Mais l'hypothèse d'une « déception amoureuse » de Spinoza permet d'entendre la résonance *tragique* – peu spinoziste, il est vrai – de certains développements philosophiques, par exemple ceux qui sont consacrés aux « chagrins de l'âme et [aux] infortunes [qui] tirent principalement leur origine de trop d'Amour pour une chose soumise à beaucoup de variations et que nous ne pouvons jamais posséder » (*Éthique*, V, prop. 20, scolie). Faisant remarquer que « ce n'est jamais que d'une chose qu'on aime qu'on s'inquiète ou s'angoisse », Spinoza ajoute qu'« offenses, soupçons, inimitiés, etc., ne naissent que de l'Amour des choses que nul ne peut véritablement posséder » (*Éthique*, V, prop. 20, scolie). « Offenses, soupçons, inimitiés » : tels sont les effets destructeurs de la jalousie, tels sont les poisons de l'amour passionnel, c'est-à-dire excessif et exclusif, pour une chose singulière. Mais peut-on aimer une femme autrement ?

Pour en finir avec la jalousie, mais sans en finir avec l'amour, il faudrait aimer ce qui peut être aimé sans jalousie. Bref, il s'agirait d'aimer Dieu, puisque l'« Amour envers Dieu ne peut être souillé par l'affect d'Envie, ni par celui de Jalousie » (*Éthique*, V, prop. 20).

Il y aurait évidemment beaucoup à dire au sujet de cet « amour envers Dieu ». Je me contente de rappeler que cet amour n'est pas un amour pour un Dieu représenté d'une manière anthropocentrique, par exemple « un Dieu imaginé lui-même comme jaloux, c'est-à-dire désirant l'exclusivité de l'adoration et interdisant tout commerce avec les idoles » (Séverac, 2012 : 157). Les mots sont parfois trompeurs, et il ne faut pas identifier trop rapidement le « Dieu » dont parle Spinoza au « Dieu personnel » dont parlent certaines religions (Misrahi, 2011). En même temps, l'affirmation spinoziste de Dieu n'est pas sans croiser, dans une certaine mesure et sous certaines réserves, l'affirmation religieuse – juive (Chalier, 2006) ou chrétienne (Laux, 2022) – de Dieu.

Abandonner les chaînes de l'amour sexuel au profit des « aimables chaînes » de l'« Amour de Dieu » (*Court traité*, chap. XXVI, 5), voilà ce à quoi Spinoza semble inviter ses lecteurs. Chemin ardu assurément, mais comme il est dit dans la dernière phrase de l'*Éthique* : « tout ce qui est beau est difficile autant que rare » (*Éthique*, V, 42, scolie). Celui qui voudra lire cette phrase à haute voix et en latin – « *Sed omnia praeclara tam difficilia quam rara sunt* » – sera alors étonné d'entendre, comme en écho, le prénom de la « chose aimée » (*prae-Clara*), que rien n'aura réussi à effacer complètement... Du moins, il est permis de l'imaginer.

Bibliographie

- BERGSON, Henri. 1969. *La pensée et le mouvant*. Paris : Presses universitaires de France.
- CHALIER, Catherine. 2006. *Spinoza lecteur de Maïmonide : la question théologico-politique*. Paris : Cerf.
- COLERUS, Jean et Lucas. 1999. *Vies de Spinoza*. Paris : Allia.
- DELEUZE, Gilles. 2003. *Spinoza, philosophie pratique*. Paris : Minuit.
- FOURIER, Charles. 1975. *Vers la liberté en amour*. Paris : Gallimard.
- JAQUET, Chantal, Pascal SÉVÉRAC et Ariel SUHAMY (dir.). 2006. *Spinoza, philosophe de l'amour*. Saint-Étienne : Presses de l'université de Saint-Étienne.
- LAUX, Henri. 2022. *Spinoza et le christianisme*. Paris : Presses universitaires de France.
- MATHERON, Alexandre. 1986. *Anthropologie et politique au XVII^e siècle : études sur Spinoza*. Paris : Vrin.
- MISRAHI, Robert. 1997. *L'Être et la Joie. Perspectives synthétiques sur le spinozisme*. La Versanne : Encre marine.
- . 2011. *Spinoza*. Paris : Entrelacs.
- NADLER, Steven. 2003. *Spinoza. Une vie*. Trad. de Jean-François SENÉ. Paris : Bayard.
- PAUTRAT, Bernard. 2011. *Ethica sexualis. Spinoza et l'amour*. Paris : Payot.
- . 2019. « Sexe, amour et géométrie dans l'Éthique de Spinoza ». *Philosophia OSAKA*, vol. 14, p. 1–12.
- ROVERE, Maxime. 2017. *Le clan Spinoza. 1677. L'invention de la liberté*. Paris : Flammarion.
- SÉVÉRAC, Pascal. 2012. « Spinoza et Freud : les dessous de la jalousie ». Dans *Spinoza et la psychanalyse*, sous la dir. d'André MARTINS et Pascal SÉVÉRAC, p. 153–166. Paris : Hermann.
- SPINOZA, Baruch. 1999. *Éthique*. Trad. de Bernard PAUTRAT. Paris : Seuil.
- . 2009. « Court Traité » [trad. Joël GANAULT]. Dans *Œuvres, I. Premiers écrits*. Texte établi par Filippo MIGNINI ; trad. par Michelle BEYSSADE et Joël GANAULT, p. 185–409. Paris : Presses universitaires de France.
- . 2010. *Correspondance*. Trad. Maxime ROVERE. Paris : Flammarion.
- . 2016. *Traité de l'amendement de l'intellect*. Trad. de Bernard PAUTRAT. Paris : Allia.
- SUHAMY, Ariel. 2020. *Spinoza*. Paris : Cerf.

François NAULT

Abstract : This article presents some elements of Spinoza's theory of love and sexuality. Evoking Clara's legend, it examines some traps of "sexual love" and the difficulties for the wise to achieve a "rational sexual life".

Keywords : love, sexuality, Baruch Spinoza, God
