



Conférence prononcée au lycée Chateaubriand le mardi 15 septembre 2015.

Mise en ligne le 19 novembre 2015.

Jacqueline Lagrée est Professeur honoraire de philosophie à l'Université de Rennes I (EA 1270 Philosophie des normes).

© Jacqueline Lagrée.

SPINOZA : LA NATURE EST UNE ET TOUJOURS LA MÊME

I. LE CHANGEMENT DU PARADIGME DE LA NATURE AU XVII^E.

L'horizon intellectuel de la philosophie de Spinoza (deuxième moitié du XVII^e siècle) est constitué par ce que j'appelle le triangle naturaliste parce qu'il s'agit d'un retour à des normes et à des modèles naturels (avec une ambiguïté possible sur le concept de nature) dans trois pôles principaux qui correspondent tous trois à une désacralisation de l'idée de nature, selon le modèle exposé par R. Lenoble dans son livre, toujours pertinent, sur l'idée de nature au XVII^e¹:

Le paradigme physique

La physique se dit en latin de ce temps *philosophia naturalis*, philosophie naturelle, ce qui sera encore le titre du grand livre de physique de Newton à la fin du siècle. Or le paradigme de la physique depuis Galilée, c'est ce qu'on appelle le mécanisme. Cf. A.Koyré *Du monde clos à l'univers infini*. Tout s'explique par figure et mouvements, ce qui a un certain nombre de conséquences :

- Rejet du finalisme; unité du cosmos (il n'y a plus de séparation entre une région supralunaire, lieu de la pureté et de l'incorruptibilité et l'infralunaire, lieu de la corruption et du mal) cf. Cyrano de Bergerac. La nature n'est plus vie (*physis*, force de croissance) mais réalité stable structurée selon des lois, c'est-à-dire des rapports constants de phénomènes. Nature # surnature et lois # miracles.
- Changement de sens radical de l'infini passant de l'*a-péïron* (l'illimité terme négatif) à la positivité absolue.
- Possibilité d'une application de l'analyse naturelle qui prend modèle sur la physique dans l'ordre politique (après Hobbes qui se veut le « Galilée de la politique ») ou dans l'étude des affects et des mœurs qui s'expliquent comme s'il s'agissait de figures et de volumes (préface E IV). Ce modèle physique va ensuite s'étendre à l'analyse de la religion et du droit.

¹ . Cf. R.Lenoble *L'histoire de l'idée de Nature*, 1969.

La religion naturelle

Dire que la religion est naturelle n'a pas le même sens que de dire qu'il existe une religion naturelle dont les religions instituées sont des modifications ou d'évoquer une religion de la nature. De nombreux auteurs du XVII^e défendent soit l'idée d'une religion naturelle, simplifiée, qui doit prendre la place des religions institutionnelles (judaïsme, christianisme, Islam) afin de sortir de querelles religieuses mortifères (ex. Herbert de Cherbury, *Religion du laïc*, 1645), soit considèrent qu'il y a une religion naturelle différente du paganisme ancien (Grotius, *Vérité de la religion chrétienne*, 1627) qui constitue le socle commun des religions et dont il faut partir pour défendre une apologétique nouvelle et plus solide. Dans tous les cas, on retrouve le même souci de revenir aux sources religieuses communes à toutes les religions, à tous les peuples, à tous les pays et temps, à partir d'un noyau de notions communes telles que l'existence de Dieu, l'ordre providentiel du monde, l'immortalité de l'âme, la récompense de la vertu. Les effets attendus en sont: la paix et le recul de la superstition. Cela implique un nouveau rapport (plus respectueux) aux religions antiques (reconnaissance d'un fonds commun et rejet de la thèse de l'emprunt) et à l'Écriture sainte désormais traitée comme un texte, semblable aux autres d'un point de vue textuel et susceptible des mêmes méthodes de lecture et d'interprétation.

Dans le même courant on voit fleurir les défenses et éloges de la lumière naturelle en matière de religion : Platoniciens de Cambridge (Whichcote, Culverwell: *the understanding of man is the candle of the Lord*); Duplessis Mornay; J. Abbadie (principalement sinon exclusivement des auteurs protestants). Ici la nature constitue *un socle commun universel*.

Mais le transfert le plus important du paradigme naturaliste a sans doute lieu dans le droit et la politique.

Le fondement de la politique

L'idée qu'il y a un fondement naturel de la société est très ancien, puisqu'on le trouve dans les *Politiques* d'Aristote. Mais l'âge classique va plus loin en défendant à la fois le concept d'un droit naturel objectif, inspiré du stoïcisme, l'existence de droits naturels subjectifs communs à tous les hommes en tant qu'ils sont hommes et non pas européens, civilisés, chrétiens etc., et une conception mécaniste de la formation et de la conservation de la société sous la forme d'un contrat.

Le droit naturel subjectif et objectif:

Grotius, juriste hollandais, défend dans *Du droit de la guerre et de la paix* (1625), l'existence d'un droit naturel et rationnel objectif, commun à tous les peuples et résumé dans les 3 formules d'Ulpien: *neminem laedere; suum cuique tribuere; pacta sunt servanda, ne pas faire du tort, attribuer à chacun ce qui lui est sien, respecter ses promesses*. Ce droit objectif s'applique pour fonder un nouveau droit, celui qui régit les affaires maritimes.

[Liaison entre droit naturel et religion naturelle (l'athéisme considéré comme une infraction du droit naturel mais pas l'impiété) et avec la morale naturelle entièrement résumée dans la règle d'or: « Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'il te fut fait »^{2,1}.

Naissance du droit naturel subjectif

Vitoria, théologien et juriste espagnol confronté au scandale de l'exploitation des Amérindiens, défend dans *Du droit des indiens*, l'existence de droits naturels qui appartiennent au sujet quelconque du

² . Tobie IV 15. Il en existe aussi une version positive dans le nouveau Testament en Mt VII:12.

seul fait qu'il est un homme, droit inaliénables et constitutifs de son humanité comme la liberté (de commerce, de déplacement), la propriété des fruits de son travail, et la sureté (droit d'être protégé par l'Etat ou de se défendre soi-même). Ce droit n'est pas d'origine sacrée³ et il correspond au droit fondamental de l'individu en tant qu'individu. Hobbes reprendra ces thèses dans *Du citoyen* tout comme Spinoza dans le TP.

Le contrat social

Cela rend enfin possible une conception contractualiste de la société c'est-à-dire la possibilité de la défaire et de la refaire sans la détruire, tout comme on monte, démonte et remonte un mécanisme, celui d'une horloge par exemple, afin qu'il fonctionne au mieux.

Venons en maintenant à la conception particulière de la nature chez Spinoza.

2. LE SENS DU CONCEPT DE NATURE CHEZ SPINOZA.

Quand on évoque la conception spinozienne de la nature, ce qui vient spontanément sous la plume, c'est la formule *Natura sive Deus* ou l'inverse *Deus sive natura*, Dieu ou encore la nature. Mais ce n'est pas exactement la formulation de Spinoza qui écrit plutôt que « la puissance de Dieu et la puissance de la nature sont identiques »⁴, en reprenant par là une formule de Pline⁵. Qu'en est-il exactement ?

Natura sive Deus

La conception spinozienne de Dieu rompt radicalement aussi bien avec les conceptions anthropomorphes, ou à tout le moins personalistes, des religions monothéistes et créationnistes qu'avec le Dieu-Raison des stoïciens. Toutes les métaphores par lesquelles on a voulu approcher l'action de la divinité pour rendre compte du monde et de son ordre (horloger, potier, géomètre, architecte père, maître, législateur, etc.⁶) sont récusées non seulement en tant que fictions de l'imagination⁷ mais parce qu'elles supposent une séparation de Dieu et du monde incompatible avec la conception immanentiste de la causalité divine.

Deus sive natura écrit Spinoza ou plus exactement, en reprenant une formule de Pline, *potentia naturae idem est ac potentia Dei*, la puissance de la nature est la même chose que la puissance de Dieu. Mais la nature peut se prendre en deux sens: comme la totalité cumulative de tous les existants considérés dans leur connexion (causale, temporelle, spatiale; ordre des mouvements et ordre des pensées) ce que la scolastique appelle *natura naturata*, la nature naturée, ou bien encore comme la vie interne⁸ de cette totalité, la productivité immanente qui en règle de l'intérieur l'ordre nécessaire et la production infinie d'effets, *natura naturans*, la nature naturante, c'est-à-dire Dieu entendu comme cause libre de soi. En assimilant Dieu et la nature comme productivité infinie de modes dans des genres de l'Être infiniment nombreux (les attributs) mais dont nous ne connaissons que deux, la pensée et l'étendue, c'est-à-dire

³ . Même si ultimement, l'homme dispose d'un droit sur quelque chose ou d'un *dominium* parce que Dieu, son créateur, le lui a donné.

⁴ . *Traité théologico-politique* I, 25 ; III §3 ; VI §3 ; XVI §2.

⁵ « Haud dubie naturae potentia idque esse quod Deum vocemus » Pline, *Histoire naturelle* II, v, §7.

⁶ . Leibniz les reprend toutes (cf *Discours métaphysique* §5) mais s'efforce aussi d'en donner un sens philosophique à l'intérieur de son système. Cf. également *Système nouveau* et *Origine radicale*.

⁷ . Spinoza reprend pourtant l'image paulinienne du potier et du vase d'argile.

⁸ . Cf CM II, 6: Dieu est la vie.

en concevant Dieu aussi bien sous la forme de la pensée que sous la forme de l'étendue⁹, Spinoza libérait la conception de Dieu de tout anthropomorphisme, poussant à son terme le refus juif et calviniste de l'idolâtrie non pour affirmer d'autant plus fortement la transcendance mais pour poser inversement l'immanence divine. Le concept de création est remplacé par celui d'engendrement¹⁰, c'est-à-dire la production nécessaire d'effets par une cause qui est aussi une raison (*causa sive ratio*). Cette conception inouïe qui interdit de faire jouer à Dieu l'une des multiples fonctions qu'il joue dans les systèmes de l'âge classique est rendue possible en transformant profondément des définitions scolastiques et cartésiennes dans un sens irrecevable pour ces systèmes et déterminant pour celui de Spinoza. Je ne m'attarderai pas sur ces questions qui mettent en jeu la conception de Dieu pour réfléchir avec vous à ce qu'implique cette conception de la nature comme identique à Dieu.

La nature est une et toujours la même

La formule de l'unité, identité et communauté de la nature revient à deux reprises chez Spinoza 1/ dans la préface de la partie de l'Éthique consacrée aux affects (E III) et 2/ dans le TP VII 27 (*At natura una et communis omnium est*).

Reprenons celle de l'Éthique :

Rien n'arrive dans la Nature qui puisse être attribué à un vice existant en elle ; elle est toujours la même en effet ; sa vertu et sa puissance d'agir est une et partout la même, c'est-à-dire les lois et règles de la Nature, conformément auxquelles tout arrive et passe d'une forme à une autre, sont partout et toujours les mêmes ; par suite, la voie droite pour connaître la nature des choses, quelles qu'elles soient, doit être aussi une et la même ; c'est toujours par le moyen des lois et règles universelles de la Nature.

Sens de la formule

Elle signifie d'abord que *la nature est bonne* et qu'il n'y a en elle considérée du point de vue du tout ni défaut ni vice. Mais cela va beaucoup plus loin puisque cela implique la fécondité de la nature, sa stabilité et son intelligibilité.

Unité du réel et *rationalité intégrale du réel*. Refus de tout arrière monde. Nietzsche s'en souviendra.

Fécondité de la nature « De la nature tout est affirmé de tout et ainsi la nature se compose d'attributs donc chacun est parfait dans son genre. Ce qui concorde parfaitement avec la définition qu'on donne de Dieu » (KV I, 2, §12) la nature produit tout ce qui est concevable.

La *stabilité* de la nature comme ordre total n'empêche pas que tout en elle soit en mouvement, comme dans un individu : « La nature entière est un seul individu dont les parties c'est-à-dire tous les corps varient d'une infinité de manières sans aucun changement de l'individu total » (*Éthique* II 13, lemme 7).

Enjeux théoriques

Assimilation de la nature à la raison

L'identification de la nature à la raison n'est pas originale. On la trouve déjà chez les Stoïciens et elle suppose que par nature on n'entende pas ce que l'on voit dans les bois et les champs mais bien l'ensemble des lois qui commandent les phénomènes naturels (≠ artificiels).

⁹ . A ne pas confondre avec le corps ou la matière: le corps est étendu mais divisible et limité, l'étendue est infinie et indivisible.

¹⁰ . CM II 12.

« Tout ce qui est contraire à la nature est contraire à la raison et ce qui est contraire à la raison est absurde et doit en conséquence être rejeté ». (*Traité théologico-politique* VI).

Cela a pour conséquences :

La réalité est intégralement intelligible. La nature obéit à des lois stables et intelligibles à l'esprit humain en y mettant le temps. Pas de mystères ni de révélation. La nature se connaît par elle-même. Cette intelligibilité radicale du réel se double d'une réalisation intégrale de l'intelligible.

« Comme la raison ne demande rien contre la nature elle demande donc que chacun s'aime lui-même, recherche son utile propre, ce qui est réellement utile pour lui et désire tout ce qui conduit réellement l'homme à une perfection plus grande et absolument parlant, que chacun s'efforce de conserver son être autant qu'il est en lui » *Ethique* IV, 18 scolie.

La nature « conserve un ordre éternel, fixe et immuable » (*Traité théologico-politique* VI §2. I) d'où l'impossibilité du miracle (*Traité théologico-politique* VI). Un miracle est un phénomène surprenant, mal analysé et mal compris. Par ex le prétendu miracle de la traversée de la mer rouge par les Juifs a bien eu lieu mais s'explique par un phénomène naturel rare de type tsunami (§14) « La mer ouvrit la route aux Juifs sous l'action de l'Eurus qui souffla très violemment la nuit entière »

Statut de la fortune

Les hommes appellent fortune, favorable ou défavorable ce qui leur arrive sans qu'ils comprennent comment. La fortune désigne donc l'interprétation humaine de la variabilité temporelle, de ses effets tantôt favorables et tantôt défavorables. La fortune a deux visages, l'un riant l'autre pleurant, et deux anses par lesquelles la prendre. En fonction de la variation de ce qui leur arrive et de l'instabilité des situations de bonheur ou de malheur, les hommes échafaudent des stratégies d'action opposées tantôt superstitieuses (mauvaise fortune) tantôt rationnelles (bonne fortune).

Or cette expérience commune est opaque à chacun: nul n'ignore qu'il en va ainsi quand il s'agit d'autrui (cf. Alexandre sur de lui quand tout va bien et superstitieux quand il perd la bataille) mais chacun s'ignore lui-même, c'est-à-dire ne voit pas que le même mécanisme s'applique à lui. Quand la fortune leur est favorable, les hommes croient que tout dépend d'eux; quand elle leur est défavorable ils se croient totalement impuissants. Ils cherchent la raison de la variation où elle n'est pas et refusent de considérer la fortune comme le nom fictif donné à une répartition d'événements qui échappe à notre contrôle. On retrouve ici une tendance à anthropomorphiser l'histoire comme auparavant la nature. On va rechercher des signes des dieux dans les présages et on tombe dans la superstition.

La réflexion sur l'expérience commune de la fortune nous fait reconnaître les effets de la nécessité sans qu'il soit encore possible (ni indispensable) de connaître les lois de production de ces effets. Le savoir minimal pour discuter rationnellement avec le lecteur réside dans l'application d'une théorie critique de la fortune (déjà élaborée par Quinte Curce dans son récit de l'histoire d'Alexandre) sur la conception commune qui personnalise la source de la série d'événements qui arrive à un individu en y voyant une intention cachée. La théorie critique de la fortune rapporte la série imprévisible des événements aux lois fixes de la nature:

Par fortune, je n'entends rien d'autre que le gouvernement de Dieu en tant qu'il dirige les affaires humaines par des causes externes et inattendues¹¹.

Statut de l'histoire

Il en va de même pour la conception de l'histoire qui certes n'obéit pas à des lois aussi rigoureuses et mathématisables que la physique mais qui obéit cependant à des lois. Il faut donc adopter face à l'histoire un regard scientifique et non superstitieux. C'est particulièrement clair dans le

¹¹ . TTP III, Ap. 71; G III, 122. Cf TTP IV, G III, 68: *Fortuna est Dei auxilium externum*. Le gouvernement interne de Dieu c'est la providence particulière ou conatus ou nature singulière de chaque individu.

traitement que Spinoza fait subir à l'histoire des Hébreux. Il l'admet telle qu'il la trouve dans la Bible et chez les historiens (mais en corrigeant les chronologies) et il y voit un modèle de fonctionnement d'un Etat bien réglé (la théocratie juive). Il n'y a plus de privilège de l'histoire biblique qui, d'histoire sacrée, devient une histoire comme une autre; d'où la possibilité de comparer, par ex., institutions hébraïques et institutions romaines ou hollandaises.

L'histoire ne se répète pas mais la nature humaine demeurant constante alors que les conditions démographiques, techniques, le niveau de savoir changent, on peut tirer de l'analyse rigoureuse d'une situation historique des enseignements qui portent sur les rapports politiques fondamentaux : la relation ami / ennemi; la distinction public / privé, profane / sacré; le rapport entre les affects de crainte / espoir / respect; l'équilibre entre conviction / connaissance. On peut jouer sur ces rapports pour maintenir une position d'équilibre favorable à la conservation et au développement de la nation. La connaissance scientifique de l'histoire a donc aussi des effets pratiques qui vont dans le sens du perfectionnement de la société ; avec un bémol cependant : l'histoire n'est jamais véritablement créatrice. Toutes les formes d'expérience politique ont toujours déjà existé sous des formes diverses. On peut en faire varier les modalités mais on ne peut pas inventer radicalement

Enjeux pratiques

Enjeux éthiques

Les affects sont des phénomènes naturels comme les autres que l'on peut donc comprendre et orienter. L'homme n'est pas un Etat dans l'Etat (*imperium in Imperio*) Il ne sert à rien de railler mépriser, pleurer ou détester la nature dans les défauts de l'homme ; mieux vaut, comme Descartes, chercher à les connaître.

Connaître les affects, c'est donc connaître leurs causes, leurs propriétés (favorisant ou appauvrissant le conatus) et leurs règles de transformation. Disposer ainsi d'une méthode scientifique de connaissance de l'affectivité nous empêchera de faire comme les moralistes qui critiquent la nature humaine existante au nom d'un idéal imaginaire de perfection ou comme les politiques qui imaginent des institutions qui ne vaudraient que pour l'île d'Utopie c'est-à-dire pour un lieu où précisément les hommes n'ont plus besoin d'institutions¹². Connaître les affects, les analyser sereinement, objectivement, scientifiquement, c'est se donner, certes, les moyens de les comprendre mais plus encore c'est favoriser le dynamisme interne de l'individu singulier puisqu'une passion comprise est par là même agie plus que subie.¹³ La délivrance des passions mauvaises, le développement des passions bonnes dépendent tout entiers du bon usage de l'entendement, donc d'une connaissance claire de l'affectivité¹⁴.

Enjeux politiques

Le droit naturel de chacun s'identifie à sa puissance.

Par droit et institution de la nature (*jus et institutum naturae*), je n'entends rien d'autre que les règles de la nature de chaque individu selon lesquelles nous concevons chaque être comme déterminé naturellement à exister et à agir d'une façon précise. Par exemple, les poissons sont déterminés par la nature à nager, les gros à manger les petits et c'est donc par un droit naturel souverain que les poissons

¹² . Voir TP I, 1: « Les philosophes conçoivent les affections qui se livrent bataille en nous comme des vices dans lesquels les hommes tombent par leur faute, c'est pourquoi ils ont pris l'habitude de les tourner en dérision, de les déplorer, de les réprimander ou, quand ils veulent paraître plus moraux, de les détester. Ils croient ainsi agir divinement et s'élever au faite de la sagesse, prodiguant toute sorte de louange à une nature humaine qui n'existe nulle part et flétrissant par leurs discours celle qui existe réellement.»

¹³ . E V 3.

¹⁴ . Voir KV II, 19, De notre félicité.

sont maîtres de l'eau et que les gros poissons mangent les petits.¹⁵

Cette conception du droit de nature présuppose trois choses, comme on l'a vu :

a/ l'identification de Dieu et de la nature (*Deus sive natura*) et plus précisément de la puissance de la nature à celle de Dieu (*potentia naturae id est potentia Dei*).

b/ la reprise en un sens naturaliste de la thèse théologique de la *potentia absoluta Dei* : *Deus habet jus ad omnia*, Dieu a un droit souverain sur toutes choses, droit absolu d'une puissance infinie qui n'est limitée par rien sans pour autant être pur arbitraire.

c/ L'individu, humain ou animal, étant partie de la nature totale et *deus quatenus*, dispose de ce même droit, identique à sa puissance déterminée et finie, sans qu'y corresponde aucun devoir réciproque. Il n'y a pas, du point de vue du droit de nature ainsi conçu, de différence entre l'animal et l'homme, entre l'idiote, le sage et le fou sinon que le sage est plus puissant que l'ignorant ou le fou parce qu'il est capable de calculs à plus long terme. En revanche lorsque le droit naturel est conçu comme un droit rationnel, seuls Dieu et l'homme doué de raison le possèdent.

Le droit naturel	de la nature totale	est un droit absolu et tout puissant.
	de l'individu isolé	est un droit absolu faible.
	des individus réunis en État	est un droit absolu fort.

Le droit naturel de l'individu isolé est absolu mais très faible. Par le pacte social, c'est-à-dire par une promesse d'obéissance, chacun s'engage à obéir à la loi commune et accepte d'être puni s'il la transgresse. Mais chez Spinoza, à la différence de Hobbes, il n'y a aucune obligation naturelle de respecter ses promesses¹⁶. La promesse n'est sensée que si je renonce à un avantage immédiat dans l'espérance d'un bien futur plus grand; ici par ex. je renonce à l'exercice immédiat de mon droit naturel pour garantir la paix et la sécurité. Si les hommes étaient toujours conduits par la raison, ils tiendraient toujours leurs promesses mais ils n'en auraient pas besoin puisqu'ils feraient toujours ce qui est le plus utile pour tous. C'est parce que les hommes ne sont pas sages et que même les plus sages ne le sont pas toujours qu'il est besoin de pactes.

On y parviendra si chacun transfère toute la puissance qu'il détient à la société qui conservera donc seule un droit souverain de nature sur toutes choses c'est-à-dire un pouvoir souverain auquel chacun sera tenu d'obéir, librement ou par crainte du dernier supplice.¹⁷

La logique de la raison (librement) comme celle de l'appétit (par crainte) commandent donc le pacte ou l'association politique car l'État constitue à tout moment, un individu fort et protecteur par la convergence des forces de ses membres et la concentration de leurs puissances. Avec lui se crée une dynamique de coopération qui implique la création de lois et de sanctions pour ne plus avoir à craindre la mauvaise foi d'autrui. Le besoin et la peur du conflit suffit à la créer : la sécurité assurée favorise le développement des échanges, le respect mutuel de la propriété et la concorde. Une causalité circulaire féconde remplace alors le cycle de la violence : chacun coopère parce qu'il sait que tous obéissent; chacun obéit parce qu'il sait que tous coopèrent sans qu'il y ait besoin d'un engagement irréversible ni d'un transfert originnaire de droit juridiquement validé. Le souverain conserve comme chez Hobbes le droit de nature et tous lui doivent obéissance. Il doit donc disposer d'assez de puissance pour que chacun puisse espérer qu'autrui sera puni s'il rompt le pacte, ce qui fait que le souverain s'appuiera aussi sur les passions qui renforcent cette confiance comme la crainte, l'espoir, l'amour et l'admiration.

¹⁵ . TTP XVI, §2; G III, 189. Lagrée-Moreau, p.505.

¹⁶ . La promesse extorquée par violence ne vaut rien et j'ai toujours le droit de ne pas la tenir dès que le danger disparaît; de même une promesse stupide (comme celle de ne pas manger pendant 20 jours) n'engage en rien dès que je reconnais que je me suis trompé en la faisant. Cf TP II, 12.

¹⁷ . TTP XVI, § 8, G III, 193; Ap. 266. Lagrée-Moreau, p. 515.

Enjeux religieux

Les enjeux religieux ne sont pas moins forts. Spinoza conserve la notion de **salut** c'est-à-dire le besoin d'être libéré de la servitude. Mais ce salut peut prendre deux voies :

a/ la voie de l'obéissance aux lois de justice et de charité, telles que les interprète le Souverain, pour les non sages

b/ la voie de la connaissance pour les sages. Mais cette connaissance n'est pas la connaissance du transcendant comme dans le courant platonicien. C'est la connaissance de la nature telle qu'elle est, de moi avec mon jeu d'affects et de raison, et de Dieu comme énergie du tout. Ce salut a des effets curatifs et constructifs. Curatifs d'abord où l'on retrouve la philosophie comme médecine de l'âme. Il concerne d'abord le traitement des affects par limitation et réorientation. Si nous parvenons à former des idées claires et distinctes de nos affects en lieu et place de l'idée confuse qu'est la passion et si nous réglons nos actions sur quelques principes justes et clairement pensés, nous obtiendrons les effets suivants :

— *Acceptation de la nécessité:*

Nous supporterons d'une âme égale les événements contraires à ce qu'exige la considération de notre intérêt, si nous avons conscience de nous être acquittés de notre office, savons que notre puissance n'allait pas jusqu'à nous permettre de les éviter, et avons présente cette idée que nous sommes une partie de la Nature entière, dont nous suivons l'ordre. Si nous connaissons cela clairement et distinctement, cette partie de nous qui se définit par la connaissance claire, c'est-à-dire la partie la meilleure de nous, trouvera là un plein contentement et s'efforcera de persévérer dans ce contentement.¹⁸

Par ex. j'ai perdu quelque chose à quoi je tenais. Je comprends que je ne pouvais pas ne pas le perdre : je suis déjà moins triste; je m'attache à un bien que je ne peux pas perdre : je suis en joie. La compréhension de la nécessité n'a rien à voir avec quelque forme, même intellectuelle, de résignation mais procure le contentement le plus haut, celui qu'on ne trouve que dans le vrai.

Car, dans la mesure où nous comprenons nous ne pouvons rien désirer que ce qui est nécessaire ni, de manière absolue, trouver de contentement (ou de repos, de paix, *acquiescere*) que dans le vrai¹⁹.

— *Transmutation du désir*

La connaissance n'exige pas de renoncement au désir mais provoque sa réorientation et sa transmutation : le désir de comprendre prend de plus en plus de place par rapport au désir de jouir, de posséder ou de dominer.

— *Stabilité de la vie affective*

Quand les affects issus de la raison (qui sont toujours bons et source de joie) prédominent, peu à peu la vie affective devient plus stable. Au lieu de railler, médire ou s'affliger à regarder les vices des hommes, on considérera l'aspect positif des choses, c'est-à-dire les vertus et leurs causes, et l'on pourra ainsi "se donner la plénitude d'épanouissement qui naît de leur connaissance vraie". Mais ce processus est tendanciel et soumis à la règle du temps : "qui observera cette règle avec soin (ce n'est pas si difficile) et s'exercera à la suivre, pourra assurément, en un bref laps de temps, diriger la plupart de ses actions suivant le commandement de la raison"²⁰.

— *Aspect constructif du salut*

La voie ou la règle de vie qui conduit au salut n'a pas seulement un aspect curatif; elle construit aussi un autre régime de vie qui transmue de l'intérieur, de passivité en activité, de négatif en positif, ce qui, dans le régime passionnel de vie, était source d'impuissance ou de tristesse. Prenons l'exemple de

¹⁸ . E IV Ap. § 32, G II 276; A 301.

¹⁹ . *Ibid.*

²⁰ . E V 10 sc. G II 289; A.316.

l'amour.

L'amour est "la joie qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure"²¹. L'amour, c'est l'élan du conatus qui se déploie dans le sens d'une maximisation de ma puissance d'être et d'agir, accompagné de la représentation d'un objet vers lequel il se dirige et qui paraît être la cause de son mouvement. L'amour ne se porte pas vers la chose aimée parce qu'elle est aimable mais c'est ce mouvement vers elle qui la détermine comme aimable²². Dès lors plusieurs cas sont possibles : ou l'objet d'amour est fantasmé et l'amour sera inévitablement décepteur, inconstant et donnera lieu à des conduites absurdes : "Ceux qui sont mal reçus par leur maîtresse ne pensent qu'à l'inconstance des femmes et à leur fausseté de cœur ainsi qu'aux autres vices féminins dont parle la chanson; tout cela est oublié sitôt que leur maîtresse les accueille à nouveau"²³. Ou bien cet amour est celui qui "naît aussi nécessairement de la connaissance vraie que la lumière naît du soleil"²⁴ et son objet est nécessairement Dieu même. L'amour de Dieu est une joie pure, libérée de la considération particulière d'une cause extérieure; sa cause ou son objet se confond avec notre propre dynamisme vital interne et l'amour par lequel nous aimons Dieu est la même chose que l'amour par lequel Dieu s'aime en nous ou que l'amour par lequel nous nous aimons véritablement nous-mêmes.

Effets et conséquences de cette conception du salut

— **Rejet de la culpabilité**: le premier aspect et peut-être le plus remarquable de cette conception du salut, c'est le rejet de toute valeur positive accordée à la culpabilité ainsi qu'à tous les sentiments dépréciateurs de soi tels que l'humilité. Bon et mauvais ont de sens par rapport à un individu et à sa nature propre; bien et mal sont relatifs à la loi positive et n'ont aucun sens ni en soi²⁵ ni à l'état de nature par exemple. Avec le moralisme sont rejetés le mépris du corps, la dépréciation de soi, la pensée de la mort, tandis que sont valorisés le souci de l'équilibre corporel et l'amour de la vie et de soi : "user des choses et y prendre plaisir autant qu'il se peut est d'un homme sage".

— **Prolongement vers autrui** : "Le bien que quiconque pratique la vertu désire pour lui-même, il le désirera aussi pour les autres hommes et d'autant plus qu'il aura une plus grande connaissance de Dieu"²⁶. Il n'est pas question ici d'une obligation morale à partager le bien ou à redescendre dans la caverne. C'est par une nécessité interne qu'on est poussé à partager son savoir, pour augmenter sa perfection et jouir au mieux d'une vie conforme à la raison. Ce souci d'autrui prend une double forme, pédagogique et politique. « S'il n'est rien de plus utile à l'homme pour conserver son être et jouir d'une vie raisonnable que l'homme conduit par la raison [...] chacun ne peut donc mieux montrer sa valeur, acquise ou naturelle, qu'en éduquant les hommes de sorte qu'ils vivent enfin sous le commandement propre de la raison »²⁷.

— Ce n'est pas la vie sous la conduite de la raison qui produit seule l'accord des hommes; il existe une **sociabilité primaire antérieure au contrat social**²⁸; mais le jeu de l'imitation des affects joue aussi, et cette fois favorablement, dans le cas des affects positifs. "Les hommes s'accordent toujours nécessairement entre eux en tant qu'ils vivent sous la conduite de la raison".²⁹ Il suffit donc qu'une ébauche de coopération efficace s'amorce pour que l'utilité qui en résulte, pour se procurer ce dont on

²¹ . E III, 13 sc. & déf 6.

²² . Cf. le rapport entre désir et désirable en E III 9.

²³ . E V 10 sc. A. 315.

²⁴ . TTP annot. 34, G III 264, 23-24.

²⁵ . Si l'esprit humain n'avait que des idées adéquates, il ne formerait nul concept du mal.

²⁶ . E IV 37.

²⁷ . E IV ap. 9.

²⁸ . TTP V et E IV 37 sc.2 A 255.

²⁹ . E IV 35.

a besoin et éviter les dangers³⁰, renforce ce processus et que l'homme devienne "un dieu pour l'homme". Non seulement le salut est partageable mais son partage est une condition de sa stabilité et de sa pérennité : "Car nous pouvons tous avoir part également à ce salut comme il arrive quand il excite en eux <les autres hommes> le même désir qu'en moi et fait ainsi que leur volonté se confonde avec la mienne et que nous formions une seule et même nature s'accordant toujours en tout"³¹. Toutefois on remarquera que dans ce processus, l'autre homme n'est jamais considéré comme une fin en soi mais toujours comme un moyen et un auxiliaire.

— Cette **sagesse est de part en part intra mondaine** et nous permet de "vivre dans notre propre élément"³². La sagesse se vit au présent et n'a pas besoin de l'espérance d'une vie future ni même de l'éternité dont pourtant elle fait l'expérience au présent. L'amour de Dieu est notre milieu vital naturel au même titre que l'eau pour le poisson³³ et quand bien même "de la force de la connaissance et de l'amour divin suivraient pour l'entendement non, comme nous l'avons montré, un repos éternel mais seulement un repos temporaire, ce serait encore notre devoir de le rechercher car il est tel aussi qu'on ne consentirait à l'échanger, quand on en jouit, contre rien au monde"³⁴.

CONCLUSION.

La philosophie de Spinoza est bien une philosophie naturaliste qui rappelle à bien des égards des thèses de l'épicurisme (une des rares philosophies antiques que ne méprisait pas Spinoza) mais en beaucoup plus complexe puisqu'elle accorde beaucoup plus à la connaissance rationnelle de la nature et par là valorise toutes les techniques qui facilitent le travail ou la santé.

Spinoza établit un lien entre conception correcte de la nature et la béatitude de l'homme. La connaissance de la nature produit l'amour de Dieu qui est intellectuel et non passionnel ou superstitieux c'est-à-dire l'amour du tout et de son ordre.

La vraie félicité et la béatitude d'un homme consistent dans la seule sagesse et la connaissance du vrai, nullement en ce qu'il serait plus sage que les autres ou en ce que les autres seraient privés de sagesse car cela n'augmente aucunement sa propre sagesse c'est-à-dire sa vraie félicité.³⁵

Cette théorie de l'amour divin comporte une différence immense avec le christianisme : ce n'est pas l'amour venu de Dieu qui précède et suscite l'amour de l'homme pour Dieu; c'est inversement *l'amour dont l'homme s'aime lui-même en vérité qui constitue et déploie l'amour ontologique infini et universel*³⁶. Alors même que le vocabulaire du salut ou de la béatitude est bien présent, ce salut ne saurait être attendu d'une grâce ou d'un don externe ou d'une révélation³⁷. La béatitude n'est pas à venir; elle se vit au présent; elle se découvre comme toujours déjà là, dans ce mouvement de remontée au principe et de recentrement sur soi que produit la connaissance adéquate. Si l'éternité doit être distinguée du temps, elle s'éprouve au sein de la durée, dans l'éclair de l'intelligence.

Ce qui fait la force d'attraction, voire de fascination, du spinozisme auprès de grands esprits qui

³⁰ . E IV 35, sc. du cor.2.

³¹ . KV II 26, § 8, 4 A. I 156.

³² . KV II 26, De la liberté vraie.

³³ . KV II 26, § 4.

³⁴ . KV II 26, § 3.

³⁵ . *TTP* III, G.III, 69.

³⁶ . « Nous découvrons que lorsque nous nous aimons, c'est la nature qui s'aime et lorsque la nature s'aime, c'est nous-mêmes qui sommes aimés : ainsi vivrons nous affectivement l'unité de la Nature et l'insertion adéquate de notre propre existence en elle ». Rousset, *Op. cit.* p. 155.

³⁷ . Lettre 73 à Oldenburg.

ne sont pas philosophes de profession ou de vocation, c'est qu'il s'agit là non seulement d'une métaphysique très puissante capable d'offrir une grille de lecture sur tous les aspects du réel sans en négliger aucun³⁸ mais que c'est en même temps une sagesse susceptible de satisfaire des besoins spirituels excédant le simple désir de comprendre. La philosophie de Spinoza appartient à ces métaphysiques réalistes qui témoignent d'un bel *optimisme ontologique* et manifestent un authentique *amour de l'être*, tel qu'il est, intégralement rationnel et intelligible; elle exprime aussi une grande confiance dans les aptitudes de l'homme, de tout homme, à comprendre le vrai, à s'unir à sa source, à condition qu'il accepte d'être attentif à la vérité dont il jouit déjà pour progresser jusqu'à la forme d'humanité la plus haute, celle où l'on saisit l'éternel dans l'instant présent et le divin en l'homme.

³⁸ . Encore que la théorie de l'art soit particulièrement déficiente.