

UNIVERSITÉ GALATASARAY
INSTITUT DES SCIENCES SOCIALES
DÉPARTEMENT DE PHILOSOPHIE

LA LIBERTÉ DE DIEU ET LA LIBERTÉ HUMAINE CHEZ SPINOZA

MÉMOIRE DE MASTER RECHERCHE

Berfe Nur YAŞAR

Directrice de Recherche : Maître de Conférence Associé Z.Gaye ÇANKAYA
EKSEN

AVRIL 2023



UNIVERSITÉ GALATASARAY
INSTITUT DES SCIENCES SOCIALES
DÉPARTEMENT DE PHILOSOPHIE

LA LIBERTÉ DE DIEU ET LA LIBERTÉ HUMAINE CHEZ SPINOZA

MÉMOIRE DE MASTER RECHERCHE

Berfe Nur YAŞAR

Directrice de Recherche : Maître de Conférence Associé Z.Gaye ÇANKAYA
EKSEN

AVRIL 2023

TABLE DES MATIÈRES

TABLE DES MATIÈRES.....	iv
ABRÉVIATIONS	v
RÉSUMÉ.....	vi
ABSTRACT.....	vii
ÖZET	viii
1. INTRODUCTION	1
2. LE CONCEPT DE LA LIBERTÉ DANS LA MÉTAPHYSIQUE DE SPINOZA	6
2.1. Liberté absolue : Dieu est la cause libre	6
2.2. Formes existentielles des êtres définis comme contraints	16
3. LA RELATION DE L'ESPRIT HUMAIN À DIEU : LA CONNAISSANCE DE DIEU.....	32
3.1. Le contenu de la connaissance humaine de Dieu	32
3.2. « La puissance de penser de Dieu est égale à sa puissance actuelle d'agir » ...	36
3.3. La relation entre le corps et l'esprit	46
3.4. Sub Specie Aeternitatis: L'esprit actif englobe la connaissance de l'essence éternelle et infinie de Dieu	54
4. LA LIBERTÉ DE L'HOMME LIBRE.....	65
4.1. La liberté humaine et l'existence	66
4.2. L'homme libre vis-à-vis de la liberté absolue	71
4.3. L'homme libre est un mode fini de Dieu.....	77
4.4. La passivité en relation avec le concept de l'homme libre.....	92
5. EST-IL JUSTIFIÉ D'INTERPRÉTER LE CONCEPT DE L'HOMME LIBRE COMME UN MODÈLE DE LA NATURE HUMAINE ?	104
5.1. L'homme libre est-il un concept réalisable pour un mode fini d'êtres humains ? 104	
5.2. Le concept de l'homme libre par référence au modèle de la nature humaine	108
6. CONCLUSION	112
7. BIBLIOGRAPHIE	116

ABRÉVIATIONS

Eth pour l'*Éthique*, suivi du numéro du livre en chiffres romains.

Les titres originaux (en langue latine) des cinq parties de l'*Éthique* à savoir, De Deo, De natura et origine mentis, De origine et natura affectuum, De servitute humana, seu de affectuum viribus et De potentia intellectus, seu de libertate humana, et pour chacune d'entre elles, nous emploierons également les abréviations suivantes : Eth. I ; Eth. II ; Eth. III ; Eth. IV et Eth. V

Les autres abréviations pour l'*Éthique* sont les suivantes :

App	: <i>Appendice</i>
Ax	: <i>Axiome</i>
Cor	: <i>Corollaire</i>
Déf	: <i>Définition</i>
Dém	: <i>Démonstration</i>
Exp	: <i>Explication</i>
Lem	: <i>Lemme</i>
Post	: <i>Postulat</i>
Préf	: <i>Préface</i>
Prop	: <i>Proposition</i>
Sc	: <i>Scolie</i>

RÉSUMÉ

Dans les sept dernières propositions du quatrième chapitre de l'Éthique, Spinoza introduit l'homme libre pour examiner la véritable liberté de l'homme. L'homme libre exprime la plus haute puissance accessible aux actions actives de l'homme existant. En conséquence, l'homme libre ne vit que sous la direction de la raison et n'est que la cause efficiente de ses actions. Ce caractère de l'homme libre a donné lieu à des désaccords sur la mesure dans laquelle il est libre. En effet, certains commentateurs l'ont même jugé contradictoire, considérant qu'il impliquait une liberté absolue. Le but de la thèse est d'interpréter la relation de l'homme libre à la liberté de Dieu d'une manière qui soit compatible avec les propositions de l'homme libre et la doctrine métaphysique, épistémologique et éthique de Spinoza et de démontrer que l'homme libre, en tant que modification finie de Dieu, ne peut atteindre qu'une liberté partielle. En outre, le concept d'homme libre indique lui-même deux réalités métaphysiques distinctes : Dieu et l'homme. Par conséquent, bien que nous remettions en question la légitimité d'appeler un être humain libre s'il est déterminé à établir sa relation à l'existence en fonction d'une mesure, nous discuterons pour savoir si l'homme libre renvoie à un modèle de la nature humaine.

ABSTRACT

In the last seven propositions of the fourth chapter of *Ethics*, Spinoza will introduce the free man to examine the true freedom of man. The free man expresses the highest power accessible to the active actions of the existing human being. Accordingly, the free man lives only under the guidance of reason and is only the efficient cause of his actions. This character of the free man has led to dissidence about the extent to which he is free. Indeed, some commentators have even found it contradictory on the grounds that it implies absolute freedom. The purpose of the thesis is to interpret the relation of the free man to the freedom of God in a way that is compatible with both the propositions of the free man and the metaphysical, epistemological, and ethical doctrine of Spinoza and to demonstrate that the free man, as a finite modification of God, can only attain partial freedom. Furthermore, the concept of the free man itself indicates two distinct metaphysical realities: God and man. Therefore, while questioning the legitimacy of naming a human being as free who is determined to establish his relation to existence based on a measure, we will discuss whether the free man refers to an ideal model of human nature.

ÖZET

Spinoza Etika'nın dördüncü bölümünün son yedi önermesinde insanın hakiki özgürlüğünü incelerken özgür insandan bahsedecektir. Özgür insan fiili olarak varolan insanın etkin eylemlerinin erişebileceği en üstün kudreti ifade etmektedir. Buna göre özgür insan sadece aklın buyruğunda yaşar ve eylemlerinin ancak etkin nedenidir. Özgür insanın bu karakteri onun ne ölçüde özgür olduğuna ilişkin fikir ayrılıklarına sebebiyet vermiştir. Hatta kimi yorumcular tarafından mutlak özgürlüğe işaret ettiği gerekçesiyle çelişkili bulunmuştur. Amacımız, özgür insanın tanrının özgürlüğü ile ilişkisini hem özgür insan önermeleriyle hem de metafizik, epistemolojik ve etik öğretisiyle uyumlu bir şekilde okumak ve özgür insanın Tanrı'nın sonlu modifikasyonu yani tekillik biçimi olarak ancak bir ölçüde özgür olabileceğini göstermektir. Bununla birlikte özgür insan kavramının kendisi iki ayrı metafizik gerçekliğe işaret etmektedir: Tanrı ve İnsan. Varlıkla ilişkisini bir ölçü üzerinden kurmaya belirlenmiş bir insanın özgür olarak adlandırılmasının meşruluğunu sorgularken özgür insanın insan doğası modeline işaret edip etmediğini tartışacağız.

1. INTRODUCTION

Dans le premier livre de l'*Éthique*, nous rencontrons le schéma de la liberté de Spinoza. Selon le principe de la détermination causale, Spinoza va définir la liberté en fonction de l'existence des êtres dans la nature. Donc, dans *Eth., I, Déf. 7*, il affirme : « Cette chose sera dite libre qui existe par la seule nécessité de sa nature et est déterminée par soi seule à agir. »¹ Ainsi, dans la compréhension métaphysique de l'*Éthique*, nous comprenons cet être comme la substance dont l'essence enveloppe l'existence et qui est cause de soi. Cette substance, comme Spinoza la définit, est telle qu'elle est la seule cause de soi et de tout ce qui existe. Il n'est pas possible qu'il y ait un être autre que lui-même qui le contraindrait à n'exister ni à agir. C'est pourquoi, étant la cause de son existence, il ne dépend de rien d'autre que de lui-même, et il n'est pas possible qu'un autre être plus puissant que lui le fasse naître ou le contraigne. L'être en question ici est Dieu, qui est infini et éternel.

La réalité que Spinoza conçoit du nature est que tout être doit avoir une cause pour son existence et son action, car toute action est déterminée par une cause. Notre connaissance des choses n'est rien d'autre que la connaissance de ces causes car tout peut être saisi par la connaissance de ce qui le cause. Dieu est le seul être qui n'a pas besoin d'un autre concept ou de la connaissance d'une autre cause pour être compris comme étant cause de soi. Par conséquent, lorsque Spinoza dit que nous pouvons connaître tout ce qui existe en concevant Dieu comme la première cause, il veut dire que Dieu ne peut être compris que par lui-même. Dieu est la cause première, et tout ce qui existe est en Dieu. Nous reconnaissons la relation nécessaire que Spinoza établit entre (le fait) d'être et d'agir à partir de l'idée que toute cause doit nécessairement avoir un effet. Nous pouvons lire le fait que Dieu soit appelé la première cause dans le

¹ *Eth.*, I, Déf. 7

contexte de la nécessité pour Dieu de faire exister des étants qui existe immanent à Dieu.

La loi de la nature divine exprime la nature de Dieu, et tout, y compris Dieu, c'est-à-dire toute réalité est soumise à l'ordre de la nature divine. Cette loi représente un ordre nécessaire de causalité. L'assujettissement de Dieu à cette loi est dû à son essence ; ce n'est donc pas quelque chose d'extérieur à lui qui le détermine. Spinoza appellera donc Dieu la cause libre. Dans la définition de la liberté, il est dit que Dieu est libre en vertu de sa position dans l'opération causale de l'ordre de la nature.² Nous y rencontrons un ordre de la nature dans lequel une certaine cause produira toujours un certain résultat sans dévier, comme un résultat qui doit nécessairement découler d'une équation mathématique. Aucune autre opération n'est possible en dehors de cet ordre, et tout est déterminé à être ce qu'il est. Ainsi, Spinoza avertit le lecteur de ne pas chercher la liberté de Dieu dans sa capacité à produire des effets en dehors de sa propre loi. Cependant, Dieu est toujours libre, la loi à laquelle il est soumis est celle de sa nature, et il est soumis à cette opération selon sa nature. On comprend ainsi que le fondement qui détermine la liberté de quelque chose en éthique provient de l'indépendance ontologique. Par conséquent, Dieu ne perd rien de sa liberté dans le contexte de l'éthique en étant soumis à l'opération de sa loi nécessaire. Au contraire, à travers l'*Éthique* et à travers la pensée de Spinoza, la liberté de Dieu est absolue car c'est exactement ce qu'est la liberté.

En étant la cause première, Dieu agit nécessairement, et en conséquence de cette action, des êtres dépendants de lui viennent à l'existent. Ces êtres viennent à l'existent par et dans l'action infinie et variée des attributs de Dieu, constitutifs de l'essence divine. Ces êtres sont les êtres que Spinoza définit comme contraints immédiatement après avoir fait l'explication ontologique de l'être auquel il attribue la liberté. En d'autres termes, lorsque Spinoza qualifie Dieu de libre, il va parler d'une autre forme d'être en opposition à la liberté de Dieu. Cet être apparaît ainsi comme un être qui n'est pas libre, un être que Spinoza appelle contraint.³

Dans le premier livre de l'*Éthique*, Spinoza définit donc les limites de la liberté en fonction de la réalité ontologique des êtres. Par conséquent, le lecteur de l'*Éthique*

² *Eth.*, I, Déf. 7

³ *Ibid.*

sait que lorsque Spinoza utilise le terme libre, il se réfère à Dieu et connaît la façon dont Dieu est libre. De plus, tout ce qui est ou existe en Dieu n'est pas libre car il est déterminé de Dieu à la fois pour exister et pour agir, et ne peut ni exister ni agir en dehors de la détermination de Dieu.

Notamment, dans la septième définition du premier chapitre, où Spinoza donne les conditions de la liberté, il fait indirectement référence aux êtres qu'il appelle libres et limités. Spinoza ne dit ni que Dieu est libre, ni que l'homme est un être limité. On peut dire qu'il s'agit là d'un handicap dans la méthode géométrique de Spinoza en raison de sa structure de plus en plus élaborée. Mais tant que nous sommes dans le premier livre, nous pensons que dans la définition de la liberté, ce qui est cause de soi et de l'action, c'est Dieu, et ce qui est limité, c'est tout ce qui est en Dieu. Le premier chapitre conserve cette distinction de manière assez claire. Les attributs et les formes de singularité de Dieu n'ont pas encore été élaborés. Ici, Dieu s'impose comme un être libre. D'autre part, parce que les formes de singularité sont limitées, elles sont les modes qui reflètent la nature de Dieu, moins que toutes les autres choses qui sont en Dieu.

Spinoza guide l'homme vers la connaissance des causes, c'est-à-dire vers la connaissance de Dieu, pour comprendre l'illusion de la liberté. En découvrant la nature de l'esprit, nous avons constaté qu'à partir des formes de singularité, les êtres humains peuvent connaître la réalité qu'ils peuvent concevoir car elle se trouve dans l'idée de Dieu et peut faire partie de la raison infinie. L'esprit humain ne peut accéder à la connaissance de Dieu que s'il établit des idées adéquates qui découlent de sa propre nature. Cela signifie que l'esprit est actif et conduit directement à la définition de la liberté dans le premier chapitre. Cependant, Spinoza n'a pas inclus dans cette définition la puissance de penser de Dieu, dont l'homme tire sa puissance de penser. Par conséquent, Spinoza a défini la liberté comme le pouvoir d'exister et d'agir, exprimant l'essence de Dieu. Ainsi, nous pouvons considérer les actions actives découlant des idées actives comme faisant partie de la définition de la liberté dans le cadre de l'éthique. Spinoza traite de l'homme libre lorsqu'il exprime la manière dont l'homme gère ses actions tout au long de la vie sous la direction de la raison. L'homme libre n'agit que sous le commandement de la raison et est donc la cause efficiente de toutes ses actions. Il tire son pouvoir d'action efficace de sa propre nature. Ainsi, par

suite de la nécessité de sa propre nature, qui exprime la chose libre dans la définition de la liberté, il accomplit l'une des puissances d'être et d'agir comme en Dieu.

Dans les sept dernières propositions du quatrième Partie de l'*Éthique*, Spinoza parle du concept d'homme libre. Selon ces propositions, Spinoza explique que seule une personne qui vit sous le commandement de la raison peut être appelée libre. Ainsi, dans le cadre du concept de la liberté que Spinoza établit dans sa philosophie, un homme peut-il être libre comme une forme de singularité en Dieu ? Spinoza mentionne que l'être humain peut être libre dans une certaine mesure avant les propositions de l'homme libre. Ici, l'être humain qui conçoit Dieu et la loi de la nature divine devient libre au sens partiel tout en se rendant compte qu'il n'est pas libre. Nous voyons ici que la liberté pour Spinoza a une dimension éthique inhérente à son fondement ontologique. Cependant, cette liberté de l'homme restera toujours partielle. Cependant, lorsque Spinoza exprime l'homme libre, parle-t-il de la liberté absolue ou du niveau parfait que l'homme peut avoir ? Si l'homme est libre au sens absolu, cela attribuera la divinité ou l'éternité à un être qui dépend de Dieu. D'autre part, si l'homme libre a une liberté partielle, est-il légitime de l'appeler libre ? Par conséquent, cette situation nous a conduit à un puzzle car Spinoza implique qu'un humain parmi le mode fini de Dieu peut être aussi libre que Dieu est libre. Mais alors, quel genre de liberté est celle de l'homme libre ? Ou si seul Dieu peut être libre, qui est l'homme libre que décrit Spinoza ?

La thèse examine les propositions sur l'homme libre avec leurs différentes interprétations en se demandant si la liberté de l'homme libre qui agit toujours sous la conduite de la raison se réfère à une liberté semblable à celle de Dieu ou à une liberté partielle que l'homme ne peut atteindre qu'en tant qu'être fini. Dans le deuxième chapitre, pour étudier la place de l'homme libre dans l'*Éthique*, nous avons examiné la définition de la liberté en expliquant les formes d'existence qu'indiquent les êtres libres et contraints. Dans le troisième chapitre, l'illusion de la liberté de l'être humain que Spinoza critique est expliquée en illustrant la nature de l'esprit. En considérant les types de connaissance, il est montré qu'un homme peut réaliser l'illusion du libre arbitre avec la connaissance de Dieu ou des raisons et qu'il devient actif. Dans le troisième chapitre, la liberté de l'homme libre est examinée à travers les interprétations

de certains commentateurs et il est démontré que l'homme libre est libre dans une certaine mesure. Dans le dernier chapitre, nous avons discuté de la question de savoir si l'homme libre se réfère au modèle de la nature humaine en évaluant les arguments de défense et de refus.



2. LE CONCEPT DE LA LIBERTÉ DANS LA MÉTAPHYSIQUE DE SPINOZA

2.1. Liberté absolue : Dieu est la cause libre

Spinoza définit ce qu'il entend par liberté comme *« Cette chose est dite libre qui existe par la seule nécessité de sa nature et est déterminée par soi seule à agir : cette chose est dite nécessaire ou plutôt contrainte qui est déterminée par une autre à exister et à produire quelque effet dans une condition certaine et déterminée. »*⁴ Dans cette définition, si Spinoza définit quel type d'être il appelle libre, il approfondit la définition en expliquant quel type d'être se situe en opposition à une chose libre. De plus, il définit le statut de la chose en opposition à l'être libre, comparant l'être libre comme nécessaire ou contraint plutôt que libre. La nature ontologique distincte de ces êtres renvoie directement à cet axiome : *« Tout ce qui est, est ou bien en soi, ou bien en autre chose. »*⁵ Cet axiome fait l'objet d'une attention particulière car il est tout entier dans la *Nature* et l'*Éthique*. Spinoza présente sa métaphysique, son épistémologie et son éthique en démontrant la nature de ces êtres et leurs relations tout au long de l'*Éthique*. Par conséquent, pour examiner la liberté de Spinoza, nous devons avant tout comprendre la nature métaphysique des choses qui existent et leurs relations les unes avec les autres sur les plans ontologique, épistémologique et éthique.

La chose libre est dite, exister de la seule nécessité de sa nature renvoie à l'être de la première partie de l'axiome ce qui existe en soi. C'est celui auquel Spinoza fait référence dans la première phrase de l'*Éthique*. *« J'entends par cause de soi ce dont l'essence enveloppe l'existence ; autrement dit, ce dont la nature ne peut être conçue sinon comme existante. »*⁶ La nature de cette chose est la seule cause de son existence. Elle est alors la cause ultime que l'on puisse concevoir puisqu'elle s'est

⁴ **Eth.**, I, Déf. 7.

⁵ **Eth.**, I, Ax. 1.

⁶ **Eth.**, I, Déf. 1.

nécessairement causée elle-même pour exister. C'est, étonnamment, dire que son existence implique son existence. Peut-on concevoir un être supérieur à cette chose libre, dont la nature ou l'essence ne peut être comprise que comme un être qui doit exister ? Spinoza dit : « *J'entends par substance ce qui est en soi et est conçu par soi : c'est-à-dire ce dont le concept n'a pas besoin du concept d'une autre chose, duquel il doit être formé.* »⁷ Par la définition de la substance, on comprend qu'il s'agit d'un être dont l'essence est la seule condition de son existence selon son être en soi. La substance est indépendante de toute autre chose ou condition autre qu'elle-même, non seulement pour exister mais aussi pour être conçue. En référence à « *La connaissance de l'effet dépend de la connaissance de la cause et l'enveloppe,* »⁸ si la substance devait exister par la cause d'une autre chose, alors elle ne pourrait être conçue que par la connaissance de la cause mais pas par elle-même seule. Il s'ensuit que la substance est indépendante de tout ce qui n'est pas elle-même, tant sur le plan ontologique que sur le plan épistémologique (ou peut-être pas, nous y reviendrons plus loin). Puisque l'être, impliqué à la fois dans *Eth.*, I, Déf. 1 et 3, n'est déterminé par rien d'autre que par lui-même, ils se réfèrent au même être. Par conséquent, la chose libre qui est la cause de soi doit être la substance.

Spinoza définit sa façon de comprendre l'attribut. « *J'entends par attribut ce que l'entendement perçoit d'une substance comme constituant son essence.* »⁹ Sa signification est séparée de la compréhension traditionnelle de l'attribut car, il constitue l'essence de la substance, comme il le dit. Constituer l'essence d'une chose est différent de définir l'essence de cette chose. Cela signifie qu'il n'attribue pas une caractéristique à la substance en dehors de sa nature. Si tel était le cas, la substance serait conçue par son attribut, et non par elle-même. Cependant, cela contredirait la définition de la substance donnée par Spinoza. Par conséquent, si l'attribut constitue l'essence de la substance, alors il est la substance elle-même.¹⁰ Nadler explique cela de la manière suivante : Les concepts de substance et d'attribut sont deux noms distincts de la seule et même chose, et chaque concept renvoie à un aspect différent de la seule chose.¹¹ Selon Nadler, le mot substance implique sa situation ontologique,

⁷ *Eth.*, I, Déf. 3.

⁸ *Eth.*, I, Ax. 4.

⁹ *Eth.*, I, Déf. 4.

¹⁰ Spinoza. (2014). *Ethica*. (trad. Drüşken) İstanbul: Alfa.

¹¹ Nadler, S. (2006). *Spinoza's Ethics An Introduction*. New York: Cambridge University Press.

tandis que l'attribut implique la nature de la même chose.¹² De cette façon, les attributs représentent la substance dans la condition d'être immanent à la substance. Par conséquent, la substance peut être expliquée par des attributs infinis, qui sont les formes d'expression de son essence et constituent son essence. Donc, les attributs et l'essence de la substance peuvent être considérés comme un moyen d'expliquer cette nature dans sa diversité. La diversité ici, c'est-à-dire la diversité que devrait avoir l'essence de la substance, s'accorde lorsqu'on considère les affections des attributs de la substance. Car si Spinoza n'avait pas attribué une telle diversité à la nature de la substance, il aurait eu du mal à expliquer la diversité des êtres dépendant de la substance pour exister.

Par Dieu, Spinoza entend « *un être absolument infini, c'est-à-dire une substance constituée par une infinité d'attributs dont chacun exprime une essence éternelle et infinie.* »¹³ L'essence du Dieu unique, éternel et infini est constituée par l'aspect infini de ses attributs infinis. « *il faut entendre par attributs de Dieu ce qui exprime l'essence de la nature divine, c'est-à-dire appartient à la substance : cela même, dis-je, les attributs doivent l'envelopper.* »¹⁴ L'essence de Dieu est constituée d'attributs infinis ; « *que chacun de ses attributs exprime de l'existence de Dieu* »¹⁵ et « *chacun des attributs d'une même substance doit être conçu par soi.* »¹⁶ Ces aspects divers et infinis de Dieu ne peuvent être conçus que séparément car, comme le note Spinoza dans le scolie, « *l'un ne peut être produit par l'autre.* »¹⁷ Puisque les attributs sont l'essence de Dieu, alors la définition de la substance conçue par elle-même s'applique aux attributs infinis séparément. Cependant, il n'y a qu'une seule substance que Spinoza appellera Dieu qui est cause de soi, existe nécessairement, est absolument infinie, éternelle et indivisible.¹⁸ La substance, selon Spinoza, est unique en son genre. Il le démontre par les attributs de la substance. S'il existait une autre substance, elle devrait être constituée par des attributs différents car, par définition, la substance doit être conçue par elle-même sans faire appel à d'autres concepts qui ne sont pas intrinsèques

¹² **Ibid.**

¹³ **Eth.**, I, Déf. 6.

¹⁴ **Eth.**, I, Prop. 19, Dém.

¹⁵ **Eth.**, I, Prop. 20, Dém.

¹⁶ **Eth.**, I, Prop. 10.

¹⁷ **Eth.**, I, Prop. 10, Dém.

¹⁸ **Eth.**, I, Prop. 1- 15.

à sa nature. Si les substances devaient avoir au moins un attribut commun, leur essence serait conçue à travers un attribut qui est l'essence d'une autre espèce.

Jusqu'à présent, il est entendu que s'il y a plus d'une substance, son essence doit être distincte. Puisque l'essence de la substance implique l'existence, s'il y avait deux ou plusieurs substances, elles ne pourraient pas se causer mutuellement en ce qui concerne la définition. Concernant, par exemple, deux substances qui n'ont rien en commun sauf leurs définitions et qui ne peuvent pas se causer l'une l'autre, leur différence s'expliquera par les attributs distincts de leur essence. Cependant, bien que l'on considère que leur essence est distincte au regard de leurs attributs distincts, il convient de noter ici qu'elles partagent une essence commune qui implique l'existence. Puisque l'infinité absolue est intrinsèque à l'essence de la substance, la possibilité de l'existence d'une autre substance fera qu'elle sera soumise à être limitée par l'autre de la même essence. Spinoza note pour la substance que « *Je dis absolument infini et non infini en son genre ; car de ce qui est infini seulement dans son genre, nous pouvons nier une infinité d'attributs.* »¹⁹ Spinoza semble sous-entendre que les attributs infinis ne constituent qu'une seule substance, et qu'il n'existe pas d'autres substances de son genre. Puisque la substance absolument infinie et éternelle est composée d'attributs infinis, aucune autre substance du même genre ne peut être constituée par un attribut infini. « *Chacun exprime la réalité ou l'être de la substance.* » et « *chaque être doit être conçu sous un certain attribut.* »²⁰ S'il y avait plus d'une substance avec des attributs infinis distincts, il s'ensuivrait qu'ils impliquent des réalités ou des êtres différents. Cela signifierait qu'il existe d'autres réalités en dehors d'une substance qui n'appartiennent pas à son essence. Par conséquent, concevoir deux substances différentes signifierait deux natures distinctes. Leurs attributs infinis qui diffèrent les uns des autres, qui expriment l'essence distincte des deux substances, produiraient des mondes différents. De ce fait, Spinoza explique surtout la substance comme étant absolument infinie. Selon Spinoza, bien que les attributs de Dieu soient infinis, nous ne pouvons en concevoir que deux : l'extension et la pensée. De plus, ceux-ci ne peuvent être conçus que séparément ; ils sont indépendants l'un de l'autre, de sorte que l'un ne peut causer ou affecter l'autre.

¹⁹ **Eth.**, I, Déf. 6, Exp.

²⁰ **Eth.**, I, Prop. 10, Sc.

Donc, lorsque Spinoza explique la chose libre comme existant de la seule nécessité de sa nature, il se réfère à Dieu en équation avec la substance qui est un être unique, nécessaire, éternel et absolument infini qui est indépendant des autres choses ni pour exister ni pour être conçu. Tout en définissant l'être libre, Spinoza explique encore une caractéristique de Dieu qui est déterminé à agir par lui-même seul. Le fait que Dieu détermine son action par lui-même seul nous conduit directement à sa nature, et implique nécessairement l'existence. Nous y rencontrons une substance qui est cause de soi, et il n'y a aucun être extérieur à elle-même qui puisse la faire ni exister, ni agir. Selon la définition de la substance, puisque cette indépendance existentielle n'a pas de cause extérieure à sa nature, toute connaissance de celle-ci viendra d'elle-même. En d'autres termes, elle n'a pas besoin d'un être ou d'un concept autre que lui-même pour être comprise. Selon *Eth., I, Ax.4*, elle ne peut être conçue à travers quelque chose d'autre car, dans ce cas, il faudrait faire appel à la connaissance d'un être qui l'aurait causée. « *Pour chaque chose existante il y a nécessairement une certaine cause en vertu de laquelle elle existe* » et cette raison d'être « *doit ou bien être contenue dans la nature même et la définition de la chose existante, ou bien être donnée en dehors d'elle.* »²¹ Dieu est un être nécessaire dont la cause est en lui-même, non déterminée par quelque chose d'extérieur à lui.

Selon *Eth., I, Prop. 15*, tout ce qui existe, existe en Dieu ; c'est-à-dire que Dieu est à la fois la cause de lui-même et la cause « *immanente* »²² de tout ce qui existe. Tout ce qui existe, c'est-à-dire toute la réalité, est en Dieu, c'est-à-dire qu'elle consiste en Dieu, et ce qui émerge dépend de l'acte de Dieu. Par conséquent, puisqu'il a été prouvé qu'il n'y a qu'une seule substance, aucune cause extérieure à Dieu ne peut l'affecter. Comme aucune réalité extérieure ne peut être conçue en dehors de Dieu, rien en dehors de Dieu et tout ce qui existe consiste en lui. Dieu englobe donc tout ce que la raison comprend comme réalité. Le fait qu'il n'existe aucun être en dehors de lui indique qu'aucune puissance supérieure à lui-même ne peut l'affecter et le retenir, ce qui peut déterminer Dieu et ses actions.²³ Il ne peut donc y avoir rien en dehors de lui par lequel il est déterminé ou contraint d'agir. Par conséquent, « *Dieu agit par les seules lois de sa nature et sans subir aucune contrainte.* »²⁴ Spinoza conclut donc ce

²¹ **Eth.**, I, Prop. 8, Sc. 2.

²² **Eth.**, I, Prop. 18.

²³ **Eth.**, I, Déf. 2.

²⁴ **Eth.**, I, Prop. 17, Dém.

qui suit à propos de Dieu : « *Dieu est cause efficiente, cause par soi et absolument cause première.* »²⁵

De plus, au premier endroit où il se réfère à *Eth., I, Déf. 7*, il affirme que « *Dieu seul est cause libre,* »²⁶ comme une affirmation qui englobe toutes ces formes de causalité à propos de Dieu. Immédiatement après cette affirmation, Spinoza explique en quoi Dieu est une cause libre. C'est donc ici que nous rencontrons pour la première fois la profondeur de la conception de la liberté chez Spinoza. Certes, Spinoza a déjà expliqué qui il appelle libre en *Eth., I, Déf. 7*, mais il lui faut encore définir la liberté. Dans cette définition, par les deux déclarations qu'il fournit sur l'être libre, cet être était compris comme désignant Dieu, mais encore, nous n'avions pas encore conçu quelle est la nature de la liberté de Dieu, ou plus précisément, de quelle manière il est libre.

L'activité de Dieu, comme son existence, découle de la nécessité de sa nature. Ainsi, il est non seulement un être nécessaire mais aussi un producteur nécessaire. « *D'une cause déterminée que l'on suppose donnée, suit nécessairement un effet, et au contraire si nulle cause déterminée n'est donnée, il est impossible qu'un effet suive.* »²⁷ La nécessité dans son existence de soi en vertu de son essence contenant l'existence est la même que la nécessité dans l'existence de tout ce qui existe en Dieu, c'est-à-dire tout ce dont Dieu est la cause, tout ce qui existe en dépendance de Dieu. Cette nécessité que Spinoza impute à la nature de Dieu n'est autre que les lois de sa nature. En d'autres termes, Dieu existe et agit selon la nécessité des seules lois de sa propre nature. Ce que Dieu détermine est immanent à Dieu, donc l'opération de sa loi leur est soumise par la même nécessité. Ainsi donc, lorsque Spinoza affirme que Dieu est la seule cause libre, nous devons comprendre que Dieu est une cause libre selon la loi de sa propre nature, autant que nous comprenons qu'il n'est déterminé ni à exister ni à agir par une autre cause que lui-même. La loi de la nature divine est comme le mode de fonctionnement de l'essence de Dieu. Bien que Dieu soit indépendant des déterminations extérieures de sa nature, il est soumis à la manière dont sa propre essence est déterminée, c'est-à-dire à la loi de sa nature. En d'autres termes, il doit être soumis à la loi de sa propre

²⁵ **Eth.**, I, Prop. 16, Cor. 1, 2, 3.

²⁶ **Eth.**, I, Prop. 17, Cor. 2.

²⁷ **Eth.**, I, Ax. 3.

nature parce que son essence l'exige, comme elle exige son existence. Cependant, lorsqu'il est dit ici qu'il doit être soumis, il ne faut pas l'interpréter comme étant soumis à quelque chose d'extérieur à lui-même.

Le fait que son essence existe nécessairement parce qu'elle contient l'existence est également réalisé dans le processus de cette loi. « *Il n'existe aucune cause qui, en dehors de Dieu ou en lui, l'incite à agir, si ce n'est la perfection de sa propre nature.* »²⁸ Encore une fois, de même que cette essence ou substance n'a pas d'extériorité, il est impossible qu'il y ait une loi de la nature autre que la loi de la nature de Dieu, ou que la loi de la nature de Dieu fonctionne d'une manière différente de ce qu'elle fait. Si c'était le cas, nous devrions accepter qu'il y ait un autre dieu, une autre essence ou une autre nature car, avoir deux lois de la nature différentes signifierait qu'il y a deux dieux et qu'ils existent et agissent selon des lois différentes. Cela signifierait qu'il devrait y avoir des êtres en dehors de la réalité telle que nous la connaissons actuellement, des êtres que nous ne connaissons pas ou que nous ne pouvons pas connaître. Selon Spinoza, tout est déterminé à exister tel qu'il est dans le second cas. Si l'existence de tout ce qui existe dans cet univers d'une manière ou d'une autre est révélée par Dieu agissant par la loi de sa nature, alors il serait impossible qu'elle soit déterminée d'une autre manière que celle-là. Pour cette raison, considérant que Spinoza, en tant que celui qui a défini Dieu, est une réalité qui dépend de Dieu dans le monde existant dans lequel il vivait, une réalité qui a nécessairement émergé de Dieu. Considérant qu'il a établi la définition de sa nature et la loi de sa nature à travers l'ordre existant de la nature, la possibilité que la loi de la nature fonctionne différemment n'appartiendrait pas à l'ordre de la nature que Spinoza a saisi. Ainsi donc, le Dieu que Spinoza appelle l'unique essence ne serait pas ce Dieu. Même s'il restait la seule essence, il n'aurait pas la même essence, et il n'y aurait pas de personne telle que Spinoza. Car si la nature de Dieu, ou l'ordre de la nature, ne pouvait exister que de cette manière, Spinoza pourrait exister en tant que Spinoza. La possibilité que Dieu ait une loi de la nature différente nierait l'existence de tout le reste. Dieu est unique, et il y a une seule essence de Dieu, une seule nature de Dieu. Alors, ce qui découle nécessairement de Dieu et de sa nature est l'existence elle-même. La possibilité de toute autre existence est inconcevable. Cela reviendrait à supposer l'existence d'autres natures et de lois qui fonctionnent d'une autre manière tout en supposant qu'il existe

²⁸ **Eth.**, I, Prop. 17, Cor. 1

une autre réalité en dehors de celle que nous concevons comme existante et une autre nature ou un autre monde qui en découle. « *Les choses n'ont pu être produites par Dieu d'aucune manière autre et dans aucun ordre autre, que de la manière et dans l'ordre où elles ont été produites.* »²⁹ Cela est dû à la nature éternelle et absolue de Dieu. C'est-à-dire qu'étant donné qu'il est impossible que Dieu, qui détermine les choses à exister, soit autrement, la loi de sa nature ne peut être autrement. Les choses existeront comme elles existent. La loi de la nature de Dieu est donc comme une nécessité immanente à son essence.

Ainsi, le fait que Dieu soit une cause libre ne signifie pas qu'il agit avec une liberté absolue (dans l'acception traditionnelle, le libre arbitre). « *Dieu agit par les seules lois de sa nature et sans subir aucune contrainte.* »³⁰ Si nous disons que la loi de sa nature limite la liberté de Dieu, nous ne donnerons pas le sens complet. La loi de sa nature ne limite pas sa liberté car, c'est exactement ce qu'est sa liberté. Par conséquent, dans l'univers de Spinoza, il serait possible de dire que la liberté de Dieu est absolue. Rien d'autre ne peut être conçu en dehors du fonctionnement de cette loi. « Il n'est pas d'autres affections que celles qui sont en Dieu. »³¹ Dieu et tout ce qui est en Dieu, tout ce qui existe, est déterminé à exister tel qu'il est par la nécessité de la loi de la nature divine. Le fait que Dieu agisse conformément à cette loi revient à agir selon ses propres commandements dans l'ordre qui est son essence.

Il existe une existence de soi automatique et une cause efficiente déterminée par cette nécessité. Dans cette nécessité, la loi de la nature est comme un système qui fonctionne de lui-même. Quelle que soit la fonction de l'essence de Dieu, cette fonction fonctionne nécessairement d'elle-même en raison de sa nature et de sa loi. Ce principe de nécessité causale dans la compréhension de l'univers par Spinoza, selon lequel s'il y a une cause existante, un effet en découle nécessairement, et que le résultat s'ensuit ainsi selon une certaine loi, est une vérité mathématique pour Spinoza. Pour Spinoza, cette vérité est la vérité de la nature et englobe toute la réalité. À tel point qu'il n'y a pas de dérogation à ce principe de nécessité causale, de l'être dont l'essence contient la plus haute réalité à l'être dont l'essence contient la plus petite réalité. Tout dans la nature, depuis la « *Natura Naturans* », à savoir la nature qui est la première

²⁹ **Eth.**, I, Prop. 33.

³⁰ **Eth.**, I, Prop. 17.

³¹ **Eth.**, I, Prop. 30, Dém.

cause, jusqu'à la « *Natura Naturata* » qui a émergé, à savoir la nature qui existe par la première cause, tout est déterminé à exister par une nécessité causale. Cependant, la compréhension de cette vérité de la nature uniquement en matière de cause et d'effet doit encore être complétée. En effet, lorsque nous évaluons chaque cause de manière particulière, il existe une autre cause qui détermine ce résultat particulier, et c'est la loi de Dieu.

Par conséquent, lorsque nous considérons les causes qui déterminent une chose telle qu'elle est, rien ne pourrait être sous une autre forme que ce qu'il est. Avec une telle compréhension, l'affirmation de Spinoza devient claire : « *Dieu ne produit pas ses effets par la liberté de la volonté.* »³² Cette affirmation revient à prétendre que Dieu n'agit que selon la loi de sa nature. Pour Spinoza, l'idée que Dieu agit avec une volonté absolue, en dehors de la loi de sa nature, signifie qu'il peut aussi faire en sorte qu'une cause déjà apparente ne produise pas d'effet.³³ Pour Spinoza, ce n'est rien d'autre que de supposer que la vérité mathématique peut cesser d'être une vérité par la volonté de Dieu. Ainsi, il est impossible que Dieu, la vérité éternelle, ait engendré la nature à un moment donné ou pas du tout par une volonté absolue. Un Dieu cause de soi, existant nécessairement, éternel et infini agira indépendamment du temps et de la durée par la loi de sa nature. Ce n'est pas le choix ou la décision de Dieu qui détermine son action, mais la seule loi de sa propre nature. Un Dieu qui est cause éternelle et nécessaire doit être une cause qui agit éternellement car c'est un trait inévitable de sa nature qu'une cause produise un effet. Toute forme d'existence en Dieu est le résultat spontané de l'existence de Dieu. La volonté absolue ne peut pas appartenir à l'essence de Dieu telle que Spinoza la définit car cela signifierait que Dieu peut agir sans aucune condition (y compris lui-même).

Comme le note Spinoza dans *Eth., I, Prop. 31 et 32*, la volonté est un concept de la nature engendrée, et la relation de Dieu à sa nature est comme la relation de la nature engendrée à Dieu. Par conséquent, la volonté, comme tout ce que Dieu détermine à exister, a besoin d'une cause pour exister et agir.³⁴ Ainsi, « *la volonté donc n'appartient pas à la nature de Dieu plus que les autres choses de la nature,* »³⁵ comme le dire

³² *Eth.*, I, Prop. 32, Cor. 1.

³³ *Eth.*, I, Prop. 17, Cor. 2.

³⁴ *Eth.*, I, Prop. 32, Dém.

³⁵ *Eth.*, I, Prop. 32, Cor. 2.

Spinoza. Cependant, Dieu n'est libre que parce qu'il est une cause libre. Pour Spinoza, la vraie liberté consiste à exister et à agir par la seule nécessité de sa nature, sans dépendre d'une autre cause que soi. La liberté de Dieu vient donc du fait qu'il n'est déterminé ni à exister ni à agir par aucun autre être que lui-même, son essence étant la seule base de son existence et de ses actions. Il est libre en tant que cause première dans le sens où il n'y a pas de puissance supérieure en dehors de lui-même pour le déterminer et le restreindre.

C'est ainsi que nous comprenons que Spinoza se réfère à Dieu avec l'être qu'il appelle libre et en quoi Dieu est libre. Mais d'abord, il est important de rappeler que Spinoza explique quel type d'être il appelle contraint immédiatement après avoir expliqué les deux aspects de l'être qu'il appelle libre. « *Cette chose est dite nécessaire ou plutôt contrainte qui est déterminée par une autre à exister et à produire quelque effet dans une condition certaine et déterminée.* »³⁶ L'être que Spinoza appelle contraint a des propriétés en sens inverse des aspects qui permettent à Dieu d'être appelé libre. Alors que Dieu est cause de soi, son existence est déterminée d'une certaine manière par quelque chose d'autre que sa nature. De même, alors que Dieu est déterminé à agir par lui-même seulement, son action est déterminée d'une certaine manière par une cause extérieure à sa nature. Spinoza appelle cet être comme nécessaire, ou plutôt, contraint. Dans ce contexte, bien que nécessaire, il serait plus exact de dire qu'il est contraint comme le trait déterminant de son être qui le distingue d'un être libre. En d'autres termes, puisque Spinoza attribue la liberté à une forme particulière d'existence, il détermine la position de l'être non libre concernant le concept de liberté par une expression qui le distingue de l'être libre. Puisque Dieu est aussi un être nécessaire, le trait distinctif de la position de cet être à l'égard de la liberté serait qu'il est contraint.

Il faut noter ici que dans cette définition, Spinoza ne dit pas explicitement que l'être qu'il appelle libre est Dieu, ni que l'être qu'il appelle contraint est un être non libre. Cependant, nous le comprenons en nous basant sur le texte. Le point ici est que Spinoza utilise toujours des expressions claires et précises dans ses définitions dans l'*Éthique*. Cependant, il existe une sorte d'expression indirecte, notamment dans cette définition. Dans celle-ci, Spinoza associe le concept de liberté à une entité en

³⁶ **Eth.**, I, Déf. 7.

raison de ses propriétés plutôt qu'à qui et à quoi il se réfère. En d'autres termes, Spinoza ne met pas l'accent sur ce qui est libre, mais il se soucie plutôt d'expliquer pourquoi il appelle un être libre. Ainsi, il explique ce qu'il entend par liberté à travers la manière dont les êtres existent. Cela lui permet de montrer que sa conception de la liberté est liée à la causalité.

2.2. Formes existentielles des êtres définis comme contraints

L'être appelé contraint est compris à travers la définition du mode. « *J'entends par mode les affections d'une substance, autrement dit ce qui est dans une autre chose, par le moyen de laquelle il est aussi conçu.* »³⁷ Spinoza appelle mode ce qui existe par suite de l'action de Dieu par la nécessité de sa nature. Les modes, dont Dieu est la cause immanente, viennent à l'existence par les attributs infinis de Dieu affectant de diverses manières. Leur existence est une conséquence nécessaire de l'existence de Dieu. En d'autres termes, ils viennent à l'existence en raison de la nécessité de la nature de Dieu d'agir en tant que cause en soi. Puisque leur essence n'implique pas l'existence, leur existence dépend d'une cause extérieure à eux-mêmes, et ils dépendent de cette cause pour demeurer en existence (finiment ou infiniment). La cause ultime qui les fait exister doit être Dieu, dont l'essence implique l'existence, dont l'essence et l'existence sont une seule et même chose.

Il est important de le noter ici : Dieu seul n'a pas d'extérieur, et lui seul n'est soumis à aucune influence extérieure à lui et est donc une cause libre. Par conséquent, l'existence des modes ne doit pas être lue comme le résultat d'une cause qui leur est extérieure, mais comme le résultat d'une cause qui leur est immanente. Donc, les modes de Dieu, dont l'essence n'implique pas l'existence, ne peuvent rester en existence que parce que Dieu est la cause immanente. En d'autres termes, Dieu n'a pas d'extérieur pour agir sur lui, et il n'est pas non plus la cause de l'existence d'un être extérieur à lui-même. En d'autres termes, Dieu n'est pas la cause de l'existence d'une essence ou d'un être qui exclut complètement sa propre essence, et rien d'autre n'est sa cause. De plus, Dieu n'a pas une essence complètement extérieure aux êtres dont il

³⁷ **Eth.**, I, Déf. 5.

est la cause d'existence. Nous comprenons cela du fait que les attributs de Dieu et les modifications des attributs dont Dieu est la cause immanente sont tous des réalités. Par conséquent, lorsque nous parlons des affections, il faut reformuler leur dépendance à l'égard d'une cause autre qu'elles-mêmes pour qu'elles dépendent d'autre chose, car les modifications des attributs de Dieu exprimeront les attributs de Dieu d'une certaine manière.

« *Tout ce qui est, est ou bien en soi, ou bien en autre chose,* »³⁸ et il n'y a rien en dehors de Dieu et des effets de Dieu. Par conséquent, tout ce qui existe de manière immanente à Dieu est l'affection de Dieu. Ainsi donc, « *rien ne peut sans Dieu être ni être conçu.* »³⁹ Tout effet qui découle nécessairement d'une cause quelconque ne peut être compris que par sa cause. Par conséquent, comprendre les affections de Dieu, en avoir la connaissance, ne peut être possible que par la connaissance de Dieu ou de ses attributs qui les causent. Pour cela, comprendre une chose, c'est la comprendre dans son intégralité. Pour comprendre véritablement une modification d'un quelconque attribut de Dieu, il est nécessaire de saisir comment et de quelle manière elle existe, non seulement à partir des affections mais aussi des attributs. Concevoir va au-delà de la compréhension des causes des causes apparentes pour comprendre la cause première. Sans la compréhension de la cause première, la compréhension des modes de Dieu sera limitée. En d'autres termes, elle n'ira pas au-delà de la compréhension des entités limitées déterminées par Dieu et de la causalité entre elles. Ainsi, les modes de Dieu ne peuvent être conçus que si l'on est compétent pour comprendre Dieu. Comme on peut le voir, nous ne pouvons comprendre les modes qu'à travers leurs relations causales avec Dieu. Il ne s'agit pas seulement de saisir la cause première mais aussi de saisir comment un mode est en relation causale avec la cause première. Il s'agit de comprendre par quel type de relations causales l'effet de Dieu est déterminé et aboutit au mode en question. Cependant, puisque comprendre Dieu signifie concevoir ce qui est en Dieu, c'est-à-dire comprendre la totalité de l'existence et la relation causale des modes avec Dieu, Spinoza dit que rien ne peut être conçu sans lui.

Spinoza affirme que « *de la nécessité de la nature divine doivent suivre en une infinité de modes une infinité de choses.* »⁴⁰ Ce sont ce que Spinoza appelle les

³⁸ **Eth.**, I, Ax. 1.

³⁹ **Eth.**, I, Prop. 15.

⁴⁰ **Eth.**, I, Prop. 16.

affections de Dieu qui sont en Dieu, les êtres que Dieu englobe dans toutes leurs réalités. Les affections des attributs du Dieu unique, indivisible et infini ne sont pas des êtres d'un seul genre, ni n'existent en nombre limité. Ce qui distingue une chose d'une autre, c'est la nature de l'attribut, qui est l'affection ou la manière dont cet attribut est modifié.⁴¹ Lorsque Spinoza dit que « *chaque être doit être conçu sous un certain attribut*, »⁴² nous comprenons d'abord qu'il n'y a que Dieu et les modifications des attributs de Dieu. Deuxièmement, nous comprenons que nous ne pouvons saisir le caractère d'une chose, qui se distingue de tout ce qui fait ce qu'elle est, que par l'attribut qu'elle possède, ou qui en est la cause immanente. Spinoza affirme que « *la chose pensante et la chose étendue sont ou bien des attributs de Dieu ou bien des affections des attributs de Dieu*. »⁴³ Puisque nous ne connaissons que les attributs d'extension et de pensée de Dieu, nous pouvons comprendre les affections comme le monde ou l'univers que nous expérimentons et observons autour de nous. En expliquant les modes, Nadler utilise le mot « *concret* » pour les affections, ce qui semble approprié pour cette raison.⁴⁴ Ainsi, il serait commode de dire que les affections sont des modifications concrètes des attributs de Dieu.

Les attributs, en tant que réalités constituant l'essence de la substance, sont éternels puisque chacun d'eux exprime l'essence et l'existence de la substance.⁴⁵ Par conséquent, chacun des attributs infinis de Dieu exprimant son essence infinie est tel qu'il est et ne peut changer.⁴⁶ Étant donné que l'agir de Dieu est une autoproduction, comment concevoir des êtres qui sont produits à partir de la nature absolue des attributs de Dieu, qui se reflète nécessairement dans la nature ? Spinoza dira que tout être causé par la nature absolue éternelle et infinie d'un attribut quelconque de Dieu doit être éternel et infini à cause de la nature de l'attribut de celui-ci.⁴⁷ Cependant, l'essence et l'existence de Dieu doivent être différentes de l'essence et de l'existence des êtres qu'il cause. « *Une substance est antérieure en nature à ses affections*, »⁴⁸ tant sur le plan existentiel que sur le plan conceptuel. L'essence et l'existence d'un être formé par des attributs de Dieu, qui doit être un avec l'essence et l'existence de Dieu, dépendent des

⁴¹ **Eth.**, I, Prop. 4.

⁴² **Eth.**, I, Prop. 10, Sc.

⁴³ **Eth.**, I, Prop. 14, Cor. 2.

⁴⁴ Nadler, S. (2006). *Spinoza's Ethics An Introduction*. New York: Cambridge University Press.

⁴⁵ **Eth.**, I, Prop. 19-20.

⁴⁶ **Eth.**, I, Prop. 20, Cor. 2

⁴⁷ **Eth.**, I, Prop. 21.

⁴⁸ **Eth.**, I, Prop. 1.

attributs qui le causent. Pour cette raison, leurs natures ontologiques ou les qualités de leurs natures sont différentes. À première vue, il semble surprenant que la nature éternelle et infinie des attributs, qui appartiennent à leur essence, émerge comme elle le fait dans la nature. Cependant, cela deviendra clair lorsque Spinoza parlera des singularités et des causes prochaines.

Jusqu'à cette proposition, Spinoza a mis l'accent sur la cause première ou ultime tout en montrant Dieu comme la cause. En d'autres termes, la diversité des relations de cause à effet est restée à l'arrière-plan. Par conséquent, à première vue, cette proposition peut être lue de manière trompeuse comme si tout en Dieu existera toujours et sera éternel parce que nous avons lu jusqu'ici que les modes émergent de la nature de Dieu. Cependant, il semble que les modes dont Spinoza parle ici sont comme les premiers résultats qui émergent de la nature de Dieu. Pourtant, il serait plus exact de ne pas dire premiers résultats car, ce concept semble impliquer que Dieu produit en séquence. Bien que dans les relations de cause à effet, les êtres puissent être décrits comme existant avant et après, comme on le comprend à partir du fonctionnement de la nature divine, on ne peut dire que Dieu et tout ce qui existe en Dieu existent, indépendamment du temps et de la durée. Bien qu'il soit compris du système de production de la nature divine que tout ce qui existe est venu à l'existence simultanément, en même temps ou en une seule fois, cela ne serait pas approprié puisqu'il évalue l'existence dans un temps. Par conséquent, nous utiliserons le concept de cause prochaine tel que Spinoza l'exprime.

Donc, les modes des attributs de Dieu dont il est la cause prochaine seront éternels et infinis dans le sens où ils sont des modifications immédiates de la Nature de Dieu dans celle-ci. Dans ce contexte, même si les modes directs ont ces propriétés des attributs, ils restent des modes de l'attribut, c'est-à-dire qu'ils ne sont pas des dieux. Même s'ils partagent ces propriétés comme l'infinité et l'éternité, l'être qui est la cause immédiate de tout attribut doit être constitué avec des propriétés différentes d'une autre propriété de l'attribut. En définitive, l'attribut de Dieu doit être différent de ses modifications. « *Tout mode qui existe nécessairement et est infini, a dû suivre nécessairement ou bien de la nature d'un attribut de Dieu prise absolument, ou bien d'un attribut affecté d'une modification qui elle-même existe nécessairement et est*

infinie. »⁴⁹ Avec cette proposition, Spinoza fixe les limites des modes infinis dans la nature. C'est-à-dire que les modes infinis sont soit le résultat direct de l'attribut de Dieu, soit l'effet des modes qui ont émergé immédiatement de la nature absolue de Dieu.

Jusqu'à présent, nous avons compris à partir du concept de mode de Spinoza que la nature de Dieu est une puissance éternelle d'auto-production qui existe nécessairement. Par conséquent, les choses produites par Dieu contiennent en elles-mêmes quelque chose de la nature de Dieu dans une certaine mesure. Les affections exprimeront donc la nature de Dieu dans une part de celle-ci. Ainsi, les êtres en Dieu n'ont ni la nature de Dieu, ni une nature indépendante de sa nature. Par conséquent, lorsque Dieu agit et engendre des êtres à partir de lui-même, sa nature subit une transformation. À première vue, l'idée de la transformation des attributs par l'action contredit le principe de l'immutabilité des attributs. Cependant, ce changement n'est pas un changement dans l'essence de Dieu. Il s'agit de changements qui se produisent au niveau des affections. Avec ces propositions, nous pouvons comprendre que les attributs changent infiniment dans des relations de cause à effet infinies, et que plus ils causent ou font naître un être, plus l'essence divine des attributs change. La nature absolue de l'attribut de Dieu n'exprimera donc pas la nature absolue de Dieu dans la mesure où elle change. « *Mais ce qui est fini et a une existence déterminée n'a pu être produit par la nature d'un attribut de Dieu prise absolument.* »⁵⁰ Les singularités dont parle Spinoza comme des êtres finis et limités ne sont pas des êtres dont Dieu est la cause prochaine. Comme mentionné ci-dessus, ce qui provient de la nature absolue de Dieu doit être infini. Par conséquent, les modes singuliers de la nature doivent résulter des modifications des attributs dont la nature a changé. En termes de relation de cause à effet, l'être qui est la cause d'un être fini doit aussi être fini. Le point clé de la finitude est la perte de l'existence, ou encore l'indication que différentes entités de son propre genre peuvent menacer son existence.

La situation que Spinoza exprime avec attention est que la cause directe d'un être qui peut cesser d'exister ne peut pas être un attribut qui exprime la nature absolue et éternelle de Dieu. La loi de la nature divine est le processus d'engendrement, mais

⁴⁹ **Eth.**, I, Prop. 23.

⁵⁰ **Eth.**, I, Prop. 28, Dém.

non d'extinction ainsi Dieu fait nécessairement exister d'autres êtres. Par conséquent, Dieu ne peut pas être la cause immédiate d'un être fini. Si c'était le cas, Dieu agirait en dehors de l'ordre de sa nature, qui n'opère que par la mise en existence. Cet effet serait de mettre fin à l'existence, ce qui n'est pas une action qui suit nécessairement l'essence de Dieu. Comme l'affirme Spinoza, la cause efficiente fait nécessairement naître et ne fait pas cesser l'existence d'un être.⁵¹ Pour cette raison, Spinoza dit que Dieu doit déterminer toutes les singularités par suite « *de l'un de ses attributs, en tant qu'il est affecté d'une modification qui est finie et a une existence déterminée.* »⁵² Dans le cas des singularités, d'autres singularités les déterminent à exister. Une singularité ne peut exister indépendamment d'une autre singularité. Une autre singularité qui détermine l'existence de n'importe quelle singularité sera finalement l'effet de la cause première, Dieu.

Pour les singularités qui surviennent en raison d'un tel changement d'attributs, Spinoza évite de dire que Dieu est leur cause lointaine. Spinoza en explique la raison comme suit : « *Car nous entendons par cause éloignée une cause telle qu'elle ne soit en aucune façon liée à son effet. Et tout ce qui est, est en Dieu et dépend de Dieu de telle sorte qu'il ne puisse ni être ni être conçu sans lui.* »⁵³ Le concept de cause lointaine pour Spinoza ne peut être utilisé que pour distinguer les choses qui découlent immédiatement de la nature absolue de Dieu. La conclusion est que Dieu détermine les êtres finis, et que les singularités qui expriment les êtres finis sont en Dieu, c'est-à-dire qu'elles sont une forme d'êtres parmi les modifications de la Nature.

Nous pouvons dire que les affections « concrètes » des attributs reflétés dans la nature expriment l'essence de Dieu dans la mesure de la qualité, de la forme de variation et de l'immédiateté des attributs qui sont leurs causes. Ici, tout comme nous comprenons la non-existence de l'extériorité de Dieu par un principe causal, nous pouvons comprendre son immanence par le même principe. En *Eth.*, I, Prop. 28, Sc, lorsque Spinoza parle des modes de Dieu, il évalue également la causalité sous un angle différent, celui de la cause prochaine et de la cause éloignée. Bien qu'il évite d'utiliser le concept de cause éloignée, Dieu est la cause première et immanente de l'existence des singularités. Cependant, il est la cause qualitativement éloignée des

⁵¹ **Eth.**, II, Déf. 5, Exp.

⁵² **Eth.**, I, Prop. 28, Dém.

⁵³ **Eth.**, I, Prop. 28, Sc.

singularités qui surviennent en raison du changement de la qualité de ses attributs. En effet, il semble possible de dire que les modes infinis impliquent la nature des attributs de Dieu plus que les essences des singularités. En outre, les affections de nature infinie semblent plus proches de la perfection, c'est-à-dire de l'essence de l'être de Dieu. Cela indique que l'immanence de Dieu, que Spinoza désigne comme cause immanente, comporte différentes couches, non pas ontologiquement mais qualitativement. En d'autres termes, nous pouvons dire qu'il existe des modes dans lesquels les propriétés des attributs de Dieu sont plus ou moins immanentes. On peut parler de couches d'immanence non pas dans la causalité ou l'existence mais dans l'essence qualitative des attributs. En effet, Spinoza exprime l'affirmation suivante qui semble soutenir cela : « *Cet effet est le plus parfait, qui est produit par Dieu immédiatement et, plus une chose a besoin pour être produite de causes intermédiaires, plus elle est imparfaite.* »⁵⁴

De même, Spinoza dira : Plus un être a d'attributs, plus sa nature contient de réalité et plus elle exprime la réalité, plus grande est la possibilité pour l'intellect de saisir les propriétés de cet être.⁵⁵ La situation graduelle dans l'énoncé de Spinoza indique ici que c'est Dieu qui possède le plus cette capacité. Cependant, nous voyons que ceux qui sont en Dieu peuvent avoir une position dans le degré. Il peut être approprié d'adopter cette expression aux attributs, non pas avec le contexte quantitatif mais avec le contexte qualitatif dans les attributs. Lorsque l'immanence qualitative de Dieu dans une chose diminue, la réalité qu'elle contient et son pouvoir d'exprimer la réalité, en d'autres termes, sa perfection diminue. Lorsque nous lisons l'affirmation « *chaque être doit être conçu sous un certain attribut* »⁵⁶ en conjonction avec l'affirmation ci-dessus, nous pouvons arriver à la conclusion suivante : Si nous pouvons comprendre toute réalité dans la nature à travers les attributs qu'elle possède, plus une chose possède d'attributs, ou plus l'être de quelque chose exprime les attributs de Dieu, qui expriment la nature absolue de Dieu, plus grande est la possibilité pour l'intellect de saisir les propriétés de cet être. Chez Spinoza, nous voyons comment la causalité a de multiples dimensions, et chaque forme de causalité renvoie à des réalités métaphysiques différentes.

⁵⁴ **Eth.**, I, App.

⁵⁵ **Eth.**, I, Prop. 16, Dém.; **Eth.**, I, Prop. 9.

⁵⁶ **Eth.**, I, Prop. 10, Sc.

Afin de comprendre quel genre d'êtres sont les affections des attributs de Dieu, nous pouvons utiliser l'identité de Spinoza entre Dieu et la Nature. Nous rencontrons ici deux aspects de la nature : « *Natura Naturans* » et « *Natura Naturata* ». Spinoza dira que par *Natura Naturans*, nous devons comprendre Dieu lorsqu'il est conçu comme la cause libre.⁵⁷ Par *Natura Naturata*, l'autre aspect de la nature, nous devons tout comprendre en Dieu et ne pouvons exister ou être conçus sans Dieu.⁵⁸ Ces deux aspects de la nature nous rappellent directement les deux types d'être signalés en *Eth., I, Déf. 7*, où la liberté est définie. Le premier est Dieu en tant que cause libre et le second est l'affection des attributs de Dieu, c'est-à-dire qu'ils émergent nécessairement de l'existence de Dieu. Comme le suggèrent les principes métaphysiques de Spinoza, ces concepts ne doivent pas être compris comme des entités indépendantes aux natures complètement différentes.

Parce que Dieu, englobe l'existence ou, comme le dit Spinoza, est immanente à toute existence, *Natura Naturans* et *Natura Naturata* désignent en même temps la même nature. *Natura Naturans*, en tant que première et cause en soi, est la cause efficiente et immanente de *Natura Naturata*, tandis que *Natura Naturata* exprime Dieu en étant les effets de la cause efficiente et les modifications des attributs de Dieu sous des formes diverses et infinies. Comme l'affirme Spinoza, Tout ce qui existe exprime en quelque sorte l'essence ou la puissance de Dieu qui est cause de toutes choses.⁵⁹ Par conséquent, les modes sur le plan des attributs expriment en quelque sorte Dieu, c'est-à-dire la manière dont les attributs les affectent. Par conséquent, en rappelant *Eth., I, Ax. 1*, tout ce qui existe est soit *Natura Naturans*, soit *Natura Naturata*. Il n'y a rien dans la nature à part Dieu et ce qui est en Dieu.

En concevant la causalité comme une loi nécessaire qui détermine tout ce qui existe, Spinoza va définir toute réalité dans la nature en fonction de la manière dont chacune se rapporte à cette loi nécessaire. Comme Dieu est un être nécessaire et qu'il agit nécessairement, un nombre infini d'affections doit exister de manière infinie à cause de l'action de Dieu. Par conséquent, la nécessité de la nature divine produit à la fois *Natura Naturans* et *Natura Naturata*. La distinction essentielle entre ces deux mots, qui se réfèrent aux deux aspects de la nature mentionnés ci-dessus, est la raison pour

⁵⁷ *Eth.*, I, Prop. 29.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ *Eth.*, I, Prop. 36, Dém.

laquelle ils sont soumis à cette loi. Lorsque nous concevons la Natura Naturata comme la cause libre, la nécessité qui détermine son existence et son activité émerge de sa nature car, elle est la loi de sa nature. Il est donc possible de comprendre la loi de la nature divine comme ne faisant qu'un avec l'être et l'essence de Dieu. Un changement de la loi de la nature divine entraînerait un changement de la définition de Dieu et de notre compréhension de la réalité des modes. Natura Naturata est la conséquence nécessaire de l'effet nécessaire de Natura Naturans. Par conséquent, Natura Naturata est soumise à la nécessité parce qu'elle résulte de la nécessité. Spinoza exprime cette situation : « *Une chose est dite nécessaire soit par rapport à son essence, soit par rapport à sa cause.* »⁶⁰ La nécessité de l'existence de Dieu et de son action selon la loi de sa nature signifie que l'opération nécessaire de cette loi détermine la Nature. En d'autres termes, de même que Dieu est inscrit dans ce mécanisme, tout en Dieu doit aussi être soumis aux règles de la loi divine.

Il convient de noter qu'être soumis à cette loi n'est pas un choix. Étant une loi de la nature, elle ne peut être contrôlée, évitée ou modifiée. La loi est une équation mathématique qui détermine toutes les formes d'existence en Dieu et les choses en Dieu. Cependant, la différence existentielle entre Dieu et les choses en Dieu ne provoque pas de changement dans cette équation. L'ordre de la nature est unique et fonctionnera comme il le fait éternellement. Le fait que l'ordre de la nature soit un et le même malgré la diversité de la nature peut être compris par l'analogie de cette équation mathématique. Lorsque l'essence et les qualités d'un être sont placées aux endroits appropriés de cette équation, le résultat de l'équation sera le résultat qui doit découler de l'essence existante de cet être. La différence et la diversité des résultats ne sont pas dues à l'application de lois différentes à chaque cause, mais à l'essence des causes qui entrent dans l'équation. La loi de la nature divine englobe toute la nature par sa nécessité. Elle détermine tous les phénomènes rencontrés dans l'existence, y compris toutes les formes d'existence et la manière dont elles affectent et sont affectées, ainsi que leurs relations les unes avec les autres.

Jusqu'à présent, nous avons mentionné que l'être, positionné à l'opposé de l'être que Spinoza appelle libre, est causé par Dieu et ne peut être conçu que par Dieu comme des effets infinis d'attributs sous diverses formes. Parallèlement à cela, « *Dieu est*

⁶⁰ **Eth.**, I, Prop. 33, Sc. 1.

cause de ces modes non seulement en tant qu'ils existent simplement, mais aussi en tant qu'on les considère comme déterminés à produire quelque effet. »⁶¹ De même que Dieu existe et agit par la loi de la nature divine, la projection de cette loi dans le mode procède d'un système semblable à celui de Dieu. Cette loi est en effet comme la formule mathématique de la nature. Une seule et même loi détermine la nécessité d'un nombre infini de formes infinies d'existence dans des relations de cause à effet. La formule qui établit ces relations de cause à effet est toujours la même. Par conséquent, tout ce qui se produit en Dieu se produit de la même manière chez ceux qui sont en Dieu, conformément à la seule et même loi. De même que Dieu agit par la nécessité de sa nature, ses affections doivent agir par la même nécessité. Lorsque Spinoza affirme que « rien *n'existe de la nature de quoi ne suive quelque effet,* »⁶² ce qui est compris c'est que tout ce qui existe est soumis à la même loi en raison de son existence inhérente à la Nature. La nécessité entre l'existence et l'action, que l'on peut appeler le fondement de la métaphysique de Spinoza, est un décret qui s'étend à toute existence.

La loi déterminant que tout être agit nécessairement est la même, mais les êtres et leurs effets sont différents car, cette loi entraîne certaines conséquences pour toute cause. Dans le cas des modes, Dieu est à la fois la cause de leur existence et de leur nécessité d'agir, ainsi que la cause qui détermine leurs actions. Tout comme Dieu qui détermine l'existence des autres êtres dont il est la cause efficiente, il déterminera également leurs actions, et les contraindra. Ainsi définies comme passives et bornées, les affections reçoivent de Dieu leur puissance d'agir, mais elles ne peuvent déterminer elles-mêmes cette action. En effet, Spinoza dira qu'un être nécessairement déterminé à agir par Dieu ne peut se rendre indéterminé par cette action.⁶³ La loi de la nature divine veut que la cause nécessaire qui détermine l'action d'un être contraint aboutisse nécessairement à cette action. En d'autres termes, toute cause entraîne nécessairement l'effet déterminé par la cause en question.

Puisque le principe du système causal nécessaire de la nature détermine cette relation de cause à effet, l'effet, comme la cause, est inévitable. En effet, « *s'ils ne sont pas déterminés par Dieu, il est impossible mais non contingent qu'ils se déterminent eux-*

⁶¹ **Eth.**, I, Prop. 29

⁶² **Eth.**, I, Prop. 36.

⁶³ **Eth.**, I, Prop. 26-28.

mêmes. »⁶⁴ Tout ce qui existe est déterminé par Dieu et se trouve en Dieu. Par conséquent, ils ne peuvent exister indépendamment de la loi de la nature divine, ni se déterminer indépendamment de cette loi. Par conséquent, l'existence et l'action des modes doivent dépendre d'une cause. Il convient de noter ici que Dieu est l'être ultime qui détermine les actions des modes. Lorsque la relation causale entre Dieu et les modes sera détaillée, nous rencontrerons la relation des modes entre eux. Dans ce cas, on verra que la cause apparente qui détermine une chose en action est une autre chose en Dieu. « *Une chose singulière quelconque, autrement dit toute chose qui est finie et a une existence déterminée, ne peut exister et être déterminée à produire quelque effet, si elle n'est déterminée à exister et à produire cet effet par une autre cause qui est elle-même finie et a une existence déterminée.* »⁶⁵ La loi qui détermine la relation causale de Dieu à ce qui est en Dieu déterminera aussi les relations causales entre les modes. La cause ultime des relations causales cependant, sera Dieu. C'est pourquoi, bien que de nombreuses causes apparentes déterminent l'existence d'une action, il s'agit en effet de Dieu.

En conclusion, trois concepts sont essentiels dans la métaphysique de Spinoza : exister, être conçu et agir. Lorsque nous demandons à la définition d'une chose, comment et pourquoi ces trois concepts sont présents en elle, la réponse fournira ce que cette chose signifie dans la Nature. Dans le cas de la liberté, comme on peut le voir dans la définition, Spinoza définit la liberté en fonction de la raison pour laquelle une chose existe et agit. Dans la définition de la liberté, seuls deux éléments importants sont soulignés : L'existence et l'action. Pour Spinoza, le concept de liberté est centré sur l'existence et l'action. Les différentes natures qui ont des raisons différentes d'être et d'agir renvoient à Dieu ou à des choses qui sont en Dieu. Spinoza appelle Dieu libre indirectement, et il appelle les affections de Dieu contraintes. Cependant, lorsqu'il s'agit de liberté, la seule façon dont une chose peut être définie comme libre est dans son pouvoir de se déterminer à exister et à agir. Le principe de causalité nécessaire, qui détermine toutes les relations dans la nature, nous permet de comprendre comment l'être que Spinoza appelle libre est bel et bien libre. Il est entendu qu'exister et agir par nécessité, c'est ne pas être contraint, mais être limité, c'est que son existence et son action ne sont pas déterminées par soi-même. Après tout, Dieu existe et agit

⁶⁴ **Eth.**, I, Prop. 29, Dém.

⁶⁵ **Eth.**, I, Prop. 28.

nécessairement et pourtant il est libre. Dieu existe et agit nécessairement en vertu de la loi de sa nature, mais sa liberté découle de la nature même de cette nécessité. De ce point de vue, Dieu existe et agit par la nécessité de son essence ; il est donc l'unique cause de son existence et de son action. L'être que Spinoza appelle contraint est le mode de Dieu, qui n'est ni la cause de lui-même ni de son action, mais qui dépend d'autres causes que lui-même et finalement d'une seule cause nécessaire. Le fait que les singularités des modes soient déterminées à exister et à agir par d'autres êtres de même nature qu'elles, et de la même manière déterminent d'autres êtres à exister et à agir, indique un aspect distinct de l'être contraint. Ici, être contraint signifie qu'un être plus puissant que soi non seulement le fait exister, mais menace aussi son existence.

Par conséquent, le seul critère de la liberté et de la contrainte des êtres est de savoir si leur existence et leurs effets sont ou non causés par eux-mêmes. En d'autres termes, à la condition de dépendre de l'ordre de la nature, la survenance des états d'existence et d'action d'une chose indépendamment d'autres choses ou en fonction d'autres choses indiquent que la chose est libre ou contrainte. La liberté des choses se comprend par rapport à la loi causale nécessaire de la nature. Les raisons pour lesquelles les choses sont soumises à cette nécessité se manifestent en fait dans leur relation à la nécessité, soit en étant la cause elle-même, soit en ayant pris naissance en tant que résultat de la nécessité. Dans ce contexte, la liberté chez Spinoza peut être lue non pas comme un libre choix, mais comme une relation adéquate à la nécessité. En d'autres termes, la nécessité appartient à l'essence de Dieu en ce sens qu'elle est la nature de Dieu et qu'elle existe nécessairement en vertu de cette essence. Par conséquent, en tant que nécessité elle-même, la relation de Dieu à la nécessité est libre. D'autre part, les modes qui prennent naissance en conséquence de l'existence de Dieu sont soumis à la nécessité divine, non pas en tant que cause de cette nécessité, mais en tant que conséquence. Parce que les modes sont en Dieu, ils ne peuvent ni exister ni être conçus sans lui. Autrement dit, les modes sont soumis à la nécessité parce qu'ils sont les résultats de l'action de Dieu, qui les détermine à la fois à exister et à agir. Conséquences nécessaires d'un être nécessaire, les affections sont limitées par la loi nécessaire de la nature en ce sens que leur cause est recherchée dans quelque chose d'autre qu'elles-mêmes, et qu'elles sont appréhendées à travers cette cause. Il s'ensuit que la relation des modifications à la nécessité est liée à une médiation causale et qu'elles n'ont pas une relation directe et libre à la nécessité. Ainsi, la relation

ontologique d'une chose à la nécessité décrit l'état de la chose par rapport à la liberté chez Spinoza.

Sur la base de tout cela, Spinoza affirme que les êtres humains ne sont pas libres en tant que forme finie de singularité. Selon lui, « *les hommes se figurent être libres, parce qu'ils ont conscience de leurs volitions et de leur appétit et ne pensent pas, même en rêve, aux causes par lesquelles ils sont disposés à appéter et à vouloir, n'en ayant aucune connaissance.* »⁶⁶ L'accent sur lequel Spinoza attire l'attention est que lorsque les gens agissent dans la poursuite d'un but, ils cherchent les causes des influences externes et indirectement internes qui déterminent ces buts et leurs actions dans des causes proches d'eux-mêmes, manquant ainsi la connaissance de la véritable cause qui les détermine à exister et à agir. Les actions des êtres humains, dont ils pensent être la cause active et qu'ils pensent être déterminées par leurs propres décisions libres, sont des événements qui sont déterminés par Dieu, la cause ultime, et qui ont des causes extérieures à eux-mêmes par la nécessité de la nature divine. Lorsque le concept de liberté de Spinoza est évalué en termes de Dieu et de la nature humaine, nous concluons que Dieu est libre et que l'homme est un être limité.

Cependant, il est nécessaire d'attirer l'attention sur un autre aspect de la définition de la liberté. Spinoza présente ici précisément la puissance de Dieu, qui exprime son essence efficiente, comme l'unique condition de la liberté. L'essence absolue de Dieu implique nécessairement l'être et l'agir. L'existence de Dieu implique nécessairement l'action. Par conséquent, Dieu agit par le biais de ses attributs infinis, qui expriment sa puissance à l'infini. Par conséquent, les êtres qui existent sous la forme de différents modes des différents attributs possèdent, dans une certaine mesure, la puissance de Dieu. Par conséquent, chaque être en Dieu existera et agira dans une certaine mesure avec les modifications spécifiques à l'attribut auquel il appartient. Dieu possède cette puissance par nature, mais ses affections ont une puissance limitée parce qu'elles résultent de la puissance de Dieu. Par conséquent, tant que l'homme existe, il doit être soumis à des affects qui viennent de l'extérieur de sa nature, et il n'est donc pas libre du point de vue de son existence. Cependant, Spinoza pense que l'homme découvrira la limite de son pouvoir en connaissant Dieu, et donc qu'il n'est pas libre. Le rapport de l'homme à la liberté, qui est capable d'atteindre la connaissance de ses causes et de

⁶⁶ **Eth.**, I, App.

l'essence éternelle et infinie de Dieu, implique-t-il une distinction aussi nette que celle de la définition de la liberté chez Spinoza ? Il serait naturel de dire qu'au sens métaphysique, cette définition montre clairement que l'être humain n'est pas libre, non pas parce qu'il doit agir et être affecté mais parce qu'il n'a pas la puissance d'exister par lui-même.

À ce stade, cependant, nous sommes confrontés à une autre question : Pourquoi la puissance d'agir et d'exister de Dieu est-elle incluse dans la définition de la liberté, mais pas la puissance de penser de Dieu, qui lui sert à se concevoir lui-même ? Spinoza affirme que la puissance de penser, qui constitue selon lui l'essence de Dieu, est égale à sa puissance actualisée.⁶⁷ Ainsi, Dieu se conçoit de la même manière qu'il se fait exister. Il produit des résultats en concevant, tout comme Dieu produit des résultats en agissant. De nouveau, comme ceux qui sont en Dieu existent et agissent dans une certaine mesure en ayant part à la puissance de Dieu, ils ont la capacité de se concevoir dans une certaine mesure en ayant part à la puissance de la pensée de Dieu. Cela suggère que Dieu est aussi une cause libre avec son pouvoir de penser. En effet, on ne peut pas parler d'affects extérieurs qui déterminent la pensée de Dieu. Il ne pense que par la nécessité de sa propre nature. Néanmoins, Dieu est la cause efficiente des êtres pensants. Si l'on considère que tout ce qui existe a, dans une certaine mesure, le pouvoir de penser, on peut dire que le pouvoir de penser de Dieu est aussi actuel, parfait et libre que son pouvoir d'agir. Parmi les trois éléments qui expriment la puissance de Dieu dans la métaphysique de Spinoza (être, agir et être appréhendé), pourquoi seulement deux d'entre eux décrivent-ils Dieu comme une cause libre ? Spinoza a peut-être une réponse à cette question, mais il semble possible de dire que les deux puissances n'expriment pas l'essence de Dieu avec le même degré d'absoluité. En effet, le pouvoir de penser exprime l'essence de Dieu sous un attribut (l'attribut de la pensée), alors que son pouvoir existe sous toutes les attributs qui l'expriment. La raison pour laquelle Spinoza définit Dieu comme libre uniquement en raison de sa puissance efficiente qui exprime son essence reste un mystère. Toutefois, selon la définition : la puissance de pensée de Dieu n'est pas la raison pour laquelle il est appelé libre, mais sa puissance efficiente l'est. Cependant, le fait que Dieu se conçoive lui-même et ne puisse être conçu qu'à travers lui-même, sans autres concepts,

⁶⁷ **Eth.**, II, Prop. 7

en même temps qu'il conçoit tout ce qui existe et que tout ne peut être conçu que par sa connaissance, n'est pas l'aspect qui permet à Spinoza de le définir comme une cause libre. Il est donc également possible de dire que, si l'homme est un être de contrainte, c'est en raison de son impuissance dans son pouvoir d'exister et d'agir dans le contexte de la définition. À cet égard, sur la base du critère que Spinoza donne dans sa définition de la liberté, il est probable de soutenir que ce n'est pas le pouvoir de penser qui détermine la relation de l'homme à la liberté. Par conséquent, si l'on ne considère que la définition de la liberté, si l'homme n'est pas libre, ce n'est pas son pouvoir limité de penser qui le détermine à ne pas être libre. Cependant, faut-il en déduire que la liberté doit être recherchée dans le pouvoir d'exister et d'agir ? Dans ce cas, il est nécessaire de s'interroger sur la relation entre le pouvoir de penser et la liberté et de se demander pourquoi il n'est pas donné comme condition pour qu'une chose soit définie comme libre dans cette définition.

Selon Spinoza, l'illusion qui amène les êtres humains à se croire libres provient de leur ignorance de la connaissance de Dieu ou de l'ordre de la nature. Dans cette doctrine, tout ce qui existe, tout ce qui est produit par Dieu, ne peut ni exister ni être compris sans Dieu, car seule la connaissance de Dieu, la cause ultime, permet de connaître l'effet. Ce n'est qu'en concevant Dieu qu'il est possible de comprendre toutes les formes d'êtres englobant l'ensemble de l'existence et ce dont chacun est capable. La compréhension de ce dont les choses sont capables ne peut être réalisée que par la connaissance de la nécessité dont elles découlent et de la cause ultime qui détermine leurs actions. Sans la compréhension de l'ordre de la nature, c'est-à-dire sans concevoir Dieu, l'homme pensera à tort qu'il est libre et que même Dieu est libre, avec une compréhension inexacte de la liberté. C'est pourquoi l'illusion des gens dont parle Spinoza n'est pas seulement que l'homme est libre mais aussi que Dieu est libre car Spinoza, en fait, critique ce que l'on comprend de la notion de liberté du fait de la méconnaissance de Dieu et de l'ordre de la nature. Lorsque le concept de liberté est mentionné dans l'univers de Spinoza, on sait qu'il ne s'agit pas d'une liberté fondée sur le choix car, des lois divines nécessaires déterminent tout dans l'univers. Par conséquent, un choix libre ou indéterminé, au sens de l'indépendance des causes, est impossible. En d'autres termes, un être humain qui ne connaît pas les mécanismes nécessaires de la nature divine pensera que l'homme et Dieu sont tous deux libres, avec une perception erronée de la liberté. En effet, une personne qui n'a pas la bonne

compréhension des causes ne peut pas être consciente de l'ordre de la nature divine et ne sait pas que Dieu est également inclus dans cet ordre. Néanmoins, nous savons que Dieu est libre selon le concept de liberté de Spinoza. Cependant, il est important de souligner que Spinoza n'appelle jamais Dieu un "Dieu libre" ni "Dieu est libre". Au contraire, on constate que Spinoza utilise le mot "libre" avec attention. Spinoza n'a pas dit que Dieu est libre lorsqu'il a mentionné l'être libre, qui se réfère à Dieu. Il est intéressant de noter que Dieu n'est pas nommé en premier lieu, là où le point de départ de la compréhension de la liberté par Spinoza est introduit et expliqué. Spinoza souligne plutôt le fonctionnement de la nature de Dieu et affirme que cet être est libre ; par ailleurs, dans le deuxième endroit où nous rencontrons le concept de liberté, il exprime Dieu comme une cause libre. Le fait que la causalité suive la liberté dans un énoncé où il mentionne la liberté de Dieu comme cause libre démontre sa sensibilité à utiliser le mot "libre" ici. De plus, nous comprenons que l'être humain, l'une des formes de singularité, ne sont pas libres quant à sa position dans l'existence. Cependant, les singularités ne peuvent comprendre leur réalité ontologique et ce dont elles sont capables qu'en comprenant Dieu, en qui tout est. Dans ce cas, il est nécessaire de s'interroger sur la possibilité pour les êtres humains de comprendre qu'ils ne sont pas libres en comprenant Dieu. Les êtres singuliers qui ont émergé de Dieu de manière temporellement dépendante peuvent-ils comprendre Dieu, et peuvent-ils atteindre la compréhension appropriée de la liberté et, de cette manière, comprendre qu'ils ne sont pas libres ?

3. LA RELATION DE L'ESPRIT HUMAIN À DIEU : LA CONNAISSANCE DE DIEU

3.1. Le contenu de la connaissance humaine de Dieu

Dans le schéma métaphysique de la nature que Spinoza décrit, quel rapport les singularités, qui reflètent qualitativement moins l'essence de Dieu que les autres modifications qui émergent de la nature absolue de Dieu, et qui possèdent moins de réalité et de perfection, ont-elles avec Dieu en matière de position dans l'univers, et dans quelle mesure peuvent-elles saisir Dieu et la relation causale nécessaire de l'ordre de la nature ? Cette question se pose dès la première phrase de l'Éthique, où Spinoza s'adresse à Dieu avant même d'évoquer les formes de singularité. On y découvre que les fondements métaphysiques qui constituent l'Éthique s'enracinent dans la nature d'un esprit particulier. Il s'agit de l'esprit de Spinoza, un mode fini de Dieu. L'Éthique s'ouvre sur la définition suivante : « *J'entends par cause de soi ce dont l'essence enveloppe l'existence ; autrement dit, ce dont la nature ne peut être conçue sinon comme existante.* »⁶⁸ Nous sommes ici confrontés à une chose inhérente à la définition de Dieu qui le comprend de cette manière. Il en sera de même lorsque Spinoza définira la substance et l'attribut. « *J'entends par substance ce qui est en soi et est conçu par soi : c'est-à-dire ce dont le concept n'a pas besoin du concept d'une autre chose, duquel il doit être formé.* »⁶⁹ Dieu ne peut être compris que par lui-même, car sa nature peut être conçue sans qu'il soit nécessaire de faire appel à d'autres concepts que lui-même. Ce qui peut être saisi par sa seule nature, sans qu'il soit nécessaire de faire appel à d'autres concepts que lui-même, est saisi par autre chose que lui-même. Spinoza explique quelle sorte d'entité est la substance qui ne peut être conçue que par elle-même et exprime la substance, Dieu, comme ce qu'il comprend sans référence à quoi que ce soit d'autre que Dieu. Ici, l'expression « conçu par soi » signifie à la fois que Dieu ne se comprend que par lui-même et que Spinoza ne comprend Dieu qu'en

⁶⁸ Eth., I, Déf. 1

⁶⁹ Eth., I, Déf 3

lui-même. Spinoza poursuit : « *J'entends par attribut ce que l'entendement perçoit d'une substance comme constituant son essence.* »⁷⁰ À ce stade, nous sommes confrontés à un nouveau concept, celui d'« *entendement* », qui perçoit ce qu'est l'attribut de la substance. L'usage que Spinoza fait ici de l'entendement nous amène à nous interroger sur ce qu'il comprend par entendement et à qui cela appartient. Il semble que, quel que soit l'entendement, il doit s'agir d'un intellect universel, car Dieu, en tant que cause efficiente de l'existence, est un, éternel et unique. Par conséquent, quel que soit cet être, il ne peut être dans un autre état que celui décrit par Spinoza. Si l'entendement comprend Dieu de cette manière, alors, selon Spinoza, il ne peut comprendre Dieu que de cette manière, quelle que soit son appartenance. Spinoza dit clairement que l'entendement comprend l'attribut comme ce qui constitue l'essence de la substance. En d'autres termes, peu importe à qui appartient l'entendement, il comprendra et appréhendera les attributs comme les formes d'expression qui établissent l'essence de la substance. Tout en démontrant la grandeur de l'essence de la substance, ces définitions se réfèrent à d'autres êtres qui conçoivent la substance sans appliquer d'autre concept que la substance elle-même. Cette expression épistémologique se réfère aux autres existences qui diffèrent de la substance du point de vue ontologique. Le fait qu'un autre être soit immanent dans ces définitions qui n'expriment que la nature de Dieu indique que deux réalités ou natures métaphysiques différentes dans une relation de cause à effet coïncident dans la définition de Dieu.

Ces définitions, qui expriment la nature de Dieu, sont constituées par une forme d'être qui est en Dieu et qui émerge de Dieu. En effet, nous observons que l'entendement humain, une forme de singularité, à savoir Spinoza, conçoit un tel Dieu. Cela explique à la fois que Spinoza affirme que Dieu est concevable, et que l'entendement conçoit la substance de cette manière, quel que soit l'entendement de l'être. En d'autres termes, l'entendement conçoit un tel Dieu de manière universelle. On peut également en déduire que pour Spinoza, le concept peut être attribuable à toutes les existences. En d'autres termes, ce n'est que s'il n'y avait qu'un seul entendement que tous les êtres pourraient comprendre universellement l'existence d'un tel Dieu de cette manière. Le Dieu dont Spinoza dit qu'il est en soi et la cause de soi est-il alors indépendant au sens épistémologique en étant compris par un entendement universel précisément de cette manière, mais seulement à travers lui-

⁷⁰ **Eth.**, I, Déf. 4

même ? L'indépendance épistémologique de la substance est déduite de l'expression de Spinoza comme « *concevoir* », qui est utilisée pour définir la substance dans les deux définitions. Mais ce mot désigne-t-il une substance qui se conçoit comme « *existant* » et « *par soi* » uniquement ? Est-ce plutôt Spinoza ou tout autre être qui conçoit la substance ? Il pourrait s'agir des deux. Pour la première suggestion, on peut affirmer que la substance est épistémologiquement indépendante parce que Dieu ne se perçoit que par lui-même, sans s'appliquer à un autre concept que lui-même. Il n'est pas nécessaire que d'autres choses comprennent l'essence de Dieu pour que celui-ci en ait connaissance. Cependant, on peut se demander si, dans le cas où elle serait conçue par d'autres êtres qu'elle-même, elle pourrait être indépendante sur le plan épistémologique. D'une part, le fait que Dieu ne puisse être conçu qu'à travers lui-même peut être lu comme signifiant qu'il n'est conceptuellement expliqué que par son propre concept, et en même temps qu'il ne peut être conçu que par lui-même et non par d'autres êtres, c'est-à-dire que seul Dieu peut concevoir Dieu. Bien entendu, une telle lecture indiquerait que Spinoza définit un être qu'il ne connaît pas, ce qui serait absurde. Il faut alors se poser la question : comment un être autre que la substance qui en dépend nécessairement pourrait-il concevoir l'essence infinie de la substance avec ses aspects infinis d'attributs infinis en tant qu'être fini sans faire appel à d'autres concepts que lui ? Un mode fini de Dieu peut-il concevoir un Dieu infini et éternel avec tous ses aspects, et si oui, cela dégrade-t-il la définition infinie de Dieu ?

Lorsqu'on parle du terme « *concevoir* », on peut avoir l'impression qu'il s'agit de comprendre quelque chose dans son ensemble, dans tous ses aspects. Pour cette raison, cela nous amène à penser qu'il est nécessaire que l'être humain, l'une des formes finies de la singularité, saisisse le Dieu éternel et infini dans tous ses aspects, presque avec la puissance divine. D'autre part, chacun des attributs infinis de Dieu est éternel, et chacun exprime l'essence de Dieu avec la même puissance. Cela signifie que nous pouvons connaître l'essence éternelle, infinie et illimitée de Dieu en saisissant n'importe lequel de ses attributs. Cependant, connaître Dieu à partir de la façon dont ses attributs l'expriment nous donnera la connaissance de l'attribut en question et de l'essence éternelle, infinie et illimitée de Dieu. Par conséquent, le fait de saisir l'essence infinie de Dieu à travers l'un de ses attributs permet-il de connaître Dieu dans tous les aspects qui l'expriment ? L'affirmation de Spinoza selon laquelle nous ne pouvons connaître que les deux attributs de Dieu indique que nous ne pouvons pas

connaître totalement le Dieu infini et éternel par la connaissance des attributs infinis qu'il englobe. Bien que Dieu soit identique à ses attributs infinis, dont chacun exprime son essence éternelle, Dieu est constitué par ces attributs. Ainsi, si l'on considère que Dieu existe avec des attributs infinis, le fait que nous ne puissions connaître que deux de ces attributs, à savoir les attributs de la pensée et de l'extension, semble indiquer que nous ne pouvons pas comprendre Dieu lui-même sur un terrain englobant avec la connaissance de ses attributs infinis qui expriment son essence. Peut-on envisager un être autre que Dieu qui ait accès à cette connaissance ?

Cependant, en concevant Dieu dans ce contexte, Spinoza ne semble pas se référer à la connaissance d'une manière qui englobe les attributs infinis de Dieu. Si la connaissance de Dieu, dont Spinoza exprime que nous ne pouvons pas connaître les attributs infinis, devait saisir la connaissance de Dieu dans tous ses aspects, Spinoza aurait admis qu'il ne connaît pas Dieu. Il serait absurde pour Spinoza de penser que Dieu ne peut être compris puisque son épistémologie et son éthique sont construites sur la connaissance de Dieu. Cependant, il n'aurait pas été possible pour Spinoza lui-même d'établir son ontologie sans connaître Dieu. C'est pourquoi on peut dire que toute l'Éthique est consacrée à la saisie de Dieu. Ainsi, lorsque Spinoza mentionne la connaissance de Dieu, il ne fait pas référence à une compréhension complète des attributs infinis de Dieu, c'est-à-dire des aspects infinis qui l'expriment et du nombre infini de modes qui en découlent de manière infinie. Alors, qu'est-ce que concevoir Dieu ou connaître Dieu pour Spinoza ? Spinoza, qui pense que notre expérience ne nous donnera une idée que de deux attributs de Dieu, pense alors que nous pouvons comprendre Dieu par les attributs de la pensée et de l'extension. Ensuite, la compréhension de Dieu par lui-même seul pourrait être acquise en étudiant les relations causales à partir des modifications de ces attributs par Dieu. Dans ce cas, la connaissance de Dieu ou l'ordre de sa nature doit être saisi dans la nécessité et la causalité. Par conséquent, l'accent mis par Spinoza sur la compréhension humaine de Dieu comme l'une des singularités consiste à le comprendre comme la cause première nécessaire et la cause unique de l'ordre causal de la nature. Par conséquent, lorsque Spinoza parle de connaître Dieu, il entend le comprendre comme un être éternel absolu qui est la cause de soi. Ainsi, nous comprendrons que nous pouvons comprendre Dieu à travers n'importe lequel de ses attributs infinis, chacun exprimant son essence éternelle et infinie avec la même intensité. Dieu ne peut être connu qu'à travers ses

attributs tels qu'ils se reflètent dans l'univers à travers des modifications. De ce point de vue, nous pouvons dire qu'en tant qu'êtres finis et limités, les êtres humains ne peuvent comprendre Dieu que si Dieu se présente à eux à travers ses modifications, c'est-à-dire si les êtres humains existent.

Puisque leur relation causale avec Dieu est basée sur ces attributs, qui sont Dieu lui-même, le seul moyen pour les êtres humains d'accéder à cette connaissance doit être les modifications des deux attributs de Dieu, à la fois en eux-mêmes et dans leur environnement. Cependant, lorsque Spinoza affirme que Dieu ne peut être saisi par un concept autre que lui-même, on pense que la connaissance de Dieu n'est possible qu'avec une pensée conceptuelle et seulement au niveau conceptuel. Par conséquent, bien que les modifications des deux attributs de Dieu que les humains possèdent soient un moyen pour cette connaissance, elles ne peuvent pas être la cause de la connaissance de Dieu. En effet, leur connaissance nécessite la connaissance de Dieu. Par conséquent, la nécessité et la causalité dans la nature sont comprises en connaissant Dieu, et non en comprenant comment et pour quelles raisons l'homme lui-même et les choses qui l'entourent sont déterminés, c'est-à-dire à partir de quel attribut et de quelle manière ils surgissent en tant que modification de Dieu. Cependant, étant donné qu'une capacité de raisonnement conceptuel est nécessaire pour connaître Dieu, l'homme doit comprendre les choses qui lui sont données, au moins dans une certaine mesure, pour connaître Dieu. En d'autres termes, la compréhension des choses présentées à l'expérience humaine sera à la fois un résultat de la connaissance de Dieu et un moyen pour la connaissance de Dieu. Spinoza doit expliquer comment un homme peut connaître Dieu de manière conceptuelle et de façon à ne nécessiter que son concept, sans faire référence à d'autres concepts que Dieu, si le processus de compréhension humaine est basé sur l'expérience que l'on a.

3.2. « La puissance de penser de Dieu est égale à sa puissance actuelle d'agir »⁷¹

Spinoza, qui affirme que l'origine de l'illusion qui conduit l'être humain à se croire libre est que l'être humain est conscient du désir qui le détermine à agir mais

⁷¹ **Eth.**, II, Prop. 7

qu'il est privé de la connaissance de la cause réelle, pense que l'on peut connaître la cause ultime, Dieu, en affirmant que l'idée de la liberté humaine est une illusion. Selon lui, seule cette connaissance permet à l'être humain de saisir l'ordre causal de la nature et donc de connaître les choses essentiellement par leurs causes réelles ou la cause véritable. Sur la base du récit de la liberté de Spinoza, la connaissance de Dieu nous révèle ce dont l'être humain est réellement capable en nous libérant d'une illusion. En effet, dans la doctrine de Spinoza, le fait que l'être humain n'existerait pas et ne serait pas conçu sans Dieu semble l'exprimer. C'est pourquoi l'illusion que l'être humain est libre repose sur le fait qu'il ne se connaît pas lui-même, ou plus exactement qu'il ne se connaît pas lui-même puisqu'il ne connaît pas Dieu.

Lorsqu'il s'agit de comprendre ou de concevoir Dieu, nous nous rendons compte de la manière dont l'être conçu parmi les trois éléments clés de la métaphysique de Spinoza, à savoir l'être, l'agir et l'être conçu, est réalisé de manière presque intégrée dans sa doctrine métaphysique et épistémologique. À cet égard, en abordant l'aspect de la pensée de Dieu, Spinoza examine les origines causales de l'esprit en Dieu et révèle le lien cognitif entre l'esprit humain, en particulier, et le Dieu pensant.⁷² Par conséquent, la relation cognitive causale entre l'attribut de la pensée de Dieu et les pensées particulières qui expriment la nature de cet attribut d'une manière particulière nous permet de comprendre l'esprit humain comme l'un des esprits particuliers qui sont des modifications de l'attribut de la pensée et de ses facultés. Selon l'axiome « *la connaissance de l'effet dépend et exige la connaissance de la cause,* » pour comprendre la nature de l'esprit humain, il est nécessaire de comprendre la nature de l'Être pensant, qui est sa cause efficiente et ultime.⁷³ Comment l'être humain, l'un des modes singuliers qui sont finis et dépendants du temps et qui sont inclus dans la définition de Dieu, peut-il comprendre le Dieu pensant et son essence éternelle et infinie ? En examinant comment un esprit fini, en particulier l'esprit

⁷² L'utilisation du terme « esprit humain en particulier » ici s'explique par le fait que tout ce qui existe est une modification de l'un ou l'autre des deux attributs de la pensée et de l'extension, qui sont les deux seuls attributs que nous puissions connaître parmi les attributs infinis de Dieu. L'esprit humain n'est donc qu'un mode fini de l'attribut de la pensée de Dieu parmi une infinité de modes finis. De plus, au point de vue ontologique, rien ne distingue l'être humain des autres modes finis. Cela signifie que l'homme, comme tout ce qui existe dans la nature, est constitué d'un esprit et d'un corps. Cependant, Spinoza se concentre sur l'esprit humain et son bonheur.

⁷³ **Eth.**, I, Ax. 4

humain, se rapporte à Dieu, Spinoza promet de nous prendre par la main et de nous montrer l'esprit humain et son bonheur suprême.⁷⁴

La constitution de la substance, qui est à la base de la métaphysique de Spinoza, avec une infinité d'attributs exprimant son essence dans ses aspects distincts ; autrement dit, la compréhension de l'unité sous-jacente aux différents aspects de l'être ou à la diversité de l'existence nous permet de voir que tout ce qui existe exprime une seule et même chose, même lorsqu'elle s'exprime sous les différents attributs qu'elle possède. La loi unique à laquelle est soumise la substance unique se manifeste dans ses attributs indépendants et dans les modifications qui l'expriment, fonctionnant avec la même nécessité, mais avec des expressions spécifiques à chaque attribut. La loi de la nature divine détermine ainsi les relations de cause à effet sous les attributs infinis qui expriment Dieu sans s'affecter les uns les autres, mais chacun à sa manière. Il n'y a donc pas de lien entre les attributs exprimés dans leur forme unique. Cependant, ils sont tous soumis à la loi de la nature divine avec la même nécessité et le même mécanisme. Cependant, dans le cas de l'attribut de la pensée de Dieu, nous rencontrons un détail remarquable de la loi qui opère avec le même principe sous les attributs tout en générant des causes et des effets différents. La loi de la nature divine fonctionne de la même manière dans les attributs infinis, mais elle fonctionne réciproquement avec l'attribut de la pensée. Spinoza explique cette situation comme suit : « *la puissance de penser de Dieu est égale à sa puissance actuelle d'agir.* »⁷⁵ La puissance actualisée de Dieu est son essence, qui, par suite de la nécessité de sa nature, lui permet de faire exister et d'agir sur tout ce qu'il fait exister en agissant sur lui.⁷⁶ Par conséquent, le pouvoir de Dieu d'amener à l'existence et d'agir est l'expression de son essence. Dans ce cas, le pouvoir de penser de Dieu doit également être son essence en raison de l'égalité des pouvoirs. L'action et la conception de Dieu sont l'expression de son essence active et pensante, qui l'exprime sous différents aspects. Tout comme les attributs infinis sont des formes d'expression d'une substance unique, l'essence de Dieu est unique. Nous pouvons comprendre qu'il a des pouvoirs dans sa nature qui lui permettent de se produire sous différentes formes de la même manière que nous comprenons les attributs. Bien sûr, une autre conclusion qui en découle est que les

⁷⁴ **Eth.**, II, Préf.

⁷⁵ **Eth.**, II, Prop. 7, Cor

⁷⁶ **Eth.**, I, Prop. 34

attributs qui expriment l'essence de Dieu exprimeront ces deux aspects de l'essence divine. De la même manière, lorsque nous considérons que chacun des attributs infinis exprime Dieu de manière égale, nous pouvons voir l'accent sous-jacent de l'affirmation de Spinoza sur l'égalité des puissances. Chaque puissance exprimera l'essence de Dieu à sa manière.

Dieu, qui existe nécessairement par son essence contenant l'existence, se pense alors nécessairement par son essence contenant le pouvoir de penser. En effet, « *de même qu'il suit de la nécessité de la nature divine que Dieu forme une idée de lui-même, il suit aussi avec la même nécessité que Dieu produise une infinité d'actions en une infinité de modes.* »⁷⁷ L'égalité de ces deux aspects de la puissance de Dieu exige que la puissance nécessaire de pensée de Dieu comprenne tout ce qui existe. Puisque chacune des puissances de Dieu exprime une essence indépendamment mais avec la même intensité, elles peuvent être lues sous un même toit avec des expressions différentes mais avec la même opération. Par conséquent, la nécessité qui exprime l'essence efficiente de Dieu dans la déclaration de Spinoza mentionnée ci-dessus, c'est-à-dire que Dieu se produit lui-même et produit des êtres infiniment infinis par son action, peut être adaptée dans la puissance de penser comme la connaissance que Dieu a non seulement de lui-même, mais aussi de tout ce qui existe. Par la nécessité de la nature divine, Dieu, qui engendre infiniment un nombre infini d'êtres, est donc capable de « *penser une infinité de choses en une infinité de modes.* »⁷⁸ Dieu a donc le pouvoir de concevoir à la fois lui-même et tout ce qui est en lui, et il connaît non seulement lui-même mais aussi des choses infiniment infinies d'une manière infinie.

Par conséquent, Dieu se pense lui-même, c'est-à-dire ses attributs infinis et les êtres infinis qui émergent de ces attributs, grâce à son pouvoir de penser. Par conséquent, Dieu, que Spinoza exprime comme la cause immanente de tout ce qui existe, n'a pas d'extérieur, mais tout ce qui existe vient à l'existence de manière immanente à lui. Dans une telle nature, la puissance actualisée de Dieu, tout ce qui existe, est soit Dieu, soit ce qui est en Dieu, c'est-à-dire ses modifications. En d'autres termes, comme Spinoza l'a dit plus haut, tout comme Dieu agit par la modification de sa nature, selon le même principe d'immanence, Dieu perçoit les choses infiniment

⁷⁷ **Eth.**, II, Prop. 3, Sc

⁷⁸ **Eth.**, II, Prop. 1, Sc

infinies comme étant toutes et seulement immanentes à Lui-même. En d'autres termes, Dieu perçoit tout ce qui existe.⁷⁹ Spinoza dit que Dieu a l'idée de lui-même et de tous les êtres qui émanent de lui.⁸⁰ Ainsi, ce dont Dieu a l'idée est soit lui même, soit tout ce qui existe immanent à lui, et rien d'autre.

Spinoza décrit les conséquences du pouvoir de penser de Dieu comme suit : *« tout ce qui suit formellement de la nature infinie de Dieu suit aussi en Dieu objectivement dans le même ordre et avec la même connexion de l'idée de Dieu. »*⁸¹ Cette déclaration est un point remarquable en ce qu'elle montre que le pouvoir de penser est similaire à l'essence efficiente de Dieu pour ce qui est de le produire. Les attributs de Dieu et les êtres qui en résultent sont représentés dans l'attribut de la pensée. Par conséquent, tout ce que Dieu pense, il l'amène à l'existence par sa pensée. Alors que Dieu se fait exister ou fait exister les choses par la forme grâce à son essence efficiente, son pouvoir de penser fait exister les choses objectivement, autrement dit par la cognition, à travers sa pensée. Ainsi, tandis que la loi de la nature produit les causes et les effets spécifiques à ces formes dans les attributs qui expriment Dieu sous différentes formes basées sur la même loi, elle produit l'existence objective spécifique à ces formes dans la réalité en se fondant sur la même loi, mais avec des connexions correspondantes.

Néanmoins, puisque notre expérience ne nous donne une idée des attributs de Dieu qu'en ce qui concerne les attributs de la pensée et de l'extension, Spinoza évaluera ce trait distinctif de l'attribut de la pensée avec l'attribut de l'extension : *« L'ordre et la connexion des idées sont les mêmes que l'ordre et la connexion des choses. »*⁸² Ainsi, l'expression de l'attribut d'extension de Dieu, qui décrit la forme d'existence d'une chose, trouve sa représentation dans les expressions propres à

⁷⁹ Il y a une autre raison pour laquelle Spinoza affirme que le pouvoir de penser de Dieu et son pouvoir d'actualisation sont à égalité. Le terme actualisation indique ici qu'il y a en Dieu des êtres qui existent en potentialité au-delà de ce qui existe dans le monde formel. Il en va de même pour le pouvoir de penser, qui montre que Dieu a des idées en puissance au-delà de ce pouvoir. Cependant, alors que Spinoza montre le pouvoir de penser comme la cause de l'esprit parce que la limite de ce que nous pouvons saisir est ce qui existe, nous comprenons que ce pouvoir est limité à l'existence actuelle. Par conséquent, la cause de toute pensée serait la pensée absolue de Dieu, qui exprime son pouvoir de penser, et cela s'expliquerait par l'attribut de la pensée, qui exprime son essence éternelle. (Voir 1p31s)

⁸⁰ **Eth.**, II, Prop. 3

⁸¹ **Eth.**, II, Prop. 7, Cor

⁸² **Eth.**, II, Prop. 7

l'attribut de pensée dans le même ordre et la même connexion. C'est-à-dire que les êtres qui viennent à l'existence par l'action nécessaire de Dieu se retrouvent dans la pensée de Dieu comme des idées ayant la même nécessité. Comme des choses infiniment infinies proviennent de l'action de Dieu, des choses infiniment infinies proviennent de la pensée de Dieu. Par conséquent, Dieu fait exister les êtres qu'il fait exister par son action avec son attribut de pensée, dans les principes de la pensée, avec leur contrepartie dans l'extension. Ainsi, Dieu produit cognitivement une chose qu'il a également générée par son attribut d'extension en ayant l'idée qui lui correspond dans son attribut de pensée. En tant que modifications des attributs d'extension et de pensée de Dieu, une chose qui existe et l'idée de cette chose trouvent leur expression mutuelle dans ces deux attributs. On peut donc dire que Dieu fait exister une chose en extension en agissant sur elle et fait exister l'idée de cette chose en la possédant.

Ce qui compte, c'est que tous les êtres qui découlent de Dieu expriment la même chose, que ce soit par l'action ou la pensée de Dieu. L'unité qui sous-tend les diverses propriétés de l'être dans la philosophie de Spinoza nous montre que, de même que Dieu s'exprime sous différents aspects en tant qu'être en extension ou en pensée, de même les modes de Dieu, « *un mode de l'étendue et l'idée de ce mode, c'est une seule et même chose, mais exprimée en deux manières.* »⁸³ Par conséquent, un esprit singulier exprimé sous l'attribut de pensée de Dieu et un corps singulier correspondant sous l'attribut d'extension de Dieu sont deux expressions différentes de la même chose. De cette manière, la proposition « *De la nécessité de la nature divine doivent suivre en une infinité de modes une infinité de choses, c'est-à-dire tout ce qui peut tomber sous un entendement infini* »⁸⁴ s'ouvre différemment. L'essence de Dieu, c'est-à-dire sa puissance, qui l'amène lui-même et toutes les choses à l'existence, et l'entendement infini, dont Spinoza dit qu'il constitue l'essence de la substance, causent à la fois l'essence et l'existence des êtres.⁸⁵ On peut donc dire que la puissance efficiente de Dieu et son entendement infini, sa puissance absolue de penser, est l'expression de son essence absolue et des choses qui en sortent comme une seule et même chose.

⁸³ **Eth.**, II, Prop. 7, Sc

⁸⁴ **Eth.**, I, Prop. 16

⁸⁵ **Eth.**, I, Prop. 17, Cor. 2, Sc; **Ibid.**, II, Prop. 7, Sc; **Ibid.**, I, Prop. 34

Une autre affirmation de Spinoza qui permet d'établir ce lien est la suivante : « *la vérité et l'essence formelle des choses est telle, parce que telle elle existe objectivement dans l'entendement de Dieu.* »⁸⁶ Cela signifie que, quelle que soit l'essence formelle des êtres établis dans l'entendement de Dieu comme objet de sa pensée, Dieu fait exister quelque chose sous cette forme par sa puissance. À la lumière de ces données, la signification de la formation par Dieu de l'idée de lui-même et des êtres qui découlent nécessairement de lui est que Dieu ne connaît pas comme résultat de l'existence. Au contraire, la connaissance que Dieu a de lui-même et des choses exprime qu'il est la cause de son existence et de celle de tous les êtres qui proviennent de lui. Dieu est la cause première en tant que cause de lui-même, et selon la loi de causalité nécessaire de la nature, Dieu doit précéder tout le reste. Par conséquent, lorsque nous disons que Dieu conçoit quelque chose, nous comprenons que cela est inclus dans l'entendement et la puissance infinis de Dieu, qui expriment son essence efficiente, et que cela existe nécessairement. Par conséquent, la nécessité de tout ce que nous disons exister, y compris Dieu, est le résultat de la puissance égale des deux puissances qui établissent l'essence absolue. De tout cela découle l'idée que tout ce qui existe en Dieu existe nécessairement, car toute chose ne peut exister que si Dieu la conçoit.

La puissance et l'entendement infini de Dieu sont de l'essence qui amène Dieu et les êtres en Dieu à l'existence. Si les deux puissances de Dieu, qui expriment l'essence absolue de Dieu, créent les êtres comme une seule et même chose avec la puissance qui leur est propre, elles transmettent en même temps, dans une certaine mesure, la puissance qui leur est inhérente. Dans la dernière proposition du premier chapitre d'éthique, dans laquelle Spinoza pose les fondements de sa doctrine métaphysique de Dieu, il affirme : « *Rien n'existe de la nature de quoi ne suive quelque effet.* »⁸⁷ Tout ce qui existe et dont Dieu est la cause immanente exprimera d'une manière ou d'une autre sa nature, sa puissance, qui est son essence efficiente. Tout ce que Dieu est capable de faire, tout ce qui sort de son essence partage cette essence d'une manière ou d'une autre. Dieu fait exister et produit des résultats par son action. Cependant, ce qui vient à l'existence à partir de sa nature n'exprimera sa nature que jusqu'à un certain point en agissant sur elle jusqu'à un certain point comme résultat de

⁸⁶ **Eth.**, I, Prop. 17, Cor. 2, Sc

⁸⁷ **Eth.**, I, Prop. 16

son essence efficiente. Ainsi, la puissance de Dieu, révélée par son existence avec ses attributs infinis, amène formellement les êtres à l'existence et leur impute la puissance d'agir. Par conséquent, chacun de ses attributs exprime l'essence de Dieu de la même manière et a le pouvoir de s'engendrer lui-même, d'engendrer ses modifications et, par son action, de transférer ses formes distinctives à ses modifications dans une certaine mesure. De même, lorsque nous disons que le pouvoir de penser de Dieu est la cause de l'existence, c'est-à-dire lorsque nous disons que Dieu est la cause de l'existence par sa cognition, nous savons que les êtres qui émergent de cette essence exprimeront sa nature d'une certaine manière. En pensant formellement à des êtres existants dotés du pouvoir de penser, Dieu les produit objectivement dans sa pensée, mais il transfère aussi à ces êtres le pouvoir de penser. Ainsi, tout ce qui existe pense et perçoit dans une certaine mesure. Les esprits, qui sont des modifications de l'attribut de la pensée, existent et pensent dans une certaine mesure parce que Dieu est un être pensant. Les idées singulières dérivent de la possibilité de penser parce qu'elles sont des modifications de l'attribut de la pensée de Dieu. Les idées singulières sont donc des formes de pensée qui révèlent la nature pensante de Dieu d'une manière particulière. En d'autres termes, les idées singulières existent parce que Dieu possède des idées singulières.

Spinoza affirme que toutes les pensées singulières sont incluses dans l'attribut de la pensée et que ces pensées sont appréhendées à travers elle.⁸⁸ Les pensées singulières existent non seulement en étant incluses dans la pensée de Dieu, mais les esprits singuliers ne peuvent les appréhender qu'à travers cette cause. L'esprit, qui existe en étant dans l'idée de Dieu, existe en quelque sorte avec le pouvoir de penser en dérivant de l'attribut de Dieu, qui exprime la forme pensante de Dieu, et peut donc se comprendre lui-même. L'idée, que Spinoza appelle « *un concept de l'esprit forme parce qu'il est une chose pensante*, » est avant tout l'idée qui exprime l'idée de Dieu.⁸⁹ Si les idées singulières ne peuvent être saisies que parce qu'elles se trouvent en Dieu, alors l'idée doit être avant tout l'idée de Dieu. Par conséquent, sans les idées singulières de Dieu sur les choses, celles-ci n'existent pas et ne peuvent pas être saisies par les esprits singuliers. Par conséquent, une idée formée dans les pensées singulières

⁸⁸ **Eth.**, II, Prop. 1, Dém.

⁸⁹ **Eth.**, II, Déf. 3

ne peut être que si Dieu a cette idée, donc Dieu est le « *d'abord connu* » des pensées singulières, et l'esprit est doté de la capacité de saisir son idée en Dieu.⁹⁰

Dieu est la cause ultime parce qu'il est le premier connaisseur des idées singulières. Cependant, dans le détail de la connexion logique des idées, la cause immédiate d'une idée singulière est une autre idée singulière. Par conséquent, la cause de cette idée singulière doit être une autre idée singulière, et ainsi de suite à l'infini.⁹¹ En réalité, la cause complète d'une idée singulière finie est le nombre infini d'idées singulières finies qui la précèdent, car on ne peut parler de l'existence de formes de singularité en Dieu, tant en extension qu'en pensée, qu'en tant que résultat des relations entre singularités.⁹² Spinoza dira que « *l'idée d'une certaine chose singulière a donc pour cause une autre idée, c'est-à-dire Dieu en tant qu'on le considère comme affecté d'une autre idée, et cette autre idée pareillement a pour cause Dieu en tant qu'il est affecté d'une troisième, et ainsi à l'infini.* »⁹³ Ainsi, même si l'on affirme que la cause d'une idée singulière est une autre idée singulière, cette autre idée, qui est la cause d'une idée singulière, ne peut être la cause de cette idée singulière que parce que Dieu a cette idée. Si l'on ne peut parler de l'existence d'une idée singulière que parce que Dieu la possède, et si le lien de causalité entre les idées singulières peut être établi parce que Dieu possède une autre idée singulière qui est la cause complète et immédiate de cette idée singulière, alors deux conclusions s'ensuivent. Premièrement, Dieu a des idées singulières et l'idée d'une séquence infinie de ces idées finies (l'une après l'autre dans une relation causale). Deuxièmement, Dieu est la cause indirecte, immanente et ultime d'une idée singulière et la cause qui constitue la causalité entre les idées singulières. La loi divine détermine le processus causal de la pensée ; plus précisément, les idées possédées par Dieu déterminent les idées avec leurs causes et leurs effets. Dans ce cas, la cause d'une idée singulière est l'infinité d'idées singulières finies qui sont ses antécédents et le Dieu qui pense ces idées.

Lorsque nous entrons dans les détails des variations de l'attribut de la pensée, nous rencontrons une image dans laquelle Dieu joue un rôle de premier plan en étant le premier à connaître exactement les mêmes idées lorsqu'il s'agit de l'existence

⁹⁰ **Eth.**, II, Prop. 6, Cor. 2

⁹¹ **Eth.**, II, Prop. 9

⁹² **Eth.**, I, Prop. 28

⁹³ **Eth.**, II, Prop. 9, Dém.

d'idées singulières. Laissons les idées singulières x et y se suivre logiquement sous l'attribut de la pensée. La cause complète de l'idée singulière y est l'idée singulière x, c'est-à-dire que le Dieu qui a l'idée singulière possède aussi l'idée de x, qui est la cause immédiate de y, c'est-à-dire que la cause de l'idée singulière y est le Dieu qui a l'idée x. Lorsque nous allons vers les modes finis dans les modifications de la pensée, nous assistons à une directivité, ou plus exactement à une similitude exacte entre les idées de singularités de Dieu et les idées singulières elles-mêmes. La raison en est que Dieu est la cause immanente de ses modifications, ce qui est la même chose dans la pensée que dans l'extension. Les idées singulières font donc partie de l'idée infinie de Dieu et constituent ensemble l'entendement infini de Dieu.⁹⁴ Spinoza dit que « *Tout ce qui suit de la nature d'un attribut de Dieu prise absolument, a toujours dû exister et est infini.* »⁹⁵ Nous avons vu que lorsque nous nous dirigeons vers les formes de singularité dans les principes de l'attribut d'extension, il s'agit d'effets ou de conséquences de modifications de l'attribut finiment modifié de la nature divine. Dans la relation causale entre les êtres qui relèvent de l'attribut d'extension, il y a une hiérarchie qualitative d'immanence dans la relation entre Dieu en tant que cause directe ou indirecte, prochaine ou distante, et ceux qu'il cause. Puisque tout est en Dieu, il n'y a pas de degré d'immanence et tout lui est immanent. Cependant, d'un point de vue qualitatif, certaines de ses modifications expriment davantage sa nature. Les conséquences directes de la nature absolue de Dieu sont infinies en tant que modes qui reflètent le plus étroitement la nature de Dieu. Dans la variation de l'attribut d'extension, nous avons donc dit que les singularités sont les entités qui reflètent le moins la nature de Dieu dans le sens où elles sont les résultats non pas de la nature absolue de Dieu mais de ses modifications finiment modifiées. Par conséquent, Dieu est une cause des modifications singulières finies en extension. Dieu est une cause indirecte des singularités finies en extension, car ces singularités résultent de la nature finie de ses modifications et non de sa nature absolue et infinie. Il s'agit donc ici de mettre l'accent sur Dieu en tant que cause ultime. Nous savons que la loi de la nature divine opère dans le même ordre dans chaque attribut infini, de sorte que les idées et les choses ont le même ordre et la même connexion. Pouvons-nous, par conséquent, lire les singularités comme des modes moins réfléchis de l'essence de Dieu, comme

⁹⁴ **Eth.**, II, Prop. 11, Cor; **Ibid.**, V, Prop. 40, Sc.

⁹⁵ **Eth.**, I, Prop. 21

les résultats de la nature de Dieu toujours modifiée par une qualité finie, quel que soit l'attribut ?

Par conséquent, une transformation finie de l'idée infinie de Dieu doit avoir établi une idée finie singulière. Sinon, il ne serait pas possible qu'une idée finie émerge de l'essence infinie de Dieu, c'est-à-dire qu'elle existe dans son idée infinie. En d'autres termes, si une idée singulière peut exister dans l'idée infinie de Dieu, alors celle-ci peut avoir une idée singulière en changeant une manière finie. Par la, « *ainsi a pour cause Dieu en tant seulement qu'il est considéré comme chose pensante. Non cependant en tant qu'il est chose pensante absolument, mais en tant qu'il est considéré comme affecté d'un autre mode de penser.* »⁹⁶ Spinoza développe ainsi le fait que Dieu est la cause d'une idée singulière : Dieu est cause d'une idée singulière non pas par sa pensée absolue, mais par sa pensée singulière, c'est-à-dire par le fait qu'il a une façon singulière de penser. Les idées singulières expriment donc partiellement la nature de Dieu qui pense des choses infiniment infinies. Les idées singulières sont des idées de choses limitées en nombre et capables de penser ces choses de manière limitée. Par conséquent, en Dieu, dans son idée infinie, il y a toutes les idées singulières, et « c'est seulement en Dieu » qu'il y a à la fois l'idée de lui-même et de tout ce qui existe.⁹⁷

3.3. La relation entre le corps et l'esprit

Lorsque Spinoza dit que « *l'homme pense* » parmi les formes de singularité qui constituent la nature temporelle, on comprend d'abord que l'être humain a un esprit fini et que cet esprit ou les idées singulières de l'être humain existent parce qu'elles sont dans l'idée de Dieu.⁹⁸ L'idée infinie de Dieu, qui exprime l'attribut de la pensée, est la cause efficiente pour que les êtres humains soient des êtres pensants. En d'autres termes, l'idée des êtres humains « *enveloppent une existence par où elles sont dites durer,* » et puisque les êtres humains sont des êtres singuliers finis, ils existent en Dieu

⁹⁶ **Eth.**, II, Prop. 9, Dém.

⁹⁷ **Eth.**, II, Prop. 3, Dém.

⁹⁸ **Eth.**, II, Ax. 2

avec une qualité dépendant du temps.⁹⁹ Deuxièmement, sur la base de l'égalité du pouvoir de pensée et d'actualisation de Dieu, nous comprenons de l'expression « *l'homme pense* » qu'un être humain existant pense. Dans l'attribut de l'extension, il doit y avoir des choses qui correspondent dans le même ordre et la même connexion aux idées qui émergent de la nature de Dieu dans l'attribut de la pensée. Dieu ne fait pas exister par son action une chose qu'il ne perçoit pas et il ne perçoit pas non plus ce qu'il fait exister par son action. Par conséquent, les choses existantes relèvent des attributs de la pensée et de l'extension en tant que la même chose avec deux formes d'expression différentes. Ainsi, la métaphysique de l'unité établie en Dieu ou substance apparaît également dans les modifications de Dieu. Ce qui est considéré comme existant doit nécessairement avoir deux aspects en tant que modifications de la pensée et de l'extension comme une seule chose dans son essence. Ainsi, il doit y avoir quelque chose qui correspond à l'esprit de l'être humain pensant dans l'attribut de l'extension, donc quelque chose qui occupe l'espace, mais qui est fini. Spinoza appellera cela le corps. Il s'ensuit que Spinoza pense que l'homme est composé d'un esprit et d'un corps. L'existence d'esprits et de corps se correspondant dans le même ordre et la même connexion dans les modifications des attributs d'extension et de pensée, qui expriment Dieu comme une seule et même substance avec deux aspects différents, révèle l'accent mis par Spinoza sur l'unité de l'homme. Le fait que toute idée dans la pensée de Dieu ait une contrepartie dans l'extension nous indique que l'être humain, comme tout ce qui existe, est composé d'un esprit et d'un corps.¹⁰⁰

Puisque les attributs ne sont pas la cause les uns des autres et ne s'affectent pas mutuellement, ils peuvent être compris seuls sans avoir besoin les uns des autres ; par conséquent, la connaissance de la modification d'un attribut ne nécessite que la compréhension de l'attribut qui en est la cause. En raison de la séquence causale unique des attributs et des modifications qui relèvent de chaque attribut, et parce qu'ils sont fermés aux effets causaux externes, la connaissance de l'esprit humain peut être trouvée dans l'attribut de la pensée, tandis que le corps humain dans l'attribut de l'extension. Par conséquent, lorsque nous parlerons de l'esprit humain, nous

⁹⁹ **Eth.**, II, Prop. 8, Cor

¹⁰⁰ Cela s'applique à tout ce qui existe dans la nature divine. Par conséquent, lorsque Dieu pense à son pouvoir réalisé par le pouvoir de penser, il pense à Dieu et à tout ce qui est en Dieu. Par conséquent, Dieu pense aussi à chacun de ses attributs infinis, qui sont des expressions de son essence. C'est pourquoi, non seulement ce qui est en Dieu, mais aussi Dieu lui-même et chacun de ses attributs doivent avoir une pensée.

l'expliquerons en matière de connexion et d'ordre des idées. Quant au corps humain, nous le comprendrons en termes de principes causaux de l'attribut auquel il appartient, à savoir l'espace. Puisque l'esprit et le corps sont des modifications de deux attributs différents de Dieu, il n'y a pas de relations causales entre eux. Par conséquent, selon Spinoza, le corps de l'homme ne peut affecter sa pensée, ni sa pensée déterminer son action. Toutefois, il convient de noter que l'unité fondamentale entre l'esprit et le corps va bien au-delà de l'interaction causale.

Spinoza développe comme suit ces deux aspects de l'être humain, qui s'expriment sous deux adjectifs : « *L'objet de l'idée constituant l'esprit humain est le corps, autrement dit un certain mode de l'étendue existant en acte, et rien d'autre.* »¹⁰¹ Comme nous le savons, la relation que Spinoza établit entre l'esprit et le corps n'est pas une relation causale. Nous savons donc que l'esprit et le corps ne s'influencent pas l'un l'autre. Supposons que la cause efficiente des idées soit le dieu pensant, et que les principes de l'attribut de la pensée déterminent les lois qui déterminent les idées. Comment les idées de corps singuliers, qui expriment l'attribut de l'extension, peuvent-elles se former dans la modification de la pensée et établir des esprits singuliers ? Puisque la loi de la nature divine est la seule loi à laquelle Dieu et ce qui est en Dieu sont soumis, on peut chercher la cause intrinsèque de l'esprit dans l'idée de son corps en Dieu. Dieu a nécessairement l'idée de sa propre essence.¹⁰² On peut dire que Dieu se conçoit en fonction de ses attributs infinis, dont chacun exprime son essence éternelle et infinie, et que les attributs infinis de Dieu constituent la pensée de Dieu, c'est-à-dire qu'ils sont l'objet de sa pensée. Cependant, la cause efficiente de la pensée de Dieu n'est pas l'objet de sa pensée, mais seulement le fait qu'il soit un être pensant.¹⁰³ Même si Dieu ne se pensait pas lui-même, le pouvoir de penser, qui exprime son essence, serait toujours présent en lui. Cela signifie que la pensée de Dieu ne cause pas formellement l'existence des attributs infinis de Dieu et que l'idée des attributs infinis n'est pas la cause de la pensée de Dieu. La cause de l'idée de Dieu est la puissance de pensée infinie, et non la forme d'existence objectivement présente en lui. Dieu existe tel qu'il se perçoit lui-même et se perçoit tel qu'il est. Dieu et l'idée de lui-même sont une seule et même chose car « *tout ce qui peut être perçu par un*

¹⁰¹ **Eth.**, II, Prop. 13. Traduit par **Bernard Pautrat**

¹⁰² **Eth.**, II, Prop. 3

¹⁰³ **Eth.**, II, Prop. 5

entendement infini comme constituant une essence de substance. »¹⁰⁴ Ainsi, les idées de ses attributs et de ses modifications, entre lesquelles il n'y a pas de causalité, sont dans l'idée de Dieu. Il a l'idée de sa propre essence. Cela nous indique non pas la cause de la pensée de Dieu, mais ce sur quoi elle porte ou qu'il est l'objet de sa pensée. Il faut donc chercher la cause de l'idée dans l'esprit humain, dont l'objet est le corps, et non dans un autre attribut, mais uniquement dans la pensée de Dieu et ses conséquences.

Spinoza, qui pense que la puissance de pensée et la puissance réalisée de Dieu sont égales, affirme que l'existence des choses existantes d'une manière ou d'une autre est telle qu'elle est dans la pensée de Dieu.¹⁰⁵ L'égalité de ces deux puissances de Dieu nous montre qu'elles expriment toutes deux sa puissance avec la même intensité, de sorte qu'il faut noter qu'il n'y a ni causalité ni priorité entre elles. En d'autres termes, les deux facultés de Dieu d'amener les choses à l'existence ne sont pas influencées l'une par l'autre. Dire qu'une chose existe telle qu'elle est dans la pensée de Dieu signifie que l'essence efficiente et cognitive fait naître cette chose avec la même puissance. Pour cette raison, Dieu pense avec la même nécessité que les êtres qui viennent nécessairement à l'existence à partir de Dieu.¹⁰⁶ Ainsi, Dieu fait exister par sa pensée l'esprit, qui correspond au corps, qu'il fait exister en agissant sur lui dans l'attribut de l'extension, comme la même chose dans l'attribut de la pensée. Ainsi, lorsque nous affirmons que l'esprit humain est l'idée de son corps, quel rapport Dieu, qui établit l'esprit humain en ayant l'idée de cet esprit, a-t-il avec cet esprit qui est l'idée du corps ?

Si l'idée de l'homme existe tant qu'elle est dans l'idée de Dieu et que l'esprit est l'idée du corps, alors si Dieu n'avait pas l'idée de l'esprit et du corps humain, l'esprit humain ne serait pas l'idée du corps. Dans ce cas, cet être humain n'existerait pas avec la combinaison de l'esprit et du corps. Par conséquent, Dieu possède l'idée de l'esprit et du corps humain. En d'autres termes, Dieu a l'idée des entités qui émergent de son essence avec leurs combinaisons correspondantes dans les modifications de l'extension et de la pensée. C'est pourquoi Spinoza dit : « *De tout ce qui arrive dans*

¹⁰⁴ **Eth.**, II, Prop. 7, Sc

¹⁰⁵ **Eth.**, I, Prop. 17, Cor. 2, Sc; **Ibid.**, II, Prop. 7, Cor.

¹⁰⁶ **Eth.**, II, Prop. 3

l'objet singulier d'une idée quelconque, la connaissance est donnée en Dieu, en tant seulement qu'il a l'idée de cet objet. »¹⁰⁷ Ainsi, la cause efficiente des idées est la pensée de Dieu, et l'esprit a l'idée du corps parce que Dieu possède cette idée. En même temps, Dieu ne produit l'esprit à l'existence que par l'idée de son corps. Ainsi, l'esprit humain ne perçoit son objet, le corps, que parce que Dieu a les idées du corps.¹⁰⁸ La cause de l'idée qui constitue l'esprit humain n'est pas son objet, le corps. La cause qui constitue l'esprit de l'homme est donc Dieu, qui a l'idée de l'esprit de l'homme, c'est-à-dire de son corps. Ce n'est qu'à cette occasion que l'on peut parler de l'esprit humain, de l'idée du corps. Ainsi, en percevant l'idée de son corps en Dieu, l'esprit humain possède indirectement l'idée de son corps. Mais c'est pourquoi Spinoza dit que « *l'esprit humain ne connaît pas le corps humain.* »¹⁰⁹ En effet, la source de la connaissance ne peut être qu'une autre connaissance. Cette connaissance de Dieu trouve sa source dans la connaissance de sa propre essence. Ainsi, la cause de l'idée humaine exprimée sous l'attribut de la pensée est une autre idée.

De cette manière, nous pouvons expliquer comment le corps, situé dans l'espace, est constitué en tant qu'idée dans l'esprit. Cependant, la question demeure : pourquoi l'esprit humain est-il considéré comme l'idée du corps ? Bien que les idées singulières soient un élément de la séquence appartenant à l'attribut de la pensée, qui est leur cause, elles sont des idées sur certaines choses. En d'autres termes, les idées ont des objets, c'est-à-dire des contenus. De même que les idées de Dieu portent sur lui-même, c'est-à-dire sur les attributs infinis qui l'expriment et sur leurs modifications, de même l'idée de l'homme, en tant que modification de la pensée, porte sur lui-même, mais seulement sur son corps, qui lui correspond dans l'attribut de l'extension. Le fait que le corps soit l'objet de l'idée qui constitue l'esprit humain apporte une réponse à la question de savoir ce que pense l'homme. Nous pouvons donc lire que le corps est l'objet de l'idée qui constitue l'esprit, soulignant ainsi que l'esprit et le corps sont en fin de compte identiques. Le point de conclusion à cet égard est que le corps et l'idée du corps sont une seule et même chose.¹¹⁰ Par conséquent, l'esprit humain est l'idée du corps parce que l'objet de l'esprit humain n'est que le corps qui l'exprime comme

¹⁰⁷ **Eth.**, II, Prop. 9, Cor.

¹⁰⁸ **Eth.**, II, Prop. 19

¹⁰⁹ **Eth.**, II, Prop. 19, Dém.

¹¹⁰ **Eth.**, II, Prop. 7, Cor.

une seule et même chose. Ainsi, avec une telle affirmation, Spinoza pense-t-il que l'esprit connaît toutes les idées du corps en Dieu et ne peut avoir que l'idée du corps ?

Lorsque l'on considère un corps qui occupe l'espace et l'idée de ce corps, pour comprendre la nature de cette idée, ou la nature du corps telle qu'elle se reflète dans l'esprit, il faut d'abord comprendre ce que Spinoza entend par le terme corps. Occupant l'espace, le corps humain est un être qui affecte ou est affecté par les autres corps singuliers ou objets qui l'entourent et qui interagira nécessairement avec eux tant qu'il existera. À la suite des diverses interactions qu'il subit, le corps acquiert certains états. Ainsi, lorsque Spinoza fait référence à l'idée du corps, nous comprenons qu'il s'agit de la somme totale des idées des états du corps. Ainsi, dire que Dieu a l'idée du corps humain signifie aussi que Dieu a la connaissance de tous les états que prend le corps à la suite des interactions qu'il vit, et l'esprit humain peut percevoir cette idée en Dieu et connaître les états de son corps et donc son corps. Spinoza dit même que l'homme est conscient de son corps parce que les idées des états que le corps expérimente sont en Dieu.¹¹¹ Si bien que l'homme peut percevoir l'existence de son corps à travers les idées de Dieu. Cependant, les effets externes qui font que le corps prend divers états limitent l'idée des états du corps. Cette idée signifie aussi que l'idée du corps sera limitée.

Il ne peut y avoir d'interaction du corps qu'à travers d'autres corps singuliers, et l'idée complète de la cause qui détermine l'état du corps tel qu'il est à la suite de cette interaction doit inclure la nature à la fois du corps affectant et du corps affecté.¹¹² Par conséquent, l'idée complète de tout état du corps humain inclut la nature de son propre corps et des corps extérieurs. La connaissance complète de son propre corps dépend donc de la connaissance de la nature des corps extérieurs. Cependant, l'homme, qui est exposé aux effets des corps extérieurs aussi longtemps qu'il existe, peut-il avoir une idée complète de son corps ? Ou, plus précisément, si l'homme ne perçoit son corps qu'à travers les idées de Dieu, Dieu possède-t-il l'idée complète de la nature de son corps ? Spinoza affirme qu'en raison des diverses interactions dans le corps humain, l'esprit perçoit la nature des corps qui l'affectent et de son propre corps.¹¹³

¹¹¹ **Eth.**, II, Prop. 19, Dém.

¹¹² **Eth.**, II, Prop. 16

¹¹³ **Eth.**, II, Prop. 16, Cor. 1

C'est-à-dire que lorsque l'esprit humain perçoit l'idée de son corps et de ses états en Dieu, il perçoit aussi le corps extérieur. L'idée de la nature du corps extérieur doit donc être présente en Dieu d'une manière ou d'une autre. Ainsi, l'esprit ne peut percevoir l'idée d'une chose que dans la mesure où il est affecté par cet objet et donc que dans la mesure où Dieu a l'idée de l'état du corps qui est le résultat de cette interaction. Si Dieu a une idée du corps extérieur et si l'esprit ne perçoit le corps extérieur qu'à travers cette idée, alors pour comprendre dans quelle mesure le Dieu qui pense cet esprit connaît la nature du corps humain, il faut se demander dans quelle mesure l'idée que Dieu se fait du corps extérieur coïncide avec la nature de ce corps. Une fois que nous aurons compris l'étendue des idées qui appartiennent à l'être humain singulier en Dieu, nous découvrirons les limites et les capacités de l'esprit.

Il existe un détail remarquable concernant les corps et les esprits qui sont extérieurs à l'esprit et au corps. Lorsque Spinoza affirme que Dieu connaît l'esprit ou le corps, il dit que c'est parce qu'il est pensé comme ayant l'idée d'une autre chose singulière.¹¹⁴ Cela implique que la connaissance que Dieu a d'un esprit singulier est différente de celle qu'il a lorsqu'il pense à toutes les singularités. Il y a une infinité d'idées sous l'idée de Dieu. Lorsque Dieu pense l'idée de l'idée de son idée à l'infini, il produit des esprits avec les idées qu'il a. Comme la production d'idées se prolonge sur la même ligne, une contraction se produit à la fois dans les pouvoirs de pensée des idées et dans les réalités des objets qu'elles représentent. C'est pourquoi l'idée de choses singulières est plus compétente que l'idée d'un corps singulier, tant en ce qui concerne son mode de pensée que son objet. Ainsi, l'idée d'un corps singulier n'inclut pas l'idée d'autres corps singuliers, mais le Dieu qui pense toutes les singularités connaît le corps et les corps extérieurs. Connaître le corps humain, c'est aussi connaître la totalité de ses états. La connaissance de ces états inclut la nature du corps lui-même et les corps extérieurs qui déterminent le corps à ces états. Par conséquent, la connaissance des corps extérieurs qui affectent le corps n'est pas dans l'esprit mais dans le Dieu qui pense les esprits singuliers. Bien sûr, il y a des idées sur les corps externes dans l'esprit. Cependant, l'idée de ce corps n'est pas présente dans l'esprit comme elle l'est dans le Dieu qui pense les corps singuliers. En effet, Spinoza dit que « *la connaissance adéquate du corps extérieur n'est donc pas en Dieu en tant qu'il a l'idée de l'affection*

¹¹⁴ **Eth.**, II, Prop. 19, Dém.; **Ibid.**, II, Prop. 20, Dém.

du corps humain. »¹¹⁵ L'idée de tel ou tel corps en Dieu ne possède pas la connaissance complète de la nature des formes singulières en extension. Ainsi, lorsque Spinoza dit que l'esprit ne connaît pas son corps, il veut dire que l'esprit ne peut pas connaître adéquatement les idées dans les esprits extérieurs et, par conséquent, ne peut pas connaître adéquatement la nature du corps. L'esprit n'exprime pas la nature de son objet, le corps, comme ce qu'il est. Pour cette raison, l'esprit ne peut percevoir l'état de son corps qu'à travers ses idées inadéquates. Ainsi, puisque l'esprit doit contenir une connaissance adéquate des causes qui déterminent le corps tel qu'il est, l'idée du corps est limitée à la nature du corps. En effet, Spinoza dit que « *les idées des corps extérieurs que nous avons indiquent plutôt l'état de notre propre Corps que la nature des corps extérieurs.* »¹¹⁶ Par conséquent, lorsque nous disons qu'il n'y a qu'une idée singulière en Dieu, nous devons comprendre que cette idée concerne la nature d'un être singulier et n'inclut la nature des autres corps que dans une certaine mesure. Par conséquent, Dieu connaît une idée singulière dans la mesure où il a d'autres idées singulières.

En trois points, Spinoza exprime l'idée que Dieu se fait de l'esprit et du corps humains. Dieu connaît le corps et l'esprit non pas parce qu'il est infini ni parce qu'il constitue l'essence de l'esprit, mais parce qu'il a l'idée de quelque chose d'autre de singulier.¹¹⁷ En ce qui concerne les idées de Dieu sur les singularités, nous savons que ces idées ne sont pas les résultats directs de la pensée absolue de Dieu. Néanmoins, quand on entre dans le détail de cette situation, quand Dieu présente ses idées à travers la nature de l'esprit humain, l'idée d'un corps est en quelque sorte fermée à l'idée d'un autre. Lorsque Dieu ne pense qu'à l'être singulier x, il doit avoir cette idée comme idée du corps singulier x et ne contenir que dans une certaine mesure les idées du corps singulier y. Sinon, n'importe quel esprit pourrait accéder aux idées des autres esprits telles qu'elles sont présentées à sa connaissance. Ces idées en Dieu sont donc limitées non seulement par le fait qu'elles subissent un changement dans une qualité finie mais aussi par le fait qu'elles ne concernent que la nature d'un être.

¹¹⁵ **Eth.**, II, Prop. 25, Dém.

¹¹⁶ **Eth.**, II, Prop. 16, Cor. 2

¹¹⁷ **Eth.**, II, Prop. 19, Dém.; **Ibid.** 20, Dém.; **Ibid.** 9, Dém.; **Ibid.** 11, Cor.

Spinoza évalue cette situation : « *Les idées des affections du corps humain, en tant qu'elles sont rapportées à l'esprit humain seulement, ne sont pas claires et distinctes, mais confuses.* »¹¹⁸ Par conséquent, si une idée de Dieu n'existe que comme appartenant à la seule singularité humaine particulière, cette idée doit être incomplète. La raison principale est que l'esprit humain n'est pas constitué par l'idée de Dieu, qui a des idées singulières. Par conséquent, Dieu, qui possède toutes les idées singulières, connaît les choses de manière adéquate. En revanche, lorsque Dieu révélera ses idées concernant l'établissement de l'esprit humain, il aura les idées des choses singulières, dans une certaine mesure, de manière inadéquate. Néanmoins, l'esprit sera capable d'avoir une certaine idée des objets que son corps rencontre. Dieu établit donc l'esprit humain avec une idée limitée, et la source de l'esprit est cette idée en Dieu. De cette manière, l'esprit humain n'est pas produit avec des données à partir desquelles il peut saisir adéquatement la nature, c'est-à-dire l'essence de lui-même, de son corps et des corps extérieurs qui l'affectent.

3.4. Sub Specie Aeternitatis: L'esprit actif englobe la connaissance de l'essence éternelle et infinie de Dieu

En expliquant l'origine causale de l'esprit en Dieu, Spinoza explique la place de l'être humain dans le schéma métaphysique et épistémologique. Lorsque l'on considère les causes qui font naître l'être humain comme un tout avec la combinaison de l'esprit et du corps, on constate l'incapacité de l'être humain à la fois à déterminer ses actions et à se faire une idée de lui-même et des choses qui l'entourent. En effet, Spinoza dit : « *Lorsque nous disons que l'Esprit humain perçoit ceci ou cela, nous ne disons rien d'autre sinon que Dieu possède telle ou telle idée.* »¹¹⁹ C'est Dieu lui-même qui pense à toute idée d'être humain. Cependant, Dieu ne conçoit pas la pensée de l'homme par sa pensée absolue mais par le changement que ses idées singulières finies subissent dans un esprit singulier. Dieu a l'idée d'une infinité de choses à l'infini, et l'idée de l'homme est l'une d'entre elles. Cependant, cette idée singulière semble

¹¹⁸ **Eth.**, II, Prop. 28; Traduit par **Bernard Pautrat**

¹¹⁹ **Eth.**, II, Prop. 11, Cor.; Traduit par **Bernard Pautrat**

ne pas avoir accès aux idées contenues dans l'idée infinie de Dieu et au nombre infini d'idées singulières de Dieu. L'esprit humain a donc besoin d'être fondé sur des données conceptuelles adéquates lui permettant de connaître la nature de lui-même, de son corps et des objets extérieurs qu'il rencontre. En vertu de leur existence, les idées de l'esprit ne contiennent pas une conception des choses telle que la conçoit Dieu, qui a des idées d'autres choses singulières. Par conséquent, « *lorsque nous disons que Dieu possède telle ou telle idée, nous disons alors que l'Esprit humain perçoit une chose en partie, autrement dit de façon inadéquate.* »¹²⁰ Cela implique-t-il que l'être humain ne peut donc pas connaître à la fois l'essence de son être et l'essence des êtres qui lui sont extérieurs tant qu'il existe ?

Spinoza dit que si l'esprit perçoit son corps, qui est l'objet de l'esprit, avec les idées vraies des états du corps, alors l'esprit peut avoir une idée adéquate des natures du corps et des corps extérieurs qui l'affectent.¹²¹ Spinoza veut-il dire que l'homme peut se connaître lui-même et connaître les corps extérieurs de façon adéquate ? Nous avons déjà compris qu'il est hors de la faculté donnée à l'esprit d'avoir ces idées adéquatement. Il faut alors faire attention au détail de l'affirmation de Spinoza. Spinoza dit que l'esprit peut acquérir une connaissance adéquate de ces choses. Il ne s'ensuit pas que l'on puisse avoir des idées adéquates de l'essence des choses en question, mais que l'on peut avoir des idées adéquates à leur sujet. Connaître sur les choses est une chose, mais connaître les choses de manière adéquate en est une autre. Ainsi, on ne peut pas connaître adéquatement son corps, mais on peut avoir une idée adéquate de l'état de son corps. Spinoza clarifie cette situation en disant : « *L'idée d'une affection quelconque du Corps humain n'enveloppe pas la connaissance adéquate du corps humain lui-même.* »¹²² Ainsi, l'esprit ne connaîtra pas adéquatement son corps en connaissant adéquatement l'état de son objet, son corps, mais il pourra se faire une idée adéquate de son corps en percevant l'état de son corps avec ses idées vraies. Une telle lecture préserve l'inférence selon laquelle l'esprit ne peut pas connaître le corps de manière adéquate. Cependant, elle remet toujours en question la possibilité d'une connaissance adéquate de l'état du corps. Puisque l'idée d'un état du corps n'inclut pas la nature du corps externe, l'idée de cet état doit être

¹²⁰ **Eth.**, II, Prop. 11, Cor.; Traduit par **Bernard Pautrat**

¹²¹ **Eth.**, II, Prop. 29, Cor.

¹²² **Eth.**, II, Prop. 27

inadéquate. Comment peut-on lire de manière cohérente la proposition selon laquelle l'idée d'un état quelconque du corps n'est pas une idée adéquate de la nature de cet état avec l'affirmation selon laquelle ces états peuvent être connus de manière adéquate s'ils sont perçus avec leurs idées vraies ?

D'une part, la limite de l'esprit est établie par le fait que l'idée de l'état du corps ne contient pas une connaissance adéquate de l'objet extérieur, et il s'ensuit que la nature de cet état ne peut être connue de manière adéquate. En revanche, il est dit que si l'état du corps est perçu avec ses idées vraies, on peut se faire une idée adéquate de cet état. Si l'esprit n'a pas d'idée adéquate de l'état du corps en question, comment est-il possible de percevoir cet état avec ses idées vraies ? Il faut trouver une réponse cohérente à cette question dans le cadre de l'idée donnée à l'esprit. Si l'esprit est capable de percevoir proprement les états du corps et d'acquérir une idée adéquate des choses, alors il est capable de penser au-delà de la connaissance qui lui est donnée grâce à un changement dans sa manière de percevoir. En d'autres termes, Spinoza ne conçoit pas les idées qui ne sont pas adéquates à l'esprit comme la limite la plus élevée que l'esprit puisse avoir, mais comme le niveau le plus élémentaire de la connaissance. Par conséquent, Spinoza passe de la limite de ces idées, qui sont automatiquement imposées à l'esprit par leur existence, à la description de la capacité de l'esprit. L'ouverture de l'esprit humain, qui passe d'idées inadéquates à des idées adéquates, doit être évaluée à travers la manière dont l'esprit perçoit. Ainsi, il y a en fait trois idées de l'esprit humain en Dieu : l'idée du corps, l'idée de l'esprit et l'idée de l'esprit humain lui-même. Dieu contient dans sa pensée la manière dont l'esprit appréhende les choses en les pensant avec une faculté limitée.

Spinoza dit que l'esprit a en lui-même les idées des états du corps, et que c'est par elles que l'esprit perçoit le corps.¹²³ Même si l'esprit ne connaît pas ces idées inhérentes à lui-même, il doit les percevoir d'une manière ou d'une autre. La nécessité ne réside donc pas dans la qualité de la perception. Il s'agit plutôt d'une conséquence de l'existence de l'esprit, et cette perception la plus élémentaire se développe presque automatiquement, sans aucune activité de la part de l'esprit lui-même. Les idées qui constituent l'esprit sont comme un outil permettant à l'esprit de se faire une idée de

¹²³ **Eth.**, II, Prop. 19; **Ibid.** 22

lui-même, de son corps et de ses états, ainsi que des objets extérieurs. On peut donc dire que le seul critère donné à l'esprit est la capacité à percevoir les états du corps. Spinoza ne mentionne aucun autre critère présent dans les esprits. Ainsi, la puissance de penser que l'esprit partage avec son existence dans l'idée de Dieu sera la même dans tous les esprits puisqu'elle demeure dans cette mesure. Mais il s'agit là de l'aspect le plus primitif de l'esprit qui est l'idée du corps, et toutes les connaissances que nous pouvons avoir sont réalisées à travers ces idées. Cela montre que l'esprit n'est capable de connaître que les idées qu'il a. Lorsque quelque chose existe en tant qu'esprit et corps, il en fait d'abord l'expérience avec ces données primitives, qui sont la source des idées inadéquates. Dès que le corps rencontre un objet extérieur, le processus de l'expérience humaine et de la perception commence. Il est vrai que le fait que le corps soit affecté par l'objet extérieur déclenche le début du processus de perception de l'esprit. La perception par l'esprit de toute chose commence lorsqu'il est exposé aux objets extérieurs. Ainsi, la perception de l'objet externe par l'esprit détermine la perception de son objet et de lui-même. Cependant, cette situation est intéressante à cet égard : d'une part, la perception des objets externes par l'esprit est due à sa capacité de compréhension, mais d'autre part, la compréhension n'est possible qu'à travers l'affect de l'objet externe et se forme dans la mesure de la fonction de cette connaissance. On voit que la formation d'une idée dans l'esprit va du corps à l'esprit. En effet, lorsque Spinoza dit : « *Si un entendement appartient à la nature divine, il ne pourra, comme notre entendement, être de sa nature postérieur,* » nous pouvons affirmer avec confiance que la raison dans l'esprit humain se réalise à travers le corps.¹²⁴ De fait, ces trois éléments que Spinoza examine la connaissance de l'esprit sont essentiellement comme une extension de la connaissance du corps.

Spinoza dit qu'à ce niveau de connaissance, qu'il appelle le premier genre, la perception de l'objet extérieur par l'esprit est dérivée uniquement de la nature de son propre corps.¹²⁵ L'esprit perçoit à la fois le corps et l'objet extérieur à travers l'idée de cet état. Une fois qu'il a perçu l'objet extérieur, il ne le perçoit qu'à travers son effet sur son corps. Il se concentre sur l'impression de l'objet extérieur sur le corps. Ainsi, l'esprit, qui reconnaît l'objet extérieur non pas en lui-même mais seulement par son

¹²⁴ **Eth.**, I, Prop. 17, Cor. 2, Sc.

¹²⁵ **Eth.**, II, Prop. 16, Cor. 2

effet, perçoit l'objet extérieur indépendamment de sa nature. Parce que l'esprit peut se connaître et connaître son corps dans la mesure où il perçoit l'objet extérieur, sa connaissance de lui-même est insuffisante à un tel niveau de perception. L'esprit est conscient de l'état du corps, mais pas de la raison pour laquelle il est affecté de cette manière. Les idées issues de ce mode de pensée expriment comment le corps est affecté, et non la cause de l'état du corps. C'est pourquoi Spinoza dit que ces idées sont comme des « *des conséquences sans leurs prémisses.* »¹²⁶ En effet, l'esprit a la connaissance des causes, mais il ne perçoit que la connaissance de l'effet. L'esprit est donc conscient de son corps mais pas informé. L'esprit ne peut pas percevoir la cause du fait d'être ainsi affecté, à la fois dans le corps et dans le corps extérieur, parce qu'il n'est pas focalisé sur la nature réelle de cet état. Cependant, Spinoza pense que cette perception est tout à fait naturelle. La perception de l'état du corps est une conséquence naturelle de l'affection de sa nature avec un corps extérieur. Par conséquent, la perception par l'esprit de l'état du corps déterminé par le corps extérieur est vraie. Cependant, s'il est perçu indépendamment de ses causes, la connaissance de l'affect sera incomplète.¹²⁷ Selon Spinoza, « le mot perception semble indiquer que l'Esprit pâtit d'un objet. »¹²⁸ En revanche, l'idée est un concept actif dérivé des sources de l'esprit.¹²⁹ Par conséquent, toute connaissance présente dans l'esprit uniquement à travers l'idée du corps est nécessairement incomplète. En fait, cette connaissance n'est pas dérivée de la capacité de l'esprit à penser. Cependant, elle surgit nécessairement dans l'esprit presque spontanément en raison d'un processus dirigé par des affects externes sur l'esprit. L'esprit humain étant la seule idée de son corps, il ne pourra connaître ni son esprit ni son corps dans la mesure où il possède des idées inadéquates des objets extérieurs. Cependant, même si ces idées données à l'esprit ne permettent pas de connaître les choses, le chemin vers les idées adéquates ne peut que passer par ces idées.

L'esprit peut utiliser la forme de perception qu'il possède comme un tremplin ou comme un matériau en détournant son attention des affects extérieurs vers sa propre pensée. Une telle façon de penser permet à l'être humain de se comprendre et de comprendre son environnement sous différents aspects qu'il ne connaissait pas

¹²⁶ **Eth.**, II, Prop. 28, Dém.

¹²⁷ **Eth.**, II, Prop. 35, Sc

¹²⁸ **Eth.**, II, Déf. 3, Exp.

¹²⁹ **Ibid.**

jusqu'alors.¹³⁰ L'esprit passe de la focalisation sur l'effet de l'objet extérieur sur lui à la recherche de ses causes. On passe ici du mécanisme de la perception, conséquence nécessaire de son existence, à l'activité de la faculté de penser, inhérente à l'esprit lui-même. Ainsi, l'idée n'est pas le résultat direct de l'influence qu'elle reçoit de l'objet extérieur, mais elle est néanmoins possible grâce à cette exposition. Il est nécessaire de prêter attention à la source qui détermine la nature de la connaissance que l'esprit a de lui-même et de son corps, à savoir l'idée qu'il se fait de l'objet extérieur. Même si l'esprit ne connaît pas proprement l'objet extérieur, il perçoit les objets extérieurs qui l'affectent.¹³¹ Ces idées sont des idées inadéquates de la nature du corps externe, mais contiennent des idées adéquates à son sujet dans une certaine mesure.

Spinoza affirme qu'avec la perception vraie de ces idées, on peut avoir une connaissance adéquate de n'importe quel état du corps. L'esprit, entouré d'idées inadéquates, est conditionné pour avoir une idée adéquate des choses en percevant des concepts communs. Ainsi, il existe des éléments communs aux objets dans l'attribut de l'extension. Par conséquent, l'esprit a une idée adéquate de la nature des deux corps dans une interaction en tant que résultat de la rencontre des aspects communs du corps avec le corps externe.¹³² L'esprit perçoit le corps extérieur par son effet sur le corps. Cependant, en raison de l'interaction des aspects communs à leurs natures, la perception du corps coïncide avec l'aspect affectant du corps affecté. Ainsi, lorsque les aspects communs des corps interagissent, l'esprit perçoit cet état tel qu'il est perçu par le corps externe. L'esprit saisit la nature de la cause de l'état du corps, l'objet externe, en relation avec cet état. Par conséquent, l'esprit connaît adéquatement cet état en tant que Dieu, qui connaît la nature de toutes les singularités. Par conséquent, si le concept commun est perçu, il ne peut l'être que de manière adéquate. Le fait que des objets aient des propriétés communes indique des concepts communs correspondants dans l'esprit, mais l'esprit ne perçoit pas nécessairement ces concepts. Spinoza offre la possibilité de passer à des idées adéquates par le biais de ces concepts. Ils sont donc perçus comme le résultat de l'accès de l'esprit à ses sources par le pouvoir de penser. L'esprit a donc acquis la capacité de penser en termes de raisons, qui suffisent à la perception adéquate de n'importe quel état de son objet. Cette faculté est présente dans l'esprit parce qu'il possède le pouvoir de penser dans une certaine

¹³⁰ **Eth.**, II, Prop. 29, Sc

¹³¹ **Eth.**, II, Prop.38, Dém.

¹³² **Ibid.**

mesure, mais penser avec cette faculté n'est pas directement donné à l'esprit. Elle est donc le résultat de l'activité de l'esprit lui-même. Le passage de l'esprit à ce mode de pensée est le fondement de la raison.¹³³ L'esprit a donc trouvé le moyen de générer une idée adéquate ; en suivant cette idée, il pourra avoir d'autres idées adéquates.¹³⁴

Dans la mesure où l'esprit additionne ses idées adéquates, il représentera la réalité du corps et des objets extérieurs comme dans l'idée de Dieu. Par conséquent, quel que soit l'esprit, s'il saisit quelque chose par l'entendement, sa connaissance de cette chose la représentera dans un sens vrai, comme dans l'idée de Dieu. Pour cette raison, l'esprit peut vraiment représenter quelque chose à travers une forme de pensée non temporelle, et non à travers les affections que les corps dépendant du temps expérimentent au fil du temps.¹³⁵ Par conséquent, une idée acquise par la raison sera la même dans tous les esprits. A ce niveau, que Spinoza appelle le deuxième type de connaissance, l'esprit a des idées adéquates de la nature des états du corps et des parties des corps externes qui agissent sur ces états, mais il ne connaît pas encore la nature du corps ou du corps externe de manière adéquate. La nature du corps extérieur ne peut être connue de manière adéquate en comprenant la nature de la trace qu'il laisse dans le corps avec une partie de celui-ci. L'idée d'une partie du corps n'exprime pas adéquatement la nature du tout et ne coïncide pas avec sa nature.¹³⁶ En effet, les concepts communs n'englobent pas la connaissance de l'essence des choses parce qu'ils sont communs à tout esprit, mais ils constituent une base suffisante pour la connaissance adéquate de ces choses.¹³⁷ La possibilité donnée à l'esprit par les concepts communs est en fait limitée car elle lui permet d'exprimer en quelque sorte les choses par leurs causes. Saisir la cause de la marque laissée sur le corps par le corps extérieur n'est pas saisir toutes les causes qui déterminent la manière dont les choses sont. Connaître les causes partielles d'une chose par l'entendement, c'est encore avoir une partie de la connexion causale qui détermine une chose telle qu'elle est dans l'entendement infini de Dieu. Pour cette raison, les idées adéquates possédées à travers les concepts communs saisiront maintenant de manière adéquate la succession des causes à travers le pouvoir de la raison sans avoir besoin de ces concepts. De cette manière, la séquence des idées

¹³³ **Eth.**, II, Prop. 44, Cor. 2

¹³⁴ **Eth.**, II, Prop. 40

¹³⁵ **Eth.**, II, Prop. 44

¹³⁶ **Eth.**, II, Prop. 27

¹³⁷ **Eth.**, II, Prop. 37

adéquates reflétera une partie de la séquence des idées dans l'entendement infini, et l'esprit deviendra une partie de l'entendement infini de Dieu.¹³⁸

Concevoir les choses à partir de la seule expérience temporelle, indépendamment de leurs causes, c'est les imaginer comme contingentes sans se rendre compte qu'elles existent, agissent et sont affectées nécessairement par leurs causes. Ce genre de connaissance des choses ne perçoit pas la nécessité dans la nature au sens d'une privation de connaissance de la cause. En revanche, la signification d'une idée adéquate est qu'elle exprime sa cause. Cela signifie saisir qu'il existe une nécessité causale dans la nature, c'est-à-dire la loi de la nature divine. « *Cette nécessité des choses est la nécessité même de la nature éternelle de Dieu.* »¹³⁹ Ainsi, une fois que la raison a une idée adéquate des choses et qu'il en saisit les causes, il comprend la nécessité de la nature divine. Ainsi, lorsque la raison connaît une chose, il la connaît en raison de sa cause première ou efficiente. Connaître une chose de manière adéquate, c'est la connaître telle que Dieu l'appréhende. Cette appréhension n'est possible que si elle inclut la connaissance des causes. La condition pour connaître adéquatement une chose est d'en connaître la cause, c'est-à-dire qu'elle ne peut être conçue adéquatement sans la connaissance de Dieu. L'esprit peut se concevoir lui-même, concevoir son corps et les corps extérieurs qui l'affectent de manière adéquate grâce aux principes éternels qui les régissent dans l'attribut dans lequel ils existent.¹⁴⁰ La raison saisit ainsi non seulement que le corps est nécessairement déterminé, mais aussi à partir de quel attribut et sous quelle forme il est produit. Il en va de même pour l'esprit lui-même. L'essence éternelle de Dieu est un concept commun à tout esprit.¹⁴¹ La connaissance de l'essence de Dieu est donc immanente aux esprits, mais cela ne signifie pas que chaque esprit puisse la connaître. Cependant, lorsque l'esprit connaît quelque chose par la raison, il doit le connaître de manière adéquate, et toute idée adéquate se trouve en Dieu. De plus, une idée en Dieu doit nécessairement contenir la connaissance des causes, c'est-à-dire l'essence éternelle de Dieu. Par conséquent, une fois que l'esprit atteint la compétence de compréhension par la raison, cela signifie

¹³⁸ **Eth.**, II, Prop. 43, Sc.

¹³⁹ **Eth.**, II, Prop. 44, Cor. 2, Dém.

¹⁴⁰ **Eth.**, II, Prop. 45, Dém.

¹⁴¹ **Eth.**, II, Prop. 46

qu'il possède la connaissance de Dieu. Puisque la connaissance de Dieu est fondée sur l'idée adéquate, elle ne peut être conçue que de manière adéquate.¹⁴²

Une fois que l'esprit a saisi la connaissance de l'essence de Dieu, il cherche à mieux comprendre Dieu à travers toutes les sources auxquelles il a accès et qui expriment cette essence. En effet, dans la mesure où l'esprit a une idée adéquate des singularités de Dieu qui entourent les êtres humains, il connaîtra d'autant mieux Dieu.¹⁴³ Spinoza pense que le plus grand bonheur de l'esprit humain est la connaissance de Dieu. Avec sa puissance active, il n'atteindra cette connaissance que si l'esprit s'abstrait des idées qu'il perçoit à partir du monde de son corps, où la connaissance lui est d'abord présentée. L'esprit ne peut donc connaître Dieu que par Dieu, sans faire appel à d'autres concepts. Dieu peut être connu par l'esprit humain avec une connaissance éternelle à la lumière de l'éternité, avec sa vérité éternelle. Ainsi, la raison est suffisante pour la plus haute connaissance que l'esprit puisse atteindre. Nous comprenons donc que la connaissance de la plus haute vérité que l'esprit puisse posséder s'obtient par le second genre de connaissance. Cependant, Spinoza parle d'un troisième genre de connaissance. « *Le suprême effort de l'esprit et sa souveraine vertu, c'est de comprendre les choses par le troisième genre de connaissance.* »¹⁴⁴ Dans un univers englobé par Dieu et tout en Dieu, quel type de connaissance peut-il y avoir autre que la connaissance parfaite de Dieu ? Spinoza dit que le troisième genre de connaissance est la connaissance intuitive.¹⁴⁵ L'utilisation par Spinoza du terme intuitif pour ce genre de connaissance permet de considérer qu'il diffère du deuxième genre de connaissance non pas en termes de contenu de la connaissance, mais en termes de mode d'acquisition de la connaissance. D'autre part, il pense également que nous pouvons mieux comprendre Dieu lorsque nous comprenons les choses avec le troisième genre de connaissance.¹⁴⁶ Etant donné que l'être humain ne peut être indépendant des effets extérieurs tant qu'il existe et que, par conséquent, il aura toujours des idées inadéquates, nous pouvons considérer le troisième genre de connaissance comme un niveau auquel la raison acquiert le maximum d'idées adéquates qu'elle peut avoir en termes de quantité. Cependant, nous

¹⁴² **Ibid.**

¹⁴³ **Eth.**, V, Prop. 24

¹⁴⁴ **Eth.**, V, Prop. 25; Traduit par **Bernard Pautrat**

¹⁴⁵ **Eth.**, II, Prop. 40, Sc. 2

¹⁴⁶ **Eth.**, V, Prop. 25, Dém.

ne pouvons pas penser qu'il diffère du deuxième genre de connaissance à cet égard, car les deux genres de connaissance sont nécessairement connus par la raison. En effet, la raison permet de déduire la connaissance adéquate des choses de la connaissance adéquate des attributs. Cela supprime la possibilité de distinguer les deux types de connaissance en ce qui concerne le pouvoir de penser. L'aspect distinctif du premier et du second type de connaissance en ce qui concerne la manière de penser est tout à fait clair. La raison acquiert la capacité de penser par sa propre activité. Cela démontre que le changement dans la manière de penser change la nature de la connaissance. Cependant, la distinction entre la raison et l'intuition n'implique pas un tel changement de forme. La raison en est que ces formes n'entraînent pas de différence dans la qualité et la quantité des connaissances. Nous pouvons donc nous concentrer sur les connaissances possédées lorsque nous faisons la distinction entre le premier et le deuxième type de connaissances et sur la manière d'accéder aux connaissances lorsque nous faisons la distinction entre le deuxième et le troisième type de connaissances. Nadler affirme que les connaissances acquises intuitivement sont obtenues en concevant directement des liens de causalité.¹⁴⁷ Ainsi, lorsque l'esprit perçoit intuitivement une connaissance, il la saisit directement, c'est-à-dire d'un seul coup, et non en analysant individuellement les sources causales de la connaissance. Dans le second type de connaissance, en revanche, la raison génère des connaissances de manière indirecte en combinant des idées adéquates, en déduisant des conclusions à partir des causes et en les additionnant.

Ce que Spinoza entend par la connaissance adéquate de l'essence de Dieu dans l'esprit n'est pas la connaissance adéquate de l'idée de Dieu en Dieu. En effet, Spinoza dit que l'idée des attributs infinis de Dieu et de leurs modifications ne peut être trouvée qu'en Dieu.¹⁴⁸ Dieu s'appréhende lui-même à travers ses attributs infinis qui expriment son essence. L'idée adéquate de Dieu des êtres humains, composés d'un esprit et d'un corps, sera donc l'idée adéquate des deux attributs de Dieu. La raison n'appréhende pas Dieu comme Dieu s'appréhende lui-même mais à travers les idées adéquates des attributs exprimés par les êtres humains. La déclaration suivante de Spinoza sur le troisième genre de connaissance vient étayer cette affirmation : « *Le troisième genre de connaissance s'étend de l'idée adéquate de certains attributs de Dieu à la*

¹⁴⁷ Nadler, S. (2006). *Spinoza's Ethics An Introduction*. New York: Cambridge University Press.

¹⁴⁸ *Eth.*, II, Prop. 3, Dém.

connaissance adéquate de l'essence des choses. »¹⁴⁹ Ainsi, alors que l'idée adéquate du corps exprime l'attribut de l'extension, l'idée adéquate de l'esprit exprime l'attribut de la pensée. Les attributs de Dieu expriment l'essence de Dieu avec la même puissance, bien que sous des formes différentes. Cela montre que cette essence s'exprime avec la même intensité dans chacun des aspects formels qui expriment l'essence de Dieu. Ainsi, saisir les deux attributs des causes formelles de l'esprit et du corps, qui expriment l'essence de Dieu sous deux attributs, c'est concevoir l'essence de Dieu. On peut dire que l'essence éternelle de Dieu, dont Spinoza dit qu'elle est présente dans tout esprit, est la puissance absolue qui cause de soi et de toutes choses.¹⁵⁰ Mais alors que saisir un attribut de Dieu, c'est le comprendre selon la manière dont il exprime Dieu, on peut concevoir l'essence de Dieu à travers cet attribut mais indépendamment de sa forme. Ainsi, lorsque la raison conçoit l'essence de Dieu à travers des idées adéquates des deux attributs, elle comprend aussi que la puissance de Dieu inclut des attributs infinis.

¹⁴⁹ **Eth.**, V, Prop. 25

¹⁵⁰ **Eth.**, II, Prop.45; **Ibid.** 34

4. LA LIBERTÉ DE L'HOMME LIBRE

Le concept de « *l'homme libre* » apparaît pour la première fois dans l'*Éthique* par la Proposition 67, partie IV¹⁵¹ et dans les six propositions suivantes. Spinoza introduit l'homme libre en ce qui concerne son « *tempérament et sa manière de vivre.* »¹⁵² S'appuyant sur la caractérisation de l'homme libre dans ces représentations, l'homme libre dans les expressions de Spinoza, est celui qui « *n'a à plaire qu'à lui-même et fait seulement (tantum) ce qu'il sait qui tient la première place dans la vie et qu'il désire le plus pour cette raison,* »¹⁵³ qui « *vit suivant le seul (solo) commandement de la Raison* », « *qui est conduit par la seule (solo) Raison* » et qui « *désire agir, vivre, conserver son être suivant le principe de la recherche de l'utile propre.* »¹⁵⁴

Les passages de l'homme libre ont été intensément débattus concernant le statut de la liberté de l'homme libre. Les commentateurs sont séparés sur la notion de l'homme libre tout en s'efforçant de l'interpréter en cohérence avec le système de pensée philosophique dans l'intégralité de l'*Éthique*. À une extrémité, il y a l'interprétation d'un homme libre comme un être humain complètement libre qui contredit l'idée centrale de Spinoza de la liberté qui consiste en la causalité interne. (Que seul Dieu peut être libre). Comme les êtres humains font partie de la nature, ils seront nécessairement affectés par des forces extérieures à leur nature et ne seront donc pas eux-mêmes leur propre raison d'être. Ainsi, les commentateurs ont déduit que la

¹⁵¹ Par l'*Eth.*, IV, Prop. 66, Spinoza pose une remarque introductive sur l'homme libre. Cependant, il n'exprime pas explicitement le terme « *homo liber* » dans le texte latin, mais il a été traduit par l'homme libre dans certaines traductions.

¹⁵² *Eth.*, IV, Prop. 66, Sc.; « *Le premier, qu'il le veuille ou non, ne sait en aucune façon ce qu'il fait ; le second n'a à plaire qu'à lui-même et fait seulement ce qu'il sait qui tient la première place dans la vie et qu'il désire le plus pour cette raison ; j'appelle en conséquence le premier serf, le second libre, et je veux faire ici quelques observations encore sur la complexion de ce dernier et sa règle de vie.* »

¹⁵³ *Ibid.*

¹⁵⁴ *Ibid.*, IV, Prop. 67, Dém.; « *Un homme libre, c'est-à-dire qui vit suivant le seul commandement de la Raison, n'est pas dirigé par la crainte de la mort, mais désire ce qui est bon directement, c'est-à-dire désire agir, vivre, conserver son être suivant le principe de la recherche de l'utile propre.* »

notion d'homme libre est incohérente et inaccessible.¹⁵⁵ Le deuxième groupe de commentateurs s'accorde à dire que les propositions de l'homme libre n'admettent pas une liberté inhumainement complète, mais une liberté partielle. Pour cette raison, la notion d'homme libre est cohérente et accessible pour les êtres humains.¹⁵⁶ En conséquence, les commentateurs ont proposé des interprétations alternatives face aux propositions de l'homme libre.

A la suite de ces débats, le concept d'homme libre a été confronté à la fois à la liberté absolue et à la liberté idéale. Nous montrerons que les propositions de l'homme libre peuvent être lues de manière cohérente en elles-mêmes et avec l'ensemble de l'éthique en considérant ces propositions. Dans l'analyse de ces propositions, nous bénéficierons de l'interprétation de Nadler, que nous trouvons cohérente. En même temps, nous remettons en question son interprétation de l'homme libre en tant qu'idéal.

4.1. La liberté humaine et l'existence

La doctrine métaphysique de Spinoza est fondée sur l'ordre causal nécessaire de la nature divine et élaborée à partir de celui-ci. Le concept de liberté est redéfini conformément aux principes de la nature dans le contexte de la nécessité et de la causalité. Ainsi, contrairement à la perception courante, la liberté ne doit pas être évaluée en termes de volonté, mais en relation avec la nécessité. En conséquence, Dieu est lui-même une nécessité en tant qu'être nécessaire et, pour cette raison même, il est la cause libre. Spinoza affirme que la volonté absolue et libre n'existe ni en Dieu ni dans l'esprit.¹⁵⁷ Dans un univers aussi déterministe, il n'est pas au pouvoir de Dieu, et encore moins des êtres humains, de produire des résultats indépendants de leurs causes. L'idée d'agir avec un libre arbitre est une illusion de l'imagination qui n'a pas atteint

¹⁵⁵ Bennett, J. (1984). *A Study of Spinoza's Ethics*. Indianapolis, United States of America: Hackett Publishing Company, p.315-324. Kisner, M. J. (2011) *Spinoza on Human Freedom Reason, Autonomy and the Good Life*, p.162-178.

¹⁵⁶ Nadler, S. (2015). *On Spinoza's 'Free Man'*. *Journal of the American Philosophical Association*, 103-120. Homan, M. (2015). *Rehumanizing Spinoza's Free Man*. U. Goldenbaum, & C. Kluz, *Doing Without Free Will: Spinoza and Contemporary Moral Problems* (p. 75-96). Lanham, Maryland: Lexington Books.

¹⁵⁷ *Eth.*, II, Prop. 48

la connaissance des causes et ne représente pas la réalité. Puisque ce type de perception ne reflète pas sa cause, il est basé sur des idées inadéquates. Ainsi, Dieu n'est libre que parce qu'il n'est pas déterminé par une force extérieure à sa nature. L'homme, en revanche, est nécessairement déterminé à exister et à agir par des causes qui lui sont extérieures, puisqu'une forme d'existence finie ne peut jamais s'isoler complètement des affects extérieurs. Bien entendu, une telle situation exigerait que l'homme soit éternel dans son extension. En effet, Spinoza énonce les conditions pour qualifier une chose de libre : *"Cette chose sera dite libre qui existe par la seule nécessité de sa nature et est déterminée par soi seule à agir : cette chose sera dite nécessaire ou plutôt contrainte qui est déterminée par une autre à exister et à produire quelque effet dans une condition certaine et déterminée."*¹⁵⁸ Ainsi, lorsqu'on replace l'homme et Dieu à leur juste place dans sa définition de la liberté, compatible avec son ontologie fondée sur la nécessité et la causalité, on s'aperçoit que Spinoza qualifie Dieu de libre et l'homme de non-libre.

Néanmoins, Spinoza parle d'une sorte de liberté de l'homme. Nous savons que cette liberté ne signifie pas une absence de détermination. Dieu est en définitive une cause, la cause première, et sa liberté est absolue parce qu'il est une cause libre. Par conséquent, lorsque Spinoza parle de la liberté humaine, il convient de l'évaluer par rapport à la liberté de Dieu. Autant nous comprenons dans la définition de la liberté qu'une chose est libre à condition que sa cause provienne de sa propre nature, autant nous nous rendons compte que la liberté se fonde sur l'être et l'agir. Du moins Spinoza n'a-t-il retenu que ces deux éléments dans cette définition, à savoir la puissance de Dieu, qu'il appelle l'essence de Dieu.

Dans la première partie de l'Éthique, à la suite de la définition de la liberté que nous rencontrons à l'endroit original où Dieu est défini, on nous dit en quoi Dieu est libre : il ne produit pas d'effets indépendants des causes. Suite à cela, nous voyons que les singularités dans l'existence sont les modifications qui reflètent le moins la nature de Dieu. Par conséquent, les formes finies de singularité, qui ont une part moindre dans la réalité, apparaissent comme des modes d'existence moins parfaits dans l'existence, comme les modes qui reflètent le moins la réalité. Cependant, lorsque nous explorons la nature de l'esprit humain et les connaissances auxquelles il a accès, il est difficile

¹⁵⁸ **Eth.**, I, Déf. 7

de dire que les formes de singularité expriment moins Dieu que les choses qui existent dans la nature. Cette constatation est surprenante car elle suggère que Spinoza évalue le mode d'existence humain de deux manières différentes. D'une part, l'homme est positionné dans la partie la moins parfaite de l'existence par sa singularité, et d'autre part, il peut être plus parfait par son pouvoir d'atteindre la connaissance de la réalité. Cette situation est fréquente dans l'Éthique. Spinoza donne d'abord une définition et la développe ensuite. En effet, ce à quoi les êtres humains, qui sont des formes de singularité, peuvent accéder par leur raison est un détail de l'existence limitée des singularités. A cet égard, Spinoza n'évalue pas l'être humain de manière incohérente mais sous des angles différents dans le cadre de la singularité dans laquelle l'être humain est positionné dans le premier et le deuxième chapitre. En d'autres termes, l'homme peut être à la fois moins parfait et plus parfait. En effet, dans l'éthique, on trouve d'abord des limites et on observe ensuite l'expansion de ces limites. Pour comprendre ce dont l'homme est capable, il faut donc écouter ce que Spinoza dit jusqu'à la fin de l'Éthique.

Il n'est donc pas surprenant que Spinoza dise que l'homme n'est pas libre au départ, puis qu'il peut avoir une sorte de liberté. Cependant, cela repose sur une raison très fondamentale pour comprendre Spinoza. L'essence d'une chose et la chose elle-même s'impliquent mutuellement.¹⁵⁹ L'essence ne peut exister sans la chose, et la chose ne peut exister sans l'essence. On ne peut donc que dire que l'essence est l'essence de Dieu, ce qui implique nécessairement l'existence.¹⁶⁰ Spinoza dit que l'essence de l'homme consiste en certains états des attributs de Dieu et exprimera la nature de Dieu d'une certaine manière.¹⁶¹ Ainsi, bien que les choses existantes expriment la nature de Dieu en elles-mêmes d'une certaine manière, lorsque nous nous concentrons sur toute l'existence, tout exprimera Dieu d'une certaine manière. Lorsque nous affirmons que seul Dieu a une essence, il serait nécessaire d'évaluer tout ce qui existe séparément par rapport à cette essence car, dans ce cas, nous ne pouvons pas parler d'une essence qui fait d'une table une table ni d'une essence qui fait d'un être humain un être humain. Par conséquent, la table et l'être humain sont une certaine forme d'existence et ne sont pas ontologiquement différents l'un de l'autre. La

¹⁵⁹ **Eth.**, II, Déf. 2

¹⁶⁰ Pascal Séverac et Anne Sauvagnargues. (2016). *Spinoza-Deleuze: lectures croisées*, Lyon: Ens Éditions.

¹⁶¹ **Eth.**, II, Prop. 10, Cor.

différence de l'homme par rapport à la table ne se révèle que dans la mesure où il exprime Dieu. C'est pourquoi chaque être exprime Dieu en lui-même de manière précise. Tout ce qui existe l'exprime dans une certaine mesure, et cette mesure ne peut être réduite à aucun groupe d'existence, ce que Spinoza considère comme une idée inadéquate. Ainsi, dans le cadre de la loi de la nature, il serait possible de dire que la limite de l'homme est à la fois lui-même et infinie. En d'autres termes, ce qui fait de l'homme ce qu'il est, c'est l'étendue de sa puissance, et cette étendue est infinie. Cependant, les attributs auxquels il appartient détermineront le rapport de l'homme à l'infini.

C'est précisément pour cette raison que Spinoza, dans sa définition de la liberté, affirme que l'homme n'est pas libre tout en lui attribuant une forme de liberté. L'homme est né de la puissance d'exister et d'agir de Dieu, et il a une part de cette puissance dans une certaine mesure. Dans la mesure de son pouvoir, il exprimera la nature de Dieu. Spinoza dit : *"Plus chaque chose a de perfection, plus elle est active et moins elle est passive ; et inversement plus elle est active, plus parfaite elle est."*¹⁶² La perfection d'une chose peut être comprise dans la mesure où elle exprime Dieu. Cela signifie que plus l'homme est actif, plus il exprime la nature de Dieu. L'activité humaine, qui est constituée par l'unité de l'esprit et du corps, est basée sur la relation réciproque de l'activité de l'esprit et du corps. Lorsque l'esprit s'abstrait de la perception d'être affecté par les choses extérieures à lui-même et concentre son attention sur lui-même, c'est-à-dire sur ses sources intellectuelles, il peut atteindre la connaissance des causes des choses visibles et acquérir des idées congruentes. Ici, l'esprit déplace son attention des causes apparentes, qui l'informent de manière incomplète, vers lui-même. Lorsque l'esprit se regarde de l'intérieur, il prend conscience des causes originelles de ses idées d'affect en lui-même. Si l'esprit est ainsi parvenu à posséder des idées propres, il est actif. C'est l'esprit lui-même qui détermine cette activité, et non des influences extérieures. L'esprit actif représente son objet, le corps, et les choses extérieures à lui dans ses idées de la même manière qu'elles le sont dans la pensée de Dieu. Ici, l'esprit affirme son pouvoir et devient plus puissant en atteignant la connaissance des causes. Alors que les états du corps forcent l'esprit à connaître le premier type de causes, l'inclination de l'esprit vers la connaissance appropriée est due à son propre pouvoir et à sa propre nature.

¹⁶² **Eth.**, V, Prop. 40

Mais la compétence de l'esprit est proportionnelle à ce que son objet, le corps, peut faire. L'esprit est supérieur dans la mesure où son objet, le corps, a une part de réalité.¹⁶³ Ainsi, plus le corps est capable d'influencer et d'être influencé, tant en nombre qu'en variété, plus la capacité de perception de l'esprit intellectuel est grande. D'autre part, plus les actions du corps requièrent moins de corps extérieurs, plus la perception de l'esprit exprimera la vérité.¹⁶⁴ La puissance du corps vient de ce qu'il est la cause propre de ses actions. Mais le corps peut être la cause efficiente d'une action s'il accomplit une action qui est causée par les idées propres de l'esprit dont il est l'objet. D'autre part, Spinoza affirme que plus nos actions seront parfaites, mieux nous comprendrons Dieu.¹⁶⁵ Comme nous trouvons les reflets mutuels de la perfection humaine dans l'esprit et le corps, nous pouvons également dire qu'il existe une relation d'alternance entre eux. Nous pouvons dire que la puissance humaine sera parfaite dans la mesure de l'efficacité de l'esprit et du corps et qu'elle reflétera la nature de Dieu. Spinoza se soucie de gérer la vie avec sagesse et liberté, c'est pourquoi il se concentre sur ce que le corps et l'esprit peuvent faire. En nous orientant vers la connaissance de Dieu pour comprendre que nous ne sommes pas libres, Spinoza montre aussi qu'avec cette connaissance nous serons libérés.

Le pouvoir de l'homme montrera dans quelle mesure il est libre. Par conséquent, dans la mesure où l'homme remplit ses fonctions de pensée et d'action indépendamment des forces extérieures, il est libre. Spinoza pense que l'homme qui vit sous le commandement de la raison a un degré d'activité et d'indépendance causale. Dans le quatrième chapitre de l'Éthique, Spinoza mentionne les caractéristiques de l'être humain qui vit sous l'empire de la raison, et à la fin de ce chapitre, il parle de l'homme libre. Spinoza examine ici le mode de vie de l'homme libre qui n'agit que sous le commandement de la raison. Ainsi, l'homme libre ne vit que sous la conduite de la raison et n'agit que de manière à être la cause adéquate. Dans quelle mesure l'homme libre est-il indépendant des affects extérieurs, et est-il possible pour un mode fini de ne vivre que sous la conduite de la raison ?

¹⁶³ **Eth.**, II, Prop. 13, Cor.

¹⁶⁴ **Ibid.**

¹⁶⁵ **Eth.**, II, Prop. 49, Sc

4.2. L'homme libre vis-à-vis de la liberté absolue

Spinoza décrit l'homme libre comme celui qui « *n'a à plaire qu'à lui-même et fait seulement ce qu'il sait qui tient la première place dans la vie et qu'il désire le plus pour cette raison.* »¹⁶⁶ L'homme libre, sans exception, agit selon sa propre volonté sans être affecté par d'autres choses ; pour cela, il est la cause active de toutes ses actions. De plus, en ne faisant que ce qu'il sait être de la plus haute importance dans la vie, il n'agit que sur des idées adéquates compatibles avec la nature. En d'autres termes, il est la cause adéquate de ses actes puisqu'il « *suit de 'sa' nature quelque chose qui se peut par elle seule connaître clairement et distinctement.* »¹⁶⁷ Selon Kisner, la définition d'un homme libre dans la Proposition 66, suit que « *un homme libre est un être parfaitement actif dont les actions découlent entièrement de sa nature.* »¹⁶⁸ Ce qui a conduit Kisner à interpréter l'homme libre comme être parfaitement actif, c'est le terme « *seul* » qu'utilise Spinoza dans ce passage lorsqu'il définit l'homme libre, mais le qualifier aussi comme parfaitement actif, semble renvoyer à autre chose que ce que la proposition déduit. Cela implique de ne jamais être passivement affecté par des choses extérieures à sa nature, que ce soit de façon positive ou négative. Pourtant, la proposition indique qu'un homme libre est actif dans toutes ses actions. Il existe, en effet, par une perfection attribuable à l'homme libre qu'il est parfaitement actif dans ses comportements et qu'il est toujours maître de sa vie en étant la cause adéquate de ses actes. Dans d'autres déclarations, pour Spinoza un homme libre « *qui vit suivant le seul commandement de la Raison (...) désire, agir, vivre, conserver son être suivant le principe de la recherche de l'utile propre* »¹⁶⁹ et qui « *est conduit seulement par la Raison.* »¹⁷⁰ Ces affirmations impliquent que l'homme libre, dans toutes les conditions, agit sous la direction de la raison. Ensuite, ses actions

¹⁶⁶ *Eth.*, IV, Prop. 66, Sc.

¹⁶⁷ *Ibid.*, III, Déf.2.

¹⁶⁸ Kisner, M. J. (2011) *Spinoza on Human Freedom Reason, Autonomy and the Good Life*, p.162-178. «a freeman is a perfectly active being whose actions follow entirely from his nature.»

¹⁶⁹ *Ibid.*, *Eth.*, IV, Prop. 67, Dém.

¹⁷⁰ *Ibid.*, *Eth.*, IV, Prop. 68, Dém.

ne sont jamais guidées par des passions qui sont des idées inadéquates pour Spinoza, mais par la seule raison qui le guide avec des idées adéquates. Sans jamais agir en se guidant sur idées inadéquates, il est actif dans sa vie. De ces déclarations de l'homme libre, Kisner déduit que « *l'homme libre est parfaitement rationnel, car Spinoza maintient que l'homme libre 'ne possède que des idées adéquates.'*¹⁷¹ »¹⁷² Là encore, la raison de son interprétation qui attribue à l'homme libre une perfection est l'expression « *seulement* » utilisé dans ces fragments. Cependant, premièrement, on ne sait pas comment Kisner a conclu qu'un homme libre est parfaitement rationnel à partir de l'expression qu'il agit uniquement par la raison. Le mot fait référence à sa façon de vivre ou d'agir qui implique d'exécuter exclusivement de cette manière et qui est observable de l'extérieur. Ces expressions indiquent que l'homme libre n'est pas parfaitement rationnel, mais agit parfaitement rationnelle. Il est ainsi parce qu'il peut diriger ses actions selon la volonté de sa raison, mais prétendre que l'homme libre est parfaitement rationnel annihile également la vertu d'agir selon les préceptes de la raison. Après tout, la rationalité parfaite entraîne nécessairement l'agir rationnel parce qu'il n'a pas de pensée irrationnelle à surmonter ou à mettre de côté pour décider d'agir par celle qui est rationnelle. Deuxièmement, après avoir affirmé que l'homme libre est parfaitement rationnel, Kisner fait appel à la Prop. 68, Dém., comme preuve de son affirmation. Encore une fois, on ne sait pas comment il a conclu que l'homme libre « n'a que des idées adéquates » à partir de la Prop. 68, et des déclarations ci-dessus. (Kisner mentionne *Eth.*, IV, Prop. 68, Dém. lorsqu'il interprète les propositions 67 Dém. et 68). Il ne justifie pas la façon dont il termine son commentaire de cette manière, mais les explications ci-dessous peuvent représenter ses pensées. Si « (...) *l'âme est soumise à d'autant plus de passions qu'elle a plus d'idées inadéquates, et, au contraire, est active d'autant plus qu'elle a plus d'idées adéquates,* »¹⁷³ alors être en pleine activité et guidé uniquement par la raison implique de n'avoir que des idées adéquates, donc tout à fait rationnel. De cette qualification de l'homme libre comme celui qui est conduit seulement par la raison, n'a que des idées adéquates et ne fait que ce qui découle de sa nature et sert à préserver son être, nous en déduisons que l'homme libre est totalement libre. Dans *l'Eth.*, IV, Prop. 68, Spinoza déclare : « *Si les hommes*

¹⁷¹ *Eth.*, IV, Prop. 68, Dém.

¹⁷² Kisner, M. J. (2011) *Spinoza on Human Freedom Reason, Autonomy and the Good Life*, p.162-178. «Free man is perfectly rational, for Spinoza claims that the free man 'has only adequate ideas». (Par la Prop. 68dém.)

¹⁷³ *Eth.*, III, Prop. 1, Cor.

*naissaient libres, ils ne formeraient aucun concept de chose bonne ou mauvaise aussi longtemps qu'ils seraient libres. » Être libre dès la naissance signifie être parfaitement libre parce que la liberté pour l'homme, pour Spinoza, s'acquiert en utilisant son pouvoir de contrôler ses passions, de faire effort d'être moins affecté par les forces extérieures en améliorant autant que possible les idées adéquates et en étant ainsi la cause active de ses actions. Si un homme naît libre et reste libre, alors il a intrinsèquement le pouvoir d'être une cause active. Pourtant, il doit être parfaitement actif dans cette condition puisqu'il n'a pas besoin de lutter contre des idées ou des passions inadéquates, ni d'être soumis à des causes extérieures. Ne pas être affecté par les éléments extérieurs exclurait naturellement le concept de mal en corrélation avec bien. Par conséquent, Spinoza indique que « *qui donc naît libre et le demeure, n'a que des idées adéquates ; par la suite, il n'a aucune conception de choses mauvaises (...) et bonnes.* »¹⁷⁴ Spinoza exprime que « l'hypothèse de cette proposition » que si un homme est né et reste libre « est fausse. »¹⁷⁵ A partir des caractérisations ci-dessus de l'homme libre, cette hypothèse fait en quelque sorte référence à l'homme libre concernant le fait de ne pas exister ou de ne pas être le cas et n'ayant que des idées adéquates, agissant uniquement par la raison et n'étant pas soumis à des effets passifs et donc pas passivement affecté par des forces extérieures. On en déduit que l'homme libre ne peut pas être une partie de la nature puisque ces caractéristiques diffèrent des êtres humains réels ou des explications de singularités de Spinoza, qui font partie de la nature.*

L'homme libre, en tant qu'être totalement libre, est en tension entre certaines propositions de l'homme libre. D'une part, dans ces fragments, il y a l'homme absolument libre qui domine ses actions entières impliquant l'indépendance des effets externes, et il y a un homme libre, qui vit dans le monde réel, qui peut être passivement affecté par des choses externes sur l'autre. Jonathan Bennett, un commentateur éminent sur la compréhension de l'homme libre comme parfaitement libre, souligne cette contradiction de la notion d'homme libre.¹⁷⁶ Il indique qu'« *un homme libre est intelligemment intéressé : il fait ce qui, à long terme, sera le mieux pour lui-même, compte tenu des circonstances qui prévalent et il doit donc s'informer sur comment il*

¹⁷⁴ *Eth.*, IV, Prop. 68, Dém.

¹⁷⁵ *Ibid.*, IV, Prop. 68, Sc.

¹⁷⁶ Bennett, J. (1984). *A Study of Spinoza's Ethics*. Indianapolis, United States of America: Hackett Publishing Company, p.315-324.

est situé dans le monde actuel. »¹⁷⁷ Cette définition de l'homme libre est déduite de IV, Prop. 66 qui présente : « *Nous préférons sous la conduite de la Raison un bien plus grand futur à un moindre présent, et un mal moindre présent à un plus grand futur.* » Cette proposition est juste avant que Spinoza n'introduise l'homme libre ; par conséquent, il ne se réfère pas directement à l'homme libre mais à partir de l'expression « sous la conduite de la raison » cela peut lui être attribué. Ensuite, l'homme libre cherche son plus grand avantage futur dans des circonstances données et détient l'idée du bien et du mal dont lui et sa vie sont en quelque sorte affectés. Ainsi, guidé par la raison, il recherche son intérêt le plus probable dans toute situation à laquelle il est confronté. Cela démontre que l'homme libre est intéressé et dépend du temps ; de cette façon, il a des concepts passés et futurs au motif qu'il pourrait gérer un meilleur bien futur. Tout cela implique qu'il vit comme nous le faisons dans le monde réel. D'autre part, Bennet attire l'attention sur la liberté de l'homme libre ; « *puisque sa raisonnabilité consiste en ce qu'il est cause de soi et que cela requiert qu'il n'utilise pas ses sens.* »¹⁷⁸ Dans la philosophie de Spinoza, le sens central de la notion de liberté est la cause de soi, de telle sorte qu'il n'attribue qu'à Dieu ou à la nature. Par conséquent, adopter la causalité de Dieu et l'attribuer à l'homme libre exclut toutes les affections, à l'exception de sa nature, qui dirigent ses actions. C'est-à-dire qu'être cause de soi, c'est être actif en toutes circonstances, ce qui implique de ne pas être soumis aux passions ou à la perception sensorielle. En effet, toute possibilité d'être affecté par la réception sensorielle ou les passions finirait par être affectée par elles d'une manière ou d'une autre, par conséquent dommageable d'être constamment active et d'être toujours la cause adéquate et donc d'être causé par lui-même. Bennett souligne une contradiction entre la liberté en tant qu'intéressée et la liberté en tant qu'auto-causée en appliquant la place de la perception sensorielle dans la vie d'un homme libre. De ce fait, concilier un homme libre avec une vie libre est une situation contraignante.

¹⁷⁷ Bennett, J. (1984). *A Study of Spinoza's Ethics*. Indianapolis, United States of America: Hackett Publishing Company, p.315-324. «A free man is intelligently self- interested: he does what will in the long run be best for himself, given the prevailing circumstances; and so, he must inform himself about how he is situated in the actual world. »

¹⁷⁸ Bennett, J. (1984). *A Study of Spinoza's Ethics*. Indianapolis, United States of America: Hackett Publishing Company, p.315-324. «Like his reasonable-ness consists in his being self-caused, and that requires him not using his senses. »

Matthew Kisner partage la même préoccupation avec Bennett dans la dichotomie des propositions de l'homme libre en référence aux fragments selon lesquels « *un homme libre évite les périls par la même vertu qui fait qu'il tente d'en triompher* »¹⁷⁹ et « *L'homme libre qui vit parmi les ignorants, s'applique autant qu'il peut à éviter leurs bienfaits.* »¹⁸⁰ Ces propositions présentent une image d'un homme libre comme celui qui est ouvert aux effets externes et semble fournir au lecteur de l'*Éthique* un moyen de se conduire afin de ne pas être affecté de façon négative par les autres. Concernant ces expressions, Kisner déclare que « *Spinoza écrit parfois à propos de l'homme libre comme s'il n'était pas parfaitement actif.* »¹⁸¹ Le mot 'parfois' fait ici référence à sa surprise face à la représentation d'un homme libre dans une direction opposée à la façon dont il lit l'homme libre dans le texte. Tout en interprétant l'homme libre comme ne dépendant pas des choses extérieures, dans ces passages, on voit que Spinoza introduit le modèle de comportements de l'homme libre qui l'aide à éviter le mal des autres êtres humains. Ce conseil présuppose que l'homme libre peut avoir des interactions avec les êtres humains. Donc, il a développé une manière particulière de réagir en surmontant les dangers des autres ou en évitant les faveurs des ignorants pour préserver positivement leur être ou leur statut. En conséquence, « *l'homme libre pourrait être blessé par autrui et est donc passivement affecté par les éléments extérieurs (...) par exemple, en ayant des sensations d'eux* » pour Kisner.¹⁸² L'homme libre étant doté de sensations et étant passivement affecté par les éléments extérieurs contredit la conclusion préalable de Kisner selon laquelle l'homme libre n'a que des idées adéquates. Kisner demande que « *puisque un homme libre n'a que des idées adéquates, comment peut-il avoir des sensations qui, selon Spinoza, sont nécessairement inadéquates ?* »¹⁸³ La conclusion que Kisner tire sur l'homme libre qui n'a que des idées adéquates, un être parfaitement actif et donc parfaitement libre, est en conflit avec l'homme libre qui a des sensations. La raison en est que les qualifications que Kisner déduit pour l'homme libre impliquent que la seule façon d'avoir ces caractéristiques est de ne jamais avoir d'idées inadéquates. En effet,

¹⁷⁹ *Eth.*, IV, Prop. 69, Dém.

¹⁸⁰ *Eth.*, IV, Prop. 70.

¹⁸¹ Kisner, M. J. (2011) *Spinoza on Human Freedom Reason, Autonomy and the Good Life*, p.162-178. « *Spinoza sometimes writes about the free man as though he is less than perfectly active.* »

¹⁸² *Ibid.* « *The free man could be harmed by others and thus is passively affected by external things... for instance, by having sensations of them.* »

¹⁸³ *Ibid.* « *Since a free man has only adequate ideas, how can he have sensations, which Spinoza claims are necessarily inadequate?* »

toute affection autre que la sienne porterait atteinte à son caractère parfaitement actif, parfaitement libre et n'ayant que des idées adéquates.

Cependant, être affecté par des effets extérieurs et agir selon cette influence ont des significations distinctes. Et aussi, il vaut la peine d'examiner comment il a conclu que les sensations sont nécessairement inadéquates dans la philosophie de Spinoza. Bien que Kisner se contente d'étendre la contradiction en se référant aux sensations, la raison sous-jacente de savoir si un homme libre possède des sensations se cache derrière la question de savoir si un homme libre est un être vivant. Alors, la question aurait été : Comme un homme libre n'a que des idées adéquates, comment peut-il être un être vivant en tant qu'être humain réel qui a nécessairement des idées inadéquates ? Ces deux caractéristiques distinctes de l'homme libre sur lesquelles Bennett et Kisner attirent l'attention se réfèrent à des réalités tout à fait différentes de la nature ou de la qualification de l'homme libre et elles ne peuvent pas être conçues ensemble de manière cohérente.

La question est de savoir si un homme libre est un être humain réel vivant dans le monde en fonction de la réception sensorielle et dans une certaine mesure, passivement affecté par la nature ou s'il est l'idée d'une personne idéale qui n'a aucune perception sensorielle, n'ayant pas de chair, donc n'est pas un être humain réel. Un homme libre ne peut pas être les deux de manière cohérente. Le dilemme de l'homme libre conduit à se demander si Spinoza est en contradiction avec les propositions de l'homme libre ou s'il y a un détail non apprécié dans la compréhension de la notion d'homme libre comme entièrement libre. Est-il possible de trouver un moyen de saisir l'homme libre de Spinoza dans la réalité à laquelle il appartient et de l'apprécier tel qu'il est ?

4.3. L'homme libre est un mode fini de Dieu

A partir de cette manière particulière d'interpréter l'homme libre de Spinoza, la tension entre l'homme libre et les êtres humains en tant que mode fini de Dieu a conduit les commentateurs à soutenir que la notion de l'homme libre est contradictoire. Selon cette interprétation, comme nous l'avons vu plus haut, l'homme libre, tout en ne connaissant aucune passivité, et donc en n'étant pas affecté par les choses extérieures positivement ou négativement, est parfaitement et purement actif. Par conséquent, en considérant la métaphysique de Spinoza, il ne peut pas faire partie de la nature en tant qu'homme qui est une chose singulière et qui a une existence déterminée. Cependant, en tant qu'êtres finis dans la nature, les êtres humains sont nécessairement exposés à des effets passifs qui modifient positivement ou négativement leur pouvoir d'autoconservation. À cet égard, Spinoza affirme que : « *Il est impossible que l'homme ne soit pas une partie de la Nature et ne puisse éprouver d'autres changements que ceux qui se peuvent connaître par sa seule nature et dont il est cause adéquate.* »¹⁸⁴

L'homme, en tant que la partie de la nature, fera nécessairement l'expérience de choses extérieures à sa nature et sera exposé à des changements dont il est la cause inadéquate. Si l'homme est nécessairement soumis à des effets passifs, il s'ensuit qu'il est privé de l'auto-causalité qui lui permet de jouir de la liberté dans son sens fondamental. Cette expression, qui indique la position de l'homme dans l'existence comme une forme de singularité, pourrait être lue en tant qu'il n'est pas possible pour un être humain d'être complètement libre dans le système de pensée de Spinoza. Le terme « homme » utilisé dans la proposition ci-dessus est traduit du mot « *homo* » du texte latin original. Aussi, en considérant la notion d'homme libre, Spinoza l'appelle « *homo liber* » dans la langue originale. Il démontre que l'homme est mentionné en *Eth. IV, Prop. 4*, qui dépend nécessairement de la loi de la nature divine en étant affecté par des choses extérieures à sa nature est identique à l'homme libre, car ils expriment le même mode d'être. Ainsi, Spinoza désigne les mêmes êtres dans le même sens. A partir de cette norme de l'être humain que nous sommes en tant que mode fini soumis à des changements extérieurs à nous, alors pour Spinoza, l'homme ne peut pas éviter les lois

¹⁸⁴ *Eth.*, IV, Prop. 4.

de la nature, par suite l'homme libre peut être appelé homme. Ainsi, il est impossible pour un être humain d'être complètement libre alors qu'il peut jouir d'une liberté partielle, selon Spinoza. Dans la perspective d'interpréter l'homme libre comme absolument libre, une distinction apparaît entre la liberté comme absolue dans l'*homo liber* et la liberté comme une question de degré des êtres humains actuels. Ce dilemme nous amène à nous demander si l'homme libre est entièrement libre. Si c'est le cas, alors, en ce qui concerne *Eth. IV, Prop. 4*, Spinoza se trouve dans une position délicate quant à la notion d'homme libre.

Les mots particuliers utilisés par Spinoza pour décrire l'homme libre en tant qu'il est dirigé par la seule raison « *solo* » et que ne faisant que « *tantum* » les choses qu'il sait être les plus importantes dans la vie ont guidé certains interprètes à conclure que l'homme libre est une notion contradictoire dans l'*Éthique*. De plus, comme nous l'avons vu plus haut, la contradiction que ces mots entraînent ne concerne pas seulement l'incompatibilité d'un homme complètement libre avec les êtres humains réels qui ne peuvent aspirer qu'à une liberté partielle, mais aussi l'incompatibilité des propositions de l'homme libre entre elles. Alors que les mots « *solo* » et « *tantum* » donnent à penser que l'homme libre est complètement libre et qu'il n'est donc pas affecté par les choses extérieures, d'autres propositions se réfèrent à lui comme à un maître de la préservation de son pouvoir contre les effets négatifs extérieurs à sa nature. On déduit de ce dilemme que Spinoza représente l'homme libre à la fois comme étant libre au sens essentiel, qui n'est attribuable qu'à Dieu, et comme un homme dont l'activité dépend plus ou moins de puissances extérieures et qui ne peut donc jouir de la liberté qu'à un certain degré.

Il est nécessaire d'analyser les propositions de l'homme libre dans leur totalité pour évaluer la position de Spinoza concernant le débat sur la distinction entre la liberté absolue de l'homme libre et la liberté partielle de l'homme en tant que mode fini et singulier de Dieu.

L'expression de l'homme libre apparaît d'abord dans la proposition suivante : « *Un homme libre ne pense à aucune chose moins qu'à la mort, et sa sagesse est une méditation non de la mort mais de la vie.* »¹⁸⁵ Spinoza, dans cette proposition,

¹⁸⁵ *Eth.*, IV, Prop. 67.

représente que l'homme libre ne pense à rien de moins que la mort. En d'autres termes, il pense moins à la mort qu'à toute autre chose liée à la vie. Le langage de degré que Spinoza préfère utiliser ici permet d'inférer que l'homme libre pense parfois à la mort, mais ces pensées sont des exceptions par rapport à sa philosophie de la vie. Le point de penser à la mort ici est la peur de la mort comme cela est immédiatement énoncé comme « *Un homme libre, c'est-à-dire qui vit suivant le seul commandement de la Raison, n'est pas dirigé par la crainte de la mort.* »¹⁸⁶ Ainsi, même si l'homme libre peut parfois avoir peur de la mort, ses actions ne sont pas dirigées par la peur ou par l'idée de la mort. C'est justifié car si l'homme libre était guidé par la peur, alors il ne serait pas guidé par la raison.¹⁸⁷ Après tout, les seuls affects qui sont liés à la raison sont la joie et le désir plutôt que la peur.¹⁸⁸ En tenant compte de ces éléments, Spinoza parle d'un homme libre qui est soumis à la mort et à la vie puisqu'il est capable de les penser ; il est également soumis à la peur et à la joie, bien qu'il ne soit pas guidé par la peur mais par la seule raison.

Suite à la première proposition concernant l'homme libre, Spinoza énonce les remarques suivantes : « *La vertu d'un homme libre se montre aussi grande quand il évite les dangers que quand il en triomphe.* »¹⁸⁹ La vertu de l'homme libre ne provient pas d'un signe de courage absolu puisqu'il évite les dangers si nécessaire. Sa force de caractère est déterminée par la ténacité plutôt que par l'intrépidité parce qu'il s'efforce, uniquement à partir des préceptes de la raison, de préserver son être.¹⁹⁰ Les émotions qui sont attribuables à l'esprit actif d'un homme guidé par la raison ne sont que le plaisir et le désir, car d'autres émotions diminueraient sa puissance d'activité.¹⁹¹ Puisqu'il cherche son avantage selon les préceptes de la raison, son évitement des dangers est déterminé par la raison ou la ténacité plutôt que par la peur. Ensuite, pour Spinoza, l'homme libre est exposé à des dangers qui pourraient le mettre en danger pour préserver son être, et il « *doit surmonter ses passions de courage et de peur.* »¹⁹² Cela nous rappelle que même si l'homme libre, en vertu de sa liberté, a déjà surmonté

¹⁸⁶ *Ibid.*, IV, Prop. 67, Dém.

¹⁸⁷ *Ibid.*, IV, Prop. 63.

¹⁸⁸ *Ibid.*, IV, Prop. 63, Dém.

¹⁸⁹ *Ibid.*, IV, Prop. 69.

¹⁹⁰ *Ibid.*, III, Prop. 59, Sc.

¹⁹¹ *Ibid.*, Dém.

¹⁹² Homan, M. (2015). **Rehumanizing Spinoza's Free Man**. U. Goldenbaum, & C. Kluz, *Doing Without Free Will: Spinoza and Contemporary Moral Problems* (p. 75-96). Lanham, Maryland: Lexington Books. «has to overcome his passions of daring and fear. »

de telles émotions dans des circonstances auxquelles il a été confronté auparavant, sa liberté ne saurait être un point final puisqu'il doit toujours faire face à ses émotions. La liberté de l'homme libre ne semble pas être acquise une fois, puis ne plus être exposée aux passions ou affectée par des affects passifs. Comme le suggère cette proposition, il doit toujours surmonter ces effets selon les préceptes de la raison. L'évitement de l'homme libre ne consiste pas à fuir la difficulté ; au contraire, sa raison le guide à préférer une voie plus complexe en luttant pour résister aux passions telles que l'audace et la peur. Pour cette raison, éviter le danger n'est, d'une autre manière, une compétence que si la raison qui le motive était le précepte de la raison. Vaincre les passions destructrices sous la conduite de la raison lui permet de déterminer comment agir dans des circonstances données pour préserver son pouvoir, même s'il a jugé raisonnable de fuir le danger.

Spinoza continuera à décrire le mode de vie de l'homme libre avec ces mots : « *L'homme libre qui vit parmi les ignorants, s'applique autant qu'il peut à éviter leurs bienfaits.* »¹⁹³ Cette affirmation démontre que l'homme libre vit parmi les autres. De plus, le langage utilisé par Spinoza indique qu'un homme libre n'évite pas toujours les faveurs des ignorants, mais qu'il s'efforce de le faire autant qu'il le peut. C'est crucial puisque Spinoza admet que bien qu'ils soient ignorants, en tant qu'homme, ils peuvent apporter une aide humaine dans les cas de besoin.¹⁹⁴ Spinoza confirme qu'un homme libre peut accepter les faveurs des ignorants lorsqu'il est nécessaire. Alors, cette proposition souligne non seulement que l'homme libre vit parmi les autres mais aussi qu'il est soumis aux besoins des autres. Dans l'affirmation suivante, « *Il n'y a que les hommes libres qui soient très reconnaissants les uns envers les autres,* »¹⁹⁵ Spinoza démontre qu'il y a plus d'un homme libre, et qu'ils s'accordent le plus dans la nature puisqu'ils vivent sous la conduite de la raison.¹⁹⁶

Spinoza note : « *L'homme qui est dirigé par la Raison, est plus libre dans la Cité où il vit selon le décret commun, que dans la solitude où il n'obéit qu'à lui-même.* »¹⁹⁷ En conséquence, Spinoza exprime qu'un homme guidé par la raison est plus libre dans

¹⁹³ **Eth.**, IV, Prop. 70.

¹⁹⁴ **Ibid.**, Dém.

¹⁹⁵ **Ibid.**, Prop. 71.

¹⁹⁶ **Ibid.**, Prop. 35.

¹⁹⁷ **Ibid.**, Prop. 73.

un état que dans la solitude. Cette proposition est la dernière proposition de la quatrième partie et prétendument la dernière proposition de l'homme libre. Cependant, bien qu'elle soit considérée comme faisant partie des propositions de l'homme libre sans être remise en question, au regard des mots que Spinoza préfère utiliser, il semble nécessaire de la reconsidérer si elle fait référence à l'homme libre. Le texte original assure que Spinoza se réfère à un homme guidé par la raison. Cependant, le lecteur se rend compte que de la première mention de l'homme libre dans la proposition 67 à la 72ème proposition, Spinoza utilise explicitement le terme « *homo liber* » et décrit l'homme libre guidé par la seule raison. Pour cette raison, lire cette proposition comme décrivant un homme libre semble simple. De plus, la section de la démonstration selon laquelle « *en tant qu'il s'efforce de vivre librement (libere)* » et « *l'homme qui est dirigé par la Raison, désire donc, pour vivre plus librement, observer le droit commun de la Cité* »¹⁹⁸ semble soutenir cette position, car avant cette proposition, l'homme libre est mentionné par la présupposition d'être libre. En d'autres termes, en décrivant comment l'homme libre se comporte dans les circonstances des exemples donnés par des propositions préalables, Spinoza exprime un homme qui est déjà libre plutôt que de s'efforcer de l'être.

Néanmoins, si l'on considère d'autres usages de l'homme libre, le terme « librement » fait référence à un homme qui n'est pas encore devenu un homme libre. En outre, cette proposition traite d'une situation de vie dans un état où son personnage principal (non encore connu) obéit à la décision commune de l'état « *en tant qu'il s'efforce de vivre librement.* »¹⁹⁹

D'autre part, dans le scolie de la proposition 73, Spinoza exprime que : « *Cette Proposition et les autres principes établis au sujet de la vraie liberté de l'homme (...).* »²⁰⁰ Alors Spinoza admet que cette proposition montre aussi la vraie liberté de l'homme avec les autres propositions. Par conséquent, elle est considérée comme une proposition de l'homme libre. Bien que cela entraîne une confusion, on reconnaîtra que cette proposition se réfère à l'homme libre comme le soutiennent les

¹⁹⁸ *Ibid.*, Dém.

¹⁹⁹ *Eth.*, IV, Prop. 73, Dém.

²⁰⁰ *Ibid.*, Sc.

commentateurs.²⁰¹ Ensuite, si le degré de liberté de l'homme libre change en vivant dans un état ou dans la solitude, cela montre que la liberté de l'homme libre est une question de degré. De plus, il faut distinguer entre obéir à la décision commune et n'obéir qu'à soi-même, et nous constatons que l'obéissance à la décision commune favorise la liberté de l'homme libre. On peut en déduire que l'interaction avec d'autres êtres humains favorise sa liberté. L'expression « plus libre » et ces déductions permettent de conclure qu'un homme libre peut être plus libre, même s'il est nommé comme tel, donc, sa liberté est une question de degré. Pourtant, bien que la notion d'homme libre se réfère à la liberté partielle des êtres humains, Spinoza se verrait attribuer la notion d'homme libre le plus probable ; or, si l'homme libre serait plus libre, cela signifie que Spinoza ne mentionne pas l'homme libre le plus probable. C'est significatif parce que dans ce scénario, si Spinoza n'a pas eu l'intention d'exprimer l'homme libre, qui est un exemple de la liberté partielle la plus probable des êtres humains, alors dans cette perspective, à qui l'homme libre supposé a-t-il voulu se référer ?

Jusqu'à présent, les propositions 67, 69, 70, 71 et 73 ont été examinées. On peut donc déduire de ces propositions que l'homme libre est comme les autres humains, qui existent comme une forme de singularité qui est une modification de Dieu, soumis à des affects passifs tels que la peur et les dangers des autres, et qu'il peut avoir besoin de l'aide des autres. Par ailleurs, sa liberté est une question de degré, et son statut de liberté dépend de son appartenance à une société. Il faut noter que *Eth, IV, Prop. 67* démontre qu'il est un mode fini de Dieu, et les autres propositions examinées situent l'homme libre dans un contexte social. Pour cette raison, ces propositions soulignent qu'il est un être vivant et qu'il vit dans une société, parmi d'autres êtres humains. En ce qui concerne l'interprétation de l'homme libre comme entièrement libre, ces propositions nieraient la vision de la liberté complète d'un homme libre. Si l'homme libre était libre dans le sens absolu qui suit qu'il est indépendant des forces extérieures à sa nature, il n'y aurait aucune raison pour Spinoza de dépeindre l'homme libre qui peut être soumis à l'adversité de tout effet extérieur à sa nature comme la mort et le danger et qui vit dans la société. La réponse à la question de savoir comment l'homme

²⁰¹ Homan, M. (2015). **Rehumanizing Spinoza's Free Man**. U. Goldenbaum, & C. Kluz, *Doing Without Free Will: Spinoza and Contemporary Moral Problems* (p. 75-96). Kisner, M. J. (2010) **Reconsidering Spinoza's Free Man: The Model of Human Nature**. *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*, 5, (91–114).

libre comprend la vie et agit dans certaines situations pour préserver son puissance domine les engagements de Spinoza envers l'homme libre jusqu'à présent.

Avant de développer davantage l'argument qui cherche à répondre si l'homme libre est libre au sens absolu, il est nécessaire d'aborder individuellement les deux propositions restantes, à savoir *Eth., IV, Prop. 68 et 72* qui semblent être plus problématiques en termes de diverses interprétations qu'elles ont causées. Spinoza note : « *Si les hommes naissaient libres, ils ne formeraient aucun concept de chose bonne ou mauvaise aussi longtemps qu'ils seraient libres.* »²⁰² Kisner lit la proposition de la manière suivante : « *un homme libre ne formerait aucun concept du bien et du mal ; rien n'est bon ou mauvais pour l'homme libre c'est uniquement parce qu'il est parfaitement libre et que, ainsi, son puissance ne dépend pas des choses extérieures.* »

²⁰³ On peut comprendre cette expression de Kisner, mais il faut rappeler qu'il en déduit que l'homme libre n'a que des idées adéquates. Si l'homme libre est complètement libre, alors il est naturel de supposer qu'il ne formerait aucun concept du bien et du mal si nous considérons la métaphysique de Spinoza, en dehors du résultat de la proposition. D'ailleurs, dans le scolie, Spinoza affirme immédiatement que l'hypothèse de cette proposition est fausse. La preuve en est, comme il l'affirme : « *Il est impossible que l'homme ne soit pas une partie de la Nature et ne puisse éprouver d'autres changements que ceux qui se peuvent connaître par sa seule nature et dont il est cause adéquate.* »²⁰⁴ Alors, l'hypothèse selon laquelle si un homme naissait libre et le restait, donc l'homme étant parfaitement libre est fausse car un homme doit faire partie de la nature ce qui implique que l'homme, pour Spinoza, doit être soumis à des changements extérieurs à sa nature dont il est la cause inadéquate. Cependant, la forme de l'existence humaine dans la nature semble être la raison sous-jacente de tout cela.

On peut se demander pourquoi Spinoza utilise une hypothèse pour expliquer que si un homme est libre au sens absolu du terme, cela veut dire que toutes ses actions découlent de la nécessité de sa propre nature, il ne devrait donc pas avoir de concept de bien et de mal. Il ne justifie pas explicitement la liberté d'un homme libre. Au

²⁰² *Eth.*, IV, Prop. 68.

²⁰³ Kisner, M. J. (2011). *Spinoza on Human Freedom*. New York: Cambridge University Press.
« a free man would form no concept of good and bad; nothing is good or bad for the free man only because he is perfectly free and, thus, his power does not depend on external things. »

²⁰⁴ *Eth.*, IV, Prop. 4.

contraire, il se contente de décrire ce qu'est la liberté de la nature humaine, à savoir que l'homme ne naît pas libre. La façon dont la liberté de l'homme doit être conçue semble être le but de cette proposition. Néanmoins, il faut tenir compte d'un autre point pour bien comprendre l'objectif de cette proposition. Dans le scolie, Spinoza aborde un sujet considérable : « *Que l'hypothèse de cette Proposition est fausse et ne peut se concevoir qu'autant qu'on considère la nature humaine seule, ou plutôt Dieu non en tant qu'il est infini mais en tant seulement qu'il est la cause pourquoi l'homme existe, cela est évident par la Proposition 4.* »²⁰⁵ D'après les explications ci-dessus, l'inexactitude de l'hypothèse est conçue en s'occupant de la nature humaine. Le reste consiste à se concentrer sur l'idée de Dieu comme cause de l'existence de l'homme pour concevoir pourquoi l'homme ne peut pas naître libre. La raison en est l'image que Spinoza donne du concept de liberté dans les premières définitions de l'*Éthique*. Nous y saisissons que la liberté dans l'*Éthique* est limitée uniquement à Dieu, la seule cause libre qui n'est rien en dehors d'elle-même et qui n'est affectée par rien d'autre qu'elle-même. Par conséquent, dans la pensée de Spinoza, la liberté (parfaite) est un concept que nous ne pouvons associer qu'à Dieu. En tant qu'être non déterminé par quelque chose d'extérieur à lui-même, Dieu ne peut avoir les concepts de bien et de mal. Ces concepts ne peuvent être formés par quelque chose que parce qu'il est influencé par quelque chose d'autre que lui-même. L'être humain, en tant que l'un des modes singuliers de Dieu, serait aussi nécessairement sujet à être influencé par des choses extérieures à sa nature en termes d'existence. En ce sens, l'être humain est nécessairement susceptible d'être influencé et formera nécessairement les concepts de bien et de mal.

Quelle est la relation entre le fait d'être libre de la naissance et le fait de vivre des changements dont l'homme est la cause inadéquate ou le fait de faire nécessairement partie de la nature ? Elle se trouve derrière la relation entre l'activité et la passivité. Être libéré de la naissance et rester libre implique de ne pas avoir de concept de bien et de mal. En effet, la liberté de naissance entraîne nécessairement non seulement le fait de n'agir que conformément à la raison, mais aussi d'être absolument rationnel, c'est-à-dire de n'avoir que des idées adéquates. Si les hommes naissaient libres, ils suivraient les préceptes de la raison, c'est-à-dire qu'ils agiraient par des idées adéquates. Cette description, cependant, ne distingue pas l'homme né libre de l'homme

²⁰⁵ *Eth.*, Prop. 68. Sc.

libre, et n'exprime pas adéquatement son pouvoir. L'homme né libre agira nécessairement selon les préceptes de la raison, car il n'aura que des idées adéquates. Il sera la cause active de ses actes tant qu'il restera libre. Or, ces composantes de la liberté lui sont données dès la naissance, et puisqu'il est la cause active de ses actions toute sa vie (s'il est resté libre), peut-il jamais connaître une quelconque passivité ? Comme la liberté appartient à son essence, il n'a pas cherché à être libre (s'il est resté libre). Plus précisément, il n'a pas eu besoin de devenir libre ; par conséquent, il n'a pas connu la passivité. Pour cela, toutes les composantes de la liberté mentionnées ci-dessus s'appliquent à lui dans un sens absolu, cela veut dire qu'il est absolument rationnel et actif, aussi il « *n'a que des idées adéquates*, »²⁰⁶ comme Dieu. La raison pour laquelle il n'a aucun concept du mal est que si un homme naissait et restait libre, il ne serait pas affecté par les choses négativement ou positivement. Si la liberté était donnée à l'humanité par la naissance, ils ne formeraient pas la notion de bien et de mal puisque la liberté leur serait donnée par la nature comme une composante immanente de leur nature. Par conséquent, bien qu'ils vivraient en tant que partie de la nature, ils ne seraient pas affectés par des forces extérieures et n'auraient pas d'idées inadéquates découlant de cette affection. Cependant, pour que tout cela soit le cas, il faudrait que tout un système métaphysique change car une telle vision de l'homme n'est possible que si sa nature, et donc la loi de la nature, change. Or, la loi de la nature divine ne peut pas changer. Tout existe tel qu'il est.

Dans le cadre que Spinoza dessine pour la liberté, la liberté parfaite n'est réservée qu'à Dieu. Car sa nature est à la fois la cause d'elle-même et la cause unique de son effet ; autrement dit, la liberté de Dieu est une caractéristique de sa nature. Il faut noter que la liberté ne lui est ni donnée par quelque chose d'autre que lui, ni acquise par Dieu. Sa liberté provient de la loi de sa nature, qui est une avec son essence, et du fait qu'il est la cause de son existence et de son action. La liberté est donc une propriété de la seule nature de Dieu. Dans la conception de Spinoza, la liberté parfaite doit être naturelle, et si la liberté n'est pas une composante naturelle d'une chose, elle ne pourrait être acquise qu'à un certain degré si possible. Cependant, si l'on considère la nature de Dieu comme ce qui le rend libre, un être doté d'une telle nature, et donc parfaitement libre, ne peut émerger de Dieu. Il ne peut donc pas exister car nous ne pouvons pas penser qu'un être déjà en Dieu puisse être une cause libre ou la cause

²⁰⁶ **Eth.**, IV, Prop. 68, Dém.

première de lui-même et de ses effets. Si les hommes naissaient libres et le restaient, cela ne serait possible que si l'ordre de la Nature le permettait, mais ce n'est pas le cas. Par conséquent, si les hommes ne peuvent pas naître libres, ils ne peuvent pas non plus acquérir une liberté parfaite. Ils ne peuvent exister que comme mode de Dieu, c'est-à-dire que leur existence et leurs actions seront dépendantes de Dieu. Aussi, s'il était possible d'atteindre la liberté parfaite, le chemin qui l'acquiert connaîtrait des effets passifs plus ou moins importants, démontrant qu'il a déjà connu la passivité, tout en supposant qu'il a acquis la liberté parfaite. Cependant, le fait d'avoir expérimenté la passivité restera une pensée, bien que l'on soit supposé parfaitement libre. Néanmoins, cela contredit la perfection de la liberté absolue selon laquelle on agit par la nécessité de sa nature et on n'a que des idées adéquates.

Sur la base de tout cela, nous reconnaissons que les humains ne peuvent pas naître libres et ne peuvent pas atteindre la liberté au sens absolu. Bien que nous l'ayons exprimé de cette manière parce que nous devons préciser le sens dans lequel nous utilisons la liberté ici, le fait que nous devons indiquer le sens dans lequel nous l'utilisons dans le cadre de Spinoza et de l'*Éthique* est dû à la confusion causée par le concept de l'homme libre. Car pour Spinoza, ce qu'est la liberté est clair et le sens dans lequel on l'utilise est déjà dans le concept lui-même. A quoi sert cette proposition ? Une hypothèse démontre que l'homme ne peut pas être libre au sens absolu et ne peut qu'acquérir la liberté (mais quelle liberté) en se référant à *Eth, IV, Prop. 4* où Spinoza exprime ce dont l'homme est incapable et détermine la limite de la nature humaine. Ensuite, cette proposition fait référence à la limite de la liberté de l'homme. Bien que la proposition soit parmi les propositions de l'homme libre, il reste à déterminer si elle désigne l'homme libre plutôt que seulement un homme. Elle décrit un homme du point de vue de sa liberté. Cependant, dans la démonstration, il dit : « *J'ai dit que celui-là est libre qui est conduit par la seule raison.* » Ici, la liberté de l'homme est décrite comme étant conduite par la seule raison. Alors, la limite de la liberté de l'homme est d'être conduit par la seule raison. Puisque l'hypothèse est fausse, l'homme est soumis au mal, correspondant au bien. Toute la proposition renvoie que l'homme subit des changements qu'il est la cause inadéquate et, par conséquent, doit faire partie de la nature comme un mode fini qui ne peut pas être complètement libre. Spinoza semble montrer que la liberté de l'homme est une question de degré. Qu'en est-il de l'homme libre dans cette proposition ? « *J'ai dit que*

celui-là est libre qui est conduit par la seule raison ; qui donc naît libre et le demeure, n'a que des idées adéquates. »²⁰⁷ Le terme « donc » utilisé pour relier les deux phrases est significatif. Un homme dit libre par Spinoza et né libre (en tant que pensée contrefactuelle) a quelque chose en commun. Cependant, un homme né libre doit posséder plus qu'un homme qu'il appelle libre. Si nous appelons un homme libre si seules des idées adéquates le conduisent, alors un homme libre de naissance n'a que des idées adéquates. Il en ressort que Spinoza prouve par cette proposition que l'homme libre ne naît pas libre et que sa liberté est acquise. On peut penser que cette proposition a été écrite pour éviter les malentendus que le terme « homme libre » pourrait provoquer. Cependant, alors que Spinoza tente de prouver que l'homme libre n'a pas une liberté semblable à celle de Dieu lorsqu'il est considéré dans le cadre de l'*Éthique*, il semble s'être transformé en une proposition qui soutient les interprétations des commentateurs qui en déduisent que l'homme libre a une liberté parfaite.

Jusqu'ici, il faut noter que cette proposition ne constitue pas une difficulté pour une lecture cohérente puisque l'affirmation de Spinoza est évidente. L'objection repose sur la supposition que la proposition suggère que l'homme libre ne formerait aucune notion du mal, ce qui implique que l'homme libre n'est pas soumis à des effets passifs extérieurs à sa nature. Spinoza présente explicitement sa pensée contrefactuelle en disant : « Si les hommes naissaient libres. » Ensuite, la condition de ne pas générer le concept de bien et de mal pour un homme n'est reconnue que si cet homme est né libre, de plus, tant que l'homme est resté libre. Par conséquent, Spinoza offre une condition à la conclusion selon laquelle l'homme ne formerait aucun concept de bien et de mal. La fausse condition de cette proposition démontre que Spinoza ne pense pas qu'il soit possible pour l'être humain d'avoir une liberté parfaite. Quelle est la raison qui a poussé Kisner à identifier l'homme né libre et resté libre avec l'homme libre ? Son interprétation de l'homme libre comme parfaitement actif et libre l'empêche de lire correctement la proposition. Cependant, l'opinion selon laquelle un homme libre est entièrement libre lui a fait penser que la pensée contrefactuelle se réfère à l'homme libre. Puisqu'un homme libre est parfaitement libre, alors il doit être né libre. Par conséquent, il n'a pas le concept du mal et du bien. Ainsi, il conclut vraisemblablement que Spinoza présente dans cette proposition que si un homme naissait et restait libre, il serait un homme libre et ne formerait donc aucun concept de bien et de mal. La

²⁰⁷ *Eth.*, IV, Prop. 68, Dém.

déduction serait qu'un homme libre n'est pas un homme. Donc, Kisner suppose que les propositions concernant un homme libre sont écrites sur une entité qui n'existe pas et n'existera jamais, compte tenu de la loi de la nature.

Cependant, si l'on considère les propositions mentionnées ci-dessus, et aussi cette proposition, Spinoza n'a pas impliqué l'homme libre comme ne faisant pas partie de la nature ; il est plutôt entendu qu'il vit dans une société, et qu'il est sujet à l'adversité. La position de Kisner ne semble pas provenir d'une déduction globale des propositions de l'homme libre mais de l'affirmation que l'homme libre n'est guidé que par la raison. Puisqu'il souligne les contradictions que les propositions de l'homme libre impliquent, la raison pourrait être vue dans la perspective qu'il essaie d'appliquer sa déduction à partir d'une seule représentation de l'homme libre sans considérer l'intention globale de ces propositions. De plus, pourquoi Spinoza passerait-il à d'autres propositions de l'homme libre s'il a déjà admis que l'hypothèse de l'homme libre est fausse ? L'incohérence de la proposition provient de l'hypothèse selon laquelle l'homme libre est un homme né libre. La notion d'homme libre est donc une idée incohérente. Cependant, le texte ne soutient pas explicitement cette hypothèse. Selon Homan, cette proposition « *signifierait seulement que l'homme libre est une idée fausse si l'homme libre ne pouvait être conçu que comme né libre, et comme ne formant aucune conception du bien et du mal.* »²⁰⁸ Le texte ne permet pas de conclure que l'homme né libre désigne un homme libre puisque Spinoza lui-même exprime qu'un homme ne peut pas naître libre, c'est donc une idée fausse. Par ailleurs, supposons que Spinoza fasse référence à l'homme libre avec cette hypothèse. Quel est le sens des cinq propositions suivantes expliquant l'homme libre comme un être qui pourrait connaître des changements en dehors de sa nature et qui, par conséquent, n'est pas dépourvu de l'idée du bien et du mal ?

D'autre part, Spinoza a un autre discours sur l'homme libre, qui n'est pas mentionné ci-dessus, pour une raison. Spinoza décrit l'homme libre comme dirigé par la seule (*solo*) raison et comme ne faisant que (*tantum*) les choses qu'il sait être les plus importantes dans la vie. Ce sont ces discours de l'homme libre qui ont amené la

²⁰⁸ Homan, M. (2015). **Rehumanizing Spinoza's Free Man**. U. Goldenbaum, & C. Kluz, *Doing Without Free Will: Spinoza and Contemporary Moral Problems* (p. 75-96). Lanham, Maryland: Lexington Books. «Would only mean that the free man was a false idea if the free man could only be conceived as born free, and as forming *no* conceptions of good and evil»

plupart des commentateurs à interpréter l'homme libre comme libre au sens absolu, ce qui amène nécessairement la déduction suivante sur l'homme libre : il est parfaitement actif et libre des affects passifs. Matthew Homan, tout en admettant que Spinoza décrit l'homme libre comme entièrement libre en utilisant des mots tels que « *solo* » et « *tantum* », affirme qu'en considérant les propositions de l'homme libre dans leur intégralité, un « *portrait non absolu, beaucoup plus humain* »²⁰⁹ émerge. Cependant, dans la lecture des propositions ci-dessus, Homan conclut légitimement que l'homme libre apparaît dans une description humaine. Cependant, il se concentre sur les propositions en tant qu'ensemble. Homan conclut que l'homme libre présente un portrait beaucoup plus (certainement pas) humain, bien qu'il admette que « *la notion d'homme libre a quelque chose de contradictoire* »²¹⁰ en raison de ces expressions. Homan prête attention à la perspective générale des propositions de l'homme libre où il est satisfait de la plus grande partie de la représentation de l'homme libre comme un mode fini de la Nature indépendamment du fait qu'il soit conduit par la raison « seule ». Bien qu'il n'ait pas eu d'explication pour une compréhension cohérente de ce caractère de l'homme libre avec sa manière de lire l'homme libre comme un portrait humain, il poursuit : « *Les commentateurs ont trop insisté sur les quelques occurrences de 'solo' et 'tantum.'* »²¹¹ Dans la littérature anglaise de lecture de l'homme libre, Steven Nadler apparaît comme le commentateur qui lit les propositions de l'homme libre de la manière la plus cohérente avec la philosophie de Spinoza. Bien que la conclusion à laquelle Homan et Nadler arrivent soit la même, Nadler fournit des explications significatives et distinctes pour ces mots qui semblent être cohérents avec les autres propositions de l'homme libre et de l'éthique. Néanmoins, Nadler a quelques points qui devraient être examinés.

Ce qui distingue Nadler des autres commentateurs, c'est son interprétation et sa justification du tempérament de l'homme libre qui vit selon les seuls préceptes de la raison. D'autres ont conclu de cette affirmation que l'homme libre n'a que des idées adéquates, ce qui entraîne qu'il est libre au sens absolu, c'est-à-dire comme Dieu. Devant les propositions de l'homme libre placées à la fin de la quatrième partie, le

²⁰⁹ Homan, M. (2015). **Rehumanizing Spinoza's Free Man**. U. Goldenbaum, & C. Kluz, *Doing Without Free Will: Spinoza and Contemporary Moral Problems* (p. 75-96). Lanham, Maryland: Lexington Books. «non-absolute, much more human portrait»

²¹⁰ **Ibid.** «there is something contradictory about the notion of a free man»

²¹¹ **Ibid.** «Commentators have placed too much stress on the few occurrences of 'solo' and 'tantum'»

lecteur comprend de quelle manière la raison nous conduit. Le dictat de la raison est universel, et chaque individu est soumis aux mêmes principes s'il pouvait prêter attention à ce que la raison considère comme bon pour préserver son pouvoir. En effet, la raison nous dicte d'agir selon des idées adéquates. Pour cela, la confrontation d'un homme libre guidé uniquement par la raison dans le texte a conduit les commentateurs à conclure que si l'homme libre n'est guidé que par la raison, c'est-à-dire par des idées adéquates, alors il n'a que des idées adéquates. Cette conclusion fait juger la notion d'homme libre comme contradictoire. Par exemple, Kisner affirme que « *l'homme libre est une représentation confuse de notre liberté.* »²¹² Autre exemple, Bennett suggère que « *la liberté comme son caractère raisonnable consiste à être la cause de soi-même, et cela exige qu'il n'utilise pas ses sens.* »²¹³ Nadler conteste cette interprétation et propose une lecture alternative plausible pour l'homme libre de Spinoza. Son point de vue est que « *agir sous la direction de la raison au point d'être un homme libre ne signifie pas avoir seulement des idées adéquates.* »²¹⁴ Il assimile l'homme libre à la personne qui vit sous la direction de la raison « *sans faille* »²¹⁵. Ce mot « infailliblement » débouche sur le mot « seul » de Spinoza. Le mot de Nadler indique le sens pratique du caractère de l'homme libre et attire notre attention sur ces mots qui sont apparus de diverses manières dans le texte : « agir, vivre, est conduit. » Ainsi, le terme « seulement » renvoie à vivre plutôt qu'à avoir des idées raisonnables (n'avoir que des idées adéquates). Ensuite, « agir seulement » de telle ou telle manière implique le résultat de la voie qu'il a suivie. Dans cette situation, c'est sous la direction de la raison. Le point central de l'utilisation de la notion « seulement » est donc le résultat, à savoir le comportement de l'homme libre. Jusqu'à présent, cette explication, bien sûr, ne sert pas à contredire la conclusion des commentateurs selon laquelle l'homme libre n'a que des idées adéquates en interprétant mal la référence du terme « seulement » à la « raison » dans l'énoncé. Cependant, la détermination de

²¹² Kisner, M. J. (2010) **Reconsidering Spinoza's Free Man: The Model of Human Nature**. *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*, 5, 91–114. «the free man is a confused representation of our freedom.»

²¹³ Bennett, J. (1984). **A Study of Spinoza's Ethics**. Indianapolis: Hackett Publishing Company. «Freedom like his reasonableness consists in his being self-caused, and that requires his not using his senses»

²¹⁴ Nadler, S. (2015). **On Spinoza's 'Free Man'**. *Journal of the American Philosophical Association*, 103-120. «acting under the guidance of reason to the extent of being a free man does not mean having only adequate ideas»

²¹⁵ **Ibid.** «unfailingly»

l'orientation du terme aidera à comprendre l'argument de Nadler. En conséquence, l'homme libre se comporte de manière infaillible sous la conduite de la raison. Doit-on nécessairement en déduire qu'il n'a que des idées adéquates et ne possède aucune idée irrationnelle et inadéquate ?

C'est à ce moment que Nadler intervient, et il présente la partie cruciale de son argumentation dans les termes suivants : « *La nature d'une telle personne, à travers ses idées adéquates, est la cause suffisante de toutes ses actions, même si elle est aussi soumise à des changements provoqués par d'autres choses et donc susceptible d'affects passifs.* »²¹⁶ Ainsi donc, le fait d'agir uniquement par les idées adéquates que l'on a, ne suit pas qu'il n'a pas d'idées inadéquates que, en tant qu'êtres humains, nous avons nécessairement ce genre d'idées en étant affectés par des puissances extérieures à notre nature. Au contraire, cela démontre que l'homme libre vit constamment selon ses idées adéquates. En d'autres termes, s'il fait l'expérience de la passivité en subissant des changements non causés par sa nature, il ne laisse jamais ces idées inadéquates déterminer ses actions. Par conséquent, il fait toujours ce que la raison lui ordonne de faire. L'interprétation de Nadler élimine les incohérences causées par d'autres interprétations et fournit une signification cohérente du concept d'homme libre à la fois en lui-même et parmi les propositions.

L'homme libre possède donc des idées inadéquates, mais comme ces idées n'affectent pas son comportement, elles ne se reflètent pas en dehors de lui. Ses idées inadéquates ne sont présentes qu'en lui-même et en Dieu. Ce qui rend une personne libre, ce n'est pas la possession d'idées adéquates ou inadéquates, mais la référence des idées adéquates à son comportement. Une personne peut avoir des idées adéquates mais être incapable d'agir uniquement en fonction de celles-ci. Là encore, le fait d'avoir des idées inadéquates ne l'empêche pas d'être une personne libre tant qu'elles ne déterminent pas ses actions. Par conséquent, les idées inadéquates de l'homme libre sont comme en attente dans un entrepôt. Les idées adéquates de l'homme libre ne lui sont pas données de l'extérieur, il a donc atteint ces idées en surmontant les idées inadéquates. Par conséquent, il peut surmonter ses idées inadéquates avec ses idées

²¹⁶ Nadler, S. (2015). **On Spinoza's 'Free Man'**. *Journal of the American Philosophical Association*, 103-120. «The nature of such a person, through his adequate ideas, is the sufficient cause of all of his actions, even if he is also subject to changes brought about by other things and thus susceptible to passive affects.»

adéquates. Cependant, l'homme libre est toujours en état de lutte pour sa liberté car il est toujours impliqué dans les processus d'affecter et d'être affecté. En d'autres termes, il sera toujours passivement exposé aux affects extérieurs et passivement affecté lorsqu'il rencontrera une situation pour laquelle il n'a pas encore d'idée adéquate. La nécessité d'avoir toujours des idées inadéquates indique qu'il fait un effort pour comprendre et gérer ces influences. Cependant, sa perfection vient de sa lutte pour ne pas agir base sur ses idées inadéquates en agissant par le commandement de la raison, dans ce cas. L'homme libre lutte constamment contre les influences passives et vit sous le commandement de la raison.

4.4. La passivité en relation avec le concept de l'homme libre

Dans la discussion ci-dessus sur l'homme libre de Spinoza, la position de celui-ci par rapport aux passions, aux affects passifs ou aux idées inadéquates, joue le plus grand rôle dans la distinction des deux manières d'interpréter l'homme libre. D'une part, il est purement libre, et d'autre part, il est aussi libre que les êtres humains qui peuvent l'être. La lecture de l'homme libre comme privé d'être soumis à des affects passifs a généré certaines difficultés dans la compréhension de ce concept par rapport à un mode fini comme les êtres humains, comme discuté ci-dessus. La discussion est basée sur la distinction entre un homme libre qui n'est pas soumis à des affects passifs, et l'acceptation d'un homme libre qui est exposé à des affects passifs, mais qui n'agit pas par ceux-là. Spinoza note que « *nous est toujours impossible de faire que nous n'ayons besoin d'aucune chose extérieure à nous pour conserver notre être, et vivions sans commerce avec les choses extérieures.* »²¹⁷ Par conséquent, en bref, si l'homme libre était complètement libre, alors il n'est pas un homme au contraire, s'il est un homme, alors il n'est pas libre (au sens absolu). En revanche, Nadler éclaire la voie pour que l'homme libre soit bien libre, ceci non pas parce qu'il n'éprouve aucune passivité. Cependant, il ne laisse pas les passions guider ses actions en tant qu'idées qui naissent lorsqu'une personne est affectée passivement par des objets extérieurs. Il conduit toujours sa vie comme la raison le lui dicte. De ce fait, il contrôle toujours activement sa vie avec ses seules idées adéquates. Même si l'on admet que l'homme libre est exposé aux passions, le fait qu'il n'agisse jamais en fonction de celles-ci nous

²¹⁷ **Eth.**, IV, Prop. 18. Sc.

amène à nous interroger, d'une part, sur la place des passions par rapport à l'homme libre et d'autre part, sur la place des passions dans l'*Éthique* de Spinoza. Supposons que l'homme libre soit donné comme une caractérisation parfaite et probable de l'être humain par Spinoza, alors pour lui, la vertu de l'individu libre n'agit que par ses affects passifs maîtrisés qu'il expérimente en dehors de sa nature en suivant les conseils de la raison.

Néanmoins, du moment qu'il les maîtrise, ils ne sont plus définis comme des affects passifs puisqu'il a lui-même déterminé activement l'affect. Être affecté de façon passive est une condition préalable à sa liberté car, en tant qu'être humain, il n'y a pas d'autre moyen pour lui d'exiger l'activité. Les affects passifs sont donc nécessaires pour que l'être humain puisse maîtriser ses passions. C'est proposer de contrôler autant que possible les passions auxquelles une personne est soumise et de ne pas les laisser diriger ses actions si elles ne sont pas maîtrisées comme une vertu éthique. L'*Éthique* de Spinoza propose d'empêcher toutes sortes de passions d'être le facteur déterminant de la vie d'une personne. Si tel est le cas, agir sous la direction de passions qui ne sont pas contrôlées par la raison serait un obstacle à l'obtention de la liberté éthique de Spinoza. Cependant, le corps humain a besoin, dans certaines conditions, d'être affecté passivement par les choses extérieures à sa nature et d'agir sur elles afin de répondre à ses besoins fondamentaux pour survivre. Spinoza exprime ce besoin humain en affirmant que : « *Le corps humain a besoin, pour se conserver, d'un très grand nombre d'autres corps par lesquels il est continuellement comme régénéré.* »²¹⁸ Alors comment la raison pourrait-elle contrôler ces passions ou ces besoins en tant que nourriture ou abri si l'on ne peut pas survivre sans ces affects passifs ? Après tout, selon Spinoza, la raison dicte l'auto-préservation. Cependant, un homme libre, comme nous le connaissons, n'agit jamais selon ses passions. S'il le fait, nous ne pourrions plus le définir comme un homme libre selon les normes de l'homme libre données par Spinoza. Pour cela, on pourrait en déduire que l'homme libre n'a pas besoin de se répondre à ses besoins comme s'il n'était pas un être humain fini. La liberté de l'homme libre, fondée sur le fait d'agir indépendamment de ce que les passions dictent, nous fait penser que Spinoza considère toutes sortes de passions comme nécessairement mauvaises si elles sont mises en œuvre. Afin de savoir si Spinoza pense que toutes les passions diminuent le pouvoir de liberté d'un individu

²¹⁸ **Eth.**, II, Post.4

dans le cas où celui-ci agit à travers elles, il est nécessaire d'examiner la compréhension de Spinoza sur les passions dans leur relation avec l'homme libre.

Quelle est la place des affects passifs dans l'éthique de Spinoza ? Bennet affirme qu'« *une tendance à dénigrer les sens est visible tout au long des parties 4 et 5.* »²¹⁹ Il est généralement admis que l'orientation éthique de Spinoza repose autant que possible pour les êtres humains sur la compréhension et le dépassement de la passivité par la puissance et l'indépendance des effets passifs. En outre, il reconnaît que la passivité peut parfois être bénéfique en portant la puissance humaine à une meilleure perfection plus. Tout en proposant de dépasser les effets passifs, l'assistance de vie spinoziste nous conduit à une certaine passivité, qui est bonne en renforçant notre *conatus*. Spinoza affirme que « *nos actions, c'est-à-dire ces désirs qui sont définis par la puissance de l'homme ou la raison, sont toujours bonnes ; les autres désirs peuvent être aussi bien bons que mauvais.* »²²⁰ De ce fait, les désirs passifs des êtres humains peuvent parfois être bons pour Spinoza. Plus le corps est rendu capable de ces choses qu'il peut être affecté et il est capable d'affecter les corps extérieurs de très nombreuses manières, plus l'esprit est rendu capable de percevoir.²²¹ Il s'ensuit que le fait d'être affecté passivement par les choses extérieures dans une large mesure va approfondir notre expérience de ces éléments dans notre corps, ce qui nous permettra d'améliorer notre compréhension. Une augmentation de la compréhension nous conduira à une plus grande perfection, car les humains ne s'efforcent d'être actifs que par la compréhension des réalités extérieures. Si nous ne faisons pas l'expérience de la passivité, nous ne ferions pas d'effort pour être actifs, car nous ne serions pas capables d'imaginer son contraire. En se basant sur cela, la passivité pour Spinoza ne semble pas être nuisible aux êtres humains de tous les temps, car il souligne leurs possibles effets positifs pour nous. L'argument de Bennet ne semble pas s'accorder avec l'idée de passivité de Spinoza selon laquelle les affects passifs ne sont pas toujours mauvais pour nous. Bennet ne dénigre pas les sens qui sont la condition préalable pour qu'une personne soit affectée passivement. Il ne pense pas que l'affection passive soit mauvaise puisque les affects passifs pourraient être considérés comme une base d'où pourrait naître l'activité. Dans la mesure où les affections passives augmentent la

²¹⁹ Bennett, J. (1984). *A Study of Spinoza's Ethics*. Indianapolis: Hackett Publishing Company. «a tendency to denigrate the senses is visible throughout Parts 4 and 5.»

²²⁰ *Eth.*, IV, App. 3.

²²¹ *Eth.*, IV, Prop. 38; *Eth.*, IV, Prop. 38., Dém.

puissance humaine, elles augmentent également la puissance d'être actif. Cependant, il dévalorise la passivité si elle devient une force ou un facteur déterminant pour l'action ou le mode de vie d'une personne. Ainsi, sa suggestion d'être indépendant des affects passifs n'est pas d'éviter d'en faire l'expérience par la perception des sens, mais d'atteindre l'indépendance vis-à-vis des passions en ce qui concerne le mode de vie. Comme le note Spinoza : « *Nous pâtissons en tant que nous sommes une partie de la Nature qui ne peut se concevoir par soi sans les autres parties.* »²²²

Jusqu'à présent, il est entendu que le fait d'être affecté passivement par des objets extérieurs n'est pas toujours nuisible aux êtres humains. En effet, en tant qu'êtres humains finis, il est impossible de vivre sans forces extérieures qui nous affectent d'une manière ou d'une autre. Spinoza indique que le fait d'être affecté par des objets extérieurs (choses ou personnes) de plusieurs façons augmentera la capacité de notre esprit à comprendre des choses extérieures à notre nature.²²³ À ce stade, l'accent est mis sur la quantité de diversité plutôt que sur la qualité des divers affects. Les affects qui viennent de l'extérieur n'ont pas d'importance en eux-mêmes, mais leur importance réside autant que possible dans leurs affects multiples sur un corps. Ainsi, en interrogeant la compréhension des affects passifs chez Spinoza, on voit que les affects passifs pour Spinoza possèdent plusieurs couches. La première est l'affect externe qui déclenche un processus d'affection, qui n'est pas déterminé par sa vertu d'être bon ou mauvais. Au contraire, son importance tient à sa quantité et à sa multiplicité. La deuxième est le corps (dans le cadre de cet argument, nous nous référerons au corps humain) qui nous permet d'expérimenter cet affect de manière passive (il est passif car il ne provient pas de notre nature), la troisième est l'esprit qui semble être le point final de la détermination de la valeur de l'affection. L'esprit est capable d'améliorer la conception où nous cherchons si l'affect sert un avantage pour un individu ou non et aussi s'il est bon ou non.

Pour Spinoza, les êtres finis sont nécessairement exposés à des affects passifs. Le corps humain serait toujours soumis à être affecté par des objets externes s'il existent. Ces objets extérieurs comprendraient d'autres êtres humains et d'autres corps dans la nature. La façon dont son esprit réagit à ces affects détermine la valeur de ces

²²² **Eth.**, IV, Prop. 2.

²²³ **Eth.**, IV, Prop. 38.

affects pour un individu. L'esprit peut la concevoir en se laissant guider par la raison, ou bien il peut tomber dans cette passion et en être l'esclave en ne la surmontant pas. Par conséquent, l'affection passive doit être comprise de deux façons : notre corps est nécessairement affecté passivement par les choses extérieures, et notre esprit est affecté passivement par ce que le corps a subi. À cet égard, l'affection passive ne peut être ni bonne ni mauvaise dans sa nature. Cependant, parce qu'elles donnent à une personne une chance de poursuivre sa perfection, être affecté passivement est toujours bon. Comme le reconnaît Spinoza, il est préférable pour nous d'être affectés passivement plus souvent et de diverses manières. Cependant, ce qui détermine la valeur réelle de l'affect est la manière dont la raison traite ceci. Si l'esprit ne pouvait pas concevoir l'affect tant dans son essence que dans sa manière d'impacter son corps ou les changements qu'il apporte à son être, alors l'individu serait affecté passivement au sens principal. En d'autres termes, être exposé à un affect passif ne signifie pas nécessairement être affecté passivement par cet affect, car l'esprit a la capacité de comprendre l'impact de l'affect, ce qui fait qu'il devient une puissance active ou une idée qui ne peut plus être qualifiée d'affect passif. Concevoir ce processus, c'est, dans sa totalité, répondre activement aux affects passifs et atteindre une certaine indépendance vis-à-vis de ceux-là.

Ainsi, pour interroger un homme libre sur la passivité, il faut avoir à l'esprit que les affects qui viennent de l'extérieur de soi affectent nécessairement un individu de manière passive. Ceci pourrait se transformer en un affect actif par le pouvoir de l'esprit de concevoir le lien de causalité de celui-ci. Il s'agit de comprendre, tout d'abord, quel type d'affect qui est en soi qu'un corps humain a expérimenté. Comprendre à quel type d'être nous sommes exposés, c'est comprendre ce à quoi l'esprit est indirectement soumis. Ensuite, il s'agit de concevoir l'impact des affects passifs d'un individu puisqu'il est alors affecté passivement par cela. Comprendre comment le corps est affecté répondrait à la question de savoir s'il a renforcé la capacité du corps à préserver son être ou si elle a été avantageuse pour le corps. Cela peut être à la fois bon et mauvais. La valeur principale de ces affects passifs est déterminée lorsqu'ils sont traités par l'esprit. Dans quelle mesure l'esprit a-t-il conçu l'affect dans ses couches ? Un corps pourrait être affecté d'une bonne manière qui serait un plaisir, mais l'esprit devrait déterminer, même si le corps a eu le plaisir pour cela, s'il est avantageux pour son pouvoir ou pour agir à travers cette affection. En

d'autres termes, même si le résultat est bon pour le corps, la raison pourrait le déterminer comme un obstacle à l'autoconservation. Une fois qu'il est surmonté, il pourrait servir d'idée adéquate. Alternativement, elle pourrait affecter le corps de façon négative, mais sa valeur pourrait être déterminée par la façon dont la raison la traite. Elle pourrait servir l'activité d'une personne en augmentant son pouvoir en surmontant le mauvais affect passif. La passivité de l'affect passif est déterminée par le fait qu'il reste passif après que le corps l'ait expérimenté. Si la puissance de l'homme ne définit pas l'affect, alors il reste passif, ce qui ne s'est pas encore transformé ou ne se transformera jamais en une idée adéquate sous la direction de la raison.

Lorsque Spinoza dit que les effets passifs pourraient parfois être bénéfiques en renforçant la puissance humaine, on suppose qu'il mentionne d'abord les affects qui constituent nos désirs, définis par la raison et qui sont indiscutablement bons. Puisque notre activité découle des affects passifs s'ils sont dirigés par la raison. Deuxièmement, s'ils ne sont pas déterminés par la raison et restent à l'état d'affects passifs, ils seraient bons ou alors mauvais. La suggestion de Spinoza pour atteindre l'indépendance des affects passifs autant que possible, doit être comprise dans leur second sens qu'un individu éprouve encore de façon passive qu'il n'a pas surmonté et d'être le facteur actif autodéterminé de son affect. Le sujet principal est la façon dont l'esprit a conçu l'affect et dans quelle mesure il a effectué une indépendance vis-à-vis de celui-ci. Ainsi, la suggestion est d'être indépendant de la passivité concernant l'activité de la raison autant que possible plutôt que d'éviter d'être soumis à des affects passifs dans la mesure du possible. Les affects passifs seraient toujours mauvais, car ils empêchent une personne d'être active si elle reste passive dans le processus de compréhension. Cependant, sa bienfaisance est déterminée par l'activité de l'esprit sur lui-même. Par conséquent, ils seraient bons dans la mesure où ils renforcent l'activité humaine et mauvais dans le cas où ils diminuent le pouvoir humain. Il convient de noter que cela dépend également d'une personne à l'autre, car l'activité d'une personne est affectée par les effets passifs d'une manière bonne ou mauvaise en référence à la capacité de son esprit à les concevoir en s'appuyant sur la raison. La capacité de l'esprit ne doit pas être comprise comme étant donnée par la nature. Cependant, plus l'esprit ou la raison traite des effets extérieurs et plus il en tire des idées adéquates, plus il devient capable de concevoir les affects passifs sous la conduite de la raison. Dans ce cas, il n'y a rien de bon ou de mauvais en soi, indépendamment des individus. De ce fait, les

affects passifs ne sont pas questionnés quant à leurs valeurs en soi puisque les hommes y sont exposés à partir de la nécessité dérivée de la nature de l'être humain en tant que mode fini de la Nature. Dans ce contexte, les pensées de Spinoza sur les passions doivent être traitées en termes d'indépendance vis-à-vis des affects passifs autant que possible en dépassant la discussion sur le fait d'être exposé à eux.

Bennett soutient qu' « *il est difficile de ne pas concevoir Spinoza comme engagé à présenter la privation sensorielle comme un idéal.* »²²⁴ Cette lecture suggère qu'un humain éthiquement idéal n'aurait pas de sensations puisqu'elles découlent de la passivité aux choses extérieures. Outre la discussion de l'être humain idéal dans le récit de Spinoza, le débat de Bennet est basé sur sa lecture de l'homme libre comme ayant seulement des idées adéquates. S'il n'a pas d'idées inadéquates, il n'est pas affecté passivement par les choses extérieures. Puisque « *nous pâtiſsons en tant que nous sommes une partie de la Nature,* »²²⁵ le souci de passivité de Spinoza pour l'homme libre n'implique pas cette interprétation. Sinon, le conseil éthique de Spinoza pour les êtres humains serait de devenir Dieu. La compréhension de l'homme libre à travers les affects passifs dans cette perspective cache la discussion principale derrière le dilemme de l'homme libre avec le fait de Spinoza que la passivité de l'homme fini envers les choses extérieures est sa nature. Cependant, la notion de passivité va au-delà de cette perspective lorsqu'elle est considérée à travers son parcours dans le système corps-esprit humain déterminé par Spinoza. Comprendre le terme d'affects passifs avec ses couches ; on voit qu'elles sont à la base des idées adéquates et inadéquates. « *Agir par vertu absolument n'est rien d'autre en nous qu'agir, vivre et conserver son être sous la conduite de la raison, d'après le principe de la recherche de l'utile propre.* »²²⁶ Spinoza conseille d'agir par la direction de la raison qui renvoie aux idées adéquates.

La vertu de l'homme libre est de diriger sa vie par ses idées adéquates. Par conséquent, Spinoza suggère de contrôler les passions pour guider nos vies plutôt que de s'efforcer désespérément de se libérer de la passivité, ce qui est une fin impossible. Alors, nous ne pouvons pas chercher un moyen de contrôler les passions depuis

²²⁴ Bennett, J. (1984). *A Study of Spinoza's Ethics*. Indianapolis: Hackett Publishing Company. «It is hard not to see Spinoza as committed to offering sensory deprivation as an ideal. »

²²⁵ *Eth.*, IV, Prop. 2.

²²⁶ *Eth.*, IV, Prop. 24.

l'extérieur de notre être en nous efforçant de ne pas être affectés passivement par les choses extérieures. D'ailleurs, Spinoza reconnaît que « *l'homme qui est dirigé par la raison, est plus libre dans la cité (...) que dans la solitude.* »²²⁷ Les affects passifs peuvent être lus de la manière suivante : Les choses extérieures à notre nature ne sont déterminées ni actives ni passives jusqu'à ce qu'elles rencontrent notre corps et nous apportent des modifications. Donc, un corps est affecté « passivement » par une chose extérieure à sa nature. Le point de vue de Spinoza sur la vertu humaine concernant les affects passifs va au-delà de cette signification. La première tâche consiste à s'efforcer d'empêcher les affects passifs de constituer des passions ou des pensées passives, c'est-à-dire des idées inadéquates dans notre esprit. Ceci ne peut être atteint que par l'activité de l'esprit sous la conduite de la raison. Le fait d'être affecté passivement par le monde extérieur n'entraîne pas nécessairement la passivité de l'esprit. « *Notre âme (...) en tant qu'elle a des idées adéquates, elle est nécessairement active.* »²²⁸ En suivant la dictée de la raison, l'esprit aura une idée adéquate de cette passion. La deuxième tâche consiste à s'efforcer de prévenir les passions qui n'ont pas été traitées dans le cadre de la première tâche et qui sont donc restées inadéquates pour déterminer notre action. L'esprit de l'être humain comportera toujours des idées plus ou moins inadéquates car nous sommes des êtres passifs dont la nature ne peut être conçue par elle-même comme faisant partie de la nature.²²⁹ Ainsi, bien que l'on ait considérablement d'idées adéquates, un homme ne peut pas avoir uniquement des idées ainsi. Aussi, les idées inadéquates de l'homme, même aussi peu qu'elles puissent être, subsisteront en ce qui concerne la nature de l'humanité comme mode fini de Dieu.

L'homme libre est conduit par la seule raison, il n'est pas seulement affecté passivement, mais aussi, avec des passions et des idées inadéquates dont il n'est jamais animé. Son esprit est surtout actif, et il n'est surtout pas affecté négativement par les affects passifs. En d'autres termes, la capacité avancée de son esprit est compétente pour concevoir activement les affects plus passifs. Il est également efficace dans le contrôle de ses passions, à la fois dans le sens de les surmonter et de ne pas agir sur elles. « *L'Âme est soumise à d'autant plus de passions qu'elle a plus d'idées inadéquates, et, au contraire, est active d'autant plus qu'elle a plus d'idées adéquates.*

²²⁷ **Eth.**, IV, Prop. 73.

²²⁸ **Eth.**, IV, Prop. 1.

²²⁹ **Eth.**, IV, Prop. 2.

»²³⁰ Si telle est sa vertu, alors la passion d'une personne à sortir est une mauvaise chose. En même temps, Spinoza note que : « *Ce qui augmente ou diminue, aide ou empêche la puissance d'agir de notre corps, l'idée de cette chose augmente ou diminue, aide ou empêche la puissance de penser de notre esprit.* »²³¹ Une passion qui augmente la perfection de notre corps donc, de notre esprit serait bonne, bien qu'elle soit une émotion passive. Selon Spinoza, « *par joie, j'entendrai donc dans la suite la passion par laquelle l'esprit passe à une perfection plus grande.* »²³² Comme l'engage Spinoza, « *Le Corps humain a besoin, pour se conserver, d'un très grand nombre d'autres corps par lesquels il est continuellement comme régénéré.* »²³³ Ces corps pourraient être compris comme des choses de la nature comme les corps humains, les besoins corporels fondamentaux comme la nourriture ou le logement. De plus, on dirait que ce sont des joies passives qui pourraient renforcer la puissance du corps et de l'esprit. Cependant, se priver d'agir sur des joies passives de ce type détruira le corps de l'homme libre s'il est conçu pour être un être humain. Pourquoi un homme libre devrait-il être empêché d'agir par des joies passives si celles-ci apportent une plus grande perfection à sa puissance ? Aussi, puisqu'il est conduit par la raison qui lui dicte de rechercher son avantage, ce qui doit augmenter sa puissance, laisser la joie déterminer sa vie contribuerait à sa liberté au lieu d'y être un obstacle. Ici, il est nécessaire de laisser de côté la poursuite de l'argument de l'interprétation de Nadler. En effet, le problème que l'homme libre rencontre à la frontière de cette façon d'interpréter ne s'applique pas à la définition de Spinoza de l'homme libre qui est conduit par la seule raison. Spinoza n'exprime pas que l'homme libre ne laisse jamais ses passions déterminer ses actions. Au contraire, Nadler a expliqué cette affirmation pour prouver que l'homme libre est exposé à des affects passifs comme le sont les êtres humains.²³⁴ Par conséquent, puisque la raison nous dit de rechercher l'avantage qui accroît notre puissance corporel et spirituel, agir à travers la joie passive qui nous fournit une plus grande perfection, comme le fait remarquer Spinoza, ne nuirait pas à la liberté de l'homme libre dans sa définition. En d'autres termes, même si selon Spinoza l'affect de la joie est définie comme passive, mais bonne pour augmenter la

²³⁰ **Eth.**, III, Prop. 1., Cor.

²³¹ **Eth.**, III, Prop. 11.; Traduit par **Bernard Pautrat**

²³² **Eth.**, III, Prop. 11, Sc.; Traduit par **Bernard Pautrat**

²³³ **Eth.**, II, Post. 4.

²³⁴ Nadler, S. (2015). **On Spinoza's 'Free Man'**. *Journal of the American Philosophical Association*, 103-120.

puissance, agir sous l'effet de cette passion sera considéré comme suivre les conseils de la raison. Pour cela, l'homme libre vivrait de la joie passive et resterait fidèle à la définition.

Au début de la préface de la quatrième partie, Spinoza note que « *J'appelle Servitude l'impuissance de l'homme à gouverner et réduire ses affections.* »²³⁵ Le problème n'est pas que l'homme ait des passions ou soit affecté passivement (ce qui ne pourrait pas être un problème pour Spinoza), mais le fait d'être soumis au terme de servitude serait causé par l'incapacité de contrôler les passions. Il n'explique pas non plus le terme de servitude par l'incapacité à vaincre les passions ; de même, cela ne pose aucun problème. D'ailleurs, Spinoza reconnaît que « *la force d'une passion ou d'une affection peut surpasser les autres actions de l'homme, ou sa puissance, de telle sorte que cette affection demeure attachée à l'homme.* »²³⁶ Bien qu'il conseille de surmonter les passions, il admet que cela dépasse parfois le pouvoir de l'homme. Spinoza insiste ici sur la modération et la retenue des affects. Ainsi donc, un homme qui a la capacité de maîtriser ses passions n'est pas en servitude. À première vue, en corrélant le mot servitude avec l'homme libre, on suppose que cette phrase semble soutenir l'argument de Nadler. Cependant, comment devons-nous comprendre le fait de modérer et de restreindre les affects ? Modérer et restreindre les affects impliquent-ils de les empêcher de déterminer nos actions ?

En ce qui concerne la philosophie de Spinoza, une personne soucieuse de l'éthique consulterait la raison pour répondre à la question. La raison nous conseille de rechercher les bonnes choses qui servent à notre avantage pour préserver notre être en augmentant notre puissance. « *On ne peut concevoir aucune vertu antérieure à celle-là (c'est-à-dire à l'effort pour se conserver).* »²³⁷ Alors modérer et restreindre les affects doit servir cet objectif. Ainsi, si un affect nous empêche d'acquiescer cette fin, la raison suggère de ne pas laisser cet affect déterminer nos actions. Au contraire, si agir sur l'affect est bon pour notre pouvoir, alors la raison le recommanderait. Elle démontre que vivre sous la conduite des passions ne nuit à notre être que lorsqu'elles nous conduisent dans la direction opposée à la raison. De ce fait, la réponse dépend

²³⁵ **Eth.**, IV, Préf.

²³⁶ **Eth.**, IV, Prop. 6.

²³⁷ **Eth.**, IV, Prop. 22.

des affects, en d'autres termes, si les affects sont soutenus par la raison. De là, un homme libre est conduit par la seule raison, non pas dans le sens où les passions ne le dirigent jamais mais par la seule raison. Par conséquent, un homme libre n'est pas en servitude, il modère et restreint ses passions en suivant les prescriptions de la raison.

Pourtant, le concept de passion pour Spinoza mérite d'être examiné car, il s'agit d'émotions passives qui pourraient être soutenues par la raison. Si la raison peut nous conduire à des joies passives, il s'ensuit qu'elle a un sens différent par rapport à ce que l'on comprend des passions. Agir conformément à la raison signifie l'activité ou être la cause adéquate de son action. « *Je dis que nous sommes actifs, quand, en nous ou hors de nous, quelque chose se fait dont nous sommes la cause adéquate.* »²³⁸ Ensuite, la raison conseille l'activité non par la guidance de l'action par laquelle nous ne sommes pas la cause adéquate ou que nous n'avons pas comprise. En d'autres termes, si nous agissons sous notre idée inadéquate, la raison principale de notre action n'est pas nous-mêmes donc, nous serions la cause passive de nos actions. Il s'ensuit que la raison nous conduirait à une certaine passivité si elle nous amenait à agir avec une joie passive. Cependant, en étant conduit par la seule raison, on ne peut penser que l'homme libre soit déterminé à une action dont il ne serait pas la cause active. Comprendre la raison qui conduit à agir par des joies passives serait le point essentiel. Spinoza souligne que « *à toutes les actions auxquelles nous sommes déterminés par une affection qui est une passion, nous pouvons être déterminés sans elle par la raison.* »²³⁹ Cela signifierait-il que toutes les actions provenant d'affects passifs pourraient être déterminées par la raison indépendamment du fait d'être affecté par celui-ci. Cela devrait se référer à des actions que la raison recommanderait, bien qu'elles soient originaires d'affects passifs.

Cette proposition semble démontrer deux aspects de l'action : l'aspect observable d'une action de l'extérieur ainsi que l'aspect observable d'une action de l'intérieur. Par exemple, imaginez un homme libre assis à une table en train de dîner. Celui qui peut l'observer de l'extérieur serait surpris qu'il puisse prendre plaisir à dîner, bien que sa façon de vivre soit toujours indépendante des passions. L'action consiste à manger de la nourriture, ce qui implique d'agir passivement en fonction des

²³⁸ **Eth.**, III, Déf. 2.

²³⁹ **Eth.**, IV, Prop. 59.

besoins extérieurs lorsque l'on observe de l'extérieur. D'autre part, on sait que l'homme libre n'est conduit que par la raison, mais « *agir par raison n'est rien d'autre que faire ces actions qui suivent de la nécessité de notre nature considérée en elle seule.* »²⁴⁰ Alors il est contradictoire que la raison dicte d'agir sur des affects passifs. Le second versant de la lecture de l'action résout le paradoxe. Le sens principal de l'activité ou la passivité de l'action est déterminé par la raison principale des individus pour leurs actions. Ici, puisque seul un individu peut observer sa raison d'agir de l'intérieur, le seul observateur pourrait être la personne elle-même. Ainsi, l'action peut être motivée par un affect ou par la raison. Si un homme libre devait manger par plaisir, cela rendrait nul son appellation d'homme libre, car la raison ne dicte pas d'agir par plaisir. Cependant, la raison nous conduit à des actions qui renforcent notre pouvoir de préserver notre être. L'alimentation, comme dans cet exemple, sert ce but. Cependant, le sens premier de l'action, déterminé par l'intention réelle derrière l'action, identifiera également la vertu de l'action. Par conséquent, si un homme libre ne mange que pour survivre ou préserver son être, alors il est dirigé par la raison à cette fin. Comme le remarque la proposition, les actions que nous accomplissons sur des affects passifs pourraient être déterminées par la raison, et lorsque c'est le cas, cette action sera faite indépendamment de cet affect. Alors, si la raison nous dit d'agir sur des joies passives, la joie doit être comprise comme une chose extérieure à notre nature qui cherche à augmenter notre puissance. Pour cela, la passivité de la joie est déterminée par le fait qu'elle est un affect extérieur. Cependant, même si la raison suggère d'agir en fonction d'une joie passive, celle-ci cessera d'être passive lorsque cette action sera réalisée en raison du bénéfice qu'elle procurera à la puissance de l'esprit et du corps.

Spinoza remarque que « *en tant que la Joie est bonne, elle s'accorde avec la Raison ; et elle n'est pas une passion si ce n'est en tant que la puissance d'agir de l'homme n'est pas accrue à ce point qu'il se conçoive lui-même et conçoive ses propres actions adéquatement.* »²⁴¹ Par conséquent, Nadler a une bonne raison d'expliquer l'homme libre comme celui qui est soumis à des affects passifs mais qui ne laisse jamais ses passions déterminer ses actions. En même temps, il ne fait que ce que la raison lui dicte. Cela implique que l'action des passions n'est un obstacle à la liberté

²⁴⁰ **Eth.**, IV, Prop. 59, Dém.

²⁴¹ **Eth.**, IV, Prop. 59, Dém.

de l'homme libre que lorsqu'elle le dirige à l'encontre de la raison. En d'autres termes, la vertu des actions d'un homme libre est d'être libre des affects des passions. La position de Nadler comporte donc des strates. Il ne s'agit pas d'être indépendant, d'être affecté par les passions mais d'être indépendant et d'être affecté par les passions déjà affectées. La liberté éthique de Spinoza serait de devenir libre en agissant indépendamment des passions qui nous affectent avec le seul principe de la raison.

5. EST-IL JUSTIFIÉ D'INTERPRÉTER LE CONCEPT DE L'HOMME LIBRE COMME UN MODÈLE DE LA NATURE HUMAINE ?

5.1. L'homme libre est-il un concept réalisable pour un mode fini d'êtres humains ?

Une préoccupation partagée par les commentateurs tenants de l'opinion d'un homme entièrement libre est la place des sens dans la compréhension de Spinoza. Ils jugent Spinoza incohérent dans ces passages sur l'homme libre, où l'homme libre est interprété comme entièrement libre et dépourvu de perception des sens. En considérant un homme entièrement libre par rapport aux êtres humains actuels, l'homme libre n'est pas atteignable pour les humains qui sont incapables d'une liberté parfaite. De plus, lire l'homme libre comme le modèle de la nature humaine que Spinoza présente dans *Eth.*, IV, *Préf.*, pour fournir une origine pour déterminer les concepts de bien et de perfection serait incohérent à travers les lentilles de ces commentateurs. Puisque, dans cette lecture, l'homme libre n'a pas de passions ou d'idées inadéquates, il ne peut pas être un modèle pour les êtres humains réels qui ont nécessairement des passions et des idées inadéquates comme faisant partie de la nature. Par conséquent, si l'homme libre est un idéal ou un modèle de la nature humaine, Spinoza est considéré comme incohérent pour avoir présenté un idéal inaccessible dans son éthique. La première raison de cet argument est qu'un modèle de nature humaine devrait être possible à atteindre pour les êtres humains, mais ils ne peuvent pas être privés de la perception des sens.

Deuxièmement, comme le justifie Kisner : « Comme l'homme libre est parfaitement actif, s'il était le modèle, alors toute passivité de notre part nous éloignerait du modèle et, par conséquent, compterait comme une imperfection. »²⁴² Les êtres humains ont des sensations, et il est impossible qu'ils ne soient pas affectés passivement par autre chose qu'eux-mêmes. Si ce modèle entend mener la voie de la justification du bien et de la perfection, accepter l'homme libre comme modèle n'aiderait pas à déterminer le statut de notre être selon ce modèle. Car toute affection humainement passive, même si elle est la plus petite possible, serait imparfaite par rapport au modèle de la nature humaine, tel qu'il est compris dans l'expression de Kisner. Cependant, compter cette situation comme une imperfection semble être trop strict car Spinoza affirme que « *J'appelle servitude l'impuissance de l'homme à gouverner et réduire ses affections.* »²⁴³ Cette affirmation démontre une ligne entre la perfection et l'imperfection qui offre un degré de perfection. En conséquence, si l'homme libre était le modèle, un homme étant affecté passivement par les choses extérieures et agissant par les idées inadéquates qui en découlent serait moins parfait qu'imparfait.

En ce qui concerne la première raison de l'incohérence, pourquoi un modèle présenté, qui est supposé car il se réfère à l'homme libre, devrait-il être réalisable pour les êtres humains ? Selon Kisner, s'efforcer d'atteindre un modèle que la raison reconnaît comme impossible contredit l'idée de Spinoza d'agir en accord avec la raison.²⁴⁴ Pour illustrer sa position, il représente une échelle de liberté de 1 à 10 et suppose que le maximum de liberté que nous pouvons atteindre est un 7. Essayer de viser un 10 en sachant que le résultat est impossible est une contradiction pratique.

On pourrait en déduire que Spinoza aurait pu donner un modèle (s'il l'a fait) d'une échelle de 7 plutôt que de 10 pour nous. Sachant que la liberté (généralement acceptable) des êtres humains est une question de degré dans la philosophie de Spinoza, illustrer la liberté avec ces chiffres ne peut s'appliquer à l'*Éthique* que par le

²⁴² Kisner, M. J. (2011). *Spinoza on Human Freedom*. New York: Cambridge University Press.
«*Since the free man is perfectly active, if he were the model, then any passivity on our part would distance us from the model and, therefore, would count as an imperfection.* »

²⁴³ Eth., IV, Préf.

²⁴⁴ Kisner, *Ibid.*

plus et le moins de liberté puisque Spinoza explique les concepts à partir des points extrêmes comme dans la notion d'homme libre, d'esclave et d'homme libre. Spinoza mentionne les choses intermédiaires avec des mots tels que : plus ou moins et dans une certaine mesure. En d'autres termes, quelle que soit la précision avec laquelle Spinoza exprime l'état le plus élevé ou le plus bas d'une chose, certains discours incluent des mesures et des degrés lorsqu'ils expriment les états des choses entre ces conditions. Si être libre est F, alors ne pas être libre est non F. L'*Éthique* de Spinoza, tout en offrant une liberté de degré aux êtres humains, n'explique pas explicitement les niveaux de conditions entre le F et le non F. Expliquer, par exemple, le 3e niveau de liberté des êtres humains semble impossible et inutile. La façon dont Spinoza guide les gens suit les conditions extrêmes, puisqu'il décrit F et non F, pour éclairer le chemin à travers lui.

Par conséquent, déterminer la condition spécifique qui fait passer une personne du cinquième degré de liberté au sixième est impossible dans le système de Spinoza. Par conséquent, définir les niveaux entre F et non F pour les êtres humains est une impossibilité. Spinoza ne pouvait définir qu'une liberté absolue, la dixième, parce que déterminer la limite supérieure de la liberté des êtres humains, c'est aussi démontrer le point où un être humain peut atteindre le niveau maximal d'auto-causalité. Parce que déterminer le niveau potentiel maximal de liberté que les humains peuvent atteindre, la définition de la liberté la plus probable des êtres humains serait impossible. Par conséquent, la définition du septième degré n'est pas donnée par Spinoza. C'est pourquoi Spinoza a démontré la fin la plus probable pour nous en donnant le tempérament et sa façon de vivre avec les circonstances possibles que l'on peut rencontrer plutôt que de définir l'homme libre. De plus, Spinoza ne donne pas le concept d'homme libre avec un argument que les humains devraient atteindre. Aussi, son éthique n'est pas louable mais descriptive. Le concept de l'homme libre n'est fourni que pour guider les gens à déterminer ce qui est bon pour améliorer son pouvoir afin d'obtenir une plus grande perfection, et non par l'intention du modèle atteignable. Même si l'homme libre n'était pas réalisable pour les humains, il servirait quand même de guide qui ne contredit pas le fait de vivre selon les préceptes de la raison et l'intention de Spinoza en matière d'*Éthique*.

La troisième incohérence dans la lecture de l'homme complètement libre comme modèle est que la lecture implique que Spinoza permette «des demandes normatives légitimes» telles que devenir complètement libre et autodéterminé même s'il est impossible de répondre à ces demandes.²⁴⁵ Kisner soutient que la lecture nie le principe que «doit implique peut»²⁴⁶ qu'il a déduit d'*Eth.*, IV, *Préf.*, affirmant que les jugements normatifs devraient être basés sur la connaissance certaine de notre nature humaine réelle dans sa lecture. Alors, dans ce scénario, la liberté n'est pas un idéal légitime pour les êtres humains puisque, de notre part, elle est une impossibilité par rapport à un homme complètement libre. L'idéal, alors, nous assisterait à travers le but de l'homme libre que nous devrions être.

Un problème avec cette lecture est souligné par Andrew Youpa : attribuer l'inadéquation à l'argument selon lequel l'homme libre est le modèle de la nature humaine «*dans le sens de l'échec à se conformer à la maxime que doit implique peut est incohérent.*»²⁴⁷ Youpa interprète l'incohérence de l'Éthique de Spinoza à travers un idéal totalement libre avec la «*maxime doit et peut*» en remettant en cause la notion d'adéquation pour Spinoza car, outre l'incohérence, le modèle est critiqué comme inadéquat. Cependant, «*il n'y a rien dans la définition de l'idée adéquate de Spinoza qui ait à voir avec la maxime doit-peut.*»²⁴⁸ Spinoza indique que «*j'entends par idée adéquate une idée qui, en tant qu'on la considère en elle-même, sans relation à l'objet, a toutes les propriétés ou dénominations intrinsèques d'une idée vraie.*»²⁴⁹ Spinoza affirme encore : «*Je dis intrinsèques pour exclure celle qui est extrinsèque, à savoir l'accord de l'idée avec l'objet dont elle est l'idée.*»²⁵⁰ De cette expression, Youpa conclut que l'idée de l'homme libre n'est pas incohérente car elle ne répond pas au «*maxime doit et peut.*» Puisqu'il n'y a aucune preuve de l'opinion selon laquelle doit implique peut, elle est extérieure à la philosophie de Spinoza. Par conséquent, la maxime est non évaluative pour expliquer l'éthique de Spinoza.

²⁴⁵ Kisner, M. J. (2011). *Spinoza on Human Freedom*. New York: Cambridge University Press.

²⁴⁶ *Ibid.* «Ought implies can. »

²⁴⁷ Youpa, A. (2010, January). *Spinoza's Model of Human Nature*. *Journal of the History of Philosophy*, Volume 48, (1), 61-76. «In the sense of failure to comply with the maxim that ought implies can is incoherent. »

²⁴⁸ *Ibid.* «There is nothing in Spinoza's definition of 'adequate idea' that has to do with the ought-can maxim. »

²⁴⁹ *Eth.*, II, Déf. 4.

²⁵⁰ *Eth.*, II, Déf. 4, Exp.

5.2. Le concept de l'homme libre par référence au modèle de la nature humaine

Dans la préface de la quatrième partie, Spinoza présente l'idée d'un modèle de la nature humaine pour guider les êtres humains à déterminer ce qui est bon ou parfait par rapport à elle. Le bien et la perfection ne représentent pas ici une notion abstraite mais plutôt une notion pratique. Les choses en elles-mêmes ne sont pas bonnes ou mauvaises, mais ce qui détermine le statut des choses concernant ces notions, c'est la manière dont nous agissons sur elles ou dont nous les utilisons pour notre conservation ou notre pouvoir. L'aspect pratique de ces notions démontre que le modèle de la nature humaine ne doit pas être introduit avec des définitions abstraites mais avec la dimension pratique qui démontrerait comment agir selon les conseils de la raison pour le bien et le parfait concernant le modèle. La mention par Spinoza d'un modèle de la nature humaine auquel nous devrions déterminer notre bien et notre perfection donne lieu à la pensée qu'il a l'intention de présenter un tel modèle. Puisque ce modèle est exprimé comme une norme qui nous aidera à mesurer ou à déterminer ce qui est bon pour nous en le comparant à cette norme, on suppose que le modèle offrirait la perfection la plus probable des êtres humains. Spinoza dit : « *J'entendrai donc par bon dans ce qui va suivre, ce que nous savons avec certitude qui est un moyen de nous rapprocher de plus en plus du modèle de la nature humaine que nous nous proposons.* »²⁵¹ Il est entendu de telle sorte que le modèle fournit un point élevé que nous pouvons consulter pour comprendre ce qui est bon pour nous et pour faire progresser notre statut selon le modèle. Ainsi, en ce qui concerne le modèle, quand on pense à ce que serait la perfection la plus probable pour les êtres humains selon Spinoza, la personne la plus libre ou la plus vertueuse se référerait au modèle en considérant ce qui est le meilleur pour l'humanité d'après lui. Ensuite, lorsqu'il introduit l'homme libre à la fin de la quatrième partie, la plupart des lecteurs supposent que Spinoza fournit finalement le modèle avec l'homme libre.

Sur ce point, il est important de noter que l'expression du modèle de la nature humaine n'est pas mentionnée en dehors de la préface de la quatrième partie tout au

²⁵¹ **Eth.**, IV, Préf.

long de l'*Éthique*. Par conséquent, Spinoza n'identifie explicitement l'homme libre comme modèle nulle part dans le texte.²⁵² En d'autres termes, Spinoza ne se réfère pas à un homme libre quand il parle du modèle dans la préface, et il n'indique pas non plus un modèle lorsqu'il traite de la notion d'homme libre. De plus, alors que le seul endroit où il mentionne le modèle est la préface du quatrième chapitre, la notion d'homme libre est examinée une fois pour toutes dans les six dernières propositions du quatrième chapitre. Par conséquent, il n'y a aucune base textuelle pour reconnaître le lien de l'homme libre (ou de tout autre concept) avec le modèle.

Bien que Spinoza ne se réfère pas explicitement à l'homme libre comme modèle dans le texte, certains commentateurs ont déduit l'identification entre les deux à partir du sens que l'*Éthique* implique dans leur interprétation. Pour cette raison, parce qu'elle fait sens par rapport à leur façon de lire le texte, la déduction de ces commentateurs « *est justifiée en raison de son pouvoir explicatif,* »²⁵³ selon Kisner. De ce point de vue, par rapport à cette façon de lire, la notion de l'homme libre comme une représentation humaine réalisable, le concept fournit un référent pour le modèle de la nature humaine. Cependant, il est nécessaire de se demander si l'inférence selon laquelle le modèle de la nature humaine se réfère à l'homme libre est légitime. Tout d'abord, Spinoza doit indiquer qu'il comprend l'homme libre comme le modèle qui nous fournirait un terrain pour juger ce qui est bon et parfait en comparaison. C'est une raison valable pour juger cette inférence puisqu'elle démontre qu'elle n'est pas basée sur une référence textuelle mais une estimation issue d'une manière particulière d'interpréter l'homme libre et le modèle de la nature humaine.

Deuxièmement, en considérant le modèle de la nature humaine, les paroles de Spinoza nous donnent à réfléchir sur le modèle car il démontre un guide pratique pour ce que Spinoza avait déjà exprimé dans son éthique sur une base théorique. En d'autres

²⁵² Le thème du modèle de la nature humaine est évalué à travers les articles suivants: Youpa, A. (2010, January). *Spinoza's Model of Human Nature*. *Journal of the History of Philosophy*, Volume 48, (1), 61-76.; Kisner, M. J. (2011). *Spinoza on Human Freedom*. New York : Cambridge University Press. Voir aussi les articles suivants sur le sujet : Ansaltdi, Sverio ; (2001). *Amour Perfection et Puissance : un modèle de la nature humaine ?*, Archives de Philosophie, (2001/4); Zaninetti, Andrea. (1999). *Christian Lazzeri, Spinoza, puissance et impuissance de la raison*, Débats Philosophiques.

²⁵³ Kisner, M. J. (2011). *Spinoza on Human Freedom*. New York: Cambridge University Press. «Is justified on the grounds of its explanatory power. »

termes, à première vue, lorsque le modèle de la nature humaine apparaît dans le texte pour assurer comme un conseiller pour juger nos valeurs de bien et de perfection, qui joue un grand rôle dans le projet éthique de Spinoza. Il est naturel de penser au modèle comme s'il devait éclairer le contenu de son éthique fondée sur la théorie par une référence pratique. Par conséquent, un lecteur s'attendrait à ce qu'un modèle exprime un aspect pratique de sa théorie éthique. Cependant, à cet égard, Kisner affirme que : « *l'homme libre n'occupe pas une place prépondérante dans le texte : il est introduit sans fanfare dans un scholie et traité entièrement dans l'espace de dix propositions.* »²⁵⁴ Bien que son point puisse être une raison derrière la critique de l'homme libre comme s'il était un modèle, il ne va pas au-delà de l'obstacle qualitatif pour que l'homme libre soit un modèle. Un modèle peut avoir un impact considérable sur la compréhension de l'orientation pratique de l'*Éthique* de Spinoza, même s'il n'est pas encore très présent dans le texte. Plus important encore, Kisner souligne que « *la discussion de Spinoza sur l'homme libre a peu à dire sur notre bien et notre perfection.* »²⁵⁵

Il faut noter ici que Kisner remarque ce point dans un contexte particulier d'interprétation de l'homme libre comme s'il était complètement libre. Suite à cela, il affirme qu'« *en fait, alors qu'il fait quelques affirmations sur ce qui est bon ou mauvais pour un homme libre, elles ne semblent même pas s'appliquer à nous.* »²⁵⁶ Kisner affirme qu'il y a des revendications sur le bien ou le mal dans les propositions de l'homme libre, mais il dit explicitement que ces concepts dans ces passages servent l'homme libre, pas les êtres humains (car les êtres humains ne peuvent pas être complètement libres). Ainsi, ces affirmations sur le bien et la perfection ne s'appliquent pas aux êtres humains pour évaluer ces concepts dans leur vie. Puisque le modèle doit être un guide pratique applicable aux personnes réelles, alors selon cette expression, l'homme libre n'est pas le modèle. Selon lui, ce qui détermine sa position de l'homme libre par rapport au modèle de la nature humaine est sa lecture spécifique de l'homme libre. En conséquence, il critique l'identification de l'homme libre avec le modèle du point de vue de l'impossibilité pratique de l'homme libre.

²⁵⁴ Kisner, M. J. (2011). *Spinoza on Human Freedom*. New York: Cambridge University Press.
« *The free man does not occupy a prominent place in the text: he is introduced without a fanfare in a scholium and treated entirely within the span of ten propositions.* »

²⁵⁵ *Ibid.* « *Spinoza's discussion of the free man has little to say about our good and perfection.* »

²⁵⁶ *Ibid.* « *In fact, while he makes some claims about what is good or bad for a free man, they do not appear even to apply to us.* »

Comme nous soutenons la justification de Nadler pour les propositions de l'homme libre, l'impossibilité pratique n'est pas notre préoccupation ici. Ainsi, si l'homme libre était le modèle, sa façon de vivre devrait nous guider pour déterminer notre bien et notre perfection en offrant le contenu pratique de l'*Éthique* de Spinoza. Cependant, la proposition de l'homme libre n'offre pas une perspective générale sur l'*Éthique*. Bien que dans sa façon de vivre, ce qui est bon soit compris de notre côté, les exemples auxquels il est confronté sont limités, ne permettant pas de comparer l'ensemble de l'*Éthique* ou d'éventuelles autres circonstances auxquelles nous pouvons être confrontés dans nos vies.

Une autre voie d'amélioration conduit à s'interroger sur la légitimité de la revendication de l'homme libre étant ce modèle évoqué dans la préface de la quatrième partie : la place des engagements de l'homme libre dans l'*Éthique*. Par exemple, il est surprenant pour le lecteur de rencontrer la notion d'homme libre dans le chapitre intitulé « *de la servitude de l'homme.* » En revanche, l'objet du chapitre est noté ainsi : « *Je me suis proposé, dans cette Partie, d'expliquer cet état par sa cause et de montrer, en outre, ce qu'il y a de bon et de mauvais dans les affections,* » dans sa préface.²⁵⁷ En revanche, dans la cinquième partie de l'*Éthique* dite "*de la liberté de l'homme*" où Spinoza explique « *la manière de parvenir à la liberté,* »²⁵⁸ c'est-à-dire « *J'y traiterai donc de la puissance de la raison, montrant ce que peut la Raison elle-même contre les affections et ensuite ce qu'est la liberté de l'âme ou béatitude.* »²⁵⁹ Dans ces conditions, outre le fait que l'on peut se demander pourquoi un homme libre est mentionné dans la quatrième partie si un homme libre devait être le modèle, on ne voit pas pourquoi le modèle de la nature humaine incluant une mesure du bien et de la perfection apparaît là où Spinoza examine les choses qui conduisent les gens à la servitude.

Si le modèle devait être lu à propos de la liberté, autrement dit, le modèle devait se référer à la liberté de la nature humaine, et alors il devrait proposer « *un modèle d'action rationnelle* » et « *la nature de notre liberté,* » ce qui appartient à la cinquième

²⁵⁷ **Eth.**, IV, Préf.

²⁵⁸ **Eth.**, V, Préf.

²⁵⁹ **Ibid.**

partie pour Kisner.²⁶⁰ Ce point que souligne Kisner ne sert pas à remettre en cause l'affirmation de l'apparition du modèle dans la quatrième partie, mais il renvoie à la question de savoir pourquoi l'homme libre est placé dans la quatrième partie. Par conséquent, la remarque de Kisner n'est pas pertinente pour traiter ce point dans la remise en cause du modèle. Cependant, étant donné la division du contenu entre les quatrième et cinquième chapitres, prétendre que le modèle est introduit dans la quatrième partie soulève la difficulté de lire de manière cohérente le texte écrit dans un ordre géométrique. Kisner a une bonne raison de s'interroger sur le fait que «*si nous avons déjà déterminé dans la partie IV, la nature de la liberté humaine et le modèle pour juger du bien et de la perfection, alors que reste-t-il pour la partie V ?*»²⁶¹ Par conséquent, Nadler et Homan tout en affirmant que l'homme libre se réfère au modèle à moins qu'ils ne fournissent une explication claire de la façon dont ces critiques s'inscrivent dans le texte, leur affirmation continuera à être l'objectif de la question de la légitimité.

6. CONCLUSION

Les diverses interprétations du concept d'homme libre de Spinoza ne proviennent pas de débats conceptuels mais du fait que l'homme libre apparaît comme un être humain qui n'agit que selon ses idées adéquates. L'expression de l'homme libre chez Spinoza s'est traduite par la liberté absolue et le modèle de la nature humaine. Par conséquent, la liberté de l'homme libre a été expliquée soit comme étant absolument libre, soit comme étant libre selon le modèle de la nature humaine. Spinoza exprime explicitement qu'être libre signifie exister et agir à partir de sa seule nature.²⁶² En *Eth., Déf. 7*, où il définit ce qui est libre, l'être qu'il désigne n'est autre que Dieu dans la philosophie de Spinoza. Cette définition implique également que ceux qui sont limités sont en Dieu, dépendent en dernier ressort de la cause première pour exister et agir, et ne sont pas libres. Sans Dieu, l'homme ne peut donc ni exister ni agir. De ce

²⁶⁰ Kisner, M. J. (2011). *Spinoza on Human Freedom*. New York: Cambridge University Press.

²⁶¹ Kisner, M. J. (2011). *Spinoza on Human Freedom*. New York: Cambridge University Press.
«*If we have already determined in Part iv the nature of human freedom and the model for judging good and perfection, then what is left for Part v?* »

²⁶² *Eth.*, I, Déf. 7.

point de vue, quel que soit le degré d'activité d'un homme, il aura toujours une part de pouvoir ou de liberté. De nombreux commentateurs ont perçu la description par Spinoza du mode de vie de l'homme libre comme un homme qui ne possède que des idées adéquates et ont accusé Spinoza d'incohérence en considérant l'existence ontologique de l'homme libre. En effet, dans la métaphysique de Spinoza, l'homme, en tant que forme de singularité issue des modes singuliers de Dieu, doit toujours posséder des idées inadéquates en étant exposé à des influences extérieures à sa propre nature. Tant que les déclarations de l'homme libre sont comprises comme le fait qu'il n'a que des idées adéquates, il est inévitable de considérer la liberté de l'homme libre comme une question de degré.

Cependant, Nadler interprète cette description de l'homme libre de manière correspondante à l'Éthique. En mettant l'accent sur la vie et les actions de l'homme libre dans sa lecture, Nadler attire l'attention sur le fait que l'homme libre vit selon les préceptes de la raison avec seulement des idées adéquates à tout moment malgré la possession d'idées inadéquates. Cette lecture reflète l'homme libre comme une forme de singularité au sens ontologique tout en la rendant cohérente avec la doctrine métaphysique de l'éthique en tant qu'être avec des passions et des idées inadéquates. En conséquence, nous avons examiné les sept propositions sur l'homme libre individuellement et nous avons constaté que Spinoza utilise des termes qui indiquent la liberté de l'homme libre à un certain degré. Par ailleurs, Spinoza démontre que si l'homme libre naissait libre, il n'aurait que des idées adéquates. Or, ce n'est pas le cas de l'homme libre puisqu'il n'est pas défini comme celui qui n'a que des idées adéquates mais qui n'est guidé que par des idées adéquates. Ainsi, nous reconnaissons et admettons que l'homme libre est exprimé dans un portrait humain dans les propositions. Cependant, il reste à répondre à la question de savoir si l'homme libre peut être appelé libre.

Nadler affirme que l'homme libre est un modèle de la nature humaine que Spinoza mentionne dans la préface du quatrième chapitre. Sur la base de cette idée, il affirme que l'homme libre peut être appelé libre en référence à ce modèle. C'est ici que notre commentaire diffère du point de vue de Nadler. Notre première question ici est de savoir s'il existe un idéal humain dans la philosophie de Spinoza, et si l'homme libre peut être cet idéal ? La deuxième question est de savoir s'il est légitime de

qualifier l'homme libre sur la base de ce modèle. D'après nos études, bien que nous constatons que l'homme libre est libre dans une certaine mesure par rapport à l'interprétation de Nadler, nous n'avons pas obtenu de réponse sur le plan conceptuel que notre recherche a problématisé, à savoir le fait que les êtres humains sont nommés libres. Le fait que l'homme libre soit appelé libre selon le modèle de la nature humaine n'élimine pas le fait que la liberté se réfère à la nature divine. En d'autres termes, le modèle de la nature humaine exprime également une forme de singularité parmi les modes finis de Dieu, mais ne répond pas à la question de savoir comment les humains peuvent être appelés libres dans une compréhension de la nature dans laquelle seul Dieu est libre. Par conséquent, ce problème conceptuel reste non-résolu après l'explication de Nadler. Pour cette raison, nous continuons à nous interroger sur la légitimité d'utiliser le mot libre pour les êtres humains.

Les différentes interprétations de l'homme libre émergent non seulement parce que les définitions pointues conduisent par erreur à attribuer à l'homme libre une infinité avec facilité mais aussi à cause des mots mêmes que Spinoza a choisi pour signer l'homme libre. À partir de la définition explicite de la liberté dans la première partie, le lecteur est naturellement enclin à lire le terme « libre » comme désignant Dieu. La première apparition de l'homme libre à la fin de la quatrième partie nous a conduit à une énigme, car Spinoza laisse entendre qu'un humain parmi le mode fini de Dieu peut être aussi libre que Dieu est libre. Mais alors, quel genre de liberté est celle de l'homme libre ? Si seul Dieu peut être libre, qui est l'homme libre que décrit Spinoza ?

Bien que l'homme libre de Spinoza soit interprété comme complètement libre ou comme un homme en tant qu'être humain fini, les deux explications de l'homme libre ne semblent pas répondre à la question. Au contraire, Spinoza semble confondre le lecteur en combinant deux mots qui impliquent des réalités métaphysiques distinctes dans son éthique, peu importe ce qu'il entend exprimer par le concept dans les propositions. Ainsi, la question devient : quel genre d'être est l'homme libre dont le statut existentiel et conceptuel se réfère à la fois à Dieu et à un homme ?

La confusion à laquelle elle conduit se voit également dans les interprétations. Par exemple, certains commentateurs ont prêté attention à un mot de la combinaison

de la clause de l'homme libre, qui est libre, et en ont conclu que l'homme libre de Spinoza est complètement libre comme un Dieu. Les autres, en revanche, en se concentrant sur le mot « homme », se sont efforcés de l'interpréter comme un être humain. Alors que le premier groupe attire l'attention sur la contradiction des propositions qui considèrent l'homme libre comme un être humain et alors que certaines propositions pointent un homme libre qui est libre au sens absolu. Leur interprétation ne peut dépasser leur parti pris, constitué par les deux apparitions de l'homme libre avec des clauses « seulement ». Ils ont conclu de ces propositions de l'homme libre qu'il est parfaitement libre. En conséquence, ils ont accusé Spinoza de contredire certaines propositions où l'homme libre apparaît comme ayant des passions en tant qu'homme. Un point important pour ces commentateurs est que, bien que leur façon de lire l'homme libre soit en contradiction, premièrement avec la philosophie de Spinoza, deuxièmement avec l'ensemble des propositions de l'homme libre, et troisièmement avec les conseils éthiques en termes d'inatteignabilité, ils ont accusé Spinoza d'être inconséquent plutôt que de reconsidérer leur interprétation de l'homme libre comme libre au sens absolu. Quant au deuxième groupe de commentateurs, concernant Homan, sa conclusion est insuffisante, non pas à cause de sa déduction finale mais de ses explications déficientes pour dériver cette conclusion. En effet, il n'explique pas comment l'homme libre pourrait impliquer un portrait humain s'il est conduit par la seule raison. Cependant, il conclut que l'homme libre semble être un portrait beaucoup plus humain en ce qui concerne les propositions globales. Encore une fois, il ne fait pas avancer le discours sur la contradiction exacte que le concept recèle intrinsèquement. De ce fait, sa déduction selon laquelle l'homme libre renvoie à un profil humain est insuffisante car, elle n'explique pas pourquoi il est caractérisé comme libre. Nadler, en revanche, interprète l'homme libre de manière cohérente à la fois avec les propositions globales de l'homme libre et avec l'*Éthique*. Or, Nadler n'examine pas comment l'homme libre est qualifié de libre en ce qui concerne le *Eth.*, *I*, *Déf.* 7. En outre, il qualifie de libre l'homme conduit par la seule raison. Il explique sa liberté en référence au modèle de l'homme libre. Même s'il est admis qu'il existe un modèle, et que l'homme libre se réfère à ce modèle puisqu'il se réfère à un mode fini, la liberté du modèle de la nature humaine pour être un homme ne pourrait pas être complète, donc, ne devrait pas être appelée libre. Pour cette raison, Nadler laisse sans réponse le problème qui continue sous son explication de l'homme libre à être décrit comme libre.

7. BIBLIOGRAPHIE

- Ansaldi, S. (2001). Amour, perfection et puissance : un modèle de la nature humaine ? *Archives de Philosophie* , 741-756.
- Bennett, J. (1984). *A Study of Spinoza's Ethics*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Curley, E. (1994). *A Spinoza Reader, The Ethics and Other Works*. New Jersey: Princeton University Press.
- Deleuze, G. (1968). *Spinoza et le problème de l'expression*. Editions de Minuit .
- Deleuze, G. (2003). *Spinoza Philosophie Pratique*. Les Éditions De Minuit.
- Homan, M. (2015). Rehumanizing Spinoza's Free Man. Dans U. Goldenbaum, & C. Kluz, *Doing Without Free Will: Spinoza and Contemporary Moral Problems* (pp. 75-96). Lanham, Maryland: Lexington Books.
- Kisner, M. J. (2010). Reconsidering Spinoza's Free Man: The Model of Human Nature. *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*(5), 91-114.
- Kisner, M. J. (2011). *Spinoza on Human Freedom*. New York: Cambridge University Press.
- Macherey, P. (1994). *Introduction à l'éthique de Spinoza* (Vol. La cinquième partie). Paris: Presses Universitaires de France.
- Macherey, P. (1995). *Introduction à l'éthique de Spinoza* (Vol. La troisième partie). Paris: Presses Universitaires de France.
- Macherey, P. (1997). *Introduction à l'éthique de Spinoza* (Vol. La deuxième partie). Paris: Presses Universitaires de France.
- Macherey, P. (1997). *Introduction à l'éthique de Spinoza* (Vol. La quatrième partie). Paris: Presses Universitaires de France.
- Macherey, P. (1998). *Introduction à l'éthique de Spinoza* (Vol. La première partie). Paris: Presses Universitaires de France.
- Nadler, S. (2006). *Spinoza's Ethics An Introduction*. New York: Cambridge University Press.
- Nadler, S. (2015). On Spinoza's 'Free Man'. *Journal of the American Philosophical Association* , 103-120.
- Pascal Séverac et Anne Sauvagnargues. (2016). *Spinoza-Deleuze: lectures croisées*. Lyon: Ens Éditions.
- Spinoza. (1965). *Éthique*. (T. p. Appuhn, Éd.) Paris: GF Flammarion.
- Spinoza. (2010). *Éthique*. (t. p. Pautrat, Éd.) Éditions du Seuil.
- Spinoza. (2014). *Ethica*. (Ç. trad. Drüşken, Éd.) İstanbul: Alfa.
- Youpa, A. (2010, January). Spinoza's Model of Human Nature. *Journal of the History of Philosophy, Volume 48*(Number 1), 61-76.
- Zaninetti, A. (1999). *Christian Lazzeri, Spinoza, puissance et impuissance de la raison*. Paris: Société de philosophie du Québec.

TEZ ONAY SAYFASI

Üniversite : T.C. GALATASARAY ÜNİVERSİTESİ
Enstitü : SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
Hazırlayanın Adı Soyadı : Berfe Nur Yaşar
Tez Başlığı : La Liberté de Dieu et la Liberté Humaine chez
Spinoza
Savunma Tarihi : 05 / 05 / 2023
Danışman : Dr. Öğr. Üyesi Dr. Z. Gaye Çankaya Eksen

JÜRİ ÜYELERİ:

Unvan, Ad-Soyadı

İmza

Dr. Öğr. Üyesi Dr. Z. Gaye Çankaya Eksen

Prof. Dr. Aliye Kovanlıkaya

Dr. Öğr. Üyesi Ömer Behiç Albayrak