

Passions et Raison dans la philosophie politique de Spinoza

Dr Berni NAMAN,

Université Alassane Ouattara-Côte d'Ivoire

berni_naman@yahoo.com

Introduction

Naturaliste ou rationaliste, Spinoza se trouve pleinement au fondement de ces deux courants philosophiques. Pour s'en apercevoir, il suffit d'analyser de plus près sa démarche et l'objectif poursuivi par sa philosophie. L'entreprise de Spinoza est, en effet, de parvenir à une philosophie qui doit réaliser la fin ultime : la pensée libre et la vraie vie. Or les conditions de réalisation de cette fin ultime passent nécessairement par la connaissance de l'homme qui inclut celle de sa nature, car « c'est de la nature commune des hommes, c'est-à-dire de leur condition, qu'il faut déduire les causes et les fondements naturels des pouvoirs publics »¹. Il ressort que l'homme en tant que *mode fini*, est un être de passion et déterminé. Mais dans ce déterminisme universel, l'homme ne doit pas être réduit à une simple machine encore moins être méprisé. Au contraire, il faut lui donner les moyens d'agir sur ses passions par une connaissance rationnelle de celles-ci. Partant, la démarche spinoziste consistera à construire d'une part, une philosophie de la politique entièrement rationnelle axée sur l'accord des substances individuelles pensées comme des *conatus* lorsqu'elles agissent selon la Raison et d'autre part, se fonder sur la reconnaissance et l'importance des passions. Mais comment une telle philosophie de la politique peut-elle être possible dans une société à forte manifestation des *substances individuelles*, où le *conatus* est la seule norme et le seul principe de vie ? Comment parvenir à réaliser la fin de la *multitude* dans une communauté soumise au poids des passions ?

La réponse se trouve dans l'*Éthique* qui propose, d'une part l'idée d'« une communauté humaine conduite par la raison »² et d'autre part, la reconnaissance de la dynamique des passions animant l'ordre social pour le meilleur et pour le pire. Meilleur dans la mesure où l'expression des passions renforce la puissance collective rendant inutile le

¹ SPINOZA, Baruch, *Traité politique*, trad. fr. Charles Appuhn, Paris, GF., 1966, p.14.

² SPINOZA, Baruch, *Éthique*, trad. Charles Appuhn, Paris, GF., 1965, p.139.

modèle contractualiste et pire en ce sens qu'elle attise la haine notamment dans le cas des passions religieuses.

Alors, si la démarche spinoziste consiste à ne ni blâmer ni proscrire les passions, encore moins ni changer radicalement l'homme passionné, ni même d'apaiser intégralement les tumultes qui naissent spontanément dans la cité, comment pourrait-on parvenir à une communauté politique guidée par la Raison? Autrement dit, qu'est-ce que peut être une philosophie politique spinoziste à la fois pleinement rationnelle et admettant l'influence des passions dans la conduite des hommes? La réponse à ces interrogations paraît reposer sur le traitement de la relation entre passions et Raison.

1. La formation des passions et le risque de décomposition sociale

Pour comprendre la formation des passions, il faut partir de la théorie spinoziste des affects. L'affect désigne le mode d'action de l'être. L'on en distingue deux sortes: les affects actifs, c'est-à-dire, les actions qui s'expliquent par la nature de l'individu et qui sont l'effet de son désir et les affects passifs, c'est-à-dire, les passions qui ne sont qu'une forme de la vie du désir, sa forme passive. Le désir en tant que puissance et force d'exister, n'est pas par essence, passivité. Toutefois, il peut devenir une passion, car les désirs sont susceptibles de subir les causes extérieures. Ainsi, la démarche spinoziste consiste à situer les passions parmi les phénomènes qui nous affectent, c'est-à-dire, dont nous ne sommes que partiellement la cause. C'est ce qu'il exprime dans la Définition III :

Je dis que nous sommes passifs quand il se fait en nous quelque chose ou qu'il suit de notre nature quelque chose, dont nous ne sommes la cause que partiellement. J'attends par affection, les affections du corps par lesquelles la puissance d'agir de ce corps est accrue ou diminuée, secondée ou réduite, et en même temps les idées de ses affections³.

Les hommes étant des modifications de la substance unique, leur nature est à la fois active et passive. Active en tant qu'ils sont des modes de la *nature naturante*⁴ si bien qu'ils l'expriment ou peuvent l'exprimer, en étant ainsi cause adéquate de ce qui se produit en eux ou hors

³ SPINOZA, Baruch, *Éthique*, trad. fr. Charles Appuhn, Paris, GF., 1965, pp.134-135.

⁴ Par nature naturée, Spinoza entend tout ce qui suit de la nécessité de la nature de Dieu, autrement dit de celle de chacun de ses attributs de Dieu, entant qu'on les considère comme des choses qui sont en Dieu et ne peuvent sans Dieu ni être ni être conçues in *Éthique*, trad. fr Charles Appuhn, Paris, GF., 1965, p.53.

d'eux, passive puisqu'en étant un mode, donc un individu de la nature naturée⁵, l'homme n'existe qu'en relation avec les autres individus et subit ainsi des affections, étant donné qu'il ne peut être conçu sans les autres parties de la nature. Cette double nature, si l'on peut dire, ne se confond point pour autant avec ce qu'on pourrait appeler la double nature traditionnelle qui partage l'homme en raison et passion (Kant), intelligible et sensible (Platon), ou esprit et corps (Descartes). Contre ce dernier, la critique spinoziste est plus virulente.

Il y a, en effet, selon Descartes, une grande distinction entre l'âme et le corps. L'âme est une substance pensante (res cogitans ou « chose qui pense »⁶), la matière est une substance étendue (res extensa ou « chose étendue »⁷). Ces deux substances, quoique distinctes, sont étroitement liées. Ainsi dit, selon Descartes, l'homme est un composé de deux substances. Spinoza ne pense pas que le dualisme cartésien soit en mesure de rendre compte de la réalité humaine parce qu'« il n'est pas possible que l'homme ne soit pas une partie de la Nature et n'en suive pas l'ordre commun »⁸. Ainsi, l'être de l'homme peut être éclairé en référence aux deux attributs de la substance: la pensée et l'étendue. L'homme n'est pas une Substance, car « ce n'est pas une Substance qui constitue la forme de l'homme⁹ », c'est-à-dire un être isolé et autonome. L'homme est constitué, comme toute chose, par l'individuation de ses deux aspects que sont la pensée et l'étendue qui expriment dans leur registre respectif une seule réalité. C'est à ce niveau qu'intervient le « parallélisme¹⁰ » spinoziste. C'est dire que la pensée et l'étendue n'agissent pas l'une sur l'autre, mais se déploient ensemble (parallèlement) en tant qu'elles expriment, dans un langage différent, l'activité unique d'un seul être, la Nature ou Dieu ou la Substance. Conformément à la théorie du parallélisme des attributs, les passions ne sont pas l'action du corps sur l'âme, comme chez Descartes, mais l'action d'une cause extérieure sur notre corps et parallèlement d'une cause extérieure sur notre âme.

Définir la passion, c'est comprendre les rapports de l'homme à son âme, à son corps et au monde. La passion est un phénomène qui nous affecte, dont notre âme et notre corps pâtissent, parce que nous ne pouvons en discerner l'origine clairement et distinctement. Autrement dit, la passion se manifeste par des idées confuses sur elles-mêmes. Si l'affect peut

⁵ Par nature naturante, Spinoza entend ce qui est en soi et est conçu par soi, autrement dit ces attributs de la substance qui expriment une essence éternelle et infinie, ou encore, Dieu entant qu'il est considéré comme cause libre in *Éthique*, trad. fr Charles Appuhn, Paris, GF., 1965, p.53.

⁶ DESCARTES, René, *Les Méditations métaphysiques*, œuvres et opuscules philosophiques, Paris, 1994, p.40.

⁷ Ibidem

⁸ SPINOZA, Baruch, *Éthique*, trad. fr. Charles Appuhn, Paris, GF., 1965, p.224.

⁹ Idem, p.79.

¹⁰ MISRAHI, Robert, Op. cit, p.74.

donc être aussi une passion, reste à savoir comment se forme une passion, dès lors que celle-ci n'est pas réductible à la seule vie du désir, à la seule affectivité. C'est ici qu'on rencontre l'imagination : si l'homme est « nécessairement passif en certaines choses »¹¹ et cela en « tant qu'il a des idées inadéquates »¹², c'est l'imagination qui est la principale source de ces idées « mutilées et confuses »¹³ et par conséquent, de nos jugements erronés sur les choses et sur les biens. En effet, « l'Esprit, autant qu'il le peut, s'efforce d'imaginer ce qui accroit ou ce qui seconde la puissance d'agir du Corps »¹⁴. C'est le recours si fréquent à l'imagination, c'est-à-dire, à une perception sans objet réel, comme auxiliaire illusoire de notre puissance, qui suscite en l'Esprit des idées fausses parce que partielles ou sans objet. À partir de là, naît une action qui ne dépend plus entièrement de nous, mais principalement d'une source extérieure non pensée ni maîtrisée. Ainsi, la connaissance inadéquate et la causalité partielle expriment et accompagnent l'activité de l'imagination dans la genèse des conduites passives.

En faisant de l'imagination la source des passions, l'on ajoute une dimension nouvelle à la théorie des passions qui n'est pas présente chez les prédécesseurs de Spinoza notamment Hobbes. C'est ce qui est démontré à travers l'exemple de Pierre et Paul. Lorsque « Paul a pris Pierre en haine parce que Pierre est seul en possession d'une chose que Paul aime aussi, c'est parce qu'il imagine que Pierre possède ce qu'il aime aussi, lui Paul »¹⁵. On trouverait, ici, une théorie du désir mimétique qui évoque celle que, de nos jours, René Girard a développée : « Nous désirons non les choses qui sont désirables en ou par elles-mêmes, mais les choses qui sont considérées comme désirables par les autres; nous désirons donc fondamentalement ce que les autres désirent, et l'objet véritable de notre désir, c'est le désir de l'autre »¹⁶. On s'aperçoit, de surcroît, que les passions personnelles (l'envie puis la haine et la tristesse) ne sont pas des déterminations simples de l'appétit de désirer, mais des constructions dans lesquelles le pouvoir de l'imagination est fondamental, et cela pour autant que la passion est adressée, et, en reprenant une terminologie sartrienne, qu'elle est un « pour soi »¹⁷ dans la mesure seulement où elle est un « pour autrui »¹⁸. Par conséquent, dès lors que les individus s'orientent à partir des normes ou des valeurs qui leurs sont extérieures ou du moins dès qu'ils

¹¹ MISRAHI, Robert, Op. cit, p.135.

¹² Ibidem.

¹³ Ibidem.

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ SPINOZA, Baruch, *Éthique*, trad. fr. Charles Appuhn, Paris, GF., 1965, p.248.

¹⁶ GIRARD, René, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris, Coll. « Pluriel », Hachette, 2003, p.252.

¹⁷ SARTRE, Jean-Paul, *L'Être et le néant : Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1976, pp.137-139.

¹⁸ SARTRE, Jean-Paul, op. cit. pp.137-139.

se laissent guider par une mauvaise compréhension qu'ils ont d'eux-mêmes, ils sont soumis aux passions et deviennent par la suite « étrangers eux-mêmes »¹⁹. Ils sont soumis aux passions, ne désirent plus conformément à leur propre et véritable loi : ils ne sont pas « autonomes »²⁰, et ne peuvent s'épanouir dans la joie. Ils sont ignorants, prisonniers des appétits sensuels et tristes. Ainsi, la société qu'ils constituent est une société tiraillée entre les passions.

Ces passions se manifestent à deux niveaux de la vie. L'on peut observer un premier groupe passionnel qui, seul, ne suffit pas à rendre invivable l'état de nature ni ne résiste nécessairement au corps politique à l'intérieur de ce dernier. Il y a, par exemple, le désir de s'affranchir de la crainte et de vivre en sécurité. Un certain nombre de passions perdurent une fois le corps politique établi, sans constituer nécessairement un danger pour ce dernier, à moins que le souverain ne cherche à les détruire. Il soulèvera nécessairement la révolte des sujets en portant atteinte à leur individualité-même. Ces passions sont des effets nécessaires de l'individualité, elles constituent un foyer de résistance ou de défense contre les abus du pouvoir souverain. Ce groupe de passions constitue un « noyau passionnel de défense élémentaire »²¹ que Pierre-François Moreau distingue du « noyau passionnel antipolitique »²². À l'inverse du premier groupe, celui-ci fait obstacle ponctuellement au corps social. Il constitue à la fois un facteur de décomposition et de recomposition du corps social. L'on en distingue trois catégories. La première est celle qui procède du droit de nature et produit des effets différents qui constitue un obstacle direct, permanent et inévitable au pacte social comme au corps politique, ainsi qu'à la Raison. Ces passions sont évoquées d'abord brièvement au chapitre XVI du *Traité théologico-politique*: « La haine, la colère, la tromperie, la rivalité, la vengeance ou les conflits »²³; puis, de manière plus détaillée au chapitre XVII :

Tous, gouvernants et gouvernés, sont des hommes, à savoir des êtres enclins à préférer le plaisir au travail ; tous font partie de la multitude, qui, guidée par les seuls affects, se laisse très facilement corrompre par le luxe et l'avidité ; chacun veut tout régler selon sa propre complexion [ex suo ingenio][...]. Par vaine gloire, il méprise ses égaux et ne supporte pas d'être dirigé par eux²⁴.

¹⁹ HOTTOIS, Gilbert, op. cit. p.84.

²⁰ Ibidem.

²¹ MOREAU, Pierre-François, *Spinoza, l'expérience et l'éternité*, Paris, PUF, 1994, pp-418-419.

²² Ibidem.

²³ MOREAU, Pierre-François, *Spinoza, l'expérience et l'éternité*, Paris, PUF, 1994, p. 535.

²⁴ Idem, p. 541.

Spinoza évoque la jalousie, le désir de nouveauté et la colère, passions qui contreviennent tant au libre exercice de la raison qu'au maintien d'une vie conforme à celle-ci, c'est-à-dire réglée par des lois communes. Pour lui, les êtres passionnés ne sont pas susceptibles d'être facilement ramenés à la raison et ils entrent en lutte les uns contre les autres. Les affections qui les dominent les font entrer en compétition les uns contre les autres : « D'où il résulte, tous voulant pareillement être les premiers, que des conflits éclatent entre eux, qu'ils s'efforcent de s'écraser les uns les autres, et que le vainqueur se glorifie plus d'avoir triomphé de son rival que de s'être procuré à lui-même quelques biens »²⁵. Les effets de ces passions sont d'ailleurs très proches de ceux décrits par Hobbes : « *L'on n'a jamais pu empêcher que l'État ne doive sa perte à ses citoyens plus encore qu'à ses ennemis, et que ses détenteurs ne craignent plus les premiers que les seconds* »²⁶. Ces passions opposent directement et irréductiblement chaque individu au corps politique tout entier, et si Spinoza les traite tantôt comme des vices, il ne les déplore pas à la manière de Hobbes mais les conçoit comme des effets nécessaires auxquels les institutions politiques doivent opposer d'autres passions.

C'est à ce niveau qu'intervient la deuxième catégorie qui est « *la passion de la foule* »²⁷ à laquelle il faut opposer « *la passion religieuse* »²⁸ (troisième catégorie). Pourtant, on pourrait encore s'étonner des affirmations spinozistes concernant les passions de la foule et de ses rapports invivables par lesquelles l'individu juge arbitrairement ce qui lui est utile : « *il lui est loisible de l'appéter en vertu d'un Droit de Nature souverain et de s'en saisir par quelque voie que ce soit, par la force, par la ruse, par les prières, enfin par le moyen qui lui paraîtra le plus facile ; conséquemment aussi de tenir pour ennemi celui qui veut l'empêcher de se satisfaire* »²⁹. De plus, le remède trouvé par l'État pour contrecarrer autant de déchaînements, serait de faire valoir encore plus de passions. Certes, on sait bien que dans un peuple, il y aura toujours une grande partie de celui-ci qui se trouvera dans l'ignorance, et que la morale sert à faire garder le droit chemin à ceux qui n'ont pas ou pas encore suffisamment développé leur Raison. Mais, l'État :

« Peut s'opposer à leurs passions par la force, mais un tel expédient ne peut se prolonger. Il lui faut donc trouver un rempart plus fort : un autre jeu passionnel ou la

²⁵ SPINOZA, Baruch, *Traité politique*, trad. Fr. Charles Appuhn, Paris, GF., 1966, p.14.

²⁶ HOBBS, Thomas, op. cit., p.541.

²⁷ MARTINS, André, « La Politique ou la raison désirable chez Spinoza » in *Philonsorbone*, n°4, année 2009/2010, p.114.

²⁸ MARTINS, André, op. cit, p.114.

²⁹ SPINOZA, Baruch, *Traité théologico-politique*, trad. fr. Charles Appuhn, Paris, GF., 1965, p.263.

satisfaction des besoins et des intérêts (encore faudra-t-il convaincre les citoyens que les mesures prises en ce sens vont y parvenir, ce qui renvoie de nouveau aux passions et aux symboles). Parmi les passions que l'État peut utiliser à son profit, on compte évidemment la passion religieuse ; mais il s'agit d'une arme à double tranchant : on peut exciter les peuples à haïr et massacrer les rois qu'on leur avait enseigné à adorer »³⁰.

Dans cette optique, ceux qui sont maîtres de l'État, ou aspirent à le devenir sont enclin à utiliser les clergés pour se donner une assise idéologique qui intériorise le principe de l'obéissance en faisant croire au peuple qu'aimer et obéir au monarque, c'est aimer Dieu et lui obéir. Mais aussi, il y a des situations où le clergé met souvent à la trousse du monarque une foule fanatisée pour déposer ce dernier. Il soulève des controverses religieuses et accuse le monarque d'impiété et d'infidélité. En substance, ce que Spinoza dénonce pour le gouvernement monarchique vaut en fait pour toute sorte de gouvernement, même au sein d'une démocratie instituée : « *le plus grand secret du gouvernement monarchique et son intérêt principal consistent à tromper les hommes et à masquer du nom spécieux de religion la crainte qui doit les retenir, afin qu'ils combattent pour leur servitude comme si c'était pour leur salut* »³¹. C'est en cela que la critique de la théocratie dont tout le système repose sur l'espoir du salut et la crainte de la damnation trouve tout son sens. Le tyran exploite pour son compte le sentiment d'espoir des citoyens pour pouvoir les dominer en ce sens que l'espoir lui-même est une tristesse, un sentiment d'esclave. Cette critique n'épargne non plus le prêtre qui pense s'attrister sur les passions des hommes alors qu'il se rend complice du tyran dans cette tentative d'asservissement général des hommes. Ce n'est pas seulement la religion qui est utilisée à cette fin par les gouvernements, mais les passions en général. Cependant, il se trouve que les passions fomentées par l'État dans le but de maintenir l'unité du peuple ont toujours une limite d'efficacité. C'est à ce niveau que l'introduction de la Raison dans la politique trouve sa justification.

2. L'introduction de la Raison dans la politique

L'on estime que les hommes ne peuvent rester indéfiniment dans l'absurde, le non sens. Même les plus abrutis finissent par comprendre où est leur intérêt à long terme, et vont accepter de limiter, par eux-mêmes, leurs propres passions, leur propre puissance. Une entente est inévitable et tout aussi naturelle que le droit naturel. Ce sera le passage de l'état de nature

³⁰ MOREAU (Pierre-François).- *Spinoza et le Spinozisme* (Paris, PUF., 2003), 66.

³¹ SPINOZA Baruch.- *Traité théologico-politique*, trad. Fr. Charles Appuhn (Paris, GF, 1965), p.545.

ou du règne des passions à l'état de société. Et la raison, régulatrice et organisatrice, tout aussi naturelle que l'état de nature, va jouer tout son rôle dans cette évolution :

Il n'en n'est pas moins indubitable que les hommes ont le plus grand intérêt à vivre suivant les lois et les critères certains de leur Raison, car ceux-ci (...) servent l'intérêt véritable des hommes. En outre, il n'est personne qui ne souhaite vivre en sécurité, à l'abri de la crainte, autant que possible. Mais ce vœu est tout à fait irréalisable, aussi longtemps que chacun peut accomplir tout ce qui lui plaît, et que la Raison en lui ne dispose pas d'un droit supérieur à celui de la haine et de la colère. (...) Dès lors, pour vivre en sécurité et de la meilleure vie possible, les hommes ont dû nécessairement s'entendre. Et voici quel fut le résultat de leur union : le droit, dont chaque individu jouissait naturellement sur tout ce qui l'entoure, est devenu collectif ³².

C'est au cœur même des individus que nous devons chercher le contrepoids naturel à la passion, source de violence naturelle : la Raison. Celle-ci a pour fonction de réguler la société en ce sens qu'elle universalise les notions de bon et de mauvais. Elle permet à chaque individu d'abandonner son droit naturel, se caractérisant par la gestion en soi des passions susceptibles de nuire à autrui au profit d'une loi commune. Cette Raison n'a pas pour vocation de blâmer ni supprimer ou condamner les passions, car son empire n'est pas du tout absolu devant la haine et la colère. L'avis de Hobbes est contraire sur la question de la lutte contre les violences passionnelles.

Hobbes relègue les passions au second plan parce qu'elles plongent les individus dans un état de nature qui est « un état de guerre de tous contre tous »³³ faisant de l'homme « un loup pour l'homme »³⁴. Afin de mettre un terme à l'état d'insécurité et de guerre totale engendré par les passions, Hobbes préconise l'institution d'un souverain fort et puissant à l'image du Léviathan qui doit juger, condamner et réprimer les individus passionnés. Cette démarche va à l'encontre des principes de la Raison qui ne veut qu'une seule chose: « La Raison ne demande rien contre la Nature; elle demande donc que chacun s'aime soi-même, qu'il cherche l'utile qui est sien, c'est-à-dire, ce qui lui est réellement utile, et qu'il désire tout ce qui conduit réellement l'homme à une plus grande perfection »³⁵. Les principes de la Raison tendent uniquement à l'amour de soi et à l'utilité véritable. Or, qui s'aime soi-même cherche toujours à se conserver, c'est-à-dire, éviter d'entrer en conflit avec les autres. Cela revient à dire que si nous utilisons la raison pour rechercher ce qui nous est véritablement utile, nous nous

³² SPINOZA, Baruch, *Traité théologico-politique*, trad. fr. Charles Appuhn, Paris, GF., 1965, p.321.

³³ HOBBS, Thomas, op. cit, p. 34.

³⁴ HOBBS, Thomas, op. cit, p. 34.

³⁵ SPINOZA, Baruch, *Traité théologico-politique*, trad. fr. Charles Appuhn, Paris, GF., 1965, p.504.

rendrons compte que la chose qui nous est la plus utile, ce sont les autres hommes. « L'homme est un Dieu pour l'homme »³⁶. L'homme raisonnable s'associe donc avec les autres pour constituer une société ou un État, avec des lois qui en assurent le bon fonctionnement. La société, si elle est rationnelle, visera à accroître la puissance et le bonheur de chacun. L'amour de Dieu prôné est lui-même éminemment social (et ne peut donner lieu à aucune guerre de religion) puisqu'il consiste en réalité à aimer le Tout, c'est-à-dire, le monde entier. C'est pourquoi : « Dieu est l'idée par excellence d'une chose qui accroît notre puissance, et c'est pourquoi il est l'objet suprême de notre amour »³⁷. La raison nous permet essentiellement de prendre conscience du fait que nous sommes une partie du Tout, un instrument dans la main de Dieu. Cette conscience nous permet de nous réjouir de cet Être infini, éternel et parfait dont nous émanons et dont nous tirons toute notre puissance. De plus, par la logique des passions, tout notre bonheur dépend de ce qui arrive à l'objet de notre amour. Si cet objet est à l'abri de tout accident, alors notre bonheur le sera aussi. Aimer Dieu, c'est-à-dire, la Nature, est la clé d'un bonheur infini, éternel et parfait.

Optimisme ou naïveté de Spinoza qui croit que tout le sujet finit par être raisonnable? C'est encore un simple constat d'évidence: l'histoire des institutions politiques et juridiques montre bien que l'être humain ne fonctionne pas uniquement sur le registre de l'affirmation sauvage de ses passions individuelles à court terme (même chez les barbares). Il finit toujours par conformer ses actions à la Raison, car la Raison est commune à la nature humaine dans sa totalité et ne peut que se trouver en chaque homme. L'homme est donc naturellement raisonnable, du moins en potentialité. Il revient donc au pouvoir politique de permettre (ou de ne pas détruire) cette capacité parce que « dans la seule mesure où les hommes vivent sous la conduite de la Raison, ils s'accordent toujours nécessairement par nature »³⁸. C'est seulement quand les hommes sont conduits par la Raison qu'ils deviennent plus utiles pour leurs prochains. Ils s'efforcent d'avantage pour faire en sorte que tous vivent selon les règles de la Raison.

Si Spinoza recommande pour chaque individu, l'usage de la Raison, c'est parce que celle-ci ouvre la voie à la pratique de la vertu. La vertu est la puissance même de l'homme, c'est-à-dire, qui se définit par le seul effort par où l'individu s'efforce de persévérer dans son être. Ce qui laisse à dire que l'effort pour tout homme de se conserver constitue la première et l'unique

³⁶ SPINOZA, Baruch, *Éthique*, trad. fr. Charles Appuhn, Paris, GF, 1965, p.250.

³⁷ Idem, p. 258.

³⁸ SPINOZA, Baruch, *Traité théologico-politique*, trad. fr. Charles Appuhn, Paris, GF., 1965, p.516.

source de la vertu. Il n'existe aucun autre principe en dehors de celui-là à partir duquel la vertu peut être conçue, et l'on peut affirmer en même temps que « l'homme agit par vertu en tant qu'il est seulement déterminé parce qu'il a une connaissance »³⁹. L'homme qui agit sans la moindre compréhension de ce qu'il fait n'agit pas par vertu, il est passif. Mais celui qui est déterminé à agir parce qu'il a une connaissance de ce qu'il fait est actif et agit suivant sa vertu, c'est-à-dire, fait quelque chose qui se perçoit par sa seule essence. Dans cette perspective, « agir par vertu absolument, n'est rien d'autre en nous qu'agir, vivre et conserver son être (ces trois choses n'en font qu'une) sous la conduite de la Raison, d'après le principe de l'utile propre⁴⁰ ». La vertu est une existence rationnelle. Être vertueux, c'est vivre conformément aux prescriptions de la Raison. C'est chercher avant tout à connaître et à comprendre avant d'agir. Sans la connaissance adéquate des choses du monde, l'on ne peut tendre vers l'expression la plus haute de la vertu : la béatitude. C'est pourquoi, « tout effort dont la raison est en nous le principe n'a autre objet que la connaissance ; et l'Âme en tant qu'elle use de la Raison, ne juge pas qu'aucune chose lui soit utile, sinon ce qui conduit à la connaissance »⁴¹.

Nous pouvons donc comprendre que cette universalité de la Raison suppose qu'on ne s'attache qu'à la connaissance et au partage qu'elle nécessite et induit. Comprendre, c'est, du même coup, vouloir faire comprendre à d'autres ce que nous tirons comme joies de notre savoir. La faculté de comprendre, qui est un désir, étant propre à chacun (par son entendement), il va de soi que le savoir est susceptible, par l'échange qu'il permet, d'être la propriété de tous. L'on comprend que la connaissance et le désir sont indissociables. C'est la connaissance (et notamment la connaissance de soi) qui rend possible la réalisation de soi selon son désir. Et c'est ce désir qui donne un contenu à la réalisation de soi en l'éprouvant comme une joie. C'est à ce titre que l'*acquiescentia in se ipso*, accord avec soi-même comme joie intérieure et extrême est la plus haute joie et la plus grande des vertus. Tout désir doit se fonder sur la Raison pour la seule raison qu' « un désir tirant son origine de la Raison ne peut avoir d'excès »⁴². Tout excès conduisant au fanatisme, à l'extrémisme, donc nuisible, c'est une contradiction manifeste de considérer le désir comme conduisant à l'excès. Mieux, l'individu qui déploie sa vie pour construire son autonomie, qui parvient à transformer au

³⁹ SPINOZA, Baruch, *Éthique*, trad. fr. Charles Appuhn, Paris, GF., 1965, p.240.

⁴⁰ SPINOZA, Baruch, *Éthique*, trad. fr. Charles Appuhn, Paris, GF., 1965, p.241.

⁴¹ Idem. p.242.

⁴² SPINOZA, Baruch, *Éthique*, trad. fr. Charles Appuhn, Paris, GF., 1965, p.278.

maximum ses passions, au nom de la Raison, en une joie et une vertu réalise une existence authentique, sa liberté.

3. L'expression de la liberté politique

L'introduction de la Raison dans la politique est fondamentale. Elle colore radicalement la notion de droit naturel de l'individu, droit absolu à déployer concrètement son être et son agir naturels. C'est plus que sa simple survie physique, et c'est bien autre chose que vivre selon ses envies et ses caprices du moment. C'est déployer ses potentialités humaines et individuelles. Il s'agit fondamentalement de sa liberté inaliénable de penser et d'agir, car il ne saurait y avoir liberté véritable sans une pensée raisonnable ni une possibilité d'action. C'est ce que Spinoza traduit en ces termes : « Personne ne peut faire ainsi l'abandon de ses droits naturels et de la faculté qui est en lui de raisonner librement et de juger librement des choses ; personne n'y peut être contraint »⁴³. La composante essentielle du droit inaliénable de chaque individu est « la liberté de jugement »⁴⁴ : liberté de penser, d'évaluer, de juger, de choisir conformément à la raison (et non en fonction d'une idéologie, d'un dogmatisme religieux, ou encore de ses propres passions). C'est pourquoi, personne ne peut transférer à autrui son droit naturel, identifié à la faculté « de raisonner librement et de juger librement de toutes choses »⁴⁵. Si le souverain ne peut ôter aux sujets leurs passions, il ne peut non plus supprimer la liberté de juger, « qui est vraiment une vertu et qui ne peut être étouffée »⁴⁶; au contraire, « plus on prendra soin de leur ôter la liberté de parler, plus ils mettront d'obstination à résister »⁴⁷; tels sont les hommes au « caractère libre »⁴⁸. Et c'est là l'un des points de divergence entre la philosophie de Spinoza et celle de Hobbes. Cette divergence apparaît clairement dans une lettre adressée à Jarig Jel le 2 juillet 1647:

Vous me demandez quelle différence il y a entre Hobbes et moi quant à la politique : cette différence consiste en ce que je maintiens toujours le droit naturel et que je n'accorde dans une cité quelconque de droit au souverain sur les sujets que dans la

⁴³ SPINOZA, Baruch, *Traité théologico-politique*, trad. Charles Appuhn, Paris, GF., 1965, p.175.

⁴⁴ SAADA-GNEDRON, Julie, « L'Analyse des passions dans la dissolution du corps politique : Spinoza et Hobbes » in *Astérion*, n°3, juillet 2005, p.39.

⁴⁵ SPINOZA, Baruch, *Traité théologico-politique*, trad. fr. Charles Appuhn, Paris, GF., 1965, p.633.

⁴⁶ SPINOZA, Baruch, *Traité théologico-politique*, trad. fr. Charles Appuhn, Paris, GF., 1965, p.643.

⁴⁷ Idem. p. 645.

⁴⁸ Idem, p.646.

mesure où, par la puissance, il l'emporte sur eux ; c'est la continuation de l'état de nature ⁴⁹.

L'individu peut transférer au souverain, dans le cadre du pacte social, tout son droit qu'il détient de la nature à l'exception de la liberté de penser, d'agir et de juger. Toute réflexion qui est contraire à celle de Hobbes qui pense que l'individu doit se dessaisir réciproquement de tous ses droits naturels et ses pouvoirs et les confier au souverain.

La défense de la liberté de penser et de parler, s'appuie tantôt sur le caractère nécessaire d'une résistance passionnelle au souverain qui interdirait certaines paroles, tantôt sur une résistance tout aussi nécessaire, mais rationnelle. En d'autres termes, cette forme de résistance élémentaire au corps politique se retrouve non plus sous la forme passionnelle, mais dans l'exercice-même de la Raison. C'est pourquoi, tout individu doit recourir à la voie de la Raison qui lui garantit l'exercice plein et effectif de liberté de penser et de juger. Ainsi : « Chacun peut penser, juger et par conséquent parler avec une liberté entière, pourvu qu'il se borne à parler et à enseigner en ne faisant appel qu'à la raison, et qu'il n'aille pas mettre en usage la ruse, la colère, la haine, ni s'efforcer d'introduire de son autorité privée quelque innovation dans l'État »⁵⁰. Le recours à la Raison permet à l'individu d'éviter les pièges de la ruse, de la colère et de la haine constitués par l'esprit de sédition, de perturbation de l'ordre public, de rébellion, etc. Ces passions sont négatives et peuvent conduire à la dissolution du corps politique. Dès lors, l'individu qui vit sous les auspices de la Raison acquiert plus de liberté et peut penser et juger librement sans dommage pour l'État parce qu'auparavant, la Raison lui aurait enseigné la nécessité du respect des lois et ordonné les actions en faveur de la cohésion sociale. C'est ce qui ressort de la proposition LXXIII : « 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 »⁵¹. Grâce à la Raison, l'homme a pu sortir de sa solitude où il n'obéissait qu'aux attraits de ses passions pour s'intégrer dans la communauté où désormais l'obéissance aux lois communes est la règle fondamentale. Seule la Raison peut enseigner à l'homme la nécessité d'obéir aux lois et lui permettre d'accéder à la vraie liberté.

Si nous recommandons, pour tout homme, l'usage de la Raison, c'est parce qu'il sait que « seuls les hommes libres sont reconnaissants les uns à l'égard des autres »⁵² et au-delà,

⁴⁹ SPINOZA, Baruch, *Traité politique*, trad. fr. Charles Appuhn, Paris, GF., 1966, p.283

⁵⁰ SPINOZA, Baruch, *Traité politique*, trad. fr. Charles Appuhn, Paris, GF., 1966, p.177.

⁵¹ SPINOZA, Baruch, *Traité théologico-politique*, trad. fr. Charles Appuhn, Paris, GF, 1965, p.290.

⁵² SPINOZA, Baruch, *Traité théologico-politique*, trad. fr. Charles Appuhn, Paris, GF., 1965, p.288.

« l'homme libre n'agit jamais en trompeur, mais toujours de bonne foi »⁵³. La Raison permet à l'individu de cultiver la reconnaissance à l'égard de l'autre qui implique l'amitié, la fraternité, la solidarité et même son amour pour lui. C'est dire que l'homme libre ne manifeste pas de la haine, de la colère, de l'avarice, d'orgueil et d'ingratitude à l'égard de son prochain. Il désire toujours pour les autres ce qui appète pour lui-même, fait preuve de bonne foi et ne trompe point car la Raison ne recommande pas cela. Cela est absurde. Nous découvrons ainsi une des véritables fonctions de la Raison qui n'est rien d'autre que sa « fonction politique »⁵⁴.

Aussi, il ne peut avoir de liberté véritable sans la liberté de choix. Ce ne peut qu'être le choix entre le bien et le mal et seule la Raison peut opérer un tel choix. Ainsi, « de deux biens nous recherchons sous la conduite de la Raison le plus grand bien, et de deux maux le moindre mal »⁵⁵. L'homme mu par la Raison n'a d'égard que pour un bien plus grand et un mal moindre car le moindre mal est un bien et inversement le bien, un mal. La thèse spinoziste peut paraître paradoxale au premier abord. En effet, c'est la liberté elle-même qui est proposée comme l'un des deux termes du choix : choix de la liberté contre l'asservissement, de l'affect actif contre l'affect passif, du désir éclairé contre le désir aveuglé par l'imagination. L'individu parvenu à un tel choix réalise l'éthique spinoziste qui fonde la politique ou du moins la cité politique. Il ne s'agit pas de n'importe quelle cité politique. Il s'agit bien, d'une cité qui puisse soutenir l'autonomie de la pensée et des actions de ses membres. « La fin de l'État est donc en réalité la liberté »⁵⁶ conclut Spinoza. C'est en ce sens que la démocratie apparaît comme le genre d'État qui pourrait fonctionner effectivement de la façon la plus éthique. Dès lors, « la meilleure société sera donc celle qui exempte la puissance de penser du devoir d'obéir »⁵⁷, celle qui, finalement, même si la foule réagit la plupart du temps de manière passionnelle, permet aux hommes de vivre et de s'épanouir, d'être dans leur droit naturel et leur puissance propre d'agir, amenuisant les affects passifs, favorisant les affects actifs et l'éthique.

Sans doute, la société démocratique poursuit-elle des objectifs rationnels : la paix qui est définie, dans le chapitre V du *Traité politique*, comme une vertu naissant de la « fermeté

⁵³ Idem. p.289.

⁵⁴ ALQUIÉ, Ferdinand, *Le Rationalisme de Spinoza*, Paris, PUF, 1981, p. 250.

⁵⁵ Idem. p.283.

⁵⁶ SPINOZA, Baruch, *Traité théologico-politique*, trad. fr. Charles Appuhn, Paris, GF., 1966, p.329.

⁵⁷ DELEUZE, Gilles, *Spinoza, philosophie pratique*, Paris, Minuit, 1980, p.10.

du cœur »⁵⁸, et la « sécurité de la vie ». Cette dernière est définie, dans ce même chapitre, « non pas uniquement par la circulation du sang... mais essentiellement par la raison »⁵⁹. Mais Spinoza montre avec insistance dans le *Traité politique* que, les hommes étant conduits « par la passion plus que par la Raison »⁶⁰, les moyens les plus efficaces pour atteindre ces objectifs sont des moyens passionnels. Il est même possible de distinguer et Spinoza le fait dans cette œuvre une certaine figure politique de la liberté, dont le contenu se confond avec celui du droit de l'État, et qui, en tant que telle, peut être revendiquée et pratiquée dans des conditions qui sont celles d'une sociabilité passionnelle. Cette liberté des hommes passionnés marque l'horizon théorique de la réflexion politique. Elle caractérise en particulier les États stables tels que décrit dans le *Traité politique*, c'est-à-dire, les États qui parviennent à intégrer à leur droit, par le moyen des institutions appropriées, le désir, la puissance ou le droit naturel d'une multitude passionnée. Ainsi conçue, la liberté politique produit des effets éthiques en ce sens qu'elle prolonge une concorde dont l'origine est, et le demeure, passionnelle. Elle favorise, par là même, le développement de la raison et des formes de sociabilité qui lui sont propres. Ce développement ne peut, en réalité, s'effectuer que dans un État démocratique.

Conclusion

Réaliser une communauté humaine dans la quelle les individus vivent dans la sécurité, la concorde et la paix malgré leur nature passionnelle est le but poursuivi par notre étude. Pour y parvenir, nous sommes parties de l'étude de la nature humaine. De cette étude, il ressort que l'homme est un être de passions. Ces passions, il les applique tantôt à se conserver tantôt à se détruire. Cette dernière forme de passions décompose le corps social et plonge les uns et les autres dans un climat d'affrontement. Contre Hobbes qui propose l'institution d'un souverain fort et puissant à l'image du Léviathan afin de réprimer ou supprimer ces passions, Spinoza préconise l'usage de la Raison dans le champ des passions. Le travail de la Raison ne consiste ni à condamner les passions, ni les blâmer ni les supprimer encore moins séparer l'homme des passions, au contraire, à transformer les passions en action par la méthode de la connaissance du troisième genre. Ainsi, parvenus à la connaissance du troisième genre, les hommes comprendront finalement que ce que leurs passions cherchaient au départ n'était pas ce qui les épanouirait le mieux, et que le mieux réside dans la recherche de l'utile que leur

⁵⁸ SPINOZA, Baruch, *Traité politique*, trad. Charles Appuhn, Paris, GF., 1966, p.29.

⁵⁹ Ibidem.

⁶⁰ Ibidem.

procure la Raison. L'utile est ce qui est conforme à la vie, c'est-à-dire la sécurité, la concorde, la paix, la solidarité, l'entraide, l'amour. C'est également et surtout l'expression de la liberté de penser, d'agir et de juger qui ne trouve sa manifestation la plus haute que dans un État démocratique. La démocratie, en ce sens, se présente comme la meilleure anticipation d'une communauté rationnelle.

Bibliographie

SPINOZA, Baruch, *Traité de la réforme de l'entendement*, trad. fr. Bruno Huisman, Paris, Seuil, 1991.

SPINOZA, Baruch, *Traité politique*, trad. fr. Madeleine Francès, Paris, G.F., 1978.

SPINOZA, Baruch, *Traité théologico-politique*, trad. fr. Madeleine Francis, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1965.

SPINOZA, Baruch, *Éthique*, trad. fr. Charles Appuhn, Paris, G.F., 1965.

ALQUIÉ, Ferdinand, *Le Rationalisme de Spinoza*, Paris, P.U.F., 1981.

BARAQUIN, Noëlla et LAFFITTE, Jacqueline, *Dictionnaire des philosophes*, Paris, Armand Colin, 2002.

BOVE, Laurent, « De l'étude de l'État hébreu à la démocratie. La stratégie politique du *conatus* spinoziste », *Philosophiques*, 29/1, Printemps, 2002.

DELEUZE, Gilles, *Spinoza, philosophie pratique*, Paris, Minuit, 1990.

DESCARTES, René, *Les Méditations métaphysiques, œuvres et opuscules philosophiques*, Paris, 1994.

GIRARD, René, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris, Coll. « Pluriel », Hachette, 2003.

HOBBS, Thomas, *Le Léviathan : traité de la matière, de la forme de la République ecclésiastique et civile*, trad. fr. François Tricaud, Paris, Gallimard, 2000.

HOTTOIS, Gilbert, « Les Rationalismes à l'Âge classique » in *De la Renaissance à la poste modernité*, Paris, de Boeck, coll. « Points philosophiques », 2002.

JACQUET, Chantal, *L'unité du corps et de l'esprit : affections, actions et passions chez Spinoza*, Paris, P.U.F., « Quadrige », 2004.

LAGRÉE, Jacqueline, *Spinoza et le débat religieux : lectures du Traité théologico-politique*, Rennes, Presses Universitaires, 2004.

MARTINS, André, « La Politique ou la raison désirable chez Spinoza », *Philonsorbone*, n°4, année 2009/2010.

MISRAHI, Robert, *Spinoza et le Spinozisme*, Paris, Armand Colin, 1998.

MOREAU, Pierre-François, *Lecture de Spinoza*, Paris, Ellipses, 2006.

MOREAU, Pierre-François, *Spinoza et le spinozisme*, Paris, PUF, 2003.

MOREAU, Pierre-François, *Spinoza, l'expérience et l'éternité*, Paris, PUF., 1994.

MOREAU, Pierre-François, « La place de la politique dans l'Éthique », dans Ch. Jaquet, P. Séverac, A. Suhamy, *Fortitude et servitude. Lectures de l'Éthique IV de Spinoza*, Paris, Kimé, 2003.

SAADA-GNEDRON, Julie, « L'Analyse des passions dans la dissolution du corps politique : Spinoza et Hobbes », *Astérior*, n°3, juillet 2005.

SARTRE, Jean-Paul, *Être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943.

SCALA, André, *Spinoza*, Paris, Perrin, 2009