



> Le lycée Chateaubriand

Jacqueline Lagrée : Spinoza et le portrait de l'homme libre. Conférence prononcée au lycée Chateaubriand de Rennes le mardi 16 octobre 2007.

Mise en ligne le 29 octobre 2007.

Jacqueline Lagrée est professeur de Philosophie à l'Université de Rennes 1. Elle est l'auteur de nombreuses traductions et publications, notamment sur la pensée du XVII^e siècle.

© : Jacqueline Lagrée.

Spinoza et le portrait de l'homme libre

Paradoxe du sujet : Spinoza passe dans la tradition pour le pourfendeur de la liberté, le chantre du déterminisme et du conditionnement de nos actes comme de nos pratiques . Sa philosophie est généralement présentée comme une philosophie de la nécessité et il est vrai que ce n'est nullement une philosophie de la contingence et encore moins du hasard. En même temps Spinoza est une grande figure de la liberté, tant par sa vie que par sa défense de la liberté de penser dans le *Traité théologico-politique*

Sa vie :

Le refus de se soumettre à la synagogue dès lors qu'il ne partage plus les croyances de ses coreligionnaires. Le herem. Comparaison avec la fin d'Uriel da Costa

L'apprentissage d'un métier (opticien) et de la langue de la science (le latin) à 22 ans pour être indépendant.

Un limitation de ses besoins matériels à fort peu de choses ; une vie de célibataire en pension complète

Le refus de prendre une chaire de philosophie à Heidelberg, quoique le Prince lui ait promis une liberté de philosopher c'est-à-dire concrètement la liberté d'enseigner Descartes plutôt qu'Aristote . Spinoza répond « j'ignore dans quelles limites ma liberté philosophique devrait être contenue pour que je ne parusse pas vouloir troubler la religion officiellement établie : le

schisme en effet provient moins d'un zèle religieux ardent que des passions diverses ou de l'amour de la contradiction qui détourne de leur sens et condamne toutes les paroles même quand elles sont l'expression d'une passion droite. »[1]

Son œuvre militante

La défense des frères de Witt, républicains et le premier philosophe colleur d'affiches ultimi barbarorum

Le titre du *Traité théologico-politique* : contenant « plusieurs dissertations qui montrent que la liberté de philosopher non seulement peut être accordée sans dommage pour la piété et la pax de la république mais aussi qu'on ne peut l'ôter sans ôter en même temps la paix de la république et la piété ».

Cette démonstration se fait en trois temps :

1/ ceux qui ont interdit la liberté de penser, d'agir etc. l'ont fait pour des motifs de domination non de religion. Lien entre dictature et superstition. Mais tout pouvoir est violent qui s'étend aux âmes et le pouvoir qui veut enseigner à chacun ce qu'il doit penser empiète sur le droit naturel inaliénable de l'individu droit qui s'étend aussi loin que s'étend sa puissance. L'Etat le plus violent est celui qui refuse à chacun la liberté de dire et d'enseigner (dire publiquement et pas seulement penser) ce qu'il pense. (*Traité théologico-politique* XX §4)

2/ Accorder la liberté de penser n'est pas dommageable à l'Etat à condition d'imposer l'obéissance aux lois c'est-à-dire de réprimer la sédition. On peut contrôler les déplacements du corps, certains de ses mouvements mais pas ses pensées. Sinon on forme des martyrs . Le vrai culte de Dieu consistant en l'obéissance à la loi de justice et de charité ne met pas en péril l'Etat et les opinions particulières mais non séditionnelles en matière de religion ne nuisent en rien au bien commun

3/ la liberté de penser est la condition sine qua non du développement des échanges de pensées et de biens et donc du développement de la science, de techniques, du commerce . « La fin de la république c'est donc en fait la liberté »[2]. La preuve en est le développement de la ville d'Amsterdam qui s'est illustrée par sa liberté religieuse (accueil des communautés marranes expulsées du Portugal et de l'Espagne) et par sa liberté de commerce. Lire l'éloge d'Amsterdam, ch. XX §15, p.649.

1/ la dénonciation de l'illusion de la liberté ;

Et pourtant Spinoza n'a cessé de fustiger l'illusion de liberté. Dans la Lettre 58 à Schuller, Spinoza tente de corriger des mésinterprétations sur sa définition de la liberté qui ne cesseront

de se répandre cependant.

Définition : Est libre la chose (l'être) qui existe d'après la seule nécessité de sa nature et est déterminée par soi seule à agir Ethique I déf 7. La liberté est donc d'abord une détermination interne, par soi, ni contrainte, ni aléatoire ou hasardeuse. Elle appartient au premier chef à Dieu la substance qui existe par soi mais aussi à chacun de nous quand il pense le raisin : il ne peut pas penser autre chose ; il ne peut plus douter de ce qu'il sait être vrai et en même temps il se sent maximalelement libre.

Or nous mettons notre liberté le plus souvent là où elle n'est pas : dans l'irréflexion, dans l'inconscience des contraintes qui nous déterminent à agir ainsi sans que cela vienne vraiment de nous. Une pierre qui roule, roule de son propre mouvement (pierre ≠ cylindre ou toupie) mais ce mouvement n'est pas autonome ; Il doit être impulsé par une pulsion première. Si la pierre avait conscience de son effort pour avancer elle se croirait libre puisqu'elle ignorerait l'impulsion première qui l'a dotée de son mouvement.

De là le préjugé naturel aux hommes en tant qu'ils connaissent ce qu'ils font mais pas ce qui les a poussé à le faire : « un enfant croit librement désirer le lait, un adolescent irrité vouloir se venger, et s'il est poltron fuir ; un ivrogne croit dire par une libre décision ce qu'ensuite, dessaoulé il voudrait ne pas avoir dit ; de même un délirant, un bavard (ou une bavarde) et autres gens de même farine parce que les « hommes ont conscience de leurs appétits (de leurs désirs) et ignorent les causes qui les déterminent » [3].

Spinoza s'est longuement attardé dans l'appendice de la première partie de l'éthique sur cette illusion liée à la croyance en la finalité et ses effets pervers. La principale source de l'illusion de liberté laquelle est l'obstacle à l'accès à la vraie liberté c'est un contresens sur la causalité : premier contresens ; primat de la cause finale sur la cause efficiente alors que la seule cause véritable est l'efficiente ; second = confusion entre détermination et contrainte.

les hommes se trompent en ce qu'ils se croient libres ; et cette opinion consiste en cela seul qu'ils ont conscience de leurs actions et sont ignorants des causes par où ils sont déterminés ; ce qui constitue donc leur idée de la liberté, c'est qu'ils ne connaissent aucune cause de leurs actions. Pour ce qu'ils disent en effet : que les actions humaines dépendent de la volonté, ce sont des mots auxquels ne correspond aucune idée. Car tous ignorent ce que peut être la volonté et comment elle peut mouvoir le Corps ; pour ceux qui ont plus de prétention et forgent un siège ou une demeure de l'âme, ils excitent habituellement le rire ou le dégoût. E II P35, sc.

La liberté n'est pas le pouvoir indéterminé des possibles mais la libre nécessité. La nécessité libre est opposée au fatum dire que toute chose suit avec une nécessité inéluctable de la nature de Dieu et que Dieu se connaît nécessairement lui même sans être moins libre pour cela ne supprime ni la liberté ni l'exigence de lois divines et humaines [4].

2/ le portrait de l'homme libre

La raison ne demande rien contre la nature. Elle demande donc que chacun s'aime lui-même, qu'il cherche l'utile qui lui est propre, c'est-à-dire ce qui lui est réellement utile et qu'il désire tout ce qui conduit réellement l'homme à une plus grande perfection.[5]

Sens du modèle de perfection de l'homme

La préface de la quatrième partie de l'*Éthique* évoque un modèle de nature parfaite vers laquelle il faut nous diriger. On peut s'interroger d'emblée, compte tenu de l'identification spinozienne de la perfection et de la réalité, sur la cohérence de cette notion de "modèle de vie humaine" ainsi que sur le terme qui désigne adéquatement l'homme qui a réalisé, dans la mesure du possible, cette perfection. Faut-il l'appeler *sage ou homme libre*? Comment accepter l'idée de modèle dans une philosophie qui récuse la transcendance, la finalité, le caractère absolu des valeurs? C'est précisément qu'il ne s'agit pas d'un modèle à imiter mais d'une représentation qui fonctionne dans le sens d'une **incitation à la libération**. Chacun juge spontanément, en fonction de son conatus et de son activité, de ce qui lui est utile ou nuisible. L'expérience lui apprend peu à peu à dégager son utile propre de l'utile apparent. Il découvre donc que ce qui lui est *proprement utile*, c'est de *comprendre* et de vivre sous la conduite de la raison. Il se forge donc inévitablement un modèle de conduite désirable, celle d'un homme conduit par la raison, comme tout individu forge un modèle idéal d'homme parfait en fonction de son désir et de sa discrimination propre du bon et du mauvais. Simplement, alors que les modèles non rationnels (construits par un homme extrêmement riche, ou très puissant ou très aimé, etc.) conduisent à la déception et à la rivalité, bref aux passions tristes, le modèle de l'homme conduit par la raison est toujours un modèle dynamisant parce que l'objectif qu'il propose est partageable. Pour reprendre une analyse de Pierre Temkine, "étant donné que tout modèle sera naturellement impérialiste et obsédant, il n'aura d'effets positifs que si ce qui y est posé comme le bien peut, sans contradiction, être partagé par tous et si le fait d'y être constamment renvoyé, loin d'entretenir l'impuissance, apporte un supplément de force c'est-à-dire si la tristesse de s'en sentir séparé est nécessairement compensée par la joie active de s'en représenter la jouissance".[6]

La constitution de ce modèle de l'homme libre n'est pas une initiative de la conscience, même si l'éducation, la fréquentation des bons auteurs ou d'autres hommes libres peuvent en donner l'approximation. Il y a au sein de l'âme un désir de connaître et de comprendre, un désir de rationalité qui s'amplifie sans contradiction dès lors qu'on le laisse se développer. C'est pourquoi à la figure traditionnelle du sage ou du saint, Spinoza substitue celle de l'homme libre, c'est-à-dire de l'homme guidé par la raison.

Portrait de l'homme libre

Son portrait est dressé dans les propositions 67 à 73 de la quatrième partie de l'*Éthique*. L'homme libre y est dépeint (E IV 66, cor. sc.) comme quelqu'un qui "*sait ce qu'il fait* car il sait

qu'il ne fait que ce qui tient la première place dans la vie et qu'il désire le plus pour cette raison[7]" tandis que l'homme conduit par l'opinion ou les affects seuls ignore ce qu'il fait et s'ignore lui-même, ce pourquoi il est dit serf.

Dans sa *conduite privée*, un homme guidé par la raison ne pense qu'à ce qui est bon et augmente sa puissance d'agir; il "ne pense à rien moins qu'à la mort et sa sagesse est une méditation non de la mort mais de la vie" (E. IV 67). Inversement, la tentation du suicide est la marque de la plus grande impuissance (E IV 18 sc.). L'homme libre se caractérise encore par la fermeté d'âme (*fortitudo, animositas*) et la générosité (*generositas*) : il cherche à se conserver en vie sous la conduite de la raison c'est-à-dire qu'il évite les périls inutiles et fuit non seulement le danger physique qu'il n'y a pas lieu d'affronter mais encore tout ce qui peut susciter le trouble de l'âme tel que discorde, haine, et toutes les sources de tristesse. Ainsi entretient-il en lui la paix de l'âme (*acquiescentia in se ipso*) qui est la marque de la béatitude et de la perfection.

Dans la *conduite publique et le rapport à autrui*, la générosité correspond à la force d'âme; elle est commandée par les mêmes exigences. Elle ne consiste pas à se dévouer corps et âme à autrui en épousant ses affects mais, prenant les hommes tels qu'ils sont et s'efforçant d'en tirer le meilleur parti, elle cherche à leur faire plaisir quand cela ne va pas à l'encontre de la raison ou du moins à éviter de leur déplaire et à renforcer les relations de concorde et d'amitié. Ainsi l'homme libre cherche-t-il à établir autour de lui un climat de confiance qui favorise les échanges sociaux positifs.

Il est utile aux hommes, avant tout, d'avoir des relations sociales entre eux, de s'astreindre et lier de façon qu'ils puissent former un tout bien uni et, absolument, de faire ce qui peut rendre les amitiés plus solides. De l'art et de la vigilance, toutefois, sont pour cela requis. Les hommes en effet sont divers (rares ceux qui vivent suivant les préceptes de la Raison) et cependant envieux pour la plupart, plus enclins à la Vengeance qu'à la Miséricorde. Pour les supporter tous avec leur complexion propre et se retenir d'imiter leurs affections, il est besoin d'une singulière force d'âme[8].

Autant l'homme libre cherche à multiplier les contacts avec les autres hommes libres, autant il limite à l'indispensable ceux qu'il doit entretenir avec les ignorants[9] : il rendra et recevra des services, mais en les limitant à ce qu'exige la politesse et en refusant les relations de dépendance qu'impliquent des bienfaits reçus[10]. Par ex. Spinoza accepte les menus services domestiques de sa logeuse mais refuse la chaire de Heidelberg, parce que, dans ce cas, le prix à payer —l'abandon de sa liberté d'expression— serait trop élevé.

L'homme libre agit toujours de bonne foi et n'est jamais trompeur[11]. Pour autant Spinoza n'adopte nullement sur ce point une position rigoriste à la manière de Kant. L'homme libre ne tiendra pas sa promesse si celle-ci est folle ou nuisible : il promettra au voleur de lui donner la bourse qu'il réclame mais ne tiendra pas cette promesse extorquée par ruse, s'il le peut. Le droit romain opposait le *dolus bonus* et le *dolus malus*, la bonne et la mauvaise tromperie.

L'homme libre, guidé par la raison, s'autorisera toute tromperie dont la généralisation serait favorable à la concorde et dont l'omission susciterait une situation de guerre ouverte. Il ne se donnera jamais pour principe général de conduite de tromper autrui, même pour échapper à la mort, car si ce conseil était généralisé, il n'y aurait plus de droit commun ni de pacte social; par ex. il pourra sacrifier sa vie, si le tyran le menace de torture et de mort, afin de ne pas dénoncer un innocent. En tout instant de sa vie (et celui qui précède la mort est encore un moment de ma vie) l'homme libre continuera d'appliquer le principe qui garantit la concorde et donc lui assure une vie juste mais inversement il n'hésitera pas à mentir et à tromper dans le cas d'un mensonge dont la généralisation serait porteuse de plus de concorde[12].

L'homme qui est dirigé par la Raison, est plus libre dans la Cité où il vit selon le décret commun, que dans la solitude où il n'obéit qu'à lui-même[13].

Il peut paraître étrange de lire que l'homme est plus libre dans la cité où il obéit à une loi commune qui est loin d'être toujours entièrement raisonnable, que dans la solitude où il n'obéit qu'à lui-même. Mais c'est que l'homme libre n'est jamais intégralement conduit par la raison et c'est pourquoi la solitude est le lieu de l'égoïsme infra-rationnel. En revanche la cité, quoique le domaine des conflits d'intérêts, est aussi celui où l'individu apprend à dépasser son point de vue limité pour tenir compte des intérêts et des besoins des autres, donc le lieu où il s'éduque à l'universel et à la rationalité. La règle commune, sans être vraiment universelle (comme l'indique sur le plan du vocabulaire l'emploi par Spinoza du terme *decretum* au lieu de *lex*) vaut mieux que l'absence de règle.

L'homme libre, n'étant pas assujéti aux passions, n'éprouve ni haine, ni envie, ni colère, ni indignation ou mépris envers autrui. Il désire pour les autres ce qu'il recherche pour lui-même, à savoir la connaissance de soi-même, de la nature et de Dieu, et il s'efforce d'écarter de lui et de son environnement tout ce qui fait obstacle à la connaissance, notamment les passions. Il s'efforce donc, dans la mesure du possible, de bien agir et de se maintenir dans la joie (*adeo, quantum potest, conatur bene agere & laetari*)[14].

3/ l'homme libre est l'homme du salut par la connaissance

Spinoza n'est assurément pas le premier à avoir soutenu que l'homme pouvait se libérer des passions et des maux qu'il s'inflige à lui-même par le recours à la connaissance et l'accès à l'éternité et à la nécessité, voire au divin, qu'elle permet. C'est même, en un sens lâche, la perspective de l'intellectualisme et d'un platonisme ou néoplatonisme scolaires. "Chercher refuge dans les idées", "se diviniser dans la mesure du possible" "fuir seul vers le seul"[15], autant de formules qui résument cet objectif et permettent de le mémoriser. Ce n'est pourtant pas cela qu'évoque, dans le cas de Spinoza, la formule, scolaire et non spinozienne, de "salut par la connaissance". Car la démarche philosophique reprend la demande sotériologique en en modifiant profondément le contenu et la réponse; la connaissance à laquelle nous invite et nous conduit Spinoza n'est pas la connaissance de quelque chose de transcendant, situé en

dehors de la vie quotidienne, mais bien la connaissance de ce qui nous est le plus intérieur, à savoir de nous-mêmes et de Dieu.

Cela étant, et en posant que la forme la plus haute et la plus adéquate de salut est celle qui consiste dans la connaissance de ce qui est, de la source, cause ou raison, de son être et de son demeurer (de sa conservation dans l'être et de son éternité) voyons maintenant quels sont les effets et les enjeux de ce salut. On en distinguera des aspects curatifs et constructifs.

Aspects curatifs du salut

Que le salut ait des aspects curatifs, c'est ce qui découle directement du modèle médical et de sa détermination comme santé de l'âme. Ce traitement curatif des passions (elles mêmes envisagées comme maladies, ce que ne fait pas Spinoza[16]) par la connaissance de leur nature et de leur mode de fonctionnement a déjà été tenté par Descartes[17] et par les stoïciens avant lui; mais leur erreur fut d'exagérer le pouvoir de l'esprit sur les affects, par ignorance ou sous évaluation de la part de passivité irréductible liée à notre finitude[18].

La cure des affects consiste dans leur limitation et leur réorientation. Il existe bien des remèdes que tous connaissent mais sans savoir clairement et précisément qu'ils les connaissent.

Puisque la puissance de l'âme se définit par la seule intellection qui est en elle, nous déterminerons par la seule connaissance de l'âme les remèdes aux affects, remèdes dont tous, je crois, ont quelque expérience mais qu'ils n'observent pas avec soin et ne voient pas distinctement et nous en déduirons tout ce qui concerne sa béatitude.[19]

Cela veut dire qu'on connaît bien les remèdes aux passions quand on assiste à la comédie, quand on lit un livre ou qu'on regarde vivre autrui, mais qu'on ne sait pas les reconnaître ou les appliquer quand il s'agit de soi. D'où la reprise par Spinoza de la vieille méthode des exercices spirituels antiques[20] qui consiste à mémoriser et à se répéter souvent, pour les intérioriser et se les approprier complètement, les maximes propices à l'action droite, afin de les appliquer plus facilement le moment venu. Ainsi notamment : la haine ne peut être vaincue que par l'amour et non par la haine; l'amitié mutuelle et la société commune vont dans le sens de notre intérêt véritable; une vie droite produit le plus grand contentement; les hommes agissent par nécessité de nature et lorsqu'ils vous offensent, c'est qu'ils ne peuvent s'en empêcher...[21] 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. [22]

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 vrai[23].

— *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"[24].

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 la gloire et de l'amour.

— **La gloire** (*gloria*) se définit comme "une joie qu'accompagne l'idée d'une action nôtre que nous imaginons être louée par d'autres"[25]. En tant que joie, la gloire (ou fierté) est bonne et

s'oppose à la honte. Mais ce sentiment peut avoir deux sources bien différentes. S'il provient de l'imagination c'est-à-dire de ce que je me représente des sentiments d'autrui à mon égard, la gloire est aliénante parce que je projette sur ma conscience de moi l'image que je me fais de ce qu'autrui pense de moi. Dans ce cas, je m'attribue un mérite imaginaire, excessif ou vain : "il peut facilement se faire que celui qui cherche à se distinguer soit prétentieux et s' imagine apprécié de tous alors qu'il est méprisé de tous". Le glorieux en imagination, c'est-à-dire le vaniteux, s'entoure de flatteurs et de parasites; il combat pour conserver une réputation fragile puisqu'elle ne repose sur rien de solide[26]; l'excessive estime de soi se change tout aussi bien en mésestime de soi[27]. Mais il existe un affect de gloire qui tire son origine de la raison[28] et qui consiste en une juste appréciation de soi. Ce qui se traduit par l'absence de souci pour sa réputation, la fréquentation des hommes généreux et une saine émulation entre eux.

Comment corriger une recherche malsaine de la vaine gloire? La mauvaise méthode est celle des moralistes qui dénoncent sa vanité et son inconstance sans toucher aux causes qui font que l'on recherche le contentement de soi (*l'acquiescentia in se ipso*) qui peut désigner aussi bien une vaine assurance en soi-même que le vrai contentement qui accompagne la béatitude. La bonne méthode est de transformer ce désir mal orienté en l'élucidant : pourquoi rechercher la gloire? Pour le renom qui n'est rien que du vent ou pour obtenir ce vrai contentement intérieur qui naît de la conduite droite de la vie? Par quels moyens l'atteindre? En recherchant l'approbation inconstante de la foule ou en renforçant notre causalité interne et notre perfection? Quel usage en faire? Comment passer de l'assujettissement à la flatterie du vulgaire à l'émulation qui recherche l'approbation des amis les meilleurs.

— **L'amour** : de la courtisane à Dieu.

L'amour est "la joie qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure"[29]. L'amour, c'est l'élan du conatus qui se déploie expansivement, 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 aimable[30]. 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"[31]. Ou bien cet amour est celui qui "naît aussi nécessairement de la connaissance vraie que la lumière naît du soleil"[32] 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. Cet amour ne peut plus se transformer en haine car il est pure positivité. Il ne réclame pas la réciprocité car l'amour envers Dieu (*amor erga Deum*) s'entretient et se réjouit du fait qu'un plus grand

nombre d'hommes le partagent[33]. C'est l'affect le plus constant puisque Dieu (ou la vérité ou l'être) ne peut jamais nous faire défaut. Si l'amour meurt en tant qu'affect de l'âme avec la mort du corps, reste que l'amour de Dieu consiste non en idées inadéquates mais en idées adéquates et que cette part de notre entendement demeure éternelle et peut, durant la vie, croître sans limite[34].

Cela permet de comprendre la différence entre la forme passionnelle et la forme active de l'amour envers Dieu : la première est celle du superstitieux qui veut être préféré, donc qui est envieux et haineux. Elle suscite la théorie de l'élection ou de la prédestination. « Les superstitieux qui savent flétrir les vices plutôt qu'enseigner les vertus [...] ne tendent à rien d'autre qu'à rendre les autres aussi misérables qu'eux-mêmes; rien d'étonnant à ce qu'ils soient le plus souvent odieux et insupportables aux hommes »[35]. La seconde est celle de l'homme véritablement pieux ou religieux dont la prière n'est pas de demande mais de louange et dont la religion se confond avec la moralité c'est-à-dire avec la vie droite ou vraie[36] : "Je ramène à la religion tous les désirs et toutes les actions dont nous sommes causes en tant que nous avons l'idée de Dieu ou en tant que nous connaissons Dieu"[37].

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 soi[38] 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"[39]. 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 »[40].

— 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[41]; 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".[42] Il suffit donc qu'une ébauche de coopération efficace s'amorce pour que l'utilité qui en résulte, pour se procurer ce dont on a besoin et éviter les dangers[43], 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"[44]. 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"[45]. 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 poisson[46] 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"[47].

Conclusion unité liberté détermination

les critères de la liberté : absence de contraintes, spontanéité, réflexion sont bien présents dans la conception spinoziste de la liberté.

Absence de contraintes ≠ absence de déterminations. « j'appelle libre une chose qui est et agit par la seule nécessité de sa nature ; contrainte celle qui est déterminée par une autre à exister et à agir d'une certaine façon déterminée[48]. » D'où l'importance d'une garantie étatique et la lutte contre les contraintes socio-politiques, y compris celles de la civilité ou de la politesse (éviter l'importun en changeant de trottoir).

Spontanéité : être un mode c'est être *deus quatenus*. Spontanéité exprimée dans le conatus dans le désir de chaque mode de persévérer dans son être et même d'être plus.

Réflexion parce qu'être libre c'est être et agir par la seule nécessité de sa nature et que notre nature est indissociablement étendue (donc mouvement) et pensée.

Existence de degrés de liberté selon les degrés de notre participation à la vie divine : degré epsilon celui qui se rapproche le plus de la pierre ou du végétal : le nouveau né entièrement dépendant de ses parents et quasiment privé de pensée. Degré suprême : le sage qui vit au

plus haut point de la vie même de Dieu. (Ethique V fin)

J'ai achevé ici ce que je voulais établir concernant la puissance de l'Ame sur ses affections et la liberté de l'Ame. Il apparaît par là combien vaut le Sage et combien il l'emporte en pouvoir sur l'ignorant conduit par le seul désir sensuel. L'ignorant, outre qu'il est de beaucoup de manières ballotté par les causes extérieures et ne possède jamais le vrai contentement intérieur, est dans une inconscience presque complète de lui-même, de Dieu et des choses et, sitôt qu'il cesse de pâtir, il cesse aussi d'être. Le Sage au contraire, considéré en cette qualité, ne connaît guère le trouble intérieur, mais ayant, par une certaine nécessité éternelle conscience de lui-même, de Dieu et des choses, ne cesse jamais d'être et possède le vrai contentement. Si la voie que j'ai montré qui y conduit, paraît être extrêmement ardue, encore y peut-on entrer. Et cela certes doit être ardu qui est trouvé si rarement. Comment serait-il possible, si le salut était sous la main et si l'on y pouvait parvenir sans grand-peine qu'il fût négligé par presque tous ? Mais tout ce qui est beau est difficile autant que rare. Ethique 42, sc. (derniers mots de *l'Ethique*).

[1] Lettre 48 à Fabricius.

[2] . *Traité théologico-politique* XX §6

[3] . Lettre 58 p ;304.

[4] . Lettre 43 à Osten.

[5]. E IV 18, sc.

[6]. Art. cité p. 444.

[7]. E IV, 66, sc. du cor. A. 284.

[8]. E IV Ap. §xii-xiii.

[9]. Sur E IV 70-71 cf. l'article de P. Macherey cité en bibliographie.

[10]. Pour une analyse des relations de dépendance induites par les bienfaits et sur la conduite du sage à cet égard, voir chez les stoïciens, le traité *Des bienfaits* de Sénèque.

[11]. E IV 72.

[12]. A rapprocher de l'analyse de la fraude honnête (*honesta fraus*) dans les *Politiques* IV de Juste Lipse.

[13]. E IV 73. *Homo qui ratione ducitur magis in civitate ubi ex communi decreto vivit quam in solitudine ubi sibi soli obtemperat, liber est.*

[14]. E IV 73, sc. G II 265.

[15]. Respectivement Platon, Aristote, Plotin.

[16]. Pour les stoïciens, la passion est un trouble, un excès, un débordement de la tendance qui est initialement bonne.

[17]. « Le très célèbre Descartes a tenté d'expliquer les affects humains par leurs premières causes et de montrer en même temps par quelle voie l'âme peut prendre sur les affects un pouvoir absolu ». E III Préf. G II 137-138.

[18]. « Les stoïciens ont cru que les affects dépendaient absolument de notre volonté et que nous pouvions leur commander absolument (*absolute imperare*). Les protestations de l'expérience (*ab experientia reclamante*) et non certes leurs propres principes, les ont cependant contraints de reconnaître la nécessité, pour réduire et gouverner les affects d'un exercice assidu et d'une longue étude ». E V, préf. G II 277.

[19]. *Igitur quia mentis potentia sola intelligentia definitur, affectuum remedia quae omnes experiri quidem sed non accurate observare nec distincte videre credo, sola mentis cognitione determinabimus et ex eadem illa omnia quae ad ipsius beatitudinem spectant deducemus.* E V préf. fin G II 280.

[20]. Cf. P. Hadot *Exercices spirituels et pensée antique* ou *Qu'est-ce que la philosophie antique* (1995).

[21]. « Le mieux que nous puissions faire, tant que nous n'avons pas une connaissance parfaite de nos affects, est de concevoir une conduite droite de la vie, autrement dit des principes assurés de conduite, de les imprimer en notre mémoire et de les appliquer sans cesse aux choses particulières qui se rencontrent fréquemment dans la vie, de façon que notre imagination en soit largement affectée et qu'ils nous soient toujours présents ». E V 10, sc. G II 287; A 314.

[22]. E IV Ap. § 32, G II 276; A 301.

[23]. *Ibid.*

[24]. E V 10 sc. G II 289; A.316.

[25]. E III, déf. 30; voir aussi E III 30 sc.

[26]. « Celui qui ne tire gloire que de l'opinion de la foule, tourmenté d'une crainte quotidienne, s'efforce, s'agite et se donne du mal pour conserver son renom ». E IV 58, sc.

[27]. E IV 57, sc. Cette mésestime de soi suscite l'envie, le souhait de voir l'autre malheureux et méchant. Le faux humble est un vaniteux malheureux qui masque son impuissance à susciter la louange en se mésestimant de façon voyante et "se glorifie de son humilité".

[28]. E IV 58.

[29]. E III, 13 sc. & déf 6.

[30]. Cf. le rapport entre désir et désirable en E III 9.

[31]. E V 10 sc. A. 315.

[32]. TTP annot. 34, G III 264, 23-24.

[33]. « L'amour envers Dieu ne peut être gâté ni par un affect d'envie ni par un affect de jalousie mais il est d'autant plus alimenté que nous imaginons un plus grand nombre d'hommes unis à Dieu

par le même lien d'amour » E V 20.

[34]. « Cette connaissance <science intuitive> engendre un amour envers une chose immuable et éternelle <Dieu> dont la possession nous est réellement assurée; et conséquemment cet amour ne peut être gâté par aucun des vices inhérents à l'amour ordinaire mais il peut devenir de plus en plus grand, occuper la plus grande partie de l'âme et l'affecter amplement ». E V 20 sc.

[35]. E IV 63, sc. A 281.

[36]. Selon l'assimilation posée dans le sc. de E IV 73; A 290.

[37]. E IV 37, sc.1.

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

[39]. E IV 37.

[40]. E IV ap. 9.

[41]. TTP V et E IV 37 sc.2 A 255.

[42]. E IV 35.

[43]. E IV 35, sc. du cor.2.

[44]. KV II 26, § 8, 4 A. I 156.

[45]. KV II 26, De la liberté vraie.

[46]. KV II 26, § 4.

[47]. KV II 26, § 3.

[48]. Lettre 48, p.303