

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC

MÉMOIRE PRÉSENTÉ À
L'UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À TROIS-RIVIÈRES

COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN PHILOSOPHIE

PAR
ALEXANDRE ROUETTE

LES CHEMINS DE LA LIBÉRATION : ANALYSE COMPARATIVE DES ÉTHIQUES
SPINOZIENNE ET STOÏCIENNE

NOVEMBRE 2014

Université du Québec à Trois-Rivières

Service de la bibliothèque

Avertissement

L'auteur de ce mémoire ou de cette thèse a autorisé l'Université du Québec à Trois-Rivières à diffuser, à des fins non lucratives, une copie de son mémoire ou de sa thèse.

Cette diffusion n'entraîne pas une renonciation de la part de l'auteur à ses droits de propriété intellectuelle, incluant le droit d'auteur, sur ce mémoire ou cette thèse. Notamment, la reproduction ou la publication de la totalité ou d'une partie importante de ce mémoire ou de cette thèse requiert son autorisation.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	p. 3
1. CHAPITRE 1 – Aspects ontologiques du concept de liberté chez les stoïciens et chez Spinoza	p. 8
1.1. Ontologie stoïcienne	p. 9
1.1.1. <i>Monisme, dualisme ou pluralisme ?</i>	<i>p. 9</i>
1.1.2. <i>Le destin, la providence et la possibilité de la liberté.....</i>	<i>p. 21</i>
1.2. Ontologie spinozienne	p. 25
1.2.1. <i>D'un dualisme des substances vers un dualisme des attributs.....</i>	<i>p. 25</i>
1.2.2. <i>Dieu et la suicausalité, les modes et la causalité efficiente</i>	<i>p. 30</i>
1.3. Points de comparaison entre les ontologies stoïcienne et spinozienne.....	p. 39
2. CHAPITRE 2 – La méthode de libération chez Spinoza	p. 44
2.1. Le vrai et l'adéquat	p. 44
2.2. La théorie des affects.....	p. 52
2.3. De la servitude humaine vers la béatitude	p. 63
2.3.1. <i>Le point de vue du temps et l'amour envers Dieu</i>	<i>p. 67</i>
2.3.2. <i>Le point de vue de l'éternité.....</i>	<i>p. 76</i>
2.3.3. <i>L'amour intellectuel de Dieu.....</i>	<i>p. 86</i>
3. CHAPITRE 3 – Analyse comparative des méthodes de libération stoïcienne et spinozienne	p. 92
3.1. La liberté d'un point de vue métaphysique	p. 92
3.2. Le convenable, l'utile, l'oikeiosis et le conatus	p. 97
3.3. Le rôle du jugement	p. 111
3.4. Les passions et leur éradication	p. 121
4. CONCLUSION.....	p. 132
5. BIBLIOGRAPHIE.....	p. 138

INTRODUCTION

Dès la fin de la renaissance et tout au long de l'époque moderne, la réédition et la traduction de plusieurs textes stoïciens d'importance, ainsi que l'œuvre de penseurs néostoïciens comme Juste Lipse, Guillaume du Vair, Pierre Charron, mais aussi, avec certaines réserves, l'œuvre de René Descartes, contribuèrent à la diffusion des idées des philosophes stoïciens. L'influence du stoïcisme sera tout à fait considérable si bien que le stoïcisme peut certainement être considéré comme une des influences importantes de l'époque moderne.

Dès lors, il est tout à fait légitime de se questionner sur l'importance et la portée d'une telle influence sur l'œuvre du philosophe hollandais Baruch Spinoza. D'entrée de jeu, plusieurs facteurs nous encouragent à croire qu'il existe chez Spinoza une réelle influence stoïcienne : d'abord, puisqu'il est clair que Descartes fut inspiré par les philosophes stoïciens et puisque Spinoza est un des grands philosophes cartésiens de l'époque moderne, il est tout à fait possible que les philosophes stoïciens aient eu une influence au moins détournée sur Spinoza. Mais surtout, les deux systèmes philosophiques semblent défendre des thèses si proche l'une de l'autre que, d'emblée, nous serions portés à croire qu'il existe davantage qu'une simple influence apparente et épisodique. Éminemment systématiques, les doctrines spinozienne et stoïcienne ont toutes deux été déclarées à la fois rationalistes, monistes, déterministes et matérialistes. Mais ce qui est encore plus significatif, c'est que les deux philosophies sont d'abord et avant tout des éthiques cherchant l'atteinte du bonheur par l'élaboration d'une méthode pour s'affranchir des passions.

Or, la question de la portée des influences stoïciennes sur la philosophie de Spinoza est loin d'être réglée. D'un côté, plusieurs commentateurs défendent l'existence d'une parenté au

moins lointaine entre les deux systèmes¹, alors que d'autres soutiennent une parenté profonde entre les deux systèmes et certains commentateurs vont jusqu'à déclarer un renouvellement proprement spinoziste des thèses stoïciennes². Mais d'un autre côté, certains commentateurs rejettent quant à eux l'idée d'une parenté même lointaine et affirment que la ressemblance entre les deux systèmes n'est que de la poudre aux yeux qui cache l'essentiel désaccord entre les deux systèmes³. Bref, une telle divergence entre les opinions confirme que la question de l'existence ou non d'influences stoïciennes chez Spinoza est loin d'être réglée.

Pour répondre à cette importante question, nous nous intéresserons plus particulièrement aux voies spinoziste et stoïcienne de la libération. C'est en comparant ce qui constitue le cœur de chacun des systèmes, c'est-à-dire le cœur des deux éthiques, que nous pourrions déterminer les notions communes aux deux systèmes, ainsi que leurs différences. Notons toutefois que le caractère hautement systématique des deux philosophies nous obligera à étudier succinctement les thèses métaphysiques et logiques : sans cela, notre compréhension des thèses éthiques risque d'être difficile.

Par conséquent, nous procéderons en trois temps : d'abord, nous étudierons les aspects métaphysiques entrant en jeu dans chacun des deux systèmes, puis nous étudierons en profondeur la méthode de libération spinozienne, enfin nous procéderons à une comparaison détaillée des deux processus de libération, comparaison grâce à laquelle nous pourrions répondre

¹ De très nombreux commentateurs soutiennent une telle thèse, nous ne les nommerons pas tous. Pensons simplement, pour ne n'en nommer qu'un seul, au bel article de Pascal Sévérac dans lequel il trace un parallèle

² Par exemple, Susan James dans « Spinoza the Stoic », *The Rise of modern philosophy: the tension between the new and traditional philosophies from Machiavelli to Leibniz*, 1993, p. 289-316. Elle affirme dans cet article : « Much of the substance and structure of the *Ethics* – its central doctrines and the connections between them – constitute, as I shall show, a reworking of Stoicism », p. 291.

³ Parmi ceux-ci, nous trouvons le grand commentateur spinozien Alexandre Matheron qui déconstruit une des plus puissantes comparaisons possible entre Spinoza et le stoïcisme. Cette critique sur laquelle nous nous attarderons en détail se trouve dans Alexandre MATHERON, « Le moment stoïcien de l'*Éthique* de Spinoza », *Le stoïcisme au XVIe et au XVIIe siècle. Le retour des philosophies antiques à l'âge classique*, tome I, sous la direction de Pierre-François Moreau, Albin Michel, Paris, 1999, p. 302-316.

pleinement à notre question.

Mais avant de passer à l'étude approfondie de notre question, quelques précisions s'imposent. Quoique très systématique, l'école stoïcienne demeure le fait de plusieurs philosophes dont seulement quelques-uns des plus importants nous ont laissé des textes complets. Sachant cela, nous pourrions soutenir que la multiplicité des sources pourrait rendre le travail d'interprétation difficile et que se fier aux seuls textes connus est un manque de rigueur flagrant. Or, le Portique est sans doute une des écoles philosophiques hellénistiques parmi les plus fidèles aux enseignements de son fondateur. En effet, sauf quelques points de discorde très secondaires, les derniers philosophes stoïciens de l'antiquité tardive soutiennent presque les mêmes thèses que celles que défendaient Zénon et Chrysippe. Par conséquent, nous utiliserons comme sources primaires stoïciennes les ouvrages d'Arrien, c'est-à-dire le *Manuel* d'Épictète⁴ et les *Entretiens*, les lettres de Sénèque ainsi que les *Pensées* de Marc-Aurèle. Si nous utilisons ces ouvrages, c'est d'abord parce que c'est dans ceux-ci que la méthode de libération est la plus directement exposée, mais aussi parce que ce sont ceux-ci qui touchent le plus directement au cœur du problème. Nous y voyons là un net avantage. Notons cependant que très peu de textes stoïciens à teneur morale nous sont parvenus en entier et que même si nous souhaitions exploiter d'autres sources stoïciennes, en ce qui concerne les textes moraux, nos sources sont essentiellement limitées à Sénèque, Arrien et Marc-Aurèle. Or, il serait incorrect de croire que l'ensemble des textes philosophiques stoïciens à teneur morale ait été écrit en suivant un modèle similaire à celui mis de l'avant par ces trois philosophes. En fait, il semble que les textes fondateurs de l'éthique stoïcienne, qui sont d'ailleurs constamment cités par Épictète dans les

⁴ Épictète n'a jamais rien écrit. Néanmoins, son enseignement a survécu grâce aux écrits d'un de ses disciples, Arrien, qui a copié au moins une partie de ces enseignements. La part d'Arrien dans ces œuvres est difficile à déterminer. Nous ne nous attarderons pas à ce problème et supposerons qu'Arrien communique fidèlement les paroles de son maître.

Entretiens, et qui sont surtout ceux de Zénon et de Chrysippe, aient été des traités très techniques adoptant un style très différent des traités moraux des philosophes stoïciens de la période impériale. D'ailleurs, c'est probablement parce que les philosophes stoïciens impériaux fondaient leur propre mouture de la philosophie stoïcienne sur un des fondateurs de l'école stoïcienne et parce qu'ils supposaient connus ces textes qu'ils ne voyaient pas l'utilité d'en faire une présentation détaillée⁵. Le point essentiel que nous devons toujours nous rappeler, c'est que lorsque nous parlons des *textes moraux des philosophes stoïciens* nous parlons essentiellement des textes de Marc-Aurèle, Arrien et Sénèque et que nous ne soutenons pas ici, qu'il n'ait jamais existé d'autres textes stoïciens à teneur morale. Ce que nous soutenons, c'est qu'ils sont simplement, pour l'essentiel, perdus. Cela étant, nous nous contenterons de ces quelques sources primaires, ce qui sera malgré tout très largement suffisant pour l'étude de notre question. Pour les textes stoïciens, nous avons choisi les excellentes traductions d'Émile Bréhier⁶, hormis pour le Manuel d'Épictète où nous avons plutôt préféré l'édition de Pierre Hadot⁷.

Les renvois de citation des textes stoïciens seront directement intégrés au corps du texte. Dans ce cas, nous commencerons par indiquer le nom de l'ouvrage duquel est tirée la citation et suivrons le modèle traditionnel largement reconnu pour indiquer où se trouve le passage en question.

Comme sources primaires spinoziennes, nous utiliserons naturellement *l'Éthique*, sans toutefois nous y limiter. Nous ferons aussi un usage ponctuel des autres traités philosophiques de

⁵ Dans le cas d'Épictète, tout porte à croire que ses leçons étaient divisées en deux parties : une partie doxographique et une autre consacrée à l'étude des questions de philosophie pratiques et à l'intérieure de laquelle des questions et réponses sur des sujets moraux étaient débattues. Seulement cette seconde partie est l'objet des traités d'Arrien, ce qui explique pourquoi Épictète ne semble pas s'être intéressé aux arguments techniques.

⁶ *Les Stoïciens : Diogène Laërce, Plutarque, Cicéron, Sénèque, Épictète, Marc Aurèle*, et textes traduits par Émile BRÉHIER et édités sous la direction de Pierre Maxime SCHUHL, Paris, Gallimard, 1962.

⁷ ARRIEN, *Manuel d'Épictète*, traduction et commentaires par Pierre HADOT, Paris, Le livre de poche, 2000.

Spinoza. Pour l'*Éthique*, nous avons choisi d'utiliser la traduction de Robert Misrahi⁸ surtout parce qu'elle est accompagnée de très nombreux commentaires très utiles. Nous avons utilisé la toute récente édition de Maxime Rovere de la correspondance de Spinoza⁹ et pour le *Traité de la réforme de l'entendement*, nous avons choisi la traduction d'Alexandre Koyré¹⁰. Pour les autres ouvrages de Spinoza, nous avons utilisé l'édition de Charles Appuhn¹¹. Puisque nous citerons abondamment l'*Éthique*, nous avons choisi d'introduire les références directement dans le corps du texte plutôt qu'en bas de page. Nous suivons la méthode suivante : le E signifie *Éthique*, le chiffre immédiatement après le E renvoie au numéro de partie, P signifie Proposition et le chiffre immédiatement après P renvoie au numéro de proposition. Pour les autres ouvrages de Spinoza, nous commencerons par indiquer le nom de l'ouvrage en question pour ensuite indiquer le numéro de paragraphe où se trouve le passage en question en suivant la méthode de citation largement reconnue dans la littérature spinozienne.

⁸ SPINOZA, Baruch, *L'Éthique*, traduction et commentaires de Robert MISRAHI, Paris, Éditions de l'éclat, 2007.

⁹ SPINOZA, Baruch, *Correspondance*, traduction de Maxime ROVERE, Paris, Flammarion, 2010.

¹⁰ SPINOZA, Baruch, *Traité de la Réforme de l'entendement et de la meilleure voie à suivre pour parvenir à la vraie connaissance des choses*, traduction et notes par Alexandre KOYRÉ, Paris, Vrin, 1994.

¹¹ SPINOZA, Baruch, *Œuvres complètes en quatre volumes*, traduction de Charles APPUHN, Paris, Flammarion.

CHAPITRE 1

Aspects ontologiques du concept de liberté chez les stoïciens et chez Spinoza

Afin de correctement comprendre le sens du concept de liberté chez les stoïciens et chez Spinoza, il est important de bien situer celui-ci au cœur des ontologies stoïcienne et spinozienne. À cet effet, nous procéderons en trois temps. D'abord, nous chercherons à déterminer si la philosophie stoïcienne est moniste, dualiste ou pluraliste, à la fois sous l'angle ontologique et psychophysique. Puis, nous nous pencherons sur un concept important de la philosophie stoïcienne : le destin.

À notre exposition des fondements de la métaphysique stoïcienne répondra une exposition des fondements de la métaphysique spinozienne. Essentiellement, nous analyserons d'abord pourquoi nous disons de l'ontologie spinozienne qu'elle est moniste, panthéiste, paralléliste, immanentiste et déterministe. L'analyse de ces différents aspects nous permettra de bien comprendre l'essentiel de l'ontologie spinoziste. Mais surtout, ce sont ces aspects qui influencent le plus le sens que prend le concept de liberté chez Spinoza et sont donc pour nous les plus intéressants.

Nous nous pencherons enfin sur les éléments de comparaison entre les deux systèmes. Notre objectif est de bien faire ressortir les ressemblances et les différences existant entre ces deux systèmes. Bien entendu, nous garderons en tête notre question principale — celle de la liberté — et nous pencherons plus précisément sur les concepts métaphysiques ayant une influence sur la possibilité de la liberté, c'est-à-dire essentiellement la question du dualisme et celle de la causalité psychologique.

1.1. Ontologie stoïcienne

1.1.1. Monisme, dualisme ou pluralisme ?

La question de savoir si les stoïciens sont monistes, dualistes ou pluralistes est une question très importante, mais fort complexe. Comme chez Spinoza, cette question touche au cœur du problème de la liberté : que le corps et l'esprit soient deux entités séparées a une influence directe sur l'affirmation ou la négation d'une possibilité du contrôle de l'esprit sur le corps.

D'emblée, il faut savoir que le mot dualisme n'existait tout simplement pas à l'époque des stoïciens. Comme l'affirme avec justesse Simone Piétrement,

Ce mot fut d'abord employé en histoire des religions. C'est Thomas Hyde qui a forgé le terme *dualistae*, dont il se sert dans son *Historia religionis veterum Persarum* (1700) pour désigner les hommes qui regardent Dieu et le Diable comme coéternels. Bayle l'introduisit en français ; il s'en sert, de même que Leibniz, dans le même sens que Hyde. Christian Wolff, le premier, l'appliqua aux philosophes qui considèrent l'âme et le corps comme des substances distinctes (*Psychologia rationalis*, § 39, 1734). Il en est résulté un double usage : c'est dans le sens de Wolff que le mot « dualisme » est généralement employé par les historiens de la philosophie, tandis que chez les historiens des religions il a ordinairement gardé le sens qu'il avait chez Hyde¹².

Il est vrai que le terme *dualisme* n'existait pas à l'époque hellénistique. Toutefois, l'inexistence du mot à l'époque antique ne signifie pas que la question de savoir si les stoïciens étaient ou non dualistes ne se pose pas.

Nous devons en outre souligner que le dualisme s'entend en au moins deux sens très différents. Le premier sens met l'accent sur l'opposition entre deux termes inconciliables, un peu comme les deux pôles d'un aimant. En ce sens, nous pouvons dire que la philosophie platonicienne est dualiste parce qu'elle marque une nette séparation entre le monde sensible et le monde intelligible. L'histoire de la philosophie foisonne de ce genre de dualismes.

¹² PÉTREMENT, Simone, « DUALISME », *Encyclopædia Universalis* disponible en ligne à l'adresse : <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/dualisme/>.

Il existe toutefois un dualisme qui aura une histoire plus féconde que les autres et c'est ce dualisme qui constitue le second sens du terme. C'est d'ailleurs ce sens précis que Wolff donnera au mot. Nous aurons reconnu, bien entendu le dualisme cartésien. Très souvent dans les textes philosophiques, lorsque l'on rencontre le mot dualisme, c'est ce sens particulier qu'il faut retenir. Puisqu'il est très souvent utilisé, nous tendons souvent à éluder son appellation exacte — ou bien dualisme cartésien, ou bien dualisme des substances — ce qui peut porter à confusion dans certains cas.

Il est aussi important de noter que cette question contient en réalité deux aspects pouvant être distingués. Comme la tradition nous l'apprend, le dualisme cartésien des substances est à la fois un dualisme psychophysique et un dualisme métaphysique : c'est d'ailleurs une des thèses fortes du dualisme des substances. Le dualisme cartésien des substances est un « dualisme anthropologique, qui explique les faits humains par la présence, dans l'homme, de deux réalités irréductibles : l'âme et le corps »¹³. Mais « le dualisme anthropologique est en même temps métaphysique ; il a aussi des conséquences cosmologiques, car distinguer deux principes dans l'homme, c'est distinguer deux principes dans l'univers »¹⁴. Toutefois, un dualisme des principes métaphysiques n'implique pas nécessairement un dualisme psychophysique. La question de savoir si le système stoïcien est dualiste, moniste ou pluraliste comporte donc deux aspects et nous aborderons la question séparément.

¹³ *Idem*

¹⁴ *Idem*

1.1.1.1. Aspect métaphysique de la question

Au début de son exposition de la métaphysique stoïcienne, Diogène Laërce affirme que les philosophes du Portique distinguent « deux principes [dans] l'univers : l'agent et le patient. Le patient, c'est la substance sans qualité, la matière ; l'agent c'est la raison qui est en elle, Dieu » (Diogène Laërce, *Vies et opinions des philosophes*, VII/134). Le schéma agent/patient semble bien être un des éléments très importants de la métaphysique stoïcienne, et c'est sans doute pourquoi Diogène Laërce débuta son exposition de la doctrine physique¹⁵ stoïcienne par l'énonciation de cette bipartition. La substance sera ce qui demeure, ce sera le substrat. Chez les stoïciens, le substrat est la matière indifférenciée que Dieu informe, que Dieu transforme. Dieu quant à lui est un principe actif que les stoïciens appelèrent tour à tour Zeus (ou Jupiter pour les auteurs latins), Dieu, le *pneuma*, le *logos*, le destin, le feu artiste et plusieurs autres appellations beaucoup moins fréquentes.

Immédiatement, nous voyons une parenté plutôt évidente entre la partition stoïcienne des deux principes et le schème aristotélicien matière/forme. Il y a toutefois une différence de taille. Dans l'ouvrage intitulé *La conception stoïcienne de la causalité*, Jean-Joël Duhot affirme que « le passage d'Aristote au Stoïcisme s'opère [...] par [une] radicalisation et [une] systématisation »¹⁶ de la distinction matière/forme. On se souviendra qu'Aristote affirmait que sa propre distinction entre forme et matière était somme toute artificielle : pour Aristote, affirme Duhot, l'agent et le patient « constituent une structure de pensée à valeur heuristique et explicative »¹⁷. Les stoïciens

¹⁵ À cette époque, physique et métaphysique n'étaient pas réellement distinguées. L'exposition de la physique stoïcienne est donc simultanément une exposition de leur métaphysique.

¹⁶ DUHOT, Jean-Joël, *La conception stoïcienne de la causalité*, Paris, Vrin, 1989, p. 77.

¹⁷ *Ibid.*, p. 77.

font quant à eux de la matière et de l'agent de véritables principes, ce qui constitue une différence importante.

La question qu'on pourra maintenant se poser sera de savoir en quel sens nous pouvons dire que le *pneuma* agit sur la matière. Cette question est en fait complexe, mais disons simplement que « pour les stoïciens, agir et subir supposent contact »¹⁸ : toute causalité est, pour le Portique et pour plusieurs courants philosophiques antiques, une causalité de contact. Comme Duhot le souligne avec justesse, l'absence du principe d'inertie¹⁹ qui viendra bien plus tard dans l'histoire des idées obligeait d'une certaine façon une causalité de proche en proche. De ce fait, les stoïciens avaient cette drôle de thèse selon laquelle tout ce qui peut pâtir ou agir est un corps. En fait, « la causalité stoïcienne ne laisse aucune place à l'action de ce qui n'est pas corps »²⁰. En soi, cette thèse n'est pas étrange : ce sont plutôt les conséquences qui le paraissent. Selon cette thèse, la voix, puisqu'elle provoque un effet sur ses auditeurs, doit être un corps. Suivant le même raisonnement, la justice, l'amour, la sagesse et toute une série d'êtres que les autres philosophes avant eux classaient parmi les incorporels seront désormais compris comme étant des corps.

En effet, la philosophie stoïcienne admet deux classes d'êtres : les corps et les incorporels. La liste des incorporels varie quelque peu selon les auteurs, mais nous retrouvons toujours au moins le vide, le temps, le lieu et le *lekton*²¹ parmi les incorporels. Les philosophes du Portique distinguent ces deux classes d'êtres en vertu d'une règle toute simple : « est

¹⁸ *Ibid.*, p. 87.

¹⁹ Le principe d'inertie stipule qu'un corps conservera son mouvement tant et aussi longtemps qu'aucune force n'interviendra pour l'en empêcher. Sans celui-ci, il faut que la force persiste tant et aussi longtemps que le corps est en mouvement.

²⁰ *Ibid.*, p. 91.

²¹ Dans la philosophie stoïcienne, le mot parlé désigne le signifiant, la chose réelle le référent et le *lekton* désigne le signifié. Les deux premiers sont des corps, mais le *lekton* est bel et bien un incorporel.

incorporel ce qui peut être occupé par des corps, mais n'est pas occupé »²². D'emblée, ce critère de démarcation nous semblera bien obscur. Ce qu'en dit Sextus Empericus nous aidera. Celui-ci affirme que « l'incorporel [...] par nature n'agit ni ne subit quelque chose »²³. Plus loin, Sextus poursuit : « toute cause est corps et est cause pour un corps d'un [effet] incorporel, par exemple : le scalpel qui est un corps est cause pour le corps qu'est la chair d'un incorporel, le prédicat “être coupé” ou encore : le feu qui est un corps est cause pour le corps qu'est le bois d'un [effet] incorporel, le prédicat “être brûlé” »²⁴. Remarquons immédiatement qu'être coupé ou brûlé, qui est un effet incorporel, est en réalité un changement d'état de l'objet pâtissant. Émile Bréhier abonde dans le même sens : « lorsque le scalpel tranche la chair, le premier corps produit sur le second non pas une propriété nouvelle, mais un attribut nouveau, celui d'être coupé. L'attribut ne désigne aucune qualité réelle [...], mais une manière d'être »²⁵.

Ce que nous devons comprendre ici, c'est que le stoïcisme est un système profondément matérialiste et cela même si les stoïciens soutiennent l'existence des incorporels. En effet, même si le lieu, le temps ou le vide ne sont pas des corps en eux-mêmes, ces incorporels se définissent exclusivement par leur rapport aux choses corporelles. Par exemple, sans une référence directe aux corps, le concept de vide perd tout son sens. Il en va de même pour le temps et le lieu. Le cas du *lekton* semble plus complexe. Néanmoins, sans le signifiant et le référent, qui sont deux corps, le signifié n'existe pas. Par conséquent, le *lekton* lui aussi tire son sens directement des corps.

Ainsi donc, toute chose est ou bien un corps, ou bien un effet corporel. Diogène Laërce confirme cet aspect : « la substance de tous les êtres, c'est la *matière* première ; ainsi parlent Chrysippe au premier livre des “Physiques” et Zénon » (Diogène Laërce, *Vies et opinions des*

²² ILDEFONSE, Frédérique, *Les stoïciens I – Zénon, Cléanthe, Chrysippe*, Paris, Les Belles Lettres, 2004, p. 48.

²³ *Idem*

²⁴ *Ibid.*, p. 49.

²⁵ BREHIER, Émile, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, Paris, Vrin, 1962, p. 11.

philosophes, VII, 150; nous soulignons). En affirmant ceci, nous devons toutefois être bien prudents. Le mot matérialisme ne doit pas s'entendre dans le sens contemporain du mot : « le matérialisme consiste effectivement à ne reconnaître de causalité que matérielle, mais, et c'est là l'essentiel, la causalité matérialiste est aveugle, livrée au hasard, opposée à toute finalité et à toute volonté agissant sur le monde »²⁶. Certes, le système stoïcien postule l'existence d'un substrat unique et matériel, mais il ne reconnaît certainement pas l'absence de finalité. Ainsi, lorsque l'on affirme que le système stoïcien est matérialiste, c'est ce que nous devons avoir à l'esprit.

Suivant cette thèse, la matière indifférenciée et le *pneuma*, que nous avons identifiés respectivement comme les principes passif et actif sont tous les deux des principes entièrement matériels. Dans le cas de la matière indifférenciée, cela va de soi. Mais dans le cas du *pneuma*, cela est plus problématique. D'abord, que le *pneuma* agisse sur la matière de proche en proche, cela ne pose aucun problème réel. Mais n'oublions pas que pour les stoïciens la causalité implique que l'agent et le patient soient tous deux des corps. Rappelons que le *pneuma* est aussi connu sous plusieurs autres noms : d'un côté, l'appellation feu artiste va bien dans le sens d'un principe matériel ; d'un autre côté toutefois, le *pneuma* compris comme un *logos* semble bien loin d'être un principe matériel.

Comme nous l'avons déjà dit, le *pneuma* possède plusieurs appellations. Dans *Physics of The Stoics*, Samuel Sambursky montre bien que toutes ces appellations désignent une seule chose et sont par conséquent tout à fait cohérentes entre elles. D'abord, il est important de noter que le mot grec *pneuma* possède au moins trois sens — esprit, vie et souffle²⁷ — et que le concept stoïcien de *pneuma* utilise les trois sens simultanément. En outre, les stoïciens s'accordaient avec

²⁶ *Ibid.*, p. 92.

²⁷ Notons au passage que le sens des mots *pneuma* et *psyché* sont très près l'un de l'autre, l'un pouvant dans bien des cas être synonyme de l'autre.

la croyance populaire voulant que le monde soit composé de quatre éléments essentiels : le feu, l'air, l'eau et la terre²⁸. Outre cette quadripartition du tableau périodique antique, l'air et le feu étaient généralement décrits comme des éléments actifs alors que l'eau et la terre étaient des éléments passifs. Le *pneuma* étant un élément actif, il est tout à fait cohérent que les stoïciens aient utilisé à la fois l'air et le feu comme synonymes. Toutefois, « la structure première n'est pas [...] la division en quatre éléments, mais le schème agir/subir »²⁹.

Si les Anciens raisonnaient ainsi, c'est d'abord parce que le feu et l'air semblent effectivement plus actifs que ne le sont l'eau et la terre. À l'état naturel, le feu et l'air ne peuvent pas demeurer inertes : le feu s'élève toujours vers le haut et l'air est toujours en mouvement. La terre et l'eau quant à elles peuvent sans problèmes demeurer inertes³⁰. Les Anciens croyaient aussi que le feu et l'air étaient des éléments actifs parce qu'ils sont les éléments plus subtils de tous. « Dieu est feu, air, éther et *pneuma*. L'éther est un feu particulièrement pur [...] on le trouve aussi conçu comme air subtil, ce qui conduit au même résultat »³¹. On voit par ailleurs que l'éther répond à la même condition primaire : celle d'être un élément entièrement matériel. Selon Duhot, la philosophie stoïcienne fut grandement influencée par les conceptions physiologiques des médecins. En Grèce antique, une idée largement répandue voulait que l'âme soit un souffle très subtil pouvant facilement pénétrer le corps lui insufflant dès lors la vie. Ce qui est significatif, c'est que les stoïciens récupèrent ce modèle :

Le schème de la pénétration d'un corps à travers une matière poreuse, adopté notamment par Diogène d'Apollonie, permet d'appliquer à la physique un modèle d'irrigation. Incontestable, l'aspect biologique ne doit pas masquer quelque chose de plus fondamental : la superposition de modèles exprimant une même réalité dans tous les ordres possibles, métaphysique, physique, logique, psychologique et biologique (pour prendre une classification moderne)³².

²⁸ La terre et l'eau doivent être situées du côté du principe passif.

²⁹ Émile BRÉHIER, *Op.cit.*, p. 86.

³⁰ SAMBURSKY, Samuel, *Physics of The Stoics*, Westport, Greenwood Press, 1973, p. 6.

³¹ Émile BRÉHIER, *Op.cit.*, p. 86.

³² *Ibid.*, p. 79.

Ainsi donc, le système stoïcien élargit la conception physiologique des médecins au monde, ce dernier devenant littéralement un être vivant composé d'un corps et d'une âme : le monde est un « vivant, doué d'une âme et intelligent » (Diogène Laërce, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 142). Le *pneuma*, qui est cette âme, sera parfois aussi appelé la raison du monde, son *logos*. « Zénon dit [quant à lui] que la substance de Dieu est le monde tout entier et le ciel »³³ (Diogène Laërce, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 138). Autrement dit, le corps de Dieu c'est le monde.

À cela nous devons ajouter un autre élément que ce passage nous permettra très facilement de mettre en lumière :

un texte de Chrysippe dit explicitement que le monde est un corps complet, mais que les parties du monde ne sont pas complètes, du fait qu'elles ne sont pas par elles-mêmes, mais qu'elles sont « disposées d'une certaine manière par rapport au tout ». Tout ce qu'il y a dans le monde est évidemment une partie de ce tout ; rien, et l'homme moins que toute chose, n'est « un empire dans un empire », pour reprendre la formule, très stoïcienne d'esprit, de Spinoza³⁴.

Nous reconnâtrons ici la thèse immanentiste — les parties ne sont pas par elles-mêmes, elles sont par autre chose, c'est-à-dire qu'elles sont par Dieu — et nous pouvons donc déduire que la philosophie stoïcienne est aussi une philosophie profondément panthéiste. L'être humain, et avec lui l'ensemble des êtres, existent en Dieu c'est-à-dire que tout est en Dieu et que le monde est absolument un.

Si la substance de Dieu est le monde, il ne faut pas oublier que le monde est entièrement matériel et que Dieu est par conséquent un corps. Le résultat net, c'est que « la corporéité de Dieu [...] permet de ramener toute action divine à une causalité matérielle [...]. Il n'y a plus qu'une seule causalité à l'œuvre dans l'univers, tout est justiciable d'une explication physique »³⁵. Le

³³ Il était de coutume chez les Grecs de séparer le monde en deux : ils distinguaient d'une part le monde sublunaire (la Terre essentiellement) et d'autre part le monde supralunaire (les lieux des astres). Voilà sans doute pourquoi Zénon précise que la substance de Dieu est à la fois le monde et le ciel.

³⁴ CANTO-SPERBER, Monique et al., *Philosophie grecque*, Paris, PUF, 1997, p. 543.

³⁵ Émile BRÉHIER, *Op.cit.*, p. 87.

pneuma est « un agent qui génère toutes les qualités physiques de la matière »³⁶. Plutarque abonde dans le même sens : « la matière, d'elle même inerte et immobile, est le sujet des qualités [...] les qualités sont des souffles [...] qui informent et façonnent chacune des portions de la matière » (Plutarque, *Des contradictions des stoïciens*, XLII).

Cette corporéité de Dieu provoque aussi une autre conséquence étrange. Puisque la causalité chez les stoïciens s'accomplit de proche en proche, le *pneuma* qui est un corps doit nécessairement, pour avoir la moindre influence sur la matière informe, se mélanger de la façon la plus totale à cette matière qu'il organise. Le *pneuma* forme avec cette matière un mélange parfaitement homogène. Les stoïciens utilisaient l'exemple de la goutte de vin dans l'océan en affirmant qu'une fois bien dissoute, chaque goutte d'eau de mer contiendra des traces de cette petite goutte de vin, en quantité infinitésimale il va sans dire. Soyons bien clairs : chacune des particules d'eau, même la plus infiniment petite qu'on puisse imaginer contiendra effectivement des traces de vin. En des termes modernes, la notion de mélange telle que l'envisageaient les stoïciens consiste à peu près à affirmer que les molécules d'eau et les molécules d'alcool occupent, après mélange, le même espace.

Nous savons aujourd'hui qu'au niveau moléculaire, les molécules d'eau et celle d'alcool ne se mélangent pas réellement. Une telle solution aqueuse sera bien sûr un mélange homogène dans laquelle les molécules d'alcool du vin seront très bien réparties, mais la plus petite quantité d'eau, c'est-à-dire la molécule d'eau individuelle, ne contiendra pas et ne pourra jamais contenir la molécule d'alcool — qui d'ailleurs est plus grosse que la molécule d'eau. Contrairement aux stoïciens, les modèles théoriques de la chimie moderne excluent totalement l'idée voulant que deux corps puissent occuper le même espace. Les modèles théoriques de la science, dont ceux de

³⁶ Notre traduction : « it is an agent which generates all the physical qualities of matter » ans Samuel SAMSBURKY, *Op.cit.*, p. 7.

la chimie moderne, quoiqu'ils concernent beaucoup plus les chimistes que les philosophes ont tout de même largement modifié notre façon de percevoir le monde. Du coup, l'idée voulant que deux molécules occupent le même espace est pour nous particulièrement inconcevable. Pour les philosophes du Portique toutefois il n'y a aucun problème à affirmer que « deux corps peuvent occuper le même lieu ; puisqu'ils se compénètrent intégralement, aucune partie de l'un ne doit se retirer pour faire place à aucune partie de l'autre »³⁷. C'est précisément ce qu'avaient en tête les stoïciens, qui n'affirmaient rien de moins que la présence réelle du *pneuma* absolument partout.

À la lumière de ce que nous venons de dire, nous pouvons voir que le système stoïcien, bien qu'il affirme deux principes distincts, est profondément moniste. Les deux principes étant corporels, le seul substrat sera matériel et le stoïcisme devra être considéré comme une philosophie matérialiste. Autrement dit, le stoïcisme propose un monisme de la substance accompagné d'un dualisme des principes.

1.1.1.2. Aspect psychophysique de la question

Puisque le modèle ontologique stoïcien est physiologique, nous sommes en droit de nous attendre à ce que les stoïciens adoptent à peu près les mêmes thèses en ce qui concerne le versant psychophysique de notre problème. Ainsi, nous sommes en droit de nous attendre à ce que les stoïciens postulent l'existence de deux principes, l'un matériel et l'autre psychologique, qui s'unissent ensemble pour former une entité que nous appelons l'être humain.

³⁷ Monique CANTO-SPERBER, *Op.cit.*, p. 545.

Il est vrai que « pour les Stoïciens, l'être humain agit de manière unifiée »³⁸. L'être humain est « un complexe psychophysique, dont les fonctions sont centralisées dans une activité directive, l'hégémonique (*hégémonikon*), lieu central des raisonnements, des désirs et des passions »³⁹. Comme nous nous attendions, nous voyons d'abord que l'être humain est conçu comme un tout intimement lié. Nous voyons aussi que les stoïciens distinguent l'*hégémonikon*, identifié comme le principe directeur, c'est-à-dire la raison humaine, des autres facultés de l'âme. Et en réalité, l'*hégémonikon* est le *pneuma* humain, son *logos*, son âme et son moi.

Au tout début du *Manuel* d'Épictète toutefois, nous trouvons ce qui semble être l'affirmation d'une distinction claire du corps et de l'âme : « Il y a ce qui dépend de nous, il y a ce qui ne dépend pas de nous. Dépendent de nous l'opinion, la tendance, le désir, l'aversion⁴⁰, en un mot toutes nos œuvres propres ; ne dépendent pas de nous le corps, la richesse, les témoignages de considération, les hautes charges, en un mot toutes les choses qui ne sont pas nos œuvres propres » (Arrien, *Manuel*, I, 1. Nous soulignons). Épictète comme tous les stoïciens donnera à l'âme un certain pouvoir de diriger le corps. En réalité l'entièreté de l'éthique stoïcienne est construite sur la possibilité d'une telle influence. De cette affirmation, nous pouvons conclure au moins deux choses : (1) puisque l'âme possède un pouvoir d'influencer le corps, elle doit nécessairement être elle-même un corps ; (2) le corps n'échappe pas totalement à notre contrôle, contrairement à ce que le passage précédemment cité nous laisse croire. En réalité, lorsqu'Épictète affirme que notre corps ne dépend pas de nous, ce qu'il entend c'est simplement que les propriétés de notre corps, ses capacités, ne sont pas en notre pouvoir totalement⁴¹.

³⁸ MONTEILS-LAENG, Laetitia, « La version stoïcienne du conflit de l'âme : entre intellectualisme moral et tragédie de la raison », *Actes du colloque de doctorants et de jeunes chercheurs "La rationalité tragique"*. Université Paris 1-Panthéon-Sorbonne et Université Paris Ouest - Nanterre-La Défense, 2 au 4 juin 2009, p. 2.

³⁹ *Idem*

⁴⁰ Plus loin, Épictète fera de l'opinion, la tendance, le désir et l'aversion des facultés de l'âme.

⁴¹ Nous disons *totalement* parce que l'être humain possède un certain pouvoir sur ses capacités physiques via la gymnastique ou la médecine.

Autrement dit, que je sois petit ou grand, infirme ou non, que je sois fort ou faible, beau ou laid, ce n'est pas moi qui le décide.

Conformément à l'image du monde, où nous trouvons deux principes, la matière informe et le *pneuma*, l'être humain est composé de deux principes. L'*hégémonikon* est le *pneuma* humain, et le corps de l'homme est ce que cet *hégémonikon* contrôle. Dans les deux cas, il n'existe que des corps, l'*hégémonikon* et le corps humain étant tous deux des corps.

Ici toutefois, il semble y avoir une distinction somme toute importante entre l'être humain et le monde. Bien que les deux partagent le même modèle, c'est-à-dire le modèle physiologique des médecins, l'être humain contrairement au monde n'est pas possesseur de son corps. S'il n'est pas possesseur de son corps, qui donc le possède ? Eu égard à ce que nous avons affirmé précédemment à propos du panthéisme stoïcien, c'est-à-dire que tout est en Dieu, cela nous paraîtra peut-être totalement intelligible.

À la lumière de tout ceci, nous sommes en mesure de déterminer si les stoïciens postulent un monisme ou un dualisme psychophysique. D'abord, rappelons que les stoïciens sont monistes du point de vue de la substance, ce qui transparaît directement dans la façon dont ils conçoivent l'être humain : l'âme et le corps sont tous les deux des composés corporels et tout est en Dieu c'est-à-dire que l'être humain ne s'appartient pas en propre. Nous voyons que l'être humain n'échappe pas au monisme métaphysique, ce qui constitue une nouvelle confirmation de ce que nous avons précédemment affirmé.

Toutefois, les stoïciens sont dualistes en ce sens qu'ils affirment l'existence d'une nette séparation, au moins du point de vue humain, entre le corps et l'esprit. Mais il est une chose encore bien plus importante, c'est que l'esprit possède un pouvoir sur le corps. Les stoïciens postulent un dualisme psychophysique qui est bien sûr complètement différent de ce qu'on

retrouve chez Descartes : quoique l'âme et le corps soient distingués, il n'existe qu'un seul et unique substrat. Autrement dit, le dualisme stoïcien est non pas un dualisme des substances comme chez Descartes, mais plutôt un dualisme des principes au sein d'un monisme de la substance.

1.1.2. Le destin, la providence et la possibilité de la liberté

S'il est un aspect que la tradition a retenu – souvent très mal et surtout afin de critiquer l'école stoïcienne – concernant la philosophie stoïcienne, c'est bien la place prépondérante que celle-ci accorde au destin. Selon le *Grand Robert de la langue française*, le mot destin signifie « Puissance qui, selon certaines croyances, fixerait de façon irrévocable le cours des événements »⁴². On voit bien que cette définition laisse transparaître un certain caractère superstitieux, voire ésotérique au concept de destin. Sinon, le mot destin évoque presque immédiatement, au moins dans le langage contemporain, cet aspect ésotérique. Mais selon Cicéron, « le destin n'est [...] point ce qu'entend la superstition, mais ce qu'enseigne la physique, à savoir la cause éternelle de tout, la cause du passé, du présent ; et de l'avenir le plus éloigné » (Cicéron, *Traité de la divination*, LV, 212). L'aspect superstitieux mis à part, la notion de destin implique toujours un déterminisme implacable, ce qui s'accorde particulièrement bien avec le matérialisme stoïcien. Les épicuriens, éternels adversaires des stoïciens, niaient quant à eux l'existence du déterminisme. Ils soutenaient plutôt l'inverse, c'est-à-dire un hasard implacable. Lorsque nous étudions la théorie du destin des stoïciens, nous devons en réalité toujours garder à l'esprit qu'elle constitue, en partie au moins, une réponse à cette thèse du hasard. Quant à Épicure, il n'avait pas en grande estime cette thèse du destin : « de fait, il vaudrait mieux s'en

⁴² *Grand Robert de la langue française — en ligne*, « Destin ».

remettre au mythe sur les dieux, que s'asservir au destin des physiciens [les stoïciens sont du nombre]; car si le premier esquisse l'espoir de fléchir les dieux par un culte, le second ne contient qu'une inflexible nécessité » (Épicure, *Lettres à Ménécée*, 134).

Mais le destin stoïcien n'est pas un destin cruel, impitoyable et aveugle et c'est sans doute ce que les stoïciens reprochaient au hasard des épicuriens. Rappelons-nous que les stoïciens reconnaissent deux principes dont un est actif, Zeus ou le *logos*, qui ordonne le monde rationnellement. Par conséquent, le destin stoïcien est providentiellement organisé ce qui signifie que le monde est organisé de la meilleure façon possible, c'est-à-dire pour le plus grand bien de l'ensemble. Cette idée sera d'une grande importance pour l'éthique stoïcienne.

Mais en admettant que tout soit écrit d'avance, les stoïciens ne venaient-ils pas mettre en doute la simple possibilité métaphysique de la liberté ? Ce problème — le problème de la conjugaison de la liberté et du déterminisme — est un problème qui fera son entrée en philosophie précisément par l'opposition entre le hasard épicurien et le destin stoïcien. Du premier côté, la liberté était tout à fait envisageable : en l'absence du déterminisme, le concept de liberté ne pose tout simplement aucun problème. Les épicuriens accorderont même aux atomes un *clinamen*, c'est-à-dire un certain degré de liberté spontané expliquant pourquoi les atomes peuvent s'agrèger. Ce *clinamen*, qui explique l'ordre que l'on rencontre dans l'Univers sans qu'on ait recours à un intellect divin providentiel, rend du même coup la liberté physiquement possible.

Les philosophes du Portique ont bien perçu la difficulté qui émerge indéniablement d'une affirmation aussi forte de la Providence et l'étude du destin constitue en réalité la recherche d'une voie permettant au concept de la liberté de s'accorder à un si grand déterminisme. La théorie de l'assentiment sera ici d'une très grande importance. Lisons un passage du traité *Du destin* de Cicéron où il est précisément question de cette théorie :

Bien que, en effet, l'assentiment ne puisse avoir lieu que sous le choc d'une représentation, comme cette représentation en contient la cause prochaine et non la principale, il a, comme le veut Chrysippe, cette manière d'être dont je viens de parler ; il n'est pas tel qu'il puisse se produire sans l'ébranlement d'une force extérieure (il ne peut être provoqué que par une représentation), et Chrysippe revient à son cylindre et à son cône qui ne peuvent commencer à se mouvoir s'ils ne sont poussés ; mais, l'impulsion donnée, c'est, pour le reste, par sa propre nature que le cylindre roule et le cône tourne (Cicéron, *Traité du destin*, XVII/42).

Cet extrait fourmille de renseignements et condense en quelques lignes les grands traits de la théorie stoïcienne de l'assentiment. D'abord, nous pouvons voir que l'assentiment ne peut survenir sans l'apport préalable d'une représentation, c'est-à-dire que la représentation est une condition nécessaire à l'assentiment. Mais qu'est-ce donc qu'une représentation ? Ce concept, qui aura une importance capitale dans la sphère éthique du système stoïcien, Jean-Joël Duhot l'explique très bien : « l'objet présent agit sur l'âme en provoquant une représentation dont la matérialité est une impression comme celles qui se gravent sur une tablette de cire »⁴³. La représentation est donc liée à la perception, à la sensation. L'assentiment porte précisément sur la représentation, c'est-à-dire que l'homme peut ou bien accepter ou bien refuser de donner son assentiment à la représentation qui se présente à lui. Nous reviendrons très amplement sur ce concept de représentation lorsque nous étudierons le processus stoïcien de libération.

Nous pouvons aussi noter par ailleurs une distinction entre les causes dites prochaines (aussi connues sous le nom de causes auxiliaires, déterminantes, procatarctiques ou antécédentes) et les causes dites principales (aussi connues sous le nom de causes absolues, parfaites, non déterminantes ou synectiques). Pour simplifier quelque chose d'extrêmement complexe, disons simplement que la différence entre les deux types de cause tient à leur efficience : les causes prochaines sont celles qui provoquent directement un effet, c'est-à-dire sans intermédiaire, alors que les causes principales ont une importance capitale dans le

⁴³ Jean-Joël DUHOT, *Op.cit.*, p. 101.

processus, mais ne provoquent rien directement. Remarquons que l'assentiment est classé parmi les causes prochaines alors que la représentation est une cause principale.

La métaphore du cylindre et du cône est une des meilleures illustrations de l'importance du concept d'assentiment dans la théorie stoïcienne de la liberté et nous permettra de bien comprendre la différence entre les deux types de causalité. L'idée est la suivante : partant d'une même impulsion de départ, un cône parfaitement lisse suivra une trajectoire circulaire avec son sommet comme centre de rotation, alors qu'un cylindre parfaitement lisse adoptera une trajectoire parfaitement linéaire. Si l'impulsion de départ est exactement la même, toutes choses étant égales par ailleurs, nous devons logiquement conclure que c'est la différence de forme des deux solides qui provoque une différence dans la trajectoire qu'ils adoptent.

Remplaçons maintenant les termes de cette métaphore par ce qu'ils représentent. Les deux solides représentent deux hommes qui diffèrent par la nature de leurs assentiments, ici représentés par la forme particulière de chaque solide. L'impulsion de départ représente quant à elle la représentation qui est identique en chacun des hommes. Cela dit, nous pouvons déduire facilement que l'assentiment sera cause prochaine de l'action, alors que la représentation en sera la cause principale. Ce passage le montre très bien :

De même, dit-il [Chrysippe], que, en poussant le cylindre, on lui a fait commencer son mouvement, mais on ne lui a pas donné la propriété de rouler, de même la représentation imprimera, certes, et marquera sa forme dans l'âme, mais notre assentiment sera en notre pouvoir ; poussé de l'extérieur, comme on l'a dit du cylindre, il se mouvra par sa force propre et par sa nature (Cicéron, *Traité du destin*, XIX/43).

Quelle importance cette thèse voulant que l'assentiment, mais pas la représentation, soit au pouvoir de l'homme a-t-elle ? Pourquoi les stoïciens affirment-ils une telle chose ? D'abord, rappelons-nous que le Portique accorde une grande importance à la Providence : l'entièreté du monde est organisée de façon à ce que la plus grande perfection possible soit atteinte. Par conséquent, les représentations, mais aussi l'entièreté du monde duquel les représentations sont

les images, sont nécessairement déterminées. Cette détermination de l'entière du monde s'exprime précisément dans les causes dites prochaines qui, bien qu'elles ne soient pas toujours immédiatement efficaces, ont toujours leur mot à dire, même indirectement. En un sens, Zeus ou le destin est la cause prochaine par excellence parce qu'il est derrière toute chose sans en être la cause principale. La distinction entre les deux causalités laisse une petite place à la liberté et cela malgré l'omniprésence de Zeus et du Destin.

Nous laisserons ces importantes questions en suspens pour l'instant pour y revenir plus en détail lorsque nous discuterons de la méthode de libération stoïcienne. Rappelons-nous toutefois ceci : le destin stoïcien n'est pas un destin aveugle et laisse, bien que toute chose y obéisse, une place pour la liberté humaine. Passons pour l'instant à l'étude des aspects ontologiques du concept de liberté spinozien.

1.2. Ontologie spinozienne

1.2.1. D'un dualisme des substances vers un dualisme des attributs

Selon la définition traditionnelle, la substance⁴⁴ est « ce qui reste immuable sous les modifications temporaires d'un être, [mais est aussi] ce qui produit [ces modifications] sans être lui-même produit »⁴⁵. Quant à Spinoza, il définit la substance en ces termes : « Par substance j'entends ce qui est en soi et est conçu par soi, c'est-à-dire ce dont le concept n'exige pas le concept d'une autre chose, à partir duquel il devrait être formé » (E1, Définition 3). D'entrée de jeu, cette définition est tout à fait ambiguë et ne nous apprend pas grand-chose : notre objectif sera, dans les prochaines pages, de bien comprendre ce concept difficile. Et nous verrons que

⁴⁴ Le mot substance provient du latin *substare* et signifie « se tenir dessous ».

⁴⁵ MILET, Louis, *Pour connaître la pensée de Spinoza*, Paris, Bordas, p. 35.

chez Spinoza, le concept de substance prendra un sens bien différent de la définition traditionnelle.

Le concept de substance était un concept populaire à l'époque de Spinoza, ce dernier se distinguant de ces prédécesseurs en postulant l'existence d'une seule et unique substance. Voilà pourquoi nous disons que le système spinozien est profondément moniste ce qui constitue certainement un des aspects les plus controversés de toute la philosophie spinozienne. En cela, Spinoza s'oppose plus particulièrement au dualisme de la philosophie cartésienne. Celui-ci était un tout nouveau genre du dualisme, différent, par exemple, du dualisme platonicien. Le dualisme cartésien est ce que nous connaissons aujourd'hui sous le nom de dualisme des substances. Essentiellement, ce dualisme affirme que le corps et l'esprit sont deux substances distinctes. Mais ce nouveau dualisme sera confronté à de nombreux problèmes dont le plus important est sans doute celui de la communication entre les deux substances.

Du côté moniste du spectre, il va sans dire que le problème de l'interaction entre les deux substances s'évanouit complètement puisqu'il n'existe qu'une seule et unique substance. Toutefois, ce n'est pas parce que le corps et l'esprit ne sont plus définis comme deux substances séparées que le problème perd tout son sens. En réalité, le problème du lien causal entre l'esprit et le corps prendra simplement une nouvelle tournure. Et cette nouvelle tournure transparaît clairement dans la philosophie de Spinoza.

D'entrée de jeu, il est important de toujours garder à l'esprit que le système spinozien, qui apporte une réponse originale au problème corps/esprit, est un système profondément moniste. Les premières propositions de *l'Éthique* sont d'ailleurs consacrées à l'énonciation de cette thèse moniste, ce qui démontre l'importance que Spinoza accorde à celle-ci. Lisons les propositions cinq à huit pour nous en convaincre : « Dans la nature, il ne peut exister deux ou plusieurs

substances de même nature, c'est-à-dire de même attribut » (E1P5) ; « Une substance ne peut être produite par une autre substance. » (E1P6) ; « À la nature de la substance, il appartient d'exister » (E1P7) ; « Toute substance est nécessairement infinie » (E1P8). Même si la conjonction de ces quatre propositions montre bien que Spinoza est moniste, ce passage de la deuxième partie est encore plus clair à ce sujet : « la substance pensante et la substance étendue ne font qu'une seule et même substance, comprise tantôt sous un attribut, tantôt sous un autre » (E2P7, Scolie).

Spinoza, comme tous les monistes, doit maintenant répondre à une importante question : comment expliquer, s'il n'existe effectivement qu'une seule substance, que l'on soit si enclins à distinguer le corps et l'esprit ? Comment peut-on nier ce que l'expérience semble pourtant confirmer ? D'entrée de jeu, une lecture attentive de *l'Éthique* nous convaincra que Spinoza n'était pas du tout étranger à cette question. D'abord, il affirme clairement que la thèse dualiste est la thèse que nous postulons de façon tout à fait intuitive : nous croyons d'emblée que notre esprit est séparé du corps et qu'il possède un pouvoir causal sur notre corps. Le scolie de la proposition deux de la troisième partie de *l'Éthique* est très clair à ce sujet : « Notre propre expérience nous apprend encore qu'un grand nombre d'actions, comme parler et se taire, sont entièrement au pouvoir de l'âme, et par conséquent nous devons croire qu'elles dépendent de sa volonté » (E3P2, Scolie). En renvoyant à l'expérience, Spinoza semble presque utiliser le même mode d'exposition que Descartes utilise dans les *Méditations métaphysiques*⁴⁶. Or, plus loin en effet, Spinoza critique cette idée qu'il juge naïve : « tout ce que je puis dire à ceux qui croient qu'ils peuvent parler, se taire, en un mot, agir, en vertu d'une libre décision de l'âme, c'est qu'ils rêvent les yeux ouverts » (E3P2, Scolie). La thèse dualiste est donc pour Spinoza une illusion, une erreur de jugement, très grave contre laquelle il faudra lutter.

⁴⁶ Lorsque vient le moment de postuler l'existence d'une union de l'âme et du corps, Descartes fait largement appel à l'expérience qui, selon lui, confirme l'existence d'un lien entre les deux substances. DESCARTES, René, *Méditations métaphysiques*, traduction par Michelle BEYSSADE, Paris, Livre de Poche, 1990.

Directement opposée à cette thèse, la philosophie spinozienne développe une thèse que la postérité a retenue sous le nom de parallélisme. Le terme parallélisme, qui n'est pas de Spinoza, ne doit toutefois pas nous induire en erreur. Il ne s'agit certainement pas d'affirmer l'existence d'une substance étendue suivant une certaine chaîne causale, puis d'une substance pensante suivant une seconde chaîne causale et enfin d'une correspondance exacte entre ces deux chaînes causales⁴⁷.

C'est ici qu'entre en jeu le concept d'attribut. Ce concept d'attribut est défini au tout début de l'*Éthique* : « Par attribut j'entends⁴⁸ ce que l'entendement perçoit d'une substance comme constituant son essence » (E1, Définition 4). Ce qu'en dit Gilles Deleuze apportera de précieux éclaircissements : « Les attributs sont réellement distincts : aucun n'a besoin d'un autre, ni de rien d'autre, pour être conçu. Ils expriment donc des qualités substantielles absolument simples ; aussi doit-on dire qu'une substance correspond à chaque attribut qualitativement ou formellement (non pas numériquement) »⁴⁹. Nous pouvons tirer plusieurs conclusions de cet extrait. D'abord, les attributs correspondent exactement à la substance : ils sont une façon dont la substance s'exprime, c'est-à-dire que l'étendue est le tout de la substance dans le domaine « étendue ». Toutefois, les attributs ne correspondent pas en nombre à la substance, parce qu'il n'existe qu'une seule substance. « Chaque attribut "exprime" une certaine essence [et cette essence] exprimée est une qualité illimitée, infinie »⁵⁰. Ces attributs sont infinis et illimités en leur genre, c'est-à-dire qu'un attribut ne peut pas être limité par un autre attribut. La proposition

⁴⁷ Robert MISRAHI, *Op.cit.*, partie 2, note #26, p. 373.

⁴⁸ Cette proposition est, avouons-le, quelque peu ambiguë. D'un côté, elle peut nous laisser croire que les attributs n'existent que dans l'entendement, c'est-à-dire subjectivement. Mais d'un autre côté, nous pouvons postuler comme Deleuze que les attributs existent objectivement, c'est-à-dire que « les attributs ne sont pas des façons de voir de l'entendement, [et cela] parce que l'entendement spinoziste ne perçoit que ce qui est »: DELEUZE, Gilles, *Spinoza – Philosophie pratique*, Paris, Les Éditions de minuit, p. 70. Nous n'excluons aucune des deux positions qui mériteraient d'être examinées plus en détail. Néanmoins, cela est de peu d'importance concernant notre sujet d'étude et nous en resterons là.

⁴⁹ Gilles DELEUZE, *Op.cit.*, p. 70.

⁵⁰ *Idem*

neuf de la première partie nous apprend par ailleurs que « Plus une chose possède de réalité ou d'être, plus nombreux sont les attributs qui lui appartiennent » (E1P9). Nous aurons compris, bien entendu, que la chose dont il est question, c'est-à-dire la chose possédant le plus de réalité, est la substance. Plus loin, Spinoza explique plus en détail cette thèse :

Il n'est donc pas absurde, loin de là, d'allouer plusieurs attributs à une substance ; il n'est même rien de plus clair au monde que la nécessité, pour un être, d'être conçu sous quelque attribut exprimant et la nécessité, c'est-à-dire l'éternité, et l'infinité, qu'il possède par lui-même plus de réalité ou d'être ; et c'est pourquoi rien n'est plus clair également que le fait que l'être absolument infini soit nécessairement à définir comme l'être constitué par une infinité d'attributs, dont chacun exprime une essence précise, éternelle et infinie (E1P10, Scolie).

La substance étant infinie, elle possède une puissance infinie d'exister et donc possède une infinité d'attributs. « À la lettre, la Substance c'est l'Absolu »⁵¹. La substance est doublement infinie⁵² : d'abord par le nombre des attributs qu'elle possède⁵³, attributs qui sont autant de modes d'expression de la substance, ensuite par l'infinité de ces attributs même qui sont tous infinis en leur genre.

Quoique la substance possède une infinité d'attributs, l'être humain n'en perçoit toutefois que deux : la pensée et l'étendue. Parce que ces deux attributs sont les seuls qui nous importent, les seuls qui nous concernent, nous pouvons dire qu'en un sens, et seulement en ce sens, le système spinozien est dualiste. Mais Spinoza reconvertit le dualisme des substances cartésien en un dualisme des attributs, ce qui n'est pas de peu de conséquence. En effet : l'abandon du dualisme des substances apporte une solution originale au problème de l'interaction entre la pensée et l'étendue. Étant donné que la pensée et l'étendue sont deux attributs d'une même

⁵¹ MILET, Louis, *Op.cit.*, p. 36.

⁵² « Constituée de cette infinité d'attributs dont chacun est en lui-même infini, la substance apparaît en conséquence comme infiniment infinie » : Pierre Macherey, *Introduction à l'Éthique — La première partie : la nature des choses*, Paris, PUF, 1998, p. 46.

⁵³ L'infinité numérique des attributs peut s'entendre en deux sens. Ou bien, il existe effectivement une infinité numérique des attributs. Ou bien l'infinité de la substance n'implique pas nécessairement que les attributs existent effectivement en nombre infini, parce que l'infini peut aussi être compris comme un synonyme d'illimité, c'est-à-dire comme synonyme de non fini, ce qui voudrait dire que les attributs existent en nombre illimité et non pas en nombre infini. La question est complexe et nous ne prétendons pas y répondre.

substance, le système spinozien n'a aucun besoin que ces attributs communiquent entre eux. Ainsi, les modifications du corps surviennent simultanément dans l'esprit et vice-versa. « Ni le Corps ne peut déterminer l'Esprit à penser, ni l'Esprit ne peut déterminer le Corps au mouvement, au repos ou à quelque autre état que ce soit (s'il en existe) » (E3P3), peut-on lire au tout début de la troisième partie de l'*Éthique*. La proposition sept de la deuxième partie confirme encore une fois cette thèse de la simultanéité : « l'ordre et la connexion des idées sont les mêmes que l'ordre et la connexion des choses » (E2P7), c'est-à-dire que l'ordre que l'on rencontre dans la pensée correspond exactement à l'ordre que l'on rencontre dans l'étendue. Bref, grâce à cette simultanéité, le problème de la communication perd tout son sens.

En somme, chez Spinoza il n'existe qu'une seule et unique substance infinie, composée d'une infinité d'attributs tous infinis en leur genre. Or, puisqu'affirmer cela n'explique pas tout et n'épuise pas entièrement le concept de substance, nous allons dès maintenant nous attarder à préciser ce qu'est la substance et en quel sens le monisme a un impact important sur la liberté humaine.

1.2.2. Dieu et la suicausalité, les modes et la causalité efficiente

La première partie de l'*Éthique* s'intitule *De Deo*, c'est-à-dire de Dieu. À cause du titre de cette première partie, nous aurions été en droit de nous attendre à ce que Spinoza débute son *Éthique* par une définition de Dieu. Mais comme l'affirme Gilles Deleuze, « Spinoza ne commence pas par la substance absolument infinie, il ne commence pas par Dieu »⁵⁴.

⁵⁴ Gilles Deleuze, *cours du 2 décembre 1980*, disponible en ligne à l'adresse : http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=91.

Ce n'est qu'à la sixième définition que Spinoza donne une définition de Dieu. Le philosophe définit Dieu en ces termes : « Par Dieu j'entends un être absolument infini, c'est-à-dire une substance constituée par une infinité d'attributs, chacun d'eux exprimant une essence éternelle et infinie » (E1, Définition 6). Cette définition nous paraîtra relativement claire et nous comprenons dès lors que le Dieu de Spinoza est identifié à la substance unique et infinie et absolument une. Dans toute l'*Éthique*, hormis dans les dix premières propositions, Dieu et la substance seront chez Spinoza des quasi-synonymes.

La complexité de cette définition nous permettra de bien saisir pourquoi Spinoza ne débute pas le *De Deo* par une définition de Dieu et pourquoi il n'aborde ce concept qu'à partir de la onzième proposition. Le concept de Dieu renvoyant à plusieurs concepts, ceux-ci devaient être définis avant que le concept de Dieu puisse être défini adéquatement. Par exemple, il était absolument impératif de définir en quoi consiste la substance sans quoi la définition de Dieu perd toute sa signification.

Mais outre l'impossibilité méthodologique de le faire, Spinoza consacre les premières lignes de l'*Éthique* à un concept qui, nous le verrons, est tout aussi important que le sont les concepts de Dieu et de substance. Ce concept, c'est le concept de *cause de soi* ou de *suicausalité*⁵⁵. La première définition de l'*Éthique* est donc la suivante « par cause de soi, j'entends ce dont l'essence enveloppe l'existence, c'est-à-dire ce dont la nature ne peut être conçue que comme existante (E1, Définition 1).

Immédiatement, nous percevons, sans encore savoir pourquoi, que la *suicausalité* est un type particulier de causalité. Selon Deleuze, la cause de soi est « l'archétype de toute

⁵⁵ *Suicausalité* du latin *causa sui*, c'est-à-dire cause de soi. Nous reprenons cette belle expression qu'utilise Jean-Marie Vaysse dans VAYSSE, Jean-Marie, *Totalité et finitude : Spinoza et Heidegger*, Paris, Vrin, 2004.

causalité »⁵⁶, ce qui n'est pas peu dire. Mais cette affirmation est plutôt étrange puisque le troisième axiome semble être une définition tout à fait traditionnelle du principe de causalité : « D'une cause donnée et déterminée suit nécessairement un effet, mais si, par contre, aucune cause déterminée n'est donnée, il est impossible qu'un effet en suive » (E1, Axiome 1). Comparons cet axiome avec cette formule tirée du *Timée* de Platon : « tout ce qui naît procède nécessairement d'une cause ; car il est impossible que quoi ce soit prenne naissance sans cause » (Platon, *Timée*, 28a). La parenté est absolument indéniable, et Spinoza semble en cela s'accorder tout à fait avec la tradition.

Or, la définition de la *suicausalité* semble contrevenir à la définition traditionnelle du principe de causalité. Selon le *Grand Robert* de la langue française, « une cause est ce qui produit un effet »⁵⁷. À cet égard, le concept de *suicausalité* est tout à fait conforme à cette définition. Mais le principe de causalité, principe largement accepté et abondamment discuté dans l'histoire de la philosophie, suppose, règle générale, deux conditions : la précédence de l'effet sur la cause et la claire distinction entre la cause et l'effet⁵⁸. Ici toutefois, le concept de *suicausalité* n'obéit pas à ces deux conditions. En effet, dans le cas d'une chose qui serait cause de soi absolument, la précédence ainsi que la distinction sont bien entendu abandonnées : la chose étant cause de soi est simultanément sa propre cause ainsi que son propre effet. Pierre Macherey apporte plusieurs précisions sur le concept de *suicausalité* :

En résumé, est donc cause de soi la chose qui, de par sa nature, doit exister, étant impossible et impensable que, sa nature étant donnée, elle n'existe pas. Ceci est une autre manière de dire que la cause de son existence réside dans sa nature même, qui la fait être absolument, donc nécessairement, au sens de l'essence comme à celui de l'existence, essence et existence étant

⁵⁶ Gilles DELEUZE, *Op.cit.*, 1981, p. 75.

⁵⁷ *Grand Robert de la langue française — en ligne*, « Cause ».

⁵⁸ BOUDON, Raymond, et al. « CAUSALITÉ », *Encyclopædia Universalis* disponible en ligne à l'adresse : <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/causalite/> : « La causalité concerne donc principalement les événements, dans leur relation causale, exigeant un ordonnancement qui distingue clairement l'antécédent et le conséquent au sein de la relation ». L'ordonnancement dont il est question est bien entendu un ordonnancement chronologique.

indistinctement unies dans l'être d'une telle chose qui existe comme elle est et qui est comme elle existe, par soi et non par autre chose.⁵⁹

Naturellement, nous comprendrons que la *suicausalité* est la causalité propre à la substance. Suivant le troisième axiome l'existence d'un effet suppose l'existence d'une cause. Or, « la substance ne peut être produite par une autre chose ; elle est donc *cause de soi*, c'est-à-dire que son essence enveloppe nécessairement son existence, autrement dit il appartient à sa nature d'exister » (E1P7, Démonstration ; nous soulignons). Prenons garde toutefois de ne pas nous tromper sur la véritable nature de la *suicausalité* : du point de vue d'une chose étant cause de soi, on ne peut tout simplement pas parler de cause et d'effet, du moins pas dans le sens où nous l'entendons généralement. N'oublions pas que « la cause de soi est l'archétype de toute causalité », et que nous ne devons pas comprendre la *suicausalité* à partir de la causalité efficiente, mais faire exactement l'inverse. Remarquons en outre que la définition de la cause de soi implique que la chose qui est cause de soi existe nécessairement. Nous reviendrons sur ce point ultérieurement.

Immédiatement après la définition de la cause de soi, Spinoza définit ce qu'est une chose finie en son genre : « On dit qu'une chose est finie en son genre quand elle peut être limitée par une autre chose de même nature » (E1, Définition 2). Macherey affirme avec justesse qu'à la lecture de cette définition, « on soupçonne d'emblée que la chose finie en son genre a toutes les chances de ne pas être cause de soi, sa nature n'étant pas d'exister de par la seule nécessité de son essence »⁶⁰. Conséquemment, nous avons d'un côté la substance qui est cause de soi, et de l'autre l'ensemble des autres choses qui ne le sont pas, c'est-à-dire les choses qui sont causées par autre chose qu'elles-mêmes.

⁵⁹ Pierre MACHEREY, *Op.cit.*, p. 33.

⁶⁰ *Idem*

Mais n'avons-nous pas affirmé plus haut que le système spinozien est profondément moniste, et même que Spinoza est le plus moniste des philosophes ? Dès lors, comment expliquer, si Spinoza est effectivement aussi moniste que nous voulions le faire croire, qu'il admette malgré tout l'existence d'une causalité semblant sévir à l'extérieur du giron de la substance ?

C'est ici qu'intervient le concept de *mode*, qui est défini à la cinquième définition de l'*Éthique* et qui dissoudra toute contradiction apparente : « Par mode j'entends les affections d'une substance, c'est-à-dire ce qui est en autre chose, par quoi en outre il est conçu » (E1, Définition 5). Quelques précisions s'imposent. D'abord, Spinoza entend par affections une « modification particulière de la substance, ou, ce qui est la même chose, d'un de ses attributs »⁶¹. Ensuite, nous remarquerons que les affections de la substance sont dites ne pas être concevables en elles-mêmes et ne pas être en elles-mêmes. Or, si elles ne sont pas en elles-mêmes, en quoi sont-elles ? La réponse est évidente par la définition même : les affections ou modifications de la substance, si elles ne sont pas en elles-mêmes doivent nécessairement être en la substance.

Ici, nous voyons surgir un autre aspect essentiel de l'ontologie spinozienne : le monisme spinozien est aussi profondément immanentiste. Comme le mentionne Deleuze, « le rapport cause-effet n'est pas [chez Spinoza] séparable d'une immanence par laquelle la cause reste en soi pour produire »⁶². Cette immanence est d'ailleurs fortement affirmée à la quinzième proposition du *De deo* : « Tout ce qui est, est en Dieu, et rien sans Dieu ne peut être ni être conçu » (E1P15). Dans la lettre soixante-treize à Oldenburg, Spinoza affirme encore plus clairement : « Dieu est de toutes choses la cause immanente, comme ils disent, et non transitive [...] Tout est en Dieu et se

⁶¹ Robert MISRAHI, *Op.cit.*, partie 1, note #11, p. 328.

⁶² Gilles DELEUZE, *Op.cit.*, 1981, p. 114.

meut en Dieu» » (Ep.73, 2). En niant que Dieu soit cause transitive⁶³ Spinoza affirme une immanence très profonde. Nous devons toujours garder à l'esprit l'importance de cette immanence. Et puisque Dieu est toute chose, le système spinozien est aussi panthéiste⁶⁴.

« Littéralement [le terme mode] signifie “mesure”, “façon” ou “manière” : il est ce par quoi on mesure une chose, sa manière d'être »⁶⁵. Le mode est donc une façon d'être de la substance, un de ses nombreux modes d'expression et puisque la substance est infinie, les modes d'expression de la substance seront aussi en nombre infini⁶⁶. Qu'est-ce donc qu'un mode concrètement parlant ? Lorsque Spinoza affirme à la proposition seize que « De la nécessité de la nature divine doit suivre une infinité de choses en une infinité de modes » (E1P16), il veut aussi dire que les modes « sont bien des choses, c'est-à-dire des êtres réels ayant une essence et une existence propres ». « Spinoza ne cesse de marquer l'irréductibilité des modes à de simples fictions ou êtres de raison »⁶⁷. Dans les faits, le chien, la plante, l'être humain, la bactérie aussi bien que l'hydrogène, le livre, l'orage, l'étoile, la galaxie, mais aussi l'amour, la parole, la justice et le nombre, c'est-à-dire autant les choses vivantes que matérielles et immatérielles sont autant de mode par lesquels la substance exprime son infinie puissance d'exister.

Pour revenir sur la question de la causalité, nous pouvons aussi dire que la substance est cause de soi tout en étant cause efficiente de l'ensemble des autres choses, c'est-à-dire qu'elle est cause efficiente de ses modes. Selon Spinoza, les modes, en tant qu'ils sont immanents à la substance, ne sont rien sans celle-ci. Or, comment peut-on affirmer à la fois que la substance est cause efficiente des modes et affirmer en même temps que les modes ne sont rien de plus qu'une

⁶³ Être cause transitive consiste précisément à produire hors de soi. Par exemple, le sculpteur est cause transitive de la statue qu'il sculpte.

⁶⁴ « Doctrine métaphysique selon laquelle Dieu est l'unité du monde, tout est en Dieu », *Le Grand Robert*, « Panthéisme ». Le panthéisme est un type d'immanentisme, puisque tout est en Dieu et que tout est Dieu.

⁶⁵ Pierre MACHÉREY, *Op.cit.*, p. 44.

⁶⁶ Sur l'infinité numérique des modes, nous ferons la même remarque qu'à la note cinquante-deux.

⁶⁷ Gilles DELEUZE, *Op.cit.*, 1981, p. 114.

simple modification immanente à la substance ? Comment peut-on affirmer en même temps que les modes sont des choses ayant une existence propre, mais aussi qu'ils ne sont rien sans la substance ? N'y a-t-il pas là contradiction ?

En réalité, pas du tout, et cela tient seulement du point de vue qu'on adopte. En réalité, la substance et les modes entretiennent un peu le même rapport qu'entretient l'eau avec ses différents états : sans l'existence de ce qui représente ici notre substrat, c'est-à-dire la molécule d'eau H₂O, ce qui représente les modes du substrat aqueux, c'est-à-dire l'océan, les nuages, la glace, la neige, l'eau liquide, ne pourraient pas exister. Mais bien que la vapeur et la glace soient très exactement équivalentes d'un point de vue moléculaire (c'est-à-dire que seule l'organisation géométrique des molécules change alors que la chimie des molécules est la même), la vapeur et la glace ont des propriétés somme toute assez différentes. En un sens donc, la vapeur et la glace ont une existence indépendance de la même molécule qu'elles expriment toutes deux très différemment. Mais en un autre sens, la vapeur et la glace ne peuvent pas exprimer des propriétés que la molécule H₂O ne saurait elle-même exprimer. La comparaison n'est bien entendu pas parfaite parce que contrairement à la molécule H₂O, la substance spinozienne possède une puissance infinie d'exister et qu'elle possède une infinité de modes d'expression.

Chez Spinoza les modes, qui sont des modes d'expression de la substance, « n'existent et ne sont pas hors des attributs dans lesquels ils sont produits »⁶⁸. La proposition vingt-trois du *De deo* nous en apprend un peu plus sur le sujet : « tout mode qui existe d'une façon et nécessaire et infinie a dû nécessairement suivre [...] de la nature absolue d'un attribut de Dieu » (E1P23). Concrètement, cela signifie que chaque mode s'exprime selon l'attribut duquel il découle, c'est-à-dire que la pierre, qui est un mode fini, s'exprime en tant que pierre parce qu'il fut produit dans l'ordre étendu de la matérialité. Mais cela veut aussi dire que l'idée de la pierre s'exprime par le

⁶⁸ Gilles DELEUZE, *Op.cit.*, 1981, p. 114.

biais de l'attribut de la pensée par lequel il fut produit. Les deux existent simultanément et correspondent l'un à l'autre parce que la substance, en produisant un mode dans un attribut, produit un mode correspondant dans l'ensemble des autres attributs. C'est ce que nous devons comprendre, entre autres, lorsque Spinoza affirme que « L'ordre et la connexion des idées sont les mêmes que l'ordre et la connexion des choses » (E2P7).

En outre, entre le mode et la substance, nous voyons poindre une opposition des plus essentielles de l'*Éthique* : l'opposition entre le fini et l'infini. Cette opposition est l'opposition entre les modes et la substance : la substance est cette chose absolue, illimitée et infinie ; les modes sont quant à eux des choses discrètes, finies, limitées. La substance, étant absolue et infinie, elle possède une puissance absolue d'exister c'est-à-dire un pouvoir infini d'exprimer son essence alors que les modes sont précisément les modes d'expression de la substance. Remarquons une chose importante : les choses finies sont finies précisément parce qu'elles ne sont pas le tout de la substance ; les choses finies sont limitées par les autres choses finies. Mais ces choses finies existent, comme nous l'avons déjà mentionné, en nombre infini ce qui signifie que les choses finies sont immergées dans un monde infini de limitations⁶⁹.

Ici, nous pouvons clairement percevoir le dernier élément de l'ontologie spinozienne sur lequel nous voulions insister : son aspect *déterministe*. Chez Spinoza, il existe une opposition entre la substance qui s'autodétermine absolument, et les modes qui sont beaucoup plus déterminés par les causes extérieures que par eux-mêmes. Cette opposition est très directement liée à l'opposition entre le libre et le contraint en ce sens qu'est libre la chose ne rencontrant aucune limitation hormis elle-même et, inversement, est contrainte la chose étant limitée à la fois

⁶⁹ Nous pourrions résumer ce rapport de limitation par la formule mathématique très simple m/∞ où m est la puissance d'un mode fini et où l'infini est la puissance de la substance. Nous voyons clairement que la substance l'emporte en puissance sur les modes, quel que soit le nombre qui remplace la variable m . Ce rapport est non nul, mais le résultat est si petit qu'il est, du point de vue de la substance, pratiquement insignifiant.

par elle-même, mais de façon encore plus importante par les autres choses : « les notions de causalité et de détermination forment un couple conceptuel [...] intimement imbriqué dans le projet éthique spinozien »⁷⁰. La septième définition confirme cette affirmation : « On dit qu'une chose est libre quand elle existe par la seule nécessité de sa nature et quand c'est par soi seule qu'elle est déterminée à agir ; mais on dit nécessaire ou plutôt contrainte la chose qui est déterminée par une autre à exister et à agir selon une loi particulière et déterminée » (E1, Définition 7). Selon cette définition, nous comprendrons à l'instant que la substance est absolument libre alors que les autres choses de la nature, c'est-à-dire les modes, ne le sont pas.

Remarquons une chose importante : malgré un déterminisme puissant, l'ontologie spinozienne laisse une petite porte ouverte pour l'expression de la liberté. Cette porte, nous verrons, se trouve du côté de la *suicausalité*. Contentons-nous pour l'instant de cette remarque sur laquelle nous reviendrons abondamment dans le prochain chapitre.

Pour l'instant, l'ontologie spinozienne nous apparaîtra d'abord comme une ontologie *moniste* parce qu'il n'existe selon elle qu'une seule substance infinie constituée d'une infinité d'attributs infinis en leur genre. Malgré tout, Spinoza distingue les attributs de la substance et donc nous pouvons dire qu'elle est *paralléliste*. Elle est aussi *panthéiste* parce que la substance est identifiée à Dieu qui est aussi cause de soi. Mais surtout, elle est strictement *immanentiste* : l'être humain ainsi que chaque chose ne sont que des modes d'expression de la substance, ce qui, en somme, rend l'ontologie spinozienne profondément *déterministe*.

⁷⁰ ZANINETTI, Andrea, « Causalité et détermination au sein de la démarche éthique spinozienne », *Revista Conatus*, no. 4, 2008, p. 25.

1.3. Points de comparaison entre les ontologies stoïcienne et spinozienne

Un des éléments nous permettant d'affirmer une certaine parenté entre les systèmes stoïcien et spinozien est certainement qu'ils soutiennent tous les deux l'existence d'un seul et unique substrat. Tous les deux *monistes*, les deux systèmes sont aussi tous les deux, *immanentistes* et *panthéistes*. Dans les deux cas, l'être humain sera défini comme une petite partie du grand tout qu'est Dieu ; dans les deux cas, Dieu et la nature seront identifiés l'un à l'autre. Bien entendu, le monisme de ces deux systèmes ne peut pas être si rapidement confondu ; il existe des différences indéniables.

Les deux philosophies sont monistes, mais chez les stoïciens le substrat est entièrement matériel. Rien de tel chez Spinoza. En effet, dans le *Traité de la réforme de l'entendement*, Spinoza s'attaque à cette idée en désignant explicitement les stoïciens (c'est une des deux références directes au portique dans l'ensemble de l'œuvre spinozienne). Selon Spinoza, les stoïciens « imaginaient aussi et en même temps percevaient par l'entendement que les corps les plus subtils pénètrent tous les autres et ne sont pénétrés par aucuns. Imaginant toutes ces choses ensemble et y joignant la certitude de cet axiome, ils étaient certains tout aussitôt que ces plus subtils d'entre les corps sont l'esprit, qu'ils ne peuvent être divisés, etc. » (Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement*, 42). Croire cela c'est se tromper sur la véritable nature de la substance. La substance ne s'exprime pas seulement à travers la matière ; elle possède une infinité d'attributs parmi lesquels nous trouvons l'étendue et la pensée.

Nous avons aussi vu qu'en un sens, à la fois les stoïciens et Spinoza sont *dualistes*. Chez Spinoza la pensée et l'étendue, qui pour Descartes étaient des substances, changeront de statut ontologique et deviendront deux attributs parmi les multiples attributs de la substance. Nous

reconnaitrons ici ce que nous connaissons aujourd'hui sous le nom de *parallélisme*. Mais le dualisme spinozien est, comme nous l'avons vu, à comprendre en un sens restreint parce qu'en dernier ressort, la substance est toujours la cause ultime.

Le parallélisme spinozien n'a aucune équivalence au sein de la philosophie stoïcienne. Néanmoins, nous avons vu que pour les stoïciens aussi le dualisme s'entend à son tour dans un sens restreint : il existe deux principes, l'agent et le patient, mais tous deux, doit-on le rappeler, sont des corps. Mais le monde est bel et bien un et unique et l'affirmation de deux principes ne vient pas du tout contredire cette affirmation. Et chez les stoïciens, ces deux principes ne sont pas qu'heuristiques comme chez Aristote, c'est-à-dire que ces principes sont réellement à l'œuvre dans le monde. Autrement dit, le Dieu stoïcien, en tant que principe actif, organise effectivement le monde.

Voilà qui nous laisse entrevoir une des plus importantes différences entre les deux systèmes. Cette importante différence se trouve sans doute dans la défense de la Providence chez les stoïciens, auquel Spinoza répond par une critique assez forte du finalisme (et donc en même temps de l'idée de Providence). Dans le traité *De la Providence* de Sénèque on peut lire ce qui résume bien pourquoi les stoïciens soutenaient l'existence d'une Providence : « un si grand ouvrage ne peut se maintenir sans quelqu'un qui veille sur lui, [...] ce cours fixe des étoiles n'est pas dû à un choc fortuit (car les objets mus au hasard sont en désordre et s'entrechoquent rapidement) [...] Les phénomènes mêmes qui, en apparence, sont désordonnés [...] n'arrivent pas sans raison » (Sénèque, *De la providence*, I, 2). Les stoïciens rejettent le hasard épicurien, mais rejettent aussi l'idée voulant que la nature agisse par la seule nécessité de sa nature, comme le fera Spinoza. Seul le *logos*, Dieu tout puissant et raisonnable, peut être la cause de l'ordre que l'on rencontre dans la nature.

Dans le traité *De la providence*, Sénèque cherche à savoir pourquoi le malheur frappe les hommes de bien alors qu'il peut tout aussi bien épargner les hommes mauvais. À cette question, il existe en réalité deux possibilités : ou bien il n'existe pas de Providence et le fait que le malheur frappe les hommes de bien est dû au hasard, ou bien le malheur revêt une certaine utilité. C'est bien sûr la seconde option que le philosophe choisira en affirmant que le malheur sert à éprouver l'homme de bien, et plus encore lui donne l'occasion de développer et mettre en pratique sa vertu. En réalité, le traité *De la Providence* de Sénèque n'est rien de moins qu'une théodicée. Ce qui est le plus important toutefois, c'est que pour les philosophes du Portique, même les plus difficiles épreuves existent pour la gloire de l'homme.

À l'autre bout du spectre, l'appendice du *De deo* critique presque directement chacune des thèses défendues par les stoïciens. Spinoza ne pourrait être plus clair : « la nature ne comporte aucune fin qui lui aurait été fixée antérieurement à elle-même [...] et toutes les causes finales ne sont rien d'autre que des fictions humaines » (E1, Appendice). Dans l'*Éthique*, la critique d'une vision téléologique de la nature est un des thèmes importants. Selon lui, ce préjugé place la pensée humaine « dans une espèce d'état d'imbécillité [en la maintenant] dans l'ignorance des causes des choses »⁷¹. L'appendice se penche plus particulièrement sur plusieurs moments du préjugé finaliste voulant : (1) que Dieu agisse, à l'image de l'homme, librement ; (2) qu'il existe un ordre dans la Nature ; (3) que Dieu organise la Nature pour la gloire de l'homme. Ce qui est tout à fait remarquable, c'est que le philosophe non seulement critique ouvertement ce préjugé, mais aussi en explique la genèse. L'appendice nous apprendra que ces préjugés proviennent tous, en dernier ressort, d'une méprise sur les véritables causes des phénomènes, c'est-à-dire d'une méconnaissance du fait que la cause ultime de tous les phénomènes est la substance unique. Mais Spinoza répond aussi à chacun de ces préjugés, qui sont autant d'échos des thèses stoïciennes.

⁷¹ Pierre MACHEREY, *Op.cit.*, p. 235.

D'abord, conformément au système spinozien, Dieu agit bel et bien librement. Toutefois, rappelons-nous que le concept de liberté que défend Spinoza est très éloigné de ce qu'on entend habituellement par ce mot. Dieu est bien cause de soi, c'est-à-dire cause libre, mais cela implique aussi qu'il existe nécessairement, que son existence soit telle que son essence l'exige ou, autrement dit, qu'il ne puisse être autrement. La volonté de Dieu n'est pas libre et Dieu ne peut tout bonnement rien décider.

Pour Spinoza, le prétendu ordre que l'on rencontre dans le monde est un préjugé qui vient du fait que l'homme confond la cause et l'effet. Par exemple, voyant que l'œil permet la vision, le finaliste, stupéfait par tant d'art, croira que le corps fut fabriqué « par un procédé divin ou surnaturel » (E1, Appendice). Il croira que Dieu seul peut avoir organisé les choses de façon à ce que l'œil permette la vision. Plus encore, les hommes considéreront « toutes les choses naturelles comme des moyens destinés à leur utile propre » (E1, Appendice). Jamais le hasard n'aurait pu organiser les choses d'une telle façon, affirment les finalistes, ce qui est une raison suffisante pour croire que Dieu organise toute chose pour le mieux. On reconnaîtra ici les stoïciens. Spinoza croit plutôt que le « corps fut fabriqué par un processus mécanique » (E1, Appendice) et que l'ordre rencontré dans la nature, pour autant que l'on ait une connaissance suffisante des causes, pourrait s'expliquer tout à fait logiquement. Spinoza affirme en outre que la thèse du finalisme est en réalité une réduction à l'ignorance qui explique tous les mystères de la nature par la volonté de Dieu, cet « asile de l'ignorance » (E1, Appendice). Nous verrons par ailleurs que le préjugé du finalisme est un des préjugés qu'il est important de combattre pour autant que l'on souhaite accéder à la liberté.

Enfin et surtout, les deux ontologies sont profondément *déterministes*. Mais les deux laissent néanmoins l'espace nécessaire pour que la liberté humaine puisse s'exprimer, et cela

malgré cet important déterminisme auquel l'être humain n'échappe jamais. Bien entendu, nous reviendrons très amplement sur ce point.

Ce que nous devons surtout retenir de notre comparaison des ontologies stoïcienne et spinozienne, c'est que les deux sont monistes, panthéistes et déterministes, ce qui aura un impact important sur leur conception respective de la liberté et donc sur le processus de libération. Comme nous verrons, ce sont ces trois aspects qui sont la cause du rapprochement entre les deux éthiques. À l'inverse, l'absence d'un aspect téléologique sera leur principale source de discordance. Cela dit, de nombreuses questions demeurent et une analyse des deux ontologies est nettement insuffisante. Nous trouverons la réponse à ces questions grâce à un examen approfondi des éthiques stoïcienne et spinozienne. C'est donc ce à quoi nous consacrerons maintenant notre attention en commençant par une étude détaillée de l'éthique spinozienne.

CHAPITRE 2

La méthode de libération chez Spinoza

Maintenant que nous avons exploré de façon suffisante les principaux concepts métaphysiques en jeu chez les philosophes du portique et dans l'*Éthique* de Spinoza, il est maintenant essentiel, si nous voulons correctement comparer les deux méthodes de libération, de revenir à ce qui représente l'objectif du discours philosophique spinozien. Rappelons-le : Spinoza écrit l'*Éthique* avec comme objectif premier l'élaboration d'une méthode de libération et c'est sur cette méthode que nous allons dorénavant nous pencher.

Certes, l'objectif de Spinoza peut paraître très peu évident tant les premières parties de l'*Éthique* semblent être consacrées à tout sauf à cette question. Dans ces deux parties, le philosophe paraît plutôt mettre en place une métaphysique moniste originale où la liberté a très peu de place et où très peu de place semble accordée aux questions éthiques en tant que telles. Comme nous le verrons néanmoins, les deux premières parties de l'*Éthique* sont essentielles à une compréhension adéquate de la conception spinozienne de liberté. Sans les concepts qu'il y développe, la méthode de libération perd tout son sens. C'est particulièrement le cas de la théorie de la connaissance que développe Spinoza dans la deuxième partie et sur laquelle nous dirons maintenant quelques mots.

2.1. Le vrai et l'adéquat

Au sein de la théorie de la connaissance spinozienne, le concept d'idée adéquate occupe une place centrale. Dans le *Court Traité*, dans plusieurs de ses lettres, dans le *Traité de la*

réforme de l'entendement, mais aussi dans l'*Éthique*, Spinoza revient constamment sur ce concept. Pour notre part, nous nous attarderons surtout sur sa forme définitive, c'est-à-dire celle que nous trouvons dans l'*Éthique*. La théorie de l'idée adéquate est surtout développée dans la deuxième partie de l'*Éthique*. La quatrième définition du *De mente* y est consacrée : « par idée adéquate, j'entends une idée qui, en tant qu'on la considère en soi, sans relation à l'objet, comporte toutes les propriétés ou dénominations intrinsèques de l'idée vraie » (E2, Définition 4). Ici, l'explication qui suit immédiatement la définition est aussi importante : « je dis intrinsèques, pour exclure cette propriété extrinsèque, à savoir l'accord de l'idée avec son objet » (E2, Définition 4, Explication). Qu'est-ce que cette étrange définition peut bien vouloir dire ? En quoi consiste cette distinction entre les propriétés intrinsèques et les autres, extrinsèques, d'une idée ? Mais surtout quelle est l'importance d'une telle distinction en ce qui concerne le salut ? Ce seront les questions auxquelles, dans les prochaines pages, nous chercherons à répondre.

Lorsqu'on creuse le problème, nous apercevons qu'ici encore, comme dans bien d'autres cas, Spinoza fait bande à part. En effet, le philosophe hollandais fait partie des très rares penseurs à défendre une théorie de la vérité différente de celle qui est en vogue à l'époque où il formule sa propre théorie. Contrairement à Spinoza, la plupart des penseurs croient que le premier signe d'une idée vraie est qu'elle s'accorde avec l'objet qu'elle représente. Cette façon de concevoir la vérité, conception la plus courante en théorie de la connaissance, nous l'appelons « vérité-correspondance ». Essentiellement, cette théorie soutient, suivant la définition qu'en donne Aristote dans la *Métaphysique*, que « dit la vérité celui qui croit conjoint dans le discours ce qui est conjoint dans le monde »⁷². Pour décrire simplement quelque chose de complexe, donnons un exemple simple. Imaginons que je me trouve dans une pièce noire comme l'encre, sans fenêtres,

⁷² ARISTOTE, *Métaphysique*, 1010, 1051b 6-9, traduction de Jan LUKASIEWICK, 2000, p. 55 Jean-Louis LÉONHART dans *Ateliers sur la contradiction*, sous la direction de Bernard GUY, Paris, Presse des Mines, p. 52.

sans porte et sans éclairage. Tout d'un coup, un jet de lumière réussit à pénétrer cette épaisse obscurité. Je formule alors une hypothèse : il y a une fente dans un des murs de la pièce et une source d'éclairage illumine la pièce de l'extérieur. Mon hypothèse sera vraie si, et seulement si, il existe effectivement une telle fente et si effectivement une source d'éclairage extérieure à la pièce éclaire celle-ci. Remarquons une chose très importante : pour vérifier si ma thèse est vraie, je dois avoir recours à l'observation, c'est-à-dire que je dois comparer ma thèse avec la réalité. Bref, le critère de vérité est *externe*. Quant à Spinoza, nous avons clairement vu qu'il juge cette propriété qu'il qualifie d'*extrinsèque* insuffisante à correctement définir ce qu'est une idée *adéquate*. La quatrième définition du *De mente* semble donc placer Spinoza parmi les rares détracteurs du concept de vérité correspondance parce qu'il y exclut la propriété de correspondance de sa définition.

Or, si donc Spinoza ne peut être rangé parmi les défenseurs de la théorie de la vérité-correspondance, peut-être peut-il être rangé parmi les défenseurs de l'autre grande théorie de la vérité c'est-à-dire celle que nous connaissons sous le nom de théorie de la « vérité-cohérence »? Celle-ci sera pour la première fois explicitement formulée par David Hilbert : « des axiomes arbitrairement posés ne se contredisent pas l'un l'autre ou bien avec une de ses conséquences, ils sont vrais [comme cohérence] et les choses ainsi définies existent [dans la pensée]. Voilà pour moi le critère de la vérité [-cohérence] et de l'existence »⁷³. D'emblée, la théorie de la vérité de Spinoza semble plus près de la vérité-cohérence que de la théorie de la vérité-correspondance. Soyons prudents toutefois. Hilbert affirme qu'est vraie une idée qui est cohérente avec elle-même, et ici sans doute Spinoza aurait été bien d'accord avec cette affirmation. En effet, rappelons la quatrième définition de la deuxième partie de l'*Éthique* : « par idée adéquate,

⁷³ RIVENC, François, p. 227, traduction par Jacques DUBUCS, cité par Jean-Louis LÉONHART dans *Ateliers sur la contradiction*, sous la direction de Bernard GUY, Paris, Presse des Mines, 1992, p. 55.

j'entends une idée qui, en tant qu'on la considère en soi, sans relation à l'objet, comporte toutes les propriétés ou dénominations intrinsèques de l'idée vraie » (E2, Définition 4). Les propriétés ou dénominations intrinsèques de l'idée vraie, qu'une idée adéquate détient sans relation à l'objet ne peuvent être autre chose que la cohérence interne de l'idée avec elle-même. De ce point de vue donc, la théorie spinozienne de la vérité s'accorde à la théorie de la vérité-cohérence.

Mais Hilbert souligne aussi que des « axiomes *arbitrairement* posés [...] existent dans la pensée »⁷⁴, ce que Spinoza n'aurait certainement pas accepté. C'est que contrairement à Hilbert qui rejette complètement le critère extrinsèque de la vérité, Spinoza le conserve. En effet, le sixième axiome du *De deo* affirme que : « l'idée vraie doit s'accorder avec ce dont elle est l'idée » (E1, Axiome 6). Il est difficile de ne pas reconnaître ici la définition de la vérité-correspondance. Mais dès lors, une question importante se pose : comment expliquer que dans l'*Éthique* nous trouvons deux définitions différentes de la vérité ?

En fait, la réponse est simple : le caractère de vérité et le caractère d'adéquation ne sont pas strictement équivalents, ce qui explique que Spinoza puisse à la fois soutenir l'idée de correspondance en ce qui concerne l'idée vraie et défendre l'idée de cohérence en ce qui concerne l'idée adéquate. Pourtant, même si l'adéquation et la vérité ne sont pas équivalentes, la suite de la deuxième partie de l'*Éthique* nous montrera qu'une idée adéquate est nécessairement vraie et vice-versa : « toute idée qui est en nous absolue, c'est-à-dire adéquate et parfaite, est vraie » (E2P34). Autrement dit, « dire d'une idée qu'elle est vraie et qu'elle est adéquate, c'est adopter sur elle deux points de vue qui sont à la fois distincts et complémentaires : une idée ne peut être reconnue comme adéquate sans être aussi reconnue nécessairement comme vraie, et

⁷⁴ *Idem* ; nous soulignons.

récioproquement »⁷⁵. Conséquemment, et puisque pour Spinoza une idée adéquate est nécessairement une idée vraie, il arrivera que dans l'*Éthique* Spinoza utilise un terme plutôt que l'autre. On peut donc dire que la vérité et l'adéquation d'une idée sont les deux côtés d'une même médaille.

Malgré cela, une lecture attentive de l'*Éthique* nous apprend que chez Spinoza le véritable critère de vérité est *intrinsèque*. D'abord, comme le souligne Marcos André Gleizer⁷⁶, Spinoza affirme bel et bien que « l'idée vraie doit s'accorder avec ce dont elle est l'idée » (E1, Axiome 6), mais le philosophe en fait non pas une propriété essentielle, mais plutôt une propriété secondaire. Le simple fait que Spinoza n'énonce pas sous une forme définitionnelle, mais plutôt sous une forme axiomatique cette propriété de l'idée vraie de s'accorder avec son idéat nous en convaincra. De façon encore plus explicite, Spinoza affirme dans une lettre à Tschirnhaus que « le mot "vrai" concerne *seulement* la convenance de l'idée avec son idéat, et le mot "adéquat", la nature de l'idée *en elle-même* » (Ep.60, 1, nous soulignons). Mais plus encore, Spinoza affirme, dans un scolie très important, que la « vérité est la norme de la vérité », excluant du même coup le critère extrinsèque de la vérité. Pour bien comprendre cette formule, il est toutefois nécessaire de lire l'extrait qui la précède :

Personne, dès lors qu'il a une idée vraie, n'ignore que l'idée vraie enveloppe la plus haute certitude; avoir une idée vraie ne signifie rien d'autre en effet que connaître la chose parfaitement ou de la meilleure façon possible; personne n'en peut raisonnablement douter à moins de croire qu'une idée est quelque chose de muet comme une peinture sur un tableau, et non un mode de la pensée, c'est-à-dire l'intellection même. Et, je le demande, qui peut savoir qu'il comprend une chose si d'abord il ne la comprend pas? En d'autres termes, qui peut savoir qu'il est certain d'une chose s'il n'est pas d'abord certain de cette chose? Que pourrait-il d'ailleurs y avoir de plus clair et de plus certain qu'une idée vraie et qui serait norme de la vérité? De même, en effet, que la lumière manifeste et la lumière même et les ténèbres, la vérité est la norme de la vérité même et du faux (E2P43, Scolie).

⁷⁵ MACHEREY, Pierre, *Introduction l'Éthique de Spinoza – La deuxième partie : la réalité mentale*, Paris, PUF, 1997, p. 30, note # 2.

⁷⁶ GLEIZER, Marcos André, « Remarques sur le problème de la vérité chez Spinoza », Paris, *Philonsorbonne*, no.5, 2011, p. 119-135.

Certes, le critère de la vérité est *intrinsèque*. Mais, ce passage peut néanmoins paraître plutôt obscur. À cet égard, comme le souligne Gleizer, l'exemple de la quatrième proportionnelle est très éclairant. Cet exemple, que nous trouvons dans la deuxième partie de l'*Éthique* (E2P40, 2^{ème} Scolie), consiste essentiellement à découvrir un nombre D ayant un rapport à C équivalent au rapport existant entre A et B, par exemple $1/2 = 3/6$. Selon Spinoza, nous pouvons très bien connaître la réponse à la question, par exemple en ayant appris par cœur la réponse, ou même en ayant appris la règle permettant d'obtenir le résultat (cette règle est connue sous le nom de *règle de trois*). Mais pour Spinoza, obtenir la réponse correcte n'est pas suffisant. Pour être réellement dans le vrai, l'homme doit aussi connaître le raisonnement qui l'a conduit à la bonne réponse. Il doit non seulement obtenir la bonne réponse, mais doit aussi comprendre pourquoi nous pouvons affirmer que $1/2 = 3/6$. Cet exemple nous permet de comprendre que chez Spinoza, ce n'est que lorsque que l'homme possède une idée *intrinsèquement* vraie que nous pouvons déclarer qu'il est pleinement dans le vrai.

Dès lors, le passage du scolie de la proposition quarante-trois du *De mente* que nous venons tout juste de citer nous apparaîtra plus intelligible. Si l'idée vraie enveloppe la plus haute certitude, c'est justement parce que l'esprit qui possède une idée vraie connaît en même temps non seulement ce que représente cette idée, mais aussi les véritables causes derrière ce qu'elle représente : l'esprit qui possède une idée vraie sait hors de tout doute qu'il possède une idée vraie parce que la connaissance des véritables causes expliquant celle-ci aura rendu cette idée absolument évidente. Nous comprenons en même temps pourquoi Spinoza soutient que le critère *extrinsèque* de vérité est à lui seul insuffisant pour nous permettre de distinguer le vrai du faux.

Une question importante demeure : quelle est l'importance de cette théorie de l'adéquation en ce qui concerne le processus de libération spinozien ? D'abord, il est important

de souligner que chez Spinoza « il n'est pas possible de séparer la théorie de la connaissance de la métaphysique »⁷⁷, mais qu'il n'est pas davantage possible de séparer la théorie de la connaissance de l'éthique. Comme nous verrons plus loin, la théorie de la vérité comme adéquation fait en réalité le pont entre la métaphysique et l'éthique, d'où l'importance d'un tel concept. C'est là que réside, en réalité, le nœud de toute l'entreprise éthique spinozienne.

Mais pour bien comprendre l'immense importance du concept d'adéquation dans le champ éthique, un examen du concept d'idée inadéquate sera très utile. Comme nous pouvons le comprendre à la lecture de l'*Éthique*, une idée est dite inadéquate parce qu'elle « est incomplète [c'est-à-dire] parce qu'elle ignore les vraies causes »⁷⁸ œuvrant derrière ce qu'elle entend représenter. Dans l'important scolie de la proposition trente-cinq du *De mente*, Spinoza donne un exemple frappant d'idée inadéquate : « de même quand nous regardons le Soleil, nous l'imaginons distant d'environ 200 pieds; l'erreur ici ne consiste pas en cette seule image, mais en cela que, tandis que nous imaginons, nous ignorons et la vraie distance et la cause de cette imagination » (E2P35, Scolie).

Mais Spinoza ajoute quelque chose de très important. L'idée inadéquate, contrairement à l'idée adéquate, possède un *certain* degré de fausseté. Nous disons bien un *certain* degré parce que chez Spinoza l'idée inadéquate possède toujours quelque chose de positif qu'il est absolument impossible d'annihiler. Spinoza y revient constamment et pour cause : sans ce petit quelque chose de positif, les idées inadéquates seraient condamnées à le demeurer. Ainsi, une idée inadéquate n'est jamais absolument fausse. Elle est bien fausse, mais seulement en plus ou moins grande partie. Ainsi, Spinoza ajoute, et c'est sans doute ce qui est le plus important :

⁷⁷ VAN PEURSEN, C.A. « Le critère de vérité chez Spinoza », Paris, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1978, no. 4, p. 518.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 520.

Bien que, en effet, nous sachions ensuite que le Soleil est distant de plus de 600 fois le diamètre de la Terre, nous ne l'imaginons pas moins tout proche de nous; c'est que nous n'imaginons pas le Soleil si proche parce que nous ignorons sa vraie distance, mais parce qu'une affection de notre corps enveloppe l'essence du Soleil en tant que le corps lui-même est affecté par celui-ci (E2P35, Scolie).

En cette époque où n'était pas encore pleinement accompli le passage d'un modèle géocentrique de l'univers à un modèle où la Terre, à terme, deviendra une poussière quelconque dans un abîme d'espaces infinis, un exemple astronomique était peut-être l'exemple le plus frappant pour un lecteur du dix-septième siècle⁷⁹. Voilà peut-être pourquoi Spinoza utilise cet exemple et rappelle que même si nous savons pertinemment que le Soleil se situe à plus de cent cinquante millions de kilomètres de la Terre, l'astre continuera de paraître relativement proche. Ce que Spinoza souhaite souligner par cet exemple, c'est que cette idée inadéquate (celle voulant que le soleil soit situé à deux cents pieds) possède un aspect positif que même la connaissance adéquate ne peut supprimer. Comme l'affirme Deleuze, « quand je vois le soleil à deux cents pieds, cette perception, cette affection représentent bien l'effet du soleil sur moi, quoiqu'elle soit séparée des causes qui l'expliquent »⁸⁰. Même la plus fausse des idées possédera un caractère positif : sans un certain aspect positif, nous ne pourrions prêter foi à la moindre idée inadéquate. Or, c'est bien le cas : nombre de nos idées sont inadéquates et nous y sommes malgré tout fortement attachés. Si nous y sommes attachés, ce ne peut être que parce qu'il y a quelque chose de positif dans cette idée.

Sans l'aspect positif qui est au cœur des idées inadéquates, l'entreprise de libération serait tout simplement impossible. En effet, dans *l'Éthique* le processus de libération est décrit comme

⁷⁹ Pour nous qui avons été dès notre plus jeune âge habitués de percevoir le Soleil comme une lointaine étoile, cet exemple est peut-être moins frappant que ne l'avait souhaité Spinoza. Prenons un autre exemple. J'ai beau savoir pertinemment que le crayon plongé dans un verre d'eau n'est pas brisé et que ce phénomène est une conséquence directe de la différence dans l'indice de réfraction de l'eau et celle de l'air, le crayon m'apparaîtra toujours brisé quoi que je fasse. Cette illusion constitue pour Spinoza quelque chose de positif contre quoi nous ne pouvons pas lutter.

⁸⁰ Gilles DELEUZE, *Op.cit.*, 1981, p. 104.

un processus de réforme de l'entendement⁸¹, c'est-à-dire un processus durant lequel on transforme les idées inadéquates en idées adéquates, parfaites et vraies. L'essentiel du processus consiste donc en la suppression de l'aspect négatif de l'idée inadéquate.

Malgré cela, la question du lien entre les idées adéquates et le processus de libération est encore sans réponse vraiment satisfaisante. La réponse simple consiste à affirmer que pour Spinoza les affects négatifs, qu'il appelle passifs, sont des idées inadéquates. Ainsi, le processus de libération des affects coïncide avec celui de réforme de l'entendement. Mais affirmer cela n'est pas suffisant et le processus de rectification nous apparaîtra plutôt obscur. Pour dissiper cette obscurité, un détour par la théorie des affects est absolument essentiel. C'est seulement après que le lien entre les idées adéquates et le processus de libération sera pleinement intelligible. Pour ce faire, nous nous intéresserons surtout à la troisième partie, mais aussi à la quatrième partie de l'*Éthique* qui sont respectivement intitulés *De Origine et Natura Affectuum* et *De servitute humana*⁸² et qui sont directement consacrés à l'élaboration de la théorie des affects.

2.2. La théorie des affects

Au cœur de la théorie spinozienne des affects, nous retrouvons un concept dont nous avons largement discuté lorsque nous nous sommes attardés à l'étude du *De deo* : le concept de puissance. Nous avons par ailleurs qualifié la philosophie spinozienne de philosophie de l'expression : la Nature s'exprime d'une infinité de façons en une infinité de modes finis à

⁸¹ Le titre du *Traité de la réforme de l'entendement* montre bien l'importance qu'accordait Spinoza à cette idée de réforme.

⁸² C'est-à-dire des affects humains et de la servitude humaine. Dans la suite, nous préférons *de affectibus* et *de servitute*.

travers une infinité d'attributs tous infinis en leur genre. L'être humain, qui est un de ces modes finis, s'exprime quant à lui à travers deux attributs, la pensée et l'étendue, et possède une partie infime de la puissance infinie de la Nature. Deux choses importantes doivent ici être immédiatement rappelées : premièrement, l'être humain est infiniment surpassé en puissance par la Nature; deuxièmement, l'être humain exprime une certaine quantité de puissance.

Cette petite quantité de puissance est ce que Spinoza appelle le *conatus*. Soulignons que toutes choses possèdent un *conatus*, mais, tout comme Spinoza, nous centrerons notre étude sur le *conatus* humain. Même si le mot *conatus* est malheureusement absent de la traduction française, le concept de *conatus* est néanmoins défini à la sixième proposition de la troisième partie de l'*Éthique* en ces termes : « Chaque chose, autant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer dans son être » (E3P6). En français, le mot latin *conatus* peut se traduire par le mot *effort*. Malgré cela, les commentateurs continuent d'utiliser le mot latin *conatus*. S'ils utilisent le mot latin la plupart du temps, c'est entre autres parce que ce concept contient davantage que ce que le mot *effort* suggère. Mais aussi, parce que le mot *effort* suggère l'idée d'un obstacle qu'il faut surmonter⁸³, chose qui, nous le verrons, s'accorde mal avec le concept spinozien de *conatus*. À notre tour, nous suivrons cette tendance.

Après ces quelques indications terminologiques, penchons-nous maintenant sur le sens du concept de *conatus*. Comme nous venons de le mentionner, la définition que l'on trouve à la sixième proposition de la troisième partie de l'*Éthique* affirme que « chaque chose, autant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer dans son être » (E3P6). L'expression *autant qu'il est en elle* est une des expressions qui revient constamment dans la troisième partie de l'*Éthique*. Cette expression rendra le sens du concept de *conatus* plus évident. Mais d'abord, avouons-le, cette

⁸³ Selon *Le Grand Robert de la langue française*, le mot *effort* signifie : « Activité d'un être conscient qui utilise ses forces pour résister ou vaincre une résistance, extérieure ou intérieure; en général (l'effort) ou par un acte particulier (un, des efforts).

expression est un peu obscure. Par celle-ci toutefois, Spinoza n'entend rien de plus que de souligner que si chaque chose s'efforce de persister dans l'existence ce sera à la hauteur de la puissance qu'elle peut déployer. Ainsi, un moustique ne pourra pas espérer égaler le degré de puissance d'un être humain tout simplement parce qu'il ne possède pas une quantité suffisante de puissance. Cela signifie en même temps que certaines personnes possèdent davantage d'aptitude que d'autres : nous ne sommes donc pas égaux eu égard à la puissance que nous pouvons déployer⁸⁴.

Le concept de *conatus* est très important au cœur de la philosophie spinozienne, en effet, puisque la logique spinozienne des affects est construite sur celui-ci. Pour être plus précis toutefois, il est préférable de dire que la logique des affects est fondée non pas sur la puissance en elle-même, donc sur le *conatus* en tant que tel, mais plutôt sur la variation de la puissance qu'expérimente l'être humain, c'est-à-dire sur la variation de la puissance du mode dont le *conatus* est l'expression. La troisième définition du *de affectibus*, qui est consacrée à la définition des affects, le démontre : « J'entends par affect une affection⁸⁵ du corps par laquelle sa puissance d'agir est accrue ou réduite, secondée ou réprimée, et en même temps que ces affections, leurs idées » (E3, Définition 3). Deux questions surgissent immédiatement : d'abord, quels sont les facteurs expliquant la variation de cette puissance, mais aussi qu'est-ce exactement qu'un affect ? Nous répondrons à ces questions dans l'ordre. Mais avant touchons quelques mots importants sur la méthode d'analyse des affects que Spinoza développe dans la troisième partie de *l'Éthique* : comprendre cette méthode nous permettra de mieux percevoir l'ampleur de l'importance du concept de *conatus*.

⁸⁴ Nous verrons que plus loin Spinoza distingue le sage de l'ignorant précisément sur la base de la puissance qu'ils développent.

⁸⁵ Le mot affection, qui de nos jours possède souvent un autre sens, est ici synonyme de modification, changement.

Dans la pure tradition des traités des passions et s'accordant parfaitement avec l'objectif rationaliste que le philosophe réaffirme au début du *De affectibus*, la troisième partie de l'*Éthique* aspire à apporter une explication logique à l'origine des affects. Mais contrairement aux autres penseurs qui « ont écrit sur les affects et sur les principes de la conduite [et qui] semblent traiter non de choses naturelles qui suivent des lois générales de la Nature, mais de choses qui sont en dehors de cette Nature » (E3, Préface), Spinoza adopte une méthode différente. Dans cette même préface, il précise sa méthode :

Je traiterai donc de la nature et de la force des affects, puis de la puissance de l'esprit à leur égard, selon la même méthode que j'ai utilisée dans les parties précédentes pour la connaissance de Dieu et pour celle de l'esprit, et je considérerai les actions humaines comme s'il était question de lignes, de surfaces ou bien de corps (E3, Préface).

Spinoza entend expliquer les affects à partir de ce qu'il connaît de la nature humaine c'est-à-dire essentiellement à partir du *conatus*. Ainsi, en lieu et place des lignes, surfaces et corps, nous trouvons une poignée de concepts centraux desquels Spinoza dérive la plupart des plus importants affects que ressentent les êtres humains. Au *conatus* dont tout découle, nous devons ajouter la joie et la tristesse de même que le désir qui en sont les plus proches expressions.

Certes, le *De affectibus* entreprend d'expliquer la grande majorité des principaux affects humains. Mais Spinoza n'a pas la prétention ni l'objectif de tout expliquer. À la fin du *De affectibus*, Spinoza affirme en parlant des affects que « pour l'utilité pratique il suffit de les connaître d'une façon générale » (E3, Définition des affects 48, Explication) et donc que les connaître tous est très certainement impossible. En réalité, ce que nous devons surtout retenir de cette troisième partie c'est la méthode d'analyse des affects qu'y développe Spinoza. Tout comme la méthode d'analyse géométrique qui, si elle est correctement appliquée, permet de résoudre la grande majorité des problèmes sans toutefois que tous les exemples possibles soient fournis (ce qui serait non seulement inutile, mais aussi strictement impossible), la méthode

d'analyse des affects permettra de comprendre les affects les plus complexes. Ce traité des passions n'a pas qu'un simple objectif cognitif. L'objectif est d'abord et avant tout thérapeutique et éthique. Autrement dit, cette méthode d'analyse des affects permettra à son utilisateur de comprendre la logique derrière des affects qui sont, la grande majorité du temps, irrationnels. Soulignons qu'il est vrai de dire que selon Spinoza les affects passifs sont irrationnels. Néanmoins, ces affects passifs suivent une logique bien particulière que Spinoza étudie dans la troisième partie de l'*Éthique*. Ce que croit le philosophe d'Amsterdam, c'est qu'en comprenant correctement ses affects irrationnels, l'homme passionné pourra plus aisément contrôler ses affects néfastes. Ainsi donc, la méthode d'analyse mise sur pied dans la troisième partie de l'*Éthique* constitue un premier pas vers la libération⁸⁶. C'est grâce à cette méthode d'analyse que l'homme pourra apercevoir les causes réelles se cachant derrière ses affects et ses actions et pourra ainsi prendre pleinement conscience de l'aspect irrationnel de ceux-ci. Et c'est à ce moment précis que l'homme, en levant le voile sur ce qu'il croyait être autrement, abandonnera sa position de double ignorance. Ici, nous renvoyons à la thèse de la double ignorance autrefois formulée par Socrate voulant que la conscience de son ignorance soit largement préférable à l'aveuglement. Avant de lever le voile sur la véritable cause de ses affects, l'être humain croyait en être la véritable cause, et pire, croyait détenir sur ses passions un contrôle absolu. La reconnaissance du problème est toujours le premier pas vers la guérison : pourquoi changerions-nous ce que nous ne considérons pas comme problématique? Le premier pas de la guérison est donc franchi dès la troisième partie de l'*Éthique* et il est essentiel.

Cela dit, qu'en est-il exactement de cette méthode d'analyse des affects? Comme nous l'avons dit précédemment, Spinoza explique l'ensemble des affects en ayant recours à trois concepts. Néanmoins, le point de départ de Spinoza est le *conatus*, c'est-à-dire cet élan vital, ce

⁸⁶ Nous verrons plus loin que la première partie de E5 confirme cette thèse.

principe dynamique qui est présent en chacun de nous. Et comme nous l'avons déjà affirmé, c'est plus exactement la variation de puissance du mode qui est à l'origine des affects.

Or, cette variation de puissance n'est inscrite dans aucun des modes. Au contraire, chaque chose tend à persévérer dans son être » (E3P6) et « l'effort par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans son être n'enveloppe pas un temps fini, mais un temps indéfini » (E3P8) : autrement dit, chaque chose tend à conserver son degré de puissance intact et même à augmenter sa puissance d'exister. Cela est plutôt évident. Il est tout aussi évident que les affections d'un mode ne peuvent provenir que de l'extérieur, les affects résultant donc de la confrontation de puissance entre le *conatus* et les causes lui étant extérieures. Autrement dit, les affects d'un mode se situent au confluent de l'intériorité et de l'extériorité du mode en question et ne sont rien de moins que les effets du choc de la puissance du mode avec celles des modes environnants. Or, puisqu' « il n'est donné dans la nature aucune chose singulière, qu'il n'en soit donné une autre plus puissante et plus forte⁸⁷ » (E4, Axiome), il existe un nombre incalculable de confrontations desquelles le mode pâtira. Le scolie de la proposition onze nous apprendra que la joie et la tristesse sont elles-mêmes définies comme étant très directement liées à cette confrontation entre la puissance du mode et celle de son environnement :

Nous avons donc vu que l'esprit peut subir de grands changements où il est passif et où il passe à une perfection tantôt plus grande et tantôt moindre; et ce sont ces passions qui nous expliquent les affects de joie et de tristesse. Par joie j'entendrai donc dans la suite une passion par laquelle l'esprit passe à une plus grande perfection, et par tristesse une passion par laquelle on passe à une perfection moindre (E3P11, Scolie).

Remarquons immédiatement une chose importante : la joie et la tristesse ne sont pas des résultats de la variation de la puissance, mais plutôt la variation de la puissance elle-même. La différence est très importante. Mais qu'est-ce à dire exactement? Ce qu'affirme Spinoza, c'est que la joie existe durant le court laps de temps où nous sommes conscients d'une augmentation

⁸⁷ Bien entendu, nous devons exclure la nature elle-même qui est absolue.

dans la puissance d'agir de notre corps et de penser de notre esprit. Après ce court laps de temps, la joie s'évanouit alors que la puissance d'agir de notre corps et de penser de notre esprit conserve ce qu'elle vient tout juste de gagner en puissance. Inversement, nous sommes attristés lorsque nous prenons conscience d'une diminution de notre puissance. Nous disons bien *lorsque nous prenons conscience* : sans conscience il ne saurait exister d'affect⁸⁸. Le fait est que « Spinoza prend la peine de désigner de noms différents – et qui plus est, différents pour chaque attribut aussi – l'appétit en tant qu'on en a conscience (le désir) et l'appétit tout court »⁸⁹. On trouve cette distinction explicite entre les deux types d'appétits dans le scolie de la neuvième proposition de la troisième partie de l'*Éthique* : « il n'y aucune différence entre l'appétit et le désir si ce n'est qu'en général on rapporte le désir aux hommes en tant qu'ils sont conscients de leur appétit; c'est pourquoi on pourrait le définir ainsi : le désir est l'appétit avec la conscience de lui-même » (E3P9). Mais déjà implicitement, le premier postulat de la troisième partie fait référence à des affections auxquelles n'est rattaché aucun affect : « le corps humain peut être affecté selon de nombreuses modalités qui accroissent ou réduisent sa puissance d'agir, mais aussi selon d'autres modalités qui ne rendent sa puissance d'agir ni plus ni moins grande » (E3, Premier postulat). Ainsi, ce n'est pas toutes les affections qui entraînent augmentation ou diminution de la puissance, mais seulement les affections conscientes. La respiration par exemple constitue bel et bien une affection du corps. Toutefois, à moins d'être en manque flagrant d'oxygène, nous n'éprouverons aucune joie à respirer et, par conséquent, notre puissance d'agir n'augmente pas.

En outre, ce point confirme ce que nous disions à propos du fait que les affects sont des

⁸⁸ Sur ce point, nous adoptons la thèse développée par Syliane MALINOWSKI-CHARLES dans *Affects et conscience chez Spinoza – L'automatisme dans le progrès éthique*, Hildesheim, OLMS, 2004. Cette thèse est explicitement formulée aux pages p. 101-104.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 103.

états transitoires. En tant que tels, les affects de joie et de tristesse placent l'être humain dans une situation d'autant plus ambivalente qu'ils sont instables eux-mêmes. Cette dangereuse ambivalence des affects constitue sans doute une des grandes leçons du *De affectibus*. Spinoza met en quelque sorte en garde le lecteur contre les ravages possibles des affects passifs. D'entrée de jeu, l'être humain sera constamment ambivalent et sera tantôt en proie à la joie, tantôt à la tristesse et très souvent aux deux affects simultanément. L'amour se transforme très aisément en haine. Par exemple, la folle passion qu'éprouve l'amoureux à l'égard d'une femme peut très bien se transformer en une très profonde haine si celle-ci rejette son amour. Remarquons que l'inverse est aussi vrai et que la haine peut aussi se transformer en joie : bref, l'ambivalence est reine au pays des affects.

Après tout ce que nous venons de dire, nous pourrions comprendre correctement la définition générale des affects qui se trouve à la fin de la troisième partie de l'*Éthique*. Cette définition est importante justement parce qu'elle ne s'applique pas à un cas particulier. Nous lirons cette définition pour ensuite en commenter les principaux éléments :

L'affect, qu'on appelle pathème de l'âme, est une idée confuse par laquelle l'esprit affirme de son corps, ou d'une partie de celui-ci, une force d'exister plus ou moins grande que celle qui était auparavant la sienne, idée confuse par laquelle, dès qu'elle est donnée, l'esprit lui-même est déterminé à penser tel objet (*sic*) plutôt que tel autre (E3, Définition générale des affects).

Plus qu'à nul autre endroit, Spinoza affirme clairement qu'un affect est une idée confuse, et nous voyons apparaître des liens entre la théorie de la connaissance et la théorie des affects. Nous devons toutefois remarquer que par cette définition, Spinoza ne laisse pas beaucoup de place à la libération. Il y décrit les affects comme des *pathèmes* de l'âme, c'est-à-dire comme quelque chose de passif. À cet égard, la définition générale des affects est un constat de faiblesse : les affects sont des idées confuses et l'esprit, en proie à des affects irrationnels, est d'autant plus irrationnel lui-même qu'il possède d'affects irrationnels. Ce constat pourrait nous

paraître pessimiste, mais rappelons ce que nous avons déjà dit : le constat de faiblesse est le premier pas vers la guérison. En fait, l'énoncé de la définition des affects est la preuve que la méthode spinozienne repose sur un constat de faiblesse initiale : la troisième partie, dont la définition générale des affects est le résultat, est presque entièrement consacrée à cette prise de conscience. Sans constat de faiblesse, aucune libération n'est possible. Remarquons toutefois une chose, le constat de faiblesse à lui seul n'est pas suffisant pour initier le processus de libération. Certes, l'homme doit d'abord reconnaître la faible ampleur de sa liberté ainsi que ses faibles capacités à contrôler ses passions. Mais l'homme doit aussi croire qu'il est possible de mieux contrôler ses passions et que sa liberté peut prendre plus d'ampleur.

À cet égard donc, nous comprendrons que le mot « libération » que nous utilisons depuis le début de ce présent mémoire s'entend dans un sens très précis. Chez Spinoza, il n'y a pas à proprement parler de véritable *libération*, ce qui impliquerait que l'état initial de l'homme soit un état de servitude absolu à ses passions parce que selon Spinoza, même l'homme le plus insensé détient un certain contrôle sur ses passions⁹⁰.

Cela dit, l'état initial de l'homme est d'être instinctivement *presque* à la merci de ses affects irrationnels. À cette voie toute tracée d'avance, laquelle voie, la très grande majorité des hommes empruntent, Spinoza oppose une seconde voie, rationnelle cette fois. Cette voie, Spinoza s'y consacre surtout à la fin de l'*Éthique*. Néanmoins, l'explication qui suit immédiatement la définition générale des affects fait état de cette seconde voie, mais de manière implicite : « Je dis en premier lieu qu'un Affect ou passion de l'âme est une idée confuse. Nous avons en effet montré que l'esprit est passif *en tant seulement* qu'il a des idées inadéquates ou, autrement dit, confuses » (E3, Définition générale des affects, Explication; nous soulignons).

⁹⁰ Nous reviendrons plus en détail sur cet aspect.

Pour comprendre ce que signifie l'expression *en tant seulement*, nous devons revenir un peu en arrière. Puisqu'au tout début du *De affectibus*, Spinoza distingue deux modalités principales des affects : il existe les affects passifs et les affects actifs.

Je dis que nous agissons lorsqu'il se produit en nous ou hors de nous quelque chose dont nous sommes la *cause adéquate*, c'est-à-dire lorsque, en nous ou hors de nous, il suit de notre nature quelque chose qui peut être clairement et distinctement compris par cette seule nature. Mais je dis au contraire que nous sommes passifs lorsqu'il se produit en nous, ou lorsqu'il suit de notre nature, quelque chose dont nous ne sommes que la *cause partielle* (E3, Définition 2, nous soulignons).

Un affect passif est un affect qui trouve sa source directement dans la confrontation entre le *conatus* et les puissances extérieures. L'état de passivité est l'état initial dans lequel est plongé naturellement l'homme.

En outre, nous aurons immédiatement remarqué l'expression *cause adéquate*. Être actif, affirme Spinoza, revient à être cause adéquate de ses propres affects. L'usage du mot *adéquat* à cet endroit a de quoi nous surprendre. En effet puisqu'auparavant dans l'*Éthique*, Spinoza avait utilisé le mot *adéquate* exclusivement pour qualifier l'idée intrinsèquement vraie (ou la connaissance rendue possible par ces idées). Or, comme le souligne très bien Robert Misrahi,

Cette conception de l'idée adéquate [...] aura dans l'*Éthique* une portée plus vaste que sa simple signification gnoseologique. Elle permettra en effet de définir la causalité adéquate : c'est la première définition de la partie III, et elle ouvre la doctrine des affects, c'est-à-dire l'éthique de la libération. La recherche de la connaissance [...] est toujours subordonnée au but qu'elle rend accessible, c'est-à-dire ici à la liberté et à la félicité.⁹¹

En effet, dès la première définition de la troisième partie de l'*Éthique*, Spinoza utilise le mot d'une façon légèrement différente : « j'appelle cause adéquate celle qui permet, par elle-même, de *percevoir* clairement et distinctement son effet. Mais j'appelle cause inadéquate ou partielle celle qui ne permet pas de *comprendre* son effet par elle seule » (E3, Définition 1, nous soulignons). Le mot adéquat n'est donc plus exclusivement réservé à l'idée intrinsèquement vraie, mais Spinoza n'évacue certainement pas l'aspect cognitif que le mot véhiculait auparavant et véhiculera tout au long de l'*Éthique*.

⁹¹ Robert MISRAHI, *Op.cit.*, p. 366-367, note # 6.

En réalité, le lien entre l'idée adéquate et le processus de libération est établi dès le début du *De affectibus*. Sous ce rapport, la deuxième définition est encore plus explicite que la première : « je dis que nous agissons lorsqu'il se produit en nous ou hors de nous quelque chose dont nous sommes la cause adéquate, c'est-à-dire lorsque, en nous ou hors de nous, il suit de notre nature quelque chose qui peut être *clairement et distinctement compris* par cette seule nature » (E3, Définition 2). La compréhension claire et distincte de ce qui se produit en nous est essentielle : pour devenir actif, l'homme doit comprendre adéquatement ses affects. Comme nous l'avons déjà souligné, c'est exactement ce que Spinoza cherche à rendre possible grâce à la logique des affects qu'il élabore.

Afin d'y parvenir, l'homme devra découvrir la plus adéquate des idées parmi les idées qu'il possède, il devra s'y tenir et déduire le plus d'idées adéquates à partir de celle-ci. Puisque « toutes les idées qui, dans l'esprit, suivent d'idées qui sont adéquates en lui, sont, elles aussi, adéquates » (E2P40), un tel processus permettra à l'homme qui s'engage dans le processus de réforme de l'entendement de devenir plus actif et moins passif et donc, à la longue plus libre et plus heureux.

Or, comme nous l'apprend la lettre soixante à Tschirnhaus, ce ne sont pas toutes les idées adéquates qui possèdent le même potentiel de rectification. Dans la lettre cinquante-neuf, Tschirnhaus demande à Spinoza comment reconnaître l'idée la plus adéquate parmi deux idées. La réponse de Spinoza sera la suivante : « pour savoir de quelle idée d'une chose, parmi beaucoup d'autres, peuvent se déduire toutes les propriétés du sujet, je ne me fie qu'à ceci : l'idée ou définition de la chose doit exprimer sa cause efficiente » (Ep.60, 2). Chez Spinoza, la cause efficiente par excellence est, comme nous l'avons déjà dit précédemment, Dieu. Autrement dit, nous pourrions dire que certaines idées sont plus adéquates que d'autres et que l'idée la plus

adéquate de toutes est l'idée de Dieu. Le petit groupe de propositions allant de la proposition quarante-quatre à la proposition quarante-sept de la deuxième partie de l'*Éthique* le confirme. Mais la proposition quarante-six est, à cet égard, la proposition la plus éloquente : « la connaissance de l'essence éternelle et infinie de Dieu qu'enveloppe chaque idée est adéquate et parfaite » (E2P46).

Par conséquent, au sein d'un système moniste, connaître les véritables causes revient en réalité à rattacher chacun des phénomènes observés à Dieu. En effet : « toutes les idées sont vraies en tant qu'on les rapporte à Dieu » (E2P32) nous apprend la trente-deuxième proposition du *De mente*. Ainsi, de la même façon que connaître réellement la quatrième proportionnelle implique de connaître le raisonnement permettant d'obtenir le résultat, c'est lorsque l'esprit rattache toutes les choses à Dieu, c'est-à-dire lorsqu'il les comprend adéquatement qu'il connaît les choses « parfaitement ou de la meilleure façon possible » (E2P43, Scolie).

Comme nous le verrons dans les prochaines pages, ce remède, c'est-à-dire ce qui rend possible l'accession à une liberté véritable, Spinoza s'y attarde dans la dernière partie de l'*Éthique*. Et comme nous verrons, ce remède existe sous deux formes différentes qui ont comme point commun d'être deux formes d'amour de Dieu : l'amour envers Dieu (*amor erga deum*) et l'amour intellectuel de Dieu (*amor Dei intellectualis*).

2.3. De la servitude humaine vers la béatitude

Afin de correctement examiner la méthode de libération qu'élabore Spinoza, nous allons suivre de près le développement de la cinquième partie de l'*Éthique* qui y est précisément consacrée. En effet, au tout début de la préface Spinoza énonce son objectif : « Je passe enfin à

cette partie de l'*Éthique* qui concerne la modalité d'accès, c'est-à-dire la voie qui conduit à la liberté » (E5, Préface). Outre cela, cette préface nous apprend plusieurs choses importantes.

D'abord, nous apprenons que ce sera la raison qui exercera un contrôle sur les affects : « J'y traiterai donc de la puissance de la raison en montrant quel est le pouvoir de la raison elle-même sur les affects, et en disant ce qu'est la liberté de l'esprit » (E5, Préface). À première vue, le philosophe semble s'inscrire dans la lignée directe des philosophes moraux comme Descartes qui accorde une place prépondérante à la raison.

Néanmoins, Spinoza critiquera directement Descartes, mais aussi les philosophes stoïciens. Cette critique est à prendre au sérieux. En effet, il est très rare que Spinoza mentionne d'autres philosophes et lorsqu'il le fait ce n'est jamais sans d'importantes raisons. Mais que reproche Spinoza à ces penseurs? D'abord, il accuse les stoïciens de croire que les facultés de l'esprit sont suffisantes pour contrôler les affects⁹². Quant à Descartes, il critique son hypothèse de la glande pinéale et plus généralement son dualisme. Mais ce n'est pas l'essentiel de sa critique. Ce qu'il reproche surtout à ces penseurs, c'est qu'ils accordent trop de pouvoir à la volonté. Spinoza quant à lui est clair : la volonté n'est pas toute-puissante. Lisons cet extrait pour nous en convaincre : « je ne traiterai ici que de la seule puissance de l'esprit, c'est-à-dire de la raison, et je montrerai d'abord quel est le degré et la nature du pouvoir qu'elle a de réprimer et de diriger les affects » (E5, Préface). Le *degré* et la *nature* du pouvoir de la raison sur les affects seront plus longuement abordés dans la suite de la cinquième partie. Toutefois, une chose est absolument certaine pour Spinoza : « nous n'avons pas sur eux [nos affects] un pouvoir absolu » (E5, Préface). Et donc, nous comprenons que la méthode de libération qu'élabore Spinoza est différente de celle de Descartes et celle des stoïciens, même si elles ont en commun l'usage

⁹² Savoir si cette critique est fondée sera une des questions à laquelle nous tenterons de répondre dans notre chapitre consacré à l'étude du processus de libération stoïcien.

prépondérant de la raison. La question qui surgit immédiatement, et qui est très bien exposée par Pierre Macherey, est la suivante :

Comment l'âme, en tant qu'elle est porteuse d'une puissance propre qui est en rapport avec le fait de connaître et de comprendre, peut-elle intervenir dans le déroulement de la vie affective de manière à y exercer une fonction de contrôle et de régulation, sans qu'il soit nécessaire pour y expliquer cette intervention, dont le champ est strictement mental puisqu'elle correspond à une action de l'âme sur elle-même, de recourir à l'hypothèse d'un pouvoir absolu de la volonté⁹³ ?

Comme nous le verrons, et comme Macherey l'énonce brièvement, le contrôle des affects sera lié au fait de connaître et de comprendre. Certes, la libération passe par la raison, mais pas uniquement (l'imagination a un rôle) et surtout pas absolument (la raison n'est pas toute-puissante).

Toujours dans cette préface et en lien direct avec ce premier point, Spinoza affirme que « le sage a plus de force que l'ignorant » (E5, Préface). Cela est évident : si c'est grâce à la connaissance que l'homme accroît sa puissance d'agir, il est évident que l'homme sage est beaucoup plus libre que l'ignorant. Remarquons toutefois une chose très importante : même s'il y a une grande différence de puissance entre le sage et l'ignorant, l'éthique de Spinoza n'est pas une éthique du surhomme. Elle n'est pas une éthique élitiste, qui ne serait réservée qu'à de rares élus. Tous les hommes possèdent en eux ce qui est nécessaire à leur libération. Autrement dit, tous les hommes peuvent connaître grâce au pouvoir de la raison. Mais bien entendu, ce n'est pas parce que tous les hommes possèdent une raison suffisamment puissante pour connaître selon les deux genres de connaissance adéquate que tous les hommes abordent le monde d'abord et avant tout à travers ces deux genres de connaissance. Tout porte à croire que quelques très rares individus y parviennent *réellement*. C'est exactement ce que nous pouvons lire dans le dernier scolie de la cinquième partie de l'*Éthique* :

⁹³ Pierre MACHEREY, *Introduction l'Éthique de Spinoza – La cinquième partie : les voies de la libération*, Paris, PUF, 1994, p. 40.

Si la voie dont j'ai montré qu'elle conduit à ce but [la liberté] semble bien escarpée, elle est pourtant accessible. Et cela certes doit être ardu qu'on atteigne si rarement. Comment serait-il possible en effet, si le salut était tout proche et qu'on pût le trouver sans grand travail qu'il fût négligé par presque tous ? (E5P42, Scolie)

En somme, il existe bien une différence de niveau, mais pas de nature, entre le sage et l'ignorant. La raison rendant possible la libération est présente en chaque homme et la question de Spinoza est de savoir quelle est la meilleure méthode pour que le plus grand nombre d'hommes s'engagent sur la voie de la libération.

Maintenant que nous avons étudié correctement la préface du *De libertate*, passons à l'étude du cœur même de cette partie. Une première lecture de cette cinquième partie nous surprendra sans doute : en son centre, c'est-à-dire à la proposition vingt, Spinoza change complètement de perspective. Le scolie de la proposition vingt en fait état :

J'en ai ainsi terminé avec tout ce qui concerne la vie présente. Ainsi que je l'ai noté au commencement de ce scolie, chacun pourra voir que j'ai inscrit dans ces brèves analyses tous les remèdes aux affects [...] C'est donc maintenant le moment de passer à ce qui, sans relation à l'existence du corps, concerne la durée de l'esprit (E5P20, Scolie).

Dès notre première lecture, nous pouvons relever que le philosophe paraît exposer deux méthodes de libération. La question de savoir si les deux méthodes que distingue clairement Spinoza sont successives (la première méthode de libération constituant une condition préalable à la seconde), concurrentes ou complémentaires est une question importante à laquelle nous répondrons au cours des prochaines pages.

Mais cette distinction de deux *mouvements* de la libération engendre d'autres questions. Par exemple, l'affirmation voulant que la première méthode de libération concerne la vie présente alors que la seconde méthode s'intéresse à ce qui concerne la durée de l'esprit, sans relation au corps est une affirmation très surprenante. Elle est surprenante parce qu'elle semble être en opposition directe avec la thèse paralléliste, fondamentale dans la philosophie spinozienne. Il serait un peu rapide toutefois de croire en une incohérence aussi flagrante au sein

d'un texte par ailleurs si cohérent. Plus loin dans l'*Éthique*, nous verrons que Spinoza oppose la première méthode à la seconde en affirmant que la première concerne le point de vue du temps alors que la seconde concerne le point de vue de l'éternité. Encore une fois, cette distinction semble être contraire à la philosophie spinozienne puisque le mot *éternité* suggère une certaine forme de mysticisme, voire une certaine forme d'immortalité de l'esprit. Bien sûr, si tel était le cas, cela serait fortement problématique au sein d'une philosophie aussi fortement moniste.

Nous laisserons en suspens ces questions et remarques. Malgré tout, l'existence de deux mouvements de libération est bien réelle. Selon Pierre Macherey, le premier mouvement, celui qui est décrit dans les propositions un à vingt possède un « caractère minimal ». Quant à la seconde voie, décrite dans les propositions vingt et un à quarante-deux, elle possède un « caractère maximal »⁹⁴. Allons-y dans l'ordre et commençons donc par l'étude du premier mouvement de la libération.

2.3.1. Le point de vue du temps et l'amour envers Dieu

Selon Macherey, « ce moment est celui de la cure »⁹⁵. En effet, y sont exposés différents remèdes aux affects. Le scolie de la proposition vingt, sorte de scolie récapitulatif de l'ensemble du premier mouvement de la libération, énumère cinq remèdes aux affects :

La puissance de l'esprit sur ses affects consiste en ceci :

- 1) la connaissance même des affects;
- 2) le fait, pour l'esprit, de séparer les affects et la pensée d'une cause extérieure que nous imaginons confusément
- 3) le temps, grâce auquel les affects se rapportant à des objets que nous comprenons surmontent ceux qui se rapportent à des choses que nous concevons d'une manière confuse ou mutilée
- 4) la multiplicité des causes par lesquelles sont favorisés les affects se rapportant aux propriétés communes des choses ou à Dieu

⁹⁴ Voir Pierre MACHEREY, *Op.cit.*, 1994, p. 41.

⁹⁵ *Idem*

5) l'ordre, enfin, dans lequel l'esprit peut ordonner et enchaîner les affects entre eux.

(E5P20, Scolie)

Le premier remède aux affects consiste en la connaissance des affects. Spinoza ne précise pas s'il faut connaître les affects humains en général, ou s'il faut surtout connaître ses propres affects en particulier. En réalité, nous pouvons supposer que l'un implique l'autre. Ce premier remède est en réalité largement redevable à la méthode d'analyse des affects que Spinoza élabore dans le *De affectibus*. Rappelons-nous ce que nous en avons dit : le premier pas de la libération est accompli lors de la troisième partie de l'*Éthique* dans laquelle Spinoza expose une méthode d'analyse des affects.

Cette méthode possède en réalité deux objectifs. Le premier objectif est cognitif en cela que le lecteur de l'*Éthique* pourra comprendre la logique derrière les affects humains en général⁹⁶. Quant au second objectif, il est thérapeutique : le lecteur sérieux pourra comprendre ses propres affects et ainsi agir sur ceux-ci.

Le second remède aux affects est bien entendu directement lié à ce premier remède. Grâce à une étude approfondie de la logique des affects, le philosophe en arrivera à posséder une connaissance adéquate de ses propres affects. Posséder une idée adéquate, c'est d'abord rectifier l'aspect négatif d'une idée pour en laisser le seul aspect positif. C'est exactement ce en quoi consiste le deuxième remède aux affects : comprendre adéquatement ses affects consiste en réalité à les rattacher à leur véritable cause. Autrement dit, l'apprenti philosophe rectifiera la principale erreur, celle que nous faisons instinctivement, c'est-à-dire celle de croire que nos affects nous appartiennent. En restera une conception adéquate de l'affectivité, voulant que les affects humains soient l'expression de la modification de la puissance du *conatus* humain et plus

⁹⁶ Malgré tout, la connaissance de la logique des affects humains en général possède certainement des vertus thérapeutiques. En effet, en comprenant la logique des affects humains, nous sommes naturellement moins enclins à en vouloir aux autres êtres humains pour leur inconstance. Rappelons qu'au début de la troisième partie Spinoza affirme vouloir comprendre les affects humains plutôt que de s'en moquer.

exactement l'expression de la confrontation du *conatus* et des causes extérieures ou, ultimement, une expression de la puissance infinie de Dieu.

Le troisième remède aux affects est, comme nous pouvons le lire, directement lié à la temporalité. Qu'est-ce à dire exactement? La proposition sept nous sera ici très utile : « les affects qui naissent de la raison ou sont excités par elles sont, du point de vue du temps, plus puissants que ceux qui se rapportent à des choses singulières que nous considérons comme absentes » (E5P7). La démonstration nous aidera elle aussi : « un affect né de la raison se rapporte nécessairement aux propriétés communes des choses, propriétés que nous considérons comme présentes (il ne peut rien exister en effet qui en exclut l'existence actuelle) et que nous imaginons toujours selon la même modalité » (E5P7, Démonstration).

Cela dit, ce que cette proposition sept laisse entendre, c'est qu'un affect sera plus intense dès l'instant où l'objet auquel il se rapporte sera conçu comme toujours présent. La question est la suivante : en quoi est-ce que cette propriété du régime affectif humain peut être utilisée à bon escient et devenir un remède permettant de contrôler ses affects passifs? En réalité, le remède est directement lié au concept de propriétés communes, comme l'indique d'ailleurs la démonstration. Ici, un détour vers la théorie des notions communes est essentiel pour bien comprendre ce remède et pour cela nous devons d'abord étudier brièvement la distinction spinozienne des modes de connaissance (cette thèse est présentée au deuxième scolie de la quarante et unième proposition du *De mente*). Disons d'abord que l'*Éthique* en distingue trois genres : l'imagination, la raison, la science intuitive ou intuition. Le premier genre de connaissance, que Spinoza nomme l'imagination, procède par expérience vague et par mémoire. La connaissance du premier genre est mutilée et confuse. Selon l'auteur, « la connaissance du premier genre est la cause unique de la fausseté » (E2P41). Le second genre de connaissance est

celui que Spinoza appelle la raison. Nous connaissons selon le deuxième genre de connaissance quand nous avons « des notions communes, et des idées adéquates des propriétés des choses » (E2P40, Scolie 2). Dans le cadre du deuxième genre de connaissance, ce sera par déduction que la raison pourra former ces notions communes. La science intuitive, qui est le troisième genre de connaissance, est aussi le plus parfait des trois modes de connaissance. « Ce genre de connaissance procède de l'idée adéquate de l'essence formelle de certains attributs de Dieu à la connaissance adéquate de l'essence des choses » (E2P40, Scolie 2). Enfin, mentionnons qu'étant toutes les deux fondées sur la raison, la « connaissance du second et du troisième genre est nécessairement vraie » (E2P41). Pour l'instant, ces quelques considérations générales sont suffisantes.

À la lumière de tout ceci, le troisième remède aux affects pourra être adéquatement compris. En effet, selon Spinoza, si un affect né de la raison est plus puissant qu'un autre né de l'imagination, c'est parce que ce que l'esprit perçoit *grâce* à la raison, et donc parce qu'il perçoit les propriétés communes des choses qui demeurent constantes du point de vue du temps. À l'inverse, ce que l'esprit perçoit confusément, c'est-à-dire ce que l'esprit imagine, est en constante fluctuation et donc est instable du point de vue du temps. Une des principales différences entre la perception confuse des choses et la perception des propriétés communes est leur rapport au temps : les premières sont instables, c'est-à-dire que l'objet qui est perçu confusément peut être tantôt présent, tantôt absent; les propriétés communes quant à elles, parce qu'elles sont communes, sont stables : elles seront toujours présentes. En ce qui concerne le champ affectif, nous comprenons dès lors qu'un affect né de la raison est beaucoup plus stable et donc de loin préférable à un affect né de l'imagination qui est source de fluctuation incessante.

Ce troisième remède aux affects appelle le quatrième, le plus important des cinq. Selon Spinoza, le quatrième remède consiste à rapporter les différents affects auxquels l'être humain est confronté aux propriétés communes, ce que nous venons tout juste d'indiquer. Mais le philosophe ajoute immédiatement une alternative : il faut rapporter les différents affects à Dieu. Pour être tout à fait exact, les deux options sont équivalentes et la distinction est d'ordre linguistique.

Nous avons dit plus haut que le troisième remède appelle le quatrième, ce dernier étant le plus important des cinq. C'est bien le cas. D'ailleurs, ce quatrième remède était déjà présent dans le *Traité de la réforme de l'entendement*, ce qui prouve l'importance que lui accorde Spinoza. Au tout début de ce traité, le penseur affirme vouloir s'éloigner des maux qu'occasionne le trop grand attachement à des objets instables. En effet, la conclusion de Spinoza sera la suivante : « ces maux me semblèrent venir de ce que toute notre misère dépend de la seule qualité de l'objet auquel nous sommes attachés par amour » (Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement*, 9). Dès lors, l'ensemble du projet éthique consistera à déterminer vers quel objet nous devons porter notre amour. Naturellement, dans le contexte du monisme spinozien, l'objet suprême et absolument stable, celui qui pourra de ce fait stabiliser le régime affectif de l'être humain ne peut être que la Nature (c'est-à-dire Dieu) qui est toujours identique à elle-même⁹⁷.

C'est d'ailleurs un des principaux éléments que nous pouvons déduire des propositions une à vingt de la cinquième partie de l'*Éthique*. Concrètement, Spinoza affirme que nous pouvons et devons rapporter l'ensemble de nos affects à Dieu et que ce procédé est ce qui fait surgir l'amour envers Dieu : « L'esprit peut faire en sorte que toutes les affections du Corps,

⁹⁷ Nous verrons qu'entre le *Traité de la réforme de l'entendement* et l'*Éthique*, il y a une évolution importante. Dans l'*Éthique*, nous voyons apparaître le concept d'amour intellectuel de Dieu, ce qui n'était pas du tout présent dans le *Traité de la réforme de l'entendement*. Nous verrons aussi que dans le cas de l'amour intellectuel de Dieu, l'idée que l'amour est nécessairement orienté vers un objet pose problème.

c'est-à-dire toutes les images d'objets, se rapportent à l'idée de Dieu » (E5P14); « Celui qui se comprend lui-même et qui comprend ses affects clairement et distinctement aime Dieu, et cela d'autant plus qu'il se comprend mieux lui-même et qu'il comprend mieux ses affects » (E5P15). La proposition onze quant à elle nous apprend que cet amour sera très puissant : « Plus nombreux sont les objets auxquels se rapporte une image, plus celle-ci est fréquente, c'est-à-dire plus souvent elle s'avive, et plus elle occupe l'esprit » (E5P11). Cet amour sera d'autant plus puissant que nombreux sont les affects se rapportant à Dieu.

La proposition seize quant à elle affirme que « cet amour envers Dieu doit occuper l'esprit au plus haut point » (E5P16) ce qui confirme ce que nous affirmons précédemment : l'amour envers Dieu est le point névralgique de cette première partie du *De Libertate*, ce vers quoi toute l'argumentation est dirigée. Les propositions dix-sept, dix-huit et dix-neuf nous apprendront quant à elles les modalités mêmes de cet amour : il est à sens unique, c'est-à-dire que Dieu ne nous aime pas en retour; il est stable, c'est-à-dire il ne peut pas se transformer en haine; il n'attise pas la jalousie ni l'envie et nous pouvons aisément partager cet amour. Ces modalités, Spinoza les avait déjà partiellement mentionnées dans le *Traité de la réforme de l'entendement* : « je me décidai en fin de compte à rechercher s'il n'existait pas un bien véritable [la réponse sera positive et Spinoza associera ce bien suprême à l'amour envers Dieu] et qui pût se *communiquer*, quelque chose enfin dont la découverte et l'acquisition me procure pour l'éternité la jouissance d'une joie suprême et *incessante* (Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement*, 1; mes soulignements).

La notion de partage est ici extrêmement importante. Selon le *Traité de la réforme de l'entendement*, mais aussi l'*Éthique*, « dans l'ordre de l'amour, la possession entière de l'objet est impossible [et] c'est cette impossibilité qui, selon Spinoza, est la source du malheur et de

l'angoisse »⁹⁸ c'est-à-dire de la jalousie et de l'envie. Or, le fait que personne ne puisse posséder l'objet auquel se rapporte l'amour envers Dieu répond à un des principaux problèmes que l'on rencontre dans le régime affectif humain. En réalité, et cela est significatif, l'amour envers Dieu est une connaissance : aimer Dieu c'est connaître Dieu et sa nature, l'accepter et faire orbiter l'ensemble de sa vie affective autour de ce point. C'est justement là son avantage principal. En effet, contrairement au partage d'un objet *ordinaire* qui procède par transfert au moins partiel de l'objet vers un sujet, le partage de ses connaissances procède quant à lui par copie. C'est pour cette raison que l'envie et la jalousie ne concernent pas l'amour envers Dieu, ce qui contribue à la stabilité de cet amour.

Par conséquent, ce sera grâce au deuxième genre de connaissance et aux notions communes que l'homme pourra rapporter l'ensemble de ses affects voire l'ensemble des phénomènes de la nature à Dieu. En d'autres termes, le quatrième remède, celui que nous avons défini comme étant le remède principal de la première partie du *De libertate*, consiste à découvrir la vérité sur la nature de Dieu, c'est-à-dire découvrir la nature moniste de Dieu. Nous voyons aussi l'importance de la raison au sein du processus de libération : sans elle, la libération est tout simplement impossible.

Néanmoins, cela ne signifie pas que l'imagination ne joue aucun rôle au sein de ce processus. La lecture du scolie de la proposition dix semble en effet suggérer que l'imagination possède au contraire un rôle très important. En effet, Spinoza affirme qu'imaginer relativement souvent les différents maux résultant de l'inconstance des hommes marque la mémoire et prépare l'homme à cette inconstance. Il affirme qu'en utilisant son imagination de la sorte l'homme « sera capable dans un court délai de diriger la plupart de ses actes par le pouvoir de la raison » (E5P10, Scolie). Ce scolie en particulier rappelle le *Manuel* d'Épictète ainsi que les *Pensées* de

⁹⁸ Robert MISRAHI, *Op.cit.*, p. 461, note # 40.

Marc-Aurèle qui tous deux invitent les apprentis philosophes au même genre d'exercice⁹⁹. Il est très intéressant de remarquer que ce sont les seuls conseils pratiques qu'indique Spinoza dans l'ensemble de la cinquième partie de l'*Éthique*. Il serait incohérent que le philosophe fournisse des conseils relevant du premier genre de connaissance s'il n'accordait aucun rôle à l'imagination. Bref, tous les moyens sont bons pour permettre à l'être humain de libérer la puissance qui est en lui.

Enfin, passons au cinquième et dernier remède. Afin de correctement ordonner et enchaîner ses affects, il va sans dire que l'être humain doit comprendre ses affects et leurs vraies causes. Donc, le cinquième remède est redevable des quatre autres. Nous remarquons une certaine ressemblance entre la philosophie spinozienne et la psychanalyse freudienne, ressemblance que Macherey a bien relevée : « ce moment est celui de la cure en un sens qui pourrait évoquer celui de la psychanalyse freudienne »¹⁰⁰. Un peu comme chez Spinoza, le patient cherche à guérir grâce à une cure essentiellement fondée sur une réinterprétation de ses expériences affectives passées, ce qui par ailleurs lui permettra de correctement interpréter ses expériences présentes et futures. Dans le même sens, l'*Éthique* de Spinoza invite le lecteur à réorganiser ses affects correctement et celui qui y arrive se comprend mieux et comprend mieux les autres hommes qu'il côtoie.

Avant de passer à l'examen du deuxième mouvement de la libération (les propositions vingt et un à quarante-deux), trois éléments méritent d'être clairement soulignés. Premièrement, les cinq remèdes que nous avons étudiés sont en réalité intimement liés et n'ont été distingués que pour des raisons pratiques. Comme nous l'avons déjà indiqué d'ailleurs, tous ces remèdes sont redevables de la raison et donc nous pourrions dire que le véritable remède « aux affects

⁹⁹ Nous nous intéresserons plus longuement à cette ressemblance plus loin.

¹⁰⁰ Pierre MACHERY, *Op.cit.*, 1994, p. 41.

consiste à faire intervenir dans le déroulement de la vie affective les procédures de la connaissance rationnelle »¹⁰¹.

Deuxièmement, les « remèdes », comme les appelle Spinoza, sont des remèdes aux affects passifs qui peuvent être considérés comme une maladie dont il faut guérir. Or, il reste que ces délires sont de l'ordre de la normalité. Les remèdes ne sont pas des recettes toutes prêtes d'avance utilisées pour éradiquer une situation qui serait, comme le sont toutes les maladies, une erreur de parcours dans l'historique de santé de notre organisme, un état anormal. Ainsi donc, « la philosophie n'est pas la médecine de l'âme, elle est la reconstruction de l'esprit »¹⁰².

Troisièmement, comme l'affirme Pierre Macherey, « les propositions 5 et 6 fixent les deux polarités extrêmes de cette série intensive, en caractérisant les états par lesquels l'âme se trouve en situation de passivité maximale (proposition 5), et d'activité optimale (proposition 6) »¹⁰³. Les propositions cinq (« Un affect à l'égard d'un objet que nous imaginons isolément, et non pas comme nécessaire, ni comme possible, ni comme contingent, est, toutes choses égales par ailleurs, le plus grand des affects », E5P5) et six (« Dans la mesure où l'esprit comprend toutes choses comme nécessaires, il a un plus grand pouvoir sur ses affects, c'est-à-dire qu'il les subit moins », E5P6) constituent quelque chose comme une alternative : ou bien nous comprenons les choses confusément et isolément et nous sommes intensément passifs, ou bien nous comprenons les choses correctement et les comprenons comme étant nécessaires et nous nous dirigeons sur la voie de la libération. Malgré tout, il y a chez Spinoza présence d'une « échelle des intensités affectives, en rapport avec les figures du pâtir et de l'agir »¹⁰⁴ : dans cette première partie du *De libertate* mais aussi dans la seconde, le philosophe s'applique à bien nous

¹⁰¹ *Idem*, p. 62.

¹⁰² Robert MISRAHI, *Op.cit.*, p. 452, note # 11.

¹⁰³ Pierre MACHEREY, *Op.cit.*, 1994, p. 66.

¹⁰⁴ *Idem*

faire comprendre que la passivité et l'activité ne sont pas deux polarités absolument isolées l'une de l'autre. Au contraire, il existe plutôt un continuum d'activité et de passivité et la libération ne veut jamais dire l'absence totale d'une certaine part de passivité. Dans le même sens, et c'est très exactement la même chose, une réforme de l'entendement ne rectifiera jamais l'ensemble des idées inadéquates. Ce qui est tout à fait essentiel toutefois, c'est que la majorité des idées soient adéquates : être libre et être actif signifie donc posséder plus d'idées adéquates que d'idées confuses et mutilées et le moins possible d'affects passifs.

2.3.2. Le point de vue de l'éternité

Passons maintenant au second développement de la dernière partie de l'*Éthique*. Une lecture rapide nous convaincra d'une chose : il y a réellement un changement de perspective important. D'ailleurs, ce changement de perspective peut paraître contredire tout ce que le philosophe s'était efforcé de démontrer depuis le début de l'*Éthique*. Mais avant de conclure trop précipitamment, étudions le texte lui-même.

D'abord, la proposition vingt et un n'a rien de très surprenant : Spinoza nous apprend que « l'esprit ne peut rien imaginer, et il ne peut se souvenir d'aucune chose passée que pendant la durée du corps » (E5P21). Cette proposition est en réalité un rappel de la thèse paralléliste et ne nous apprend rien de nouveau. Les propositions vingt-deux et vingt-trois sont quant à elles beaucoup plus surprenantes et contrastent drastiquement avec cette proposition vingt et un. En effet, Spinoza semble contredire directement ce qu'il vient tout juste de rappeler. Mais lisons ces deux propositions avant d'en juger trop rapidement : « Cependant il existe nécessairement en Dieu une idée qui exprime l'essence de tel ou tel corps humain sous l'espèce de l'éternité »

(E5P22); « L'esprit humain ne peut être absolument détruit avec le corps, mais il en subsiste quelque chose qui est éternel » (E5P23).

La surprise est totale. Une lecture rapide semble suggérer que Spinoza soutient une certaine forme d'immortalité. Il semble y avoir une incohérence entre les deux propositions immédiatement voisines voire entre cette éventuelle thèse de l'immortalité de l'esprit et l'ensemble de l'argumentation développée dans l'*Éthique*. Dès lors, deux possibilités surgissent : ou bien Spinoza soutient réellement une certaine forme d'immortalité et donc rejette l'ensemble de ce qu'il avait auparavant écrit; ou bien nous nous méprenons sur le véritable sens de ces propositions, la cohérence de l'*Éthique* demeure intacte et l'incohérence apparente sert d'autres intérêts. Nous soutiendrons cette dernière thèse et donc nous supposons une cohérence interne absolue de la part de Spinoza¹⁰⁵. Afin de comprendre ces deux propositions pour le moins énigmatiques, nous nous appuyerons principalement sur l'excellent commentaire de Pierre-François Moreau¹⁰⁶, mais aussi sur le dernier chapitre du livre *Individu et communauté chez Spinoza* d'Alexandre Matheron¹⁰⁷ ainsi que sur son article *La vie éternelle et le corps*¹⁰⁸ et, enfin, sur le dernier chapitre d'*Affects et conscience chez Spinoza* de Syliane Malinowski-Charles¹⁰⁹.

D'abord, il est tout à fait vrai de dire que dans l'*Éthique* Spinoza soutient une certaine forme d'*immortalité*. Néanmoins, cette immortalité s'entend en sens très particulier et nous ne devons jamais perdre d'esprit ce sens sous peine de comprendre cette idée d'immortalité de façon fort erronée. Ce qui est tout à fait certain, c'est que tous les modes sont immortels en un certain sens : étant des modes d'expression de la substance infinie, c'est-à-dire n'étant rien de

¹⁰⁵ Bien sûr, il existe certaines difficultés dans l'*Éthique* et notre objectif n'est pas de les occulter, mais seulement d'essayer de comprendre celles qui peuvent être élucidées.

¹⁰⁶ MOREAU, Pierre-François, *Spinoza : l'expérience et l'éternité*, Paris, PUF, 1994, p. 534-549.

¹⁰⁷ MATHERON, Alexandre, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Éditions de Minuit, 1969, p. 571-613.

¹⁰⁸ MATHERON, Alexandre, « La vie éternelle et le corps selon Spinoza », Paris, *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1994, p. 27-40.

¹⁰⁹ Syliane MALINOWSKI-CHARLES, *Op.cit.*, p. 201-232.

moins que la substance elle-même sous un certain rapport, ils sont nécessairement immortels. Mais c'est en ce sens seulement qu'ils le sont. À la mort d'un homme, par exemple, le corps qui était le sien meurt entièrement avec lui. Comme nous l'avons déjà souligné, lorsque deux puissances se rencontrent, il y a une des deux puissances qui pâtit. À ce moment, la puissance du mode pâtissant n'est pas perdue, car absolument parlant aucune puissance n'est perdue; cette puissance est plutôt transférée. Le même phénomène de transfert de puissance se produit à la mort d'un homme. Comme l'affirme Gilles Deleuze¹¹⁰, la mort d'une chose correspond à la dissolution du rapport qui existait entre les différentes parties la constituant. Lors de cette dissolution, les parties ne s'évanouissent pas dans le néant. Elles entreront simplement dans de nouveaux rapports avec d'autres parties et formeront une autre chose. C'est le grand cycle de la vie : un arbre qui tombe se décomposera et servira de terreau fertile à de multiples autres formes de vie. La matière dont était constitué le premier arbre ne disparaît pas, mais est plutôt réutilisée. « La *facies totius universi* se maintient à travers les générations et corruption des individus corporels »¹¹¹. La thèse spinozienne est en fait proche de la thèse héraclitienne : sa métaphore de la rivière nous viendra naturellement à l'esprit¹¹². Quant à l'esprit qui est l'idée du corps existant en acte, il continuera d'exprimer le corps existant en acte. Mais ce qu'il exprimera ce sera désormais le nouveau rapport que la mort du premier corps a rendu possible.

Dès lors, l'esprit qui est une idée du corps en acte ne peut certainement pas être considérée comme immortelle, du moins pas du point de vue de la *mémoire*. Certes, absolument parlant l'esprit qui est l'idée du corps ne meurt pas plus que le corps ne meurt, mais l'être humain individuel est en quelque sorte complètement dissous dans l'immensité du monde. Au

¹¹⁰ Gilles DELEUZE, *Op.cit.*, 1981, p. 43-60 et plus particulièrement p. 45-46.

¹¹¹ Louis MILET, *Op.cit.*, p. 133 ; *facies totius universi* : la face de l'univers entier.

¹¹² Selon Héraclite, jamais nous ne nous baignons deux fois dans la même rivière parce que l'eau n'est jamais la même. Le philosophe fait bien sûr référence à l'écoulement du temps qui est constant. Or, dans toute cette instabilité, il y est une chose qui est absolument stable : la stabilité de l'inconstance.

final, c'est donc dire que chez Spinoza jamais l'immortalité des modes n'est synonyme d'une immortalité de type religieuse où il y a survivance de la personnalité. Voilà sans doute pourquoi chez Spinoza le mot *éternité* est préféré au mot *immortalité* qui quant à lui n'est utilisé que dans un sens négatif, justement pour critiquer l'idée d'une survivance de la personnalité dans E5P34, Scolie¹¹³.

Remarquons trois choses importantes pour terminer sur ce point : premièrement, ce type d'immortalité que nous appellerons dès maintenant *éternité*, ne concerne pas uniquement l'être humain, mais bel et bien l'ensemble des modes existants; il ne concerne pas uniquement le corps, mais aussi tous les autres modes de tous les autres attributs; troisièmement, et cela prendra dans ce qui suivra une importance exceptionnelle, c'est ce premier type d'éternité de l'esprit qui rend possible tous les autres rapports de l'esprit à l'éternité.

Si le premier rapport de l'esprit à l'éternité concernait l'éternité *effective* de l'esprit qui survit en un certain sens, le second rapport concerne quant à lui la connaissance du troisième genre. Cette connaissance est bel et bien un rapport de l'esprit à l'éternité en cela que la connaissance du troisième genre est une connaissance adéquate qui contrairement à la connaissance du deuxième genre (qui est elle aussi adéquate, nous ne devons jamais l'oublier sous peine de trop mettre le troisième genre de connaissance sur un piédestal) ne procède plus des notions communes, mais de l'essence réelle des choses. Lorsque l'esprit comprend les choses sous le troisième genre de connaissance, l'esprit comprend que les choses qu'il comprend sont des choses éternelles. Il comprend les choses sous un certain *regard* d'éternité. Nous comprenons dès lors pourquoi ce second rapport de l'esprit à l'éternité est fondé sur l'éternité *effective* de l'esprit et des choses : « c'est la connaissance du troisième genre qui nous révèle

¹¹³ « Si l'on se réfère à l'opinion commune des hommes, on voit qu'ils sont en fait conscients de l'éternité de leur esprit, mais qu'ils la confondent avec la durée et l'attribuent à l'imagination ou à la mémoire, dont ils croient qu'elle subsiste après la mort » (E5P34, Scolie).

notre éternité; inversement, c'est notre éternité qui rend possible la connaissance du troisième genre »¹¹⁴. En effet, sans une éternité *effective* des choses, l'esprit ne pourrait certainement pas comprendre les choses comme étant éternelles : cela va naturellement de soi.

Ce qu'il est important de souligner ici, c'est que plus la connaissance du troisième genre se développe et occupe l'esprit, plus l'esprit comporte grande part d'éternité. D'abord, il faut avouer que cette idée est surprenante. Deux remarques nous aideront à comprendre cette idée. Premièrement, comme l'affirme Spinoza « la suprême vertu de l'esprit est de connaître Dieu, c'est-à-dire de comprendre les choses par le troisième genre de connaissance » (E5P27, Démonstration). Toujours selon Spinoza, « plus nous comprenons les choses singulières, plus nous comprenons Dieu » (E5P24). Eu égard au système moniste spinozien, cela est plutôt évident : plus nous comprenons de choses adéquatement, plus nous comprenons que les choses que nous comprenons sont des modes d'expression de la substance infinie et donc comprendre adéquatement Dieu passera nécessairement par une compréhension adéquate des choses singulières. C'est en saisissant correctement les essences individuelles que l'esprit en arrive en même temps à saisir l'éternité des choses, de Dieu, mais aussi de lui-même. Deuxièmement, chez Spinoza connaître n'est pas une activité passive, mais implique une activité de l'esprit. Les idées vraies ne sont pas « quelque chose de muet comme une peinture sur un tableau » (E2P43, Scolie), affirme Spinoza dans la deuxième partie de l'*Éthique*. De ces deux remarques, nous pouvons comprendre dès lors qu'en connaissant les choses singulières sous le rapport de l'éternité, nous comprenons Dieu certes, mais aussi, parce que les idées ne sont pas des choses muettes, nous exprimons en même temps l'éternité divine : « l'âme exprime directement, par sa puissance de penser, la nécessité divine »¹¹⁵. Et nous exprimons d'autant plus la nécessité divine

¹¹⁴ Alexandre MATHERON, *Op.cit.*, 1969, p. 574.

¹¹⁵ Pierre-François MOREAU, *Op.cit.*, p. 539.

que nous avons d'idée adéquate du troisième genre. Remarquons aussi que puisque ce deuxième genre d'éternité est entièrement fondé sur la connaissance du troisième genre, seul l'être humain peut y accéder et, à plus forte raison, les hommes les plus sages (c'est-à-dire ceux qui comprennent les choses seulement).

Mais ces deux rapports de l'esprit à l'éternité (l'éternité *effective* de l'esprit et la *connaissance* de l'éternité) ne sont pas les seuls rapports de l'esprit à l'éternité. Cette expression de Spinoza en témoigne : « nous *sentons* et *expérimentons* que nous sommes éternels » (E5P23, Scolie; nous soulignons). Cette expression est tout à fait énigmatique, et cela même après ce que nous venons tout juste de dire à propos de l'éternité effective de l'esprit et du second rapport de l'esprit à l'éternité. En effet, *sentir* et *expérimenter* sont des verbes beaucoup plus liés à l'expérience, à l'imagination, au corps et à la durée qu'à la connaissance du troisième genre. Rappelons-nous que la seconde partie du *De Libertate* adopte un point de vue qui exclut l'existence présente du corps. Nous devons dès lors nous demander comment il est possible de sentir et expérimenter l'éternité sans toutefois avoir recours au corps. Spinoza lui-même souligne le problème : « Il n'est pas possible cependant que nous nous souvenions d'avoir existé avant le corps puisqu'il ne peut y avoir dans le corps d'empreinte de cette existence, et puisque l'éternité ne peut se définir par le temps ni comporter aucune relation au temps » (E5P23, Scolie). La réponse de Spinoza sera la suivante : « Et pourtant, nous sentons et expérimentons que nous sommes éternels. C'est que l'esprit ne sent pas avec moins de force les choses qu'il conçoit par un acte de l'entendement que celles qu'il a dans la mémoire. Car les yeux de l'esprit par lesquels il voit et observe les choses sont les *démonstrations* elles-mêmes » (E5P23, Scolie; nous soulignons).

Cette réponse met en jeu un élément important que nous avons souligné précédemment à propos de la théorie de la connaissance de Spinoza. En effet, la réponse de Spinoza à la question de savoir comment l'esprit peut *sentir* l'éternité est directement fondée sur le critère *intrinsèque* de la vérité, comme le témoigne l'emphase de Spinoza sur les yeux de l'esprit, sur la force des démonstrations et sur l'équivalence au point de vue affectif des démonstrations et de la mémoire. Pour dire les choses simplement, nous dirons que les démonstrations sont la source du sentiment d'éternité : l'homme sent et expérimente qu'il est éternel parce que les démonstrations le convainquent, peu à peu, de l'éternité de toutes choses, et par le fait même le convaincront à force de déduction, de sa propre éternité. Notons qu'il s'agit bel et bien d'un processus : à partir d'une seule idée adéquate, à partir d'une seule déduction adéquate, il est peu probable que l'être humain découvre l'éternité à laquelle il participe avec une force suffisante pour en être convaincu. Néanmoins, puisqu'une idée adéquate rend possible la déduction d'autres idées adéquates, un grand nombre d'idées adéquates risquent fort de rendre possible la déduction de l'éternité à laquelle participe l'être humain tout à fait claire et distincte. En d'autres termes :

L'âme qui rattache un très grand nombre de choses à leur véritable cause contient un modèle d'explication du monde auquel un nombre de plus en plus grand d'idées vient se greffer, le renforçant par là même, le complétant pour en faire un immense réseau de relations causales adéquates. L'âme s'habitue à envisager les choses sous un regard d'éternité et éprouve tant de joie en le faisant, qu'elle en est plus puissante.¹¹⁶

Il est ici primordial de souligner un élément que le passage que nous venons de citer, mais aussi le scolie de la proposition vingt-trois, mentionne très bien et qui est essentiel pour la suite des choses. Spinoza affirme que « l'esprit ne sent pas avec moins de force les choses qu'il conçoit par un acte de l'entendement que celles qu'il a dans la mémoire » (E5P23, Scolie). Autrement dit, ce que Spinoza affirme ici c'est que la connaissance du troisième genre rend possible un affect, et pas n'importe lequel. La connaissance du troisième genre est la source de la

¹¹⁶ Sylviene MALINOWSKI-CHARLES, *Op.cit.*, p. 229.

plus grande joie qui soit, l'affect le plus puissant possible, la *béatitude*. Et tout cela tient au regard que l'esprit acquiert grâce au troisième genre de connaissance : ce troisième genre de connaissance prend la forme d'un regard particulier qui est une véritable « fusion de notre regard avec celui de Dieu »¹¹⁷. Nous en venons à un « total recouvrement de notre statut d'essence objective – de conscience, de certitude »¹¹⁸, c'est-à-dire que grâce au troisième genre de connaissance nous comprenons que nous sommes éternels parce que nous comprenons que toutes les choses sont éternelles. Et cette compréhension de l'éternité des choses, de Dieu et de soi-même ainsi que cette certitude qui découle de cette compréhension sont source de la béatitude qui est une joie d'un niveau supérieur.

Maintenant que les propositions vingt-deux et vingt-trois ont été largement expliquées, revenons maintenant à la proposition vingt-quatre : « Plus nous comprenons les choses singulières, plus nous comprenons Dieu » (E5P24). Nous pourrions croire que Spinoza renvoie ici aux notions communes et au deuxième genre de connaissance. Mais la proposition suivante nie cette thèse : « Le suprême effort de l'esprit et sa vertu suprême sont de comprendre les choses par le troisième genre de connaissance » (E5P25). La démonstration de la même proposition nous apprendra la véritable différence entre le deuxième genre et le troisième genre de connaissance : « Le troisième genre de connaissance procède de l'idée adéquate de certains attributs de Dieu à la connaissance adéquate de l'essence des choses » (E5P25, Démonstration). La différence peut paraître subtile, mais elle est immense.

S'il est vrai que le deuxième et le troisième genre de connaissance ont comme point commun l'usage de la raison, ils ne possèdent pas la même orientation. Dans le cas du deuxième genre de connaissance, la raison déduit un principe commun à toutes les choses qu'il étudie. Le

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 221.

¹¹⁸ *Idem*

troisième genre de connaissance procède inversement. Ayant internalisé la vérité concernant la nature de Dieu au point où elle devient une connaissance intuitive, l'apprenti philosophe aura dès lors accès à la vérité sur l'essence des choses particulière. Pierre Macherey distingue fort bien ces deux genres de connaissance :

l'un est une connaissance abstraite [le second genre], qui explique la nature des choses d'un point de vue général, en la soumettant à des règles ou à des lois qui sont des modes de penser et non des réalités physiques; l'autre [le troisième genre] est une « connaissance des choses singulières », qui appréhende celles-ci directement, « d'un seul regard »[intuitivement], telles qu'elles sont, à la fois au point de vue de leur essence et à celui de leur existence, donc sans passer par l'intermédiaire de règles abstraites¹¹⁹.

Le troisième genre de connaissance est le plus élevé et le plus immédiat des deux genres de connaissance rationnels : la connaissance du troisième genre « réalise l'idéal d'intelligibilité qui donne son contenu à la suprême vertu d'âme, et permet à celle-ci d'aller jusqu'au bout de la puissance de penser qui est en elle »¹²⁰. « La science intuitive possède une efficacité qui la rend supérieure à la connaissance par notions communes »¹²¹. D'ailleurs, Spinoza nomme « science intuitive » ce genre de connaissance pour bien en marquer l'immédiateté.

La proposition vingt-huit nous permettra de répondre à une question que nous avons précédemment posée : les deux méthodes de libération qui sont distinguées au sein de la cinquième partie de l'*Éthique* sont-elles réellement distinctes ou font-elles plutôt partie d'un même processus ? La réponse est claire : les deux méthodes de libération ne sont pas réellement distinctes et sont davantage deux mouvements complémentaires d'une même méthode. D'abord, selon la proposition vingt-huit, « l'effort, c'est-à-dire le désir de connaître les choses par le troisième genre de connaissance ne peut pas naître du premier » (E5P28). Spinoza est clair : le désir de connaître selon le troisième genre de connaissance ne peut ni naître du premier genre, ni apparaître de lui-même. Selon Louis Milet, le premier mouvement de la libération est un

¹¹⁹ Pierre MACHEREY, *Op.cit.*, 1994, p. 174.

¹²⁰ *Idem*, p. 137.

¹²¹ *Idem*, p. 175.

mouvement de rupture : « “la chaîne est cassée”, il faut donc entendre que se fait la rupture entre le premier et le second genre »¹²² de connaissance. Le second mouvement est quant à lui un passage du deuxième genre de connaissance au troisième. Par conséquent, le premier mouvement de la libération semble conditionnel au deuxième : « on peut pratiquer la connaissance du deuxième genre sans être allé jusqu’à celle du troisième, inversement, on ne peut pratiquer la connaissance du troisième genre sans être passé par celle du deuxième »¹²³. « Toutefois, [précise Milet], le second genre ne produit pas le troisième : il n’engendre que son désir »¹²⁴. L’homme vivant sous le deuxième genre de connaissance souhaitera naturellement connaître les choses selon le troisième genre de connaissance : il s’agit là d’une condition essentielle du passage entre les deux mouvements de la libération.

Malgré cela, Macherey avait raison d’affirmer que le premier mouvement de la libération était une solution minimale alors que le second mouvement en était une maximale. Le fait est que ce deuxième mouvement de la libération n’est pas accessible à tous les hommes. Ainsi, pour certains le cheminement se limite à ce premier mouvement. Cette limitation peut être temporaire parce que la libération est ardue et représente un long processus. Cette solution minimale demeure, malgré tout, une source de libération ce qui signifie que même si la solution maximale est inaccessible pour certains, la solution minimale est accessible à tous et est néanmoins préférable à l’état initial de soumission aux passions.

Dans le même ordre d’idées, à la toute fin de l’*Éthique* Spinoza avertit le lecteur : « Même si nous ne savions pas que notre esprit est éternel, nous tiendrions cependant pour primordiales la moralité, la religion, et d’une manière générale tout ce dont nous avons montré, dans la partie IV, que cela se rapporte à la fermeté d’âme et à la générosité » (E5P41). Ce que

¹²² Louis MILET, *Op.cit.*, p. 121.

¹²³ *Idem*, p. 176, note 1.

¹²⁴ *Idem*

souhaite souligner Spinoza, c'est qu' « une éthique peut se construire avant même que l'intelligibilité totale n'ait été atteinte »¹²⁵. La générosité et la fermeté d'âme sont les principes de base d'une vie vertueuse et cela même pour celui qui n'a pas accès au troisième genre de connaissance : ces principes, la raison seule est capable de les découvrir et donc même la voie minimale de libération permet d'atteindre une forme de vertu. Mais, naturellement, cette vertu est moins élevée que celle découlant de la voie maximale.

Cela dit, si nous souhaitons réellement comprendre ce que nous désignons sous le nom de *voie maximale de libération*, ce que nous venons tout juste d'étudier s'avère insuffisant. Afin de bien comprendre en quoi consiste plus exactement la voie maximale de libération que Spinoza expose dans la cinquième partie de l'*Éthique*, nous devons maintenant nous intéresser à un des concepts les plus singuliers de toute l'œuvre spinozienne : l'amour intellectuel de Dieu.

2.3.3. L'amour intellectuel de Dieu

C'est à partir de la proposition trente-trois du *De libertate* qu'est décrit l'amour intellectuel de Dieu. Ce concept, nous le comprendrons bien vite, est le plus important concept de tout ce second développement de la cinquième partie de l'*Éthique*. Plus encore, nous pourrions même dire que c'est précisément vers ce concept que l'ensemble de l'argumentation spinozienne est en fait orienté.

D'entrée de jeu toutefois, l'idée même d'un amour intellectuel peut paraître contradictoire tant la raison et le domaine affectif semblent inconciliables. Nous avons cependant déjà affirmé que chez Spinoza une connaissance rationnelle pouvait être un affect. Dans le cadre du troisième genre de connaissance, cela va plus loin : la connaissance du troisième genre est

¹²⁵ Pierre MISRAHI, *L'Éthique*, p. 455, note # 25.

nécessairement un affect. Selon la proposition trente-deux « tout ce que nous comprenons par le troisième genre de connaissance, nous en éprouvons une joie qu'accompagne l'idée de Dieu comme cause » (E5P32).

Si l'amour envers Dieu entretenait en la modifiant considérablement la relation sujet-objet caractéristique de l'amour – « l'amour [étant] une joie qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure » (E3, Définition des affects 6) – l'amour intellectuel de Dieu quant à lui rompt complètement cette relation. Du troisième genre de connaissance naît « l'amour de Dieu non pas en tant que nous l'imaginons comme présent, mais en tant que nous comprenons que Dieu est éternel; et c'est cela que [Spinoza] appelle amour intellectuel de Dieu » (E5P32, Corollaire). L'amour intellectuel de Dieu ne concerne que le point de vue de l'éternité, chose que nous avons déjà déduite. Concrètement, il y a une différence importante entre les deux types d'amour de Dieu. Dans les mots de Macherey, « l'amour intellectuel de Dieu est une formation affective parfaitement extraordinaire et atypique : un amour sans objet »¹²⁶. Macherey a-t-il raison d'affirmer cela? En effet, comment un amour sans objet peut-il seulement être envisageable surtout si l'on se réfère à la définition spinozienne de l'amour?

La démonstration de la proposition trente-deux apporte un début de réponse : « la plus grande joie [est] accompagnée de l'idée de soi-même, et par conséquent accompagnée aussi de l'idée de Dieu comme cause » (E5P32, Démonstration). L'objet de l'amour est en réalité l'idée de nous-mêmes ou pour le dire autrement « la conscience de soi qui accompagne la joie issue de la connaissance »¹²⁷. Dans ses commentaires sur l'*Éthique*, Robert Misrahi développe *cette idée* :

En marquant la différence entre le sage et l'ignorant, Spinoza met aussi en évidence d'une façon à la fois dense et lumineuse, la signification la plus profonde de sa philosophie : le désir, qui est de plain-pied avec l'Être, est en outre un mouvement permanent d'accroissement d'Être et d'accès à l'être. La sagesse,

¹²⁶ Pierre MACHEREY, *Op.cit.*, 1994, p. 152.

¹²⁷ Robert MISRAHI, *Op.cit.*, p. 464, note # 54.

comme joie parfaite, est précisément la jouissance de cet Être. Si l'essence de l'homme est le désir, l'essence du désir est le mouvement vers l'être. Le désir, en son essence, est un désir d'être¹²⁸.

Un désir d'être, mais aussi un désir de connaître l'Être. Par conséquent, l'amour intellectuel de Dieu correspond à un amour de l'Être, et le sage, le philosophe, est le plus libre de tous les hommes parce qu'il est celui qui y consacre tous ses efforts. Nous comprenons dès lors pourquoi nous pouvons dire que l'amour intellectuel de Dieu n'a aucun objet. L'amour de l'Être ne porte tout bonnement sur aucun objet, mais plutôt sur l'existence comme elle est et en elle-même. Une importante remarque s'impose : aimer Dieu et donc l'Être en tant qu'Être c'est en même temps s'aimer soi-même et tous les autres hommes en même temps. Par conséquent « l'amour de Dieu, au sens complet de cette expression, est l'amour dont Dieu constitue à la fois le sujet et l'objet »¹²⁹.

La forme que prend cette joie est particulière. Cette joie que Spinoza nomme béatitude est en fait « un sentiment de sérénité, de sécurité et d'apaisement »¹³⁰ c'est-à-dire de profonde paix. Elle est la plus puissante des joies possibles. Spinoza insiste sur la puissance de cette joie : « si la joie consiste dans le passage à une perfection plus grande, la béatitude doit certes alors consister, pour l'esprit, à posséder la perfection même » (E5P33, Scolie). En définitive, ce sera cette forme bien particulière de joie, cette intense puissance, cette grande perfection, qui permettra à l'apprenti philosophe de contrôler ses affects. La dernière proposition de l'*Éthique* l'affirme : « La béatitude n'est pas la récompense de la vertu, mais la vertu même et nous n'en éprouvons pas la joie parce que nous réprimons nos désirs sensuels, c'est au contraire parce que nous en éprouvons la joie que nous pouvons réprimer ces désirs » (E5P42). Cette précision est importante et en cela Spinoza critique les morales de la récompense qui promettent le paradis en

¹²⁸ *Idem*, p. 472-473, note # 79.

¹²⁹ Pierre MACHÉREY, *Op.cit.*, 1994, p. 162.

¹³⁰ *Idem*, p. 151.

échange d'une vie vertueuse. Au contraire, la vertu spinoziste est « par-delà toute récompense et tout calcul »¹³¹. De plus, « en dissociant la vertu et la croyance en l'immortalité, Spinoza ouvre le champ d'une éthique aussi exigeante que dans les traditions spirituelles, et cependant plus libre, c'est-à-dire non aliénée par l'espérance et la crainte eschatologique »¹³².

Outre sa forme, l'accession à cet amour est tout aussi particulière. En effet, Spinoza soutient que l'amour intellectuel de Dieu est éternel et surtout, fait très significatif, qu'il n'a « pas eu de commencement [mais qu'il a néanmoins] toutes les perfections de l'amour, comme s'il avait pris naissance » (E5P33, Scolie). Comment un amour peut-il être éternel et néanmoins ne jamais naître? En réalité, l'amour intellectuel de Dieu est toujours présent en chaque homme. Toutefois, cet amour est submergé par des affects négatifs qui l'emportent sur lui, non pas en force puisque l'amour intellectuel de Dieu est le plus fort de tous, mais plutôt en nombre. Par conséquent, l'homme qui parvient à se défaire de ses affects négatifs, c'est-à-dire celui qui en réduit leur nombre, rend possible la pleine expression de l'amour intellectuel de Dieu : il déterre, en quelque sorte, quelque chose qui était déjà présent. Cette redécouverte constitue ce que Robert Misrahi appelle une seconde naissance. Ainsi, « les deux aspects [...] de l'amour ne sont pas contradictoires : il est de toute éternité à la fois éternel et jaillissant, indestructible et toujours naissant »¹³³.

Le résultat est donc atteint. L'être humain qui éprouve la béatitude se sera réapproprié la puissance de penser de son esprit et celle d'agir de son corps. Il sera beaucoup plus libre qu'il ne l'était au début de ce difficile processus. Spinoza explique pourquoi : « Plus nombreux sont les objets que l'esprit comprend par le second et le troisième genre de connaissance, moins il est rendu passif par les affects qui sont mauvais, et moins il craint la mort » (E5P38); « plus est

¹³¹ Robert MISRAHI, *Op.cit.*, p. 472, note # 77.

¹³² Robert MISRAHI, *Op.cit.*, p. 471, note # 75.

¹³³ *Idem*, p. 464-465, note # 56.

importante la part de lui-même qui subsiste, et par conséquent plus est importante la part de lui-même qui n'est pas touchée par les affects contraires à notre nature, c'est-à-dire mauvais » (E5P38, Démonstration). C'est grâce à la connaissance adéquate, qui rationalise les affects et les dépassionne que l'homme se libérera. Cette connaissance adéquate possède un pouvoir de libération très important. À cet égard, la référence de E5P38 à la crainte de la mort est significative. Si Spinoza mentionne cette crainte, c'est parce qu'elle représente sans doute la plus grande crainte possible et donc l'affect le plus passif qui puisse exister. En effet, qui y a-t-il de plus universel de plus intense et de plus irrationnel comme peur que la peur de la mort? Cela dit, l'homme ayant réussi à se libérer de la plus intense crainte qui puisse être sera l'homme le plus libre qui puisse exister.

Or, si la connaissance possède un pouvoir de libération aussi important, ce n'est que parce que la connaissance adéquate est aussi un affect. Dans la quatrième partie de *l'Éthique*, Spinoza est clair : « Un affect ne peut être ni réprimé ni supprimé si ce n'est par un affect contraire et plus fort que l'affect à réprimer » (E4P7). L'insistance de Spinoza à attribuer à chacune des deux voies un type d'amour de Dieu qui lui est propre (l'amour envers Dieu et l'amour intellectuel de Dieu) paraît désormais absolument limpide : sans cet amour, la connaissance est froide et ne peut tout simplement pas servir à contrôler ses affects passifs.

Nous sommes maintenant parvenus au terme de notre analyse de la méthode de la libération chez Spinoza. Nous nous rappellerons la présence de deux mouvements complémentaires de la libération qui ont en commun un usage important de la raison. Nous nous rappellerons aussi de l'importance de la joie dans ce processus, les deux mouvements de la libération orbitant autour d'une forme bien particulière d'amour de Dieu. Nous nous rappellerons

aussi que la liberté est accessible à tous, mais que le salut est chose aussi difficile que rare.

Passons désormais à l'étude du processus de libération à l'œuvre dans la philosophie stoïcienne.

CHAPITRE 3

Analyse comparative des méthodes de libération stoïcienne et spinozienne

Passons maintenant à ce qui représente l'objectif ultime de cette présente analyse. Afin de comparer les méthodes de libération stoïcienne et spinozienne, nous procéderons en quatre temps. D'abord, nous étudierons la possibilité métaphysique du libre arbitre au cœur des deux philosophies, ce qui a un impact essentiel sur les liens entre les deux méthodes de libération. Puis, nous étudierons le concept de convenance au sein des éthiques stoïcienne et spinozienne. Ensuite, nous nous attarderons sur le rôle du jugement dans le processus de libération des deux éthiques. Enfin, nous nous intéresserons au traitement que les philosophes stoïciens et Spinoza réservent respectivement à l'éradication des passions et des affects négatifs.

3.1. La liberté d'un point de vue métaphysique

D'emblée, les métaphysiques spinozienne et stoïcienne semblent laisser très peu de place à la liberté humaine. Les deux systèmes sont en effet profondément déterministes. Notons au passage que le déterminisme spinozien est aveugle contrairement au déterminisme stoïcien qui est irrémédiablement lié à leur conception du destin. Spinoza répète tout au long de *l'Éthique* que l'être humain n'est qu'une toute petite partie de la nature, que l'être humain possède une puissance infime et, plus grave encore, que l'être humain n'est pas et ne peut pas être cause de soi absolument. Or, nous avons clairement vu que seule la *suicausalité* permet la liberté et que toutes les autres choses ne peuvent être libres. Ainsi, seule la substance est totalement libre et jamais l'homme ne pourra l'être, du moins pas de la même façon. Nous avons vu que les modes — dont

nous sommes — ne possèdent rien de plus qu'une autonomie bien mince, c'est-à-dire aucun libre arbitre véritable. C'est pourquoi Spinoza affirme ici : « Dans la Nature, il n'existe rien de contingent ; mais tout est déterminé par la nécessité de la nature à exister et à agir selon une modalité particulière » (E1P29).

Mais alors, si l'être humain ne peut jamais être réellement libre, comment se fait-il que *l'Éthique* de Spinoza propose précisément de libérer l'être humain ? Comment *l'Éthique* peut-elle promettre une voie vers la libération si la liberté n'est qu'une illusion ? La même opposition semble bien se manifester dans la philosophie stoïcienne. Après tout, le stoïcisme va même jusqu'à défendre l'existence du destin tout en soutenant l'existence d'au moins une autonomie du sujet.

Si le concept de liberté semble bien incompatible avec un déterminisme aussi absolu, ce n'est pas toujours le cas. Certes, la très grande majorité des philosophes choisissent de défendre la liberté niant du coup l'existence d'un déterminisme aussi absolu que celui que défendent les stoïciens et Spinoza : pour la plupart des philosophes, les deux concepts sont totalement incompatibles. Mais les philosophies spinozienne et stoïcienne n'y voient aucun problème : pour eux, la liberté est tout à fait compatible avec le déterminisme. Toutefois, ce compatibilisme entraîne une redéfinition du concept de liberté. En réalité, l'apparente contradiction tient simplement à la définition de la liberté.

Descartes distingue dans la *Lettre à Mesland du 9 février 1645*¹³⁴ deux types de liberté : la liberté d'indifférence et la liberté éclairée par la connaissance. La liberté la plus haute sera celle éclairée par la connaissance : l'homme de bien, le philosophe, choisira volontairement le bien — c'est-à-dire qu'il choisira d'agir conformément au bien — que la connaissance lui a simplement permis de correctement identifier. Quoique le bien détermine l'homme de bien à

¹³⁴ DESCARTES, René, *Lettres – Textes choisis*, traduction par Michel ALEXANDRE, Paris, PUF, 1964, p. 113.

agir, Descartes soutient que celui-ci possède malgré tout un pouvoir d'opposition : il peut délibérément errer. Ce court extrait de la *Lettre à Mesland* le confirme : « lors même qu'une raison fort évidente nous pousse vers un parti, quoique, moralement parlant, il soit difficile que nous puissions faire le contraire, parlant néanmoins absolument, nous le pouvons »¹³⁵. C'est ce qu'il appelle la liberté d'indifférence. Pour illustrer la liberté d'indifférence, on utilise généralement l'image de l'âne de Buridan qui, ayant également soif et faim, est placé à égale distance d'un seau d'eau et d'une gerbe d'avoine. L'âne se laissera mourir de faim parce que rien ne le détermine à choisir une option plutôt qu'une autre. Si cet exemple extrême est si instructif, c'est qu'il court-circuite les aléas de la vie courante, nous plaçant dans un monde hypothétique où seulement les vérités métaphysiques jouent un rôle. Et c'est grâce à cet exemple qu'on peut distinguer les positions diamétralement opposées de Spinoza et des partisans de la liberté d'indifférence. En effet, cet exemple permet d'illustrer par l'absurde en quoi consiste la liberté d'indifférence. L'idée selon laquelle même l'âne le plus idiot qui soit se laisserait mourir est quelque peu absurde : il est évident que l'âne choisira ou bien l'eau ou bien l'avoine. Et si cela n'arrive pas chez les animaux, cela n'arrive pas davantage chez les hommes.

Remarquons que les deux types de liberté que Descartes distingue supposent l'existence d'une volonté libre. D'un côté, l'homme de bien choisit volontairement le bien et pourrait s'y opposer malgré tout, de l'autre la liberté d'indifférence nécessite une volonté qui choisit un côté plutôt qu'un autre. Cela était bien entendu totalement inacceptable pour le philosophe d'Amsterdam. Il répond d'ailleurs directement à cette métaphore de l'âne de Buridan :

Quatrièmement, on peut objecter que si l'homme n'agit pas par la liberté de sa volonté, on ne sait ce qu'il arrivera s'il est en équilibre, comme l'âne de Buridan [...] [J]e dis que j'accorde entièrement qu'un homme placé dans un tel équilibre (c'est-à-dire ne percevant rien d'autre que la faim et la soif, tel aliment et telle boisson également distants de lui) périra de faim et de soif. Si l'on me demande s'il ne convient pas de tenir un tel homme plutôt pour un âne que pour un homme, je réponds que je n'en sais rien, de même que

¹³⁵ *Idem*

je ne sais pas comment l'on doit juger un homme qui se pend, ni comment l'on doit juger les enfants, les sots, les déments, etc. (E2P49, Scolie).

À première vue, la réponse de Spinoza semble tout à fait absurde. Mais en réalité, l'absurdité apparente de la réponse provient du caractère absurde de l'exemple. En utilisant cet exemple, le philosophe voulait simplement examiner une situation hypothétique dans laquelle un homme serait, comme l'âne de Buridan, dans un état de désir équilibré. Toutefois, cette situation est exclusivement hypothétique. La situation de l'âne de Buridan est profondément absurde : une situation réelle identique à celle-ci est totalement impossible.

Bien qu'il soit absurde, cet exemple nous apprend plusieurs choses importantes en ce qui concerne la théorie métaphysique de la liberté chez Spinoza. Pour Spinoza, la liberté d'indifférence n'existe pas, une volonté libre non plus, et le libre arbitre n'est qu'une illusion. Une analyse de ce qu'implique cet exemple nous laisse entrevoir autre chose : même si dans les faits nous pouvons clairement distinguer chez l'homme quelque chose qui s'approche de la liberté d'indifférence, cela ne doit pas nous convaincre de son existence. Parce que chez Spinoza, si l'homme choisit un côté plutôt qu'un autre, cela n'a rien à voir avec l'existence d'une liberté d'indifférence, mais c'est plutôt directement attribuable aux aléas du monde réel et de la vie affective.

Pour Spinoza donc, la volonté n'est pas libre et il s'agit d'une lubie de le croire. Cette proposition ne laisse d'ailleurs aucune équivoque à ce sujet : « la volonté ne peut pas être dite cause libre, mais seulement cause nécessaire » (E1P32). Comme le souligne Deleuze, « tout l'effort de *l'Éthique* est de rompre le lien traditionnel entre la liberté et la volonté »¹³⁶. Contrairement à Descartes, Spinoza fusionne volonté et entendement. Chez Descartes, nous avons d'un côté l'entendement qui découvre plus ou moins rationnellement le bien, et la volonté

¹³⁶ Gilles DELEUZE, *Op.cit.*, 1981, p. 108.

qui y consent ou s'y oppose. Rien de tel chez Spinoza pour qui est bien ce que la volonté désire. La volonté n'a pour lui aucun pouvoir de s'opposer à ce que l'entendement a jugé bon tout simplement parce que l'entendement juge bon tout ce que la volonté désire et mal ce qui lui répugne. Donc, contrairement à Descartes pour qui la volonté représentait la chose la plus libre du monde, Spinoza en fera une « cause nécessaire ».

Chez Spinoza, la liberté sera non plus liée à la volonté, mais plutôt affaire d'essence : chaque mode — donc aussi l'être humain — sera libre par son essence, c'est-à-dire son degré de puissance : « toujours la liberté est liée à l'essence et ce qui en découle, non pas à la volonté et à ce qui la règle »¹³⁷. Ce passage de Deleuze clarifiera le tout :

Pour le mode encore plus que la substance, il est impossible de lier la liberté à la volonté. En revanche, le mode a une essence, c'est-à-dire un degré de puissance. [...] Des affects ou sentiments actifs découlent [des] idées adéquates, de telle manière qu'ils s'expliquent par la propre puissance du mode. Alors le mode existant devient libre : ainsi l'homme ne naît pas libre, mais le devient ou se libère...¹³⁸

Nous voyons que l'homme est libre en cela que ses affects s'expliquent par sa propre puissance et nous devons nécessairement percevoir la ressemblance avec la définition de la cause de soi.

Qu'en est-il des stoïciens ? Dans la préface du *De libertate*, Spinoza accuse les stoïciens (et Descartes du même coup) de s'être laissé bernier en croyant que la volonté est totalement libre. Lisons la critique que Spinoza adresse aux stoïciens : « Les stoïciens ont pourtant cru qu'ils [les affects] dépendaient totalement de notre volonté et que nous pouvions les dominer totalement » (E5, Préface). D'entrée de jeu, la critique spinozienne semble tout à fait sensée. Rappelons-nous que malgré leur affirmation du destin, les stoïciens ne nient pas tout à fait l'autonomie du sujet, autonomie qui réside en dernier ressort dans l'assentiment qui est cause principale. La représentation n'est pas de notre ressort, elle vient du dehors et nous n'avons aucun ascendant sur elle. Toutefois, l'assentiment ou le refus de se laisser déterminer par cette représentation est

¹³⁷ *Idem*

¹³⁸ *Ibid.*, p. 110.

en notre total pouvoir. Ce pouvoir de refus ou d'accord est lié à la volonté qui pour les stoïciens est libre. Parce que la volonté est libre, les stoïciens fondent leur éthique sur la possibilité d'un contrôle des passions par la volonté elle-même, directement. Rappelons-nous ce que nous avons dit précédemment : le stoïcisme accorde un certain pouvoir à l'âme de contrôler le corps. Voilà une différence importante entre Spinoza et le portique : le système spinozien refusait que l'esprit et le corps aient un quelconque pouvoir d'influence l'un sur l'autre.

Mais est-ce que cette critique de Spinoza est réellement justifiée ? En réalité, la question est extrêmement complexe. Disons simplement que « la volonté chez les stoïciens peut donc être définie, pour l'instant, comme une force de la raison elle-même, personnelle, libre et autodéterminée (puisque le jugement est en mon seul pouvoir) »¹³⁹ et que Spinoza inverse ce rapport : la volonté n'est pas une force de la raison, c'est plutôt la raison qui devient une force de la volonté. Mais restons-en là pour l'instant : ce qui suivra permettra de jeter la lumière sur cette importante différence.

3.2. Le convenable, l'utile, l'*oikeiosis* et le *conatus*

Dans les mots de Pascal Séverac, « stoïcisme et spinozisme proposent [...] des morales de la convenance »¹⁴⁰. Nous abondons dans le même sens; toutefois, cette affirmation mérite toutefois d'être examinée en détail. Il est vrai qu'au cœur de la philosophie stoïcienne, la recherche du convenable est sans aucun doute un des thèmes principaux. C'est ainsi que plusieurs stoïciens se pencheront précisément sur ce thème et celui-ci revient constamment dans les traités des philosophes du portique. La lecture des *Entretiens*, du *Manuel*, des *Pensées*, des

¹³⁹ LAURENT, Valéry, « Les stoïciens - Collaborer avec le destin : un abandon de toute volonté ? », *Philopsis – revue en ligne*, p. 11.

¹⁴⁰ Pascal SEVERAC, *Op.cit.*, p. 105.

divers traités de Sénèque et même de certains extraits des philosophes stoïciens moins connus nous frappe immédiatement par l'insistance que leurs auteurs accordent à ce thème. Dans l'*Éthique* toutefois, le thème de la convenance semble d'emblée beaucoup moins important. Il est vrai que Spinoza utilise peu le terme de convenance. Mais ce n'est pas parce que Spinoza ne parle pratiquement jamais directement du concept de convenance que ce concept n'a chez lui aucune importance. En réalité, nous le verrons, autant chez Spinoza que chez les stoïciens, le concept est central et c'est peut-être d'ailleurs sur ce point précisément que les deux philosophies, à première vue, se rapprochent le plus. Mais avant de nous attarder sur cette ressemblance, il serait préférable de nous questionner sur l'idée même de convenance et sur ce qu'elle représente pour les philosophes stoïciens.

Pour dire les choses très simplement, nous pourrions affirmer que pour les philosophes du portique, est convenable ce qui est en accord avec la nature. Cette expression revient constamment dans l'éthique stoïcienne au point qu'il ne serait pas exagéré de dire qu'elle constitue la devise non officielle de toute l'école. D'abord, il est important de souligner qu'être en accord avec la nature signifie bien sûr être en accord avec la nature prise en son ensemble, mais être en accord avec la nature signifie avant tout être en accord avec sa propre nature : « Par la nature, en conformité de laquelle il faut vivre, Chrysippe entend la nature universelle et la nature particulière de l'homme » (Diogène Laërce, *Vies et opinions de philosophes*, VII, 89). Vivre en conformité avec la nature universelle et vivre en conformité avec la nature particulière de l'homme revient en fait exactement au même. Cela tient du fait que l'être humain est une petite partie de la nature universelle et donc la nature humaine est d'emblée conforme à la nature universelle. Autrement dit, vivre en accord avec la nature ce n'est pour l'être humain rien de plus que de vivre en accord avec soi-même.

La question que l'on peut alors se poser est de savoir ce que signifie exactement vivre en accord avec soi-même. Le concept d'*oikeiosis*, qui est un concept très important au sein de l'éthique stoïcienne, rendra cette idée d'accord avec soi-même pleinement intelligible. Dans son traité *Des biens et des maux*, Cicéron fournit sans doute la meilleure définition de ce concept :

Selon ceux dont j'approuve la doctrine [les stoïciens, en l'occurrence], l'être vivant dès sa naissance (car c'est par là qu'il faut commencer), uni à lui-même et confié à lui-même, est enclin à se conserver, à aimer sa propre constitution ainsi que tout ce qui peut la conserver; mais il déteste l'anéantissement et tout ce qui peut y conduire [...] d'où l'on doit conclure que le principe de leurs actions est dérivé de l'amour de soi (Cicéron, *Des biens et des maux*, III, 16).

Ainsi donc, l'*oikeiosis*, est avant tout un principe dynamique présent en chaque être vivant : « Si dès la naissance il [l'être vivant] s'évertue à accomplir les activités conformes à sa nature, c'est que l'*oikeiosis*, agissant comme un instinct, l'y pousse inlassablement, c'est qu'elle l'amène à veiller sur lui-même, à rechercher ce qui lui convient et à repousser ce qui lui est nuisible, bref, à assurer sa conservation et son développement »¹⁴¹. Pour un être vivant, être en accord avec soi-même ne signifie rien de plus que de suivre les objets vers lesquels son *oikeiosis* le pousse.

Mais l'*oikeiosis* est davantage qu'un principe dynamique. Comme le souligne André-Jean Voelke, l'*oikeiosis* « désigne [aussi] l'appropriation initiale grâce à laquelle le vivant s'appartient et saisit son être comme *le sien propre* »¹⁴². Michel Foucault, dans *Le souci de soi*, qui est le troisième tome de son *Histoire de la sexualité*, souligne que l'*oikeiosis* est en réalité un souci de soi, un amour propre qui existe dès la naissance. Marc-Aurèle, affirme Foucault, « éprouve une hâte à s'occuper de lui-même : ni la lecture ni l'écriture ne doivent le retenir plus longtemps du soin direct qu'il doit prendre de son propre être »¹⁴³. Nous trouvons en effet ce genre d'exhortation présente partout dans l'œuvre stoïcienne, et pas seulement chez Marc-Aurèle.

¹⁴¹ VOELKE, André-Jean, *Les rapports avec autrui dans la philosophie grecque – D'Aristote à Panétius*, Paris, Vrin, 1961, p. 109.

¹⁴² *Ibid.*, p. 108.

¹⁴³ FOUCAULT, Michel, *Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 1976, p. 61.

Ce que les philosophes du portique souhaitent souligner par ces exhortations, c'est que le souci de soi, *l'oikeiosis*, est premier par rapport à tout le reste. Par conséquent, les objets que *l'oikeiosis* vise ne sont pas souhaités pour eux-mêmes, mais plutôt parce qu'ils rendent possible la conservation de l'être vivant en question. Ils sont des moyens et surtout pas une fin en soi. Les stoïciens avaient l'habitude de distinguer les biens véritables, les maux véritables et les indifférents. Les biens véritables seront ceux qui concernent très directement *l'oikeiosis*, ceux qui touchent au plus près l'être vivant et sa conservation; et les maux véritables, ceux qui nuisent le plus aux êtres vivants. Les biens indifférents, au contraire, sont ceux qui ne touchent pas directement la conservation de l'être vivant. Mais cela ne veut pas dire que parce qu'ils sont indifférents ils ne sont pas néanmoins souhaitables. La richesse, par exemple, rend la vie plus simple, c'est-à-dire qu'elle rend la conservation de l'être vivant plus facile. Pour cela, la richesse est souhaitable. Les biens indifférents sont bel et bien indifférents parce qu'ils ne sont pas nécessaires à la conservation de l'être vivant, mais en tant que biens indifférents ils demeurent malgré tout des *biens*. Ce qu'il est surtout important de souligner ici c'est l'aspect possessif de *l'oikeiosis*, c'est-à-dire l'idée selon laquelle l'être vivant s'appartient et pour cela se soucie de lui-même avant toutes choses. Remarquons pour terminer sur ce point que le terme grec *oikeiosis* (*οικείωσις*) signifie d'abord et avant tout « possession ».

Or ce mot grec, quoiqu'il souligne un des aspects importants du concept d'*oikeiosis*, garde sous silence un autre aspect tout aussi important du concept. À cet égard, le choix de mot que fera Cicéron lorsqu'il discutera du concept d'*oikeiosis* est significatif. Le philosophe latin choisira le mot *conciliatio*, mais aussi parfois *commendatio* pour désigner le même principe dynamique présent en chaque être vivant. Or, le mot latin *conciliatio* signifie non pas « possession », mais plutôt « réconciliation », alors que le mot *commendatio* signifie quant à lui

« recommandation ». D'où proviennent ces étranges idées de réconciliation et de recommandation ?

Selon les stoïciens, tous les êtres vivants sont en accord avec eux-mêmes et cela dès la naissance. C'est ce que Cicéron souhaitait souligner en utilisant le mot *conciliatio* et c'est aussi ce qui transparaît clairement dans l'extrait de *Des biens et des maux* que nous avons cité plus haut. Or, à la lecture de certains textes stoïciens, cet accord immédiat des êtres vivants avec eux-mêmes ne semble pas s'appliquer chez les êtres humains. En effet, dans les *Entretiens*, Épictète affirme : « Ne vous étonnez pas que les autres animaux aient à leur disposition tout ce qui est indispensable à la vie du corps, non seulement la nourriture et la boisson, mais le gîte, et qu'ils n'aient pas besoin de chaussures, de tapis, tandis que nous nous en avons besoin » (Épictète, *Entretiens*, I, 16, 1). Les animaux, contrairement aux hommes, suivent parfaitement leurs tendances et ne semblent pas s'en plaindre. Comment se fait-il alors que chez les hommes les tendances de l'*oikeiosis* ne soient pas toujours respectées ?

La réponse est en réalité plutôt évidente. En effet, ce n'est que chez les êtres humains que les tendances sont constamment remises en question parce que les êtres humains sont les seuls êtres vivants doués de raison. Les tendances naturelles, plus que simplement remises en question, sont très souvent carrément négligées. L'insensé qui suivrait ses tendances sera bel et bien en accord avec lui-même, parce qu'un désaccord avec soi-même n'est pas réellement possible. Le problème provient de la raison qui chez l'insensé se trompe. L'erreur de l'insensé concerne les objets qu'il poursuit : l'insensé croit que ces objets sont les plus adaptés à sa conservation alors que très souvent ils sont directement la source de ses maux. L'insensé qui obéit à ses tendances est en accord avec lui-même, mais se trompe en cela. Les tendances auxquelles il obéit ne sont plus dès lors *naturelles*, et c'est là que se trouve le problème.

C'est à ce point de vue précisément que le sage se distingue de l'insensé. Le sage sera celui qui saura obéir à la droite raison et donc n'obéira qu'aux seules tendances rationnelles, les seules tendances qui soient réellement naturelles. Mais quelles sont les tendances rationnelles ? En fait, la réponse se trouve directement dans le concept de convenance. En effet, le sage sera celui qui saura distinguer les objets réellement utiles à la conservation humaine des objets qui au contraire lui sont nuisibles. Voilà pourquoi la distinction des vrais biens, des vrais maux et des indifférents était pour les stoïciens si importante : elle est en réalité l'objet même de la sagesse.

C'est ici que l'utilisation par Cicéron du mot *commendatio* peut être comprise. Le véritable sage obéira à ce que la nature lui recommande, c'est-à-dire ce que la raison lui enseigne. Le sens du mot *conciliatio* s'explique quant à lui différemment. L'homme, par nature accordé à lui-même, peut, comme nous l'avons souligné, s'éloigner de cet accord si sa raison est pervertie. Malgré tout, la réconciliation s'accomplira grâce à la raison, et seulement grâce à elle. Avant cette réconciliation, le sage commettait des actes qui allaient à l'encontre de la droite raison. Le chemin menant vers la sagesse est donc un passage d'un état de désaccord vers un état d'accord, ce qui peut être compris comme une réconciliation du sage avec lui-même, mais aussi comme une réconciliation du sage avec la nature universelle.

Revenons maintenant sur la ressemblance entre Spinoza et les stoïciens que nous pouvons dès lors nettement apercevoir. D'abord, nous pouvons remarquer une ressemblance saisissante entre les concepts d'*oikeiosis* et de *conatus*. En effet, dans les deux cas nous nous trouvons face à un principe dynamique. Dans les deux cas, ce principe dynamique pousse l'être vivant vers ce qui est utile à sa conservation. Par le fait même, dans les deux cas ce qui est convenable à la nature humaine coïncidera avec ce qui rend possible la conservation de l'être humain. Un des corollaires de cette coïncidence de l'utile et du convenable est qu'à la fois chez Spinoza et chez

les stoïciens la principale tâche de l'éthique sera une recherche des biens véritables, une recherche du bien suprême. Ce qui est encore plus frappant, c'est que Spinoza et les stoïciens situeront le bien suprême au même endroit : Dieu, c'est-à-dire la Nature pour Spinoza; Zeus, c'est-à-dire la Nature pour les philosophes du portique. La Nature est dans ces deux éthiques l'objet vers lequel le sage doit diriger son amour, pour des raisons évidentes que nous avons déjà exposées.

Outre l'amour envers la nature, la seconde chose la plus utile pour l'homme sera, à la fois dans la philosophie spinozienne et au sein du portique, les autres hommes. Ainsi, la formule spinozienne « l'homme est un Dieu pour l'homme » (E4P35, Scolie) que l'on trouve dans l'*Éthique* fait écho¹⁴⁴ à la formule de Sénèque qui affirme que « l'homme est une chose sacrée pour l'homme » (Sénèque, *Lettres à Lucilius*, XCV, 33) : ces deux formules expriment la même idée et marquent l'importance de la communauté humaine.

Les hommes sont la chose la plus utile qui soit, cela est un fait absolument indéniable pour les stoïciens. Néanmoins, ce ne sont pas tous les hommes qui vivent en accord avec la nature et, dès lors que le sage vit en accord avec la nature, il y a de grandes chances que beaucoup d'entre ses concitoyens vivent en désaccord avec son propre mode de vie parce qu'eux vivent en désaccord avec la nature. Comme Marc-Aurèle l'affirme, « en un sens l'homme est l'être le plus proche de nous, en tant que nous devons être bienfaisants pour les hommes et les supporter; mais en tant que certains d'entre eux s'opposent aux actions qui nous sont propres, je

¹⁴⁴ La question de savoir si cet écho de Spinoza est volontaire est une question à laquelle il est difficile de répondre. Nous savons avec certitude que Spinoza connaissait Hobbes et donc pouvons supposer sans crainte de se tromper que cette formule s'avère être une réponse à la formule hobbesienne affirmant que « l'homme est un loup pour l'homme ». Ce que nous savons par ailleurs, c'est que la formule hobbesienne n'est pas de Hobbes en tant que telle, mais plutôt de Plautus, mais surtout qu'elle est précédée par la formule de Sénèque. En réaffirmant en d'autres termes que l'homme est sacré pour l'homme (la formule de Spinoza est d'ailleurs plus forte que celle de Sénèque puisqu'une chose divine est supérieure à une chose sacrée), Spinoza souligne son accord à cette thèse. Par conséquent, même si nous ne pouvons pas affirmer sans le moindre doute que la formule de Spinoza réfère directement à Sénèque, nous pouvons affirmer qu'il y réfère au moins indirectement.

classe les hommes parmi les choses indifférentes » (Marc-Aurèle, *Pensées*, V, 20). Ainsi donc, les hommes sont des « choses indifférentes » c'est-à-dire qu'ils ne sont ni de vrais biens ni de vrais maux. Au cœur du stoïcisme, tout ce qui n'est pas un bien véritable ou un mal véritable est immédiatement classé au rang de bien indifférent. Un bien indifférent est quelque chose qui peut être tantôt profitable, tantôt nuisible. L'homme se classe parmi les biens indifférents parce qu'il arrive très souvent que celui qui était hier mon ami devienne aujourd'hui mon ennemi. Ce que cela signifie, c'est que l'homme sage devra apprendre à correctement faire usage des hommes pour que ceux-ci lui soient toujours utiles et jamais nuisibles.

C'est ainsi que plusieurs des conseils moraux des stoïciens sont directement dirigés vers les règles d'usage du bien indifférent potentiellement le plus utile parmi tous les biens indifférents. Ce conseil de Marc-Aurèle résume assez bien l'ensemble de ces conseils : « Se dire dès l'aurore : je vais rencontrer un indiscret, un ingrat, un violent, un perfide, un arrogant » (Marc-Aurèle, *Pensées*, II, 1). Ce conseil peut sembler un peu trop pessimiste : mais il ne fait qu'encourager l'apprenti philosophe à conserver sa résolution au cœur de la tempête. Le sage aura appris à vivre parmi les insensés et n'en sera plus affecté. L'homme, nous l'avons dit, est une chose indifférente, ce qui veut dire que le sage peut vivre sans le secours des autres hommes et donc que sa libération n'est pas conditionnelle à la vie communautaire.

Chez Spinoza nous pouvons voir à peu près la même attitude en ce qui concerne l'être humain. D'abord, Spinoza affirme, comme nous l'avons souligné, que « l'homme est un Dieu pour l'homme » (E4P35, Scolie). Mais tout comme les stoïciens, Spinoza affirme que la plupart du temps les hommes « se jalouent et se nuisent les uns les autres » (E4P35, Scolie) et qu'en cela ils sont nuisibles à la fois au sage et aux insensés. Malgré tout, les hommes « ne peuvent mener une vie solitaire » (E4P35, Scolie). Tout comme les stoïciens, Spinoza croit que la vie en

commun est pratiquement obligatoire, sinon nettement préférable, et cela même pour l'homme raisonnable : « l'homme qui est conduit 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 » (E4P73).

Néanmoins, comme le soutient brillamment Jean-Marie Beyssade¹⁴⁵, la vie en communauté n'est pas une condition essentielle à la libération. Même si elle favorise grandement celle-ci, le sage pourrait très bien se libérer sans l'apport de ses semblables. L'existence même de Spinoza tend à confirmer cette idée. En effet, Spinoza avait clairement aperçu les ravages qu'un régime politique fondé sur la peur et la haine pouvait engendrer et savait donc que l'émancipation dans ces conditions était plutôt rare. Voilà pourquoi Spinoza s'est intéressé à la chose politique et surtout à l'amélioration du système qu'il jugeait mal adapté à l'émancipation morale des citoyens. L'idéal sera naturellement l'établissement d'un état où la raison joue un rôle prédominant. Cet état rendra plus facile le cheminement vers la liberté parce que dans un tel régime fondé sur la raison il y existe naturellement moins de confrontations violentes et émotives¹⁴⁶. Mais, dans des conditions loin d'être idéales, Spinoza lui-même a néanmoins réussi à écrire *l'Éthique*, ce qui constitue une preuve que le philosophe croyait qu'il est possible, même dans un régime politique hostile, d'aspirer à la libération.

Chez les stoïciens, l'idée d'une réforme du système politique est presque entièrement proscrite. Les stoïciens ne sont peut-être pas en faveur d'un changement de régime politique, mais ils croyaient néanmoins, tout comme Spinoza, que le système monarchique, qui était le régime en place à l'époque, doit prendre garde de ne pas sombrer vers la tyrannie. La monarchie peut et doit obéir à la raison. Marc-Aurèle qui était stoïcien et empereur romain obéira à ce

¹⁴⁵ BEYSSADE, Jean-Marie, « VIX (*Éthique* IV Appendice chapitre 7) ou peut-on se sauver tout seul ? », Paris, *Revue de métaphysique et de morale*, no. 99, vol. 4, 1994, p. 493-503.

¹⁴⁶ Même dans un état idéal, les confrontations sont inévitables. Mais ces confrontations, plutôt qu'être émotives et sans mesure, peuvent être rationnelles, c'est-à-dire faire appel à la confrontation discursive plutôt qu'à la confrontation violente.

principe et gouvernera avec douceur et avec justice, autrement dit raisonnablement. Celui-ci en effet « semble tenir certains droits démocratiques pour des prérogatives naturelles des sujets de l'Empire : l'égalité entre les hommes n'est pas détruite par la légitimité du gouvernement monarchique »¹⁴⁷. Autrement dit, si le monarque peut légalement faire tout ce qu'il souhaite, la droite raison le lui interdit cependant.

Nous avons jusqu'ici discuté uniquement de l'utilité des autres hommes pour le sage, mais nous devons aussi dire quelques mots sur l'utilité de l'homme sage pour les autres hommes. À ce point de vue, Spinoza et le portique soutiennent la même thèse. Chez Spinoza, l'homme sage, parce qu'il contrôle correctement ses passions, est la chose la plus utile pour l'ensemble du genre humain. C'est l'homme sage, en définitive, qui est réellement un Dieu pour l'homme : « Il n'existe dans la nature aucune chose singulière qui soit plus utile à l'homme qu'un homme vivant sous la conduite de la raison » (EP35, Corollaire). Mais « c'est dans la seule mesure où les hommes vivent sous la conduite de la raison qu'ils s'accordent toujours nécessairement par nature » (E4P35). Dans tous les autres cas, l'homme est parfois davantage proche du loup que du Dieu.

Cela dit, l'homme sage, parce qu'il est sage, possède un certain devoir envers ses concitoyens. Parce qu'il contrôle correctement ses passions, l'homme sage pourra aider ses concitoyens sur le chemin vers la liberté. Non seulement il le pourra, mais de plus il le souhaitera parce que l'homme sage saura nécessairement que ce qui lui est le plus utile est la compagnie d'autres hommes sages. Cet extrait confirme cette affirmation :

Le bien que l'homme poursuit et aime pour lui-même, il l'aimera de façon plus constante s'il voit que d'autres l'aiment aussi; par suite, il s'efforcera de faire en sorte que les autres l'aiment aussi, et puisque ce bien est commun à tous et que tous peuvent s'en réjouir également, il s'efforcera de faire en sorte que tous s'en réjouissent, et cela d'autant plus qu'il jouira lui-même davantage de ce bien (E4P37, Autre démonstration).

¹⁴⁷ BENATOUÏL, Thomas, *Les stoïciens III – Musonius, Épictète, Marc-Aurèle*, Paris, Les Belles Lettres, 2009, p. 91.

La même idée se rencontre aussi chez les stoïciens. Ceux-ci établissent comme principe le respect des conventions humaines. Selon Marc-Aurèle, « il est exclu que la moindre de nos actions, même celles qui ne concernent que notre intérêt privé, ait lieu au détriment d'autrui ». Plus encore, le sage s'« assigne comme norme à toutes ses actions le souci de la communauté humaine, la justice et même la bienfaisance »¹⁴⁸ ; Marc-Aurèle se répète : « toute action dont j'ai l'initiative doit profiter aux autres hommes »¹⁴⁹. Ce qui ressort à la lecture des textes stoïciens, et pas seulement à la lecture des *Pensées*, c'est que le sage doit être soucieux du bien-être de la communauté et doit, en quelque sorte, être un modèle pour ses concitoyens. Autrement dit, le sage stoïcien sera celui qui fera toujours ce qui est juste, convenable et conforme aux lois de la cité dans l'objectif de vivre une vie conforme à la nature, mais aussi dans l'objectif d'inciter les autres à suivre son exemple. Or, il y a une chose que nous pouvons remarquer : comme chez Spinoza, aider les autres sur la route vers la liberté c'est aussi poursuivre sa propre route vers celle-ci. En effet, en vivant une vie conforme à la nature je vis conformément aux lois de la nature, ce qui m'est infiniment utile, mais aussi conformément aux lois des hommes, ce qui est utile aussi bien à moi qu'aux autres hommes. Respecter les autres et leurs lois, c'est aussi me respecter moi à travers eux : respecter l'humanité des autres c'est aussi respecter la mienne.

Maintenant que nous avons examiné les ressemblances entre les éthiques stoïcienne et spinozienne en ce qui concerne le concept de convenance, il est essentiel d'en indiquer les différences. Et en ce qui concerne le processus de libération des affects, nous verrons que ces différences sont éminemment significatives.

Une première différence importante que nous pouvons relever concerne l'extension du principe dynamique au cœur des deux éthiques. Au sein de l'éthique spinozienne, il est

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 73.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 74.

absolument clair que le *conatus* est davantage qu'un simple principe de conservation. Selon la sixième proposition de la troisième partie de l'*Éthique*, « chaque chose, autant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer dans son être » (E3P6). L'idée de conservation, marquée ici par le mot « persévérer », est bel et bien présente. Mais chez Spinoza persévérer dans l'être signifie bien davantage que simplement conserver son être intact. Le *conatus* est aussi un principe affirmatif par lequel le mode affirme sa puissance d'exister. Or, ce principe dynamique affirmatif ne possède par nature aucune limite : « L'effort par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans son être n'enveloppe pas un temps fini, mais un temps indéfini » (E3P8). Ne possédant aucune limite, le *conatus* pousse le mode vers l'accroissement de sa puissance d'exister. La proposition douze de la troisième partie le confirme : « L'esprit, autant qu'il le peut, s'efforce d'imaginer ce qui accroît ou ce qui seconde la puissance d'agir du corps¹⁵⁰ » (E3P12). Autrement dit, l'être vivant en question met tout en œuvre pour augmenter sa puissance d'exister. En somme, « le *conatus* est l'effort pour éprouver de la joie, augmenter la puissance d'agir, imaginer et trouver ce qui est cause de joie, ce qui entretient et favorise cette cause; et aussi effort pour écarter la tristesse, imaginer et trouver ce qui détruit la cause de tristesse »¹⁵¹. Chez Spinoza donc, sera utile ce qui rendra possible l'augmentation de la puissance d'exister et par le fait même sera nuisible ce qui l'empêche.

Au contraire du *conatus*, le concept d'*oikeiosis* n'est pas un principe dynamique *expansif*¹⁵². La preuve de l'existence d'une différence entre l'extension du *conatus* et celle de l'*oikeiosis* réside sans doute dans l'objet qui est visé par ces deux principes dynamiques. Si chez

¹⁵⁰ À première vue, le raisonnement de Spinoza peut paraître étrange. Mais, eu égard au parallélisme, plus le corps possède d'aptitude à être affecté, plus l'esprit est conscient de soi, de Dieu et des choses. Ainsi donc, s'efforcer vers ce qui accroît la puissance d'agir du corps c'est en même temps s'efforcer vers ce qui accroît la puissance de l'esprit à penser. Le scolie de la proposition E5P39 abonde dans ce sens : « celui dont le corps, à l'instar de l'enfant ou du jeune garçon, n'est doué que d'un petit nombre d'aptitudes, a un esprit qui, considéré en lui seul, n'est presque en rien conscient de soi, ni de Dieu, ni des choses » (E5P39, Scolie).

¹⁵¹ Gilles DELEUZE, *Op.cit.*, 1981, p. 134.

¹⁵² Sur le caractère expansif du *conatus* spinozien, voir Alexandre MATHERON, *Op.cit.*, 1969, p. 268-269.

Spinoza ce vers quoi tend le *conatus* est ce qui augmente la puissance d'exister de l'être en question, chez les stoïciens ce vers quoi pousse l'*oikeiosis* n'est rien de plus que ce qui rend possible la conservation de l'être vivant. Jamais les stoïciens n'étendent le concept plus loin. Nous pouvons très probablement attribuer cela au fait qu'en réalité, l'idée d'une augmentation de la puissance d'exister n'aurait eu littéralement aucun sens pour l'école stoïcienne¹⁵³.

Mais la principale différence des deux éthiques en ce qui concerne le concept de convenance se trouve dans l'idée stoïcienne selon laquelle il existerait un accord primordial de l'être vivant avec lui-même. Chez Spinoza, en effet, cette idée est presque un non-sens. Du moins, elle ne s'entend pas dans le même sens que ne le font les philosophes du portique.

D'abord, il est important de souligner que chez Spinoza aussi il est vrai d'affirmer que même le plus passionné des hommes sera toujours en un certain sens en accord avec lui-même. Comme l'affirme si bien Pascal Sévérac, chez Spinoza « il n'y a pas, ontologiquement, de véritable désaccord avec soi possible; mais est ontologiquement nécessaire une passivité, qui est négation de la puissance d'agir »¹⁵⁴. Autrement dit, même une hypothétique passivité absolue serait, du point de vue de la substance, absolument nécessaire. De ce point de vue, l'être humain est autant en accord avec lui-même lorsqu'il éprouve un affect passif que lorsqu'il éprouve un affect actif. Ce n'est pas du point de vue de la substance qu'une différence entre les deux pôles de l'affectivité peut-être détectée, mais bien du point de vue du mode.

À la fois les philosophes stoïciens et Spinoza s'entendent pour dire que du point de vue de la nature universelle, aucun désaccord d'un être vivant avec lui-même n'est réellement envisageable. Là où les deux philosophies se distinguent, c'est en ce qui concerne l'accord

¹⁵³ La question de savoir si pour les stoïciens l'utile se contente de ce qui rend possible la conservation n'est certainement pas épuisée par ces remarques, mais nous nous contenterons de ces seules indications. Nous voulions néanmoins émettre notre opinion générale sur la question.

¹⁵⁴ Pascal SEVERAC, *Op.cit.*, p. 116.

primordial d'un être vivant avec lui-même, si nous le pensons du point de vue de l'être vivant lui-même. En effet, si chez les stoïciens il y existe une harmonie préétablie qui est toujours déjà présente et avec laquelle le sage doit se réconcilier, ce n'est certainement pas le cas chez Spinoza. En fait, Spinoza affirme plutôt le contraire :

L'enfant, quant à lui, est la figure par excellence de la passivité; tout le travail de la vertu sera de rompre avec cet état de l'enfance, afin d'entrer, corps et âme, dans un devenir réellement actif. Il y a une rupture forte ici entre stoïcisme et spinozisme : l'idée de *conciliatio* est étrangère à l'*Éthique*, qui montre qu'on est toujours d'abord passif, et qu'on ne saurait trouver le salut dans le retour à une quelconque harmonie préétablie.¹⁵⁵

Entre l'état initial qui est un état où c'est la passivité, c'est-à-dire l'altérité, qui prime au sein du mode, et la sagesse où la passivité est à un niveau bien moindre, il y a donc nécessairement une rupture. Pour Spinoza, cette rupture entre l'état initial et la sagesse est telle qu'il n'est pas exagéré d'affirmer que l'individu change littéralement d'identité. Ce passage de l'*Éthique* le confirme :

Nulle raison en effet ne m'oblige à admettre qu'un corps ne meurt que s'il est changé en cadavre; l'expérience elle-même semble nous persuader du contraire. Car il arrive parfois qu'un individu subisse de tels changements qu'il serait difficile de dire qu'il est resté le même homme. [...] Et que dira-t-on des enfants ? Leur nature semble, à un adulte, si différente de la sienne qu'il ne pourrait se convaincre qu'il fut jamais un enfant, s'il ne faisait sur lui-même, par l'exemple des autres, un raisonnement conjectural (E4P39, Scolie).

Ce changement brusque d'identité, cette rupture, tient au sens que Spinoza donne au concept d'identité individuelle : « l'individu n'est rien d'autre, à chaque instant, que sa propre constitution »¹⁵⁶. Si la constitution de l'individu change, l'identité de cet individu change elle aussi. L'identité individuelle est donc toujours actuelle, toujours en mouvement, jamais la même. Par conséquent, devenir sage c'est aussi changer d'identité.

Chez les stoïciens, au contraire, « la véritable identité de l'individu n'est pas donnée par sa constitution, toujours variable, mais par la permanence de l'accord à soi, quelle que soit la

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 108.

¹⁵⁶ *Idem*

constitution »¹⁵⁷. À cet égard, la lecture de ce passage d'une des lettres de Sénèque à Lucilius, qui, nous le remarquerons, fait écho à l'extrait de l'*Éthique* que nous venons de lire, est plutôt convaincante :

Ma première, ma seconde enfance, mon adolescence, ma vieillesse, diffèrent l'une de l'autre; et cependant je suis le même qui ai passé par ces divers âges. Et la façon d'être a beau varier, on s'y harmonise toujours également. Car ce n'est ni mon enfance, ni ma jeunesse, ni ma vieillesse, mais bien moi que la nature me recommande (Sénèque, *Lettres à Lucius*, 121, 16).

En somme, le chemin spinozien vers la sagesse est donc une rupture, un chemin vers quelque chose de nouveau, vers un état d'activité qui n'avait jamais été présent auparavant alors que le chemin stoïcien vers la sagesse est un retour vers une harmonie préexistante. Remarquons une chose intéressante : la persistance de l'identité individuelle chez les stoïciens et sa constante modification chez Spinoza s'explique directement par la différence entre les deux méthodes de libération.

3.3. Le rôle du jugement

Nous ne connaissons que très peu de choses des traités moraux de Chrysippe, hormis peut-être la très fameuse métaphore du cône et du cylindre. Néanmoins, même si cette métaphore ne représente qu'une infime partie d'une œuvre par ailleurs gigantesque¹⁵⁸, elle est tout de même essentielle et nous sera grandement utile en ce qui concerne notre compréhension du rôle du jugement dans le processus de libération stoïcien. Rappelons-nous ce que nous avons déjà exposé à son sujet à la fin du premier chapitre. L'idée est la suivante : partant d'une même impulsion de départ, un cône parfaitement lisse suivra une trajectoire circulaire avec son sommet comme centre de rotation, alors qu'un cylindre parfaitement lisse adoptera une trajectoire

¹⁵⁷ *Idem*

¹⁵⁸ Selon Diogène, il serait l'auteur d'au moins sept cent cinq livres. (Diogène Laërce, *Vie et Opinions des philosophes*, VII, 179).

parfaitement linéaire. Si l'impulsion de départ est exactement la même, toutes choses étant égales par ailleurs, nous devons logiquement conclure que c'est la différence de forme des deux solides qui provoque une différence dans la trajectoire qu'ils adoptent. Nous avons alors affirmé que les deux solides représentent deux hommes qui diffèrent par la nature de leurs assentiments, ici représentés par la forme particulière de chaque solide et que l'impulsion de départ représente quant à elle la représentation qui est identique en chacun des hommes. Nous avons aussi conclu que l'assentiment était la cause prochaine de l'action, alors que la représentation en était la cause principale. Souvenons-nous enfin du schéma de l'action humaine que nous avons alors tracé : Objet → Perception → Représentation → (Assentiment/Refus) → Réaction. Selon ce modèle, les objets du monde sont les causes de la perception sensible et ces perceptions provoqueront invariablement des images mentales, des empreintes correspondantes à l'objet qu'elles représentent. C'est à ces représentations que le sujet donne ou non son assentiment et cet assentiment qui produira une réaction appropriée.

Remarquons que ce schéma laisse transparaitre un élément essentiel : les stoïciens laissent une petite place à la liberté et cela malgré l'omniprésence de Zeus et du Destin. En effet, entre la représentation, qui est entièrement déterminée, et l'action, les stoïciens intercalent l'assentiment qui, lui, est entièrement au pouvoir de l'homme. Ce sera l'assentiment qui permettra à l'être humain d'être libre parce que s'il appartient au sujet « de donner son assentiment, il détient le pouvoir causal de se déterminer¹⁵⁹ ». C'est ce que la métaphore du cône et du cylindre enseigne et voilà pourquoi elle est si importante.

Soulignons toutefois que l'assentiment ou le refus d'assentiment découle du jugement que le sujet porte sur la représentation qui s'offre à lui. C'est donc sur la modification du jugement que la méthode de libération stoïcienne s'attarde. Par conséquent, le schéma de l'action

¹⁵⁹ Jean-Joël DUHOT, *Op.cit.*, p. 103.

humaine comporte quelques imperfections. Si c'est bel et bien vrai, en un sens, que l'assentiment est le lieu de la liberté, ce n'est toutefois pas parfaitement exact. Entre la représentation et l'assentiment, nous devons intercaler le jugement, c'est-à-dire le raisonnement. L'ensemble de la littérature stoïcienne nous en convaincra : ce n'est pas directement sur l'assentiment qu'il faudra agir, mais plutôt sur le jugement, et cela grâce à la raison. Notre assentiment ou notre refus de donner notre assentiment dépend entièrement du jugement que nous portons sur nos représentations : c'est là que se trouve réellement le lieu de la liberté. Même si cette idée s'exprime différemment chez Spinoza, ce dernier et les stoïciens s'accordent au moins sur ce point.

Une question importante doit être immédiatement abordée : qu'est-ce qu'une représentation très exactement? Selon Jean-Joël Duhot, « l'objet présent agit sur l'âme en provoquant une représentation dont la matérialité est une impression comme celles qui se gravent sur une tablette de cire¹⁶⁰ ». La représentation est donc liée à la perception, à la sensation. Mais dire cela est insuffisant. Selon une autre définition, celle-ci fournie par Thomas Bénatouïl, une représentation est « une impression dans l'âme, qui montre à la fois elle-même et ce qui l'a produite. La représentation manifeste donc à la partie directrice¹⁶¹ de l'âme les choses extérieures qui affectent les organes sensoriels, mais aussi des objets non sensibles¹⁶². Les représentations peuvent être vraies ou fausses »¹⁶³. À la lecture de la deuxième définition, il serait difficile de ne pas percevoir au moins une ressemblance entre cette définition et cette affirmation de Spinoza contenue dans la deuxième partie de l'*Éthique* : « les idées que nous avons des corps extérieurs

¹⁶⁰ *Idem*, p. 101.

¹⁶¹ Sur cette partie directrice de l'âme, nous reviendrons plus tard lorsqu'il sera question d'étudier la critique spinozienne contenue dans la préface de la cinquième partie de l'*Éthique* selon laquelle les stoïciens soutiennent l'existence du libre arbitre.

¹⁶² Rappelons-nous ceci : pour les stoïciens, toutes les choses qui ont un effet sont des corps. Par conséquent, toutes les choses qui produisent une représentation sont des corps.

¹⁶³ Thomas BENATOUÏL, *Op.cit.*, p. 223.

révèlent davantage la constitution de notre corps que la nature des corps extérieurs » (E2P16, Corollaire 2). À cet égard, le concept stoïcien de représentation et celui d'idée chez Spinoza semblent être des concepts voisins. Dans les deux cas, la représentation ou l'idée présente dans l'esprit est conçue comme étant autant le résultat de la chose qu'elle représente que de l'esprit qui perçoit cette représentation ou conçoit cette idée. Mais la ressemblance entre les deux concepts ne s'arrête pas là : « les premiers stoïciens définissent comme “compréhensive”¹⁶⁴ toute représentation à la fois vraie et portant en elle la marque certaine de sa vérité. Les stoïciens soutiennent que le sage ne donne son assentiment qu'à ces représentations, à partir desquelles sont élaborées progressivement, par induction et systématisation, les “sciences” irréfutables que sont les vertus »¹⁶⁵. La ressemblance est ici frappante et elle est d'une importance capitale en ce qui a trait à la méthode de libération. Les représentations compréhensives qui portent en elles la marque de la vérité sont à peu de choses près ce que Spinoza désigne sous le nom d'idées adéquates. Cette ressemblance est frappante, mais elle est aussi significative. Rappelons-nous la métaphore de la pièce sombre du chapitre précédent : sans l'existence d'un critère interne de vérité, il est absolument essentiel, si nous souhaitons pouvoir distinguer le vrai du faux, qu'existe un critère de vérité externe. Bien sûr, les épistémologies stoïcienne et spinozienne qui soutiennent toutes les deux l'existence d'un critère interne de vérité ne nient pas non plus l'existence d'un critère externe de vérité. En somme, quoiqu'elles soient par ailleurs différentes, les épistémologies stoïcienne et spinozienne partagent au moins un aspect important : leur critère de vérité ne repose pas uniquement sur la correspondance de l'objet et de ce qui le représente. Cette ressemblance est de la première importance. Le caractère interne de vérité, c'est ce qui

¹⁶⁴ Pierre Hadot traduit compréhensive par adéquate : « Plutôt que “représentation compréhensive”, il vaudrait donc mieux dire “représentation adéquate” (HADOT, Pierre, *Introduction aux Pensées de Marc-Aurèle*, Paris, Livre de poche, 2005, p. 147). Dès maintenant, nous préférons utiliser cette traduction, pour des raisons évidentes.

¹⁶⁵ Thomas BENATOUÏL, *Op.cit.*, p. 223.

rend la raison apte à se libérer elle-même des jugements inadéquats qu'elle porte en elle et qui sont la source de ses errements et de l'esclavage de ses passions.

De cela il résulte que chez les stoïciens tout comme chez Spinoza la libération s'effectue essentiellement grâce à une réforme de l'entendement : pour Épictète, la philosophie « consiste en un *travail* de façonnement [de la raison sur elle-même, devrait-on ajouter], qu'Épictète nomme "l'usage correct des représentations"¹⁶⁶ ; l'essence du bien consiste dans l'usage des représentations et l'essence du mal aussi » affirme l'esclave-philosophe » (*Entretiens* II, 1, 4). Le processus de réforme de l'entendement consiste donc à n'accepter que les représentations vraies, c'est-à-dire adéquates, et ne pas se laisser impressionner par les autres. Si les détails du processus de réforme ne sont certainement pas les mêmes (comme nous le verrons), nous pouvons toutefois, sur cet aspect du moins, percevoir une certaine parenté entre les éthiques stoïcienne et spinozienne.

En effet, au fondement de la méthode de libération stoïcienne, nous trouvons l'idée selon laquelle ce ne sont pas réellement les représentations qui troublent l'esprit humain, mais plutôt les jugements que les hommes portent sur ces représentations : « Ce qui trouble les hommes, ce ne sont pas les choses, mais les jugements relatifs aux choses » (Arrien, Manuel, V). Ainsi, ce qui doit être recherché, c'est avant tout l'objectivité totale des jugements. L'homme doit apprendre à ne pas ajouter de jugement de valeur aux représentations qui s'offrent à lui. Les représentations se présentent à l'esprit de l'homme et la raison doit déterminer quelles représentations sont dignes de foi et quelles représentations ne le sont pas. Le sage véritable sera donc celui qui ne donnera créance qu'aux représentations adéquates¹⁶⁷, c'est-à-dire celles qui sont vraies en elles-mêmes. Pour les stoïciens, affirme Hadot, une représentation inadéquate est

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 101.

¹⁶⁷ « The sage assents only to cataleptic impressions (Steven K. STRANGE, *The Stoic on the voluntariness of the Passions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 48).

une « représentation qui n'a aucun fondement dans la réalité, ou plutôt qui dépasse la vision adéquate de la réalité »¹⁶⁸. Au contraire, une représentation adéquate sera celle qui se fondera sur une vision parfaitement adéquate de la réalité, autrement dit qui sera fondée sur une connaissance adéquate du monde. L'objectivité stoïcienne qui est le but recherché n'est rien d'autre que cela. La ressemblance avec ce que défend Spinoza dans l'*Éthique* ne pourrait pas être plus évidente.

Si les jugements sur les représentations se trouvent modifiés par cette attaque en règle contre l'irrationalité des jugements, les représentations quant à elles demeureront parfaitement identiques. Ce qui changera, ce seront les opinions sur ces représentations et l'assentiment qui en découlera, pas les représentations elles-mêmes. Une chose similaire peut être observée au sein de la philosophie spinozienne. Comme Spinoza l'affirme, « rien de ce qu'une idée fautive a de positif n'est supprimé par la présence du vrai, en tant que vrai » (E4P1). Ce que cela signifie, c'est que malgré la connaissance de la vérité, malgré une réforme de l'entendement, l'idée fautive possède toujours un certain pouvoir sur l'esprit. Savoir que la Terre tourne autour du Soleil n'effacera jamais la perception que nous avons de ce phénomène; pour un observateur terrestre, et cela même s'il connaît le véritable mouvement des astres, le Soleil paraîtra toujours se lever à l'Est et se coucher à l'Ouest, c'est-à-dire tourner au tour de la Terre. Les stoïciens soutiennent une thèse analogue. En effet, nous pouvons lire dans un extrait des *Entretiens* qui est contenu dans Aulu-Gelle que rien ne peut empêcher les représentations de se manifester dans l'esprit du philosophe, même le plus averti. Dans cet extrait des *Nuits attiques*, Aulu-Gelle expose la réponse qu'un philosophe stoïcien lui donna pour lui expliquer pourquoi il eut un sursaut lors de l'orage qu'ils venaient tout juste de traverser. Si tu étais un véritable stoïcien, tu ne devrais pas éprouver la moindre crainte à la vision de la foudre puisque tu sais qu'elle n'est pas un mal pour

¹⁶⁸ Pierre HADOT, *Op.cit.*, 2005, p. 149.

toi, reproche-t-il au philosophe stoïcien. Alors, le philosophe stoïcien lui cite un passage du cinquième livre des *Entretiens*¹⁶⁹, que Aulu-Gelle retranscrit :

Ces représentation de l'âme, que les philosophes appellent *phantasiai*, par lesquelles l'esprit de l'homme est ému sur le moment, au premier aspect de la chose qui se présente à l'âme, ne dépendent pas de la volonté et ne sont pas libres, mais, par une certaine force qui leur est propre, elles se jettent sur les hommes pour être connues. [...] C'est pourquoi lorsqu'un son terrifiant se fait entendre provenant du ciel ou d'un éboulement ou annonciateur de je ne sais quel danger, ou si quelque chose autre de ce genre se produit, il est nécessaire que l'âme du sage, elle aussi, soit quelque peu émue et serrée et terrifiée, non pas qu'il juge qu'il y a là quelque mal, mais en vertu de mouvements rapides et involontaires, qui devancent la tâche propre de l'esprit et de la raison.¹⁷⁰

Dans les deux cas, représentations et idées ne perdent donc pas totalement leur impact sur l'esprit, et cela même du véritable sage. Celui-ci sera toujours affecté au moins un peu par cette idée ou cette représentation. Néanmoins, son jugement sera totalement différent.

Malgré la possibilité indéniable de la liberté, l'homme n'est pas naturellement, selon les stoïciens, parfaitement libre. Ils sont très clairs à ce sujet, n'accordant la véritable liberté qu'aux seuls sages. Comme chez Spinoza, le processus de libération commence donc par une prise de conscience de la grande irrationalité qui règne parmi les jugements humains. Ainsi, nous pouvons encore améliorer le schéma de l'action humaine : Objet → Perception → Représentation → Jugement → Assentiment/Refus automatique/conscient → Réaction¹⁷¹. Dans l'introduction à sa traduction du *Manuel d'Épictète*, Pierre Hadot image parfaitement ce schéma de l'action humaine :

Je navigue sur la mer. Mes yeux voient l'immensité de la mer, les vagues, le ciel, et j'entends le bruit des flots. Tel est le contenu de ma représentation (*phantasia*), donc de ce qui m'apparaît. À l'occasion de cette représentation, j'émet un discours intérieur, un jugement : « Il y a du vent », « Les vagues sont fortes », « On ne voit plus la terre ». Jusqu'ici il n'y a qu'un constat. Mais surviennent d'autres représentations qui viennent du fond de moi-même et non de la réalité que je contemple : « Me penchant sur l'abîme [...] ne voyant plus la terre, je m'égaré, et je me représente [c'est-à-dire, j'imagine] qu'il me

¹⁶⁹ Il n'y a aucun doute qu'il s'agit bel et bien des mêmes *Entretiens*, puisque Aulu-Gelle mentionne le nom d'Arrien, et qu'il s'agit bel et bien d'un livre dont nous ne possédons que cet extrait.

¹⁷⁰ Nous donnons ici la traduction de Pierre Hadot dans *Introduction aux Pensées de Marc-Aurèle*, p. 175. L'original se trouve dans Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, XIX, 1,15-20.

¹⁷¹ Selon l'extrait des *Nuits attiques* d'Aulu-Gelle que nous avons cité ci-dessus, nous pouvons constater que chez les stoïciens, il existe certaines réactions sur lesquels même le sage n'a aucun pouvoir. Ces réactions sont spontanées et, dans ce cas-là, nous ne devons pas retirer le jugement du schéma de l'action. Néanmoins, après que cette réaction spontanée se soit exprimée, rien n'empêche le stoïcien de contrôler ses jugements. Nous y reviendrons.

faudra absorber toute cette mer, si je viens à faire naufrage... Qu'est-ce donc qui me trouble? La mer? Non, mais mon jugement¹⁷².

Le mot *automatique* peut certainement paraître de peu d'importance¹⁷³. Pourtant, l'éthique stoïcienne vise précisément à transformer cet assentiment automatique en assentiment conscient. Le fait est que la très grande majorité du temps, les hommes portent des jugements sans réellement s'en rendre compte. La plupart des hommes lors d'une tempête effrayante seront non seulement effrayés au premier regard (comme le laisse comprendre l'extrait des *Nuits attiques* d'Aulu-Gelle), mais surtout le demeureront. Pour les stoïciens donc, si un homme est affecté par un événement sur lequel il n'a aucun pouvoir de décision, c'est parce qu'automatiquement il juge que cet événement est bon ou mauvais, alors qu'il est simplement sans importance au point de vue moral. En effet, la raison exerce un contrôle naturel sur les représentations, mais ce contrôle est loin d'être parfait. C'est cet automatisme qu'il est nécessaire de transformer; le sage est celui qui prend conscience de lui-même, de ses représentations, de sa capacité de juger de ses représentations et donc de la possibilité de donner ou non son assentiment aux représentations qui se manifestent en lui-même. Le sage sera celui qui aura appris à exercer un contrôle réel sur ses représentations. « Aussi [affirme Épictète], la plus importante et la première fonction du philosophe est d'examiner les représentations, de les discerner et de n'en admettre aucune sans examen » (Arrien, *Entretiens I*, 20, 7).

Cette modification du jugement, sera naturellement l'objectif d'Épictète dans les *Entretiens* et dans le *Manuel*, celui de Marc-Aurèle dans les *Pensées*, et celui de Sénèque dans l'ensemble de ses traités et lettres. Les trois philosophes impériaux, mais aussi, bien entendu, tous les philosophes stoïciens avant eux, encouragent les lecteurs à modifier leurs jugements. Ils souhaitent essentiellement que les apprentis philosophes apprennent à voir le monde autrement,

¹⁷² Pierre HADOT, *Op.cit.*, 2000, p. 50.

¹⁷³ Le mot automatique ne figure pas dans l'extrait de Pierre Hadot. Il s'agit ici d'un ajout de notre part.

qu'ils apprennent à le comprendre correctement et à aimer la Providence qui organise ce monde et cela malgré l'apparence d'injustice qui semble régner dans le monde. C'est pour cette raison que le *Manuel* d'Épictète débute ainsi :

Il y a ce qui dépend de nous, il y a ce qui ne dépend pas de nous. Dépendent de nous l'opinion, la tendance, le désir, l'aversion, en un mot toutes nos œuvres propres; ne dépendent pas de nous le corps, la richesse, les témoignages de considérations, les hautes charges, en un mot toutes les choses qui ne sont pas nos œuvres propres. Les choses qui dépendent de nous sont naturellement libres, sans empêchement, sans entrave; celles qui ne dépendent pas de nous sont fragiles, serves, facilement empêchées, propres à autrui. Rappelle-toi donc ceci : si tu prends pour libres les choses naturellement serves, pour propres à toi-même les choses propres à autrui, tu connaîtras l'entrave, l'affliction, le trouble, tu accuseras dieux et hommes; mais si tu prends pour tien seulement ce qui est tien, pour propre à autrui ce qui est, de fait, propre à autrui, personne ne te contraindra jamais ni ne t'empêchera, tu n'adresseras à personne accusation ni reproche, tu ne feras absolument rien contre ton gré, personne ne te nuira; tu n'auras pas d'ennemis; car tu ne souffriras aucun dommage (Arrien, *Manuel*, 1,1).

Est ici contenu l'ensemble du programme philosophique d'Épictète. Plus encore, dans une forme brève et condensée, l'essentiel de la méthode de libération stoïcienne est ici contenu. La première phrase où est énoncée la distinction entre ce qui dépend de nous et ce qui ne dépend pas de nous est sans aucun doute une des formules les plus connues de tout le stoïcisme, toutes périodes confondues. Or, il semble qu'elle soit propre à Épictète, même si nous en trouvons certains échos dans les *Pensées* de Marc-Aurèle, ce dernier ayant vraisemblablement au moins lu certains extraits des *Entretiens*. Malgré cela, cette formule est tout à fait conforme à l'orthodoxie stoïcienne. Selon Diogène Laërce, la philosophie stoïcienne distingue les biens véritables, les maux véritables et les indifférents :

Les êtres bons sont les vertus, prudence, justice, courage, tempérance et autres; les mauvais sont leurs contraires, imprudence, injustice et autres; ne sont ni bon ni mauvais ceux qui ne sont ni avantageux ni nuisibles, comme la vie, la santé, le plaisir, la beauté, la force, la richesse, la réputation, la noblesse, ainsi que leurs contraires, la mort, la maladie, la peine, la laideur, la faiblesse, la pauvreté, l'obscurité, la base naissance et choses semblables, comme disent Hécaton au septième livre « De la fin », Apollodore dans sa « Morale » et Chrysippe. Ce ne sont pas là des biens, mais des choses indifférentes, pourtant préférables ou non suivant leur espèce (Diogène Laërce, VII, 102).

Autrement dit, pour les stoïciens la recherche de la vertu et l'aversion pour le vice sont les seules choses qui comptent réellement. Tout le reste demeure, du point de vue moral¹⁷⁴, totalement indifférent. La distinction d'Épictète entre ce qui dépend de nous et ce qui n'en dépend pas est directement liée, nous le voyons bien, à cette distinction en cela que les indifférents sont indifférents justement parce qu'ils sont parmi les choses qui ne dépendent pas de nous. Seuls le bien et le mal moral importent parce qu'eux seuls sont directement liés à ce qui nous est propre c'est-à-dire, selon Épictète, aux jugements que nous portons sur le monde, aux désirs que nous entretenons et aux actions que nous posons. Les choses qui ne dépendent pas de nous sont réellement indifférentes parce que nous ne pouvons pas garantir leur obéissance. Par conséquent, apprendre à correctement appliquer la distinction entre ce qui dépend de nous et ce qui n'en dépend pas c'est apprendre à ne se soucier que des choses importantes, c'est-à-dire du bien véritable et du mal véritable.

Il est très important de souligner que lorsqu'Épictète distingue les choses qui dépendent de nous et les choses qui ne dépendent pas de nous, il n'est pas en train d'affirmer que nous n'avons jamais aucun pouvoir sur les dernières. Affirmer cela serait tout à fait incorrect. « Une chose qui dépend de nous, au sens d'Épictète doit dépendre *par nature*, donc toujours et entièrement, de nous [...] les autres choses ne dépendent pas (par nature) de nous, du seul fait qu'elles échappent parfois, même très rarement, à notre contrôle »¹⁷⁵. Par exemple, mon fils peut bien m'être tout à fait obéissant, rien ne garantit qu'il le soit toujours. Par contre, mes jugements sur le monde seront toujours miens et personne ne pourra jamais les soumettre. C'est ce qu'il est important de se rappeler.

¹⁷⁴ Du point de vue moral seulement, parce que comme le souligne Diogène Laërce, la richesse est bien entendu préférable à la pauvreté.

¹⁷⁵ Thomas BÉNATOUÏL, *Op.cit.*, p. 31.

3.4. Les passions et leur éradication

S'il est vrai que chez les philosophes stoïciens tout comme chez Spinoza la libération se résume essentiellement en une éradication des jugements inadéquats, ce ne sont pas tous les jugements inadéquats qui reçoivent le même traitement. En effet, même si dans les deux cas tous les jugements inadéquats ont potentiellement une influence dans le champ éthique, parce que comprendre adéquatement une toute petite partie du monde revient à mieux comprendre Dieu et mieux comprendre la véritable nature des choses, Spinoza tout comme le portique s'intéressera surtout à une réforme des affects. C'est que les mauvais affects sont les jugements inadéquats qui ont l'influence la plus importante, la plus évidente et la plus immédiate dans le champ éthique.

Disons d'abord quelques mots sur l'usage du terme affect. Dans le cas de Spinoza, bien sûr, nous savons maintenant que le terme affect désigne à la fois les affects passifs qu'il nomme passions, et les affects actifs, qu'il nomme action. Chez Spinoza, le concept d'affect est un concept plus large qui englobe celui de passion et d'action; si Spinoza utilise ce concept plus large, c'est justement pour montrer que l'esprit peut être affecté selon deux modalités distinctes. Un hypothétique esprit sans passion ne serait donc pas sans affects.

Dans le cas des stoïciens, l'usage du terme *affect* en surprendra sûrement plus d'un étant donné que ceux-ci n'ont jamais utilisé ce terme et puisque d'aucune façon nous ne pouvons lire dans les textes originaux un concept qui s'en rapproche. Si nous utilisons néanmoins ce terme, c'est pour mettre un nom sur une réalité qui se trouve bel et bien dans les textes stoïciens. En effet, comme chez Spinoza, nous pouvons distinguer deux façons dont l'esprit humain peut être affecté, deux modalités fort différentes d'affects. Nous trouvons les passions qui sont pour les stoïciens essentiellement mauvaises. Ce sont d'elles que l'apprenti philosophe devra s'éloigner

progressivement. Néanmoins, et c'est sans doute là une des plus tenaces mécompréhensions dont souffre le stoïcisme, le sage stoïcien n'en est pas pour autant indifférent. Cette erreur d'interprétation trouve sans doute sa meilleure expression dans *Le monde comme volonté et comme représentation* d'Arthur Schopenhauer : « le sage stoïcien, n'est jamais un être vivant, et [...] est dépourvu de toute vérité poétique; ce n'est qu'un mannequin inerte, raide, dont on ne peut rien faire »¹⁷⁶. Beaucoup trop de commentateurs et de philosophes ont adopté cette position.

Comme chez Spinoza, un hypothétique sage exempt de passions possède malgré tout des affects, mais contrairement aux passions, ces affects sont sans excès, c'est-à-dire qu'ils obéissent à la raison. Ces *euphateia* « sont des mouvements raisonnables, respectant les normes du *logos*. C'est grâce à elles que l'absence de passions, "l'apathie" du sage n'est pas indifférence totale et que celui-ci peut agir »¹⁷⁷. Cet extrait de Diogène Laërce fait foi de l'existence de ce qu'il appelle les « bonnes affections »:

Il y a, disent-ils, trois affections qui sont bonnes, la joie, la circonspection, la volonté; la joie est contraire au plaisir; c'est un soulèvement de l'âme qui est raisonnable; et la circonspection, à la crainte; elle consiste à éviter ce qu'il est raisonnable d'éviter; le sage n'aura jamais de crainte; mais il sera circonspect; au désir s'oppose la volonté, qui est une tendance raisonnable (Diogène Laërce, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 116),

Ajoutons à cela l'extrait d'Aulu-Gelle que nous avons précédemment cité et qui montre, d'une façon un peu différente il est vrai, que le sage possède, outre les « bonnes affections » décrites par Diogène Laërce, un autre type d'affect impossible à supprimer. Ce genre d'affect correspond à ce qu'aujourd'hui nous appellerions des *réflexes*. Or, chez les stoïciens même ce genre de réaction nécessite un assentiment pour être pleinement une action. On pourrait donc dire que ce genre de réaction est une réaction automatique où l'assentiment est lui aussi automatique. En

¹⁷⁶ SCHOPENHAUER, Arthur, *Le monde comme volonté et comme représentation*, Paris, PUF, 2004, p. 132.

¹⁷⁷ André-Jean VOELKE, *Op.cit.*, 1973, p. 56.

somme, nous pouvons dire que l'idée selon laquelle le sage stoïcien est indifférent est totalement infondée.

Revenons maintenant sur le concept stoïcien de passion. Chez les stoïciens tout comme chez Spinoza, les passions sont essentiellement considérées comme des jugements inadéquats. Pour les stoïciens, les passions sont non seulement des jugements inadéquats, mais elles sont aussi irrationnelles. Soyons prudents toutefois. Bien qu'elles soient irrationnelles, les passions n'en sont pas moins un acte de l'esprit. Elles sont irrationnelles, mais ne sont pas pour autant extra-rationnelles, ni même anti-rationnelles¹⁷⁸ comme le souligne bien André-Jean Voelke. Nous devons nous garder de croire que parce que les passions sont irrationnelles elles ne sont pas pleinement au pouvoir de la raison. Pour les stoïciens, les passions sont des jugements irrationnels certes, mais ce sont avant tout des jugements. Or, rappelons-nous que les jugements sont parmi les choses qui sont toujours en notre pouvoir.

Que devons-nous comprendre, dès lors, lorsque nous affirmons que les passions sont pour les stoïciens des jugements irrationnels ? En fait, nous pouvons comprendre deux choses. D'abord, au sein du stoïcisme, les passions sont par définition mauvaises. Elles sont ni plus ni moins conçues comme étant des maladies de l'esprit. En tant que maladies de l'esprit, les passions sont donc profondément irrationnelles et dominent l'esprit de celui qui en est victime. Comme l'affirme André Jean Voelke, « dans la passion, la raison ne succombe [...] pas sous l'assaut de forces psychiques extra-rationnelles, c'est par l'exercice défectueux de ses propres pouvoirs qu'elle se met en échec »¹⁷⁹. Autrement dit, l'homme passionné sera celui qui ayant procédé à un choix de vie s'éloigne néanmoins de ce choix de vie. Il laisse les jugements inadéquats le détourner de sa voie.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 81-91.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 84.

Remarquons, si cela n'était pas clair, que ce désaccord de soi-même avec soi-même n'implique nullement une quelconque forme de dualisme de l'esprit. Cela serait, comme le premier chapitre de ce mémoire l'a bien établi, tout à fait contraire à l'ontologie stoïcienne. « Pour Chrysippe, irrationnel signifie “désobéissant au *logos* et qui s'est détourné du *logos*”. L'*hégémonikon* ne comporte pas d'élément extérieur au *logos*, mais il est dit irrationnel “lorsqu'il est entraîné par l'excès de la tendance (...) à quelques extravagances contraires aux résolutions de la raison »¹⁸⁰. En réalité, comme nous l'avons déjà souligné, l'homme passionné donne malgré tout son total assentiment aux jugements inadéquats. Sans assentiment, rappelons-le, il n'y a aucune action. Ainsi, au moment où l'homme passionné est passionné, il n'en est pas moins actif. Autrement dit, l'homme passionné agit en désaccord avec ce que sa propre raison avait auparavant clairement établi comme rationnel. Par conséquent, les passions sont irrationnelles dans le sens où elles s'éloignent du choix de vie et pas dans le sens où elles seraient hors de la raison.

Et cela nous mène directement à la deuxième façon de comprendre l'irrationalité des passions. L'homme qui s'éloigne de son choix de vie s'éloigne aussi en même temps du *logos* universel : « la raison à laquelle l'homme passionné désobéit, c'est la droite raison, le critère normatif de toute bonne conduite, que Chrysippe identifie avec Zeus »¹⁸¹. Une passion est donc aussi irrationnelle dans ce sens : une passion est irrationnelle parce qu'elle s'éloigne de Zeus. Une passion constitue en réalité une désobéissance à la raison divine, mais pas à la raison individuelle. En somme, et c'est ce que nous devons comprendre lorsque les philosophes du

¹⁸⁰ *Idem*

¹⁸¹ Ma traduction ; INWOOD, Brad, *Ethics and human action in early stoicism*, Oxford, Oxford University Press, 1985 : « The reason which is being disobeyed in a passion is Right Reason, the normative standard of all proper conduct, which Chrysippus identified with Zeus ».

portique affirment qu'une passion est un jugement irrationnel, l'homme passionné est en désaccord avec lui-même et avec le monde.

Chez Spinoza comme chez les stoïciens donc, les passions sont des jugements inadéquats et sont essentiellement la source des errements humains. Pour cela, elles sont la première cible de la méthode de libération, ce qu'il faut réformer. Ce passage de Sénèque confirme tout ce que nous venons de dire : « “Lequel vaut mieux d'avoir des passions modérées, ou de n'en avoir aucune ?” Question souvent débattue. Nos stoïciens les proscrivent; les péripatéticiens veulent les régler. Moi je ne vois pas ce que peut avoir de salutaire ou d'utile une maladie, si modérée qu'elle soit » (Sénèque, *Lettre à Lucilius*, 116).

Néanmoins, la comparaison s'arrête ici. En effet, il y a une différence que nous ne pouvons pas passer sous silence en ce qui concerne les deux conceptions des passions en présence. La différence est très importante. Comme nous l'avons clairement souligné, pour les stoïciens, une passion est toujours un acte de l'esprit. L'esprit demeure actif et possède pour ainsi dire toujours une pleine maîtrise de ses assentiments, c'est-à-dire de la puissance de son esprit. Nous ne trouvons rien de tel chez Spinoza. Au contraire : un affect passif est, comme son nom l'indique, passif. Ce que cela signifie, rappelons-le, c'est que les causes extérieures l'emportent sur l'esprit. La deuxième définition de la troisième partie de *l'Éthique* énonce clairement cette idée :

Je dis que nous agissons lorsqu'il se produit en nous ou hors de nous quelque chose dont nous sommes la cause adéquate, c'est-à-dire lorsque, en nous ou hors de nous, il suit de notre nature quelque chose qui peut être clairement et distinctement compris par cette seule nature. Mais je dis au contraire que nous sommes passifs lorsqu'il se produit en nous, ou lorsqu'il suit de notre nature, quelque chose dont nous ne sommes que la cause partielle (E3, Définition 2).

Lorsque l'esprit est affecté par une passion, l'esprit est donc cause inadéquate de ses propres affects. Un affect est passif justement parce que quelque chose en dehors de l'esprit rend l'esprit moins actif : « soumis aux affects, en effet, l'homme ne relève pas de lui-même, mais de la

fortune » (E4, Préface). Mais chez les stoïciens, les passions demeurent des actes de l'esprit, même si elles sont des jugements inadéquats et irrationnels.

En somme, il existe bien à la fois chez Spinoza et chez les stoïciens une partition bipolaire de l'affectivité, c'est-à-dire qu'il existe deux modes par lesquels l'esprit peut être affecté. Mais entre Spinoza et le portique, les pôles affectifs sont très différents. Pour Spinoza, les deux pôles sont la passivité et l'activité et le philosophe véritable sera celui qui sera le plus fortement et le plus souvent du côté de l'activité. Au sein du stoïcisme, la polarité est plutôt orientée en fonction du niveau d'accord avec la raison. D'un côté, donc, nous trouvons les passions qui sont irrationnelles, et de l'autre les émotions du sage qui sont totalement en accord avec le *logos*.

Puisque l'homme demeure toujours pleinement maître de ses propres facultés, la méthode stoïcienne de libération mise essentiellement sur les pouvoirs de l'esprit : les stoïciens croyaient que c'est la raison qui agit sur elle-même. Or, visiblement il arrive très souvent que la raison s'égare et rejette ses propres exhortations. « [L]’homme emporté par la passion peut persévérer dans son égarement tout en étant conscient de la faute qu’il commet et du préjudice qu’il se porte : ceux qui sont en proie à l’amour ou à la colère s’écrient, note Chrysippe, qu’ils veulent satisfaire leur passion “même s’ils se trompent et que cela leur est néfaste” »¹⁸². Ce constat rappelle bien entendu ce vers d'Ovide que cite Spinoza dans la quatrième partie de l'*Éthique* : « Je vois et j'approuve le meilleur et je fais le pire » (E4P17, Scolie). Le portique et Spinoza arrivent au même constat, mais ils n'ont pas du tout le même remède à ce problème.

Le remède stoïcien mise sur les pouvoirs de la raison, comme nous venons de l'affirmer, mais pour cela il utilise une méthode que Spinoza critique vivement dans la préface de la cinquième partie de l'*Éthique* (nous y reviendrons plus loin). L'objectif est de rendre la raison

¹⁸² André-Jean VOELKE, *Op.cit.*, 1973, p. 86.

invincible aux aléas de la fortune et d'établir ce que Pierre Hadot appelle « la “citadelle intérieure”, ce réduit inviolable de liberté »¹⁸³, et cela essentiellement par le biais de nombreux exercices exigeants.

À la lecture des textes, les formules d'Épictète et celle de Marc-Aurèle nous frapperont par leur style très imagé, mais aussi par leur style très expéditif. Le *Manuel* par exemple ne s'encombre pas outre mesure de preuves philosophiques; sont beaucoup plus recherchées les formules frappantes, celles qui convaincront le plus le lecteur à vivre selon les préceptes de la philosophie stoïcienne. En réalité, le philosophe semble exhorter son lecteur comme si celui-ci savait déjà à quoi s'en tenir. Selon Pierre Hadot, le « *Manuel* doit permettre au philosophe, et plus particulièrement au progressant, de se remettre à chaque moment dans la disposition fondamentale dans laquelle il doit être, de retrouver une vision philosophique des choses »¹⁸⁴. Cet étrange procédé argumentatif (où l'argument est presque éludé ou du moins supposé connu) n'est pas propre à Épictète. Les traités moraux des autres philosophes stoïciens impériaux, et pas seulement ceux exposant la philosophie d'Épictète utilisent le même procédé. Pensons simplement aux *Pensées* de Marc-Aurèle. Les formules sont tout aussi frappantes sinon plus que dans le *Manuel* et les arguments sont là aussi supposés connus. Dans le cas des *Pensées*, qui n'étaient pas destinées à être publiées, on peut comprendre pourquoi : en écrivant pour lui-même, Marc-Aurèle ne cherchait pas réellement à se remémorer les raisonnements derrière les préceptes moraux stoïciens; il cherchait plutôt à s'encourager à ne jamais les abandonner.

En fait, il semble bien que l'objectif des textes d'Arrien ait été très exactement le même que celui des *Pensées*. Si l'auteur suppose connus les arguments en faveur des préceptes qu'il défend c'est surtout parce que les destinataires sont définis comme étant des apprentis

¹⁸³ Pierre HADOT, *Op.cit.*, 2005, p.181.

¹⁸⁴ Pierre HADOT, *Op.cit.*, 2000, quatrième de couverture.

philosophes déjà initiés aux thèses stoïciennes. Dans le cas de Sénèque, encore une fois, une stratégie similaire est très souvent utilisée. Souvent ce dernier s'adresse à des amis proches (dans ses lettres, mais aussi ses traités). Bref, l'objectif des textes d'Arrien, de Sénèque et des *Pensées* de Marc-Aurèle est le même : frapper l'imagination du lecteur, quel qu'il soit, afin de le convaincre d'adopter la bonne voie. Parce que trop souvent, affirment les stoïciens, les jeunes philosophes connaissent parfaitement les préceptes moraux sans toutefois les mettre en application, ce qui est selon eux le plus grand fléau de la philosophie.

Les images frappantes sont utiles au philosophe : elles rendent les préceptes de la droite raison toujours disponibles, comme imprimés avec force dans l'esprit. Chrysippe nomme cela le *tonos*, c'est-à-dire la tension de l'esprit :

Le *tonos* est la tension interne qui unifie un être dans sa totalité. Cette tension est-elle insuffisante, le *logos* faiblit et ne peut plus adhérer à ses propres normes : c'est en cela que consistent la désobéissance et la démesure propres à la passion. Mais si la tension est suffisante, elle est la force même du *logos*, qui lui permet de s'attacher avec fermeté à la vérité et au bien. Au lieu de dégénérer en mouvements passionnels qui « passent outre à la constitution rationnelle », les tendances se maintiennent alors dans la constance propre à la raison : ce sont des tendances bonnes ou, comme le dit Cicéron, des « constances »¹⁸⁵.

C'est bel et bien la raison qui agit sur elle-même, parce que c'est elle qui maintient sa propre tension. Et elle ne pourrait pas réussir à demeurer constante sans l'utilisation d'images, d'exhortations et d'exercices exigeants. L'objectif du philosophe sera de choisir les plus efficaces parmi ceux-ci, ceux qui permettront de conserver le plus efficacement la tension de l'esprit. C'est en ce sens que l'exercice est très important : sans lui, la raison s'éloignera presque nécessairement de son but. Le sage stoïcien doit donc, comme le fait Marc-Aurèle, s'exercer sans cesse en se répétant constamment les formules qui lui font conserver sa résolution intacte.

Comme nous l'avons déjà mentionné, Spinoza est très critique en ce qui concerne cette idée. Selon lui, ce genre de méthode de libération est presque immédiatement voué à l'échec.

¹⁸⁵ André-Jean VOELKE, *Op.cit.*, 1973, p. 91.

Une des seules références directes de Spinoza aux philosophes stoïciens concerne d'ailleurs cet aspect. On trouve cette référence au portique dans la préface de cinquième partie de l'*Éthique*.

Les stoïciens ont pourtant cru qu'ils [les affects] dépendaient *totalemment* de notre volonté et que nous pouvions les dominer totalement. Les protestations de l'expérience, et non pas à la vérité leurs propres principes, les ont cependant contraints de reconnaître qu'un exercice et une *application considérable* étaient nécessaire pour réprimer et diriger les affects, comme l'un d'eux s'est efforcé de le montrer par exemple des deux chiens (si j'ai bonne mémoire), l'un domestique et l'autre de chasse : car seul l'exercice pourra faire que le chien domestique s'accoutume à chasser, et que le chien de chasse au contraire s'abstienne de poursuivre le gibier (E5, Préface; mes soulignements).

Cet extrait est intéressant sous au moins deux rapports. D'abord, Spinoza critique directement la méthode stoïcienne de libération des passions qui, comme nous l'avons clairement établi, utilise l'exercice comme principal moteur. Or, à la lecture du scolie de la dixième proposition du *De libertate*, cette critique de l'exercice semblera incompréhensible. En effet, dans ce scolie, Spinoza énonce quelques remèdes aux affects faisant directement appel à l'exercice. Un point commun de ces remèdes est qu'ils font tous appel à la mémoire. Par exemple, Spinoza insiste sur l'utilité « de songer souvent aux injustices communes des hommes, de réfléchir sur elles, ainsi que sur la manière et le moyen de les combattre le mieux possible par la générosité » afin que la façon de bien agir dans ces circonstances soit « toujours présente quand nous subissons une injustice » (E5P10, Scolie). Ce remède, nous le voyons immédiatement, rappelle drôlement les conseils stoïciens. En réalité, le remède est le même et mène aux mêmes conséquences que chez les philosophes stoïciens. À la fois chez Spinoza et chez les stoïciens, ce que ce remède nous encourage à exercer c'est la mémoire.

Par conséquent, si Spinoza utilise lui-même l'exercice comme remède aux mauvais affects, pourquoi critique-t-il l'usage de l'exercice comme méthode de libération chez les stoïciens ? Une lecture plus attentive de l'extrait de la préface de la cinquième partie laisse transparaître deux critiques plus subtiles de la part de Spinoza à l'égard des stoïciens.

D'abord, ce que Spinoza critique ce n'est pas l'utilisation de l'exercice comme remède aux passions, mais plutôt l'« application considérable » dont l'on doit faire preuve pour que cette méthode puisse porter fruit : on peut supposer que Spinoza croyait que cette application considérable et cet effort étaient tels qu'ils rendaient la méthode à ce point inadaptée qu'une autre méthode de libération devait être privilégiée. C'est exactement ce que l'*Éthique* propose. Comme nous savons, chez Spinoza la transformation des affects n'est possible que grâce aux affects eux-mêmes, comme l'affirme la proposition suivante : « Un affect ne peut être ni réprimé ni supprimé si ce n'est par un affect contraire et plus fort que l'affect à réprimer » (E4P7). Pour être plus exacts, nous devrions dire que ce sera grâce aux affects actifs, qui sont naturellement plus forts que les affects passifs, que sera rendue possible la transformation des affects passifs en affects actifs. L'exercice est donc de peu d'importance quant au processus de libération. Voilà pourquoi Spinoza ne consacre qu'un petit scolie à l'énonciation du remède que peut être l'exercice de la mémoire alors qu'il consacre l'ensemble de l'*Éthique* à l'élaboration de sa véritable méthode de libération. Chez les stoïciens, au contraire, la libération s'effectue *principalement* grâce à l'exercice.

Mais si Spinoza critique la méthode de libération stoïcienne, ce n'est pas avant tout parce qu'elle fait un si grand usage de l'exercice, mais bien plutôt parce que, comme l'indique la première partie de l'extrait, les stoïciens croyaient que les passions dépendent « *totalem* de notre volonté et que nous pouvons les dominer totalement » (E5, Préface, nos soulignements). Ce que Spinoza critique ici, c'est le *volontarisme* des stoïciens. Rappelons ce que nous avons déjà affirmé : les stoïciens croyaient réellement que l'homme demeure toujours pleinement maître de ses propres facultés. « Zeus lui-même ne peut dominer ma volonté » (Arrien, *Entretiens*, I, 1,

23), affirme Épictète. Dès lors, la méthode stoïcienne de libération mise essentiellement sur les pouvoirs de l'esprit. Spinoza quant à lui refuse un tel pouvoir à l'esprit.

Ce dernier point ainsi que la différence d'extension entre le *conatus* et *l'oikeiosis* (le premier principe étant un principe expansif alors que le second ne le semble pas) nous sembleront être les points de désaccord les plus importants entre les deux éthiques. Néanmoins, nous verrons dans les prochaines pages que les éthiques stoïcienne et spinozienne se distinguent sur au moins un autre rapport. Ce point, parce qu'il touche au cœur des deux éthiques est d'une importance capitale. Et comme nous le verrons, c'est précisément grâce à ce dernier point de comparaison que nous pourrons définitivement distinguer les deux éthiques l'une de l'autre. Parce que nous pourrons dès lors répondre à notre question initiale, l'analyse de ce point nous servira donc de conclusion générale.

CONCLUSION

Les méthodes de libération stoïcienne et spinozienne sont-elles *réellement* semblables ?

À la lumière de tout ce que nous avons dit au cours de notre étude des processus de libération stoïcien et spinozien, nous pouvons affirmer sans nous tromper que les deux éthiques se ressemblent sur plusieurs points. D'abord, les deux philosophies, bien qu'elles partent de fondements ontologiques fort différents, défendent un monisme intégral. Les deux éthiques sont des éthiques déterministes, ce qui les obligent toutes deux à rendre compatibles la liberté et le déterminisme. Puis, les deux méthodes de libération sont en fait des méthodes de rectification des jugements inadéquats. La raison joue dans les deux cas un rôle primordial. Est-ce à dire que le stoïcisme serait une des influences majeures du système spinozien ?

Pas nécessairement. Nous croyons en effet que tout au plus les philosophes stoïciens peuvent être classés parmi les influences indirectes du système spinozien. Mais nous croyons quant à nous que les différences en question sont trop nombreuses pour être passées sous silence et que puisqu'elles touchent directement au cœur des deux éthiques, il devient hasardeux de soutenir une influence réelle du stoïcisme sur la philosophie spinozienne. Penchons-nous brièvement sur les différences que nous jugeons décisives en nous appuyant entre autres sur le lumineux article d'Alexandre Matheron intitulé « Le moment stoïcien de l'*Éthique* de Spinoza »¹⁸⁶.

Premièrement, même si le système spinozien est moniste comme l'est le système stoïcien, Spinoza rejette totalement la thèse téléologique¹⁸⁷, ou plus justement la notion de destin. Or, la

¹⁸⁶ Alexandre MATHERON, *Op.cit.*, 1999.

¹⁸⁷ Spinoza rejette l'idée de téléologie au moins en ce qui concerne la nature c'est-à-dire Dieu. Or, savoir si le rejet de la téléologie doit être limité, chez Spinoza, au rejet du destin est une question importante, mais qui dépasse néanmoins le sujet de cette présente étude.

croissance en la Providence est un élément central de toute l'ontologie stoïcienne. Cette idée est loin d'être de peu d'importance. En effet, elle a un impact direct sur le processus de libération : chez les stoïciens la liberté revient à accepter sans broncher ce qui arrive, à vouloir que ce qui arrive, arrive tel qu'il arrive et pas autrement. S'il faut l'accepter, ce n'est pas parce qu'il est impossible de faire autrement, comme c'est le cas chez Spinoza, mais plutôt parce que même les plus grands malheurs ont une raison d'être, parce que même les plus grands malheurs ont pour objectif un plus grand bien. Rien de tel chez Spinoza pour qui ni le mal, ni le bien n'ont une existence positive. Les *Lettres du mal*¹⁸⁸ que Spinoza échange avec Blyenberg nous auront convaincus de cette idée : « le bien n'est pas plus que le mal [...] l'être est par-delà le bien et le mal »¹⁸⁹. En somme donc, si chez les stoïciens nous devons accepter les malheurs parce qu'ils ont un sens profond, chez Spinoza nous devons les accepter tout simplement parce qu'ils n'en ont aucun.

Malgré tout, et c'est sur cela que nous achèverons notre étude comparative des méthodes de libération stoïcienne et spinozienne, il y a un élément qui achèvera de nous convaincre que les deux éthiques sont, après mûre réflexion, fort différentes. Selon Alexandre Matheron que nous seconderons ici, il y aurait à la fin de la quatrième partie de l'*Éthique* ce qu'il appelle un « moment stoïcien ». Afin de correctement rendre justice à cette thèse, il est préférable de lire immédiatement l'entièreté du passage dont il est question dans l'article de Matheron :

Mais la puissance de l'homme est extrêmement limitée et infiniment surpassée par celle des causes extérieures; nous n'avons donc pas un pouvoir absolu d'adapter à notre usage les choses extérieures. Nous supporterons, toutefois, 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. En tant en effet que nous sommes connaissant, nous ne pouvons rien appéter que ce qui est nécessaire ni, absolument, trouver de

¹⁸⁸ Il s'agit ici d'une expression de Gilles Deleuze qui donne une interprétation très éclairante de ces lettres dans *Spinoza – Philosophie pratique*, p. 43-60.

¹⁸⁹ Gilles Deleuze, *Op.cit.*, 1981, p. 44.

contentement que dans le vrai; dans la mesure donc où nous connaissons cela droitement, l'effort de la meilleure partie de nous-mêmes s'accorde avec l'ordre de la Nature entière (E4, Appendice XXXII).

D'emblée, nous remarquerons que ce court paragraphe semble s'accorder particulièrement avec les thèses stoïciennes que nous avons déjà largement exposées. Mais aussi, nous devons remarquer que le mot *office* (*officium* en latin) qu'utilise ici Spinoza renvoie presque directement à Cicéron : « le mot *officium*, on le sait, est celui par lequel Cicéron traduit le mot grec *kathèkon*, qui désigne chez les stoïciens l'«action convenable»¹⁹⁰. Par ailleurs, l'utilisation par Spinoza de ce terme est très rare et l'usage qu'il en fait ici, comme l'indique Matheron, semble confirmer que Spinoza ait utilisé sciemment ce terme. Nous sommes donc en droit de croire que ce passage est d'influence stoïcienne.

Mais selon Matheron, ce paragraphe serait en réalité une critique au moins implicite des thèses stoïciennes. Selon lui, l'appendice de la quatrième partie nous donne « une connaissance du *second* genre (accessible, par conséquent, à ceux qui ne peuvent dépasser ce stade) de ce que serait la conduite d'un homme entièrement dominé par *cette même connaissance du second genre* »¹⁹¹. Toujours selon Matheron, le passage qui clôt la quatrième partie de l'*Éthique* ne serait rien de moins que quelque chose comme un constat d'échec. Spinoza affirme que sans la connaissance du troisième genre, l'être humain ne peut espérer davantage que ce qui est décrit dans l'appendice du *De servitude*. Le fait que Spinoza présente immédiatement après une alternative, c'est-à-dire une vie dominée¹⁹² par le troisième genre de connaissance, nous encourage à croire que Matheron a bien raison de dire que ce passage constitue une sorte de constat d'échec. En ce qui nous concerne, cela est profondément significatif. En effet, si ce

¹⁹⁰ Alexandre MATHERON, *Op.cit.*, 1999, p. 307.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 305.

¹⁹² Ici, nous ne disons pas *entièrement* dominer par le troisième genre de connaissance comme nous le disions pour le second genre de connaissance, mais bien uniquement dominé. C'est que chez Spinoza, le sage n'est pas uniquement celui qui est *entièrement* dominé par le troisième genre de connaissance, mais bien celui chez qui la connaissance du troisième genre occupe la plus grande part.

passage est bel et bien un constat d'échec et si Spinoza rend ce passage délibérément stoïcien au moins en apparence, il est absolument clair que Spinoza croit que l'éthique stoïcienne est elle-même un échec. C'est ce que semble confirmer la préface de la cinquième partie que nous avons étudiée dans la section précédente et dans laquelle Spinoza critique précisément la méthode stoïcienne de libération des affects.

Néanmoins, nous pourrions soutenir qu'une vie entièrement dominée par le deuxième genre de connaissance est de loin préférable à une vie dominée par les passions et ne peut, pour cela, constituer un réel échec. Admettre cela revient à admettre que la méthode stoïcienne de libération n'est tout de même pas un total échec. Même si nous accordons pleinement ce point, il est certain que Spinoza croyait que la sagesse pouvait dépasser le stade du deuxième genre de connaissance. Autrement dit, la méthode de libération spinozienne propose une étape ultime que le Portique ne propose pas : le système spinozien va beaucoup plus loin que le stoïcisme.¹⁹³

Ce fait transparaît d'ailleurs pleinement dans les objectifs respectifs des deux différentes méthodes de libération. D'un côté, l'éthique stoïcienne tend vers ce que les philosophes antiques appelaient l'*ataraxie*. Les stoïciens ne perdent jamais de vue cet objectif : il faut trouver le meilleur moyen afin de permettre aux hommes d'atteindre cet état. Selon la définition traditionnelle, l'*ataraxie* est un état d'absence de trouble, une tranquillité absolue de l'âme. Eu égard à la philosophie stoïcienne, l'*ataraxie* est liée à l'*apatheia*, à l'absence de passion qui, comme nous l'avons clairement souligné, n'est certainement pas une absence d'affect. Néanmoins, le sage atteindra la pleine *ataraxie* en éradiquant totalement ses passions. L'éthique spinozienne n'a pas du tout le même objectif. Notre second chapitre nous en aura convaincus : Spinoza y défend une conception très particulière du bonheur qui n'a rien à voir avec l'*ataraxie*

¹⁹³ C'est d'ailleurs probablement pour souligner cela que Spinoza clôt l'appendice de la quatrième partie de cette façon.

stoïcienne. Au contraire, la *béatitude* spinozienne est décrite non pas comme une tranquillité absolue, mais plutôt comme une joie intense.

Entre la béatitude et l'*ataraxie*, il y a certainement au moins une différence d'intensité : entre un état de tranquillité et un état de joie active, nous voyons nécessairement une différence importante. Mais il y existe aussi très probablement une différence de nature. Cette différence tient directement à la différence que nous avons révélée dans le chapitre trois entre les objets que poursuivent le *conatus* et l'*oikeiosis* et qui faisait du *conatus* un principe expansif d'où la joie ou la tristesse peuvent surgir et donc possiblement la béatitude, alors que l'*oikeiosis* n'est jamais qu'un principe de conservation simple. Cela dit, nous voyons que le sage stoïcien atteindra l'*ataraxie* lorsqu'il aura appris à répondre correctement aux demandes de son *oikeiosis* c'est-à-dire lorsqu'il aura appris à suivre pleinement la nature. La béatitude quant à elle s'atteint différemment : il ne suffit pas de suivre ce que la nature nous ordonne, mais il faut aussi rechercher la source de la plus grande joie. Le sage poursuivra ce qui rend possible l'augmentation de la puissance d'exister, ce qui s'accompagnera d'une joie d'autant plus intense que la puissance d'exister est plus grande. La source ultime, nous le savons, est clairement identifiée à la connaissance du troisième genre.

Cela dit, nous pouvons désormais répondre à la question qui oriente l'ensemble de ce travail. Comme nous l'avons clairement démontré, Spinoza et les philosophes stoïciens ont construit des systèmes philosophiques denses au sein desquels l'éthique occupe la place centrale. En effet, leurs thèses métaphysiques respectives, quoique fort originales et intéressantes n'ont pour eux aucun intérêt *propre*. C'est que Spinoza et les philosophes stoïciens ne s'intéressent à la métaphysique que dans un seul objectif : comprendre la place de l'être humain dans le monde et découvrir le meilleur moyen pour l'homme de vivre librement. Dès lors, leurs méthodes étant

fort différentes, il devient bien difficile de croire qu'il existe davantage qu'une ressemblance épisodique entre les deux systèmes.

5. BIBLIOGRAPHIE

SOURCES PRIMAIRES :

Spinoza :

SPINOZA, Baruch, *Correspondance*, traduction de Maxime ROVERE, Paris, Flammarion, 2010.

_____, *L'Éthique*, traduction et commentaires de Robert MISRAHI, Paris, Éditions de l'éclat, 2007.

_____, *Œuvres complètes en quatre volumes*, traduction de Charles APPUHN, Paris, Flammarion, 1964-1966.

Stoïcisme :

ARRIEN, *Manuel d'Épictète*, traduction et commentaires par Pierre HADOT, Paris, Le livre de poche, 2000.

Les Stoïciens : Diogène Laërce, Plutarque, Cicéron, Sénèque, Épictète, Marc Aurèle, et textes traduits par Émile BRÉHIER et édités sous la direction de Pierre Maxime SCHUHL, Paris, Gallimard, 1962.

SOURCES SECONDAIRES :

BARTUSCHAT, Wolfgang, « Remarques sur la 1^{ère} proposition de la 5^{ème} partie de l'«Éthique» », Paris, *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 1994, no.1, p. 521.

BENATOUÏL, Thomas, *Les stoïciens III*, Paris, Les Belles Lettres, 2009.

BEYSSADE, Jean-Marie, « VIX (Éthique IV Appendice chapitre 7) ou peut-on se sauver tout seul ? », Paris, *Revue de métaphysique et de morale*, no. 99, vol. 4, 1994, p. 493-503.

BOUDON, Raymond, et al. « CAUSALITÉ », *Encyclopædia Universalis* disponible en ligne à l'adresse : <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/causalite/>.

BREHIER, Émile, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, Paris, Vrin, 1962.

CANTO-SPERBER, Monique et al., *Philosophie grecque*, Paris, PUF, 1997.

DELEUZE, Gilles, *cours du 2 décembre 1980*, disponible en ligne à l'adresse : http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=91.

_____, *Spinoza – Philosophie pratique*, Paris, Les éditions de minuit, 1981.

DESCARTES, René, *Lettres – Textes choisis*, traduction par Michel ALEXANDRE, Paris, PUF, 1964.

_____, *Méditations métaphysiques*, traduction par Michelle BEYSSADE, Paris, Livre de Poche, 1990.

DUHOT, Jean-Joël, *La conception stoïcienne de la causalité*, Paris, Vrin, 1989.

EPICURE, *Lettre à Ménécée*, dans *Les épicuriens* sous la direction de Daniel DELATRE et Jackie PIGEAUD, Paris, Gallimard, 2010, p. 45-50.

FOUCAULT, Michel, *Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 1976.

GOLDSMITH, Victor, *Le Système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, J. Vrin, 1953.

GUY, Bernard, *Ateliers sur la contradiction*, Paris, Presse des Mines, 1992.

HADOT, Pierre, *Introduction aux Pensées de Marc-Aurèle*, Paris, Livre de poche, 2005.

ILDEFONSE, Frédérique, *Les stoïciens I – Zénon, Cléanthe, Chrysippe*, Paris, Les Belles Lettres, 2004.

INWOOD, Brad, *Ethics and human action in early stoicism*, Oxford, Oxford University Press, 1985.

JAMES, Susan, « Spinoza the Stoic », Oxford, *The Rise of modern philosophy the tension between the new and traditional philosophies from Machiavelli to Leibniz*, 1993, 289-316.

K. STRANGE, Steven, *The Stoic on the voluntariness of the Passions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

LAURENT, Valery, « Les stoïciens - Collaborer avec le destin : un abandon de toute volonté ? », *Philopsis – revue en ligne*, p. 2-19.

MACHEREY, Pierre, *Introduction à l'Éthique – en cinq volume*, Paris, PUF, 1994-1998.

MALINOWSKI-CHARLES, Syliane, *Affects et conscience chez Spinoza – L'automatisme dans le progrès éthique*, Hildesheim, OLMS, 2004.

- MATHERON, Alexandre, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Éditions de Minuit, 1969.
- _____, « La vie éternelle et le corps selon Spinoza », Paris, *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1994, p. 27-40.
- _____, « Le moment stoïcien de l'Éthique de Spinoza », *Le stoïcisme au XVIe et au XVIIe siècle. Le retour des philosophies antiques à l'âge classique*, tome I, sous la direction de Pierre-François Moreau, Paris, Albin Michel, 1999, p. 302-316.
- _____, « Remarques sur l'immortalité de l'âme chez Spinoza », Paris, *Les études philosophiques*, 1972, no.3, p. 7-16.
- MILET, Louis, *Pour connaître la pensée de Spinoza*, Paris, Bordas, 1970.
- MONTEILS-LAENG, Laetitia, « La version stoïcienne du conflit de l'âme : entre intellectualisme moral et tragédie de la raison », *Actes du colloque de doctorants et de jeunes chercheurs "La rationalité tragique"*, Université Paris 1-Panthéon-Sorbonne et Université Paris Ouest - Nanterre-La Défense, 2 au 4 juin 2009.
- MOREAU, Pierre-François, « Métaphysique de la gloire. Le scolie de la proposition 36 et le "tournant" du livre V », Paris, *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 1994, no.1, p. 55-64.
- _____, *Spinoza : l'expérience et l'éternité*, Paris, PUF, 1994.
- PÉTREMENT, Simone, « DUALISME », Encyclopædia Universalis disponible en ligne à l'adresse : <http://www.universalis-edu.com/encyclopedia/dualisme/>.
- RAMOND, Charles, *Spinoza et la pensée moderne – Constitutions de l'objectivité*, Montréal, L'Harmattan, 1998.
- RODIS-LEWIS, Geneviève, « Questions sur la cinquième partie de l'«Éthique» », Paris, *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 1986, no.2, p. 207-221.
- SAMBURSKY, Samuel, *Physics of The Stoics*, Westport, Greenwood Press, 1973.
- SCHOPENHAUER, Arthur, *Le monde comme volonté et comme représentation*, Paris, PUF, 2004.
- SEVERAC, Pascal, « Convenir avec soi, convenir avec autrui : éthique stoïcienne et éthique spinoziste », Paris-Hanovre-Jérusalem, *Studia Spinozana*, 1996, no. 12, p. 105-120.
- TOTARO, Giuseppina, « "Acquiescentia" dans la cinquième partie de l'«Éthique» de Spinoza », Paris, *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 1994, no.1, p. 65-79.

VAN PEURSEN, C.A. « Le critère de vérité chez Spinoza », Paris, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1978, no. 4, p. 518-525.

VAYSSE, Jean-Marie, *Totalité et finitude : Spinoza et Heidegger*, Paris, Vrin, 2004.

VOELKE, André-Jean, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, Paris, PUF, 1973.

_____, *Les rapports avec autrui dans la philosophie grecque – D'Aristote à Panétius*, Paris, Vrin, 1961.

ZANINETTI, Andrea, « Causalité et détermination au sein de la démarche éthique spinozienne », *Itaperi, Revista Conatus*, no. 4, 2008.