

Éric Delassus

Liberté et déterminisme
chez Spinoza



Introduction

Dans *Les principes de la philosophie*, Descartes affirme que « La liberté de notre volonté se connaît sans preuve, par la seule expérience que nous en avons¹ ». On résume parfois cette phrase en affirmant que pour Descartes, la liberté ne se prouve pas, mais s'éprouve. Descartes s'appuie donc sur la conscience pour affirmer la liberté humaine. Il suffit que je sache, lorsque j'effectue un acte, que je pourrais très bien ne pas l'accomplir, pour prendre conscience de ma liberté. Il n'y a là rien d'étonnant chez un penseur comme Descartes qui enracine toute sa démarche philosophique sur la conscience que le sujet a de lui-même. Descartes relie d'ailleurs de manière indissociable l'évidence du *cogito* à la certitude de la liberté. Toujours dans *Les principes de la philosophie*, il écrit :

Car, au moment même que nous doutions de tout, et que nous supposions même que celui qui nous a créé employait tout son pouvoir à nous tromper en toutes façons, nous apercevions en nous une liberté si grande, que nous pouvions nous empêcher de croire ce que nous ne connaissions pas

¹ Descartes, *Principes*, I, 39, in *Œuvres et Lettres*, Bibliothèque de La Pléiade, Gallimard, Paris, 1953, p.588.

encore parfaitement bien².

La conscience étant considérée comme une source de vérité, tout se passe un peu comme si elle ne pouvait pas nous mentir et nous tromper.

Or, c'est précisément ce présupposé que Spinoza va remettre en question, en montrant en quoi la conscience peut être source d'illusion et en montrant que l'illusion principale que génère la conscience consiste principalement en la perception de la liberté sous la forme du libre-arbitre.

En effet, pour Spinoza, la conscience que nous avons de nous-mêmes n'est que partielle, elle ne concerne que nos volitions et non ce qui les produit. Aussi, affirme-t-il dans l'appendice à la première partie de l'*Éthique* que « si les hommes s'imaginent qu'ils sont libres, c'est parce qu'ils sont conscients de leurs volitions et de leur appétit, sans penser même en songe aux causes qui les disposent à avoir appétit et volition, ignorants qu'ils sont des causes³ ».

Cette affirmation s'enracine dans le déterminisme total dont Spinoza s'efforce de faire la démonstration dans l'*Éthique*. Ce déterminisme, comme l'énonce la proposition 28 d'*Éthique* I, affirme que tout dans la nature est soumis à des lois de causalité constantes et nécessaires :

Une chose singulière quelle qu'elle soit, autrement dit toute chose qui est finie et possède une existence déterminée, ne peut exister ni être déterminée à opérer que si elle est déterminée à exister et à opérer par une autre cause, qui elle aussi est finie et possède une existence déterminée ; et cette cause à son tour ne peut pas elle non plus exister ni être déterminée à opérer sans une autre ; qui elle aussi est finie et possède une existence déterminée, pour la déterminer à exister et à opérer, et ainsi à l'infini⁴.

En conséquence l'être humain n'échappe pas à ce déterminisme. Il n'est pas dans la nature une exception, il ne s'y trouve pas « comme un empire dans

2 *Ibid.*

3 Spinoza, *Éthique* I, appendice, traduction de Pierre-François Moreau, PUF, Paris, 2020, p. 151.

4 *Ibid.*, I, proposition 28, p. 137.

un empire⁵ » ou comme « un État dans l'État ». Aussi, son comportement est-il déterminé par les lois de la nature au même titre que la trajectoire d'un corps est soumise aux lois du mouvement.

Est-ce à dire pour autant que les chemins de la liberté lui sont fermés à tout jamais ?

Si l'on entend par liberté un libre-arbitre se définissant comme totale indétermination ou comme capacité d'un sujet à agir et penser en étant la cause première de ses actions et des représentations que produit son esprit, il est clair qu'une telle conception de la liberté ayant été posée comme illusoire, elle ne peut plus être, d'une quelconque manière, réintroduite en l'homme. En revanche, une autre conception de la liberté doit être envisagée. Si l'homme est dans la nature un être comme les autres, parce qu'il est soumis au déterminisme naturel, il n'est pas pour autant un être quelconque. Il dispose d'aptitudes qui lui sont propres et qui peuvent lui permettre de conquérir sa liberté. En effet, « l'homme pense⁶ » et il est capable par la pensée et la réflexion de progresser dans la connaissance des causes qui le déterminent. Cette connaissance ne l'affranchit pas de l'action de ces causes, mais dans la mesure où cette connaissance le transforme, elle peut modifier certains des effets que ces causes produisent en lui et lui permettre d'appréhender plus rationnellement et plus raisonnablement son existence. Ainsi, lorsqu'il parvient à être guidé par la raison, c'est-à-dire par la perception sous l'attribut de la pensée des lois nécessaires de la nature, l'être humain progresse vers une plus grande liberté. Mais vers une liberté qui ne se définit pas comme libre-arbitre, mais comme libre nécessité, c'est-à-dire comme une liberté qui n'entre pas en conflit avec

5 « Ceux qui ont écrit sur les affects et la façon de vivre des hommes semblent, pour la plupart, faire comme s'il s'agissait non pas de choses naturelles, qui suivent les lois communes de la nature, mais de choses qui sont en dehors de la nature. Plus encore, ils semblent concevoir l'homme dans la nature comme un empire dans un empire. », *Ibid.*, III, préface, p. 241.

6 *Ibid.*, II, axiome 2, p. 163.

le déterminisme, mais qui lui est totalement intégrée. On peut d'ailleurs considérer que toute l'œuvre de Spinoza, et principalement l'*Éthique*, est le fruit d'un effort pour penser la liberté à l'intérieur du déterminisme et c'est la démarche qui accompagne cet effort que nous allons tenter de développer ici.

I

Le plan de l'Éthique : de la servitude à la liberté

Si l'on étudie, ne serait-ce que les titres des différentes parties de l'Éthique (et non les différents livres), on remarque immédiatement en quoi la question de la liberté est la question centrale de ce livre. En effet, la partie I s'intitule « *De Dieu* » et traite de l'existence nécessaire de Dieu, de son unité et de son unicité. Il importe d'insister sur cette unicité, car elle ne consiste pas à affirmer que Dieu est unique comme le font les religions monothéistes, ainsi que les théologies et les métaphysiques qui s'y rattachent, mais à affirmer qu'il n'y a que Dieu et rien d'autre ; c'est-à-dire que par Dieu, il faut entendre l'être tout entier, la seule substance qui puisse exister et dont l'existence est nécessaire. Il s'agit donc dans cette partie de la démonstration et de l'affirmation du Dieu-nature, du Dieu immanent dont toute chose singulière n'est qu'un mode, une manière d'être, une expression de sa puissance. Un indice nous indique d'ailleurs dans cette première partie la place centrale qu'occupe la question de la liberté dans l'œuvre de Spinoza. En effet, la définition de la liberté s'y trouve en bonne place et suit immédiatement celle de Dieu. Il s'agit de la définition 7 :

Sera dite libre la chose qui existe par la seule nécessité de sa propre nature, et qui est déterminée par soi seule à agir. Sera dite au contraire nécessaire, ou plutôt contrainte, celle

*qui déterminée par une autre à exister et à opérer de manière bien précise et déterminée*⁷.

Cette définition, sur laquelle nous reviendrons bientôt, concerne, bien entendu, la liberté de Dieu. Néanmoins, dans la mesure où les êtres humains sont des expressions de la puissance divine, des manières d'être ou des modes de la substance, nous verrons que cette définition permet également de mieux comprendre en quoi consiste aussi bien la servitude que la liberté humaine. S'ensuit d'ailleurs, après la définition de l'éternité, une succession de sept axiomes dans lesquels sont exposées les lois de la causalité dont le principe est à l'origine de la conception déterministe de la nature.

Aussi, si l'on a l'impression en ouvrant l'Éthique d'avoir affaire à un traité de métaphysique, s'aperçoit-on au fur et à mesure que l'on avance dans sa lecture que l'ouvrage ne se limite pas à cela et on en comprend mieux le titre. Il n'y est question de métaphysique que dans le but de pouvoir ensuite mieux fonder l'éthique, c'est-à-dire dans le but d'élaborer une méthode pour offrir à l'être humain la possibilité d'atteindre la joie suprême, ce qui ne peut se faire que par une conquête de la liberté à l'intérieur même d'une nature où tout est déterminé, y compris l'être humain.

En effet, la seconde partie s'intitule « *De la nature et de l'origine de l'âme* ». Il y est plus particulièrement question de l'âme humaine, puisqu'il s'agit « d'expliquer les conséquences qui ont dû nécessairement suivre de l'existence de Dieu et plus particulièrement « celles qui peuvent nous conduire comme par la main à connaître l'âme humaine et sa béatitude suprême ». C'est d'ailleurs de cette béatitude qu'il sera question dans la cinquième partie qui traite « *De la puissance de l'entendement ou de la liberté humaine* ». On voit donc bien, dès la seconde partie, que toute la progression de l'Éthique consiste à partir de la liberté de Dieu pour parvenir à la liberté humaine.

⁷ *Ibid.*, I, définition 7, p. 101 - 103.

C'est dans cette partie que Spinoza démontre l'égalité de l'âme ou de l'esprit (mens) et du corps. Spinoza effectue cette démonstration pour ensuite dans la partie III exposer « *l'origine et la nature des affects* », c'est-à-dire comment, selon la manière dont notre corps est affecté et la manière dont nous pensons ces affections, nous sommes passifs ou actifs, c'est-à-dire contraints ou libres.

Cet exposé va déboucher sur la quatrième partie qui traite de « *La Servitude Humaine ou des forces des affects* ». Cette servitude constitue la condition initiale de l'homme qui est soumis à des causes extérieures dont il ignore le plus souvent l'existence et qui le déterminent à adopter des comportements qu'ils jugent fréquemment relever de son libre-arbitre, alors qu'ils sont en réalité la conséquence de l'action d'autres choses sur lui.

Cependant, cette situation ne semble pas irrémédiable puisque Spinoza aborde dans la cinquième partie la question de la liberté humaine qui consiste en la puissance de l'entendement : « *De la puissance de l'entendement ou de la liberté humaine* ». Ce qui laisse entendre que la liberté n'est pas donnée d'emblée à l'être humain, mais qu'il peut la conquérir par un usage rigoureux de son entendement. Cet usage est d'ailleurs celui que Spinoza tente de définir dans un autre texte antérieur à l'Éthique et qui est resté inachevé : le *Traité de la réforme de l'entendement*.

C'est d'ailleurs au tout début de ce traité qu'il exprime, peut-être de la manière la plus éclairante, comment atteindre la joie suprême qui est indissociable de la liberté. Il s'agit, écrit Spinoza, de parvenir à « la connaissance de l'union qu'a l'esprit avec la Nature tout entière ». Il ne s'agit donc pas, comme le proposaient les sagesse antiques de vivre en accord avec la nature. Dans la mesure où nous faisons partie de la nature et sommes déterminés par ses lois, nous sommes toujours en accord avec la nature. L'inverse serait d'ailleurs impossible. En revanche, ce qui fait notre servi-

tude tient en ce que nous ne comprenons pas de quelle manière nous lui sommes liés et par conséquent, nous vivons ces déterminations comme une soumission et non comme l'expression libre et spontanée de notre nature. En un certain sens, la joie suprême ne consiste pas à vivre en accord avec **la** nature, mais en accord avec **sa** nature, c'est-à-dire sans être soumis à une autre nature que la sienne, à celle d'un autre être qui agirait sur soi sans que l'on comprenne en quoi consiste cette action.

La liberté spinoziste est donc libre nécessité, elle consiste à exister selon la seule nécessité de sa nature, et c'est cette rencontre de la liberté et de la nécessité qu'il faut expliciter. Pour ce faire, nous allons tenter de reprendre pas à pas le cheminement de l'Éthique pour essayer de mieux comprendre comment en partant de la liberté de Dieu, on peut parvenir à la liberté humaine.

II

La liberté de Dieu

Si l'on revient à la définition de la liberté donnée par Spinoza dans la première partie de l'Éthique, on peut déjà affirmer que tout est déjà dit puisque d'emblée, liberté et nécessité sont présentées comme pouvant s'accorder :

Sera dite libre la chose qui existe par la seule nécessité de sa propre nature, et qui est déterminée par soi seule à agir. Sera dite au contraire nécessaire, ou plutôt contrainte, celle qui est déterminée par une autre à exister et à opérer de manière bien précise et déterminée⁸. (Voir aussi prop 17)

Comme nous venons de le souligner, dès cette première définition de la liberté, Spinoza établit le lien entre liberté et nécessité et, conscient qu'il est du caractère paradoxal de ce lien, il procède à une astuce rhétorique pour conduire son lecteur à mieux comprendre ce qui dans un premier temps pourrait entraîner l'incompréhension.

Cette présentation de la liberté comme libre nécessité risquant fort de choquer l'opinion du lecteur, Spinoza utilise, en effet, quelques détours pour la présenter.

Après avoir défini la liberté comme l'existence « par la seule nécessité de sa

⁸ *Ibid*, I, définition 7, p. 101 - 103.

propre nature », il pose néanmoins l'opposition entre liberté et nécessité, puis il se reprend et substitue au terme « nécessaire » celui de « contraint ». Ainsi, nous conduit-il sur la voie qui fera comprendre que la liberté se conçoit ici essentiellement en termes de causalité et nous amène à faire la distinction entre causalité interne et causalité externe.

La liberté ainsi définie correspond parfaitement à la liberté de Dieu ou de la Nature. En effet, Dieu ou la Nature consiste en une puissance infinie qui s'exprime au travers de ses modes ou manières d'être selon des lois constantes de causalité. La Nature peut donc être appréhendée comme un système de lois, c'est-à-dire de rapports de causalité constants et nécessaires. Cette causalité peut se manifester selon deux modalités distinctes, soit de manière externe, soit de manière interne. Cependant, cette dualité dans les manières dont s'exerce la causalité ne vaut que pour les modes et non pour Dieu. En effet, un mode, une chose singulière, peut être mue selon les lois de causalité qui régissent les rapports entre les parties qui le composent, on peut dire qu'alors il existe et agit selon la seule nécessité de sa nature. En revanche, lorsqu'il subit l'action d'autres modes, il est sous l'emprise de causes externes et agit de manière contrainte. Mais dans la mesure où Dieu ou la Nature n'a pas d'extériorité, puisqu'il consiste dans la totalité de l'être, il est totalement et infiniment libre puisque tout ce qui se passe en lui relève de sa puissance infinie. C'est ce qu'énonce la proposition 17 d'*Éthique* I :

Dieu agit par les seules lois de sa propre nature, et sans être contraint par personne⁹.

C'est pourquoi d'ailleurs Dieu est cause de soi. Spinoza définit d'ailleurs la cause de soi dès les premières lignes de l'*Éthique* :

Par cause de soi j'entends de dont l'essence implique l'existence, autrement dit ce dont on

⁹ *Ibid.*, I, proposition 17, p. 125.

ne peut concevoir la nature qu'existante¹⁰.

Par cette définition de la cause de soi on entre d'emblée dans l'immanence, car si Dieu est cause de soi, il ne peut l'être selon une causalité transitive ou antécédente, ce qui ne pourrait qu'entraîner des contradictions insurmontables puisqu'il faudrait que Dieu existe avant d'exister pour produire sa propre existence. Par conséquent, on comprend mieux également pourquoi le Dieu de Spinoza ne peut être appréhendé comme un Dieu créateur au sens d'une création *ex nihilo*. Dieu est puissance d'être et cette puissance, il ne la tire que de lui-même. Dieu étant la cause qui fait être chaque chose, la seule causalité qui vaille pour lui est en lui, elle est causalité interne et immanente. Dans la mesure où il n'y a que Dieu et parce que tout est en Dieu, Dieu n'a pas d'extériorité et ne peut donc rien produire hors de lui. C'est pourquoi il est infiniment libre, car rien ne peut le contraindre. On retrouve d'ailleurs ce raisonnement dans la fameuse *Lettre à Schuller* dans laquelle Spinoza explique à son correspondant ce que signifie pour lui la liberté et en quel sens elle relève de la libre nécessité et non du libre-arbitre qui n'est qu'une illusion résultant de l'ignorance des causes qui nous déterminent.

Dans l'argumentation qu'il développe dans cette lettre, Spinoza reprend une définition de la liberté assez proche de celle qu'il énonce dans la définition 7 d'*Éthique I* :

Pour ma part, je dis qu'une chose est libre quand c'est par la seule nécessité de sa nature qu'elle existe et agit, et qu'au contraire elle est contrainte quand elle est déterminée à exister et à opérer par une raison précise et déterminée¹¹.

Une fois de plus, Spinoza remplace l'opposition entre liberté et nécessité par l'opposition entre liberté et contrainte. Il sous-entend donc par-là que

¹⁰ *Ibid.* I, Définition 1, p. 101.

¹¹ Spinoza, *Correspondance*, « Lettre 58, B. d. S. Au très savant et très avisé Monsieur G. H. Schuller, présentation et traduction par Maxime Rovere, Garnier Flammarion, Paris, 2010, p. 318.

la première opposition, la plus couramment admise, relève en fait de l'opinion et repose sur des conceptions inadéquates de la liberté comme de la nécessité. La seule nécessité qui s'oppose à la liberté et la nécessité externe, en revanche la nécessité interne en est l'expression. Aussi, dans la mesure où aucune nécessité externe ne peut s'exercer sur Dieu qui est tout, Dieu ne peut qu'être libre. Il est nécessairement libre, parce qu'il est libre nécessairement. Spinoza va même plus loin puisqu'il affirme que si Dieu agissait de manière contingente, ce serait en lui une imperfection et cela entrerait donc en contradiction avec l'idée même de Dieu. Spinoza peut affirmer cela, car il redéfinit également la notion de contingence, qui ne s'oppose pas à la nécessité en général, mais uniquement à la nécessité externe. Est contingent dans le vocabulaire spinoziste, non pas ce qui pourrait ne pas se produire ou aurait pu ne pas se produire, mais ce qui ne produit pas selon la seule nécessité de la nature de la chose qui est affectée. Ainsi, si l'on prend l'exemple, utilisé par Spinoza dans l'Appendice d'*Éthique* I, de l'homme qui reçoit une pierre en sortant de chez lui, cet événement n'est pas contingent au sens où il ne serait pas déterminé par des rapports nécessaires de causalités, mais au sens où il ne relève pas de la nécessité de la nature de la pierre de tomber sur cet homme, pas plus qu'il n'est inscrit dans la nécessité de la nature de ce dernier de la recevoir sur le crâne.

Il s'ensuit donc que si Dieu agissait de manière contingente, cela signifierait qu'il est déterminé par des causes qui lui sont extérieures, ce qui est impossible. C'est pourquoi, la volonté n'ayant rien à voir avec une puissance absolue de penser ou d'agir, mais étant toujours déterminée par des causes extérieures, elle ne peut être considérée comme relevant de la liberté au sens d'un libre-arbitre ainsi que l'énonce la proposition 33 d'*Éthique* I :

*La volonté ne peut pas être appelée cause libre, mais seulement cause nécessaire*¹².

¹² Spinoza, *Éthique* I, proposition 32, *op. cit.*, p. 143.

Aussi, Spinoza affirme-t-il que « Dieu n'opère pas par la liberté de sa volonté ». Ce qui ne veut pas dire que Dieu n'opère pas librement, car opérer librement signifie opérer selon la seule nécessité de sa nature. C'est pourquoi « Les choses n'ont pu être produites par Dieu ni d'une autre façon ni dans un autre ordre qu'elles ne l'ont été¹³ ». Dire le contraire s'opposerait même à la perfection de Dieu, puisque s'il avait produit les choses autrement cela nécessiterait qu'il puisse posséder une autre nature que la sienne, ce qui est absurde et « imputerait à Dieu de l'imperfection et de l'inconstance ».

Dieu ne peut, en effet, agir en fonction de différentes possibilités qu'il serait capable de concevoir, mais dont il ne réaliserait que certaines d'entre elles. Concevoir ainsi la liberté divine relèverait de l'anthropomorphisme. Cela consisterait à attribuer à Dieu une volonté et un entendement comparable à ceux de l'être humain et ce serait, de plus, contraire à la perfection divine, dans la mesure où ce serait impuissance pour Dieu de ne pas réaliser tout ce qu'il conçoit

L'attribution à Dieu d'une volonté qui serait de l'ordre d'un libre-arbitre provient en réalité d'une représentation anthropomorphique de Dieu qui procède de l'imagination et non de la raison. Il s'agit comme le précise l'appendice d'*Éthique* I d'une représentation de Dieu comme un maître gouvernant la nature et « jouissant de la liberté des hommes ».

Est-ce à dire alors que les hommes disposent d'une liberté différente de celle de Dieu et que tandis qu'en Dieu, la liberté est de l'ordre de la libre nécessité, elle serait chez l'homme de l'ordre d'un libre-arbitre pouvant aller jusqu'à la liberté d'indifférence dont parle Descartes ?

En fait, il n'en est rien. Car si les hommes s'égarent en produisant une représentation de Dieu comparable à la représentation qu'ils se font d'eux-mêmes, cette représentation est également erronée et résulte de l'igno-

¹³ *Ibid.*, proposition 33.

rance qui est la leur au sujet de leur véritable nature et de leur condition. En effet, la condition initiale de l'être humain n'est pas la liberté, mais la servitude.

III

La servitude humaine

Si Dieu ou la nature est cause de soi, c'est-à-dire existe en tant que puissance immanente se maintenant de toute éternité dans l'existence, toutes les choses singulières, qui sont des modes ou manières d'être de Dieu, existent en étant produites par autre chose qu'elles-mêmes. Le déterminisme naturel est exposé dans les sept premiers axiomes d'*Éthique* I qui portent sur les relations entre les choses et concerne la causalité transitive qui détermine la production des effets dans la nature, effets qui ne peuvent se produire sans cause, dans la mesure où cause et effet s'enveloppent ou s'impliquent réciproquement. Il n'y a pas plus de cause sans effet qu'il n'y a d'effet sans cause. Tout dans la nature est à la fois cause et effet.

Par conséquent, si l'on excepte Dieu, tout dans la nature est produit par une cause efficiente externe, d'où le déterminisme qui caractérise la nature qui ne peut être conçue que comme un système de lois constantes auquel aucune chose ne peut échapper. Chaque chose singulière est non seulement produite par d'autres choses singulières au sens où le jaillissement de son existence est déterminé par des causes externes, mais également dans la mesure où durant toute cette existence elle est sans cesse modifiée par l'action de facteurs externes. Ce sont ces modifications qui sont désignées

par le terme d'affection qui renvoie aux modifications dont une chose peut être l'objet, modifications qui peuvent être perçue sous l'attribut de l'étendue comme concernant un corps, mais dont il est possible pour certains étants, les humains en particulier, qu'elles soient perçues sous l'attribut de la pensée sous la forme d'affects. L'esprit humain étant « idée du corps », c'est-à-dire perception du corps sous l'attribut de la pensée, les affects ne sont pas la conséquence d'une action du corps sur l'âme – comme c'est le cas dans le cadre du dualisme cartésien – mais l'expression et la perception des affections du corps sous l'attribut de la pensée. D'où la définition que donne Spinoza de l'affect dans *Éthique* III :

Par affect j'entends les affections du corps par lesquels la puissance d'agir de ce corps est augmentée ou diminuée, aidée ou empêchée - et en même temps les idées de ces affections¹⁴.

Aussi, dans la mesure où l'être humain est un mode, il est, comme toute chose, déterminé par des causes prochaines et antécédentes, il n'est pas dans la nature comme « un empire dans un empire ». Par conséquent, il n'est donc pas fondamentalement libre, au sens où il disposerait d'un libre-arbitre, il est dans cet état qui fait l'objet de la quatrième partie de l'*Éthique*, que Spinoza qualifie de servitude et qui est ainsi défini :

J'appelle servitude l'impuissance humaine à gouverner et à réprimer les affects ; en effet, l'homme en proie aux affects relève non pas de son propre droit, mais de celui de la fortune : il est tellement au pouvoir de celle-ci qu'il est souvent contraint, alors qu'il voit ce qui pour lui est le meilleur, de faire pourtant le pire¹⁵.

La servitude désigne donc la condition humaine initiale, celle de la majorité des hommes qui sont ignorants des déterminations dont ils sont l'objet. Comme l'écrit Spinoza dans l'appendice à la première partie de l'*Éthique*, « tous les hommes naissent ignorants des causes des choses¹⁶ »

¹⁴ *ibid.*, III, p. 243.

¹⁵ *Ibid.* IV, préface, p. 341.

¹⁶ *Ibid.* I, appendice, p. 151.

et par conséquent, ignorants des causes qui les font agir. Aussi, l'un des principaux signes de cette servitude est la croyance dans le libre-arbitre qui tient en ce que les êtres humains ont le sentiment d'être cause première de leurs actes parce qu'ils sont ignorants des causes qui les déterminent, comme cela est souligné, toujours dans l'appendice d'*Éthique* I :

Il s'ensuit en effet, premièrement, que si les hommes s'imaginent qu'ils sont libres, c'est parce qu'ils sont conscients de leurs volitions et de leur appétit, sans penser même en songe aux causes qui les disposent à avoir appétit et volition, ignorants qu'ils sont de ces causes¹⁷.

Le terme de servitude désigne donc ici l'aliénation aux causes externes. Il s'agit de la situation de celui qui est déterminé par des forces qu'il ne maîtrise pas et qui s'exercent sur lui de telle sorte qu'il n'est maître ni de ses pensées ni de ses actes. Cette notion est donc en relation avec la théorie des affects qui repose sur l'unité du corps et de l'esprit et qui définit comme impuissance la condition de celui qui n'est pas en mesure de gouverner les effets que produisent sur lui les actions des choses extérieures. Ainsi, pour reprendre l'un des exemples cités par Spinoza dans la *lettre à Schuller*, l'ivrogne n'est pas libre parce qu'il subit l'action de l'alcool, il n'agit pas selon la seule nécessité de sa nature, mais en étant déterminé par une cause externe, par un autre corps qui en modifiant le sien en modifie également le comportement. Aussi, comme l'homme se perçoit également sous l'attribut de la pensée, il va former des idées, mais des idées le plus souvent inadéquates des affections subies par son corps, et il va donc ressentir des affects qui ne sont autres que la perception sous l'attribut de la pensée des affections du corps. Cependant, comme il ignore l'origine de ces affects, comme il n'a qu'une conscience partielle de lui-même, il s'imagine être à l'initiative des désirs qui leur sont liés. C'est pourquoi, par exemple, jours en reprenant l'une des illustrations empruntées à la *lettre à Schuller*,
¹⁷ *Ibid.*

celui qui est sous l'emprise de la colère s'imagine qu'il désire librement la vengeance ou celui qui succombe à la peur croit qu'il a librement l'intention de fuir.

La servitude caractérise donc un état d'aliénation du désir humain qui apparaît comme étant le fruit de l'immersion de l'être humain dès sa naissance dans le réseau de la causalité naturelle. Pris dans les mailles du filet d'interaction entre les modes qui constituent la nature, il est en permanence soumis à la fortune qui n'est pas ici assimilable au hasard, mais à l'action des causes externes dont on ignore l'existence.

Affirmer que la condition première de l'être humain n'est d'ailleurs pas sans implication d'ordre politique, car si pour Spinoza l'état de nature de l'humanité est un état de guerre dans lequel « les gros poissons mangent les petits¹⁸ », cela ne doit pas se comprendre au même titre que la formule de Hobbes selon laquelle « l'homme est un loup pour l'homme¹⁹ ». En effet, si l'état de nature est un état de guerre, ce n'est pas parce qu'il serait dans la nature des êtres humains d'être égoïstes et belliqueux. C'est parce que les hommes sont affectés par des causes extérieures qui produisent en eux ces passions tristes que sont l'envie, la convoitise ou tout autre modalité de la haine qu'ils s'affrontent dans l'état de nature. C'est parce qu'ils sont, en raison de ces passions, dans l'incapacité de comprendre que leur puissance s'accroît d'autant qu'augmente celle de leurs semblables qu'ils s'efforcent de les affaiblir. Comme l'écrit Lucien Munier-Pollet dans son livre sur la philosophie politique de Spinoza :

Ce qui frappe Spinoza dans l'état de nature n'est pas la guerre partout présente comme une tonalité atmosphérique, mais la misère, la faiblesse de l'homme, son inculture, et

18 Spinoza, *Traité théologico-politique*, texte établi par Fokke Akkerman, traduction et notes par Jacqueline Lagree et Pierre-François Moreau, PUF, collection « Épiméthée », 1999, chapitre XVI, p. 505.

19 Thomas Hobbes, *De cive ou les fondements de la politique*, traduction de Samuel Sorbière, présentation par Raymond Pollin, Paris, Sirey, 1981, p. 53.

finalement l'impuissance où il se trouve d'atteindre toutes les perfections dont il est capable. [...] L'état de nature est donc davantage un état d'esclavage et d'impuissance qu'un état de guerre²⁰.

L'état de nature tel que Spinoza le définit est donc très différent de celui de Hobbes et c'est pour cette raison d'ailleurs que les solutions que chacun propose à la question politique sont radicalement différentes. Alors que le seul moyen pour Hobbes de maintenir la paix est l'instauration d'un pouvoir absolu, pour Spinoza, il ne peut y avoir de salut que dans la souveraineté démocratique. C'est pourquoi, sur le plan politique la question des institutions est fondamentale, car leur fonction est de faire en sorte que les hommes se comportent comme s'ils étaient vertueux, alors qu'en réalité, ils n'ont pas toujours la possibilité de se libérer de la servitude. En effet, tout le problème est de savoir comment sortir de la servitude.

En effet, toute la question est de savoir comment se libérer de cette aliénation, s'il est impossible de s'affranchir de la nécessité naturelle. En quoi l'être humain, tout en étant un mode soumis à la loi commune de la nature, présente-t-il une spécificité qui pourrait lui permettre, sous certaines conditions, de conquérir sa liberté tout en menant une existence qui s'inscrit dans le déterminisme naturel.

20 Lucien Mugnier-Pollet, *La philosophie politique de Spinoza*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1976, p. 115-116.

IV

La liberté humaine

La spécificité de l'homme dans la nature

Si l'homme est dans la nature un être comme les autres, il n'est pas pour autant un être quelconque, certaines de ses propriétés font que tout en étant soumis aux causes externes et le plus souvent dans un état d'impuissance quant à la maîtrise des affects, c'est-à-dire des affections du corps et des idées de ces affections, il peut aussi se trouver, si certaines conditions sont remplies, en capacité de modifier ses affects et de passer d'un état de passivité, lorsqu'il est sous l'emprise des passions, à un état d'activité, lorsqu'il parvient à se guider par la raison. Ainsi, si à la passivité correspond la servitude, la liberté se rapporte, quant à elle, à l'activité.

En quoi donc, l'homme n'est-il pas un être quelconque, tout en n'étant pas une exception dans la nature au sens où il serait comme « un État dans l'État », c'est-à-dire régi par d'autres lois que celles de la nature ?

Ce qui fait que la spécificité de l'être humain dans la nature, c'est qu'il pense. « L'homme pense²¹ » écrit Spinoza dans l'axiome 2 d'*Éthique* II. Cet axiome peut faire penser d'ailleurs au « je pense » du *cogito* cartésien qui fait de l'homme une exception dans la nature, puisque Descartes en déduit que l'homme est le seul à posséder une âme distincte du corps. Or, pour Spinoza, il en va en réalité tout autrement.

²¹ *Ibid.*, II, p. 163.

Tout d'abord, il importe de préciser que Spinoza écrit « l'homme pense » et pas « je pense ». Le sujet de la pensée n'est pas ici une première personne, mais une troisième personne. On pourrait presque dire, dans une perspective d'inspiration nietzschéenne ou psychanalytique, que « ça pense » en l'homme. En d'autres termes, lorsque Spinoza écrit « l'homme pense » il dit simplement que l'homme perçoit Dieu ou la nature sous l'attribut de la pensée. Ce qui ne signifie pas qu'il n'a que des idées adéquates, son entendement étant fini, il ne perçoit le vrai que partiellement et ignore de nombreuses choses. Principalement, comme nous l'avons déjà signalé en citant l'appendice à la première partie de l'*Éthique* « tous les hommes naissent ignorants des causes des choses ». Ainsi, leurs pensées ne concernent en premier lieu que des effets dont ils ignorent les véritables raisons. C'est cette forme de pensée qui constitue la connaissance du premier genre, c'est-à-dire une connaissance par expérience vague. Aussi, la pensée, bien qu'étant une spécificité humaine, n'est pas initialement l'expression d'une liberté qui serait en lui fondamentale, elle est elle-même déterminée par les lois de la nature dont elle est d'ailleurs une expression.

Dieu possède, en effet, une infinité d'attributs, c'est-à-dire qu'il peut se percevoir d'une infinité de manières, aussi chaque chose singulière peut être perçue par Dieu selon une infinité de manières. Par conséquent, si l'on prend en considération la pensée et l'étendue qui sont les seuls attributs auxquels l'homme a accès du fait de sa complexion, toute chose peut être perçue sous l'un ou l'autre de ces attributs. Toute chose peut donc être perçue comme corps ou comme idée ou esprit. Ainsi, dans la mesure où l'esprit est « idée du corps », il y a par exemple un esprit de la pierre dans la mesure où est présent de toute éternité dans l'entendement divin l'idée de telle ou telle pierre, mais à la différence de l'homme, la complexion de la pierre ne lui permet de se percevoir comme idée et donc

d'avoir conscience d'elle-même comme esprit. L'être humain, en revanche, dispose de cette capacité de se percevoir comme corps et comme esprit. Ce qui ne signifie pas qu'il participe de deux substances distinctes, il n'y a qu'une seule substance, Dieu ou la nature. Comme toute chose, l'être humain est expression de cette substance unique. Chaque être humain est un mode, une chose singulière, une manière d'être de Dieu et se perçoit comme corps et comme esprit. Il est une seule et même chose se percevant de deux manières différentes.

C'est pourquoi ses affects peuvent se définir comme la perception sous l'attribut de la pensée des affections du corps. Mais comme il ne les connaît tout d'abord que par expérience vague, c'est-à-dire qu'il perçoit les effets de ces affections sans en comprendre les causes, il les subit et en ce sens, il est passif, c'est-à-dire en état de servitude. L'homme en état de servitude est dans une certaine mesure, victime d'une imagination qu'il ne contrôle pas et qui le conduit à produire des idées inadéquates, c'est-à-dire des idées qui sans être absolument fausses sont des idées mutilées, tronquées qui expriment plus la manière dont on est affecté par une chose que de la chose elle-même. Ainsi, lorsque je perçois le soleil comme étant plus proche de la terre qu'il ne l'est vraiment, je produis plus une idée de l'affection que produit sur moi la lumière du soleil qu'une idée du soleil lui-même. Je confonds d'une certaine manière l'image du soleil qui traduit en mon esprit la manière dont mon corps est affecté par celui-ci que la nature véritable du soleil. Il en va de même pour la haine, qui ne peut être, parce qu'elle est une tristesse qu'une manifestation de la servitude humaine. Si je hais une chose, c'est parce que j'imagine cette chose à l'aune de la manière dont celle-ci ou une autre chose semblable à elle m'a affecté de telle sorte que j'ai senti ma puissance diminuer. Et si je ne comprends pas pourquoi cette chose m'a causé un tort quelconque, si j'ignore les causes qui sont à

l'origine de la manière dont elle m'a affecté, je vais m'imaginer qu'elle est par nature nuisible ou qu'elle a choisi par son libre-arbitre de me nuire, et ainsi, je l'aurai en haine. En revanche, si je comprends les raisons pour lesquelles cette chose a agi de la sorte, je n'aurai plus de raison de la haïr, je pourrai même l'aimer, même si je suis dans la nécessité de la combattre pour me conserver. Mais la difficulté subsiste de savoir comment se fait le passage de la haine à l'amour, de la tristesse à la joie véritable, de la servitude à la liberté.

Cette servitude est-elle un état auquel l'homme est condamné de manière inconditionnelle ou est-il pour lui possible de le dépasser, au moins partiellement et progressivement ?

Nous touchons là un des principaux problèmes touchant à la question de la liberté chez Spinoza : comment, si la pensée qui est initialement déterminée par des causes externes, peut-elle conquérir son autonomie et permettre à l'homme de passer de la servitude à la liberté ? Comment peut-on sortir de la servitude sans sortir du déterminisme naturel ? Comment se déclenche le processus libérateur qui permet de sortir de la servitude par la puissance de la pensée ? Comment si, comme nous l'avons souligné au début de cet exposé, la pensée consciente est à l'origine de notre illusion de jouir d'un libre-arbitre – nous avons conscience de nos désirs et ignorons les causes qui les déterminent – peut-elle être également ce qui va nous permettre de sortir de la servitude ? Si une telle libération est possible, c'est qu'il existe une réelle puissance de la pensée, mais une puissance qui est elle-même contenue et empêchée de se déployer dans la servitude. Comment réveiller ou plutôt libérer cette puissance, c'est en un certain sens à cette tâche que s'applique Spinoza dans l'*Éthique*.

La puissance de la pensée

À la pensée, est aussi indissociablement lié le désir dont Spinoza écrit qu'il est l'essence de l'homme :

Le désir est l'essence même de l'homme en tant qu'on la conçoit comme déterminée, par l'une quelconque de ses affections, à faire quelque chose²².

En soi, le désir n'a rien d'exceptionnel dans la mesure où il est l'expression de l'appétit qui est lui-même l'expression du *conatus*, propre à toute chose. Toute chose par définition s'efforce de persévérer dans son être. Et si le terme *conatus* est souvent traduit par celui d'effort, il ne faut pas s'imaginer qu'il s'agit de la manifestation d'une volonté s'opposant à la puissance de la nature, bien au contraire, il en est l'expression.

Il y a, au sujet du *conatus*, deux contresens à éviter, l'un qui résulterait d'une interprétation volontariste de ce dernier, l'autre qui proviendrait d'une approche vitaliste et en ferait une force propre aux seuls êtres vivants, or le *conatus* se manifeste en toute chose, de la plus simple à la plus complexe. Pour bien comprendre ce qu'est le *conatus*, il faut avoir bien compris ce qu'est une chose singulière ou un individu. Contrairement à son étymologie, ce que Spinoza désigne par le terme « individu » ne renvoie pas à une réalité indivise, mais à une chose composée et composante manifestant une unité relative du fait de la convenance entre les parties qui la composent. Autrement dit, plus l'agencement des parties constitutives d'un individu contribue à maintenir son unité plus sa tendance à persévérer dans l'être sera grande, plus il sera puissant. C'est d'ailleurs pour cette raison que plus un individu est puissant plus il est libre et réciproquement. Lorsque tous les rapports de mouvement et de repos qui relient les parties d'un individu contribuent, à le maintenir dans l'être et à augmenter sa capacité à être

²² *Ibid.*, III, Définition des affects, Définition 1, p. 319.

cause, il n'est déterminé que par une nécessité interne, il n'obéit donc qu'à la seule nécessité de sa nature et par conséquent, il est libre.

Cela dit, cette liberté ne peut être totale et absolue que pour Dieu. Pour l'être humain, elle restera toujours relative dans la mesure où, n'étant qu'un mode fini, son existence est toujours plus ou moins dépendante de choses extérieures qui agissent sur lui pour le maintenir dans l'existence.

On pourrait croire que la connaissance des effets entraîne nécessairement celle de leurs causes. C'est d'ailleurs ce que pourrait laisser croire l'axiome 4 d'*Éthique* I qui affirme que la connaissance de l'effet implique ou enveloppe la connaissance de la cause. Mais cet axiome n'explique pas comment se fait le passage de la première connaissance à la seconde, car il ne signifie pas que l'esprit est immédiatement en capacité de développer cette connaissance. Si la connaissance de la cause est comprise dans celle de l'effet, faut-il encore pour y accéder effectuer le raisonnement permettant de saisir le processus d'implication ou d'enveloppement qui permet de passer de l'une à l'autre. Or, le plus souvent, nous percevons l'effet sans nous interroger sur sa cause ou en lui attribuant une explication s'appuyant sur la même connaissance du premier genre que celle qui nous fait percevoir l'effet sans connaissance de sa cause. C'est par exemple ce qui se produit lorsque nous confondons corrélation et causalité. Il est donc nécessaire pour réellement connaître les causes des choses d'analyser l'idée de l'effet qui enveloppe cette connaissance. Autrement dit, il s'agit d'entreprendre un processus réflexif qui semble totalement étranger à la manière de procéder de l'esprit qui connaît selon le premier genre.

Toute connaissance étant réflexive, elle consiste à produire des idées de ses idées pour en élucider le contenu. Toute la question est donc de savoir comment s'initialise ce processus réflexif qui n'est ni une tendance spontanée de l'esprit, puisque l'esprit naît dans la servitude, mais qui ne peut

être non plus la conséquence d'une décision qui relèverait de l'acte d'un libre-arbitre totalement autonome.

V

La sortie de la servitude**Instituer une nouvelle vie « par rencontre »**

Il semblerait plutôt que la sortie de la servitude s'initie en raison de causes externes et ne puisse être la conséquence d'une décision dont l'origine serait le sujet lui-même, cela entrerait en contradiction avec la remise en question de l'existence du libre-arbitre. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, ce sont donc plutôt des causes contingentes qui enclenchent le processus par lequel un individu humain peut s'engager sur le chemin qui lui permet d'agir selon la seule nécessité de sa nature. On peut d'ailleurs trouver dans le *Traité de la réforme de l'entendement* un indice allant dans ce sens, lorsque Spinoza, se référant aux leçons qu'il a pu tirer de l'expérience, expose les raisons qui l'ont conduit à réorienter son existence en vue de progresser vers le souverain bien.

Spinoza s'interroge d'ailleurs sur la possibilité d'instituer « par rencontre » une nouvelle vie. Autrement dit, s'il n'est pas donné à tout le monde de s'orienter sur la voie de la sagesse et de la liberté, cela ne vient pas nécessairement de ce que certains seraient plus doués que d'autres, parce qu'ils seraient des naturels philosophes, mais cela peut aussi venir de causes externes qui sont susceptibles de produire chez certains individus un sursaut réflexif leur permettant de prendre conscience de leur servitude et suscitant en eux le désir se réorienter leur existence. Il peut s'agir d'une

expérience, d'un événement ou de la rencontre d'un esprit qui saura susciter une remise en question (Platon qui rencontre Socrate ?). Il faut donc qu'un facteur extérieur initie une prise de conscience pour qu'un individu puisse s'affranchir de la servitude et s'engage sur la voie de la sagesse. C'est donc un processus identique à celui qui maintient l'être humain dans la servitude qui lui offre la possibilité de s'en affranchir pour lui permettre de vivre en étant guidé par la raison, autrement dit de penser et d'agir selon la seule nécessité de sa nature.

Par conséquent, si l'enchaînement des causes qui permet de sortir de la servitude entraîne un basculement initié par une prise de conscience, il semble indispensable de s'interroger sur le rôle que joue la conscience dans le processus libérateur de l'être humain.

Conscience et liberté

La conscience, comme nous avons pu le souligner en introduction, est souvent source d'illusion et l'illusion suprême qu'elle contribue à entretenir est celle de la liberté. Dans un premier temps, on serait donc tenté de la considérer au mieux comme un épiphénomène et au pire comme une instance trompeuse ne nous offrant qu'une perception partielle, tronquée voire erronée du réel. Ainsi, dans la définition que donne Spinoza du désir, la conscience semble être présentée comme un épiphénomène sans grande conséquence puisqu'il est écrit dans la partie III de l'*Éthique* que :

Ensuite, entre appétit et désir il n'y a pas de différence, si ce n'est que le désir est rapporté la plupart du temps aux hommes en tant qu'ils sont conscients de leur appétit, et c'est pourquoi on peut le définir ainsi : le désir est l'appétit avec conscience de lui-même²³.

La différence entre l'appétit et le désir qui réside dans la conscience apparaît donc, dans un premier temps, comme négligeable. Néanmoins, dans un second temps, nous pouvons remarquer que cela ne vaut que lorsque

²³ Spinoza, *Éthique* III, scolie de la proposition 9, *op. cit.*, p. 257.

la conscience n'a pas encore atteint un degré de réflexivité suffisant. Il y a une différence, entre la conscience du désir ignorant des causes qui le déterminent et le désir pleinement conscient de lui-même qui non seulement se perçoit, mais perçoit également ce qui l'a produit.

Comme le fait remarquer Chantal Jaquet :

Est-ce à dire alors que la conscience chez Spinoza ne soit qu'un épiphénomène mineur et tardif ? La rareté des occurrences de ce concept plaide en faveur de cette hypothèse. Toutefois, avant de tirer des conclusions hâtives au sujet de cette éclipse de la conscience, il faut observer qu'au terme du parcours éthique, elle joue un rôle décisif, car elle devient un principe de discrimination entre le sage et l'ignorant²⁴.

Lorsque l'être humain est en situation de servitude, lorsqu'il est sous l'emprise des causes externes, la conscience peut, en effet, être considérée comme un épiphénomène dans la manifestation et l'expression du désir, puisqu'elle est partielle, elle est la conscience du désir sans connaissance de ses causes. Cependant, elle dispose d'une puissance qui ne pourra s'exercer qu'à la suite du sursaut réflexif auquel nous faisons référence précédemment. Ce sursaut réflexif, nous l'avons dit, ne peut résulter d'une cause interne et adéquate. Tant que le sujet est en état de servitude, ce sursaut ne peut donc se produire que comme l'effet d'une cause externe qui incitera le désir à s'interroger sur lui-même et sur ses causes, c'est alors que la conscience de passive devient active.

Prenons, par exemple, le cas de l'obéissance à la loi. Je peux très bien obéir à la loi en raison de la seule peur de la sanction (la peur du gendarme). Dans de telles conditions, je n'obéis que de manière passive et en étant cause inadéquate de ce que j'accomplis lorsque je me comporte conformément à elle. Néanmoins, je puis très bien, après avoir désobéi à la loi, subir les conséquences de ma conduite, non seulement en étant sanctionné pour

²⁴ Chantal Jaquet, « La positivité de la conscience », in *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*, Publications de la Sorbonne, Paris, 2005, p. 110.

cela, mais également en en subissant les effets immédiats. Ainsi, si je n'ai pas respecté le code de la route et que je suis victime d'un accident de la circulation, je puis avoir causé un tort à autrui et moi-même être blessé et en souffrir. Selon les conditions dans lesquelles ces événements se seront déroulés, deux possibilités sont envisageables qui correspondront à une modification d'attitude. Je puis resté en état de servitude et devenir plus respectueux de la loi par crainte des conséquences que cela peut entraîner, mais je puis aussi, à la suite de cette expérience, m'interroger sur la véritable nature de la loi et en produire une idée adéquate et comprendre que celle-ci est juste parce qu'elle s'accorde avec la droite raison. Je vais alors prendre conscience du fait que mon attitude antérieure était la conséquence de mon ignorance de la véritable nature de la loi et je vais mieux comprendre en quoi la loi n'est pas un commandement arbitraire, mais l'expression d'une nécessité propre à ma nature puisqu'elle m'indique le comportement que je dois adopter afin que soient remplies des conditions favorables à la persévérance dans l'être et à l'augmentation de la puissance d'agir pour moi-même et pour les autres hommes sans lesquels cette puissance ne peut se développer. Ainsi, je comprends de manière adéquate que l'obéissance à la loi va dans le sens de l'utile propre et de l'utile commun et que finalement mon comportement ne relève même plus d'une obéissance à proprement parler, puisque la compréhension adéquate de la loi fait que je vais alors naturellement obéir en accord avec elle, car j'aurai pris conscience qu'agir en accord avec la loi, c'est agir selon la seule nécessité de ma nature. Je suis donc toujours déterminé, mais les déterminations qui agissent sur moi sont devenues des déterminations internes et non externes, Par conséquent, je suis cause adéquate de ma conduite en accord avec la loi et donc je suis plus libre. Néanmoins, il aura fallu, pour que ces déterminations internes puissent s'exercer, que s'accomplisse une certaine

prise de conscience qui ne peut s'initier, lorsque l'être humaine est en situation de servitude que par des déterminations externes.

Ainsi, si comme cela a été souligné au début de notre exposé, la conscience est source d'illusion et entre autres à l'origine de l'illusion du libre-arbitre, elle ne l'est que lorsqu'elle est partielle (conscience des effets et ignorance des causes), en revanche, lorsqu'à la suite d'un événement décisif, elle se mue en conscience réfléchie, elle est indissociable de la liberté, sans que pour autant cette liberté se manifeste sous la forme d'un libre-arbitre. C'est précisément lorsque l'être humain parvient à prendre conscience de sa servitude et à connaître les causes qui le déterminent que son désir peut se réorienter vers ce qui lui est vraiment utile et qu'il peut devenir cause adéquate de ses actes. S'il en va ainsi, c'est que la connaissance est-elle même déterminante, ce n'est pas la même chose d'être déterminé par une cause extérieure dont j'ignore l'existence et de savoir par quoi et comment je suis ou j'ai pu être déterminé, car si je comprends vraiment ce qui me détermine, je ne suis plus déterminé de la même façon et c'est alors l'idée adéquate de cette détermination qui agit en moi et me fait devenir cause adéquate. C'est pour cette raison que Spinoza affirme au sujet des passions dans la cinquième partie de l'Éthique :

Un affect qui est une passion cesse d'être une passion aussitôt que nous en formons une idée claire et distincte²⁵.

Ce qui se comprend très bien, car si toute passion est l'expression d'une idée inadéquate, c'est en corrigeant cette idée qu'elle exprime que l'on modifie l'affect corrélé à cette idée. Par conséquent, dans la mesure où toute idée adéquate est la manifestation de l'activité de la raison, elle ne peut se manifester que sous la forme d'un affect actif. En résumé, lorsque je suis sous l'emprise d'une passion, je suis victime de mon ignorance que

²⁵ Spinoza, Éthique V, Proposition V, *op. cit.*, p. 457.

je subis, tandis que lorsque je produis des idées adéquates, je suis actif puisque je ne fais que suivre la nécessité de la nature de mon esprit qui est de connaître par la raison.

Ce qu'il faut bien comprendre ici, c'est que la position de Spinoza n'est pas intellectualiste au sens où elle consisterait à penser que la puissance de l'intellect serait plus forte que celle des affects. La liberté ne se conquiert pas par une telle opposition qui est totalement inconcevable dans la pensée de Spinoza, pour la simple et bonne raison que la force de la raison et la force des affects ne sont qu'une seule et même force qui n'est autre que la force du désir. Si, en effet, le désir est l'essence de l'homme et si l'esprit humain existe selon la seule nécessité de sa nature lorsqu'il connaît, cela signifie que l'esprit humain lorsqu'il est déterminé à progresser vers une plus grande liberté produit par la connaissance qu'il aura de lui-même en tant qu'idée du corps une réorientation de la force qui le fait penser et agir, c'est-à-dire de la force du désir. L'homme libre n'est autre que celui dont le désir est suffisamment capable de réflexion pour être en mesure de se comprendre lui-même et d'adhérer pleinement à la nécessité qui l'anime. La raison dont il est ici question n'est pas une raison désincarnée, elle est une modalité de l'esprit en tant qu'idée du corps, en tant qu'idée d'un corps qui bien que singulier est l'expression de la puissance divine tout entière.

C'est pourquoi la raison dont nous parle Spinoza n'est pas une faculté distincte de la volonté ou du désir, elle correspond plutôt à perception que l'être humain ; qui est désir, a de lui-même sous l'attribut de la pensée en tant qu'expression de la puissance de Dieu ou de la Nature. Elle est donc aussi la perception de Dieu lui-même et c'est pourquoi l'être humain qui se comprend lui-même est libre et parvient à ce que Spinoza nomme la béatitude qui est la vertu suprême. C'est aussi pour cela que, si la progres-

sion vers la liberté se fait initialement grâce à la connaissance rationnelle, qui consiste principalement dans la connaissance du second genre, c'est-à-dire une connaissance qui procède par déduction à partir d'idées générales dont elle saisit les propriétés, il faut dépasser ce genre de connaissance pour véritablement accéder à la liberté et atteindre ce que Spinoza nomme la béatitude. Ainsi, c'est ce que Spinoza nomme la connaissance du troisième genre que l'on atteint la liberté sous sa forme la plus accomplie, car cette connaissance est connaissance du singulier, c'est-à-dire qu'elle consiste dans la perception intuitive par l'esprit du lien qui unit chaque chose singulière à la nature tout entière. On comprend ainsi beaucoup mieux pourquoi Spinoza écrit dans *Éthique V* :

*Plus nous comprenons les choses singulières, plus nous comprenons Dieu*²⁶.

C'est donc par cette connaissance que l'on peut parvenir à ce que le *Traité de la réforme de l'entendement* présente comme la voie royale pour accéder à la joie suprême et à la liberté : « connaître les liens par lesquels notre esprit est uni à la nature tout entière ». Le sage est celui qui parvient à percevoir immédiatement et intuitivement ces liens, il accède ainsi à la béatitude qui est la vertu même²⁷, mais comme il est écrit à la toute fin de l'*Éthique* :

*Si maintenant la voie dont j'ai montré qu'elle conduit jusque-là paraît bien ardue, il est possible pourtant de la découvrir. Et il faut bien que soit ardu ce qui est rarement trouvé. Car si le salut était à portée de la main et pouvait se trouver sans grande peine, comment pourrait-il se faire que tous ou presque le négligent ? Mais tout ce qui est excellent est aussi difficile que rare*²⁸.

26 Spinoza, *Éthique V*, Proposition 24, *op. cit.*, p. 479.

27 « La béatitude n'est pas le prix de la vertu mais la vertu elle-même, et si nous en éprouvons la jouissance, ce n'est pas parce que nous contrarions les désirs, c'est au contraire parce que nous en éprouvons la jouissance que nous pouvons contrarier les désirs. », *Ibid.*, p. 495.

28 *Ibid.*, p. 497.

Conclusion

On peut donc considérer à la lecture de l'Éthique que la question de la liberté est au cœur de cet ouvrage dont le principal but est de penser la liberté à l'intérieur même du déterminisme en en proposant une autre définition que celle du libre-arbitre, c'est-à-dire en montrant par un travail rigoureux de définition et de déduction qu'il n'y a aucune contradiction entre liberté et nécessité, qu'il existe une libre nécessité qui s'oppose aux contraintes nécessaires. Cette libre nécessité exprime toute la puissance de Dieu ou de la nature et c'est en comprenant comment il est uni à cette puissance que l'être humain peut, dans certaines conditions, gagner en perfection par la connaissance et se libérer de sa servitude initiale.