

Besoin, liberté et bonheur dans la philosophie éthique de Baruch Spinoza.

N'Dré Sam, BEUGRE.

Cita:

N'Dré Sam, BEUGRE (2023). *Besoin, liberté et bonheur dans la philosophie éthique de Baruch Spinoza*. Pontificia Universidad Javeriana, 4 (1), 102-118.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/ndresambeugre/3>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/pr5C/nZQ>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

Besoin, liberté et bonheur dans la philosophie éthique de Baruch Spinoza

N'Dré Sam Beugré
smlbeugre@gmail.com

Résumé

Notre article vise à expliquer comment Baruch Spinoza rapproche, au sein de la philosophie, deux aspects de la réalité qui semblent opposés : la nécessité et la liberté, et propose une solution aux problèmes attribués à l'action éthique. Pour cela, il est nécessaire de montrer comment la philosophie de Spinoza aborde la nécessité et la liberté en analysant comment ces deux aspects sont liés dans la pensée et l'action, en particulier dans la manière d'atteindre le bonheur.

Mots-clés : Spinoza - liberté - besoin - bonheur - affection.

Baruch Spinoza a été reconnu par la tradition philosophique comme déterministe, c'est-à-dire que dans son système philosophique, il affirme que tout est déterminé par des causes naturelles et que chaque événement peut être expliqué en tenant compte de ces causes. Cela peut être vu dans les déclarations que Spinoza fait de manière catégorique :

[...] Rien dans la nature ne peut être attribué à un vice de son [de l'homme]. Parce que la nature est toujours la même, et une seule et même partout est sa vertu et son pouvoir d'agir ; c'est-à-dire que les lois et les règles de la nature selon lesquelles toutes choses sont faites et changées d'une certaine manière en d'autres, sont toujours les mêmes ; et par conséquent, une seule et même chose doit également être la raison de comprendre la nature des choses, quelles qu'elles soient, à savoir, à travers les lois et les règles universelles de la nature. Ainsi, parce que les affections de haine, de colère, d'envie, etc., considérées en elles-mêmes, suivent la même nécessité et vertu de la nature que les autres choses singulières ; et donc admettre certaines causes pour lesquelles elles sont comprises et ont certaines propriétés aussi dignes de notre connaissance que les propriétés de toute autre chose [...] ¹.

Ce qui précède montre la thèse que Jonathan Bennett (1990) a esquissée en déclarant que Spinoza était un "rationaliste explicatif", ce qui signifie que Spinoza a supposé que tout ce qui pouvait être expliqué, que si P, alors il y a une raison pour P². En plus de ce "rationalisme explicatif", il existe chez Spinoza un « rationalisme causal » ; Bennett affirme qu'une caractéristique de ce rationalisme est que la relation entre cause et effet est déterminée au besoin. Autrement dit, dans le « rationalisme causal » de Spinoza, il n'y a pas de distinction entre la nécessité causale et la nécessité logique. « [Spinoza] estime qu'une cause est liée à son effet comme le fait une prémisse avec une conclusion » ³. Or, le "rationalisme explicatif" tombe dans un "rationalisme causal", car face à l'explication d'un fait Y, la relation nécessaire

¹ Spinoza, *Œuvre Complète : Éthique III*, Avant-propos, Gallimard, Paris, 1954, p.412.

² Cf. *Traité de Réforme de l'Entendement*, § 34

³ *Idem*, § 35

avec sa cause X sera donnée, c'est-à-dire que l'explication de Y passe nécessairement par l'existence de X et la relation nécessaire établie entre X et Y.

Selon la lecture de Bennett, Spinoza est un déterministe, cependant, Spinoza n'oublie pas et donne de l'importance à l'étude éthique, non seulement à cause de son esprit d'explication des affections, mais parce qu'il pense qu'il trouve autre chose dans cette étude : la liberté, quelque chose qu'un Déterministe sans plus tarder, il mépriserait (comme s'il affirmait que s'il n'y a pas de liberté, il n'y a pas d'éthique). Comme le montre la citation précédente de l'éthique, l'étude des affections est d'une importance capitale dans la philosophie des spinozistes ; Il n'est pas gratuit que certains spécialistes de la philosophie de Spinoza, comme Deleuze, affirment qu'il s'agit d'une philosophie pratique. Spinoza lui-même au début de son *Traité de Réforme de l'Entendement* trace son horizon et sa philosophie : la poursuite du bonheur.

Après l'expérience m'a appris que toutes les choses qui se produisent fréquemment dans la vie ordinaire sont vaines et futiles ; quand j'ai vu que toutes les choses dont je me méfiais et celles que je craignais ne contenaient en elles-mêmes rien de bon ou de mauvais [...] J'ai finalement pris la décision d'enquêter sur son existence démonstration (dém.), scolie (sc.), définition (déf.). Dans le cas de TRE, le paragraphe où apparaît le texte cité sera pris en compte. Pour le CT, le chapitre et le paragraphe seront pris en compte. Quelque chose qui était un vrai bien, capable de communiquer [...] encore plus : s'il y avait quelque chose dont la découverte et l'acquisition me procuraient éternellement une joie continue et suprême⁴.

Ce bonheur est atteint que lorsque vous atteignez l'état d'une telle liberté qui rend les individus et de servage peut gouverner eux - mêmes en fonction de leur *conatus*. Une telle proposition s'éloigne des principaux arguments déterministes où il n'y a évidemment pas de liberté humaine, car étant tous déterminés, il n'y a pas de place pour des actions libres. Mais n'est-il pas contradictoire que ces deux positions coexistent dans la philosophie de Spinoza ? Dans cet article, nous essaierons de voir comment, dans la philosophie de Spinoza, ces deux positions sont liées sans parvenir à une contradiction. Pour cela, il est nécessaire de montrer comment le besoin est présenté dans la philosophie de Spinoza, de clarifier ce qu'est la liberté dans sa philosophie et d'analyser comment le besoin est lié et la liberté de penser et d'agir.

1. Dieu comme fondement du besoin dans le système des spinozistes.

Pour vouloir établir un certain ordre dans le monde, il faut partir de l'entité très parfaite, par laquelle existent des entités finies. Cette entité parfaite est Dieu, donc toutes choses dépendent de Dieu. Or, la conception spinoziste de Dieu a des caractéristiques particulières qui l'éloignent de la tradition judéo-chrétienne qui avait dominé la pensée occidentale jusqu'au XVIIe siècle. La tradition à laquelle la philosophie de Spinoza repose, a établi, comme chez Spinoza, une définition de Dieu, une relation et une action de lui dans le monde. Dieu est considéré comme une entité très parfaite, possédant certains attributs : l'omniscience, l'omnipotence, la bonté suprême et la volonté illimitée. Maintenant, pour les penseurs judéo-chrétiens, tout ce qui existe dépend de Dieu, car ils supposent que les choses existent par l'acte créateur de Dieu, un acte qui répond à sa volonté et se termine. La caractéristique de cette volonté - et de ses fins, est d'être incompréhensible pour l'homme, la seule chose qui peut être

⁴ Cf. *Traité de Réforme de l'Entendement*, § 1

saisie est de savoir comment les choses créées par Dieu profitent à l'homme, apparaissant ainsi comme l'hypothèse que Dieu a créé les choses pour le bien de l'homme.

Spinoza est un détracteur de ces idées, il pense qu'elles sont basées sur des images que les hommes ont d'un dieu personnel, punisseur ou bienfaiteur et non sur une idée appropriée. De plus, beaucoup de ces idées font que l'homme prend Dieu comme asile de son ignorance, parce qu'il ne peut pas déterminer les causes de ses actions et des événements extérieurs, se réfugie dans les desseins mal compris de Dieu. C'est cette idée de Dieu qui fait établir une dualité dans le monde : âme / corps, monde / Dieu, volonté / compréhension, raison / passion, nécessaire / contingent. C'est ce que démontre Pollock, cité par Roth :

Il [Spinoza] ne s'est pas simplement séparé de la spéculation théologique et a cherché à établir la philosophie sur un pied indépendant ; il semble vouloir montrer que la spéculation théologique elle-même, quand la raison est une fois laissée libre, doit enfin se purger de l'anthropomorphisme et revenir à la vision scientifique. Spinoza n'ignore pas la théologie, mais lui fournit une euthanasie⁵.

En éthique, Spinoza commence par définir la « cause de soi » et ensuite la définition de « Dieu » ; C'est important, car pour Spinoza, l'important dans une définition, plutôt que de montrer les propriétés du *definiendum*, est de montrer sa cause (essence ou cause proche). Ce type de définition, appelé génétique, est basé sur l'analyse des modes de connaissance que Spinoza effectue dans le *Traité de la réforme de l'entente*. Dans cette analyse, il expose quatre modes de connaissance, mais ce qui nous intéresse ici, ce sont les deux derniers. Le troisième mode de connaissance se produit lorsque la chose est connue ou définie par une autre, c'est-à-dire lorsque quelque chose est connu par les effets (de ses propriétés). Le quatrième mode de connaissance se produit lorsqu'une chose est connue ou définie par son essence unique ou sa cause proche⁶.

La définition proposée par Spinoza dépend du quatrième mode de connaissance. La compréhension doit connaître les choses par leurs causes et non par des images ou leurs effets. La définition traditionnelle de Dieu, selon Spinoza, est basée sur des images, des idées confuses et mutilées de Dieu. Les hommes conçoivent l'idée de Dieu à partir de leurs superstitions, de la relation que le corps entretient avec les « choses créées par Dieu », de sa croyance dans le dessein (Dieu a tout créé pour rendre l'homme heureux). Il est la préoccupation de Spinoza dans la première partie du *traité politico-théologique*, qui vise à montrer comment certains théologiens et philosophes veulent mettre *les Écritures* comme une continuation de ses passions, le pouvoir de raisonnement politique et erronée :

Qu'il arrive [aux hommes], en fait, alors qu'ils sont en proie à des appréhensions, quelque chose qui rappelle des maux ou des biens passés, et ils prédirent si cela devrait être un avenir propice ou honteux ; et trompés cent fois par les événements, ils ne cesseront de croire aux bons comme aux mauvais présages. Ils assistent à tout événement extraordinaire, qui les remplit d'admiration et à leurs yeux est un prodige qui annonce la colère des dieux, de l'être suprême. Et ne pas tempérer sa colère par des prières et des sacrifices semble impiété à ces hommes que mène la superstition et qui ne savent pas ce qu'est la religion et ce qu'elle signifie. Ils veulent faire de la nature tout entière un complice de leur délire, et féconds en fictions ridicules, ils l'interprètent de mille manières merveilleuses⁷.

⁵ Leon Roth, *Spinoza : Descartes et Maimonide*, p.51

⁶ cf. TRE §19

⁷ *Traité politico-théologique*, 38

Pour établir les caractéristiques du besoin du spinoziste, nous devons ensuite examiner la définition de "Dieu" et la relation établie avec d'autres termes tels que : "attribut", "action", "besoin" et " *conatus* ".

a) *Le Dieu spinoziste*

Le premier livre *d'éthique* est consacré à clarifier et à construire (en 36 propositions) l'idée ou le concept de Dieu. Nous utiliserons la définition résumée par Spinoza en annexe de cette partie :

Avec cela, j'ai expliqué la nature de Dieu et ses propriétés, telles qu'elles existent nécessairement, qu'elle est unique, qu'elle est et agit par la seule nécessité de sa nature, qu'elle est une cause libre de toutes choses et comment elle est, que toutes choses, ils sont en Dieu et dépendent de lui de telle manière que sans lui ils ne peuvent être ni conçus, et, enfin, que toutes choses ont été prédéterminées par Dieu, sans doute pour la liberté de la volonté ou pour l'approbation absolue, mais par la nature absolue ou la puissance infinie de Dieu.

Le Dieu Spinoziste, comme celui de la tradition judéo-chrétienne, est une cause en soi, exprimant la nécessité de son existence. Cet argument ontologique exprime que l'existence fait partie du concept de Dieu, où le concept, en se référant à la cause - par définition génétique - exprime que Dieu est une substance auto-causée, et le besoin d'existence dépend de cette auto-causalité. À la question : pourquoi Dieu existe-t-il ? On y répondra : c'est en raison de sa nature, en ce sens est la deuxième démonstration faite par Spinoza à la proposition 11 de la première partie de l'éthique :

[...] Il faut attribuer à chaque chose une cause ou une raison, à la fois pourquoi elle existe et pourquoi elle n'existe pas. Par exemple, si un triangle existe, il doit y avoir une raison ou une cause expliquant pourquoi il existe ; [...] Or, cette raison ou cette cause doit être contenue soit dans la nature de la chose, soit en dehors d'elle.

Maintenant, la définition de la substance comme celle qui ne dépend pas de quoi que ce soit d'autre pour exister⁸ laisse non seulement résolu le problème de l'existence de Dieu, mais en même temps résout le problème de l'existence des choses qui dépendent de Dieu : les attributs. Dans un concept où s'affirme l'existence nécessaire de l'entité, l'existence s'affirme, de manière nécessaire, de tout ce qui en est déduit. Spinoza démontre ainsi que l'impossibilité d'exister de Dieu serait une impossibilité logique, puisqu'il faut que Dieu existe par sa définition.

Dans la proposition 34 du premier livre d'éthique, l'auto-causalité est identifiée au pouvoir : « [...] le pouvoir de Dieu [qui est son essence] avec lequel lui-même et toutes choses existent et agissent, dans leur essence même ». Le médiéval attribuait à Dieu, en plus de la volonté et de la compréhension, le pouvoir de faire les choses. Le pouvoir est pour Spinoza le seul attribut par lequel Dieu travaille sur lui-même et sur les autres choses qui dépendent de lui. Le pouvoir serait dans ce cas l'essence de Dieu. Tout ce qui est infini dans la puissance de Dieu doit nécessairement exister. La Providence, par laquelle Dieu commande et préserve les choses, est pour Spinoza la même chose que le *conatus* ou le pouvoir avec lequel Dieu est conservé. Spinoza considère, de cette façon, que ne pas pouvoir exister est impuissance, donc l'entité absolument infinie doit exister⁹. Dieu se compose d'attributs infinis, qui expriment son

⁸ Ethique I, 7 dém

⁹ Ethique I, 11 – 4 dém

illimité et sa perfection (puisque Spinoza définit la « perfection » comme la « réalité »). Cette limitation exprime la pure affirmation de la nature de Dieu, car si elle ne possédait pas d'attributs infinis, et en ce sens elle était limitée, il y aurait un déni dans la nature de Dieu. A partir de la proposition 8 de l'éthique, la perfection de Dieu, qui est due à son infinité, devient complexe, car elle n'est plus seulement due au besoin de son existence mais aussi à la possession d'attributs infinis. Il faut comprendre ici pour "posséder des attributs infinis" la proposition "posséder tous les attributs". Mais comment passer d'une substance simple, dont l'attribut doit exister, à une substance complexe ? Spinoza le fait au moyen du principe qui affirme qu'une plus grande réalité correspond à une plus grande complexité ; cette plus grande complexité s'exprime dans le pouvoir que Dieu doit exister ainsi que dans le pouvoir que Dieu a produit des choses¹⁰. C'est l'idée d'expression qui est donnée en éthique : un attribut correspond à une essence, essence qui se trouve dans autre chose, qui est unique à tous les attributs. Voici comment Deleuze explique :

[...] L'essence en tant qu'essence n'existe pas en dehors des attributs qui la constituent. L'essence se distingue dans les attributs où elle existe. Il existe toujours dans un genre, car il y a des genres et des attributs. Chaque attribut en conséquence est l'existence d'une essence éternelle et infinie, d'une essence particulière. C'est en ce sens que Spinoza peut dire : exister propre à l'essence des attributs, mais précisément exister dans les attributs. Ou même : "l'existence d'attributs ne diffère pas de leur essence". L'idée d'expression, en Éthique, reprendra ce premier moment : l'essence de la substance n'existe pas en dehors des attributs qui l'expriment, de sorte que chaque attribut exprime une certaine essence éternelle et infinie¹¹.

L'unité de la substance, Dieu, est établie dans le corollaire de la proposition 14 ("Dieu est unique") et de la proposition 15 ("à part Dieu, aucune substance ne peut être conçue ou conçue"). Cette unicité dépend de l'indivisibilité de Dieu proposée dans les propositions 12 et 13 : pro 12 : « Vous ne pouvez concevoir exactement aucun attribut de la substance, d'où il résulte que la substance peut être divisée ». Pro 13 : « La substance absolument infinie est indivisible »

L'exigence selon laquelle la substance doit être indivisible, dans ce cas unique, peut être due à trois raisons : 1/ quelque chose d'infini ne peut pas se conformer à quelque chose de fini (comme indiqué dans le folio de la proposition 13), 2/ Spinoza pense que les choses composées de parties sont vulnérables, et 3/ si la substance était divisée en parties, cela pourrait être un adjectif de ses parties. Mais l'affirmation de l'indivisibilité de Dieu, et donc de son unité, n'est-elle qu'un moyen de montrer la perfection de Dieu ? Non. L'affirmation de l'indivisibilité et de l'unité de la substance a un effet supplémentaire et plus important sur l'ontologie de Spinoza : affirmer l'unité de la nature. Cette unité s'exprime en Dieu dans son existence et sa production, tandis que c'est dans l'auto-causalité où Dieu produit les attributs infinis et, par conséquent, leurs modes. Il est important de souligner à ce stade que l'une des plus grandes oppositions initiales à la pensée de Spinoza était celle de Samuel Clarke, qui soutenait contre Spinoza celle de la conjonction d'un être nécessaire, qui agit nécessairement, et le principe d'une raison suffisante non il pourrait y avoir la diversité trouvée dans l'univers¹². Contre cette position de Clarke, on peut contrer, comme indiqué ci-dessus, que la production de Dieu, les attributs et les modes, sont infinis, donc la nature se compose de diverses expressions de Dieu. Maintenant, un autre concept central de la philosophie du Spinoziste doit être lié : la cause immanente. La relation de l'immanence de Dieu avec son unité est exprimée dans la proposition 15 du premier

¹⁰ cf. Éthique I, pro 11 et pro 17

¹¹ Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Minuit, Paris, 1968, p. 36

¹² Yenter Timothy. « Clarke contre Spinoza sur la diversité manifeste du monde », *British Journal for the History of Philosophy*, 2014, p. 260-280

livre : « *Tout ce qui est, est en Dieu, et sans Dieu rien ne peut être ni être conçu* ». Cette immanence postule non seulement l'unité totale de la nature, mais aussi le type de connaissance que l'on a de cette nature : la connaissance par cause ou essence. De cette façon, rien n'est séparé, au moment de la connaissance, de la connaissance de Dieu.

b) *L'intelligibilité du monde est garantie par l'unité de Dieu.*

Ici, il est important de comprendre une autre propriété de Dieu : être une cause libre. Il semble que jusqu'à ce moment, il serait impossible de parler de causes libres, dans un système où il n'y a que le besoin, à la fois pour l'existence de Dieu et pour leurs attributs et voies, car cela tomberait dans une contradiction. C'est dans la solution de cette apparente contradiction que l'on retrouvera l'axe central de la philosophie du Spinoziste : le rapport entre liberté et nécessité. La production de Dieu, qui est due à sa puissance, est gratuite. Cette liberté est ainsi définie par Spinoza : « Cette chose qui existe par la seule nécessité de sa nature sera appelée libre et se déterminera pour agir »¹³. Cette définition de la liberté est une propriété abstraite, car elle ne s'applique à aucune entité spécifique ; ce n'est qu'aux propositions 16 et 17 que cette propriété est donnée à Dieu. L'existence de la propriété de la liberté est garantie par l'essence même de Dieu, puisque son essence, son existence et sa production sont identifiées, tout ce qui est réel en dépend entièrement, d'où la nécessité et la nature de Dieu ne dépend de rien d'extérieur. Or, c'est le pouvoir productif, ou *conatus*, qui assure qu'il s'agit d'une cause libre, puisque la production de Dieu est due à la seule nécessité de sa nature (pro16) ou aux seules lois de sa nature (pro17). Ce concept de liberté s'éloigne de la version qui opérait dans la tradition : une liberté liée à la contingence et au libre arbitre, qui concevait le pouvoir de la volonté comme la cause d'un acte libre. La liberté spinoziste n'est pas indéterminée, la contingence n'y a pas sa place, c'est l'affirmation absolue de la nécessité. Dans le scolie de la proposition 17 de la première partie de *l'éthique*, Spinoza se contente non seulement de démontrer et d'expliquer en quoi consiste la libre action de Dieu, mais critique également la conception traditionnelle de la liberté de cette manière :

Critique de la position qui affirme que Dieu ne produit pas tout ce qui est capable de produire.

Les penseurs judéo-chrétiens ont essayé de révéler la perfection de Dieu en supposant que l'action de Dieu, par laquelle il crée, est une action libre, c'est-à-dire une action qui n'est pas nécessaire, mais volontaire, qui cela ne dépend que de la décision de Dieu de créer ou de ne pas créer telle ou telle chose. Cette position peut être aperçue chez Thomas d'Aquin quand il déclare :

Certains ont soutenu que Dieu avait agi par nécessité de la nature en produisant des choses dans l'existence. Si cela était vrai, Dieu ne pourrait pas réduire quelque chose à rien, car il ne peut pas sortir de la nature. [...] cette opinion est fautive et complètement contraire à la foi catholique, qui avoue que Dieu a amené toutes choses à l'existence par le libre arbitre [...] Donc, alors, que Dieu communique l'être aux créatures dépend de la volonté divine. Et il les maintient également dans son existence, les faisant continuellement exister¹⁴.

On suppose donc que Dieu est libre parce que sa volonté peut décider de ne pas créer ce qui est en son pouvoir. Cette pensée est liée à une autre : suggérer que Dieu produit des choses infinies va à l'encontre de la croyance en la toute-puissance divine. Dieu, en créant quelque chose d'infini, épuiserait son pouvoir de créer ; en même temps, il est dit que Dieu ne crée pas des

¹³ Ethique II déf. 7

¹⁴ Somme Théologique I, p. 884

choses parfaites parce qu'il a le pouvoir d'en créer des plus parfaites et ne conclurait donc pas son pouvoir de créer. Face à ce raisonnement, Spinoza conclut le contraire : de telles caractéristiques de la causalité de Dieu n'impliquent pas la perfection de Dieu, mais plutôt son imperfection. Si Dieu ne peut pas produire quelque chose de parfait et d'infini, cela reflète son impuissance, pas le contraire ; Si Dieu ne peut pas créer ce qui est en son pouvoir, c'est imparfait. En plus de la nature parfaite et infinie de Dieu, les modes parfait et infini sont nécessairement suivis¹⁵.

2. Critique de la position qui affirme que la production de Dieu est due à sa volonté et à sa compréhension.

Spinoza nie que Dieu est un être doté de compréhension et de volonté. Une déclaration à cet égard est que les hommes, par ignorance des premières causes, attribuent à Dieu des qualités qui ne lui appartiennent pas vraiment, des affections humaines qui n'ont rien à voir avec lui. Ils attribuent également à Dieu des attributs qui, pour les hommes, sont les plus parfaits en eux et, par conséquent, doivent être en Dieu à un degré plus élevé. Spinoza déclare, dans la proposition 31, que la compréhension, la volonté, le désir et l'amour n'appartiennent pas à la nature de Dieu. La compréhension et la volonté, attributs traditionnellement exprimés de Dieu, ne sont que certaines façons de penser, donc elles doivent être comprises à travers l'attribut de la pensée. Si le médiéval a identifié la volonté et la compréhension avec l'essence de Dieu, Spinoza déforme cette opinion en les convertissant de manière que, par définition V de la première partie de l'éthique, on comprenne : « *ce qui est dans une autre chose, à travers la qui est également conçu* »¹⁶. Par conséquent, ces attributs ne peuvent pas être appliqués à l'essence de Dieu, qui, étant une substance, est quelque chose qui est conçu par lui-même. Cette définition éloigne la volonté et la compréhension de l'essence de Dieu, car elle est comprise par elle-même. Si l'argument précédent montre que la volonté et la compréhension ne peuvent pas constituer l'essence de Dieu, Spinoza utilise un autre argument qui change toute la vision qui se tenait sur la volonté. L'action volontaire est une action qui va à l'encontre de la nécessité, c'est-à-dire qu'elle est l'antithèse de l'affirmation que cette action dépend d'une cause extérieure ou que quelque chose est nécessairement suivi de l'essence même de la chose. Dans la proposition 32, Spinoza appelle la volonté « cause nécessaire ». Étant la volonté une voie, elle est déterminée à exister et à agir d'une certaine manière¹⁷ ; C'est pourquoi la volonté ne peut pas être qualifiée de libre. De plus, les choses déterminées par Dieu, en l'occurrence la volonté, ne peuvent elles-mêmes devenir indéterminées¹⁸.

2.1. La contingence

Il a déjà été montré comment Spinoza a construit, à travers son concept de Dieu, une nécessité absolue, où tout ce qui est réel est déterminé par la puissance de Dieu. Cependant, Jonathan Bennett propose, d'une manière un peu brutale, une interprétation dans laquelle Spinoza affirmerait des "vérités contingentes", parce que lorsqu'il s'agit de « Dieu regarda d'en bas », c'est-à-dire de choses finies, que Bennet appelle « particulier », l'affirmation de la contingence (117 ss) se voit. Pour établir cette affirmation, Bennett s'appuie sur la proposition 28 de la première partie de *l'éthique*. Dans cette proposition, Spinoza dit que quelque chose de fini ne peut pas provenir de quelque chose d'éternel et d'absolu (les attributs de Dieu), mais il

¹⁵ Ethique I, P 33, 2 sc

¹⁶ Ethique I, déf 3.

¹⁷ Ethique I, pro 26

¹⁸ Ethique I, pro 17

est causé par quelque chose d'également fini, et cela à son tour est causé par quelque chose d'autre fini (et ainsi de suite jusqu'à l'infini). Maintenant, Bennett semble oublier que Spinoza affirme, dans cette même proposition et dans son scolie, que ces détails sont des affections d'un attribut de Dieu, donc ils dépendent de lui, mais pas comme cause suivante dans l'ordre d'une chaîne causale, mais Dieu étant la cause et l'essence de tout :

Comme certaines choses doivent avoir été produites immédiatement par Dieu [...] il en résulte : 1/ que Dieu est une cause absolument proche et non, comme on dit, dans son sexe, des choses immédiatement produites par lui. Il s'ensuit : 2/ que Dieu ne peut pas correctement dire qu'il s'agit d'une cause éloignée de choses singulières, sauf dans le but de les distinguer de celles qui ont produit immédiatement ou plutôt qu'elles découlent de la nature absolue de Dieu. Pour une cause éloignée, nous comprenons ce qui n'est en aucune façon lié à son effet. Maintenant, toutes les choses qui sont, sont en Dieu et dépendent tellement de Dieu que sans lui elles ne peuvent être ni conçues¹⁹.

Un autre problème avec l'interprétation de Bennett est qu'il semble oublier l'unité que Spinoza a établie, une unité non seulement de Dieu, en tant qu'entité indivisible, mais de Dieu avec la nature, venant à l'identification de Dieu avec elle. Cette unité est également entre "l'ordre d'être" et "l'ordre de penser" et est garantie par le parallélisme. De cette manière, comme le souligne Deleuze, Spinoza, comme Avicenne, résout la distance entre l'être nécessaire et les créatures contingentes, car le philosophe perse considère que, bien que le monde soit composé d'êtres possibles (contigus), Ce sont toujours nécessaires. Ce n'est pas que le possible devient nécessaire par lui-même, mais il le fait parce que le besoin le reçoit d'un être nécessaire : les choses sont possibles par elles-mêmes, mais nécessaires par un autre (l'être nécessaire). Dans cette perspective, Avicenne ne distingue pas l'essence de l'existence, puisque chaque essence à l'existence "telle qu'elle devrait être", c'est-à-dire selon les besoins²⁰. Que les choses suivent nécessairement l'essence divine établit la relation entre Dieu et ses effets. Dieu et la nature ne doivent pas être considérés comme séparés. C'est pourquoi Spinoza ressemble à Dieu avec la nature, le comprenant non pas comme la somme des parties, mais comme un tout infini et éternel. Cette pensée de Spinoza est en ligne avec l'ensemble de son système philosophique. Dieu est la seule substance existante, en dehors de lui il n'y a rien, car si le contraire était affirmé, la possibilité de l'existence d'une autre substance serait donnée. De plus, s'il y a autre chose que Dieu, il ne serait pas infini, ce qui est une imperfection, car quelque chose de Dieu pourrait être nié. Carl Gebhardt exprime dans les mots suivants la signification de « *deus sive natura* » :

[...] Spinoza part du concept de substance comme de ce qui existe en soi et est conçu par lui-même ; Elle égale Dieu, comme essence absolue et infinie, avec la substance. À la nature de la substance appartient à la fois l'existence et l'infini, car tout être fini serait un déni partiel. En égalité « Dieu ou nature », la nature ne signifie en aucune façon le monde visible, mais la plénitude totale de l'être. Plus une chose a de choses, plus il y a d'attributs ou de potentiels d'être et c'est pourquoi, pour Spinoza, Dieu est la substance qui se compose d'attributs infinis, dont chacun exprime son essence éternelle et infinie. Si Spinoza transfère ainsi le monde à la divinité, alors il est clair que la divinité est immanente au monde. La substance est pour lui, ce qui existe en soi. Et donc, tout ce qui se passe, se passe selon les lois de la nature infinie de Dieu. Dieu est la cause immanente de toutes choses. Il est la nature naturelle, l'Unique ; et la nature, le Tout ; C'est un et tout²¹.

Spinoza détermine ce qui est « contingence » en *éthique* dans la proposition 33. La chose la plus importante dans sa conception est qu'il affirme que la contingence n'est pas quelque chose

¹⁹ Ethique I, pro 28 sc.

²⁰ Gilles Deleuze, Op., Cit., p. 186

²¹ Carl Gebhardt, *Spinoza*, Salzwasser-Verlag GmbH, Allemagne, 2015, p. 103

qui se produit réellement dans la nature, car dans la nature nous ne pouvons parler que de ce qui est nécessaire ou impossible, par rapport à l'essence ou à la cause de quelque chose. Une chose est nécessaire par sa nature même quand elle n'a pas besoin du concours de quelque chose d'extérieur pour être, par exemple, Dieu est une entité nécessaire parce que son essence implique l'existence. En même temps, l'existence d'un fait dans le monde est nécessaire car elle découle de l'ordre des causes et des effets dont la cause ultime est la puissance de Dieu (qui est son essence, alors elle est nécessaire). Or, une chose est impossible car sa nature implique une contradiction manifeste, par exemple un cercle carré²². L'impossibilité, exprimée par Spinoza, serait plus de l'ordre de "impossible en raison de sa nature" que de "impossible en raison de sa cause", car étant donné la cause, l'effet doit se produire : quelque chose est impossible lorsqu'il y a une contradiction dans sa nature, non pas parce qu'il y a une contradiction entre l'effet et la cause.

Mais quelle est donc la « contingence » ? La contingence est la façon dont nous appelons certaines choses que nous ignorons si elles sont nécessaires ou impossibles, c'est parce que nous ne savons pas si leur nature implique une contradiction ou non, ou nous ne connaissons pas leurs causes, nous ne pouvons donc pas dire avec certitude qu'elles sont nécessaires ou impossible. La raison pour laquelle Bennett affirme que Spinoza aurait pu affirmer des « vérités contingentes » est contrecarrée en déclarant que le fini est uni à l'infini, et que si le fini n'est pas nécessaire par sa nature²³, il l'est par l'ordre de la série causale.

2.2 La nécessité de penser et d'agir : une naturalisation de l'explication des enjeux éthiques

L'unité de la réalité garantit son intelligibilité, c'est peut-être pour cette raison que Spinoza ne peut accepter les principes volontaristes de la philosophie cartésienne, où il ne voit que les ténèbres : la dissimulation de la vérité, vérité obscurcie par l'hypothèse d'une volonté libre et capricieuse qui ne peut pas être comprise. La volonté n'est pas seulement le concept sur lequel se fonde l'éthique, de l'Antiquité à la Modernité, mais c'est le bastion de l'ignorance. L'intelligibilité du dieu spinoziste, ce dieu qui suit les lois de sa nature, assure l'intelligibilité du monde. Jean Paul Margot évoque ce problème dans son livre *Modernité : une ontologie de l'incompréhensible*, quand il parle du besoin de certitude pour l'homme moderne; ce besoin a une raison: l'intelligibilité due à une certaine conception de Dieu: un dieu tout-puissant et volontaire : Si la question qui se fait de lui-même, l'homme séparé du monde dont il se comprenait jusqu'au XIIIe siècle est, comme question de nature, une question qui touche à la fois son essence - celle d'être un *res-cogitans* - et ce qui sous-tend son existence - Dieu - est parce que la question sur l'essence de l'homme ne pouvait se satisfaire d'une réponse qui l'identifie à une existence radicalement contingente et instable, car elle est accordée par un Dieu omnipotent, car une volonté arbitraire et non par une intelligence ordonnante. En effet, lorsque le cosmos médiéval du XIIIe siècle s'effondre, la conception du monde dont l'homme se comprend en concevant un monde à partir des idées qui appartiennent à l'entendement divin et servent de modèle s'effondre²⁴.

La certitude dont Descartes a besoin pour revoir ses croyances et parvenir à une vérité indubitable est avec laquelle Spinoza commence : l'idée de Dieu. Il s'agit d'une idée vraie, qui va de soi, c'est pourquoi nous ne pouvons en douter. Spinoza fait dépendre la connaissance d'une véritable idée qui sert de "modèle" pour trouver les autres idées dans le bon ordre. Il convient de noter que cette véritable idée n'est pas seulement l'idée d'un objet, mais qu'elle est la certitude de la connaissance, car de la connaissance de celui-ci, il est impossible qu'il y ait

²² TRE §36

²³ Ethique I, pro 24

²⁴ Jean Paul Margot, *Modernité : une ontologie de l'incompréhensible*, Op., Cit., p. 17

une erreur (E II P43 esc.). Si nous affirmons, comme Spinoza, que la méthode est l'idée de l'idée, c'est-à-dire que c'est la réflexion qui naît dans le même acte de savoir et que par cet acte réflexif nous savons que nous savons, alors, il faut affirmer que le meilleur est une méthode qui part d'une vraie idée. La méthode la plus parfaite (celle qui atteint la connaissance parfaite, c'est-à-dire vraie) part de l'idée d'un être très parfait : Dieu. Pourquoi dieu ? Il est la cause immanente de tout ce qui existe, il est à l'origine de toute nature et, par conséquent, toutes les idées viennent de son idée. En étant toutes choses communiquées avec Dieu (parce qu'il est sa cause), elles peuvent être connues en fonction de son idée.

La connaissance de Dieu nous permet d'avoir une connaissance totale, non mutilée, qui est la caractéristique des vraies idées; en effet, l'erreur pour Spinoza n'est pas due à une ignorance absolue, c'est-à-dire à un manque total de connaissances, mais plutôt à la privation de connaissances. L'erreur n'est pas née d'un manque total de connaissance d'une entité, l'erreur est née d'une connaissance mutilée de cette entité. Spinoza illustre ainsi ce qui précède :

[...] les hommes se trompent en croyant qu'ils sont libres, une opinion qui est due au simple fait qu'ils sont conscients de leurs actions et ignorent les causes qui les déterminent. Et, par conséquent, leur idée de "liberté" est réduite à l'ignorance des causes de leurs actions, parce que tout ce qu'ils disent sur les actions humaines dépend de la volonté sont des mots, sans aucune idée qui leur correspond. (Eth II pro 35 sc.) Cet exemple attaque contre Descartes. Dans *Les principes de la philosophie*, Descartes parle de la relation de la liberté avec la prédestination divine, dit que la liberté n'est pas quelque chose que nous avons une idée ou un sens, la liberté est quelque chose qui est ressentie lorsque nous l'exerçons. À la question de savoir si la liberté est conforme à la croyance de la prédestination divine, Descartes exprime clairement que la prédestination ne réfute pas la liberté humaine, car l'ignorance des desseins de Dieu rend le moi libre. Donnons un exemple. Je me sens libre lorsque j'exécute une action (choisissez X au lieu de Y), ne sachant pas si cela a été pré-arrangé (ne connaissant pas les desseins de Dieu) Il est clair que, du point de vue du spinoziste, la notion de liberté de Descartes est fautive, elle vient d'une ignorance des causes qui le poussent à agir.

L'analyse éthique menée par Spinoza est affinée à partir du concept de Volonté, puisque cette faculté a été conçue comme celle qui éloignait les hommes du bon chemin, selon la tradition judéo-chrétienne, ou était celle qui éloignait l'homme de la vérité (c'est la position de Descartes dans la *quatrième méditation*). La volonté "ne laisse pas" mener une étude claire et précise, sans évaluations morales - telles que le bien et le mal, compris de la tradition religieuse - et, si vous voulez, un scientifique des affections, car elle introduit la contingence, l'intelligibilité et le péché. Si l'analyse et l'explication des actions de la pensée et du corps ont été expliquées plus tôt par le concept de volonté, l'analyse de Spinoza se concentrera sur le désir. Spinoza affirmera que le désir est la cause des actions. Cette façon d'analyser la vie humaine permet à Spinoza de combattre toute forme de mythification transcendante. La position de Spinoza sera détaillée ci-dessous. L'homme appartient à la nature, dépend des lois divines ou naturelles qui sont les mêmes.

Les actions sont pour Spinoza l'expression du besoin que l'on trouve dans la nature, toutes ces actions doivent être considérées comme étrangères à l'ordre naturel et nécessaire. Mais cette affirmation pose un problème : comment concilier l'absolue nécessité avec la libre action, et qu'est-ce qui est pareil, avec la liberté ? Il semble que la position de Spinoza se soit terminée par la simple affirmation d'un besoin auquel rien ne peut échapper, mais même ainsi, Spinoza a concentré presque toute son attention philosophique sur des questions éthiques ou pratiques ; Cela signifie que bien qu'il y ait un besoin dominant, nous pouvons toujours parler d'actions éthiques et politiques. Cette étude passe par un examen détaillé des conditions, des passions. Or, ces passions sont perçues comme des pouvoirs, non

comme des lacunes (le stoïcisme, parfois contesté, dans la philosophie de Spinoza semble illégitime) et son étude est une étude basée sur le corps, sur les déterminations du corps, qui suit, comme Tout, les lois de la nature. Selon docteur Aurelia Armstrong, c'est la relation qui maintient la philosophie spinoziste et nietzschéenne, et qui les éloigne des conceptions stoïciennes, car les philosophies, à la fois du philosophe néerlandais et de celle de l'allemand, tentent de comprendre la nature de l'homme et de comprendre. Cette nature en tant que pouvoir dynamique d'affecter et d'être affecté.

Pourquoi une étude du corps et non de l'âme ? Spinoza entend faire une réflexion différente à tous les philosophes qui ont parlé des conditions. La plupart des philosophes effectuent une analyse des passions centrée sur la raison, en ce sens, les passions sont considérées comme des maladies, des carences, des erreurs. Dans le chapitre 16 du *Traité Théologique et Politique*, Spinoza indique clairement que le problème du pouvoir ou de la nature humaine n'a rien à voir avec la raison, mais avec le pouvoir de Dieu (un Dieu sans compréhension et sans volonté) qui est la détermination de chacun, sa détermination naturelle, son *conatus* : Nous ne reconnaissons ici aucune différence entre les hommes et les autres êtres de la nature, ni entre les hommes doués de raison, ni ceux qui manquent vraiment, ni entre le bête, le fou ou le sensible. Celui qui produit une chose selon les lois de sa nature, le fait de plein droit, car il a agi comme déterminé par sa nature et ne pouvait pas travailler autrement.

C'est pourquoi parmi les hommes, lorsqu'ils sont considérés comme vivant sous le seul empire de la nature, celui qui ne connaît pas la raison ou qui n'a pas l'habitude de la vertu, et qui vit sous les seules lois de son appétit, a autant le droit que celui qui il fixe sa vie aux lois de la raison [...] Ainsi, puisque le droit naturel de chaque homme n'est pas déterminé par la raison saine, mais par le degré de sa puissance et de ses désirs [...] Ce n'est pas étrange, puisque la nature elle n'est pas limitée dans le moule de la raison, qui ne sert que la véritable utilité et conservation des hommes, mais d'autres infinies qui embrassent l'ordre de la nature, dans lequel l'homme est une particule; tous les individus sont déterminés par leur propre besoin, d'une certaine manière, d'exister et d'agir²⁵.

Cette « nature ne se limite pas à la raison » est une critique de ceux qui pensent que la nature a été faite sur mesure de l'homme (ceux qui pensent que Dieu a fait les choses dans le seul but de bénéficier aux hommes). Cet « homme est une particule » est dirigé contre ceux qui pensent que l'homme est un « empire dans un autre empire ». L'homme, pour Spinoza, comme tout être de la nature, n'est pas déterminé par sa raison, mais par les lois de son appétit, par son *conatus*. Maintenant, Spinoza ne fait pas valoir que le corps est supérieur à l'âme, sa philosophie ne serait pas si révolutionnaire s'il affirmait cela, ce que Spinoza a l'intention de surmonter le dualisme dans lequel la philosophie était impliquée depuis Platon. Cet objectif est surmonté en déclarant que « l'objet de l'idée qui constitue l'âme est le corps et existe en acte »²⁶ (En ce sens, un parallèle entre le corps et l'âme s'affirme qui surmonte l'un des problèmes centraux de la philosophie cartésienne : comment l'âme et le corps communiquent²⁷).

Enfin, Spinoza prévient : « En fait, personne n'a déterminé pour l'instant ce qu'un corps peut faire, c'est-à-dire que personne n'a jusqu'à présent appris l'expérience de ce que le corps peut faire par les seules lois de la nature [...] et ce qu'elle ne peut l'être que si elle est déterminée par l'âme »²⁸. Dans cet scolie, Spinoza attaque contre ceux qui pensent que le corps est dominé par l'âme, comme un navire est contrôlé par son capitaine ; Spinoza prétend trouver

²⁵ Traité Théologique Politique 276, 277

²⁶ Ethique II, pro13 dém

²⁷ Ethique II, pro 7

²⁸ Ethique III, pro 2, scolie

ce qu'un corps peut prendre en compte les lois uniques de sa nature et, à son tour, attire l'attention sur le manque de clarté de ces philosophes, car ils n'ont pas pu répondre à la question : qu'est-ce que Un corps peut-il quand l'âme le contrôle ?

2.3. *Désir et passion : la cause de l'action éthique et politique*

L'homme qui fait partie de la nature a, comme toutes les autres choses singulières, un pouvoir par lequel elle est conservée en son être. Cette puissance fait partie de la puissance de Dieu ou de la nature. Ce pouvoir de persévérer dans son être, ou *conatus*, amène l'homme à se pencher ou à implorer ce qui lui est utile et, au contraire, à rejeter ce qui lui est nuisible. C'est le sens que Spinoza donne au bien et au mal :

- I. Pour bien comprendre ce que nous savons avec certitude que n'est pas utile.
- II. Par le mal, cependant, ce que nous savons avec certitude qui nous empêche de posséder du bien (E IV déf. I-II).

Tout homme, ignorant ou sage, persévère dans son être, c'est une loi naturelle, car personne ne poursuit son autodestruction. Ce *conatus* est appelé par Spinoza comme appétit ou désir et est : « l'essence même de l'homme tel qu'il est conçu comme déterminé à faire quelque chose en vertu de toute condition qui s'y produit »²⁹. Si un homme est affecté par un corps extérieur, cet homme sera conscient à la fois du corps extérieur et de son propre corps et de la modification de son propre être, c'est-à-dire du passage d'une plus grande perfection à une moindre (sentiment de tristesse) ou une perfection moins qu'une plus grande (sentiment de joie). Cette prise de conscience de la modification est ce qui fait la différence entre passion et affection (désir conscient). L'appétit ou le désir amènera l'homme à rejeter ou à aimer l'objet extérieur. L'inclination ou le rejet vers ceci ou cela et l'action de persévérer dans l'existence sont régis par ce même désir et pouvoir d'exister. Ce n'est pas la volonté ou le libre arbitre qui provoque des actions éthiques et politiques.

Selon Harry Wolfson, Aristote avait fait la distinction entre volonté et désir : la volonté affirme ou nie les données fournies par la sensation et la compréhension, tandis que le désir, grâce à ces données, encourage la poursuite ou l'évitement d'une relation avec un objet. Bien qu'une relation puisse être trouvée entre la pensée de Spinoza et celle d'Aristote, elle peut être différenciée, en ce que Spinoza nie l'existence de la volonté en tant que faculté ; pour lui, il n'y a que des déclarations et des dénégations particulières qui constituent ce qu'on appelle l'intellect.

L'idée du désir comme cause d'actions est complétée par les définitions I et II de la troisième partie de l'éthique ; ceux-ci sont :

- I. J'appelle cause adéquate celle dont l'effet peut être perçu clairement et distinctement par lui-même. J'appelle cependant insuffisante ou partielle celle dont l'effet ne peut être compris par elle seule.
- II. Je dis que nous agissons, quand en nous ou en dehors de nous quelque chose dont nous sommes la cause adéquate est produit, c'est-à-dire quand de notre nature quelque chose est suivi, en nous ou en dehors de nous, qui peut être compris clairement et distinctement par lui-même. Et, au contraire, je dis que nous souffrons, quand quelque chose se produit en nous ou dans notre nature, quelque chose s'ensuit, dont nous ne sommes pas la cause mais partielle.

²⁹ Ethique IV, Définition des affections déf. I

Lorsqu'un homme ne travaille qu'en vertu de sa propre nature, c'est une cause adéquate de ce travail ; l'action qui vient du désir, étant cette essence de l'homme, peut être comprise en vertu de lui-même. Le *conatus* qui le définit est le même qui le fait appartenir à l'infini. Maintenant, faisant partie de l'unité, l'homme aura nécessairement un contact avec d'autres êtres singuliers, et, en ce sens, le pouvoir de l'homme est limité, car il est limité par le pouvoir d'autres êtres. Mais pour être une cause adéquate de leurs actions, ce n'est pas un départ du monde, de l'interaction avec les autres êtres singuliers, ce qui serait impossible à cause de l'unité qui prévaut, mais plutôt de réaffirmer leur nature à la recherche de ce qui élève leur *conatus* et s'oppose à tout ce qui Je l'ai diminué.

Or, la puissance de Dieu ne s'exprime pas de la même manière dans tous les êtres singuliers, c'est pourquoi chaque chose singulière s'efforce autant qu'elle le peut, c'est-à-dire, en termes de sa puissance particulière, de préserver son être. La plus grande autonomisation du *conatus* dépendra de la non-division de son être. Cette « non-division » de l'être est comprise ici comme la non-annihilation du pouvoir due à des causes extérieures. C'est pourquoi chaque homme cherche ce qui le complète, d'autres corps liés au sien, pour former une unité.

Dans cette dernière partie, l'âme est importante, non pas parce qu'elle dirige le *conatus*, mais parce que c'est elle qui formera les bonnes idées pour « décider » des réunions dont l'homme a besoin pour élever son pouvoir. En ce sens, l'âme sera le moyen par lequel l'homme discerne quelles rencontres sont utiles et lesquelles ne le sont pas. C'est la connaissance de l'âme qui fait la distinction entre l'appétit comme "instinct aveugle" et le désir "comme affection active dont nous sommes la cause". Dans cette perspective, l'éthique serait « *une théorie du gouvernement interne du sujet et dans laquelle le bon gouvernement des affections détermine que le pouvoir maximum n'est donné que lorsque le sujet est reconnu limité en son propre pouvoir* ».

Mais cette idée de spinoziste ne doit pas être comprise comme un intellectualisme à la manière de Socrate et des stoïciens. Spinoza souligne clairement que : « *Une affection ne peut être réprimée ou supprimée que par une affection opposée et plus forte que l'affect à réprimer* »³⁰.

En ce sens, la compréhension doit être transformée en une force qui remplace la passion qui diminue le corps. L'âme doit avoir une idée adéquate de la condition³¹ et ne peut le faire que si elle connaît son corps, car l'affection est l'idée d'une condition du corps. Conformément à cette idée, bien que dans l'analyse de la liberté d'expression, Alexander Carnera déclare que cette liberté est liée à la bonne idée, une idée qui montre comment la parole (s'exprimer) est libre en soi, elle n'est pas parce qu'il s'oppose à l'autorité, mais il est libre là où des relations d'affection immanentes (que Carnera appelle « *corps assemblé* ») se manifestent à la fois avec d'autres organismes et d'autres façons de parler.

Cette idée de Spinoza est liée à l'objectif de la réforme de l'entente proposée par Spinoza : en examinant les biens que les hommes ont communément comme les plus élevés (richesse, honneur, libido), le philosophe néerlandais cherche à trouver quelque chose qui est un vrai bien qui Donnez-lui une joie suprême. Ce que Spinoza trouve, c'est que ce n'est qu'en modifiant la compréhension qu'il peut réaliser ce bien. Maintenant, comment passez-vous d'une compréhension passive à une compréhension active qui peut remplacer les conditions qui diminuent le *conatus* de l'homme ? Cette étape est franchie lorsque la connaissance devient amour de Dieu³². C'est pourquoi, dans le langage des vertus, nous ne trouvons que l'effort, le *conatus* qui s'exprime dans l'âme lorsqu'elle connaît selon la science intuitive. De cette

³⁰ Ethique IV, pro 7

³¹ Ethique V, pro 3

³² Ethique V pro 15

façon, l'augmentation du *conatus* (joie) mène au bonheur (compris comme bonheur). Selon de Frédéric Manzini, l'originalité de la pensée éthique de Spinoza se trouve dans ce qui précède, à savoir, pour montrer la relation entre *Laetitia* et *beatitudo*, le fait que *Laetitia* permet de conduire l'homme au bonheur en fait une « joie active ».

1.4. Amour pour Dieu et passions

Bien que le *conatus* se trouve chez tous les hommes, cela ne signifie pas qu'ils travaillent tous librement, c'est-à-dire qu'ils sont une cause d'action adéquate. Ce thème Spinoza est développé dans la quatrième partie de l'éthique. Il parle de servitude humaine, c'est : « *l'impuissance humaine à modérer et supprimer les affections* »³³. Lorsque l'homme est esclave de causes extérieures, c'est-à-dire lorsque ses actions ne peuvent être comprises par la nature même de lui-même, il est dit esclave de la passion, sa vie est une pure souffrance. Faisant partie de la nature, l'homme partage la même condition avec les autres êtres : il est impossible qu'il ne soit pas lié aux autres entités de la nature et sa nature ne peut être comprise sans les autres parties³⁴. Dans la mesure où l'on agit par les lois de sa propre nature, cette action peut être comprise par elle et, dans la mesure où l'homme le fait, il devient dépendant des lois de sa nature et devient libre.

L'expérience de vie de Spinoza lui fait réfléchir sur certains biens qu'il considérait comme bons, mais qui sont finalement "vains et futiles". Conscient de cela, Spinoza se propose de trouver quelque chose qui est un vrai bien. Ce vrai bien ne doit pas être considéré comme quelque chose de transcendantal, puisque le bien et le mal ne se disent que par rapport à quelque chose. Bien qu'il y ait « le bon » et « le mauvais », rien n'est bon ou mauvais en soi, ce sont des jugements avec lesquels l'homme représente une bonne ou une mauvaise relation avec un objet. C'est la nature même du sujet qui le fait détester ou aimer quelque chose : « *rien ne peut être mauvais à cause de ce qu'il a en commun avec notre nature ; mais, dans la mesure où elle est mauvaise pour nous, elle est aussi contraire à nous* »³⁵. Le vrai bien est-ce bien qui, en agissant sur l'esprit, procure une joie suprême car il complète la nature de celui qui l'a trouvé. L'atteinte d'une telle fin suppose un chemin ardu et incertain et, en même temps, exige l'abandon des biens de passage qui dissipent l'esprit en retirant le bien suprême, en distrayant l'âme « [...] *qui ne peut en aucune façon penser à quelque autre bien* »³⁶. Cela exige une *nouvelle orientation de la vie*.

Le vrai bien dont parle Spinoza est le moyen d'atteindre une nature supérieure, contrairement au bien suprême qui est la fin, c'est-à-dire de jouir de cette nature, compris cette joie comme l'union de l'esprit avec la nature éternelle et infinie. Le vrai bien sera compris comme le progrès épistémique qu'un homme entreprend pour diriger sa connaissance par la raison. Or, la nouvelle orientation de la vie est un exercice philosophique qui conduira l'homme à avoir une véritable connaissance des choses, connaissance qui permet l'union de l'esprit avec la nature. La vraie philosophie est le vrai bien qui sert de pont pour atteindre le bonheur. Qu'implique l'union de l'esprit avec la nature ? Et donc de quoi dépend le bonheur de l'homme ? Au fur et à mesure que l'homme prend conscience de la nature et de lui-même, il reconnaît qu'il appartient au tout, qui est régi par les lois nécessaires de ce dernier ; En même temps, l'homme, conscient de lui-même, reconnaît les choses les plus utiles à sa nature, ce qui le fera se rapporter à des entités qui rendront sa nature parfaite. Au contraire, s'il n'a pas une connaissance de sa propre nature, il ne saura pas ce qui lui est utile, il subira des passions, car

³³ Ethique IV, Préface

³⁴ Ethique IV, pro 2

³⁵ Ethique IV, pro 30

³⁶ TRE §3

celles-ci naissent d'opinions, c'est-à-dire de croyances sujettes à erreur pour ne pas reconnaître les choses qui le poussent à vouloir ou non veul quelque chose

Mais le bonheur ne dépend pas seulement de la connaissance, mais de l'objet d'affection qui, en la possédant, fait que l'homme parvienne au bonheur. Dans le traitement des passions par Spinoza, il affirme que la joie et la tristesse dépendent « de la qualité de l'objet auquel nous adhérons avec amour »³⁷, ceci est exprimé par Spinoza comme suit : « [...] En fait, les combats ne surviendront jamais à cause de ce que vous n'aimez pas; s'il disparaît, il n'y aura pas de tristesse; ni envie s'il appartient à un autre; pas de peur, pas de haine et, pour le dire en un mot, pas de choc d'esprit »³⁸. En ce sens, nous pouvons comprendre l'affirmation de Michel Henry selon laquelle toute « philosophie du bonheur » est une « philosophie de l'être » ; De même, on peut expliquer que la philosophie du bonheur de Spinoza commence par une ontologie où le plus haut degré d'indépendance est donné à Dieu : celui de la substance, car s'il n'en était pas ainsi, le bonheur dépendrait de la subjectivité et non d'unité ou amour de Dieu.

[...] Mais si la substance n'est rien d'autre que le travail de la conscience constructive, elle produit vraiment, si, comme le répète Kant, nous ne faisons que trouver dans l'objet ce que nous y avons déjà introduit, si l'Être n'est plus que notre représentation, sinon plus que nous, comment l'adorer, comment se donner à lui ? Comment admirer ce qui n'est rien de plus que notre travail ? Le bonheur absolu et extatique dont rêvait Spinoza suppose la fusion avec un autre qui nous arrache. Il ne pouvait exister dans une conception qui, faisant de l'objet une simple production de notre conscience, de l'Autre un effet et comme un prolongement de nous-mêmes, supprime réellement cet autre³⁹.

C'est la condition qui cause l'objet bien-aimé qui nous fait bien ou mal. Une telle affirmation va à l'encontre de l'idée universaliste du Bien et du Mal, idée en rapport avec la classification des passions de Spinoza ; Selon lui, ce sont de deux sortes : les heureux et les tristes. Les premiers consistent en le passage d'une perfection moindre à une perfection supérieure, tandis que les seconds sont le passage d'une perfection supérieure à une moindre perfection. L'objet de la passion, parce qu'il évolue, ne permet pas à l'homme de jouir d'un bonheur parfait et éternel, mais d'un plaisir ou d'une douleur changeante qui peut s'arrêter. Même ainsi, les passions joyeuses seront considérées comme bonnes pour augmenter le pouvoir d'être ; au lieu de cela, les tristes seront appelées mauvaises pour diminuer un tel pouvoir. Le bonheur, contrairement à la passion, est une joie continue qui, par conséquent, dépend d'un objet éternel et parfait : cet être est Dieu. C'est le sens que Spinoza donne au bonheur dans le *Court Traité* : « [...] notre bonheur, c'est-à-dire l'amour de Dieu, que nous avons observé, est notre bonheur »⁴⁰. Le bonheur est l'amour de Dieu, un amour qui, contrairement à l'amour chrétien de Dieu, est l'amour que l'homme a pour quelque chose qu'il sait (contrairement à l'amour par la foi) ; Spinoza déclare que vous ne pouvez aimer que ce qui est connu. Contrairement à la pensée médiévale où il faut avoir la foi et aimer Dieu pour le connaître, dans la pensée de Spinoza il faut connaître Dieu, cette connaissance révèle ce qu'est Dieu et amène l'homme à le rejoindre. Cette union avec Dieu est le bien suprême, c'est-à-dire la conscience de l'union de l'esprit avec la nature. L'union avec Dieu est une participation à la totalité et à l'éternité, car « toutes choses sont unies par la nature et unies en une, à savoir en Dieu »⁴¹. Cette union est consciente parce qu'en la connaissant, l'homme reconnaît que Dieu est le meilleur et le plus utile pour potentialiser son être.

³⁷ Court Traité V, § 2

³⁸ TRE §9

³⁹ Michel Henry, *Le bonheur de Spinoza*, PUF, Paris, 2004, p. 61

⁴⁰ Court Traité, XIX §1

⁴¹ Idem. §5

Bibliographie

- Spinoza, *Œuvre Complète*, Paris, Gallimard, 1954.
- Leon Roth, *Spinoza : Descartes et Maimonide*, Forgotten Books, 2018
- Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1968.
- Yenter Timothy, « *Clarke contre Spinoza sur la diversité manifeste du monde* », *British Journal for the History of Philosophy*, 2014.
- Carl Gebhardt, *Spinoza*, Allemagne, Salzwasser-Verlag Gmbh, 2015.
- Michel Henry, *Le bonheur de Spinoza*, Paris, PUF, 2004.
- René Descartes, *Les principes de la philosophie*, Paris, Vrin, 1995.
- , *Méditations métaphysiques*, Paris, Flammarion, 2011.
- , *Correspondance avec Élisabeth et autres lettres*, Paris, Flammarion, 1989.
- , *Œuvres philosophiques*, textes établis, présentés et annotés par Fedinand Alquié, 3 volumes, Garnier, Paris, 1963-1973.
- Armstrong Aurelia, « *Les passions, le pouvoir et la philosophie pratique : Spinoza et Nietzsche contre les stoïciens* », *Journal of Nietzsche*, 2013.
- Manzini Frédéric, « *La valeur de joie chez Spinoza* », *Les Études philosophiques*, vol. 109, no. 2, 2014, pp. 237-251.
- DAMASIO ANTONIO R., *Spinoza avait raison : le cerveau de la tristesse, de la joie et des émotions*, Paris, Odile Jacob. 2003.
- HOBBS, *De la nature humaine*, Vrin, Paris, 1990.
- , *Le Citoyen*, GF Flammarion, Paris, 2010.
- , *Léviathan. Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile, introduction*, Paris, Dalloz, 1999.
- , *Léviathan*, Paris, Folio, 2000.
- De La BOÉTIE Etienne, *Discours de la servitude volontaire*, Paris, Flammarion, 1983.
- MALEBRANCHE Nicolas, *De la recherche de la vérité*, Livres I-III et Livres IV-VI, Paris, Vrin, 2006.
- NIETZSCHE Friedrich, *Œuvres, I*, Edition dirigée par Jean Lacoste et Jacques Le Ridier, Paris, Robert Laffont, 1993.
- SCHNELL Alexander, *Le Bonheur*, Paris, Vrin, 2006.