

Lettre à Schuller

Corrigé de l'explication de texte

[Accroche/Mise en situation] Le XVII^e siècle est marqué par une profonde révolution de la façon dont l'homme comprend la nature qui l'entoure. Les travaux de Galilée ouvrent en effet la voie à une nouvelle façon de voir le réel, une vision que l'on dira "déterministe", au sens où tout ce qui se produit peut être compris comme un enchaînement nécessaire de causes et d'effets. Pourtant, cette nouvelle compréhension propre à la science moderne est problématique quand on pose la question de la liberté, qui par définition semble s'opposer au déterminisme : si l'homme diffère d'un simple automate, c'est que son action n'est pas déterminée, elle n'est ni prévisible ni programmée.

[Présentation] Le texte de Spinoza qui nous est proposé se situe dans ce contexte. Cette lettre 58 est une réponse à une question de Schuller, et ici **[Thème]** l'extrait concerne l'essence de la liberté, et plus particulièrement du libre arbitre. Le libre arbitre désigne l'idée selon laquelle la volonté humaine ne pourrait jamais être déterminée, le sujet humain étant alors lui-même la seule cause de ses choix. **[Thèse d'opinion commune]** Nous sommes spontanément amenés à croire en l'existence de notre libre arbitre : contrairement à la façon dont un robot prend ses décisions, il nous semble bien que face à un choix particulier rien ne nous *force* jamais à adopter une alternative plutôt que l'autre : ce que nous décidons ne dépend que d'un acte souverain de notre volonté. **[Problème de l'opinion commune]** Cette conception commune est cependant problématique : si l'on dit comme la science moderne que la nature est l'empire du déterminisme, et que pourtant l'action humaine libre se caractérise par le fait qu'elle n'est jamais déterminée, alors cela revient à faire de l'homme "un empire dans un empire", au sens où les lois qui gouvernent la nature s'appliqueraient à tous les êtres, sauf à lui. Cela reviendrait à faire de l'action humaine un miracle permanent, ce qui est purement contradictoire. **[Thèse]** La solution de Spinoza, elle, consiste à dire qu'en réalité la liberté ne désigne pas la capacité illusoire à prendre des décisions non-déterminées, mais qu'elle tient au fait de n'être déterminé que par la seule nécessité de notre nature.

[Plan] Dans une première partie, Spinoza présente sa thèse en l'illustrant par l'exemple de Dieu : la liberté ne tient pas dans un libre décret mais dans une libre nécessité (lignes 1-7). Ensuite, l'auteur développe l'exemple d'une pierre en mouvement pour faire comprendre l'idée qu'une contrainte ne se définit pas par la nécessité mais par l'extériorité des causes (l. 8-16). Enfin, en attribuant à cette pierre la conscience de son effort, Spinoza montre que l'origine du sentiment de liberté tient dans notre ignorance des causes qui s'exercent sur nous (l. 17-22).

Dans le premier paragraphe, Spinoza commence par exposer clairement sa définition de la liberté, à la manière des mathématiciens : elle consiste à exister et à agir par la seule nécessité de notre nature. L'orientation pédagogique de cette lettre pousse ensuite Spinoza à illustrer cette définition avec l'exemple de l'être le plus libre qui soit : Dieu.

Pour expliquer l'enjeu et le problème auquel répond Spinoza, nous pouvons partir de la fin de ce premier paragraphe : ce à quoi s'oppose Spinoza, c'est l'idée selon laquelle la liberté tiendrait dans un "libre décret" (l. 6-7). C'est d'abord la conception cartésienne du libre-arbitre qui est visée ici : pour Descartes, la volonté humaine est caractérisée par le libre arbitre, c'est-à-dire la capacité à décider d'une chose ou son contraire, quelles que soient les causes qui s'exercent sur nous. Autrement dit, concevoir la liberté comme libre arbitre, c'est faire tenir la liberté dans une contingence de nos actions, qui s'opposerait à la nécessité. Une machine agit de façon nécessaire, alors que je fais l'expérience en moi de la capacité à faire une chose et son contraire. Mais alors, comment penser que l'action humaine soit la seule action libre à l'intérieur d'un univers entièrement soumis à la nécessité ?

Le problème qui consiste à se demander comment l'homme peut être libre dans un monde où tout arrive de façon nécessaire est en fait un faux problème, puisque la liberté ne peut pas être opposée à la nécessité. Est libre "une chose qui est et agit par la seule nécessité de sa nature" (l. 1-2), on voit donc qu'au contraire la notion de nécessité est *incluse* dans la définition que donne Spinoza de la liberté. Mais si la liberté ne s'oppose pas à la nécessité, à quoi s'oppose-t-elle ? Du point de vue spinoziste, la question, en fait, est la suivante : selon *quelle* nécessité agissons-nous ? S'il s'agit de la nécessité de notre nature, nous sommes libres. Mais s'il s'agit d'une nécessité extérieure, alors nous sommes contraints. En ouverture de l'extrait, la double définition extrêmement symétrique des notions de liberté et de contrainte permet à Spinoza d'insister sur le fait que c'est dans cette opposition (soi-même/un autre) que le véritable problème de la liberté se situe. La liberté ne s'oppose pas à la contrainte comme la contingence s'oppose à la nécessité, mais comme la nécessité *interne* s'oppose à la nécessité *externe*.

Pour illustrer son propos, Spinoza mobilise l'exemple de Dieu. Pourquoi cet exemple particulier ? Parce que nous avons ici un exemple qui d'une part découle naturellement de notre définition et nous permet de manifester son plus haut degré de vérité. En effet, si d'une part on définit la contrainte comme ce qui est déterminé *de l'extérieur*, et si d'autre part on définit Dieu comme l'être infini et parfait, autrement dit comme l'être auquel *rien* n'est extérieur, alors on conclut que par définition Dieu est absolument et suprêmement libre. Dieu existe et agit par la seule nécessité de sa nature, rien d'autre que lui-même ne le contraint à exister et à agir. Cet exemple a donc une double fonction : d'abord,

illustrer de façon éclatante la nouvelle définition de la liberté ("vous le voyez bien", l. 7), et ensuite faire comprendre que les notions de liberté et de nécessité ne sont pas contradictoires : on ne saurait refuser à Dieu ni la liberté - puisqu'il est parfait - ni la nécessité, puisque par sa définition même il ne peut pas ne pas être ou agir.

Ce premier paragraphe a permis à Spinoza d'exposer sa thèse et de montrer la possibilité formelle de celle-ci, puisque l'exemple de Dieu a pu nous convaincre que les notions de liberté et de nécessité n'étaient pas exclusives. Mais précisément, au niveau de Dieu, la notion de contrainte ne fait pas sens. La liberté elle-même a été illustrée, mais ce qu'il reste à développer c'est l'opposition entre liberté et contrainte. Il faut pour cela "descendre" vers les êtres finis, qui existent et agissent en fonction d'autres êtres finis.

Ce mouvement de « *descente* » (l. 9) est annoncé au début du second paragraphe. Le problème est le suivant : Dieu est libre par définition, puisqu'il n'existe rien d'extérieur à lui. Mais les choses réelles, finies, singulières, sont quant à elles définies par le fait qu'elles sont limitées par d'autres choses de même nature. Est-ce à dire qu'exister de façon finie, c'est nécessairement exister de façon non-libre ?

Le mouvement de *descente* du second paragraphe ne doit évidemment pas être pris dans le sens d'une descente du royaume des cieux vers le royaume terrestre. La descente dont il est question ici est une descente dans les relations de dépendances : Dieu est cause de lui-même et n'a rien d'extérieur, mais les choses finies, elles, sont "déterminées par des causes extérieures à exister et à agir d'une certaine façon déterminée". Comment expliquer cette formulation brutale de Spinoza, qui ouvre et ferme le paragraphe ? On peut faire une hypothèse ici : alors que l'essence de Dieu, par définition, enveloppe son existence, il n'en va pas de même des choses finies, qui sont "créées" (l. 9), et à ce titre pour concevoir leur existence il faut d'abord concevoir l'existence de leur créateur.

C'est donc dans un cadre strictement déterministe que Spinoza se place, au sens où les actions des choses s'enchaînent par stricte nécessité. Pourtant, le point de Spinoza dans ce second paragraphe n'est pas de "prouver" ce déterminisme universel, qui est accepté par avance. Quel est alors l'objet de ce second paragraphe ? Examinons l'exemple proposé par l'auteur : une pierre subit l'effet d'une cause extérieure ; elle reçoit, passivement, une certaine quantité de mouvement. Nous sommes ici en accord avec notre vision déterministe. Mais l'exemple va plus loin : il faut supposer que "l'impulsion de la cause extérieure [vient] à cesser", et qu'en vertu du principe d'inertie la pierre continue à se mouvoir. Pourquoi est-il capital ici que le mouvement cesse ? Quel est son sens argumentatif pour Spinoza ?

Le sens de cet exemple consiste à nous faire comprendre que ce n'est pas parce qu'une action n'est actuellement déterminée par aucune cause *visible* ou *actuelle* qu'elle est absolument indépendante de toute cause. Ce n'est pas parce que l'impulsion qui a donné son mouvement à la pierre a cessé que ce mouvement n'a pas de cause : c'est simplement que l'effet de cette cause se fait sentir, même quand la cause elle-même a disparu. C'est ce qu'on appelle un effet d'hystérésis : la persistance de l'effet en dépit de la disparition de la cause. La conclusion de Spinoza est donc la suivante : pour savoir si une action est contrainte ou non, il ne suffit pas de se demander si une cause s'exerce actuellement sur elle et la détermine. Il s'agit de se demander si l'on peut rendre compte de l'action en question à partir de la nature de la chose elle-même, ou si on est obligé de concevoir une autre chose pour l'expliquer.

Tout est nécessaire, tout s'enchaîne de façon déterminée, c'est acquis. Ce n'est donc pas par opposition à la nécessité qu'on pourra définir la liberté. La contrainte ne se définit pas par la nécessité, mais par le fait que ce qu'est une chose ne permet pas de rendre compte de son action (l. 13-15). La liberté désigne l'adéquation entre l'être et l'agir, entre ce que nous sommes et ce que nous faisons. De même que l'exemple de Dieu a fourni l'illustration parfaite de la liberté propre aux choses infinies, de même la pierre a fourni l'illustration parfaite de la contrainte propre aux choses finies. Il n'y a plus qu'à généraliser, et puisque cette nouvelle compréhension de la liberté est acquise nous pouvons l'appliquer à "toute chose singulière", et même le corps humain, quels que soient ses pouvoirs.

La façon dont un être fini existe et agit est toujours l'effet d'un ensemble de causes qu'on ne saurait identifier en lui-même. De ce point de vue, si la liberté est définie comme le fait que les causes expliquant la façon d'être et d'agir de quelque chose lui sont extérieures, il semble logiquement impossible de dire qu'un être fini puisse être dit libre. Pourtant, la conscience que nous avons de notre libre arbitre nous fait bien sentir que nous pouvons agir comme la seule cause de nos actions. N'est-ce pas là une preuve même de notre liberté ?

Le troisième paragraphe de ce texte donne l'occasion à Spinoza de terminer son mouvement de descente, en traitant des hommes et de l'idée illusoire qu'ils se font de leur liberté. L'artifice rhétorique employé ici est original : il s'agit d'imaginer de prolonger la métaphore du paragraphe précédent en imaginant que la pierre en mouvement soit consciente. Par cette mise en scène, Spinoza va proposer une déconstruction psychologique de notre croyance au libre arbitre comme capacité d'être seule cause de nos actions.

L'exemple de la pierre en mouvement du second paragraphe s'enrichit ici d'une nuance étonnante : « la pierre, tandis qu'elle continue de se mouvoir, pense et [sait] qu'elle fait effort, autant qu'elle peut, pour se mouvoir ». Quel est le sens de cette imagination grotesque d'une pierre pensante ? Pour bien comprendre ce qui est en jeu, il faut sans doute comprendre pourquoi cette construction imaginaire se fait en deux temps : Spinoza nous demande *d'abord* d'imaginer la pierre dans son mode d'existence et d'agir (second paragraphe), pour *ensuite* seulement imaginer qu'elle est consciente (troisième paragraphe). Ceci nous force en fait à concevoir notre conscience comme quelque chose qui se surajoute simplement à ce que nous sommes déjà. Autrement dit, Spinoza nous propose un déplacement

intellectuel très important par rapport à la façon dont le cartésianisme pense la subjectivité : la conscience n'est pas l'instance première qui fonde notre être et nos actions, ce n'est au contraire qu'une capacité de *percevoir* nos affects et nos mouvements. C'est capital ici, parce que présenter la conscience dans une position passive par rapport au jeu de nos affects, c'est remettre en question son pouvoir d'être l'origine d'une action absolument libre.

La leçon de ce texte de Spinoza est alors donnée : la croyance au libre-arbitre n'est pas la conscience claire et distincte d'un pouvoir d'agir qui serait présent en moi, mais c'est l'illusion produite par une conscience mutilée et ignorante. Pour clarifier la position de Spinoza, il faut croiser deux oppositions conceptuelles : la différence vérité/certitude, et la différence cause/effet. Ce qui est, en *vérité*, c'est que mon existence et mes actions sont commandées par des *causes* sur lesquelles je n'ai pas directement de prise. Ce dont j'ai *conscience* comme d'une certitude, c'est des *effets* de ces causes. Par exemple, j'ai conscience de mon désir, je n'ai aucune connaissance des raisons qui l'ont produit en moi : le jeune garçon ne sait pas pourquoi les jouets qu'il désire sont des armes, des voitures, des objets bleus plutôt que roses. Il a conscience de son désir, mais il ne sait pas que les *causes* de son désir sont des processus extrêmement complexes par lesquels certaines normes sociales et valeurs masculines bien précises se reproduisent. Pour Spinoza, avoir la conscience claire et distincte d'un effet en nous sans avoir la connaissance de sa cause nous pousse à une simplification abusive : en l'absence de cause visible, nous nous posons *nous-mêmes* comme cause de cet effet - la pierre « croira qu'elle est très libre et qu'elle ne persévère dans son mouvement que parce qu'elle le veut » (I. 23-24). Poser son « moi » comme cause ne peut se faire qu'à la condition d'ignorer les causes réelles. Mais si c'est bien le cas, doit-on conclure que l'idée de liberté elle-même est illusoire ?

Une compréhension juste de ce texte demande de comprendre que la critique de Spinoza n'est pas dirigée vers la liberté elle-même, mais uniquement vers le libre arbitre, qui n'est qu'une conception particulière de la liberté. Spinoza parle bien ici de « la liberté que les hommes se vantent de posséder » (I. 25), et non de la liberté elle-même. La formulation est manifestement ironique : ce que les hommes prennent pour leur liberté - c'est-à-dire la croyance qu'ils peuvent agir comme cause première de leurs actions - n'est rien d'autre qu'une forme d'ignorance (c'est « l'ignorance des causes qui nous déterminent », I. 26-27). Autrement dit, on pourrait dire que le rapport des hommes à leur liberté est entaché par une double illusion : d'abord, l'illusion qu'ils auraient le pouvoir miraculeux de sortir du déterminisme universel pour imposer leur propre volonté, sans autre cause que celle-ci ; ensuite, l'illusion qu'un tel pouvoir pourrait avoir une quelconque valeur, dans la mesure où il ferait de nous des exceptions au sein de la nature. En faisant de l'ignorance la racine de cette double illusion, Spinoza nous met sur la voie de la véritable liberté : elle ne peut vraisemblablement passer que par le progrès de la connaissance que nous avons de nous-même et de la place que nous tenons dans la nature.

Cette réflexion sur la liberté humaine se clôt sur une description de son envers : la racine de l'aliénation humaine tient d'abord dans les fausses conceptions que nous nous faisons de notre liberté. La force de ce dernier paragraphe, c'est de construire une généalogie de l'idée de libre arbitre – au sens où une généalogie consiste à la fois à retrouver l'origine d'une chose, et à l'évaluer en fonction de cela. Le libre arbitre est une illusion produite spontanément par notre conscience, et la condition du maintien de cette illusion, c'est l'ignorance des déterminations qui sont les nôtres.

[Résumé] Cet extrait de la lettre à Schuller est remarquable à la fois pour la force de son propos, et à la fois pour ses qualités pédagogiques. Il faut remarquer l'habileté rhétorique avec laquelle Spinoza essaye d'amener son correspondant à la compréhension de la définition abstraite de la liberté qu'il pose d'emblée – avec la métaphore grotesque d'une pierre qui pense, une métaphore construite par paliers successifs de compréhension. Si le paragraphe le plus important du point de vue philosophique est le premier – dans la mesure où il pose une conception adéquate de la liberté, comme pouvoir d'être et d'agir par la seule nécessité de sa nature – du point de vue pédagogique c'est le troisième qui est capital. Construire une nouvelle intelligence de la liberté ne peut se faire sans déconstruire les illusions que l'on s'en fait, et c'est l'essentiel du travail de Spinoza ici. La liberté ne peut être identifiée avec ce pouvoir d'agir hors de toute causalité naturelle qu'on appelle le libre arbitre. Les effets se *constatent*, les causes se *connaissent* : cette distinction radicale fait que nous avons tendance, par ignorance, à nous identifier comme seule cause de nos actions. **[Réponse à l'opinion commune]** Autrement dit, les hommes qui vantent le libre arbitre situent leur perfection dans ce qui exprime en réalité leur plus désastreuse imperfection : l'ignorance des lois de la nature et de la place qu'ils y tiennent. Le résultat paradoxal de Spinoza, ici, est que le premier obstacle à notre liberté, c'est en fait l'idée même de libre arbitre.

[Ouverture] Pour autant, un problème reste posé : si la liberté est le fait d'être et d'agir par la seule nécessité de sa nature, et si toute chose finie est déterminée par des causes extérieures à exister et à agir d'une certaine façon, comment imaginer que la chose finie qu'est l'homme puisse bénéficier de la moindre liberté ? Bien que cette question dépasse le cadre du texte, on peut supposer que la réponse nous demandera de bien comprendre ce que peut signifier l'opposition intérieur/extérieur dans le cas de l'homme – à quelle condition puis-je dire qu'un affect ou un désir en moi est mien, s'il est provoqué par quelque chose d'extérieur à moi ? Il serait nécessaire, pour résoudre cette difficile question, d'arpenter en détail les chemins sinueux de l'*Éthique*.