

REVUE  
PHILOSOPHIQUE  
DE LOUVAIN

Volume 110 n° 1 Winter 2012

**Blaise Patricio Olivero**

Ontologie comme science de la philosophie

**Lucien Peiffer**

Chiffres d'Émilie Lasker et le projet de son *Sketch*

**Serge Scalet**

«*It is possible to think*» : la langue du second langage

**Jean-Philippe Pierson**

La Possibilité et l'Autogénération. Le thème de la rationalité de  
Freud chez Hannah Arendt, Hans Jonas et Emmanuel Levinas

**Patricia Landis**

Reconnaissance et réflexion dans le langage pour soi  
L'ambivalence à partir du différent Heidegger-Derrida

ISSN : 0035-3841

E-ISSN : 1783-1768

categories : Philosophy

## Causalité de la raison et liberté chez Spinoza\*

---

Dans la Première Partie de l'*Éthique*, Spinoza affirme sans équivoque que le seul être que l'on peut considérer comme libre est Dieu, seule substance infinie qui existe et agit par sa propre force: «Dieu seul est cause libre. Car Dieu seul existe par la seule nécessité de sa nature [...] et agit par la seule nécessité de sa nature»<sup>1</sup>. Il s'ensuit que l'homme ne pourrait légitimement être dit libre que s'il était capable d'égaliser la puissance de Dieu; à moins que la notion de liberté ne soit équivoque, ou qu'elle s'emploie seulement par analogie de l'homme à Dieu. Il apparaît donc que le problème de la liberté humaine chez Spinoza s'énonce ainsi: un mode fini tel que l'homme peut-il égaler Dieu?

Spinoza reprend à Descartes la possibilité de parler d'une autocalité (*causa sui*) lorsque l'essence d'un être implique son existence. Or tel ne sera jamais le cas pour l'homme, dont Spinoza déclare sans ambiguïté que son essence n'implique pas l'existence (cf. II a1). Il en va autrement de la causalité des actions extérieures; ici, Spinoza retrouve la notion d'autocalité (*autarkeia*) telle que définie par l'idéal stoïcien d'un homme indépendant de l'extérieur, autonome, maître de soi et de ses actions (cf. III d1, d2, et p1). C'est donc à ce niveau que se joue, chez Spinoza, la possibilité pour l'homme d'égaliser Dieu.

Dans la Quatrième Partie de l'*Éthique*, Spinoza inaugure le chapitre consacré à l'homme libre, dont il esquisse le profil et les traits caractéristiques (cf. IV p65 à p73). Dans la deuxième définition de la Troisième Partie, il avait d'ailleurs posé la possibilité d'une action non déterminée par l'extérieur et donc, à proprement parler, libre: «Je dis que nous sommes actifs, quand, en nous ou hors de nous, quelque chose se fait dont nous sommes la cause adéquate, c'est-à-dire [...] quand, en nous ou hors de nous, il suit de notre nature quelque chose qui se peut par elle seule

\* La gentillesse et la compétence de Mme Marion Saliceti ont permis à ce texte d'atteindre sa forme française actuelle. Qu'elle soit remerciée de sa généreuse disponibilité.

<sup>1</sup> Spinoza B., *Éthique*, I, proposition 17, corollaire 2 (abréviations ci-après: a = axiome, d = définition, p = proposition, c = corollaire, s = scolie). Les références données entre parenthèses dans le corps du texte renvoient à l'*Éthique*. Les citations sont données d'après la traduction de Ch. Appuhn, avec parfois quelques modifications.

connaître clairement et distinctement». À partir de cette définition, la question de la causalité déterminée par la nature du mode fini, et non pas par les causes externes, se lie à celle de la possibilité, pour un mode fini, d'atteindre des idées adéquates: «Notre âme est active en certaines choses, passive en d'autres, savoir, en tant qu'elle a des idées adéquates, elle est nécessairement active en certaines choses; en tant qu'elle a des idées inadéquates, elle est nécessairement passive en certaines choses» (III p1). Être cause par soi-même d'un effet est donc possible dans la mesure où l'esprit humain atteint des idées adéquates. En vérité, on sait depuis la Seconde Partie qu'avoir une idée adéquate, c'est avoir la même idée que Dieu: «Notre âme, en tant qu'elle perçoit les choses vraiment, est une partie de l'entendement infini de Dieu [...] et il est donc aussi nécessaire que les idées claires et distinctes de l'âme soient vraies, que cela est nécessaire des idées de Dieu» (II p43s).

Le problème est donc le suivant: les idées adéquates dans l'esprit humain sont les mêmes que celles de Dieu; les actions qui suivent des idées adéquates sont les mêmes actions que celles de Dieu; par conséquent, dans les actions qui suivent des idées adéquates, l'homme est libre comme Dieu l'est. Nous voilà donc renvoyés aux idées adéquates pour répondre à la question de la liberté de l'homme. Or, est-il possible que l'esprit humain atteigne des idées adéquates, et, si oui, comment et dans quelles limites se déploie cette acquisition?

La connaissance adéquate est discutée dans la Seconde Partie de l'*Éthique*. Elle est introduite, comme un coup de théâtre, après une longue liste de raisons pour lesquelles l'esprit fini ne peut qu'être enfermé dans les bornes de la connaissance inadéquate:

Je dis expressément que l'âme n'a ni d'elle-même, ni de son propre corps, ni des corps extérieurs, une connaissance adéquate, mais seulement une connaissance confuse, toutes les fois qu'elle perçoit les choses suivant l'ordre commun de la Nature; c'est-à-dire toutes les fois qu'elle est déterminée du dehors, par la rencontre fortuite des choses, à considérer ceci ou cela, et non toutes les fois qu'elle est déterminée du dedans, à savoir, parce qu'elle considère à la fois plusieurs choses, à connaître les conformités qui sont entre elles, leurs différences et leurs oppositions; toutes les fois en effet qu'elle est disposée du dedans de telle ou telle manière, alors elle considère les choses clairement et distinctement, comme je le montrerai plus bas. (II p29s)

Spinoza a expliqué, par la finitude du corps dont l'esprit est l'idée, que celui-ci «n'a ni de lui-même, ni de son propre corps, ni des corps extérieurs, une connaissance adéquate». La connaissance adéquate de soi-même et des corps extérieurs ne serait possible que si l'esprit pouvait

connaître la chaîne infinie des modes finis, nécessaire pour constituer chaque mode fini. Mais cette connaissance infinie est interdite à l'esprit fini. L'esprit humain ne connaît que les modifications de son propre corps. Or, dans la mesure où le corps affecté diffère du corps qui l'affecte, la modification de notre corps ne saurait livrer de connaissance adéquate du corps extérieur, puisqu'elle consiste en un mélange de la nature du corps affecté et du corps qui l'affecte. Ainsi: «Les idées des corps extérieurs que nous avons indiquent plutôt l'état de notre propre corps que la nature des corps extérieurs» (II p16c2). C'est pourquoi les idées inadéquates dans l'esprit humain sont adéquates en Dieu. Dieu possède en effet l'idée des affections de mon corps aussi bien que les idées des corps extérieurs. Ce sont bien les idées que l'esprit humain ne possède pas qui permettent à Dieu d'avoir toujours une connaissance adéquate de la chaîne infinie des modes finis qui constituent le corps humain et de remonter des idées des modifications du corps à la connaissance adéquate du corps affecté et du corps qui affecte: «Quand nous disons que Dieu a telle ou telle idée, non en tant seulement qu'il constitue la nature de l'âme humaine, mais en tant qu'il a, outre cette âme, et conjointement à elle, l'idée d'une autre chose, alors nous disons que l'âme humaine perçoit une chose partiellement, ou inadéquatement» (II p11c).

Les raisons fournies par Spinoza pour expliquer l'origine de la connaissance inadéquate sont tellement liées à la condition incontournable de la nature humaine — la finitude — qu'il paraît difficile d'atteindre les idées qui font défaut à l'esprit humain et que Dieu, lui, possède. C'est précisément pourquoi la majorité des interprètes n'a pas été convaincue par la théorie de la connaissance adéquate, dont la Seconde Partie de l'*Éthique* tente de fonder la possibilité. Elle se développe ainsi: dans la perception des corps extérieurs, la rencontre entre le corps affecté et le corps qui affecte détermine une déformation du premier qui ne permet de connaître ni la vraie nature du corps extérieur ni celle du corps affecté. Mais, dans le cas des propriétés communes au corps qui affecte et au corps affecté, aucune déformation n'est possible. Dans ce cas, l'esprit humain a une perception adéquate de ces propriétés communes, à savoir une idée égale à celle qui est en Dieu. Et, apparemment, il suffit d'une seule perception pour que l'esprit puisse isoler les propriétés communes des propriétés particulières dont il ne peut avoir qu'une connaissance inadéquate: «Ce qui est commun à toutes choses et se trouve pareillement dans la partie et dans le tout ne peut être conçu qu'adéquatement» (II p38). La connaissance adéquate semble donc se trouver cachée à l'intérieur de la perception sensible elle-même.

La déduction spinozienne de la connaissance adéquate a conduit certains commentateurs à parler d'une tournure « empiriste » de sa pensée<sup>2</sup>, ou, bien pire, d'un échec de la déduction elle-même<sup>3</sup>: il serait impossible de sortir des bornes de l'inadéquation dans lesquelles la finitude enferme l'esprit. En vérité, la déduction de la connaissance adéquate dans la Seconde Partie de l'*Éthique* paraît faible et mal fondée. Si l'adéquation résultait effectivement de la perception sensible, toutes les difficultés liées à la faiblesse de l'induction surgiraient. Comment s'assurer en effet, à partir d'un nombre limité de cas, que tous les corps possèdent bien les qualités dont on a fait l'expérience? Spinoza lui-même, dans le *Court Traité*, avait bien souligné l'impossibilité du passage à la véritable universalité à partir d'une expérience limitée: « Comment, en effet, peut-[on] être sûr que l'expérience de quelques cas particuliers puisse être une règle pour tous? » (*Court Traité* II I 3).

Le problème s'accuse encore si l'on considère l'une des caractéristiques principales de la connaissance adéquate: son éternité. Quand l'esprit a accès à l'adéquation, il se hisse au niveau de l'éternité: « Il est de la nature de la raison de percevoir les choses comme possédant une certaine sorte d'éternité » (II p44c2). L'éternité de la connaissance révèle à l'esprit sa propre éternité: « Nous sentons et nous savons par expérience que nous sommes éternels. Car l'âme ne sent pas moins ces choses qu'elle conçoit par un acte de l'entendement que celles qu'elle a dans la mémoire. Les yeux de l'âme par lesquels elle voit et observe les choses, sont les démonstrations elles-mêmes » (V p23s). L'éternité, comme on le sait, n'est pas une durée illimitée mais plutôt une dimension hors du temps (cf. I d8 et explication). Or les perceptions sensibles se déroulent dans le temps: comment serait-il donc possible d'accéder à la dimension de l'éternité grâce à elles? En outre, l'esprit est idée d'un corps qui existe dans la durée: « Ce qui constitue en premier l'être actuel de l'âme humaine, n'est rien d'autre que l'idée d'une chose singulière existant en acte » (II p11). Il paraît donc invraisemblable que quelque chose d'éternel soit connu grâce aux perceptions sensibles.

Les problèmes posés par la déduction de la connaissance adéquate dans la Seconde Partie de l'*Éthique* ne recevront pas de solution avant la Cinquième Partie. Spinoza y développe une doctrine platonisante, suivant laquelle l'esprit humain est partagé en deux mondes: le monde de la durée,

<sup>2</sup> Cf. Yovel Y., 1994, p. 97.

<sup>3</sup> Cf. Marion J.-L., 1994.

mesurée par le temps, et le monde éternel. L'esprit humain — la *mens* — n'est pas seulement idée d'un corps existant dans le temps, mais aussi idée de l'essence du corps humain: «Un concept, ou une idée, est nécessairement donné en Dieu, qui exprime l'essence du corps humain, et ce concept est, par suite, quelque chose qui appartient nécessairement à l'essence de l'âme humaine» (V p23d). On comprend alors pourquoi, dans la Seconde Partie, Spinoza précisait que «l'idée d'une chose singulière existant en acte enveloppe nécessairement tant l'essence que l'existence de la chose elle-même» (II p45d). Selon cette proposition, si l'esprit humain est l'idée d'un corps existant en acte, il est en même temps idée soit de ce corps existant soit de son essence. Or, l'essence d'un corps n'est pas posée dans le temps, mais elle habite la dimension éternelle dans laquelle elle est en Dieu: «Une idée est nécessairement donnée en Dieu, qui exprime l'essence de tel ou tel corps humain avec une sorte d'éternité» (V p23). La proposition 8 de la Seconde Partie, reprenant une thèse scolastique assez répandue à propos des essences des choses, avait d'ailleurs affirmé que, même lorsqu'un corps n'existe pas dans la durée, son essence est donnée en Dieu, et que l'idée d'un corps dans la durée s'adjoint à l'idée de l'essence de ce corps dans la dimension éternelle. Par conséquent la durée appartient à la seule partie de l'âme qui est idée d'un corps existant dans la durée elle-même: «Nous n'attribuons à l'âme humaine aucune durée pouvant se définir par le temps, sinon en tant qu'elle exprime l'existence actuelle du corps, laquelle s'explique par la durée et peut se définir par le temps» (V p23d). Au contraire, l'essence de chaque corps habite l'éternité, mais elle fait partie en même temps de ce même corps existant en acte, et, par conséquent, de l'idée du corps qui constitue l'esprit.

Cela étant établi, Spinoza peut reprendre à nouveaux frais la question de la connaissance adéquate et préciser qu'elle n'est possible que parce que, outre la partie de l'esprit humain qui est idée d'un corps dans la durée, l'esprit comprend une autre partie qui correspond à l'essence de ce même corps dans l'éternité: «L'âme ne conçoit rien comme ayant une sorte d'éternité, si ce n'est en tant qu'elle conçoit l'essence de son corps avec une sorte d'éternité, c'est à dire, en tant qu'elle est éternelle» (V p31d). C'est donc la partie éternelle de l'âme, celle qui habite l'éternité et qui ne mourra pas avec le corps, qui permet d'acquérir la connaissance adéquate. Dans la connaissance adéquate, il n'est donc pas question de généraliser les données de l'expérience sensible; bien plutôt, la partie éternelle de l'esprit est capable de cerner, entre les perceptions, celles qui renvoient à des qualités appartenant vraiment à tous les corps —

les axiomes de la logique, valables pour tous les êtres; les caractéristiques physiques universelles comme l'étendue et le mouvement —, qualités éternelles, comme l'est la partie de l'esprit qui correspond à l'essence du corps. L'accès aux idées adéquates est donc possible parce qu'une partie de l'esprit mène sa vie rationnelle et intellectuelle hors du temps. Dans la connaissance adéquate, l'esprit humain atteint donc les mêmes idées adéquates que Dieu, et parmi elles, l'idée du corps humain. C'est pourquoi, dans la connaissance adéquate, il n'y a aucune différence entre l'intellect divin et l'intellect humain. Par conséquent, l'action qui exprime ces idées provient elle aussi de la partie de l'esprit qui vit hors du temps. Ainsi, s'il y a une causalité libre de l'esprit, elle implique la manifestation de la partie éternelle de l'esprit dans le temps.

Dans quelles limites peut-on atteindre l'éternité par les idées dont dépend l'action humaine? La notion forgée dans la Quatrième Partie de l'*Éthique* pour désigner l'action qui exprime la seule nature de l'agent — directement liée à la question de la causalité adéquate posée dans la Troisième Partie — est celle de «vertu». Celle-ci est identifiée, dans la définition 8 de la Quatrième Partie, à la puissance: la vertu «est l'essence même ou la nature de l'homme, en tant qu'il a le pouvoir de faire certaines choses se pouvant connaître par les seules lois de sa nature». La proposition 23 de la Quatrième Partie précise que «l'homme, en tant qu'il est déterminé à faire quelque chose parce qu'il a des idées inadéquates (*quod ideas habet inadaequatas*), ne peut être dit agir de façon absolument vertueuse; mais seulement en tant qu'il est déterminé par ce qu'il conçoit (*ex eo, quod intelligit*)». Dans la vie pratique, la question de la liberté de l'homme prend la forme d'une interrogation sur la possibilité de manifester sa propre vertu, à savoir d'atteindre une connaissance adéquate dont certains effets peuvent suivre.

Comme nous l'avons dit, de manière générale, la finitude de l'homme menace la possibilité d'atteindre des idées adéquates. Or, dans le domaine de la pratique et de la morale, les difficultés s'accusent encore. En effet, la connaissance du vrai bien est-elle possible au même titre que la connaissance des axiomes et des propriétés communes que la partie éternelle de l'esprit humain avait cernés parmi les données temporelles de la perception sensible?

Le vrai bien est défini au début de la Quatrième Partie: «J'entendrai par bon ce que nous savons avec certitude nous être utile» (IV d1). Suivant cette définition, la connaissance du bien paraît être une prérogative de la raison, étant donné que le bien est identifié avec ce que nous

savons *avec certitude* nous être utile. Mais la proposition 8 de la Quatrième Partie démontre que «la connaissance du bon et du mauvais *n'est rien d'autre* que l'affection de la joie ou de la tristesse, en tant que nous en avons conscience», déplaçant la connaissance du bien et du mal vers les sentiments de la joie et de la tristesse. De cette proposition, Spinoza déduit que «la connaissance du mal est une connaissance inadéquate» (IV p64) et que «si les hommes naissaient libres, ils ne formeraient aucun concept du bien ni du mal (*nullum boni, et mali [...] conceptum*) aussi longtemps qu'ils seraient libres» (IV p68). Pourtant, la notion de vrai bien est récurrente dans la Quatrième Partie, ce qui laisse penser qu'on pourrait atteindre une connaissance adéquate du bien et du mal et devenir maître de soi-même dans l'action morale. Comment donc la définition du bien et du mal qui ouvre la Quatrième Partie peut-elle s'accorder avec la proposition 8, qui confie au sentiment la connaissance du bien et du mal?<sup>4</sup> En outre, comment la notion de «vrai» bien peut-elle coexister avec les propositions 64 et 68, qui affirment que la connaissance du bien et du mal est une connaissance inadéquate?

Pour répondre à ces questions, il convient d'abord de recourir à l'identification que propose Spinoza entre joie et accroissement de puissance d'un côté, et tristesse et diminution de puissance de l'autre<sup>5</sup>. En outre, l'accroissement de puissance est perçu comme un bien, parce que cet accroissement, dans l'esprit, est la joie. Aussi: «En tant donc que nous percevons qu'une chose nous affecte de joie ou de tristesse, nous l'appelons bonne ou mauvaise» (IV p8d). En somme, l'expérience de la joie est toujours la perception de quelque chose comme d'un bien; et puisque la joie est accroissement de puissance, l'accroissement de puissance en tant que tel est dit être un bien. La définition du bien et du mal qui ouvre la Quatrième Partie est dérivée de l'expérience de la joie et de la tristesse. Ce sont donc ces sentiments seulement qui permettent de percevoir une chose comme bonne ou mauvaise, suivant la lettre de la proposition 8 de la Quatrième Partie.

Reste à déterminer ce qui est «vrai» dans la perception de quelque chose comme d'un bien. Or, d'après les propositions 14 et 15 de la

<sup>4</sup> Sur ce problème, cf. Broad C. D., 1944, p. 51-52; Frankena W. K., 1977, p. 15-44; Bennett J., 1984, p. 285; Garrett D., 1996, p. 296.

<sup>5</sup> III p11s: «Par *Joie* j'entendrai [...] une passion par laquelle l'âme passe à une perfection plus grande. Par *Tristesse*, une passion par laquelle elle passe à une perfection moindre».



Quatrième Partie, on peut considérer la connaissance du bien et du mal sous deux déterminations: en tant que cette connaissance est vraie; en tant qu'elle est un sentiment: «La connaissance vraie du bien et du mal ne peut, en tant que vraie, réduire aucune affection, mais seulement en tant qu'elle est considérée comme une affection»<sup>6</sup>. Partant du fait que la joie est accroissement de puissance, et distinguant deux aspects dans la connaissance vraie du bien et du mal, Spinoza indique une voie de conciliation entre les définitions du bien et du mal du début de la Quatrième Partie et l'affirmation que la connaissance du bien et du mal est un sentiment, et qu'elle est inadéquate. Sous l'aspect de la connaissance de l'utilité d'une chose — c'est-à-dire de sa capacité à augmenter notre puissance — la connaissance du bien et du mal peut être vraie et adéquate. Mais elle ne suffit pas à faire percevoir l'utilité comme un bien ou comme un mal. Pour que ce qui est vraiment utile soit perçu comme un bien, il faut que cela produise de la joie dans l'agent. De même, pour être perçu comme un mal, le nuisible doit produire de la tristesse. Cet aspect de la connaissance du bien et du mal avait été mis au jour par Spinoza dès la Troisième Partie de l'*Éthique*. Le bien, y avait-on appris, est la perception de l'objet du désir<sup>7</sup>; aussi, tout ce qui cause de la joie est-il perçu comme un bien<sup>8</sup>. La raison, grâce à la connaissance de ce qui est vraiment utile, peut distinguer entre la joie qui signale un *vrai* bien (ce qui est utile à l'ensemble du corps) et celle qui correspond à un bien apparent (ce qui est utile à une partie du corps seulement, aux dépens des autres parties) (cf. IV p60); mais c'est la joie elle-même qui se charge de transformer ce jugement en une perception de valeur. On comprend ainsi que la connaissance du bien et du mal puisse être dite en même temps inadéquate (IV p68d) et vraie (IV p14)<sup>9</sup>.

La joie et la tristesse sont des sentiments de passage, qui signalent la transition d'une perfection moindre à une perfection plus grande, et *vice*

<sup>6</sup> IV p14. Cf. aussi IV p15d.

<sup>7</sup> III p9s: «Nous ne nous efforçons à rien, ne voulons, n'appétons ni ne désirons aucune chose, parce que nous la jugeons bonne; mais, au contraire, nous jugeons qu'une chose est bonne parce que nous nous efforçons vers elle, la voulons, appétons et désirons».

<sup>8</sup> III p39s: «Par *bien* j'entends ici tout genre de joie et tout ce qui, en outre, y mène, et principalement ce qui remplit l'attente, quelle qu'elle soit. Par *mal* j'entends tout genre de tristesse et principalement ce qui frustre l'attente. Nous avons en effet montré ci-dessus (*scolie de la p9*) que nous ne désirons aucune chose parce que nous la jugeons bonne, mais qu'au contraire nous appelons bonne la chose que nous désirons».

<sup>9</sup> Sur ce point, les interprètes sont partagés. Certains accentuent l'inadéquation de la connaissance du bien au détriment de sa vérité (cf. Wetlesen J., 1979, p. 130), d'autres soulignent sa vérité au détriment de son inadéquation, réservant l'inadéquation à la seule morale de l'imagination (cf. Della Rocca M., 2008, p. 175 sq.).

*versa*. Par conséquent, seul un agent qui n'est pas entièrement parfait peut éprouver ces sentiments et reconnaître une chose comme un bien ou un mal. Comme les perceptions portent toujours la marque de la nature de celui qui est affecté et de la chose qui affecte, une chose ne peut être perçue comme un bien ou comme un mal que si l'on n'a de connaissance adéquate ni de cette chose ni de soi même. Spinoza l'affirme clairement en écrivant que «qui naît libre et le demeure, n'a que des idées adéquates; *par suite*, il n'a aucun concept du mal et conséquemment aussi (bien et mal étant corrélatifs) du bien» (IV p63d). Le concept du bien et du mal a son origine dans l'imperfection humaine et ne peut pas, par conséquent, rendre l'homme égal à Dieu. En fait, Dieu ne connaît ni le bien ni le mal, étant dépourvu de joie et de tristesse — comme de tout autre sentiment — parce qu'il ne peut faire l'expérience d'un passage à une plus grande perfection (cf. V p17). Au fur et à mesure que la connaissance adéquate augmente, la perception de quelque chose comme d'un bien ou d'un mal se réduit<sup>10</sup>. Par conséquent, la vertu humaine qui se déploie dans l'action morale ne peut jamais être pleinement accomplie et le désir qui suit de la connaissance vraie de ce qui est véritablement utile se présente toujours comme un impératif, une prescription de la raison, et jamais comme une attitude spontanée (cf. IV p18s). Dans l'action morale, donc, la vertu de l'homme peut se rapprocher indéfiniment de la perfection divine; toutefois, elle ne l'égalera jamais, du moins tant que l'homme aperçoit les choses comme des biens ou des maux.

Une autre raison limite la possibilité d'atteindre l'adéquation dans le domaine du jugement moral. Revenons en effet aux deux aspects de la connaissance du bien et du mal. D'un côté, une chose est connue avec vérité comme utile; de l'autre, l'utile produit de la joie et la joie fait percevoir comme bonne la chose utile. Si la perception d'une chose comme bonne ou mauvaise est toujours une connaissance inadéquate, il semble toutefois qu'on puisse au moins atteindre la connaissance adéquate de l'utilité de cette chose. Mais là encore, la connaissance adéquate trouve des limites indépassables.

La raison, comme on le sait, produit ses connaissances dans la dimension éternelle; elle n'est pas assujettie au temps. Cette circonstance, apparemment, constitue sa force, parce que la raison peut évaluer ce qui est le bien le plus grand — ce qui est vraiment utile — sans tenir compte de sa

<sup>10</sup> Par exemple, la tristesse, et par conséquent la perception de quelque chose comme d'un mal, diminue au fur et à mesure que nous en venons à savoir que les agents qui nous ont été nuisibles n'étaient pas libres. Cf. III p48, p49, et V p9.

dimension temporelle. Aux yeux de la raison, un bien futur plus grand vaut beaucoup plus qu'un moindre bien présent. Mais ce qui constitue apparemment sa force, signale en réalité doublement sa faiblesse. Premièrement, toute connaissance du bien qui ne fait pas référence au temps est destinée à perdre, dans la lutte contre un bien présent. La présence, en vérité, constitue un ingrédient important dans le mécanisme du désir. Ainsi que le rappelle Spinoza, en effet, le désir qui porte sur un objet présent l'emporte souvent sur la connaissance du vrai bien, comme le savait la Médée d'Ovide qui voyait le bien, l'approuvait, mais suivait le mal (IV p17d et s). Deuxièmement — et c'est la circonstance la plus inquiétante pour déterminer la force de la raison — dans le calcul du bien le plus grand, l'élément temporel est un ingrédient essentiel et le fait qu'il fasse défaut marque une impuissance incontournable de la raison, à savoir l'impossibilité d'atteindre la connaissance adéquate de ce qui est vraiment utile.

Dans la proposition 66 de la Quatrième Partie, le problème est posé très clairement: «Nous préférerons 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». La démonstration explique que l'énoncé de la proposition doit être pris comme une pure hypothèse: «Si l'âme pouvait avoir d'une chose future une connaissance adéquate, elle serait affectée de même à l'égard d'une chose future et d'une présente [...]; [...] par suite [...] nous préférerons un bien plus grand futur à un moindre présent». Si l'âme *pouvait* avoir une connaissance adéquate... Mais l'esprit peut-il avoir une connaissance adéquate des choses futures? Le scolie de la proposition 62, déjà, avait une forme hypothétique: «Si nous pouvions avoir une connaissance adéquate de la durée des choses, et déterminer par la raison leurs temps d'existence, nous considérerions les choses futures et les présentes affectés du même sentiment et le bien que l'âme concevrait comme futur, elle l'appéterait comme un bien présent». Pour valoriser le poids d'un bien futur par rapport à un bien présent, il faudrait être sûr que le bien futur est vraiment supérieur au bien présent. Mais cette assurance dépend d'un élément qui fait intégralement partie du calcul des biens, à savoir leur durée. Le scolie de la proposition 62, reprenant ce qui avait déjà été établi dans la Seconde Partie, tranche clairement ce point: la connaissance de la durée des choses échappe totalement à la raison. En effet: «Nous ne pouvons avoir de la durée des choses qu'une connaissance extrêmement inadéquate». La connaissance de la durée des choses ne peut être acquise que grâce à l'imagination, faculté qui ne peut produire que des connaissances inadéquates:

Mais nous ne pouvons avoir qu'une connaissance extrêmement inadéquate, et nous déterminons le temps d'existence des choses *par l'imagination seule*, qui n'est pas également affectée par l'image d'une chose présente et d'une future. De là vient que *la connaissance vraie du bien et du mal* que nous avons, n'est rien qu'abstraite ou générale et que le jugement porté par nous sur l'ordre des choses et la liaison des causes, pour nous permettre de déterminer ce qui dans le présent est bon ou mauvais pour nous, est fondé plutôt sur l'imagination que sur la réalité. Il n'y a donc pas à s'étonner que le désir né de cette connaissance du bien et du mal relative au futur puisse être réduit assez facilement par le désir des choses présentement agréables» (IV p62s, nous soulignons).

Ce scolie est d'une grande importance pour la théorie de l'action morale chez Spinoza. On y apprend que la raison *ne peut pas atteindre* une connaissance adéquate de ce qui correspond au bien supérieur parce que lui échappe un élément essentiel pour le déterminer: la durée des choses. Ce manque a une conséquence bouleversante: ce que nous appelons «la connaissance *vraie* du bien et du mal», à savoir la connaissance de ce qui est vraiment utile, n'est pas de la compétence de la seule raison mais doit en réalité s'appuyer sur la faculté qui opère dans le temps et qui, pour cela, produit toujours des idées inadéquates. Spinoza qualifie d'«abstraite» la connaissance du bien et du mal que nous pouvons atteindre, et ce, malgré les efforts de la raison. L'adjectif «abstrait» indique toujours, chez Spinoza, la connaissance de l'imagination. Abstraite était en effet la connaissance de l'étendue comme divisible, critiquée dans le scolie de la proposition 15 de la Première Partie: «La quantité est conçue par nous en deux manières: savoir *abstraitement*, c'est-à-dire superficiellement, telle qu'on se la représente par l'imagination [...]». Abstraite était aussi l'existence temporelle conçue par l'imagination: «Je n'entends pas ici par existence la durée, c'est-à-dire l'existence en tant qu'elle est conçue *abstraitement*» (II p40s, nous soulignons).

Or, comme nous l'avons déjà relevé, la connaissance *vraie* du bien et du mal à laquelle nous accédons «n'est rien qu'abstraite». Il apparaît donc finalement que la connaissance de ce qui est vraiment utile ou vraiment nuisible n'est pas à proprement parler *vraie*, parce qu'elle n'est pas adéquate et qu'elle ne correspond pas à ce qui, dans la réalité, est le vrai bien: «Le jugement porté par nous sur l'ordre des choses [...] est fondé plutôt sur l'imagination *que sur la réalité*». La réponse surprenante à la question de savoir s'il est possible d'atteindre une connaissance adéquate du bien et du mal est donc négative. La raison

ne peut faire mieux, pour la connaissance du bien, que d'essayer de calculer le poids du bien futur par rapport au présent; or ce calcul ne produit pas une connaissance adéquate de ce qui est vraiment utile.

L'impossibilité d'effacer le temps dans le calcul du vrai bien empêche que les connaissances de la «raison pratique» soient adéquates. La raison pratique de Spinoza n'est jamais complètement «pure», parce qu'elle ne peut pas agir dans le temps en tant que pure raison. Elle doit marchander son action avec les lois du temps qui ne lui appartiennent pas. Par conséquent, dans l'action, l'homme n'égalera jamais Dieu. L'homme libre de la Quatrième Partie ne peut être tel que dans les limites auxquelles est assujettie la connaissance adéquate du bien. Et c'est à juste titre que la description de l'homme libre est donnée dans une partie de l'*Éthique* consacrée à la «servitude» de l'homme.

On retrouve la question de la liberté dans la dernière partie de l'*Éthique*, entièrement consacrée à la «liberté de l'homme». La Cinquième Partie est visiblement divisée en deux sections. La première est consacrée à la liberté que l'homme peut atteindre dans la vie qui se déroule dans le temps («*quae ad praesentem vitam spectant*», V p20s). Cette liberté est conquise grâce au contrôle des passions par les affects qui suivent des connaissances adéquates de la raison et de l'intellect. Elle est donc tributaire à la fois de toutes les limites que ces affects rencontrent dans la lutte contre les affects induits par l'imagination, et des limites de l'adéquation des idées concernant l'utilité des actions qui les engendrent. Comme les affects qui suivent de la connaissance de la raison ne sont pas capables de vaincre entièrement les passions de l'imagination, la liberté de l'homme dans le temps sera toujours relative à un degré d'esclavage plus ou moins grand. En un mot, la liberté dans le temps ne pourra jamais égaler la liberté de Dieu.

En revanche, la liberté dont il est question dans la seconde section de la Cinquième Partie fait référence uniquement à la dimension éternelle dans laquelle se déroule la connaissance adéquate. L'acquisition des idées adéquates a bien d'importantes conséquences sur les affects passifs, lesquels diminuent au fur et à mesure que progresse la connaissance adéquate<sup>11</sup>; mais la liberté dont il s'agit ici n'est pas la liberté plus ou moins

<sup>11</sup> H. De Dijn souligne les conséquences pratiques de la connaissance adéquate; il conclut que la liberté dont il s'agit dans la Cinquième Partie de l'*Éthique* est aussi bien pratique que spéculative, et propose donc une lecture continuiste des deux sections qui composent cette partie de l'*Éthique*. Cf. De Dijn H., 2006, p. 267-282.

grande que l'esprit acquiert dans le temps. Elle concerne bien plutôt l'accès à la dimension éternelle, rendu possible par la connaissance adéquate, avec la seule conséquence affective éternelle qui s'ensuit, à savoir l'amour de Dieu (V p34c et s). La connaissance adéquate qui ouvre la dimension de l'éternité est une connaissance purement spéculative, étant donné que l'essence de la *mens* consiste en la connaissance seule et que seule la réflexion sur la connaissance adéquate atteinte par la *mens* nous permet de savoir qu'elle dépend de Dieu, aussi bien du point de vue de son essence que de son existence (V 36s). L'essence éternelle du corps est la condition grâce à laquelle la *mens* peut gagner la connaissance adéquate, et celle-ci est la condition grâce à laquelle la *mens* devient consciente de son appartenance à la dimension éternelle. Dans la dimension éternelle, le sommet de la joie — sentiment qui concerne le passage d'une moindre à une plus grande perfection — est la béatitude, c'est-à-dire la jouissance de la perfection (V p32c et p33s). Or, la béatitude à laquelle accède la *mens* grâce à la connaissance adéquate est la jouissance de la perfection qu'est l'amour de Dieu envers lui-même et envers les hommes (V p36d, c et s). Cette jouissance est distincte de la joie qui implique, elle, un passage à une plus grande perfection, et que Dieu ne peut pas éprouver (V p17d et c). Dans la mesure où la *mens* jouit de la perfection et participe à la béatitude divine, elle dépasse le niveau dans lequel les événements sont perçus comme bons ou mauvais; elle partage le point de vue de la perfection divine qui, installé dans la seule dimension de la connaissance adéquate, se trouve au delà du bien et du mal.

Le sommet de la morale spinozienne n'est qu'une sortie de l'action pratique pour gagner l'éternité, que seule la connaissance spéculative permet d'atteindre. Dans la Quatrième Partie de l'*Éthique*, la connaissance adéquate avait d'ailleurs déjà joui du privilège d'être jugée vraiment utile par la raison, et, pour cela, la connaissance de Dieu avait été reconnue comme le Bien suprême (cf. IV p26 à p28). La liberté dans l'action pratique ne peut donc être qu'analogique par rapport à la liberté divine, ne serait-ce que parce que Dieu n'a pas d'idées du bien et du mal. En revanche, dans la connaissance purement spéculative, l'esprit humain est libre comme Dieu l'est: son esprit suffit à comprendre ses idées, elles n'ont besoin de rien d'autre pour être adéquates<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> Je rejoins ici H. De Dijn, pour qui la perspective de la Cinquième Partie de l'*Éthique* vise un niveau situé au-delà du bien et du mal; mais je m'éloigne de l'interprétation de cet auteur en ce qui concerne l'évaluation de la connaissance rationnelle, dans laquelle il inclut la connaissance du bien et du mal. Cf. De Dijn H., 2004, p. 37-67, p. 42 et p. 47.

Au début du présent travail j'ai souligné le fait que Dieu est libre parce que son essence implique son existence, ce qui n'est pas le cas des étants finis. Pourtant, grâce à la connaissance spéculative, indépendante du temps, les étants finis sont eux aussi compris comme nécessairement existants, par la médiation de l'essence divine. Car «concevoir les choses avec une sorte d'éternité, c'est [...] concevoir les choses en tant qu'elles se conçoivent comme êtres réels par l'essence de Dieu, c'est-à-dire en tant qu'en vertu de l'essence de Dieu elles *enveloppent l'existence*» (V p30d, nous soulignons).

Cet aspect de la doctrine spinozienne de la liberté et de la béatitude n'est qu'une reprise moderne de la thèse aristotélicienne selon laquelle, au-delà des vertus éthiques, purement humaines, l'homme peut aspirer à une vertu «dianoétique», qui consiste dans la seule contemplation du vrai, et qui, au contraire des vertus éthiques, est une vertu divine. C'est grâce à la connaissance spéculative et grâce à elle seule, que l'homme peut se rendre égal à Dieu, l'action dans le temps traduisant toujours les compromis et les limites de la finitude.

On remarque souvent que chez Spinoza la liberté humaine est un idéal qui ne peut jamais être complètement réalisé. Mais il faut souligner que cette impossibilité n'est pas seulement la conséquence de la faiblesse de la raison dans sa lutte contre les passions. Autrement dit, elle ne consiste pas seulement en une impossibilité pour la volonté humaine de devenir «sainte», comme le dira Kant; mais elle est bien plutôt, et plus profondément, la conséquence des limites indépassables de la connaissance adéquate dans le domaine de la morale (la connaissance de ce qui est vraiment utile) et des limites de la morale elle-même (la connaissance des choses comme bonnes ou mauvaises). L'action des vertus pratiques dans le temps «temporalise», pour ainsi dire, la raison, tandis que la connaissance spéculative «éternalise», pour ainsi dire, l'esprit humain.

Università di Siena  
Facoltà di Lettere  
Via Roma 47  
53100 Siena  
Scribano@unisi.it

Emanuela SCRIBANO.

## BIBLIOGRAPHIE

- BENNETT, J. (1984). *A Study of Spinoza's Ethics*, Indianapolis, Hackett Publishing Company.
- BROAD, C. D. (1944 [1930]). *Five Types of Ethical Theory*, Londres, Kegan Paul.
- DE DIJN, H. (2004). «Ethics IV: The Ladder, Not the Top», in *Ethica IV. Spinoza on Reason and the «Free Man»*. *Papers Presented at the Fourth Jerusalem Conference*. Éd. Y. YOVEL et G. SEGAL. New York, Little Room Press (coll. Spinoza by 2000, 4), p. 37-56.
- (2006). «Ethik als Heilkunde des Geistes», in *Baruch de Spinoza. Ethik in Geometrischer Ordnung dargestellt*. Éd. M. HAMPE et R. SCHNEPF. Berlin, Akademie Verlag, p. 267-282.
- DELLA ROCCA, M. (2008). *Spinoza*, Londres, New York, Routledge (coll. Routledge Philosophers).
- FRANKENA, W. K. (1977). «Spinoza on Knowledge of Good and Evil», in *Philosophia. Philosophical Quarterly of Israel*, 7, p. 15-44.
- GARRETT, D. (1996). «Spinoza's Ethical Theory», in *The Cambridge Companion to Spinoza*. Éd. D. GARRETT. Cambridge, Cambridge University Press, p. 267-314.
- MARION, J.-L. (1994). «Aporias and the Origins of Spinoza's Theory of Adequate Ideas», in *Spinoza on Knowledge and the Human Mind. papers presented at the second Jerusalem conference (Ethica II)*. Éd. Y. YOVEL et G. SEGAL. Leiden, E. J. Brill (coll. Spinoza by 2000, 2), p. 129-158.
- SPINOZA, B. (1965 [1677]). *Œuvres III. Éthique*. Trad. Ch. APPUHN. Paris, Garnier-Flammarion.
- (1967 [~1660]). *Court traité*, in *Œuvres complètes*. Éd. R. CAILLOIS, M. FRANCÈS et R. MISRAHI. Paris, Gallimard (coll. Bibliothèque de la Pléiade, 108).
- WETLESEN, J. (1979). *The Sage and the Way. Spinoza's Ethics of Freedom*, Assen, Van Gorcum (coll. Philosophia Spinozae perennis, 4).
- YOVEL, Y. (1994). «The Second Kind of Knowledge and the Removal of Error», in *Spinoza on Knowledge and the Human Mind. Papers Presented at the Second Jerusalem Conference (Ethica II)*. Éd. Y. YOVEL et G. SEGAL. Leiden, E. J. Brill (coll. Spinoza by 2000, 2), p. 93-110.

RÉSUMÉ. — Spinoza soutient que seul Dieu peut être dit libre au sens propre du terme, et pourtant Spinoza parle de l'«homme libre» et consacre la dernière partie de l'*Éthique* à la liberté humaine. Ce texte s'interroge sur le rapport entre la liberté de l'homme et la liberté de Dieu chez Spinoza. La liberté de l'homme et de Dieu est prise dans un sens univoque seulement dans le domaine de la science spéculative, dans lequel les idées adéquates de l'esprit humain sont les mêmes idées de Dieu. Par contre, la science du bien et du mal concernant l'action pratique implique toujours un certain degré de connaissance inadéquate de soi-même et des choses, et par conséquent elle n'est pas partagée par Dieu.



L'esprit humain lui-même, quand il atteint la dimension éternelle de la connaissance adéquate, s'installe au-delà des vertus pratiques.

ABSTRACT. — Spinoza maintains that only God can properly be said to be free. Yet, Spinoza himself speaks of «free man», and devotes the last section of the *Ethics* to human freedom. In this article, I investigate the relationship between human freedom and that of God in Spinoza. Human and divine freedom are understood univocally only within speculative science, in which adequate ideas of the human mind are the same ideas God entertains. On the other hand, knowledge of moral values in regard to practical action always implies a certain degree of inadequate knowledge of things and of oneself. Hence, God does not share moral values. Human mind itself, when it achieves the eternal dimension of adequate knowledge, is beyond practical virtues.