

UNIVERSITÉ DE YAOUNDE 1

FACULTÉ DES ARTS, LETTRES
ET SCIENCES HUMAINES

CENTRE DE RECHERCHE ET DE
FORMATION DOCTORALE EN
SCIENCES HUMAINES, SOCIALES
ET ÉDUCATIVES

UNITÉ DE RECHERCHE ET DE
FORMATION DOCTORALE EN
SCIENCES HUMAINES ET
SOCIALES

DÉPARTEMENT DE PHILOSOPHIE



THE UNIVERSITY OF YAOUNDE 1

*FACULTY OF ARTS, LETTERS AND
SOCIAL SCIENCES*

*POST GRADUATE SCHOOL FOR THE
HUMAN, SOCIAL AND
EDUCATIONAL SCIENCES*

*DOCTORAL RESEARCH UNIT FOR
HUMAN AND SOCIAL SCIENCES*

DEPARTMENT OF PHILOSOPHY

LA PHILOSOPHIE DE LA LIBERTÉ DE SPINOZA

Thèse soutenue publiquement le 13 Novembre 2024

Spécialité : Éthique et Philosophie Politique

Par

SOUSSÉ KORÉ

08J755

Titulaire d'un Master en Philosophie

JURY

Président : MBELE Charles-Romain, Professeur

Rapporteur : MAZADOU Oumarou, Professeur

Membre : MONDOUE Roger, Professeur

Membre : MINKOULOU Thomas, Maître de Conférences

Membre : OWONO ZAMBO Nathanaël Noel, Maître de conférences



SOMMAIRE

DEDICACE	ii
REMERCIEMENTS	iii
RÉSUMÉ	iv
ABSTRACT	v
INTRODUCTION GÉNÉRALE	1
PREMIÈRE PARTIE : APERÇU HISTORIQUE DE L'ÉMERGENCE DU CONCEPT DE LIBERTÉ HUMAINE	13
CHAPITRE I : LA NOTION DE LIBERTÉ DANS LA PHILOSOPHIE ANCIENNE	16
CHAPITRE II : LE MOYEN ÂGE ET LES THÉORIES JUDÉO-CHRÉTIENNES DE LA LIBERTÉ	44
CHAPITRE III : L'ACCEPTION DU CONCEPT DE LIBERTÉ DANS LA PÉRIODE MODERNE	63
DEUXIEME PARTIE : LA LIBERTÉ HUMAINE SELON SPINOZA	102
CHAPITRE IV : SPINOZA ET LE DÉBAT AUTOUR DE LA NATURE DE LA LIBERTÉ HUMAINE	104
CHAPITRE V : LA LIBERTÉ COMME FONDEMENT DU VIVRE-ENSEMBLE DANS LA PHILOSOPHIE POLITIQUE DE SPINOZA	139
CHAPITRE VI : LA LIBERTÉ ÉTHIQUE DE SPINOZA	168
TROISIEME PARTIE : POUR UNE NOUVELLE ORIENTATION PHILOSOPHIQUE DU CONCEPT DE LIBERTÉ HUMAINE	193
CHAPITRE VII : LA CONCEPTION SPINOZISTE DE LA LIBERTÉ ET SES PROBLÈMES DE PERTINENCE	195
CHAPITRE VIII : LE CONCEPT DE LIBERTÉ AUJOURD'HUI	235
CHAPITRE IX : UNE PHILOSOPHIE PRATIQUE COMME SOCLE D'UNE NOUVELLE ACCEPTION DES CONCEPTS DE LIBERTÉ ET DE DIGNITÉ HUMAINE	258
CONCLUSION GÉNÉRALE	285
BIBLIOGRAPHIE	293
INDEX DES AUTEURS	314
INDEX DES CONCEPTS	318
TABLE DE MATIERES	327

À mes filles

MAIDAILÉ SOUSSÉ KORÉ Grâce et WABUYWA SOUSSÉ KORÉ Priscille.

REMERCIEMENTS

La rédaction de la présente thèse a bénéficié des contributions et du soutien d'un grand nombre de personnes à qui nous exprimons notre profonde reconnaissance.

Nous tenons d'abord à remercier feu MONO NDJANA Hubert de regretté mémoire et Monsieur le Professeur titulaire et sénateur MAZADOU Oumarou, nos directeurs de thèse. Leurs multiples conseils et orientations nous ont été d'une importance capitale. Qu'ils veuillent bien recevoir nos très sincères remerciements.

Ensuite, nous remercions le Chef du Département de philosophie, Monsieur le Professeur OWONO ZAMBO Nathanaël Noel. Nos remerciements sont aussi adressés à tous les enseignants du Département pour les enseignements et les séminaires durant notre formation et à travers eux, nous remercions la Faculté des Arts, Lettres et Sciences humaines, ainsi que toute l'Université de Yaoundé 1.

Nous disons aussi un merci particulier à notre chère et tendre épouse DJONRÉBA KOUNSO Adeline pour son soutien moral. Ses encouragements nous ont été très essentiels. Nous sommes également extrêmement reconnaissant à l'égard de nos parents, feu KORÉ Philémon et Madame KARHOULI Marie, et à toute la grande famille tant paternelle que maternelle pour leurs soutiens multiformes.

Enfin, nos remerciements vont à l'endroit de tous nos camarades de promotion, principalement les Docteurs LOUKOUMAN MOUNPOU Mohamed et MASRANGAR NADJIARA pour l'esprit de partage qui a régné entre nous ; à l'endroit de toute la grande famille GUIRIOU pour tout ce qu'elle a fait pour nous. Nous remercions notre belle-famille Monsieur WANWOUKREO Maurice et Madame BAPONWA Catherine ; et nos amis Monsieur le Professeur TEMGA Jean-Pierre, DOMWA David, EKENGUÉ Roland Roger, DJAOUWÉ Joseph, YONGA Faustin, WANG Samuel, KOLWÉ David, TCHOBWÉ Benjamin, KOBALANA Abraham, DJAKDJING Albert, DOURWÉ Christophe sans oublier ceux dont les noms ne figurent ici, pour leurs soutiens de toute nature. Nous disons un grand merci à la communauté tupuri chrétienne de Yaoundé, aux fidèles de l'UEEC Nylon-Bastos en général et à ceux du groupe tupuri en particulier à travers leur président BAMBÉ Barthelemy pour la fraternité partagée. Que tous ceux qui nous ont apporté une aide quelconque, trouvent ici l'expression de notre profonde et sincère gratitude.

RÉSUMÉ

La philosophie de la liberté de Spinoza est le sujet sur lequel notre réflexion a porté dans ce travail. Ce sujet est né de l'observation des sociétés actuelles où les libertés privées sont affirmées comme absolues, sans le moindre souci de leur contenu réel et sans tenir compte de leur rapport aux libertés collectives qui sont leurs limites dans les sociétés basées sur les contrats. La question de la confusion de la liberté au libertinage se pose dans les sociétés actuelles avec acuité. Puisque la liberté est mal interprétée, elle se trouve galvaudée du fait de son mauvais usage. Elle est prise comme un permis de faire n'importe quoi, selon son bon vouloir. Le présent sujet prend appui sur la pensée de Spinoza et vise à répondre à la question suivante : pourquoi, malgré la philosophie de la liberté de Spinoza, l'homme n'est pas parvenu à une compréhension et à une définition de la liberté qui puisse garantir sa dignité ?

En effet, puisque la question de la liberté humaine est historique, nous sommes partis de la philosophie ancienne pour mieux cerner le problème de la liberté qui se pose aujourd'hui à la suite de la philosophie de Spinoza. Cette démarche se justifie surtout par le fait que la philosophie de cet auteur se situe aux antipodes des philosophies qui l'ont précédées. Car, contrairement à ces dernières qui situaient la liberté, soit dans la participation aux délibérations des affaires publiques de la Cité, soit dans le libre arbitre ou dans la volonté de la pensée, Spinoza montre au plan politique que l'homme à l'état de nature est un individu mû par le conatus. Cet homme possède un droit naturel sur toute chose qui implique une liberté naturelle sans limites. Mais cette liberté lui a causé beaucoup de dommages. C'est pourquoi Spinoza indique que les hommes doivent se départir de leur liberté naturelle et quitter l'état de nature pour entrer dans l'état civil via le pacte social (Spinoza). L'état civil c'est la société policée qui a pour rôle de garantir la sécurité, la paix et la liberté aux hommes. La liberté de l'état civil, c'est le respect des normes sociales édictées et des règles du droit. Autrement dit, elle réside dans le respect de la loi. Spinoza montre également au plan éthique que la liberté humaine doit s'appeler libération ; libération contre les passions, les désirs et les affects qui agitent l'homme et le font agir contrairement à sa nature. Il soutient à ce sujet que seule la raison est capable d'assurer cette libération. Lorsque l'homme vit sous la conduite de la raison, il obéit au décret commun et peut dominer ses appétits et ses penchants afin de mener librement une vie digne.

Mots clés : liberté, philosophie, politique, dignité, éthique.

ABSTRACT

Spinoza's philosophy of freedom is the subject of our reflection in this work. This subject arose from the observation of current societies, where private freedoms are asserted as individualistic without the slightest concern for their actual content, and without taking into account their relationship to collective freedoms, which are their limits in contract-based societies. However, the question of confusing freedom with licentiousness looms large in today's societies. Because freedom is misinterpreted, it is abused through misuse. It's taken as a license to do whatever you want, however you want. The present subject is rooted in Spinoza's thought, and aims at answer ins following question: how can we, from Spinoza's philosophy, reach conception and a definition of human freedom which can guarantee a minimum of dignity to man today?

Indeed, since the question of human freedom is a historical one, we have started from ancient philosophy, to better define the problem of freedom that arises today in the wake of Spinoza's thought. This approach is justified above all by the fact that Spinoza's philosophy is the antithesis of the philosophies that preceded it. Unlike the latter, which saw freedom in terms of participation in the deliberations of the public affairs of the city, free will or the will of thought, Spinoza offers us another dimension of understanding the concept of freedom. On the political level, he shows that, in the state of nature, man is an individual driven by the conatus. He possesses a natural right to everything, which implies a natural freedom without limits. But this freedom causes him a great deal of damage. This is why Spinoza indicates that men must give up their natural freedom and leave the state of nature to enter the civil state via the social pact. The civil state is the policed society whose role is to guarantee security, peace and freedom for mankind. The freedom of the civil state means respect for social norms and the rules of law, in other words, respect for the law. On an ethical level, Spinoza also shows that to be free, man must free himself from the passions and affects that agitate him and make him act contrary to his nature. In this respect, he argues that reason alone is capable of freeing man from the passions that hinder him. For, when he lives under the guidance of reason, he obeys the common decree and can dominate his desires and appetites in order to freely lead a dignifying life.

Key words: freedom, philosophy, politics, dignity, ethics.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Notre travail porte sur *la philosophie de la liberté de Baruch Spinoza*. Le choix de ce sujet se justifie d'une part, par notre interrogation sur l'usage abusif que l'on fait de plus en plus du mot liberté et, partant, de la mauvaise interprétation de ce mot dans l'époque actuelle. D'autre part, la raison de ce choix se trouve dans notre envie sans cesse renouvelée de saisir la profondeur de la pensée de Spinoza sur la question de la liberté, lui qui a soulevé le problème de la liberté à son époque en affirmant que « *les hommes se trompent en ce qu'ils se pensent libres, opinion qui consiste seulement en ceci, qu'ils sont conscients de leurs actions, et ignorants des causes qui les déterminent* »¹.

Il se trouve également aujourd'hui que les hommes se laissent aller à « une vie licencieuse ». Ils aiment une vie de « liberté par excellence » qui consiste à affirmer leurs penchants et à obéir à leurs plaisirs sans frein. Ce constat se justifie par le mauvais usage du mot liberté qu'ils font au quotidien. Cet usage se fait sans lien avec l'esprit de la définition de la liberté, ni avec son contenu sémantique, ni même avec le sens réel de ce mot. À cause de ce fait, le mot liberté tend aujourd'hui à désigner autre chose que ce qu'elle est réellement. Dès lors, la réflexion sur les conditions de possibilité d'un vivre-ensemble harmonieux doit s'atteler à repenser la liberté qui cause une crise des valeurs. C'est la raison pour laquelle nous nous proposons d'examiner cette question à la lumière de la philosophie de Spinoza. Nous avons pensé que sa pensée peut nous éclairer sur l'illusion faite au sujet de la liberté. Voilà pourquoi notre réflexion théorique s'appuie sur sa philosophie.

En réalité, le mauvais usage que l'on fait du mot liberté dans l'époque actuelle induit une mésinterprétation. Par conséquent, la compréhension de ce mot est devenue confuse. Si nous prêtons une oreille attentive à l'opinion commune, nous réalisons qu'elle confond la liberté à la licence, voire au libertinage. C'est ainsi qu'au quotidien et de manière récurrente dans nos sociétés, nous entendons des déclarations telles que : « *je suis libre de faire ce qui me fait plaisir* » ; « *j'ai la liberté de faire ce qui me paraît bon* » ; « *il s'agit de ma vie, je suis libre de faire de mon corps ce que je veux* » ; « *je fais comme bon me semble parce que je suis libre dans mon pays* » ; « *je suis libre de faire ce que je désire* » etc. Les hommes imaginent que la liberté consiste à pouvoir faire ce que l'on veut. Cette vision de la liberté a une conséquence négative sur la vie communautaire des peuples et est désormais problématique. Car, elle implique la mésinterprétation de la liberté et provoque aujourd'hui une crise à la fois axiologique et normative, morale et éthique, sociale et politique. Cette crise multiforme est

¹ Baruch Spinoza, *Éthique*, troisième partie, proposition XXXV, scolie, traduction (latin-français) de Bernard Pautrat, Paris, Seuil, 1988, p. 159.

causée par le fait qu'au nom de la liberté mal interprétée, les hommes se croient permis de tout faire. En fait, parmi les concepts dont l'interprétation et la compréhension sont floues aujourd'hui, il y a celui de liberté. Ce concept d'une conquête de longues luttes est devenu le produit d'un mauvais usage. De ce fait, notre effort d'analyse qui s'appuie sur la philosophie de la liberté de Spinoza, vise à mettre en relation le concept de liberté avec d'autres comme ses ramifications ou démembrements, en vue de recadrer sa compréhension. Ces concepts sont notamment, la loi comprise comme la règle générale contraignante ou coercitive qui s'impose à tous, la morale entendue comme l'ensemble de règles sociales d'obligations communes édictées qui prônent le respect des mœurs ou l'éthique en tant que réflexion sur la moralité des actes et principes d'une vie souhaitable.

En effet, le présent sujet nous permettra alors de montrer que la liberté ne signifie pas le libertinage, ni le laisser-aller, ni moins encore le laisser-faire. Puisqu'elle n'émerge pas une fois et de manière générique, mais elle s'exerce de manière spécifique pour chaque événement et dans chaque situation. La liberté n'est ni innée, ni jamais définitivement acquise. De l'avis de Spinoza, « *la liberté est une vertu, c'est-à-dire, une perfection. Rien en conséquence de ce qui atteste dans l'homme de l'impuissance, ne peut se rapporter à sa liberté* »². Cela signifie simplement que la liberté de l'homme appelle à un effort permanent ; effort qui conduit l'homme à se débarrasser des forces négatives qui le pâtissent. Ainsi l'homme peut témoigner en faveur du vivre bien au détriment des forces destructives des règles, des préceptes et des mœurs. Or, le constat aujourd'hui est tout à fait le contraire, car un écart s'est créé entre la liberté de l'homme et sa dignité. Cet écart pose le problème de l'avenir de l'homme et de l'humanité. Cela du fait que l'usage non rationnel que l'homme fait de sa liberté qui ne tient plus compte de sa dignité tend vers la négation de l'humain. À partir de ce problème préoccupant, nous posons la question suivante : pourquoi, malgré la philosophie de la liberté de Spinoza, l'homme n'est pas parvenu à une compréhension et à une définition de la liberté qui puisse garantir sa dignité ? De cette question principale, découle des interrogations connexes comme suit : la liberté permet-elle à un homme de rompre avec les mœurs ? Comment faire comprendre au plus grand nombre de citoyens des sociétés actuelles que la liberté humaine se fonde sur des règles juridico-politiques et morales ?

Cette problématique nous conduira à l'herméneutique de la conception spinoziste de la liberté et à ouvrir, à partir de cette conception, une nouvelle orientation à la compréhension du

² Baruch Spinoza, *Traité politique*, chapitre II, § 7, p. 18.

concept de liberté en vue de sa meilleure interprétation et de son bon usage. Ainsi, le présent travail part d'une construction conceptuelle d'après laquelle, la liberté, c'est toute action où l'agir de l'homme qui est légalement et légitimement qualifié d'humain.

Cependant, avant de poursuivre ce travail d'examen, il nous semble important de définir les mots-clés de notre sujet afin de permettre la saisie de leurs significations en vue de leur bonne mise en relation. À cet effet, les concepts à définir de notre sujet sont : **philosophie** et **liberté**. Nous trouvons aussi judicieux de définir le concept de **loi**. Ce concept n'apparaît certes pas dans le libellé de notre sujet, mais nous jugeons bon de le définir parce qu'il domine la philosophie de la liberté humaine de Spinoza. L'objectif de ces définitions est d'établir un lien entre ces différents concepts. Car comme le souligne Schilling, « *c'est seulement la démonstration du rapport de chaque concept avec l'ensemble qui lui donne l'ultime accomplissement scientifique* »³. Le concept de liberté est par excellence celui dont il doit avoir un trait d'union entre lui et la loi, et entre lui et la morale. La liberté doit avoir de lien avec ces concepts pour que sa signification soit claire pour tout le monde ou du moins pour la plus grande partie d'hommes.

Pour ce faire, nous commençons notre élucidation conceptuelle par le mot philosophie. En effet, traditionnellement, la philosophie se définit comme l'amour ou la quête de la sagesse. Spinoza n'ayant pas défini la philosophie, nous la définissons avec son prédécesseur René Descartes qui pense que : « *le mot philosophie signifie l'étude de la sagesse, et par la sagesse on n'entend pas seulement la prudence dans les affaires, mais une parfaite connaissance de toutes les choses que l'homme peut savoir tant pour la conduite de sa vie que pour la conservation de sa santé et l'invention de tous les arts* »⁴. Elle s'entend aussi comme « *l'étude rationnelle de la pensée humaine, menée du double point de vue de la connaissance et de l'action* »⁵. La philosophie, c'est également la réflexion permanente et critique sur l'homme, sur ses actions ou ses activités et sur le sens de la vie.

Quant à la liberté, son sens étymologique vient du mot latin « *libertas* ». Ce mot a d'abord signifié ne pas être esclave (*servus* en latin). La liberté s'oppose donc à l'esclavage, à

³ Friedrich Wilhelm Schelling, *Recherches sur la liberté humaine*, introduction, traduction, notes et commentaires par Marc Richir, Paris, Payot, 1977, p. 81.

⁴ René Descartes, Lettre à l'abbé Picot, traducteur des *Principes de la philosophie* (1647), version publiée par Guy Durandin avec introduction et notes, Paris, VRIN, 2009, pp. 25-26.

⁵ *Dictionnaire Petit Larousse illustré*, Paris, Éditions LAROUSSE, 1974, p. 772.

la captivité ou à la servitude. Par ailleurs, la définition la plus traditionnellement admise de la liberté, c'est l'absence de contraintes.

Spinoza définit la liberté de l'homme en ces termes : « *J'appelle libre un homme dans la mesure où il vit sous la conduite de la raison, parce que dans cette mesure même, il est déterminé à agir par des causes pouvant être connues adéquatement par sa seule nature, encore que ces causes le déterminent nécessairement à agir* »⁶. De l'avis de Spinoza, « *l'homme que mène la raison est plus libre dans la Cité où il vit selon le décret commun* »⁷. Il propose alors que la liberté puisse s'entendre comme « *une vertu, c'est-à-dire une perfection* »⁸. Ces éléments définitionnels de la liberté chez Spinoza impliquent deux dimensions : une dimension politique et juridique qui nécessite une vie selon le décret commun et une dimension morale voire éthique qui consiste pour l'homme à conduire sa vie sous l'éclairage de la raison afin que son agir soit vertu ou perfection de sa nature. Ainsi, partant de ces définitions, la philosophie de Spinoza s'est attelée à démontrer la liberté dans ces deux dimensions et a eu un impact sur sa postérité qui a traduit ce qu'il a appelé décret commun dans la dimension politique et juridique de sa pensée, explicitement par loi. C'est le cas de Rousseau et de Montesquieu qui placent la liberté dans la seule soumission aux lois. Montesquieu a affirmé à cet effet que « *la liberté est le droit de faire tout ce que les lois permettent* »⁹. Voltaire, dont la pensée se rapporte aussi à celles de ses prédécesseurs, pense que « *la liberté consiste à ne dépendre que des lois* »¹⁰.

Ainsi, sous l'influence de ces pensées qui l'ont inspiré et qui se seraient appuyées en partie sur la philosophie de Spinoza¹¹, la *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* de 1789 en son article quatrième, a situé la liberté dans une sorte de limitation par rapport à sa définition traditionnelle qui la présentait comme absence d'obstacles, en disposant que « *la liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui* ». C'est pour dire que l'exercice de la liberté de chaque homme a pour bornes le droit qui assure aux autres membres de la société la jouissance de la même liberté. Ces bornes sont fixées et encadrées par les lois.

⁶ Baruch Spinoza, *Traité politique*, chapitre II, § 11, traduction et notes par Charles Appuhn, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, p. 20.

⁷ Baruch Spinoza, *Éthique*, quatrième partie, proposition LXXIII, p. 453.

⁸ Baruch Spinoza, *Traité politique*, chapitre II, § 7, p. 18.

⁹ Charles-Louis de Secondât Montesquieu, *De l'esprit des lois*, livre XI, chapitre III, chronologie, introduction et bibliographie par Victor Goldschmidt, Paris, Garnier-Flammarion, 1979, p. 292.

¹⁰ François-Marie Arouet Voltaire, *Pensées sur le gouvernement*, chapitre VII, (1752) in *Œuvres*, l'édition Beuchot, 2013, article en ligne. Consulté le 20/07/2020.

¹¹ Nous ne disons toutefois pas que c'est exclusivement sur la pensée de Spinoza que ces auteurs s'appuient.

André Lalande traduit la pensée de Spinoza dans une définition selon laquelle, « *la liberté c'est l'état de l'être qui ne subit pas de contrainte, qui agit conformément à sa volonté et à sa nature* ». C'est « *l'état de l'être humain qui réalise dans ses actes, sa vraie nature, considérée comme essentiellement caractérisée par la raison et la moralité* »¹². D'après Spinoza, la réalisation des actes de liberté doit nécessairement se faire sous la conduite de la raison et suivre la nécessité de la nature de l'auteur de ces actes. Il propose que les actes de liberté de l'homme soient des actes vertueux afin de viser la perfection de sa nature au quotidien. C'est ainsi que des auteurs, tel que Kant, s'inspirant de la philosophie de la liberté de Spinoza, va établir des liens entre la liberté et la moralité des actions.

En effet, à la suite de ces pensées qui précèdent, nous pensons que la liberté c'est l'état dans lequel un sujet agit sans contraintes ni obstacles et détermine en toute autonomie (conscience) les fins de son action ; ainsi que les moyens d'y parvenir sans gêner autrui et sans enfreindre la loi, ni porter atteinte aux mœurs. La liberté consiste donc à poser des actions légalement et légitimement acceptables.

Par le concept de **loi**, nous entendons une règle juridique. Le latin désigne la loi par *lex*, qui signifie droit écrit. C'est un terme générique qui « *désigne une règle, une norme, une prescription ou une obligation générale et permanente* »¹³ qui s'impose à tous les individus d'une société donnée. Car elle possède un caractère impersonnel. Selon Spinoza, « *par lois, on entend la législation civile* »¹⁴. Il écrit à cet effet que :

Le mot de loi pris absolument s'applique toutes les fois que les individus pris un à un, qu'il s'agisse de la totalité des êtres ou de quelques-uns de même espèce, se conforment à une seule et même règle d'action bien déterminée ; une loi dépend d'ailleurs tantôt d'une nécessité de nature, tantôt d'une décision des hommes. Une loi dépend d'une nécessité de nature quand elle suit nécessairement de la nature même ou de la définition d'un objet. Elle dépend d'une décision prise par les hommes, et alors elle s'appelle plus justement une règle de droit, quand, pour rendre la vie plus sûre et plus commode, ou pour d'autres causes, des hommes se la prescrivent et la prescrivent à d'autres (...). L'on n'entend pas par loi, autre chose qu'un commandement, que les hommes peuvent également exécuter ou négliger, attendu qu'il astreint la puissance de l'homme dans des limites déterminées au-delà desquelles cette puissance s'étend, et ne commande rien qui dépasse ses forces ; il semble donc que l'on doive définir la loi plus particulièrement

¹² André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Volume I, Paris, Quadrige/PUF, 1926, pp. 558-567.

¹³ www.toupie.org, Dictionnaire, Loi. Consulté le 26/06/2018.

¹⁴ Baruch Spinoza, *Traité politique*, chapitre IV, § 5, p. 35.

*comme une règle de vie que l'homme s'impose à lui-même ou impose à d'autres pour une fin quelconque*¹⁵.

Spinoza montre que l'établissement des lois dépend d'une décision prise par les hommes puisqu'il dépend en premier lieu de la puissance de l'âme humaine. Il s'ensuit de sa pensée quelques éléments majeurs qui confèrent à la loi une force contraignante à l'égard de tous. C'est ainsi que dans les pas de Spinoza, Montesquieu dit que, « *la loi en général, c'est la raison humaine, en tant qu'elle gouverne tous les peuples de la terre* »¹⁶. Et dans le prolongement de la pensée de Spinoza, Rousseau quant à lui affirme que :

*La loi, c'est la matière sur laquelle on statue. Elle est générale comme la volonté qui statue est elle-même générale. Les lois sont des actes de la volonté générale. Le prince n'est pas au-dessus des lois, puisqu'il est membre de l'État. La loi ne peut être injuste, puisque nul n'est injuste envers lui-même. Les lois ne sont proprement que des conditions de l'association civile. Le peuple soumis aux lois doit en être l'émanation*¹⁷.

André Lalande pour sa part souligne que « *la loi est une règle générale et impérative régissant du dehors l'activité humaine* »¹⁸. Tous ces auteurs se sont, d'une manière ou d'une autre, inspirés de Spinoza et pensent comme lui que les activités de l'homme, y compris sa liberté dans la vie civile, doivent être régies par la loi. Car la visée téléologique de la loi est de rendre la vie plus commode. La liberté est liée à la nature de l'homme, mais c'est la loi qui la rend effective et la protège. La loi constitue une limitation ou une restriction de la liberté afin qu'elle puisse s'exercer dans un cadre adéquat sans débordements et sans dérives. De ce fait, on dira que la loi rend possible, garantit et augmente la véritable liberté.

L'objectif de ce travail est sur le plan théorique, une contribution au débat philosophique sur la notion de la liberté dans les sociétés contemporaines. Puis, du point de vue pratique, ce sujet est une tentative de montrer que la liberté de chaque homme doit absolument se fonder sur des préceptes et des normes des sociétés. Car, nous estimons que la vraie liberté est une liberté « de droit »¹⁹. Voilà pourquoi nous pensons que la philosophie de Spinoza nous permettra de mettre en exergue les conditions de possibilité de fonder la liberté sur une philosophie pratique qui comporte en son sein la politique, le droit et la morale. Puisque c'est la philosophie qui pense le fondement de la morale, du droit et de la politique, nous pensons

¹⁵ Baruch Spinoza, *Traité théologico-politique*, chapitre IV, traduction et notes par Charles Appuhn, Paris, Garnier-Flammarion, 1965, pp. 85-86.

¹⁶ Charles-Louis de Secondât Montesquieu, *Op. cit.*, premier livre, chapitre III, p. 128.

¹⁷ Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, livre II, chapitre VI, chronologie et introduction par Pierre Burgelin, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, pp. 74-75.

¹⁸ André Lalande, *Op. cit.*, p. 579.

¹⁹ Il s'agit du droit positif qui se distingue du droit naturel.

qu'elle peut jouer un rôle éducateur aux côtés de ces disciplines afin que la liberté ne soit pas prise pour ce qu'elle n'est pas. Mais, qu'elle doit d'emblée être pensée comme liée aux lois, à l'ordre et aux valeurs morales.

En effet, nous souhaitons que la liberté soit formellement liée aux lois et à la morale parce que l'interprétation que les hommes font de ce mot à l'époque actuelle, selon leur bon plaisir, pose non seulement un problème juridico-sociopolitique, mais il pose également et surtout un problème d'ordre moral et éthique, à telle enseigne qu'il est presque impossible de s'empêcher de soulever le problème de ses déviances et dérives. De ce fait, nous accordons une place à l'éthique dans l'exercice des libertés individuelles, en tant que réflexion incontournable qui doit accompagner les actions humaines. Car en observant l'agir des hommes aujourd'hui, il apparaît clairement qu'il y a un déficit éthique dans leur comportement. C'est pour cette raison que nous proposons la philosophie pratique aux fins de d'éduquer les populations parce que nous estimons que la façon actuelle d'exercer la liberté sans éthique doit faire appel à une forte sensibilisation dans le but de faire une nouvelle compréhension du mot liberté. Voilà pourquoi nous songeons que la philosophie pratique peut jouer un rôle moralisateur des citoyens.

Le présent sujet porte sur la théorie spinoziste de la liberté et relativement à la doctrine et à l'histoire du contrat social. Ainsi, pour connaître la nature de la liberté, le sens effectif de son contenu, la place et la fonction de la loi dans la liberté humaine, la pensée de Spinoza va nous servir de fil d'Ariane. Car, il disait que : « *l'homme que mène 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* »²⁰.

Afin de bien justifier nos lignes d'analyse chez Spinoza, nous allons présenter des conceptions diversifiées des auteurs dans leurs positionnements au sein des principaux courants et doctrines de l'histoire de la philosophie. Cela se fera à travers les grandes périodes d'avant Spinoza, notamment l'Antiquité et le Moyen Âge. Cet effort constituant la première partie de notre travail va nous permettre de découvrir les conceptions de la liberté humaine avant Spinoza.

En effet, dans la philosophie grecque, principalement chez Platon et Aristote, la liberté désignait le statut du citoyen. Tout citoyen d'une Cité libre était par conséquent libre. Étant libre, il participe aux décisions et aux délibérations des affaires de la Cité en tant que citoyen. C'est en cela que consistait la liberté humaine dans la société antique. L'homme libre était désigné par opposition à l'esclave. Vers la fin de la période antique, Épictète de l'école

²⁰ Baruch Spinoza, *Éthique*, quatrième partie, proposition LXXIII, p. 453.

stoïcienne soutenait que seul le sage est véritablement libre ; car il comprend mieux les lois de la nature et les accepte telles qu'elles sont. C'est ainsi que grâce à la force de son esprit, le sage reste libre dans toutes les situations. Il s'y adapte et peut par conséquent atteindre son but sans se gêner à vouloir ce qui ne dépend pas de lui. Cependant, selon lui l'homme possède la liberté de la volonté. Cette volonté fait que, quelles que soient les circonstances dans lesquelles il se trouve, l'homme sage reste libre et maître de ses pensées. Épictète estime que cette volonté de l'homme ne connaît ni obstacles ni contraintes. Ainsi, il souligne qu'aucun homme ne peut empêcher un autre homme d'adhérer à la vérité. Par conséquent, sa philosophie montre que l'homme possède la liberté de volonté puisque rien ne s'oppose à sa volonté. Il s'ensuit donc de cette pensée d'Épictète que tout dépend absolument de la volonté de l'homme et que ce dernier peut avoir un empire absolu sur tout.

Par contre au Moyen Âge, pour désigner la liberté humaine, Saint Augustin introduisit la notion de libre arbitre dans un ouvrage manichéen publié en 388. Cette notion qui est restée longtemps liée aux thématiques développées par les auteurs chrétiens, a animé les controverses les plus vives de cette époque. Il y eut d'un côté les partisans dit, de la volonté qui admettent l'existence du libre arbitre en l'homme ; et d'un autre côté, ceux qui s'opposent à cette existence. D'après les partisans, « *l'homme possède un libre arbitre qui le rend capable des décisions et responsable de ses actes* ». Ce libre arbitre lui accorde un pouvoir de faire, d'agir ou de s'abstenir.

Influencé par la philosophie qui l'a précédée, Descartes hérite d'elle les notions de liberté de la volonté et de libre arbitre. Partant de cette philosophie, il édifie une conception de liberté humaine qui montre que l'homme fait dans sa conscience, l'expérience d'une volonté et d'un libre arbitre. « *J'expérimente qu'il a en moi une certaine faculté de juger, que j'ai bien, comme aussi tout le reste qui est en moi, reçue de Dieu* »²¹. Descartes souligne que l'homme peut refuser de croire même à l'évidence, rien que pour manifester la puissance de sa liberté. D'après lui, « *la liberté de notre volonté se connaît sans preuves, par la seule expérience que nous en avons* »²². À cet effet, il trouve que rien ne peut forcer la pensée et que former une pensée requiert une volonté infinie. Alors pour lui, l'homme est totalement et absolument libre de la volonté et du libre arbitre.

²¹ René Descartes, Méditations métaphysiques, quatrième partie, présentation et traduction de Michelle Beyssade, Paris, Librairie générale française, 1990, p. 145.

²² René Descartes, *Principes de la philosophie*, première partie, chapitre 39, introduction et notes de Guy Durandin, Paris, VRIN, 2009, p. 69.

Comme il ne s'est résulté de l'histoire de la philosophie que des pensées diverses, les philosophies qu'on a vues naître s'opposent les unes aux autres, se combattent et se réfutent. C'est ainsi que suivant ce caractère philosophique, la conception de la liberté humaine de Spinoza se situe aux antipodes de ses devanciers. Il va s'écarter à la fois des Stoïciens, des Scolastiques et de Descartes en critiquant avec véhémence leur illusion selon laquelle la liberté réside dans le libre arbitre et dans la volonté. C'est pourquoi nous verrons que sa conception de la liberté est avant tout une réaction à eux. Dans la préface à la cinquième partie de l'*Éthique*, il montre contre ses prédécesseurs que ce qu'ils ont affirmé de la volonté et du libre arbitre est faux. Pour lui, le libre degré de l'esprit ne constitue pas le libre arbitre, ni une libre volonté. Il dit donc que, si ces auteurs prennent la liberté pour cela, ça serait la même chose que les vulgaires qui, parlant de la liberté, communément, semblent persuadés d'autre chose. Car « *la plupart ont l'air de croire qu'ils sont libres en tant qu'ils ont licence d'obéir à la lubricité* »²³. Autrement dit, beaucoup croient qu'ils ont la liberté de se livrer à toutes sortes de plaisirs comme ils veulent. Mais de l'avis de Spinoza, l'homme libre c'est celui que mène la raison. Cet homme s'efforce de vivre librement en désirant observer la règle de la vie et de l'utilité communes. Ainsi, afin de « *vivre plus librement, il observe les droits communs de la cité* »²⁴. La liberté ne consiste pas à suivre aveuglement sa volonté et ses penchants sans penser aux règles communes. Être libre signifie précisément obéir aux lois qui régissent l'organisation sociale et politique, puisque les lois sont la condition de la coexistence des libertés ; et respecter les normes de la société ainsi que les règles de la morale, car cette dernière stabilise les mœurs.

Dans le cadre de la rédaction de ce travail, nous adoptons la méthode analytique. Cette méthode est un examen de décomposition méthodique qui consiste à la fois à expliquer, à comparer, à démontrer, à commenter et à critiquer. Cette méthode analytique nous permet de comprendre la profondeur de la pensée de Spinoza sur la liberté en vue de fournir une explication simplifiée. La dimension critique de cette méthode quant à elle nous permet de nous situer dans une logique de dépassement. Ainsi, nous évoquons la nécessité de souligner les limites ou les insuffisances de la conception spinoziste qui a soulevé le problème de la liberté humaine il y a tant d'années. En clair, sans pour autant nier l'apport de la philosophie de la liberté de Spinoza, cette partie se situe dans une actualisation avec un regard nouveau au vu de l'interprétation du mot liberté dans l'époque actuelle.

²³ Baruch Spinoza, *Éthique*, cinquième partie, proposition XLI, scolie, p. 539.

²⁴ *Ibid.*, quatrième partie, proposition LXXIII, démonstration, pp. 453-455.

Pour dégager la substance de la conception spinoziste de la liberté et répondre via cette philosophie à notre question principale, nous éclatons notre thème en trois parties. La première partie est un **aperçu historique de l'émergence du concept de liberté humaine**. Dans cette partie, nous présentons l'historique du concept de liberté humaine afin d'insérer Spinoza dans un processus historique. En fait, la question de la liberté est elle-même historique. Même quand Goldschmidt affirme qu'« *il est généralement admis que chez les Grecs et chez les Romains, l'admiration pour les connaissances politiques et morales fut portée jusqu'à une espèce de culte* »²⁵ ; ou, que « *le trait caractéristique de l'esprit grec c'était que l'éthique est un complément naturel de la politique* »²⁶, la question de la liberté humaine n'était pas totalement absente des philosophies de la période antique.

La deuxième partie traite de **la liberté humaine selon Spinoza**. Elle constitue le point culminant de notre travail. Nous découvrirons ainsi chez Spinoza, qu'au plan politique, la liberté civile fondée par la loi découle de la liberté naturelle de l'état de nature où elle accordait le droit aux individus sur toutes choses. Elle se manifeste autrement dans l'État policé parce qu'une fois que l'homme a fait son entrée dans cet état en abrogeant la liberté naturelle, il s'abandonne sous le pouvoir politique édifié par la multitude. Et c'est la loi civile de ce pouvoir politique qui lui garantit la paix, la sécurité et la liberté. De ce point de vue, chez Spinoza, la raison est un élément essentiel qui intervient dans le maintien de la concorde et de la stabilité de la société politique. Car l'homme qui se laisse diriger par la droite raison est libre parce que cette dernière lui dicte d'obéir aux droits et règles communs. Ainsi, ce qui est le plus distant de la raison est le plus distant de la loi. Dans ce rapport nécessaire avec la loi, la liberté est précisément ce que pense d'Alembert en affirmant que : « *la liberté n'est pas la licence absurde de faire tout ce qu'on veut, mais le pouvoir de faire ce que les lois permettent. La liberté politique, considérée par rapport au citoyen, consiste dans la sûreté où il est, à l'abri des lois ; ou, du moins, dans l'opinion de cette sûreté, qui fait qu'un citoyen n'en craint point un autre* »²⁷.

Et aussi, nous comprenons chez Spinoza au plan éthique que la liberté n'est pas immédiate, ni moins une chose en termes de programme que l'on puisse définitivement réaliser comme le souligne Njoh-Mouelle. Mais, elle nécessite de l'effort et se développe ; elle s'accroît et s'appelle libération. Libération parce qu'elle signifie justement, mener une vie sous la dictée de la raison afin de dominer ses affects, ses appétits et ses passions.

²⁵ Victor Goldschmidt, introduction au *De l'esprit des lois* de Montesquieu, p. 22.

²⁶ Jean Voilquin, préface de *l'Éthique de Nicomaque*, Paris, Garnier-Flammarion, 1965, p. 10.

²⁷ D'Alembert, analyse *De l'esprit des lois* de Montesquieu, pp. 97-98.

La troisième et dernière partie porte sur **une nouvelle interprétation philosophique de la liberté humaine**. Dans cette partie, nous passons la pensée de Spinoza au crible du jugement, dans un premier moment, avant de montrer l'intérêt de cette pensée. Ensuite, puisque l'intérêt du concept de liberté n'est plus à démontrer dans l'actualité au regard de ses dérives croissantes, nous nous pencherons sur ses enjeux. Ces derniers se situent à deux niveaux : ils portent tout d'abord sur la liberté instrumentalisée et idéologisée au niveau de la macro société et sur l'interprétation incorrecte du concept de liberté qui n'exprime plus exactement l'esprit de ce concept. C'est le cas avec les licenciés qui s'éloignent de toute intelligibilité pour chercher le sens de la liberté dans la libre expression de leurs penchants au mépris de la stabilité sociale, préalable à l'épanouissement harmonieux des individus. Nous pensons à cet effet faire fonder la liberté sur des règles de droit et politique, sur des principes moraux et éthiques, afin de permettre une nouvelle compréhension d'un plus grand nombre des êtres humains dans les sociétés actuelles au moyen d'une philosophie pratique.

PREMIÈRE PARTIE

APERÇU HISTORIQUE DE L'ÉMERGENCE DU CONCEPT DE LIBERTÉ HUMAINE

La liberté est un concept qui a eu un bon nombre d'acceptions de sens qui ont varié selon les auteurs, les courants philosophiques et suivant les époques. Elle est diversement définie dans l'histoire de la philosophie et a soulevé tant de polémiques. Cela a fait que ce concept de liberté semble être difficile à cerner à cause de son caractère à la fois polysémique et polémique. C'est sans doute cette complexité de la liberté due à sa plurivocité qui amène Schelling à dire que :

Des recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine peuvent d'abord concerner son juste concept, puisque le fait de la liberté, si immédiatement, que ce soit gravé en chacun de nous le sentiment de la liberté, n'est pourtant en aucune façon, assez situé en surface pour ne pas exiger, ne serait-ce que pour l'exprimer en paroles, une pureté et une profondeur du sens plus qu'ordinaire²⁸.

Étant entendu que le mot liberté a transcendé les époques, le débat sur ce mot s'inscrit hors du temps. À n'importe quelle époque que l'on soit, la liberté reste toujours un concept non totalement épuisé. Elle constitue un mot à multiples facettes ; et c'est la raison pour laquelle il semble un peu difficile de lui attribuer une définition unique et univoque ou une définition globale et atemporelle. Voilà pourquoi nous nous intéressons à ce concept dont le sens n'a jamais cessé de varier dans l'histoire de la philosophie. De ce fait, pour mieux appréhender la liberté, la société moderne lui ajoute désormais, des qualificatifs afin de préciser son sens. On parle alors de la liberté naturelle, de la liberté politique, de la liberté d'expression, de la liberté d'association et autres. Mais, malgré la précision apportée par ces différents qualificatifs qui accompagnent le mot liberté, sa saisie conceptuelle quand il est au singulier et détaché reste toujours en question.

En effet, la question de la liberté surgit naturellement dès lors que la raison humaine découvre sa présence et cherche à unifier les différents éléments de la représentation du monde. Elle surgit également dès lors que les interactions humaines s'établissent dans une société donnée et n'est jamais mise de côté dans le rapport entre le pouvoir et les citoyens. Dans le subconscient de chaque être humain, la liberté se manifeste. À l'intérieur des sociétés démocratiques contemporaines, on parle des libertés fondamentales garanties en tant que droits humains, depuis la *Déclaration Universelle des Droits de l'Homme*. Ces libertés sont inscrites dans les constitutions de la plupart des Nations au monde. Mais, cela ne signifie pas que c'est la déclaration universelle, ni moins les constitutions qui les créent. Le droit des libertés fait juste

²⁸ Friedrich Wilhelm Schelling, *Recherches sur la liberté humaine*, introduction, traduction, notes et commentaires de Marc Richir, Paris, Payot, 1977, p. 81.

l'objet d'une réception dans les constitutions qui les déclarent ; car les libertés préexistent aux constitutions et y sont naturellement inscrites.

Pour mieux analyser ce concept de liberté dans la philosophie spinoziste, nous trouvons judicieux de commencer nos investigations par l'histoire de la philosophie. Ce choix de partir de l'époque qui précède la philosophie de Spinoza, se justifie par un besoin d'élucider le concept de liberté à la lumière de l'histoire de la philosophie ; puisque la question de la liberté n'est pas née avec lui. Le mot liberté, n'est pas à la lettre, une invention de l'époque de Spinoza, ni du monde contemporain. C'est pourquoi, nous estimons que ce départ dans l'histoire nous aidera à comprendre aisément la pensée de Spinoza sur la liberté humaine. Puis, nous pourrons avec moins de peines, faire une actualisation éclairée de ce concept dans l'époque actuelle.

Ainsi, nous essayerons de revisiter dans cette première étape de notre travail la conception platonicienne de liberté et celle de son disciple Aristote, de la période hellénique. Le stoïcisme de la période hellénistique retiendra aussi notre attention. Les théories judéo-chrétiennes du Moyen Âge ne seront pas du reste dans cette partie. Et aussi, nous allons scruter les conceptions des libertés de deux auteurs de la modernité qui eurent une influence directe sur Spinoza, à savoir Descartes et Hobbes.

Cette première partie est alors une approche compréhensive et explicative du concept de liberté dans l'histoire de la pensée philosophique. Il s'agira pour nous de montrer comment la compréhension du mot liberté a été traduite par les précurseurs de Spinoza. Nous pensons que cette partie peut nous aider à comprendre que le terme liberté a été employé dans des sens très différents même quand ces sens renvoient à une même chose désignant l'absence de contraintes. En un mot, s'il est vrai que l'actualité dispose d'une généalogie, il conviendra pour nous de comprendre la liberté des Anciens Grecs et celle des Modernes liée à la théorie du contrat social en passant par le jus naturalisme, dans cette entreprise d'historicisation de la notion de liberté. Autrement dit, dans le traitement de cette première étape de notre travail, nous allons nous attarder sur l'émergence du concept de liberté suivant l'histoire dans des approches diverses et diversifiées.

Ce survol historique des quelques conceptions de liberté dans l'histoire de la philosophie nous servira de fil conducteur pour envisager le dépassement possible par une conception de loi qui caractérise la pensée moderne dans son ensemble et celle de liberté qu'on peut lui associer chez Spinoza.

CHAPITRE I

LA NOTION DE LIBERTÉ DANS LA PHILOSOPHIE ANCIENNE

Dans ce premier chapitre, notre réflexion va notamment porter sur Platon, Aristote, Épictète et Lucrèce qui sont les principaux auteurs dont les pensées ont un intérêt pour nous, pour avoir introduit le mot liberté dans leurs philosophies. En effet, la liberté n'est pas la création de la modernité ni moins celle de la contemporanéité. Elle a une essence attachée à celle des hommes et existe avec eux. Ainsi, elle n'était pas méconnue de la philosophie classique puisque son histoire est aussi vieille que l'histoire de la pensée humaine.

En effet, la liberté, c'est une faculté originelle de l'homme et indéfectiblement attachée à sa nature ; une faculté d'autodétermination en vertu de laquelle, le citoyen choisit et assume son comportement. Cette faculté n'a pas été créée, elle est naturelle à l'homme que sa présence dans le monde. C'est ainsi que depuis l'aube de la philosophie en Grèce antique, le mot liberté a existé. Voilà pourquoi, nous situons le début de nos investigations dans la philosophie ancienne qui aurait déblayé la voie à la réflexion sur cette question.

I .1. L'acception du mot liberté dans la période hellénique²⁹ chez Platon et Aristote

La liberté fait partie de la nature même de l'être humain. Ce mot liberté et le sentiment de se sentir libre, ont entretenu et animé les hommes de tous les temps. C'est ainsi que la philosophie comme réflexion permanente et critique, a naturellement fait surgir le problème de la liberté humaine en son sein dès la civilisation grecque ancienne. Car la question de savoir qu'est-ce que la liberté et de quoi est-elle faite, a alimenté la réflexion des philosophes de tout bord. La liberté a alors été tour à tour regardée des points de vue politique, métaphysique ou ontologique, physique, publique, moral, etc.

Pionniers de la pensée grecque, Platon et Aristote n'ont pas perdu de vue cette question de liberté humaine. Ils ne l'ont abordé, certes non comme on l'entend dans l'époque actuelle, mais selon l'acception de leur contexte social et politique qui associe la liberté et la vie publique.

²⁹ Ce mot hellénique renvoie à la civilisation grecque ancienne.

I.1.1. La liberté comme statut du citoyen dans la Cité chez Platon

Platon est né à Athènes en 428/427 avant J.-C. d'une famille aristocratique qui comptait des personnes considérables dans la cité, entre autres le cousin de sa mère, Critias qui fut l'un des trente tyrans. Ses années de jeunesse s'écoulèrent au milieu des troubles politiques les plus graves : la guerre du Péloponnèse finit en 404 par l'écrasement d'Athènes, dont l'empire maritime est détruit pour toujours. À l'intérieur de la cité, c'est le jeu de bascule entre la démocratie et une tyrannie oligarchique. « *La démocratie est renversée en mars 411 par l'oligarchie des Quatre-cents, qui ne dure que quelques mois* »³⁰. Le renversement de la démocratie plonge la cité athénienne dans un bain de sang. Athènes est sous la régence de Sparte. Ainsi, s'installe l'horreur et la privation des libertés.

En effet, l'œuvre de Platon porte la marque de tous ces événements : l'instabilité politique des gouvernements et danger d'un impérialisme fondé sur le commerce maritime. Tels sont les thèmes constants des ouvrages politiques de Platon. Il était hostile tant à la tyrannie d'un Critias qu'à la démocratie de Périclès ; et devait chercher en dehors du milieu athénien la possibilité d'un renouveau politique. La mort de Socrate dût être une raison définitive de son pessimisme politique qui s'est fait jour dans ses livres.

À cet effet, neuf ans après la mort de Socrate, Platon entreprit son premier voyage qui le conduisit en Égypte, dont il n'a cessé d'admirer la vénérable antiquité et la parfaite stabilité politique. « *C'est à son retour qu'il fonda son école dénommée l'Académie* »³¹ dans laquelle il a eu une longue carrière de formation des disciples. Platon a publié un très grand nombre de dialogues : les uns précédèrent la mort de Socrate et les autres après cette mort. Les uns encore avant l'ouverture de son école et les autres après cette ouverture, et restés inachevés à l'exemple des *Lois*. Il meurt en 348 pendant la guerre que Philippe avait entreprise contre les Athéniens et qui devait aboutir à la décadence politique définitive de la cité grecque. C'est donc dans ce contexte de l'aube de la philosophie que naît la première acception du mot liberté qui traduit une signification contextuelle de domination des cités, les unes sur les autres et de l'asservissement des individus, les uns par les autres.

S'appuyant sur les réalités de son époque, Platon élabore une conception de liberté qui oppose la liberté ou l'autonomie à la domination extérieure ou à l'asservissement, pour définir

³⁰ Émile Bréhier, *Histoire de la philosophie : l'Antiquité et le Moyen âge*, Tome 1, Paris, Librairie Felix Alcan, 1928, version numérique produite par Pierre Palpant dans le cadre de la collection « Les classiques des sciences sociales », 2005, p. 73.

³¹ *Idem.*

la condition d'une cité ; et la liberté à l'esclavage pour désigner la liberté d'un citoyen par rapport à l'esclave qui ne s'appartient pas à lui-même. De ce fait, la liberté constitue le statut social du citoyen parce qu'à l'intérieur de la cité, on y rencontre d'un côté des hommes libres et de l'autre côté les esclaves. C'est véritablement dans cette perspective qu'il faut saisir le sens originel que Platon donne au mot liberté. Car, pense-t-il, que le citoyen libre est celui qui s'appartient et n'est pas mis au service d'un autre homme. En même temps, il pense aussi qu'une cité libre, est celle qui est indépendante et autonome ; et par conséquent, elle ne fait l'objet d'aucune domination étrangère. C'est ainsi que « *dans la République au chapitre V, Platon veut fortifier l'hellénisme, ramener la paix entre les cités et faire cesser les pratiques de pillage et de réduction en esclavage qui accompagnaient les victoires d'une cité sur une autre* »³².

En effet, la liberté du citoyen grec s'exerçait dans sa participation à la vie politique de la Cité. La pleine réalisation des hommes en tant que citoyens s'éprouvait dans leur contribution active à la vie publique, c'est-à-dire dans les délibérations sur les affaires de la cité. L'exercice des charges publiques revient aux citoyens libres étant entendu que ceux-ci sont tous égaux et revêtent les mêmes statuts. C'était là la véritable expression de la liberté qui pouvait se réaliser dans un régime démocratique ; puisque Platon a montré que le mot d'ordre de ce régime c'est la liberté. Un homme qui participe aux libérations et aux décisions de la vie de la cité est un citoyen libre jouissant de tous ses droits civiques et politiques. Et c'est seulement par là, que se définissait la liberté du citoyen dans la Grèce antique. C'est pour cette raison que Platon a soutenu que la participation à la prise des décisions collectives est un type supérieur de liberté.

Cependant, il est opportun de remarquer que la signification que Platon attribue à la liberté du citoyen s'appuie sur le sens du mot *libertas* qui désignerait la situation d'un homme libre par opposition à l'esclave. C'est ce sens qui aurait donné ce que nous appelons liberté politique aujourd'hui. En ce qui concerne la liberté de la cité, c'est le sens du mot grec *eleutheria*³³ qui signifierait littéralement, la liberté d'une cité par rapport à la domination étrangère. Ainsi dans le *Gorgias*, Platon montre la limite de la puissance de l'homme dans les actions de sa vie privée afin de l'étendre au domaine politique dans les affaires publiques. Il oppose le sens *libertas* au mot esclave par la bouche de Socrate dans une conversation qui se

³² Émile Bréhier, *La philosophie du Moyen âge*, nouvelle édition corrigée, mise à jour et augmentée d'un appendice, Paris, Éditions Albin Michel, 1949, version numérique réalisée en 2010 au Québec (Canada) par Jean-Marc Simonet, p. 111.

³³ <http://www.maphilo.net/liberté>. Consulté le 25/06/2019.

passé entre ce dernier et Calliclès. À cet effet, il affirme que : « *si, par exemple, ayant dessein d'être médecin de l'État, nous nous y exhortions l'un l'autre comme étant qualifiés pour cela, nous nous serions, je présume, examinés au préalable réciproquement, toi et moi : Voyons au nom des dieux, comment Socrate se porte-t-il lui-même ? A-t-il déjà guéri quelqu'un, esclave ou homme libre ?* »³⁴

Dans la suite de la conversation, Socrate interroge son interlocuteur à ce sujet pour lui montrer sa propre impuissance en ces termes : « *Voyons, Calliclès a-t-il déjà rendu meilleur quelque citoyen ? En est-il un qui, étant auparavant méchant, injuste, dissolu, insensé, soit devenu honnête homme grâce à Calliclès, étranger ou citoyen, esclave ou homme libre ?* »³⁵. En fait, il convient de relever ici que la pratique de l'esclavage était en vogue pendant l'époque antique et c'est pourquoi Platon raisonne en fonction des réalités de cette époque.

Toutefois, à côté de ce sens *libertas* qui semble signifier la condition de l'homme libre en opposition à l'esclave ou à l'oppression et à la domination extérieure, on rencontre également une autre dimension de la liberté dans la pensée platonicienne : la liberté d'action du point de vue moral. Cette autre dimension se démontre par exemple dans la *République*, notamment au dixième livre où Platon montre que les hommes ont la liberté de choisir leurs destinées. Le mythe d'Er constitue une brillante illustration à cet effet. Ce mythe rapporté par Socrate au sujet de la réincarnation présente les habitudes de la liberté du choix. Er est un homme vaillant. Il avait été tué dans une bataille. Il revient à la vie après 12 jours et se met à raconter l'expérience vécue dans l'autre vie. Il dit :

*Aussitôt, que son âme était sortie de son corps, elle avait cheminé avec beaucoup d'autres, et elles étaient arrivées en lieu divin où se voyaient dans la terre deux ouvertures situées côtes à côtes, et dans le ciel, en haut, deux autres qui leur faisaient face. Au milieu étaient assis des juges qui, après avoir rendu leur sentence, ordonnaient aux justes de prendre à droite la route qui montait à travers le ciel, après leur avoir attaché par-devant un écriteau contenant leur jugement ; et aux méchants de prendre à gauche la route descendante, portant eux aussi, mais par-derrière, un écriteau où étaient marquées toutes leurs actions*³⁶.

³⁴ Platon, *Gorgias ou sur la Rhétorique*, LXX, 514c, traduction, notice et notes d'Émile Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1967, produit en version numérique par Pierre Palpant dans la collection "Les Classiques des sciences sociales", 2005, p. 155.

³⁵ *Idem*.

³⁶ Platon, *République*, livre X/613c-615c, introduction, traduction et notes par Robert Baccou, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, pp. 379-380.

L'homme de cœur Er dit que comme il s'approchait à son tour, les juges lui dirent qu'il devait être pour les hommes le messager de l'au-delà, et ils lui recommandèrent d'écouter et d'observer tout ce qui se passait en ce lieu. Au bout donc cet exercice, Er rapporta le résumé en ces termes : « *pour nombre d'injustices qu'elle avait commises au détriment d'une personne, et pour tel nombre de personnes au détriment de qui elle avait commis l'injustice, chaque âme recevait, pour chaque faute à tour de rôle, dix fois sa punition, et chaque punition durait cent ans, c'est-à-dire la durée de la vie humaine, afin que la rançon fût le décuple du crime* »³⁷. Dans le même temps, ceux qui au contraire avait fait du bien autour d'eux, qui avaient été justes et vertueux, en recevaient dans la même proportion la récompense méritée de leurs bonnes actions. Il s'ensuit de cela que chaque âme est placée devant la liberté de choix. Ainsi, les âmes choisissent leurs destinées dans la vie selon qu'elles ont l'habitude d'être justes ou injustes. À travers ce mythe, Socrate illustre sa position sur la justice comme action de liberté.

L'autre chose de ce dixième livre de la *République* de Platon c'est que la vierge Lachésis, fille de la Nécessité est chargée de diriger un exercice qui consiste à placer les âmes devant le choix de leurs sorts. Elle fait la déclaration suivante :

*Âmes éphémères, vous allez commencer une nouvelle carrière et renaître à la condition mortelle. Ce n'est point un génie qui vous tirera au sort, c'est vous-mêmes qui choisirez votre génie. Que le premier désigné par le sort choisisse le premier la vie à laquelle il sera lié par la nécessité. La vertu n'a point de nature : chacun de vous, selon qu'il l'honore ou la dédaigne, en aura plus ou moins. La responsabilité appartient à celui qui choisit. Dieu n'est point responsable*³⁸.

Le choix comme acte de liberté se fait dans ce texte d'après les habitudes de la vie quotidienne. Cette question de choix dont fait mention le texte de Platon qui traite de la justice traduite dans la réalité de la vie vécue antérieurement ici, a une fonction pédagogique qui met en garde contre l'injustice. La question de la responsabilité qui se lie à celle de la liberté est mise en exergue par une vie de justice et vertueuse. Voilà pourquoi Platon montre que la liberté du choix implique le destin. De son avis à cet effet, le choix relève de la liberté d'action et doit se faire en toute responsabilité. La liberté de l'homme s'éprouve donc dans le choix de ses actions.

Il s'ensuit de cette pensée que Platon oriente l'agir humain, c'est-à-dire la liberté de l'homme dans le domaine moral ou éthique. Ainsi dans cette optique, il pense que la vraie

³⁷ *Idem.*

³⁸ *Ibid.*, 617e-619a, pp. 382-383.

liberté doit être sans entraves non pas dans notre quête de la vérité, du bonheur ou de la vertu, mais dans son accomplissement. Être libre par exemple, c'est se tenir en face de l'illusion et des mensonges. La vraie liberté, ce n'est pas simplement celle de faire ce qu'on veut, mais c'est l'élan de faire ce qui est vertueux, raisonnable et juste. Donc pour lui, « *la liberté ne consiste pas à faire n'importe quoi selon son bon vouloir, mais être capable d'accomplir le bien* »³⁹. Autrement dit, poser des actes qui peuvent être qualifiés de bons et bénéficier de louange.

Et surtout, c'est dans le *Gorgias* que la pensée de Platon se peaufine sur la liberté humaine. Car c'est dans ce dernier qu'il soutient une position contre la liberté de fait, c'est-à-dire une liberté mal définie. C'est la thèse de la liberté commune défendue par le commun des mortels. D'après cette thèse, la liberté de l'homme consiste à *faire ce qu'il veut*. Polos souscrit à cette acception pour soutenir que la rhétorique confère à l'orateur qui l'utilise comme un art, un pouvoir capable de persuader le public. Ainsi, estime-t-il que l'orateur doit être par conséquent libre de dire tout ce qu'il pense et tout ce qu'il veut. Il affirme à propos que :

*L'orateur est libre, car il fait ce qu'il veut. Grâce à la puissance de la persuasion de sa parole, il peut dicter les décisions de la cité, aussi bien en politique qu'au tribunal ; et ainsi, il peut décider du sort d'un homme, ayant la capacité de le faire condamner à mort s'il le désire. À la manière du tyran, il fait ce qu'il veut et n'est soumis à aucune contrainte qu'il ne puisse résoudre par un discours*⁴⁰.

Mais Platon s'inscrit en faux contre cette idée en affirmant que l'orateur n'est pas libre de faire ce qu'il veut, ni moins de dire tout ce qu'il pense. C'est ainsi que dans la suite de la conversation qui se passe entre Socrate et Gorgias, Platon interroge Gorgias par la bouche de Socrate son interlocuteur, sur les arts et sur le plus grand des biens. À cet effet, Gorgias faisant l'éloge de la rhétorique comme Polos, affirme que « *c'est la rhétorique qui fait que les hommes soient libres eux-mêmes et en même temps qu'ils commandent aux autres dans leurs cités respectives* ». Et que « *l'orateur possède un pouvoir, de persuader par ses discours, les juges au tribunal, les sénateurs dans le conseil, les citoyens dans l'assemblée du peuple et dans toute autre réunion qui soit une réunion de citoyens* »⁴¹. Là aussi, Socrate rétorque en disant que « *l'orateur n'est pas libre ; car il ne fait pas ce qu'il veut* »⁴². Autrement dit, il a une puissance très limitée et ne doit intervenir que dans cette limite.

³⁹ https://www.scienceshumaines.com/les-philosophes-et-la-liberte_fr_35136.html. Consulté le 24/06/2021.

⁴⁰ Platon, *Gorgias*, XXI à XXV, *Op. cit.*, pp. 54-59.

⁴¹ *Ibid.*, VII, p. 29.

⁴² *Idem.*

Socrate interroge Polos sur la tyrannie en lui demandant si un homme tyran ou orateur peut avoir un plus grand pouvoir sur les autres hommes ou faire ce qu'il veut. Polos donne cette réponse : « *toi-même, Socrate, tu n'aimerais pas mieux avoir la liberté de faire dans l'État ce qui te plairait que d'en être empêché, et comme si, en voyant un homme tuer, dépouiller, mettre aux enfers qu'il lui plairait, tu ne lui portais pas envie ?* »⁴³. À cet effet, Socrate fait savoir à Polos qu'il vaut mieux pour lui reconnaître « *qu'un homme peut faire dans un État ce qui lui plaît sans posséder pour cela un grand pouvoir, ni faire ce qu'il veut* »⁴⁴. Platon pense à propos de l'homme tyrannique, que ce dernier ne doit pas avoir la liberté de faire ce qu'il veut. Pour lui, « *le tyran qui gouverne au gré de ses désirs et par la violence, est un loup à figure humaine et est le mal politique absolu ; car il détruit le domaine public de la polis, confine les individus dans l'espace privé du foyer et les prive d'une dimension humaine essentielle, qui est celle de l'action politique où l'homme se révèle dans sa dimension intrinsèque comme libre et raisonnable* ». Il montre à cet effet au neuvième livre de la *République* que dans un État gouverné par un tyran, on y rencontre très peu de gens maîtres de quelque chose et libres dans leurs actions.

De toutes ces thèses, il s'ensuit que le sens du mot liberté chez Platon a d'abord traduit la liberté en l'opposant à l'esclavage et à la domination d'une cité sur une autre. Puis, à côté de cette acception, Platon a esquissé la liberté d'action. Cependant, les différentes approches platoniciennes de la liberté humaine nous montrent suffisamment que depuis Platon, le mot liberté exprime un certain sentiment de s'appartenir à soi-même, d'être autonome et agir sans contraintes. Dans une certaine mesure, ces thèses soutenues par Platon peuvent signifier pour le citoyen qui participe aux délibérations et aux décisions de la vie publique, que la liberté c'est ne pas *faire ce que l'on désire ou ce que l'on veut*, mais que la liberté, c'est le fait de se conformer à ce qui est raisonnable, accepté et autorisé par la multitude au sein de la cité.

En effet, Platon écrit que la loi est une décision politique du grand nombre qui vaut sans limitation dans le temps. Dans le neuvième livre de la *République*, il affirme que la loi prête son secours à tous les membres de l'État. Il trouve que la loi conserve l'ordre social et propose l'établissement des règles possibles pour un mode d'organisation ayant pour but de lutter contre les dérives sociales et de faire naître non seulement la notion de droit, mais aussi celle de moralité chez le citoyen. Dans les pas de Sénèque, il affirme que « *c'est la décadence des mœurs*

⁴³ *Ibid.*, XXIV, p. 61.

⁴⁴ *Idem.*

qui entraîne l'invention des lois »⁴⁵. Ainsi de son avis, les lois sont des règles qui instituent l'harmonie sociale et les punitions qu'elles infligent aux êtres vivants ne doivent pas être inférieures à celles des enfers. Platon soutient que le rôle des lois est essentiel pour la cohésion dans la cité et indique même les amendes en cas de violation. Car, d'après lui l'homme ne possède pas par nature, de prédisposition à cultiver l'intérêt général, quand bien même il est naturellement amené à vivre en communauté. Donc, c'est parce que l'homme n'a pas de disposition naturelle à respecter les mœurs que les lois lui sont indispensables. De ce fait, dans une société sans lois la décadence des mœurs irait croissante et la prédisposition de l'homme comme « sauvage » serait trop proche de lui. Voilà ce que nous pouvons retenir de la philosophie platonicienne de la liberté humaine.

I.1. 2. La liberté chez Aristote

Aristote est né en 384 avant J.C à Stagire, ville située sur la côte septentrionale de l'Égée à l'Est de la Chalcidique. De son père qui était médecin, il ne put subir l'influence, puisqu'il était fort jeune lorsqu'il le perdit. Il entra dans l'Académie de Platon en 367 et y passa des longues années en tant que disciple. *« À la mort de son maître, Aristote se trouvait, avec d'autres élèves de ce maître, dont Xénocrate, à Assos en Éolide auprès du tyran Hermias d'Atarnée »*⁴⁶.

Après la mort de Platon, Aristote fonda une école à son tour dénommée le Lycée. Il enseigna en se promenant pendant treize ans, d'où le nom de péripatéticiens donné à ceux qui fréquentaient cette école. À la mort d'Alexandre, le parti national athénien que dirigeait Démosthène l'obligea à quitter la ville. C'est ainsi qu'il se retira à Chalcis, en Eubée, dans une propriété héritée de sa mère, où il mourut en 322, à l'âge de 63 ans.

Bien que disciple dissident de Platon, Aristote ne s'est pas totalement écarté de la pensée de son maître. De ce fait, sur la question de la liberté humaine, certaines pensées d'Aristote sont presque similaires à celles de Platon. Il raisonne dans le même langage. C'est ainsi que comme son maître, la notion de liberté qu'il propose est d'abord politique, puisque l'homme est pour lui essentiellement un animal politique. Aristote définit alors l'homme libre comme le citoyen de sa cité et étudie les circonstances des actes qui se pratiquent dans le cadre de cette cité en structurant l'agir humain par les normes de l'éthique.

⁴⁵ <http://www.academia.edu> la loi selon Platon. Consulté le 25/05/2019.

⁴⁶ Émile Bréhier, *Histoire de la philosophie*, Tome 1, *Op. cit.*, p. 120.

Il convient de relever avec Jean Voilquin que « *les traités systématiques de la doctrine aristotélicienne étudient la science sous deux aspects : théorique et pratique. La science théorique s'intéresse à la métaphysique et à la physique ; la science pratique à la politique et à la morale, à la logique et à la poétique* »⁴⁷. C'est dans la science pratique que se situe la question de la liberté humaine chez Aristote. À cet effet, traitant de cette question, la pensée du fondateur du Lycée sur la liberté s'oriente dans trois dimensions suivant son acception de ce concept dans différents contextes.

Inspirée de Platon, la première dimension de la conception aristotélicienne porte sur le couple liberté-autonomie, pour désigner le statut et le caractère indépendants d'une cité. À ce sujet, Aristote soutient à l'instar de son maître que la cité qui se gouverne elle-même, est une cité libre. Dans ce sens, il montre que lorsqu'une cité est sous la domination extérieure, elle n'est pas libre, mais assujettie et par conséquent, privée de liberté. En effet, dans son ouvrage *Les politiques*, Aristote prend un exemple pour illustrer l'idée qui sous-tend sa pensée dans l'établissement d'une distinction entre les peuples des différentes cités.

Il se dégage de cette pensée que le mot liberté se référait à l'indépendance ou à l'autonomie d'une cité. De ce fait, une société politique capable de subvenir à ses propres besoins et à se défendre, jouit de sa liberté ; tandis que celle qui est incapable de se gouverner elle-même est asservie et privée de la sienne. Le fait d'être protégé ou de résister contre la domination extérieure constitue la liberté ; puisqu'il y a un lien étroit entre la liberté des citoyens et celle de la cité qu'ils habitent. En effet, on ne peut parler d'hommes libres que dans une cité libre également. C'est pour cela que l'histoire des guerres dans les cités antiques était une affaire d'engagement de tous les citoyens. Pour sa liberté, chaque cité devrait résister à l'ennemi. Les Athéniens par exemple ont refusé de se soumettre à Xerxès et lui ont résisté sur mer. C'est ainsi qu'ils ont choisi la liberté de la Grèce et ont été les principaux artisans de la victoire sur la Perse. La liberté qui était alors conçue en opposition à l'esclavage de la cité devrait induire la servitude des citoyens. Donc, on craignait à cette époque la défaite parce qu'elle conduisait autant à l'asservissement des femmes et des enfants qu'à la mort des hommes.

La deuxième dimension de la conception de la liberté chez Aristote repose sur le fait qu'il estime que naturellement, les hommes ne sont pas égaux. De son avis, les uns naissent pour l'esclavage et les autres pour la domination. C'est ainsi qu'au sein des cités, se crée le

⁴⁷ Jean Voilquin, préface de *l'Éthique de Nicomaque*, Paris, Garnier-Flammarion, 1965, p. 7.

couple liberté-esclavage pour traduire d'une part, la condition d'un individu qui jouit de ses droits civiques et politiques et qui ne dépend d'aucune force extérieure ; et d'autre part, l'homme qui vit sous l'autorité d'un autre homme. C'est ce qui a donné le rapport du maître et de l'esclave.

L'argumentation d'Aristote à ce sujet part d'une certaine catégorisation ou hiérarchisation des hommes qu'il en fait. Il établit à cet effet trois catégories de personnes à savoir : les citoyens qui participent pleinement à la vie de la cité, les esclaves qui n'y participent pas et les métèques (étrangers) qui participent partiellement. La première catégorie constitue chez Aristote comme chez Platon, la catégorie idéale, c'est-à-dire la forme supérieure ; car le bonheur des citoyens se trouve dans la participation à la vie politique. C'est là que le citoyen trouve son plein épanouissement et c'est aussi là, la valeur de la qualité du citoyen. Aristote définit alors l'homme libre comme le citoyen qui jouit de tous ses droits de la cité.

Cela reviendrait à dire que dans une cité, pour jouir normalement de sa liberté, l'homme ne devrait pas être sujet d'autrui, ni agir suivant une volonté extérieure. Mais, il doit disposer de lui-même, être autonome et agir selon sa propre volonté. Voilà pourquoi Aristote disait que l'homme libre c'est celui qui est à lui-même sa fin et non la fin d'autrui. Il parlait ainsi de l'esclave, car celui-ci travaille pour son maître qui tire le bénéfice de son activité. C'est suivant cette pensée que dans la préface de *l'Éthique de Nicomaque*, Jean Voilquin affirme qu'« *Aristote n'entend pas établir des règles pour les enfants, les esclaves, les ouvriers manuels. Il ne s'adresse qu'à des hommes libres, réfléchis, ayant fait de la pratique des vertus une habitude consciente, à tous ceux qui sont doués de raison active* »⁴⁸.

Aristote montre que la liberté confère une dimension hautement précieuse à l'homme. Il présente cependant, trois éléments dans l'État (cité) qui se disputent l'égalité à savoir : la liberté, la richesse et le mérite. Il insiste à cet effet sur la souveraineté des États et sur la liberté des hommes et évoque le sens réel de la démocratie par rapport à cette liberté en ces termes : « *il n'y a de démocratie réelle que là où les hommes libres, mais des pauvres forment la majorité et sont souverains* »⁴⁹. Voilà pourquoi, parmi les trois espèces de gouvernement, Aristote a une

⁴⁸ Jean Voilquin, *Op. cit.*, p. 12.

⁴⁹ Aristote, *Les politiques*, livre VI, chapitre III, traduction, préface et notes par Jean Voilquin, Paris, Garnier-Flammarion, 1965 p. 159.

préférence pour « *la démocratie parce qu'elle est la moins mauvaise, parce qu'elle ne s'écarte que très peu de la forme du gouvernement par les citoyens eux-mêmes* »⁵⁰.

En effet, dans sa recherche sur le meilleur régime politique possible, Aristote pense qu'il n'y a de bon gouvernement d'abord que celui où l'on obéit à la loi ; puis ensuite, que ce gouvernement c'est celui où la loi à laquelle on obéit est fondée sur la raison. C'est ainsi que dans le but d'établir un lien entre l'égalité et la liberté fondées par la loi sous un État démocratique, Aristote soutient que :

*La première espèce de démocratie est caractérisée par l'égalité ; et l'égalité fondée par la loi dans cette démocratie, signifie que les pauvres n'auront pas de droits plus étendus que les riches, que ni les uns ni les autres ne seront exclusivement souverains, mais qu'ils le seront dans une proportion pareille. Si donc la liberté et l'égalité sont, comme parfois on l'assure, les deux bases fondamentales de la démocratie, plus cette égalité des droits politiques sera complète, plus la démocratie existera dans toute sa pureté ; car le peuple y étant le plus nombreux et l'avis, de la majorité y faisant loi ; cette constitution est nécessairement une démocratie*⁵¹.

Étant l'œuvre de la majorité, « *les lois se prononcent sur toutes choses et ont pour but l'intérêt commun* »⁵².

La troisième dimension de la pensée d'Aristote sur la liberté humaine s'oriente dans un sens moral où il étudie les circonstances des actes librement consentis. Sa recherche sur l'essence de la vertu nous offre la compréhension de cette dimension de sa pensée. D'après lui, la vertu comme disposition acquise par la volonté, est une action dont on loue et n'existe réellement que lorsqu'elle devient habitude, c'est-à-dire lorsque tout acquise, elle produit des actions avec la même facilité qu'une disposition innée. De cette façon, elle produit des actes volontaires. « *Tout ce qu'il y a de vertu chez l'homme, vient donc de son choix volontaire* »⁵³. Une action est volontaire lorsque son point de départ est intérieur à son auteur qui l'accomplit. Ainsi, une théorie de la liberté de l'acte volontaire est une théorie de la liberté de la volonté. « *La vertu, qui conduit au bonheur par le plaisir et le bien, n'est ni une passion, ni une puissance : elle est essentiellement une habitude, mais pour être vraiment complète, elle doit*

⁵⁰ Aristote, *Éthique de Nicomaque*, livre VIII, chapitre X, traduction, préface et notes par Jean Voilquin, Paris, Garnier-Flammarion, 1965, p. 23.

⁵¹ Aristote, *Les politiques*, livre VI, chapitre IV, p. 167.

⁵² Aristote, *Éthique de Nicomaque*, livre V, chapitre premier, p. 124.

⁵³ Émile Bréhier, *La philosophie du Moyen âge*, Paris, Éditions Albin Michel, nouvelle édition corrigée, mise à jour et augmentée d'un appendice, 1949, version numérique réalisée en 2010 au Québec (Canada) par Jean-Marc Simonet, p. 170.

être volontaire, suivre le choix ou la préférence qui résultent de la délibération. L'intention droite donne à l'acte sa valeur morale »⁵⁴.

Aristote s'est attelé à étudier dans ce sens, les circonstances des actes tels que ceux-ci se pratiquent dans la cité. À la question qu'il pose de savoir, si une action peut être dite libre, sa réponse est que *« si l'action involontaire est celle qui résulte de la violence ou de l'ignorance, ce qui est volontaire semble être ce dont le principe se trouve dans l'agent qui connaît toutes les circonstances particulières de cette action »⁵⁵*. Autrement dit, l'action doit être volontaire et non dans une contrainte extérieure. Voilà pourquoi le stagirite affirme que *« la fin étant l'objet de la volonté, les moyens en vue de cette fin étant l'objet de délibération et de choix, il s'ensuit que les actes relatifs à ces moyens seront exécutés d'accord avec le choix réfléchi et accompli de plein gré »⁵⁶*.

La pensée d'Aristote tourne de ce fait autour des concepts tels que : libération, choix délibéré, acte volontaire, acte consenti, acte réfléchi, pour expliquer ce qu'est l'action posée en toute liberté et pouvant revêtir le caractère de bonne ou de mauvaise action, c'est-à-dire pouvant bénéficier de mérite et récompense ou de blâme. Il structure ainsi l'agir humain par les normes de l'éthique pour distinguer un acte parfait et un acte imparfait. De son avis alors, la liberté se traduit par des actions volontaires qui n'obéissent pas à des contraintes extérieures, mais procèdent de l'individu clairement conscient des conditions particulières dans lesquelles il entreprend d'agir. Il affirme donc que :

La fin de l'acte est déterminée par les circonstances. Ainsi, il faut préciser le degré de volonté dans l'acte qui s'accomplit. En de telles circonstances, c'est volontairement que l'homme agit ; la cause qui fait mouvoir ses organes réside en lui. Or avoir en soi-même le principe de ses actes, c'est avoir aussi en soi la possibilité de les exécuter ou non. De telles actions sont donc volontaires⁵⁷.

Voilà pourquoi Aristote indique que *« le choix délibéré est celui précédé de réflexion, orienté par une volonté et accompli en toute responsabilité »*. Tels sont des mots qui doivent non seulement qualifier les actes, mais également animer l'intention même de l'homme vertueux. Car pour Aristote, un acte libre est un acte qui résulte d'un choix, après qu'on ait délibéré ce choix dans l'intention. Un choix réfléchi et posé délibérément ne porte que sur ce qui dépend de son auteur. C'est cet acte ou ce choix qui peut être proprement humain. C'est

⁵⁴ Jean Voilquin, *Op. cit.*, p. 9.

⁵⁵ Aristote, *Éthique de Nicomaque*, livre III, chapitre premier, p. 68.

⁵⁶ *Ibid.*, chapitre V, p. 74.

⁵⁷ *Ibid.*, chapitre premier, p. 66.

pour cette raison qu'Aristote accorde une place au concept de choix dans sa philosophie morale. Le choix qui désigne la phase finale dans toute action est inséparable des délibérations et du désir rationnel. « *Aristote considère donc la liberté comme une vertu qui permet à l'homme d'agir de manière volontaire et en connaissance de cause* »⁵⁸.

L'homme libre est dès lors, celui qui détermine lui-même les circonstances de ses actes et n'est influencé par aucun mobile ou force venant de l'extérieur. « *Qui est maître de soi agit par choix délibéré* »⁵⁹. Il agit et assume la paternité de ses actes en ce qui concerne leur qualification, soit bonne ou soit mauvaise. Et d'ailleurs, l'homme libre et vertueux ne pose que des bons actes, puisque son choix délibéré est toujours précédé de réflexion, animé de bonne volonté et orienté par la droite raison. D'après Aristote, la moralité de l'action suppose la liberté de cette action. Souscrivant à la pensée d'Aristote, Braz dira que, « *pour que le mal soit imputable à son auteur, il doit être revendiqué par lui, comme un choix libre et radical, dans lequel l'homme par l'usage de sa raison prend conscience de sa liberté comme reconnaissance et transgression de la loi du devoir* »⁶⁰.

L'*Éthique de Nicomaque* montre que la vertu comme bonne disposition aux actions, apparaît sous un double aspect : l'un intellectuel, l'autre moral (fille des bonnes habitudes). « *Puisque la vertu morale est un comportement précédé de choix et que ce choix délibéré est une tendance accompagnée de réflexion, il faut donc que la raison soit juste et que la tendance soit droite, si du moins le choix délibéré est bon et qu'il y ait accord entre ce qu'affirme la raison et ce que poursuit la tendance* »⁶¹. Dans le *Traité de l'âme*, Aristote fonde l'origine de l'acte dans l'action conjointe des facultés intellectives et appétitives de l'âme, tout en maintenant leur distinction. Il leur accorde de désirer et d'appréhender le bien. Il s'ensuit de cette pensée d'après Goglin qu'« *Aristote entend montrer que l'homme est doué d'une puissance de l'âme, qui lui permet de se mouvoir vers une fin* »⁶². Il développe une théorie de l'appétit dont il fait le principe du mouvement local. Ainsi, le fondateur du Lycée accorde à l'âme d'être la faculté motrice qui meut tout être vers son bien propre.

⁵⁸ https://www.scienceshumaines.com/les-philosophes-et-la-liberte_fr_35136.html. Consulté le 24/06/2021.

⁵⁹ Aristote, *Ibid.*, livre III, chapitre II, p. 69.

⁶⁰ Adelino Braz, *La liberté humaine devant le mal : la réponse kantienne au déterminisme et à la théodicée*, praxis filosofica, numéro 21, juin-décembre, 2005, pp. 63-78.

⁶¹ Aristote, *Ibid.*, livre VI, chapitre II, p. 154.

⁶² Jean-Marc Goglin, *La liberté humaine chez Thomas d'Aquin*, thèse de doctorat, Philosophie, Paris, École Pratique des Hautes Études (EPHE), 2010, p. 74.

Dans le troisième livre de l'*Éthique de Nicomaque*, Aristote définit le volontaire par l'union de deux facultés : la spontanéité du désir, c'est-à-dire l'agir par soi-même dont le contraire est la contrainte, et l'intentionnalité de la connaissance ou l'agir en fonction d'une cause et en connaissant cette cause dont le contraire est l'ignorance. Un acte est dit volontaire quand l'agir est spontané et quand on agit en sachant ce qu'on fait. Le volontaire suppose l'union de la spontanéité et de l'intentionnalité. Il est la condition de la responsabilité morale de l'individu. Car de l'avis d'Aristote, « *est volontaire l'action qui dépend de l'agent* ». Et « *parmi les actes volontaires, les uns sont exécutés après un choix délibéré, les autres sans ce choix. Dans le premier cas, nous agissons toujours après réflexion ; n'est pas délibéré tout ce qui n'a pas été précédé d'un choix* »⁶³.

Pour Aristote, « *le principe de l'action morale est le libre choix* ». Ce principe est le point d'origine du mouvement et non la fin où il tend. Le principe du choix est le désir et la règle dirigée vers quelque fin. C'est pourquoi, le choix ne peut exister ni sans intellect et pensée, ni sans une disposition morale. « *La bonne conduite et son contraire dans le domaine de l'action, n'existe pas sans pensée et sans caractère. La pensée par elle-même cependant, n'imprime aucun mouvement, mais seulement la pensée dirigée vers une fin et d'ordre pratique* ». Voilà, la description des circonstances des actes qu'un homme libre puisse poser. Il délibère sur ces actes en établissant un lien entre son intention et la fin liée à cette intention. C'est dans cet ordre d'idées que Melden cité par Gnassounou, en parlant de l'action libre, soutient d'après une conception familière, suggérée par l'étymologie de son terme, que « *le motif est le mobile de l'action. Le motif meut, les mots d'une personne la motivent, la font agir et fournissent les impulsions internes conduisant à l'action. La séquence motif-action apparaît ainsi comme une relation mécanique spéciale reliant le mental au physique* »⁶⁴. De même, Stuart Mill indique qu' :

Une action ne consiste pas en une seule chose ; mais que c'est un composé de deux choses successives : l'état d'esprit appelé volition et l'effet qui suit cet état d'esprit. La volition ou l'intention qui produit l'effet, est une chose et l'effet produit en conséquence de l'intention, en est une autre. Les deux ensembles, constituent l'action. La volonté de mouvoir instantanément mon bras est l'état de mon esprit. Si mon bras n'est pas lié ou paralysé, il obéit et meut ; c'est la conséquence physique consécutive à mon état d'esprit.

⁶³ Aristote, *Ibid.*, livre V, chapitre VIII, pp. 139-140.

⁶⁴ Bruno Gnassounou, (direction), *Philosophie de l'action : Action, raison et délibération*, Paris, Librairie philosophique J. VRIN, 2007, p. 47.

*L'intention suivie du fait ou, si l'on aime mieux, le fait précédé et causé par l'intention s'appelle action de mouvoir son bras*⁶⁵.

L'*Éthique de Nicomaque* fonde ainsi l'action sur le désir défini par Aristote comme étant ce qui signale à l'homme ses besoins vitaux. Il accorde au sujet éthique de se réaliser par et dans la praxis et situe la perfection dans la pratique de l'activité rationnelle. Selon Aristote, l'agir de l'homme trouve son origine dans l'âme ; et c'est elle qui lui accorde soit de désirer, soit de fuir. Ainsi on dira de l'action de l'homme qu'elle est une action de plein gré et volontaire. Goglin rapporte à cet effet, qu' « *Aristote propose une conception de l'agir fondée sur la nature. Il fait de la nature une norme d'action : la nature constitue la référence fondamentale sur laquelle il faut régler son comportement, non à partir d'une prescription, mais d'une tendance qu'il faut porter à son accomplissement. La vie est action, exercice et déploiement de ses dispositions* »⁶⁶.

Dans ce sens, Aristote rejette l'idée selon laquelle la liberté consiste à agir à sa guise. Il pense que la permission de faire ce que l'on veut, risque laisser libre cours au mal inhérent en chaque homme. En effet, il propose qu' « *il est avantageux d'être dépendant, c'est-à-dire de ne pas avoir la possibilité de faire ce qu'on trouve bon ; car la possibilité de faire ce qu'on veut rend incapable de se prémunir contre ce qu'il y a de mauvais en chaque homme* »⁶⁷. Aristote se penche sur le fait que l'homme doit pouvoir agir conformément, à ce que lui dicte sa droite raison et de pouvoir choisir. Il trouve que « *l'homme est doté de la capacité d'être la cause de ses propres actes* ». Pour lui donc, « *l'homme libre est celui qui agit volontairement et vertueusement* ».

À partir de tout ce qui précède, il convient de dire qu'Aristote a exposé des idées très significatives sur la liberté civile des sociétés démocratiques, qui n'ont manqué peut-être que d'approfondissement de sa part. Les modernes n'auront fait simplement que revenir sur sa pensée si évocatrice, pour l'exposer avec tant d'intelligibilité. On peut à cet effet dire que c'est une sorte de récupération de la part des modernes, des idées présentes dans la pensée aristotélicienne. Ainsi, on ne saurait simplement apprécier sa philosophie sur des pures considérations historiques, mais bien plutôt la pensée du stagirite frappe par sa modernité. Ses apports sont innombrables et bien des théories actuelles pourraient se revendiquer de lui.

⁶⁵ John Stuart Mill, *Système de logique*, partie I, chapitre III, §5, traduction française, L. Peisse, Liège Mardaga, 1988, p.68.

⁶⁶ Jean-Marc Goglin, *Op. cit.*, p. 76.

⁶⁷ Aristote, *Les Politiques*, livre VI, chapitre IV, p. 168.

Par rapport à Platon son maître, Aristote a presque théorisé la même conception de la liberté humaine. Les deux ont des points communs : l'un et l'autre montrent que la liberté s'éprouve d'une part, par rapport à l'autonomie et à l'oppression ; et d'autre part, à l'esclavage. Car disent-ils, une cité libre est une cité non soumise ; et le citoyen libre est celui qui s'appartient à lui par opposition à l'esclave. La liberté réside chez eux dans l'autonomie d'une Cité et sa capacité à résister vis-à-vis de la domination extérieure. La liberté, c'est aussi le fait de ne pas être la propriété d'autrui. C'est pourquoi, à cette époque, la perte d'une guerre par une Cité chez eux signifiait l'élimination complète ou l'asservissement à la fois de la Cité et de tous ses citoyens. L'inscription de Priène au III^e siècle selon laquelle : « *il n'est rien de plus grand pour l'Hellène que la liberté* » ; et le cri des soldats avant la bataille « *combattons pour le bien le plus beau qui soit parmi les hommes, pour la liberté !* »⁶⁸, que rapporte Philon en témoignent à suffisance à ce sujet. En effet, le statut des hommes libres tient à la liberté de la terre, de la Cité dont ils sont membres.

Les penseurs grecs auraient ainsi placé la liberté de l'individu sous la dépendance de la communauté politique. Donc, la lutte pour la liberté constituait la réponse à la menace de guerre permanente dans les cités. Et l'esclavage constituait une sorte de privation de liberté et même de statut d'humain ; puisque l'esclave était d'office exclu de la gestion de la Cité car il perdait ses droits civiques et n'avait point son autonomie d'action. La liberté était avant tout l'indépendance, l'état d'une personne qui ne dépend politiquement ou socialement d'aucune autre. C'est alors ce qui nous fait dire avec Constant que « *la liberté chez les Anciens Grecs est une liberté qui s'exerce* »⁶⁹. C'est la liberté du citoyen qui participe à la vie de la cité. La liberté se définissait à cet effet par la seule participation du citoyen à la vie de la communauté. Cette liberté s'entend alors du point de vue politique dans la perspective de Towa lorsqu'il affirme qu' « *historiquement, la philosophie ne se rencontre que là où fleurit la liberté politique, la liberté dans l'État et celle-ci comme là où le sujet se sent comme sujet dans la généralité, là où apparaît la conscience de la personnalité comme ayant en soi-même une valeur infinie et où se manifeste la pensée qui pense le général comme l'être véritable* »⁷⁰.

Voilà, ce que nous pouvons retenir des conceptions de liberté humaine élaborées par les deux principales écoles de la philosophie grecque que sont l'Académie de Platon et le Lycée

⁶⁸ Max Pohlenz, *La liberté grecque : nature et évolution d'un idéal de vie*, traduction de Joseph-François Goffinet, Paris, Payot, 1956, p. 134.

⁶⁹ Benjamin Constant, discours prononcé en 1819.

⁷⁰ Marcien Towa, *Essai sur la problématique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, CLE, 1970, p. 17.

d'Aristote. Mais, nous remarquons que leurs philosophies n'ont pas, de manière formelle et systématique argumenté le concept de liberté. Cela serait certainement dû à leur époque, car aux yeux des Grecs de la période antique, la liberté n'apparaît pas comme un problème majeur, mais simplement comme un fait de la vie civique et politique. C'est pourquoi, ils ne l'ont ni thématisée, ni inscrite dans le registre des grandes questions pour en faire d'elle, l'une des thématiques les plus développées par eux, à l'instar des notions telles que la Justice, la Vertu, le Bonheur, le Bien, le Vrai et autres notions métaphysiques comme l'Être, l'Âme, la Nature, etc. auxquelles ils accordent une bonne place. Pour eux, l'homme devait être soumis à l'ordre politique au lieu d'obéir à ses propres aspirations et penchants. Cette soumission consistait à participer à la discussion publique et à la prise des décisions concernant les affaires de la cité. C'était là, être véritablement un libre citoyen.

Ainsi pour un Grec, le fait d'être libre signifie principalement ne pas être esclave ; puis cela signifie jouir de ses droits civiques et politiques. Les métèques (étrangers) et leurs femmes sont libres, mais n'étaient pas citoyens au même titre que les Grecs ; car ils ne jouissaient pas de tous les droits civiques. La notion de liberté chez les Grecs était indépendante de la nature démocratique de la démocratie participative athénienne. La vie publique dans la Grèce antique était donc plus importante que la vie privée. Les Grecs trouvaient plus de jouissance dans leur existence publique et ils en trouvaient moins dans leur existence privée. En conséquence, *« lorsqu'ils sacrifiaient la liberté individuelle à la liberté politique, ils sacrifiaient moins pour obtenir plus »*⁷¹.

I. 2. La liberté stoïcienne de la période hellénistique⁷²

La liberté est un idéal que le stoïcisme se propose d'atteindre. Idéal difficile et réservé au sage, parce qu'il suppose qu'on soit capable de renoncement et d'ascèse. Il n'est pas par conséquent à la portée du vulgaire, même si chacun peut, s'il le veut, s'y consacrer. Seul le sage qui aspire au bonheur et se fixe un but pour l'atteindre, peut avoir le courage de vivre une vie détachée des choses matérielles. Car, seule la liberté peut nous conduire au bonheur.

À cet effet, la liberté ne consiste pas à faire ce qui nous plaît et à satisfaire nos désirs. S'il en était ainsi, une telle liberté nous conduirait, en fait, à la souffrance et au malheur ; puisque la satisfaction de nos désirs ne dépend pas de nous, mais des circonstances dans

⁷¹ Benjamin Constant, *De l'esprit de conquête et de l'usurpation*, in œuvres, coll. « Bibliothèque de la pléiade », Paris, Gallimard, 1957, p. 57.

⁷² C'est la dernière période chronologique de la civilisation grecque antique qui s'étend de la mort d'Alexandre le Grand en 323 av. J.C. à la défaite de Cléopâtre VII à la bataille d'Actium en 31 av. J.C.

lesquelles nous nous trouvons. Il nous faut donc apprendre à vouloir non ce que nous voulons, mais ce que nous pouvons suivant l'ordre des choses naturelles. Or, la seule chose qui soit entièrement à notre pouvoir n'est autre que notre volonté.

Pour le sage stoïcien, la liberté est faite à la fois d'héroïsme et de renoncement. À ce titre, l'homme sage reste libre, même au fond de son cachot ; car par la force de son esprit qui comprend les lois de la nature et les accepte, il s'y adapte et peut par conséquent atteindre son but. C'est aussi et surtout parce que le sage ne s'attache à rien qui lui causerait des peines. Cependant, le stoïcisme stipule que le monde obéisse à un ordre strictement gouverné par la nécessité. Il est impossible à l'homme de changer l'ordre de la nature. C'est ainsi que le sage stoïcien laisse les choses suivre leur cours naturel et demeure libre de toute contrainte. Sa liberté ne consiste pas à faire ce qu'il veut, mais à conformer ses désirs à l'ordre naturel des choses.

Dans ce cadre de la doctrine stoïcienne, nous choisissons Épicète et Lucrèce, deux auteurs de renom qui ont marqué ce courant de pensée avec leurs philosophies qui se rapportent à la liberté humaine.

I.2.1. La liberté de la volonté chez Épicète

Épicète est stoïcien tardif de la troisième génération. Né en Phrygie (Asie-Mineure) vers l'an 50 avant Jésus-Christ, il est issu d'humble et serve famille. Il fut à son tour, durant de longues années, l'esclave d'Epaphrodite de Rome, un affranchi de Néron devenu grand personnage de sa cour, puis de celle de Flavien. Des légendes racontent que des tortures infligées par son maître l'avaient rendu boiteux dès son jeune âge. Car celui-ci lui faisait un jour appliquer à la jambe un instrument de torture : « tu vas la casser », lui dit en souriant Épicète. La jambe se cassa et Épicète reprit : « ne t'avais-je pas dit que tu allais la casser ? »⁷³ Il était encore au service de son maître Epaphrodite, quand ce dernier, charmé de l'esprit et des heureuses dispositions de son esclave, lui fit entendre les leçons de Musonius Rufus, philosophe stoïcien qui avait ouvert une école à Rome. « *Une fois affranchi, Épicète fit profession de philosophie* »⁷⁴ et enseigna lui-même le stoïcisme. Mais son passé servile a dû exercer une influence décisive sur sa pensée. Bien qu'affranchi, Épicète fut privé de certains droits politiques.

⁷³ Marc-Aurèle, *Pensées pour moi-même* suivies du *Manuel* d'Épicète, traduction, préface et notes par Mario Meunier, Paris, Garnier-Flammarion, 1992, p. 179.

⁷⁴ *Idem.*

Vers l'an 89, un décret de Domitien⁷⁵ bannit de la cité tous les philosophes considérés comme facteurs de trouble et ennemis de l'État. Épicète s'exile à Nicopolis en Épire (Grèce Occidentale). Là, il dirige une école. La jeunesse romaine se rendit en foule pour suivre ses leçons. Épicète est alors maître des jeunes gens dont il veut former la volonté ; des jeunes gens riches destinés aux carrières publiques et qu'il faut prémunir des mille dangers du servilisme, de la flatterie, des subits revers de fortune. Il se servait de la méthode qui fut habituelle à Socrate. Sous mille formes, il leur répète la même vérité : « *le bien et le mal pour l'homme sont uniquement dans ce qui dépend de lui, c'est-à-dire dans le jugement de la volonté qui, selon qu'ils seront sains et droits, ou bien dépravés, produiront tout le bonheur ou le malheur dont l'homme est susceptible* »⁷⁶.

À l'instar de Socrate, Épicète n'a pas laissé d'écrits. C'est grâce à l'un de ses disciples, le nommé Flavius Arrien, soldat et écrivain qui rédigea les notes qu'il avait prises en écoutant son maître. Il a rassemblé tous ses enseignements dans deux ouvrages : les *Entretiens* et le *Manuel*. Le *Manuel* est constitué de 53 courts chapitres. Ces deux volumes rassemblés seront alors livrés à sa postérité. Et c'est ainsi que nous parviennent les leçons d'Épicète. Le *Manuel* dans le courant du stoïcisme, présente une philosophie de la liberté intérieure, de l'autonomie du jugement et de l'indifférence à l'égard de l'extérieur et du monde commun.

En effet, Épicète conçoit la liberté comme le pouvoir intérieur de l'homme à faire ce qu'il juge utile. De cet avis, « *est libre celui qui vit comme il le voudrait ; celui qu'on ne peut ni contraindre, ni empêcher, ni violenter, celui dont les impulsions ne sont pas entravées, dont les désirs se réalisent, dont les aversions ne subissent pas d'échec* ». Olivier Boulnois dira suivant Épicète que « *la liberté d'un homme s'identifie à l'assouvissement de ses désirs* »⁷⁷. La pensée d'Épicète constitue le soubassement de la définition traditionnelle selon laquelle la liberté est d'abord une absence de contraintes, une capacité de jouir sans entraves. Par rapport à la période antique, Boulnois souligne qu'« *avec Épicète, nous sommes en réalité au moment où le mot liberté change de sens* ». Il rappelle à cet effet qu'avant Épicète, la liberté est un concept politique. Être libre, c'était naître dans une certaine condition sociale, celle des citoyens et non des esclaves. Mais avec Épicète, la liberté prend une orientation plus morale ; c'est

⁷⁵ Domitien est un Empereur sous la Rome antique.

⁷⁶ Émile Bréhier, *Histoire de la philosophie : l'Antiquité et le Moyen âge*, Tome 1, Paris, Librairie Felix Alcan, 1928, version numérique produite par Pierre Palpant dans le cadre de la collection « Les classiques des sciences sociales », 2005, p. 292.

⁷⁷ Olivier Boulnois, *À la recherche de la liberté*, conférence tenue le 05 octobre 2015 à l'Institut Catholique de Paris in *Transversalité* 2016/4 (n°139), pp. 149-179.

l'éthique de vie. Voilà pourquoi, il soutient que la vraie liberté, c'est l'affranchissement des opinions fausses. Il affirme à cet effet que, ni la naissance, ni le rang social ne constituent la liberté : on peut être né libre, mais être esclave des plaisirs. « *On peut être esclave mais libre à la fois et être homme libre mais en réalité esclave* »⁷⁸. Si nous voulons ce qui ne dépend pas de nous, notre volonté va constamment échouer ; puisque son issue est hors de portée. La liberté devient un détachement intérieur. Elle consiste à s'en tenir seulement aux choses qui dépendent de nous. Là aussi, Boulnois pense à la suite d'Épictète que nous avons le choix, l'arbitre, au sens où nous pouvons vouloir ce que nous voulons, mais la volonté de l'arbitre, c'est la liberté de vouloir ce qui est bon pour nous, la liberté de ne vouloir que le bien. « *Vouloir ce qui n'est pas bon pour nous, ce qui nous entrave, nous amoindrit et nous fait mal, ce n'est pas la liberté* »⁷⁹.

L'œuvre d'Épictète se présente comme un guide pratique de la vie qui libère vis-à-vis des biens matériels, de la contrainte extérieure et met en avant les grandes valeurs morales. Épictète a taché de rester simple sans jamais chercher à être le meilleur et n'a jamais recherché la reconnaissance ou les honneurs. Sa principale préoccupation n'est restée que la vie et de savoir comment la vivre le mieux possible. Il dit à cet effet « *que celui donc qui veut être libre, n'ait ni attrait ni répulsion pour rien de ce qui dépend des autres ; sinon, il sera fatalement malheureux* »⁸⁰. C'est ainsi que pour lui, la liberté consiste à accorder nos désirs à l'ordre du monde. Épictète nous conseille alors de ne pas penser que ce qui arrive, doit arriver comme nous voulons, mais que nous devons accepter ce qui arrive, comme il arrive. De cette façon, nous couleront des jours heureux. Sa philosophie est ainsi une philosophie minimaliste ; puisqu'elle propose d'éviter les honneurs, au profit du bonheur en tant que but de la vie. Épictète soutient donc l'incompatibilité des biens extérieurs et des biens intérieurs. Il trouve que choisir le pouvoir et la richesse, c'est renoncer à la liberté et au bonheur. C'est pourquoi « *il se sent libre et heureux tout à la fois : libre, malgré tout ce qui semble l'opprimer ; heureux, malgré l'exil, malgré la misère, malgré la souffrance et tout ce qui trouble la plupart des hommes* »⁸¹.

Nous retenons donc de la philosophie d'Épictète quelques idées fondamentales. Principalement, ses réflexions s'articulent autour des concepts clés à savoir : la nécessité, le destin et la nature. Il dit à cet effet, à propos de la nature que l'homme est partie intégrante d'un

⁷⁸ <http://www.psm-enligne.org>. Consulté le 29/06/2021.

⁷⁹ Olivier Boulnois, p. 179.

⁸⁰ Épictète, *Manuel*, XIV, 2, traduction, préface et notes Mario Meunier, Paris, Garnier-Flammarion, 1992, p. 189.

⁸¹ Mario Meunier, notes du *Manuel*, p. 181.

système qui le dépasse. « *Plutôt que de s'opposer vainement au sort qui lui est réservé, il doit l'accepter et dire merci pour l'occasion qu'il en a de jouer* ». Il doit simplement suivre la nécessité du destin. Car, il comprend le divin qui est en lui et fait raisonner sa vie au diapason de ses jugements. Il donne l'exemple d'une liberté qui se conforme à la nature : « *Je veux aller aux bains et exercer une liberté de choisir en accord avec la nature* »⁸². Et au sujet du destin, Épicète affirme qu' :

*Il y a des choses qui dépendent de nous et il y en a d'autres qui n'en dépendent pas. Ce qui dépend de nous, ce sont nos jugements, nos tendances, nos désirs, nos aversions : en un mot, toutes les œuvres qui nous appartiennent. Ce qui ne dépend pas de nous, c'est notre corps, c'est la richesse, la célébrité, le pouvoir, en un mot, toutes les œuvres qui ne nous appartiennent pas*⁸³.

Partant de cela, Épicète soutient que ceux qui veulent être libres doivent s'abstenir de vouloir ce qui ne dépend pas d'eux seuls ; car les choses qui dépendent de nous sont naturellement libres, sans empêchement, sans entraves. Et celles qui n'en dépendent pas sont inconsistantes, serviles, capables d'être empêchées, étrangères. Rappelle-toi donc ceci :

*Si tu prends pour libres les choses naturellement servies, pour propres à toi-même les choses propres à autrui, tu connaîtras l'entrave, l'affliction, le trouble, tu accuseras dieux et hommes ; mais si tu prends pour tien seulement ce qui est tien, pour propre à autrui ce qui est, de fait, propre à autrui, personne ne te contraindra jamais ni t'empêchera, tu n'adresseras à personne accusation ni reproche, tu ne feras absolument rien contre ton gré, personne ne te nuira ; tu n'auras pas d'ennemi, car tu ne souffriras aucun dommage. Donc tu seras libre*⁸⁴.

Épicète pense que la liberté passe par le bonheur. Être heureux, c'est être libre ; être libre c'est se concentrer sur les choses qui dépendent de nous, et ne plus accorder d'importance à celles qui n'en dépendent pas. Car, elles ne dépendent pas de notre seule volonté, mais du hasard des circonstances extérieures. Parmi ces choses, nous pouvons prendre l'exemple la célébrité. Dans ce type d'action, nous n'avons pas un pouvoir total, nous ne sommes pas seule cause agissante et déterminante du succès de notre action. L'homme doit reconnaître ce qui est réellement en son pouvoir et s'en tenir à cela. « *La liberté est un pouvoir intérieur qui permet à l'homme d'assentir à l'ordre de la nature et de se soustraire au malheur par une résignation infinie* ». Ainsi, être libre ne consiste pas à jouir d'une volonté indéterminée, mais c'est accepter la nécessité et vouloir que les choses arrivent comme elles arrivent. En revanche, beaucoup de

⁸² Épicète, *Ibid.*, IV, p. 185.

⁸³ *Ibid.*, I, p. 183.

⁸⁴ *Idem.*

choses ou d'actions ne dépendent que de notre volonté propre. Par exemple : nous pouvons décider ou non de travailler ce soir. Ce qui dépend de nous fondamentalement, ce ne sont pas les événements de notre vie ou les choses extérieures, mais les jugements qu'on porte sur ceux-ci ou celles-ci. Par exemple : en tant qu'êtres mortels, nous ne pouvons pas éviter de mourir. *« Mais, nous pouvons décider quel sens nous donnons à la mort. Nous pouvons la voir comme quelque chose d'effrayant et nous allons, angoissés par cette idée, gâcher notre vie entière »*⁸⁵.

Il en ressort de ces idées que la liberté chez Épicète, n'est rien d'autre que la seule liberté de la pensée ou de la volonté. Car, seule notre pensée ou notre volonté dépend de nous. Cette liberté intérieure consiste dans « l'usage des représentations ». Toute action aussi bien chez l'animal que chez l'homme, suit une représentation. L'animal comme l'homme use de ses représentations pour agir. *« Les bêtes n'ont pas conscience de cet usage. L'homme en a conscience ; et c'est pourquoi, il peut en user bien ou mal, correctement ou non. L'usage de mes représentations est à moi. Personne ne peut me forcer à penser ce que je ne pense pas »*⁸⁶.

D'après Épicète, *« l'esclave est la propriété extérieure d'un maître »*⁸⁷. Tandis que le sage est le seul propriétaire de lui-même. Quelles que soient les circonstances, l'homme reste libre et maître de ses pensées. À ce sujet, il fait cette déclaration : Homme, tu possèdes par nature une volonté qui ne connaît ni obstacles, ni contraintes. Y a-t-il quelqu'un qui puisse t'empêcher d'adhérer à la vérité ? Personne. Et quelqu'un qui puisse te forcer d'admettre l'erreur ? Personne. Partant de cela, on peut croire que la liberté de la volonté est totale voire absolue, à telle enseigne qu'aucune puissance au monde ne peut nous contraindre dans l'ordre du jugement de notre volonté. C'est ainsi que l'esclave reste libre, même dans ses serres, de cette liberté de la volonté et de penser. Grâce à la liberté de la volonté, nous avons la liberté de choix qui ne connaît point d'entraves. Ainsi, Épicète pense que *« la maladie peut être une gêne pour le corps, pas pour la liberté de choisir, à moins qu'on ne l'abdique soi-même. Avoir un pied trop court est une gêne pour le corps, pas pour la liberté de choisir »*⁸⁸.

Pour Épicète donc, l'ennemi de la liberté c'est l'envie, c'est-à-dire le besoin de s'emparer d'une chose qu'il nomme « d'étrangère ». *« Un homme devient libre dès lors qu'il n'éprouve aucun désir pour tout ce qui ne dépend pas de lui, c'est-à-dire tout ce sur quoi, il*

⁸⁵ [https:// www.les-philosophes.fr/epictete-le-manuel.html](https://www.les-philosophes.fr/epictete-le-manuel.html). Consulté le 13/02/2020.

⁸⁶ Émile Bréhier, *Op. cit.*, p. 292.

⁸⁷ Elizabeth Clément, *la liberté*, Edition électronique, publiée par le site : philosophie, responsable de publication, Pierre Hidalgo, pp. 43-44.

⁸⁸ Épicète, *op. cit.*, IX, p. 187.

n'a aucun pouvoir ». Il pense d'ailleurs que les choses qui ne dépendent pas de nous, sont faibles, esclaves, dépendantes, sujettes à mille obstacles et à mille inconvénients. Ces choses sont entièrement étrangères. Commentant Épictète, Bréhier affirme que « *le bien et le mal pour l'homme sont uniquement dans ce qui dépend de lui, c'est-à-dire dans les jugements et la volonté qui, selon qu'ils seront sains et droits, ou bien dépravés, produiront tout le bonheur ou le malheur dont l'homme est susceptible* »⁸⁹.

À l'exemple d'autres représentants tardifs du stoïcisme, Épictète se réfère aussi à la tradition cynique⁹⁰ pour qui, la liberté en tant que bien suprême, se situe dans l'autarcie, c'est-à-dire dans l'autosuffisance. Il nous fait part de sa vision très austère du chemin qui mène à la liberté et invite chacun de nous à l'emprunter. Il a ainsi approfondi progressivement sa pensée pour rejoindre Platon et Aristote dans leurs définitions de la liberté qui s'oppose à l'esclavage. Il commence par préciser ce qu'est un homme libre et un esclave. Et nous présente la définition suivante : l'homme libre ne serait soumis à aucune contrainte extérieure quelle qu'elle soit. L'homme qui n'est sujet à aucune entrave est libre ; lui qui a toutes choses sous la main, à son gré. Mais, celui que l'on peut entraver ou contraindre, à qui l'on peut faire obstacle ; celui que l'on peut malgré lui, jeter dans quelques difficultés, celui-là est esclave. Cette définition traditionnelle au premier abord, celle de la Grèce antique repasse en revue la hiérarchie sociale ou les castes ou encore les catégories sociales au sein de la cité. Les esclaves soumis aux maîtres n'agissaient que dans la limite du permis de ces derniers. Ils ne se disposaient pas d'eux-mêmes et n'avaient pas la possibilité de participer à la vie de la cité au même titre que les citoyens. Contraints et agissant sous l'autorité de leurs maîtres, les esclaves n'étaient donc pas libres.

I.2. 2. La liberté chez Lucrèce : le choix de la volonté

Lucrèce est poète et philosophe latin du premier siècle av. J.-C. Il est auteur d'un seul ouvrage (poème) qui comporte cinq parties : le *De rerum natura* (De la nature des choses) qu'on traduit très généralement par *De la nature*. Dans cet ouvrage, il décrit le monde selon les principes d'Épicure.

Sa pensée s'inscrit dans le stoïcisme qui stipule que le monde obéit à un ordre strict gouverné par la nécessité. Elle prône également une certaine austérité matérielle ou une grande simplicité de mode de vie qui seules, permettent à l'être humain de connaître une paix intérieure.

⁸⁹ Émile Bréhier, *Idem*.

⁹⁰ Tradition cynique ou les Cyniques, une école fondée par Antisthène, disciple de Socrate.

Cette paix intérieure naît du moment où l'homme cesse de s'attacher aux biens matériels. Puisqu'il renonce aux biens, il écarte sur son chemin tous les obstacles et se rend dès lors libre. La paix intérieure de l'homme dont prône l'enseignement du stoïcisme découle de la satisfaction de sa volonté qui constitue la liberté.

Dans la suite de cet enseignement et dans un élan démonstratif de la liberté de la volonté, Lucrèce emploie la théorie de la déclinaison des atomes. Il édifie une argumentation à partir des chutes des corps qui pèsent n'ayant pas la possibilité de choisir librement le contraire de direction de la pesanteur. Il applique cette image par la suite à la liberté de l'homme qui, selon lui peut choisir grâce à sa volonté, de prendre telle ou telle direction. Lucrèce s'interroge de la manière suivante :

Si tous les mouvements sont enchaînés dans la nature, si toujours d'un premier naît un second suivant un ordre rigoureux ; si, par leur déclinaison, les atomes ne provoquent pas un mouvement qui rompt les lois de la fatalité et qui empêche que les causes ne se succèdent à l'infini ; d'où vient donc cette liberté accordée sur terre aux êtres vivants, d'où vient, dis-je, cette libre faculté arrachée au destin, qui nous fait aller partout où la volonté nous mène ?⁹¹

Sa pensée dans la réponse qu'il donne avec l'image de la déclinaison à cette interrogation est que :

Les atomes descendent bien en droite ligne dans le vide, entraînés par leur pesanteur ; mais il leur arrive, on ne saurait dire où ni quand, de s'écarter un peu de la verticale, si peu qu'à peine peut-on parler de déclinaison. Sans cet écart, tous comme des gouttes de pluie, ils ne cesseraient de tomber à travers le vide immense ; il n'y aurait point lieu à rencontres, à chocs, et jamais la nature n'eût pu rien créer⁹².

Mais contrairement à ces atomes qui ne s'écarter qu'un peu de la verticale, les mouvements humains peuvent changer de direction sans être déterminés par le temps ni par le lieu, mais selon que nous inspire notre esprit lui-même. Car les actes des hommes ont leur principe dans la volonté. La volonté joue à cet effet un rôle déterminant dans le comportement humain. Cependant, on pourrait être tenté de croire que cette même volonté jouerait aussi dans le comportement animal si on observe dans les détails l'argumentation de Lucrèce où il dit : « ne voit-on pas qu'au moment où s'ouvre la barrière, les chevaux ne peuvent s'élancer aussi vite que le voudrait leur esprit lui-même ? Il faut que de tout leur corps s'anime la masse de la

⁹¹ Lucrèce, *De la nature des choses*, Partie I, Atomes et clinamen, texte fondateur disponible à l'adresse <http://www.philo5.com>. Consulté le 12/05/2020.

⁹² www.philosophie-spiritualite.com, textes philosophiques, Lucrèce, l'atomisme. Consulté le 12/05/2020.

matière qui, impétueusement portée dans tout l'organisme, s'unisse au désir et en suive l'élan ». Tu le vois donc, dans le cœur que le mouvement a son principe ; c'est de la volonté de l'esprit qu'il procède d'abord, pour se communiquer de là, à tout l'ensemble du corps et des membres. Cette pensée reviendrait à dire d'après Lucrèce que la volonté détermine et accorde la liberté de choix. Grâce à elle, nous avons la possibilité de choisir entre : refuser, admettre, se révolter, d'assentir ou de consentir.

Cette conception de la volonté humaine comme liberté que théorise Lucrèce ici s'inspire de la pensée d'Épictète. À titre de rappel, la philosophie d'Épictète enseigne que l'homme doit se conformer aux lois de la nature suivant les choses qui dépendent de lui pour obtenir sa liberté. Elle enseigne aussi que plus l'homme se résigne à son sort qui s'inscrit dans l'harmonie universelle, plus il est libre. Mais, contrairement à cette pensée, la conception de Lucrèce fait montre dans l'explication de la liberté de la pensée ou la liberté de la volonté. Pour lui, l'homme possède une volonté qui l'amène à prendre telle ou telle décision. Il peut admettre quelque chose, refuser une autre, accepter de travailler ou non, d'aller ou de rester, ainsi de suite, grâce à sa volonté. De son avis, cela constitue la liberté.

Somme toute, *« une ancienne philosophie, quelle que soit sa perfection, ne saurait entièrement nous satisfaire. On ne peut pas adopter et poser une ancienne philosophie comme actuellement valable »*⁹³. C'est pour cela que malgré ces diverses thèses sur la liberté humaine, que ce soit chez Platon ou chez son disciple Aristote, tout comme chez les stoïciens, une question demeure et taraude notre esprit, celle de savoir : est-ce que les Anciens grecs ont vraiment expérimenté les libertés individuelles ? La réponse à cette interrogation ne sera évidemment pas affirmative. Car, d'après Fustel de Coulanges, *« la cité grecque avait été fondée sur une religion. Influencée par cette religion, elle était constituée comme une église »*⁹⁴. De cette religion, la cité tirait sa force, son omnipotence et l'empire absolu qu'elle exerce sur ses membres. Dans une société établie sur de telles bases, la liberté individuelle ne peut pas exister. Le citoyen grec était soumis en toutes choses et sans nulle réserve à la cité. Il lui appartient tout en entier. Voilà pourquoi, Fustel de Coulanges estime que *« c'est donc une erreur singulière entre toutes les erreurs humaines que d'avoir cru que dans les anciennes cités l'homme jouissait de la liberté. Il n'en avait pas même l'idée. Il ne croyait pas qu'il pût exister de droit vis-à-vis de la cité et ses dieux. Ils n'avaient même pas l'idée de ce que cela voulait*

⁹³ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, introduction : système et histoire de la philosophie, traduit de l'allemand par J. Gibelin, Paris, Gallimard, 1954, version électronique, p. 168.

⁹⁴ Fustel de Coulanges, *La Cité Antique. Étude sur le Culte, le Droit, les Institutions de la Grèce et de Rome*, collection des Sciences humaines, chapitre XVII, 1889, p. 249.

dire », dit-il. Mais, ce qu'ils avaient en tant que droits des citoyens, ce sont les droits politiques. « Ces droits consistaient à voter les magistrats, à délibérer sur les affaires publiques et à pouvoir être archonté. Cela constituait leur liberté. Donc, l'homme n'en était pas moins asservi à l'État »⁹⁵.

Ainsi donc, chez les Anciens grecs, la liberté consistait plus dans la jouissance des droits civiques et politiques. C'est ce qui amène Provençal à dire qu'au départ :

*La pensée rationnelle grecque s'oppose à une conception rigoureuse du fatalisme selon laquelle les Destinées humaines sont entièrement déterminées, en particulier par les dieux, telle qu'elle est exprimée dans les poèmes homériques. Mais toutefois, si l'existence maintenant évidente d'une capacité rationnelle de l'humain qui permet de dépasser le fatalisme religieux est établie, beaucoup reste à faire pour expliciter la liberté humaine et faire en sorte de pouvoir la conquérir, au moins en idée*⁹⁶.

Pour Benjamin Constant, « la liberté des Anciens grecs c'est l'assujettissement complet de l'individu à l'autorité de l'ensemble »⁹⁷. La société grecque fût pensée comme une totalité dont les individus sont les membres ; et la liberté du citoyen se définissait d'abord par la capacité de chacun homme à participer aux décisions et aux délibérations de la vie publique. La liberté de la cité était inséparable de celle de ses citoyens. Elle a été une réalité produite par la société tout entière et était considérée comme une réalité d'emblée politique et collectiviste. Elle correspondait tout d'abord à l'espace d'action dont on dispose au sein de la cité. C'est ainsi que Friedrich pense que « les citoyens des cités grecque et romaine n'avaient aucune liberté d'opinion et de croyance »⁹⁸. L'homme n'avait pas le choix de ses croyances. Il devait croire et se soumettre à la religion de la cité. « La religion avait enfanté l'État et l'État a entretenu la religion. Les deux se soutenaient l'un l'autre et ne faisaient qu'un. Ces deux puissances associées et confondues, formaient une puissance presque surhumaine à laquelle l'âme et le corps étaient également asservis »⁹⁹. Il n'y avait rien dans l'homme qui fût indépendant. Son corps appartenait à l'État et l'État était voué à sa défense. Et son âme appartenait à la religion qui devrait l'entretenir. Même la question de la propriété privée était méconnue ; puisque quand l'État avait besoin d'argent, il ordonnait aux femmes de lui livrer leurs bijoux, aux possesseurs

⁹⁵ *Ibid.*, p. 253.

⁹⁶ Yvon Provençal, *Les remarques sur la notion de liberté dans l'histoire occidentale et sur son dépassement possible*, vol. 15, numéro 1, printemps 1988, p. 10.

⁹⁷ Benjamin Constant lors d'une conférence mémorable en 1819 cité par Michel Winock dans un article *Mensuel* n° 346, octobre 2009, p. 8.

⁹⁸ Carl Joachim Friedrich, *Limited Government. A comparison*, prentice-Hall, Inc. Engle wood Cliffs, 1974, p. 26.

⁹⁹ Benjamin Constant, *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*, conférence prononcée à Athénée royal de Paris, 1819, repris in cours de politique constitutionnelle, Édouard Laboulaye (éd.), Paris, 1861. Texte accessible à <http://www.panarchy.org/constant/liberte.1819.html>. Consulté le 18/09/2019.

d'oliviers de lui céder gratuitement l'huile qu'ils avaient fabriquée et aux créanciers de lui abandonner leurs créances.

C'est l'État qui dirigeait l'éducation. Platon dit à cet effet que les parents ne devaient pas être libres d'envoyer ou de ne pas envoyer leurs enfants chez les maîtres que la cité a choisis ; car les enfants sont moins à leurs parents. Dans les *Lois* comme dans la *République*, Platon propose une éducation collective, dans le but de former des citoyens où la cité remplace totalement le rôle et la fonction que doivent jouer les parents. Cette éducation consiste à « mettre la science dans l'âme ». C'est en fait une éducation morale qui élève l'âme vers le Bien, le Beau, la Vertu, la Justice, etc. La visée de cette éducation n'est toutefois pas absolument l'épanouissement individuel, mais sa finalité était la formation de la cité toute entière.

Fort de tout cela, les rédacteurs des textes devant régir la vie politique des cités dans l'époque antique, n'avaient présent à l'esprit que la liberté collective et publique. Provençal affirme dans ce sillage que « *dans la conception de la liberté classique, l'individu libre plie ses instances subjectives à la raison de sa conformité à l'ordre englobant* »¹⁰⁰. Quand les Grecs se nommaient « hommes libres », ils pensaient la liberté en termes de liberté de participation à la décision collectiviste sur les affaires de la cité. La liberté grecque connaissait donc, peu de chose de la liberté individuelle ; et la vie des citoyens dans la cité n'était en rien, libre de l'emprise des interférences, nous dit Friedrich.

*On peut comprendre les philosophies de Platon et d'Aristote ; mais ils n'offrent pas de réponses aux questions que nous leur posons ; ils avaient d'autres besoins. Platon par exemple ne répond pas à la question concernant l'origine du mal physique et moral et ce sont les questions qui précisément nous préoccupent. L'homme n'était pas encore rentré en lui-même comme aujourd'hui. Il était sujet assurément, mais ne s'était pas posé comme tel ; il ne se savait qu'en une unité essentiellement morale avec son milieu, ne connaissait que ses devoirs envers l'État. L'Athénien comme le Romain savaient que par essence ils étaient citoyens libres. Mais ni Platon ni Aristote n'ont su que l'homme est libre en soi et pour soi, conformément à la substance. Ainsi en ce qui concerne ces questions, ils ne nous satisfont en aucune manière*¹⁰¹.

Car, chez les Anciens grecs, la liberté était avant tout un statut, une condition sociale et politique garantie par un ensemble de droits et de devoirs civiques. Constant affirme alors que « *la liberté des temps actuels, c'est tout ce qui garantit l'indépendance des citoyens contre le pouvoir du gouvernement. La liberté des temps anciens, c'est tout ce qui assurerait aux citoyens la plus grande part dans l'exercice du pouvoir* »¹⁰². Pour les Anciens, l'homme libre est celui

¹⁰⁰ Yvon Provençal, *Op. cit.*, p. 11.

¹⁰¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Op. cit.*, pp. 167-168.

¹⁰² Benjamin Constant, *Op. cit.*

qui n'appartient pas à autrui, qui n'ayant pas le statut d'esclave, jouissait de ses droits civiques et politiques. Et la cité libre était celle qui n'était pas soumise à une autorité étrangère. Voilà, le sens antique et originel du mot liberté.

Toutefois, il convient cependant de relever au-delà de ce qui précède que le sentiment de liberté est manifeste depuis l'époque antique. Si le concept de libre arbitre fut absent dans l'Antiquité, cette absence ne signifie pas que la liberté n'ait pas été pensée. Ce qui a manqué aux hommes de cette période traditionnelle de l'histoire, c'est l'idée d'associer la liberté à la possibilité de faire autrement. Par exemple, il était impensable se rebeller contre l'ordre établi.

Aristote comme Platon, ont posé les jalons des notions de liberté et de loi. C'est pour cela qu'on ne peut pas admettre que ces notions soient une pure invention, ni une pure découverte du monde contemporain. Elles font l'objet d'une simple actualisation ou d'une systématisation thématique chez les modernes. C'est peut-être la raison de la rédaction d'un ouvrage par Muller en 1997 intitulé *La doctrine platonicienne de la liberté*. Muller trouve que beaucoup rejettent depuis Hegel que Platon aurait ignoré la liberté. Mais, il estime que Platon se serait tout au plus, intéressé à l'aspect politique de la liberté. De son témoignage, il souligne que le titre de cet ouvrage ne manquera pas d'intriguer ; car beaucoup de personnes peuvent se demander s'il a eu une doctrine de la liberté chez Platon. C'est peut-être pour cela que toute l'histoire de l'interprétation moderne du platonisme, de Hegel à Nestlé et à Hannah Arendt, semble l'exclure. On tient pour établi que jamais, dans l'œuvre du Maître de l'Académie, le terme liberté (et les termes connexes) ne désigne un concept investi d'un sens philosophique éminent. Mais, Muller soutient que son travail ne se limite pas aux débats liés à l'interprétation politique de la pensée de Platon ; et que son travail tente d'appréhender la notion de la liberté au cœur même de la doctrine platonicienne.

Et aussi, le travail d'Aristote sur la liberté morale n'est pas à négliger ; tout comme l'école stoïcienne qui a amplement fait la démonstration de la liberté de la volonté et celle de l'extase, la parfaite libération parce qu'elle est la puissance pour l'esprit de surmonter et de créer ses propres déterminations. Aux Stoïciens, revient d'ailleurs la découverte de la notion de volonté. Cette école stoïcienne nous révèle « *une liberté non rajoutée au monde à la faveur de l'irrationnel et de la contingence, mais une liberté qui est la racine même de l'être* »¹⁰³.

¹⁰³ Jean Trouillard, *La liberté chez Plotin*, in *La liberté*, Actes du IV^e congrès des sociétés de philosophie française X (la liberté dans l'histoire de la philosophie), vol. 10, 1949, pp. 353-357.

CHAPITRE II

LE MOYEN ÂGE ET LES THÉORIES JUDÉO-CHRÉTIENNES DE LA LIBERTÉ

Nous avons précédemment parlé de la liberté dans le stoïcisme. Cette sous-partie vient après la conception aristotélicienne de la liberté selon le plan de notre travail. Mais on peut remarquer que, bien que faisant suite à Aristote, les Stoïciens n'ont pas été continuateurs de sa pensée, moins encore de sa méthode. Pour que l'aristotélisme retrouve vitalité, il a fallu attendre la période médiévale.

En effet, la période médiévale ou encore moyenâgeuse désigne la période de l'histoire de la pensée qui se situe entre l'Antiquité et la Renaissance qui s'ouvre sur les Temps modernes. Très longue, puisque couvrant dix siècles, cette période est souvent qualifiée de non progrès de la pensée, d'obscur et de sommeil philosophique. Cela du fait que la vie intellectuelle fut marquée par la scolastique qui cherchait à concilier la Foi et la Raison. C'est ainsi que beaucoup d'auteurs considèrent que cette période intermédiaire entre l'Antiquité et la Renaissance est vide et sans importance ; puisque la pensée philosophique ne s'est pas développée durant cette partie de l'histoire. C'est pourquoi Bréhier affirme qu' « à cette époque la vie intellectuelle est toute subordonnée à la vie religieuse. Les problèmes philosophiques se posent en fonction de la destinée de l'homme telle que la conçoit le christianisme »¹⁰⁴. Certains parmi les auteurs sont allés jusqu'à dire que le Moyen Âge fut statique et que c'était de la sclérose.

Mais malgré l'abondance de thèses soutenues en défaveur du Moyen Âge, il y a lieu de relever que cette période était riche en événements. Plus précisément dans le cadre du présent travail sur la question de la liberté humaine, il est important de rappeler que c'est pendant cette période que le concept de libre arbitre a été forgé ; et c'est également à cette période que la liberté de droit¹⁰⁵ a vu le jour. D'ailleurs durant ce temps, le débat sur la liberté fut le plus vif ; car « la liberté est aux temps médiévaux comme en d'autres, bien difficile à cerner et source d'interprétations opposées »¹⁰⁶. Voilà pourquoi Etienne Gilson pense que pendant cette période, la réflexion a porté sur la liberté et il écrit ceci :

¹⁰⁴ Émile Bréhier, *Histoire de la philosophie*, tome I, l'Antiquité et le Moyen-âge, p. 357.

¹⁰⁵ La liberté de droit donne le statut de chaque individu dans une société.

¹⁰⁶ Robert Fossier, Libre (homme), in *Dictionnaire du Moyen Âge*, Paris, 2002, p. 832 ; cité par Jean-Marc Goglin, p. 12.

La religion s'adresse à l'homme, et lui parle de son destin, soit pour qu'il s'y soumette comme la religion grecque, soit pour qu'il le fasse comme la religion chrétienne. C'est d'ailleurs pourquoi, influencées par la religion grecque, les philosophies grecques sont des philosophies de la nécessité, au lieu que les philosophies influencées par la religion chrétienne seront des philosophies de la liberté¹⁰⁷.

Pour rendre explicitement compte de cette époque et en lien avec la notion de liberté humaine, nous allons nous intéresser à deux auteurs majeurs à savoir : Saint Augustin, l'Évêque d'Hippone et Saint Thomas d'Aquin, le dominicain. Ils sont les deux principaux philosophes de cette époque qui ont travaillé à concilier la Foi et la Raison, les dogmes de la religion et l'héritage intellectuel des philosophes grecs : celui de Platon par Saint Augustin à la chute de Rome ; et plus tard, celui d'Aristote par Thomas d'Aquin. Saint Augustin et Saint Thomas d'Aquin sont deux penseurs chrétiens qui montrent que l'homme doit se libérer du péché originel et de l'asservissement du corps pour accéder à sa liberté authentique retrouvée.

Comme ces auteurs médiévaux se préoccupaient ou méditaient sur les écritures bibliques, ils proposèrent une définition théologique de la liberté humaine. C'est pourquoi dans cette partie, nous revenons sur quelques thèmes répertoriés par Pinckaers dans l'analyse de la problématique qu'il propose à cette époque relative à la liberté humaine : « *les inclinaisons naturelles, la liberté de qualité et la fin ultime ; la raison et la volonté associées dans le choix et le précepte ; la perfection de l'agir, les préceptes mis au service des vertus et le péché* »¹⁰⁸. Dans ces thèmes, il s'agit du rapport entre la grâce et le libre arbitre, la liberté de la volonté et le problème du mal.

II.1. La pensée de Saint Augustin sur la liberté humaine

Saint Augustin (354-430), l'Évêque d'Hippone est un théologien et philosophe considéré comme l'une des figures marquantes du Moyen Âge. Ses réflexions à travers les thèmes développés par lui sont à la fois théologiques et philosophiques. Il est l'un des premiers auteurs à méditer sur le concept de libre arbitre et à reprendre la notion de la volonté découverte par les Stoïciens. L'Évêque d'Hippone explique le péché originel et s'intéresse à la notion du libre arbitre¹⁰⁹ pour préciser la responsabilité du mal en l'imputant à la créature de Dieu. Ainsi, Augustin consacre plusieurs traités au thème de la liberté humaine dont le *Du libre arbitre* qui est une œuvre de jeunesse commencée à Rome vers 388 (livre I) après deux années de sa

¹⁰⁷ Etienne Gilson, *La philosophie au Moyen Âge*, Paris, Payot, 1930, pp. 9-10.

¹⁰⁸ Servais-Théodore Pinckaers, « *Liberté et préceptes dans la morale de Saint Thomas* », in Elders L. et Hedwig K. (direction.), *Lex et libertas. Freedom and law according to St. Thomas Aquinas*, Rome, 1987.

¹⁰⁹ Forme de liberté développée par la théologie patristique.

conversion à l'âge de 34 ans. Il achève la rédaction de cette œuvre à Hippone entre 391 et 395 (livres II et III). C'est dans ce Traité qu'apparaîtrait pour la première fois la notion du libre arbitre. C'est fut à travers le dialogue qu'Augustin eut avec Evodius. Lui qui a été incontestablement le grand maître de l'Occident chrétien de cette époque. C'est aussi pour cela qu'il est un auteur qui tient une place exceptionnelle parmi les sources médiévales.

Cependant, nous nous attardons un peu sur la notion du libre arbitre qui a occasionné des vives controverses à l'époque de l'Évêque d'Hippone avant d'aller plus loin dans sa conception de la liberté humaine. En effet, le libre arbitre c'est la traduction littérale du latin de *liberum arbitrium* qui signifie arbitrage ou sentence. « *C'est la faculté qu'a un être humain de se déterminer librement et par lui seul, à agir et à penser, par opposition au déterminisme qui affirme que la volonté serait déterminée dans chacun de ses actes par des « forces » qui l'y nécessitent* »¹¹⁰. Ce mot a d'abord revêtu le sens de pouvoir de décision et de choix. Il s'est ensuite généralisé signifiant faculté de choisir selon son bon plaisir ou de décider librement, c'est-à-dire sans contrainte et en toute indépendance. Il a désigné chez les penseurs chrétiens de langue latine, la liberté humaine, entendue au sens de liberté de vouloir et de choisir. C'est le pouvoir de décider de sa propre autorité, c'est la liberté de choix.

D'après Boulnois, « *le sens de base du libre arbitre est la liberté d'indifférence* ». Cette expression est attestée depuis le XIII^e siècle, chez des auteurs franciscains comme Bacon et Gauthier de Bruges. Il pense que le libre arbitre signifie clairement la capacité de choisir une chose ou son contraire, sans contrainte ni détermination. Le libre arbitre est donc défini par lui de façon morale, comme une capacité d'agir. Si vous agissez, vous êtes libres, si et seulement si, vous pouvez aussi vous abstenir de cette action ou faire le contraire. C'est pour dire selon des termes propres à Rousseau que, « *quelque parti que l'on prenne dans quelque délibération que ce soit, on sent parfaitement qu'il ne tient qu'à soi de prendre le parti contraire* »¹¹¹.

Pélage, moine austère, soutient que l'homme est totalement libre. D'après lui, la liberté c'est la dignité de l'homme et son destin. Puisqu'il est libre, l'homme a droit au péché et le péché ne détruit pas sa liberté. Chez Pélage, le libre arbitre désigne : « *un pouvoir des contraires* ». Cette conception pélagienne signifie que « *nous pouvons faire une chose ou son contraire, donc faire le bien ou le mal* ». Lui et ses disciples soutenaient que tous les êtres humains sont gouvernés par leurs volontés personnelles et chacun est laissé à son gré particulier.

¹¹⁰ http://fr.wikipedia.org/wiki/libre_arbitre. Consulté le 25/02/2019.

¹¹¹ Jean-Jacques Rousseau, *La Nouvelle Héloïse*, VI, 7, Amsterdam, chez Marc-Michel Rey, 1761.

Ils ne reconnaissent pas le péché originel, ni sa conséquence ; mais soutenaient l'affirmation d'une liberté pure ou absolue de l'homme. Alors que Lombard définit le libre arbitre comme étant « *la faculté de la volonté et de la raison* »¹¹². Il accorde un pouvoir au libre arbitre vis-à-vis de la nécessité ; et oppose liberté et nécessité en disant que la nécessité est contraire au volontaire et aux mérites. D'après Beaudryin, « *cette expression tombée en désuétude dans le français moderne au profit du mot liberté n'est plus guère employée que dans le langage philosophique pour désigner une certaine forme de liberté ; ou dans le langage théologique en liaison avec les controverses sur la grâce et la prédestination* »¹¹³. Evodius pour sa part, pose le problème du mal et « *semble désigner Dieu comme auteur de ce mal* »¹¹⁴. De son avis, si le péché est l'œuvre des âmes et que celles-ci sont créées par Dieu, comment Dieu n'en serait-il pas l'auteur ? Il demande pourquoi Dieu nous a-t-il conféré la capacité de pécher :

*D'où vient que nous agissons mal ? Si je ne me trompe, l'argumentation a montré que nous agissons ainsi par le libre arbitre de la volonté. Mais ce libre arbitre auquel nous devons notre faculté de pécher, nous en sommes convaincus, je me demande si celui qui nous a créés, en effet, que nous n'aurions pas été exposés à pécher si nous en avions été privés ; et il est à craindre que, de cette façon, Dieu aussi passe par l'auteur de nos mauvaises actions*¹¹⁵.

Mais selon Saint Augustin, le libre arbitre est la faculté ou le pouvoir doté à l'homme. C'est un pouvoir par lequel l'homme pèche ou vit selon la droiture ou la justice. Pour répondre d'une part à Pélage et ses disciples et d'autre part à Evodius sur les questions liées à la définition de ce libre arbitre et son explication, Augustin consacre un Traité à ce thème, le *Du libre arbitre*¹¹⁶. Comme réponse donc, il laisse entendre que la volonté est un bien, dont l'homme peut certes abuser, mais elle fait aussi la dignité de l'homme. Dieu a conféré à sa créature, avec libre arbitre, la capacité de mal agir, et par là même, la responsabilité du péché. À cet effet, Augustin propose que, qui voudrait ne pas posséder de mains sous prétexte que celles-ci servent parfois à commettre des crimes ? Or, cela est plus vrai encore du libre arbitre : si on peut vivre moralement en étant privé de l'usage de ses bras, on ne saurait jamais accéder à la dignité de la vie morale sans le libre arbitre. Dans ce sens Goglin rapporte que Saint Augustin reconnaît

¹¹² Pierre Lombard, *Les Sentences*, livre II, chapitre 3, distinction 24, 1146.

¹¹³ Mathon Baudry, *Catholicisme, Hier-Aujourd'hui-Demain*, Paris, Letouzey et Ané, 1998-1999, p.707.

¹¹⁴ www.fr.m.wikipedia.org. Consulté le 12/07/2020.

¹¹⁵ Saint Augustin, *Traité du libre arbitre*, livre I, chapitre 16, Createspace Independent Pub, 2015, p. 35.

¹¹⁶ Traité du libre arbitre (388), texte polémique contre les manichéens, sur l'origine du mal et sur la liberté. Il se présente au début comme un dialogue avec Evodius, ami de Saint Augustin. Commencé à Rome vers 388 (livre I), achevé à Hippone entre 391 et 395 (livre II et III). Il est traduit en grec au XIVe siècle par Prochore Cydonès.

que « *la passion entraîne l'homme à choisir le mal* »¹¹⁷. Il admet en même temps que l'homme agit mal par libre arbitre ; et par conséquent, il agit volontairement.

La conception de la liberté humaine de Saint Augustin est édifiée à travers des thèmes tels que : le péché originel, le problème du mal, la grâce et la liberté, et la prescience divine.

II.1.1. La liberté et le péché originel

Dans les traités antipélagiens, Augustin centre sa réflexion sur le statut philosophique de la notion de liberté. Dans le *Tractatus sur l'Évangile*, il parle de la liberté humaine en lien avec la grâce. C'est dans ce sillage que l'Évêque d'Hippone montre que ce qui est entrave à la liberté de l'homme, c'est le péché. Il déclare que « *la vraie liberté nous est donnée dès lors que nous avons librement choisi Dieu* ». Car, Dieu a créé l'homme doté du libre arbitre, c'est-à-dire qu'il l'a créé libre. Mais, l'homme a été écarté de cette liberté par la faute originelle. Depuis lors, toute la vie de l'homme est lutte contre les entraves du mal et contre l'esclavage du péché pour retrouver cette liberté qu'il ne peut trouver qu'en Dieu.

Cependant, l'Évêque Augustin s'appuie sur les passages bibliques pour expliquer la liberté de l'homme après le péché originel. C'est ainsi qu'il rapporte que l'Ancien Testament présente l'état originel de la liberté dans lequel se trouvaient Adam et Ève dans le jardin d'Éden. Dans ce jardin, Dieu laisse à l'homme le choix entre le bien et le mal. L'homme faisait face à la fois à une permission et à une interdiction comme l'indique le livre de Genèse au chapitre deuxième, versets 15 à 17 où Dieu dit que : « *de tous les arbres du jardin tu peux manger, mais de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, tu n'en mangeras pas* ». Il place l'homme libre face à un choix, mais il attend qu'il se porte vers le bien au moyen de son libre arbitre. Dans ce sens donc, Augustin soutient que l'homme possède la liberté de choix depuis le jardin d'Éden et que c'est même son libre arbitre qui l'a conduit au péché originel.

D'après Saint Augustin, il existe deux sortes de libertés à ce niveau : la liberté parfaite et la liberté imparfaite. La liberté parfaite précède la chute où l'homme était entièrement libre parce qu'il faisait de lui-même le bien qui est ce bien qu'il réalise. « *La liberté imparfaite est celle que possède l'homme après la chute* ». Cette dernière témoigne de la corruption de la nature humaine, c'est-à-dire de la mauvaise utilisation du libre arbitre ou de la volonté de choix chez l'homme. Augustin montre alors par la suite que par le Christ, le Nouveau Testament insiste sur la captivité du péché et la restauration de la liberté parfaite perdue.

¹¹⁷ Jean-Marc Goglin, *La liberté humaine chez Thomas d'Aquin*, Philosophie, EPHE, Paris, 2010, p. 44.

II.1.2. La volonté et le libre arbitre face au problème du mal

Augustin reconnaît la liberté de la volonté. Chez lui la volonté ne désigne pas une faculté de l'âme spécifique, mais un mouvement de l'âme toute entière. Il accorde à la volonté un rôle de pouvoir agir droitement. De ce fait l'Évêque d'Hippone fait de la volonté bonne une force capable d'accomplir la loi. Ainsi, il pense que l'agir humain doit se conformer à la loi éternelle assimilée à la volonté divine. Dans le *Du libre arbitre*, Augustin précise que l'observation de la loi éternelle assure l'ordre parfait en toute chose et crée l'ordre parfait en l'homme. Il oppose ainsi, les bonnes et les mauvaises actions et définit la mauvaise action comme une action qui néglige les réalités spirituelles pour s'adonner aux réalités temporelles. Voilà pourquoi d'après lui, les choses bonnes ont pour cause la liberté divine et le mal moral aurait pour cause la volonté humaine créée qui se détourne du Bien immuable et infini.

Evodius demande : Dieu n'est-il pas l'auteur du mal ? Si le péché est l'œuvre des âmes et que celles-ci sont créées par Dieu, comment Dieu n'en serait-il pas l'auteur ? En réponse à ces questionnements, Saint Augustin souligne que « *Dieu a conféré sa créature avec le libre arbitre, c'est-à-dire avec la capacité de bien et de mal agir ; et cela implique la responsabilité du péché* ». D'après lui, la volonté libre est un bien sans lequel personne ne peut vivre. Il estime à cet effet qu'on doit reconnaître que la volonté est un bien et qu'elle est un don de Dieu. « *Il faut condamner ceux qui mesurent ce bien plutôt que de dire de celui qui l'a donné qu'il n'aurait pas dû le donner* »¹¹⁸. Le mal moral relève « du mouvement de la volonté créée, se détournant du Bien immuable et infini. En effet, c'est sous l'influence d'Ambroise de Milan que Saint Augustin prend conscience de la véritable responsabilité de l'homme face au mal. Il situe Dieu hors de la question du mal et pense que grâce au libre arbitre qu'il a accordé à sa créature, Dieu reste non coupable. Sa bonté ne saurait être tenue pour responsable d'aucun mal moral. Ainsi, Augustin conçoit le libre arbitre comme un pouvoir propre d'agir indépendamment de toute contrainte extérieure. De son avis, le libre arbitre consiste en un pouvoir de choix et en un pouvoir de se décider au bien comme au mal.

Comme Augustin, mais de manière plus marquée, Anselme de Cantorbéry « *n'impute pas la responsabilité du mal aux appétits charnels qu'il présente comme différents et amoraux, mais à la seule volonté* ». Il estime que « *ce pouvoir vient de la capacité de l'homme de vouloir spontanément et librement* ». Selon Anselme, la volonté est tellement libre. Si elle pèche, elle ne peut pécher que par libre choix. Voilà pourquoi il reconnaît que l'homme choisit librement

¹¹⁸ Saint Augustin, *op. cit*, livre II, chapitre 18, p. 54.

et non nécessairement le mal. Pour lui, nier la capacité originelle de pouvoir ou de ne pas pouvoir pécher reviendrait à nier le libre arbitre originel de l'homme. Anselme examine le couple conceptuel libre arbitre-liberté aux fins de ne plus séparer ces deux déterminations de la liberté. C'est ainsi qu'il définit « *la liberté comme un pouvoir du bien et du mal, mais précise qu'elle requiert de pouvoir faire le bien, de sorte que le péché entraîne une perte de cette liberté de l'arbitre* »¹¹⁹. D'après Anselme, « *la liberté est dans le libre arbitre de la volonté* ».

II.1.3. La grâce divine restaure la liberté de la volonté

Dans *La cité de Dieu*, le mésusage de l'arbitre et ses conséquences, Augustin montre que du mauvais usage du libre arbitre, est sortie une série de calamités qui, par un enchaînement de malheurs, a conduit le genre humain dépravé dès l'origine et comme corrompu dans sa racine, jusqu'au désastre de la seconde mort qui n'a pas de fin à l'exception de ceux qu'affranchit la grâce de Dieu.

D'après lui, si l'homme est toujours bon après le péché originel, cela ne relève pas tant de son fait, mais plutôt de la grâce de Dieu. « *Par grâce de Dieu, il entend un ensemble de dons distincts de la nature, par lesquels l'homme est destiné à la béatitude et à être rendu juste devant Dieu* ». Augustin présente un état originel (dans lequel Adam pouvait ne pas pécher) qui se distingue de l'état pécheur, post-péché originel. Il cite à ce sujet, des versets bibliques pour étayer son raisonnement tels que l'Évangile selon Jean au chapitre 8 le verset 32 qui dit : « *si vous gardez ma parole, vous êtes vraiment mes disciples et vous connaîtrez la vérité et la vérité vous rendra libres* ». Exaltant la grâce comme secours divin pour le salut de l'homme, Augustin fait observer que celle-ci ne supprime pas la liberté. Car, la vraie liberté n'est pas le libre arbitre, mais la libération de notre volonté par l'action de Dieu qui est la liberté par laquelle « *le Christ nous a délivrés de l'esclavage* » selon Galates le chapitre 5, premier verset. Et le verset treize qui dit : « *Frères, vous avez été appelés à la liberté ; seulement ne faites pas de cette liberté un prétexte pour vivre selon la chair* »¹²⁰. Suivant Paul de Tarse, Augustin construit sa réflexion sur l'opposition entre liberté et servitude. Il pense que seul le Christ rend libre par sa nature et sa grâce, de l'esclavage et de la servitude.

Dans *De corruption et Gratia*, l'évêque d'Hippone « *distingue le fait d'être libre et le fait d'être libéré* ». Il oppose l'état de la volonté telle qu'elle était avant la chute et l'état de la volonté telle qu'elle est depuis la chute. L'évêque n'admet pas que Dieu ait créé Adam avec

¹¹⁹ Anselme de Cantorbéry, *Du libre arbitre*, traduction, introduction et notes de Michel Corbin, Paris, Cerf, 1986.

¹²⁰ Sainte Bible, version Louis Segond, Alliance Biblique Universelle, 1993.

une nature défectueuse. D'après lui, « *la liberté de la volonté est moins grande depuis la chute* ». Augustin rend Adam responsable et accorde à la volonté non seulement de pouvoir recouvrir sa liberté, mais d'en obtenir une grande : la première liberté de la volonté fut donc de ne pas pécher ; la dernière sera beaucoup plus grande, celle de ne pas pouvoir pécher. L'Évêque d'Hippone pense que « *l'homme a besoin du secours de Dieu* ». Car, la grâce divine libère en l'homme sa propre liberté. C'est ainsi qu'il refuse toute possibilité de conflit entre la grâce divine et la liberté humaine puisque, de son point de vue, la volonté seule ne suffit pas à garantir la liberté de l'homme.

Étant entendu que la grâce n'annule pas le libre arbitre, la doctrine augustinienne ne réduit donc pas pour autant les êtres humains à n'être que des « *marionnettes dans la main de Dieu* »¹²¹. D'après Augustin, « *depuis la chute de l'homme dans le jardin d'Éden, c'est la grâce divine qui laisse une large marge à la volonté humaine* ». L'homme a dès lors, la possibilité de choisir entre le bien et le mal, au moyen de sa volonté. C'est cela la liberté de la volonté restaurée par la grâce de Dieu.

II.1.4. La prescience divine et la liberté humaine

Augustin soulève le questionnement suivant : N'y a-t-il pas contradiction entre prescience divine et liberté humaine ?¹²². Il donne la réponse suivante :

*Nous n'avons pas à nier que Dieu connaisse d'avance tous les événements futurs et nous, pourtant nous voulons ce que nous voulons ; car comme il connaît d'avance notre volonté. C'est précisément celle qu'il connaît qui sera ; ce sera donc être une volonté, puisque c'est une volonté si elle ne devrait pas être en notre pouvoir. Il connaît donc aussi d'avance ce pouvoir*¹²³.

De cette pensée d'Augustin, il s'ensuit que c'est ce pouvoir que Dieu a donné à l'homme au commencement. Même quand on ne trouve pas la liberté humaine explicitement mentionnée dans l'*Ancien Testament*, on se rend compte toutefois dès le livre de *Genèse* que Dieu a placé l'homme devant son libre arbitre dans le jardin d'Éden. L'homme était responsable de son agir bien que la condition donnée par Dieu ait pris la forme de loi selon *Genèse* chapitre 2, du verset 15 au verset 17 : « *l'Éternel Dieu pris l'homme et le plaça dans le jardin d'Éden pour le cultiver et pour le garder. L'Éternel donna ce commandement à l'homme : tu pourras manger de tous*

¹²¹ Saint Augustin, *De la grâce et du libre arbitre*, chapitre II, traduction de l'Abbé Burleraux, in œuvres complètes de Saint Augustin, sous la direction de Raulx, 1871.

¹²² <http://peresdeleglise.Free.fr/Augustin/liberte.hton>, article rédigé par Marie-Christine Hazaël-Massieux. Consulté le 25/02/2019.

¹²³ Saint Augustin, *Traité du libre arbitre*, livre III, chapitre 3, p. 87.

les arbres du jardin, mais tu ne mangeras pas de l'arbre de la connaissance du bien et du mal ; car le jour où tu en mangeras, tu mourras ».

L'homme était libre de manger ou de ne manger le fruit de cet arbre. C'est pour cela que l'avertissement de Dieu ne l'a pas empêché d'agir, c'est-à-dire de faire usage de son libre arbitre. La suite de l'histoire nous dit qu'il en mangea le fruit de cet arbre défendu.

Le *Nouveau Testament* quant à lui, parle clairement de la situation de l'homme ; de l'homme en situation de liberté restaurée par le Christ et de la situation de l'homme en captivité du péché. Paul de Tarse insiste sur le lien entre la loi et le péché, en prônant l'obéissance au Christ, afin de recouvrer la liberté perdue. Dans sa première épître aux Corinthiens chapitre 6, le verset 12, il indique les limites de la liberté en ces termes : « *Tout m'est permis, mais tout n'est pas utile ; tout m'est permis, mais je ne me laisserai pas asservir par quoi que ce soit* ». Cette pensée de Paul fonde la dimension morale de la liberté humaine dans le christianisme ou l'éthique chrétienne.

De l'avis de Saint Augustin, le problème du mal et du libre arbitre relève essentiellement de la métaphysique ; car la volonté humaine n'est qu'un fragment de l'ordre universel. Fondant tout sur le péché originel, Augustin soutient donc que *l'origine de tous les maux dont souffre actuellement l'homme, est dans la désobéissance de son libre arbitre*¹²⁴. D'après lui donc, le malheur de l'espèce humaine lui vient du péché de désobéissance dans le jardin d'Éden. C'est depuis cette chute que l'homme connaît ses problèmes qui ne sont que la conséquence de son péché.

II.2. La liberté humaine chez Saint Thomas d'Aquin : la liberté de la volonté et le libre arbitre

Né en 1227 au château de Rocca Lecca, Saint Thomas d'Aquin appartenait à l'illustre famille des comtes d'Aquin. Dominicain dès 1243, il devient l'élève d'Albert le Grand à Paris et à Cologne. En 1257, il est maître à l'Université de Paris. Il fut considéré comme l'un des principaux maîtres de la philosophie scolastique et de la théologie. Thomas l'intellectuel a été fortement influencé par Aristote et Boèce. En théologien, il a accédé, à travers les *Sentences* de Pierre Lombard, aux grands traités sur la liberté humaine de Saint Augustin, d'Anselme de Cantorbéry et de Bernard de Clairvaux. À partir d'eux, commence sa réflexion sur le thème de liberté qui faisait l'actualité à son époque. Il publie alors des ouvrages parmi lesquels la *Somme*

¹²⁴ *Ibid.*, livre VI, p. 138.

théologique écrite de 1266 à 1273. Dans cet ouvrage, il traite de diverses thématiques par questions et consacre deux des questions à la liberté humaine, notamment les questions 82 et 83. Mais dans le commentaire sur les *Sentences* de Lombard Thomas s'intéressait déjà à ce thème. Cependant, sa réflexion sur la question de liberté fait précisément suite à la vive querelle théologique de son époque qui avait opposé Augustin d'Hippone au Moine Pélage et ses disciples au sujet du lien entre la grâce divine et le libre arbitre de l'homme. Ce débat fut vif et fort intéressant. C'est dans le sillage de ces philosophies développées dans le Moyen Âge que Saint Thomas d'Aquin édifie une conception de la liberté humaine. Cette conception à la fois théologique et philosophique est dominée par la notion de libre arbitre étant entendu que cette notion désignait la liberté humaine à l'époque de Thomas. À cause de ce fait, il ne diffère pas la notion de libre arbitre de celle de la liberté proprement dite. C'est ainsi que chez lui le concept de liberté humaine intègre toutes les notions proches.

Et aussi, de manière directe ou indirecte, Thomas d'Aquin « *accède à des sources patristiques aussi bien latines que grecques* »¹²⁵. Il est ainsi essentiellement confronté à quatre familles de philosophies : l'aristotélisme, le néoplatonisme, le stoïcisme et l'épicurisme. Le dominicain s'appuie sur toutes ces sources. Chez Saint Augustin, il puise sa théorie de volonté ; chez Boèce sa théorie du libre arbitre comme libre jugement de la volonté et chez Aristote sa théorie de choix. Thomas d'Aquin fait un travail de confrontation entre ces diverses théories de ses devanciers. Par exemple, il reprend à Aristote certaines de ses théories et les oppose à celles d'Augustin d'Hippone. En plus d'Aristote dans les nouvelles traductions et les commentaires grecs, arabes, juifs et byzantins, Thomas découvre également « les œuvres d'Avicenne, d'Averroès et de Maimonide »¹²⁶ à qui, il doit les problèmes philosophiques qu'il insère dans sa théologie.

Donc, la pensée de Thomas d'Aquin s'est construite sur nombreuses sources. Mais comme il ne connaît les théories de ses prédécesseurs sur la liberté humaine que par l'intermédiaire des *Sentences* de Lombard, trois auteurs retiennent particulièrement l'attention du dominicain à savoir : Augustin d'Hippone, Anselme de Cantorbéry et Bernard de Clairvaux. Car, « *ces auteurs qui méditent sur les écritures bibliques, proposent une définition théologique de la liberté* »¹²⁷. En effet, ces théologiens chrétiens définissent l'homme et sa

¹²⁵ H.F. Dondaine, « *Les scolastiques citent-ils les Pères de première main ?* », in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, n° 36, 1952, pp. 231-243.

¹²⁶ Jean Marc Goglin, *La liberté humaine chez Thomas d'Aquin*, Philosophie, École pratique des hautes études (EPHE), Paris, 2011, p. 13.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 68.

liberté en lien avec leur compréhension de Dieu et de son action ; puisque pour le christianisme, la liberté constitue indéniablement un élément nécessaire à l'homme en tant qu'il lui appartient de conquérir son salut. C'est ainsi que Thomas d'Aquin s'est attelé à cette tâche.

Trois thèmes sont particulièrement étudiés dans ce contexte : le rapport grâce-libre arbitre, la liberté de la volonté et le problème du mal. Goglin cite par exemple à cet effet, « *La porte qui a tenté de préciser la notion du libre arbitre et le rôle de l'intention dans le libre choix, Bergamino dont l'étude porte sur le lien entre la raison et le libre choix, Dewan qui a tenté de dégager les causes du libre choix et Pinon qui a montré comment la volonté est la cause et la maîtresse des actes humains* ». Cependant, Goglin montre que « *tous ces auteurs ont étudié le thème de la liberté humaine sous plusieurs angles* ». Et ainsi de son avis, « *ces différents angles deviennent plusieurs théories de la liberté qui s'offrent à Thomas d'Aquin* ».

La première est celle de l'automation : l'homme est responsable uniquement des actions dont il est l'auteur, c'est-à-dire de ses gestes et de toute la série des conséquences de ces gestes. La deuxième est celle de la connaissance des circonstances : l'homme est responsable uniquement des actions qu'il accomplit en connaissance de cause. La troisième est la liberté à l'égard de la contrainte : l'homme n'est pas libre parce qu'il n'est responsable des actions par lesquelles, il est contraint par une force extérieure. La quatrième est celle de la liberté à l'égard de toute détermination par des causes extérieures : les mêmes causes produisent des effets différents qui manifestent l'existence de la liberté. La cinquième est celle de la liberté à l'égard de toute détermination par des causes internes : l'homme est libre car il possède toujours le choix d'agir autrement. La sixième théorie est celle de la liberté de décision : l'homme est libre car la forme d'action qu'il décide d'accomplir n'est pas causalement déterminée. Il possède le libre arbitre ou la volonté libre. La septième théorie est celle de la liberté non-prédéterminée : l'homme est libre car il n'existe pas de causes antérieures à son action ou à son choix qui puissent déterminer d'avance, s'il accomplira ou choisira une forme d'action ou une autre, rien d'autre que l'agent lui-même n'est cause de sa manière d'agir¹²⁸.

Voilà pourquoi de l'avis de Goglin, dans l'élaboration de sa conception de liberté humaine, Thomas d'Aquin fait un travail à la fois de réfutation, d'adoption et d'articulation de toutes ces différentes théories. Il a fait donc d'elles une unité et a proposé en guise de synthèse sa propre conception. Selon lui donc, la liberté est fondée sur la passion de l'arbitre, faculté de l'âme libre de toute contrainte et de toute nécessité. Le dominicain « *hérite précisément de deux théories : psychologique et éthique, à partir desquelles, il construit sa définition de la*

¹²⁸ *Ibid.*, p. 18.

liberté »¹²⁹. Et cette définition qu'il propose implique notamment le libre arbitre et la liberté de la volonté.

Le premier concept forgé par la patristique latine a permis d'assurer la responsabilité de l'homme dans le choix du mal. Il a permis également de distinguer la faculté de choisir librement d'une simple condition de liberté comme absence de contrainte externe. Mais chez Thomas d'Aquin, « *la liberté humaine est définie comme un libre pouvoir de vouloir* » et « *le libre arbitre s'entend comme un pouvoir des opposés* ». La notion de volonté en revanche, montre davantage le désir qui meut l'homme à agir en vue d'obtenir quelque chose. Thomas d'Aquin s'emploie donc à articuler les notions de libre arbitre et de volonté dans sa *Somme théologique*¹³⁰. En effet, dans cet ouvrage terriblement volumineux, Saint Thomas d'Aquin émet des interrogations se rapportant à la question 82 de la première partie qui traite de la volonté comme suit :

1. La volonté désire-t-elle quelque chose de façon nécessaire ?
2. Désire-t-elle toutes choses de façon nécessaire ?
3. Est-elle une puissance supérieure à l'intelligence ?
4. La volonté meut-elle l'intelligence ?

De la même façon, il émet des interrogations qui se rapportent à la question 83 de la même partie portant sur le libre arbitre de la manière suivante :

1. L'homme est-il doué de libre arbitre ?
2. Qu'est-ce que le libre arbitre : un acte, une puissance ou un habitus ?
3. Si c'est une puissance, cette dernière est-elle de l'ordre de l'appétit ou de la connaissance ?
4. Si cette puissance est de l'ordre de l'appétit, est-elle la même puissance que la volonté, ou une autre ?

Ces questionnements soulevés par Saint Thomas d'Aquin ici visent à déterminer la nature et le rôle de la volonté pour voir ce qu'ils jouent dans la liberté, en tant qu'agir humain. C'est donc ainsi que le traitement ou l'analyse de la question de la liberté humaine qu'il propose consiste dans une tentative de répondre à ces séries de questionnements.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 19.

¹³⁰ Nous avons utilisé l'édition numérique : bibliothèque de l'édition du Cerf, 1984 ; suivie du supplémentum réalisé par frère Reginald, mise à disposition du site sur les œuvres complètes de Saint Thomas d'Aquin-<http://docteurangelique.free.fr>, 2008. Consulté le 12/04/2020.

II.2.1. La nature de la volonté

Thomas d'Aquin montre que la volonté est libre vis-à-vis de la nécessité et libre vis-à-vis de la contrainte. De sa nature, la volonté tend vers telle ou telle chose, vers tel ou tel bien déterminé. Car la volonté est par essence et d'abord un appétit. Elle a donc une appétition fondamentale « naturelle »¹³¹ et « nécessaire »¹³². Et le libre arbitre s'il existe, viendra s'y insérer sans l'abolir. Thomas d'Aquin le dominicain démontre alors que « *par la volonté nous sommes maîtres de nos actes* »¹³³. Ainsi, sa pensée distingue les actes volontaires¹³⁴ des actes guidés par le désir : « *seuls les premiers témoignent d'une volonté libre* »¹³⁵.

De l'avis de Goglin, Thomas d'Aquin « *transforme la pensée d'Aristote puisqu'il accorde à la volonté ce que le stagirite accorde à l'intellect* »¹³⁶. Il déclare que « *la puissance naturelle de la volonté consiste à commander* »¹³⁷. Le dominicain « *présente la maîtrise de la volonté comme naturelle : la maîtrise que la volonté aurait de son acte, elle l'a par la nature même de sa puissance, dans la mesure où elle commande et n'est commandée par nul autre qu'elle-même* ». Thomas d'Aquin « *accorde à la volonté de posséder cette facilité par elle-même et de n'avoir aucunement besoin d'un habitus. Il fonde la liberté de la volonté dans son pouvoir de se commander elle-même et d'agir* »¹³⁸.

En tant que lecteur d'Aristote, Thomas d'Aquin retient de lui que chaque puissance est déterminée par un habitus vers quelque chose de simple et d'unique et qu'un habitus ne peut être le sujet d'un autre habitus. Il retient aussi de lui qu'une faculté de l'âme possède le pouvoir d'agir d'une façon ou d'une autre.

II. 2.2. Le rôle de la volonté

La volonté se présente comme cette faculté de volition ou du vouloir, tant dans son essence que dans le sens de choisir. Le choix opéré par la volonté ne porte pas sur la fin, mais sur le moyen. La volonté n'est pas un être, mais un pouvoir. C'est l'homme intérieur dans sa capacité de mouvoir et de se déterminer. Son rôle immédiat sur le libre arbitre est de choisir

¹³¹ On appelle naturel ce qui est conforme à l'inclinaison de la nature.

¹³² Le nécessaire est ce qui ne peut pas ne pas être.

¹³³ Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, question 82, article 1, objection 3, édition numérique : bibliothèque de l'édition du Cerf, 1984, suivie du supplément réalisé par Reginald, mise à disposition du site sur les œuvres complètes de Saint Thomas d'Aquin, <http://docteurangelique.freefr>, 2008, p. 539.

¹³⁴ On appelle volontaire ce qui est conforme à l'inclinaison de la volonté.

¹³⁵ https://www.scienceshumaines.com/les-philosophes-et-la-liberte_fr_35136.html. Consulté le 24/06/2021.

¹³⁶ Jean Marc Goglin, *Op. cit.*, P. 110.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 111.

¹³⁸ *Idem.*

l'un ou l'autre des biens proposés par l'intelligence. En d'autres termes, la volonté c'est ce pouvoir ou cette puissance qui aide l'être humain à se déterminer quant à ses choix variés.

Le choix de la volonté étant libre, ce choix volontaire peut donc opter pour ceci ou cela éloignant l'homme de toute nécessité. « *Nous sommes maîtres de nos actes en tant que nous pouvons choisir ceci ou cela* »¹³⁹. Thomas inclut à la fois l'appétit et l'arbitre dans la volonté. Il fait du choix un acte principal de la volonté. La liberté est alors fondée sur la volonté. C'est pourquoi la question 82 de la *Somme théologique* énonce que la volonté est une puissance motrice. Elle est libre de la nécessité et de la contrainte. Cette question 82, article 1 demande si la volonté désire quelque chose de manière nécessaire. La réponse de Thomas est que la volonté désire le bonheur de manière nécessaire. De cela, Goglin affirme que le dominicain comme Aristote, « *fait de l'acte humain le résultat du désir de la volonté d'accéder au bonheur et donc, un moyen de parvenir au bonheur* »¹⁴⁰. La volonté désire le bonheur de manière naturelle. Elle joue le rôle de matrice de choix, donc de liberté.

II.2.3. Le libre arbitre et la volonté

Dans le commentaire sur *les Sentences*, Thomas d'Aquin définit l'acte propre de l'arbitre comme le consentement à la délibération opérée par la raison et accorde au consentement de l'arbitre de mouvoir la volonté. À proprement parler selon lui, le libre arbitre est une puissance de la volonté, ou mieux, la volonté elle-même en tant que volonté opère des choix. Le libre arbitre en son essence, n'est autre que la volonté dans la libre disposition d'elle-même. Vouloir, c'est décider librement et c'est donc être libre.

*L'acte libre répond au schéma suivant : la volonté éprouve le désir d'un bien qui constitue la fin de l'action ; elle sollicite la raison à délibérer sur les moyens de parvenir à ce bien, mais c'est à elle qu'appartient de choisir le moyen qui lui semble le plus approprié pour parvenir à cette fin, de mouvoir le corps pour mettre en œuvre ces moyens et de jouir du bien obtenu*¹⁴¹.

C'est donc la volonté qui joue le rôle moteur, mais elle ne parvient à rien sans le concours de la raison. « *Il est nécessaire que l'homme ait le libre arbitre, par le fait même qu'il est doué de raison* »¹⁴². Ce libre arbitre se manifeste tout particulièrement dans le choix. Pour

¹³⁹ Saint Thomas d'Aquin, *Ibid.*, solution 3, p. 540.

¹⁴⁰ Jean Marc Goglin, *Ibid.*, p. 360.

¹⁴¹ [http://fr/Wikipedia.Org/wiki/libre arbitre](http://fr/Wikipedia.Org/wiki/libre_arbitre). Consulté le 22/02/2019.

¹⁴² Saint Thomas d'Aquin, *Ibid.*, question 3, p. 545.

Thomas alors, « *il n'est rien d'autre qu'un libre jugement ; et l'homme agit selon un jugement libre, car il a la faculté de se porter à divers objets* »¹⁴³.

Thomas d'Aquin fait de l'arbitre un habitus qui meut à la fois la raison et la volonté. Ainsi, il admet que la raison et la volonté sont liées dans leurs opérations dans la réalisation de l'acte libre ; et accorde au libre arbitre de mettre en relation ces deux facultés. Pour lui donc, le libre arbitre est le fruit de nos connaissances (raison) et amours (volonté). Il faut comprendre que l'intelligence est naturellement tournée vers le Vrai et la volonté naturellement tournée vers le Bien. La liberté dépend de cette inclinaison naturelle vers le Bien et le Vrai. Elle trouve sa source dans la nature humaine donnée par Dieu. On acquiert la liberté, c'est-à-dire qu'elle est un accomplissement. On ne naît pas libre. Nos actes sont en quelque sorte, interactifs. Nos actes antécédents influencent nos actes actuels. Chaque acte augmente ou diminue notre liberté.

Pour le dominicain, le libre arbitre c'est un libre pouvoir de choisir un bien ou un autre ; la liberté c'est l'exercice d'une volonté libre. C'est l'exercice d'un choix réalisé en vue d'une fin que la volonté peut ne pas vouloir. La volonté est libre ; car elle possède la liberté de l'arbitre qui lui confère la maîtrise de ses actes et la possibilité d'agir ou non, et d'agir ainsi ou autrement. « *L'acte propre du libre arbitre est le choix* »¹⁴⁴. C'est ainsi que « *par le libre arbitre, en effet, l'homme se meut lui-même à l'action* »¹⁴⁵.

C'est ainsi qu'en guise de définition, Thomas d'Aquin propose que « *le libre arbitre soit appelé faculté de la volonté et de la raison* »¹⁴⁶. Il lie les notions de volonté et de libre arbitre et définit le libre arbitre comme le choix de la volonté. « *L'acte éminent du libre arbitre est le choix* »¹⁴⁷. Il accorde ainsi à l'homme de disposer d'une volonté libre et d'un libre arbitre. Prouver l'existence de la liberté pour lui, c'est prouver la liberté de l'arbitre.

La question 83 de la première partie de *Somme théologique* montre que le libre arbitre existe en tout homme. L'arbitre est le libre jugement de la raison. Thomas définit la raison comme une puissance de l'âme libre de son jugement. La possession de la raison libre confère à l'homme la liberté de l'arbitre. Dans le but d'apporter plus d'éléments d'éclaircissement, Thomas démontre la réalité du libre arbitre par deux arguments :

¹⁴³ *Idem.*

¹⁴⁴ *Ibid.*, article 3, réponse, p. 547.

¹⁴⁵ *Ibid.*, solutions 3, p. 545.

¹⁴⁶ *Ibid.*, article 2, objection 2, p. 546.

¹⁴⁷ *Idem.*

1. Il montre que l'homme est tenu pour moralement responsable de ses actes ; or ceci serait impossible s'il n'était pas doué de liberté. Il estime alors que la doctrine qui nie le libre arbitre est amoral du fait qu'elle réfute le principe même de la responsabilité. Thomas dit à cet effet que : « *l'homme possède le libre arbitre ; ou alors les conseils, les exhortations, les préceptes, les interdictions, les récompenses et les châtiments seraient vains* »¹⁴⁸. Autrement dit, si l'homme n'était pas libre, nous ne pourrions en rien influencer sur lui par ces choses.

2. Il souligne que l'action humaine se distingue des mouvements physiques. La pierre tombe nécessairement vers le bas et les animaux agissent d'après un jugement instinctif qui n'est pas libre. Par exemple, l'instinct du loup le pousse nécessairement à suivre la brebis. Mais seul l'homme agit d'après un jugement libre, qui n'est pas l'effort d'un instinct naturel s'appliquant à une action particulière, mais d'un rapprochement de données opéré par la raison. Par conséquent, il est nécessaire que l'homme ait le libre arbitre, par le fait même qu'il est doué de raison.

Ainsi, selon lui choisir, c'est toujours déterminer par l'intelligence, entre deux ou plusieurs possibles dont la possibilité n'est pas posée par l'acte de la seule raison : c'est donc être libre. Car c'est par le pouvoir de connaître que l'homme estime devoir fuir ou poursuivre une chose. Cet acte procède de la raison. Il agit par un jugement libre qui le rend capable de diversifier son action. Thomas d'Aquin affirme que contrairement aux êtres privés du « pouvoir de connaître », l'homme agit par jugement, c'est-à-dire que sa raison analyse la situation, la découpe s'y implique et en fait ressentir une décision consciente du jugement. « *Cela permet à l'homme d'être indépendant, autonome et imprévisible, dans le sens où il dispose d'une palette immense de choix qui ne se limitent qu'à la seule puissance de sa raison* »¹⁴⁹.

Selon Goglin, le dominicain s'oppose à Bonaventure qui s'est appuyé sur l'argument d'Alexandre pour montrer que le libre arbitre n'est pas une puissance. Il entend prouver le contraire à partir de la notion aristotélicienne de volonté. Thomas d'Aquin accorde à la volonté « la maîtrise de ses actes ». Il propose une réponse fidèle à Augustin et pourtant il s'appuie sur l'*Éthique* d'Aristote.

À partir de ces idées de Thomas d'Aquin, nous comprenons que l'homme n'est pas seulement asservi dans le mal ou libéré par la connaissance. Mais, il peut par le libre arbitre

¹⁴⁸ *Ibid.*, article 1, réponse, p. 544.

¹⁴⁹ <http://cours-de-philo.fr/ressources/extraits-commentaires/aquin-la-liberte-de-l-homme>. Consulté le 25/02/2020.

opter pour le salut ou contre lui. Il peut mériter ou pécher librement. Ainsi, l'arbitre peut choisir et pouvoir se porter vers le bien et/ou vers le mal. L'arbitre est la faculté qui donne la liberté à l'homme : le libre arbitre n'est pas dit libre parce que sa puissance augmente ou diminue, mais parce qu'il n'est pas entravé par la corruption du péché. Donc pour Thomas d'Aquin, la volonté a le libre arbitre. Ces deux éléments confèrent la liberté à l'homme.

II.2.4. La causalité divine et l'action humaine

Dans la question 83 de la première partie de *Somme théologique*, Thomas affirme que la liberté humaine est à l'image de celle de Dieu. L'homme est l'œuvre de la création divine et ce cadre conditionne l'exercice de sa liberté. La liberté de la volonté ne possède pas d'autonomie vis-à-vis de la causalité divine. C'est pourquoi Thomas « *accorde à l'intellect et à la volonté d'intelliger et de vouloir, de rendre l'homme conforme à Dieu par le choix du bien moral* ». L'acte vertueux fonde le retour au principe divin. D'après la question 83, « *Dieu meut la volonté* ». Thomas prend les versets de la Bible tels que l'Épître aux Philippiens chapitre 2 et le verset 13 qui dit que « *Dieu opère en l'homme le vouloir et le faire* », pour expliquer que la volonté humaine puise dans l'essence divine. Il trouve que le libre arbitre n'est pas suffisant et qu'il doit être mû et secondé par Dieu.

Explicitement d'après Goglin, « *le dominicain soumet l'action du libre arbitre à celle de la cause première* »¹⁵⁰. Il admet en effet que Dieu, en tant que cause efficiente, meut chaque créature à l'acte de son essence. À la suite d'Aristote, Thomas d'Aquin distingue le mouvement extrinsèque assimilé à une contrainte et le mouvement intrinsèque qui préserve la liberté humaine. Il distingue l'objet de la volonté et sa puissance d'agir. Le dominicain assimile la motion divine à un mouvement interne dans la volonté. Et souligne qu'aucun acte de la volonté ne peut se faire sans cette motion divine.

II.2.5. Le choix de la volonté est libre de toute contrainte et de toute nécessité

Chez Thomas d'Aquin, « *prouver l'existence de la volonté prouve la liberté de l'arbitre* »¹⁵¹. Il soutient que l'homme doit être véritablement la cause de ses actions et pense que ceux qui ne sont pas la cause de leur agir ne sont pas libres dans l'action. Mais, seuls ceux qui se meuvent eux-mêmes sont libres dans l'action. Ainsi, Thomas d'Aquin dote l'homme d'un libre jugement ; et par conséquent d'un libre arbitre. D'après lui la volonté est libre. C'est

¹⁵⁰ Jean Marc Goglin, *Op. cit.*, p. 374.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 283.

pourquoi la puissance de la volonté n'est pas limitée à un seul effet, mais elle a un pouvoir de produire un effet ou un autre. Thomas d'Aquin fait signifier cependant que la volonté ne subit pas la contingence, mais qu'elle s'en sert d'elle pour créer des effets différents. Il fait donc consister la liberté de la volonté dans sa capacité à causer ses propres actes. De ce fait, l'agir de l'homme est libre de toute contrainte ; car l'acte humain n'est pas causé par le hasard, mais est libre pense Thomas d'Aquin. Les actes humains en tant qu'œuvre de volonté, sont définis nécessairement libres par lui.

S'appuyant sur *l'Éthique de Nicomaque* d'Aristote, Thomas d'Aquin aborde également la question de la liberté humaine dans son orientation morale. Dans cet aspect, il affirme que les vices et les vertus ne résultent pas de la nature, mais de l'habitude. Ainsi, il pense que l'homme bon doit pouvoir être rétribué selon ses mérites et l'homme mauvais doit pouvoir être puni. À cet effet, il est nécessaire que les choix de l'homme soient libres. Mais l'homme qui suit ses désirs et ses passions ne peut pas être considéré comme libre puisqu'il agit en dehors du contrôle de la raison et est soumis à ses inclinaisons sensibles. Au sens psychologique, Thomas d'Aquin pense que « *la liberté de l'homme consiste dans un pouvoir de juger et de délibérer* ». L'homme possède un pouvoir grâce auquel il juge et délibère librement.

La philosophie du dominicain n'occulte pas non plus la définition de la liberté humaine dans son sens politique. Dans cette option, il estime que l'homme est naturellement un animal politique ou social qui vit en société. C'est à l'intérieur de cette société que s'éprouvent les actes et actions de liberté. Globalement, Thomas d'Aquin fonde la liberté sur l'indétermination de l'intellect qui possède la capacité de juger librement du bien qui se présente à lui. Il concède à la volonté d'être également indéterminée parce que suivant le jugement de l'intellect ; et lui accorde par conséquent, d'être hors de toute contrainte et de toute nécessité. C'est ainsi que Thomas d'Aquin dote la volonté d'une liberté d'action propre : « *la volonté peut vouloir ou ne pas vouloir le bien que la raison lui propose* ». Il définit alors la volonté comme un appétit et admet qu'elle est la puissance motrice, non parce qu'elle se porte naturellement vers le bien, mais parce qu'elle est le « principe des possibilités alternatives ». Et en même temps, il dote la volonté de la liberté d'exercice et de la liberté de spécification. Sa pensée accorde en effet à la volonté de vouloir ou de ne pas vouloir ou de vouloir un bien ou un autre. Thomas d'Aquin parle de la liberté de l'acte et pose le problème en termes de vouloir.

Thomas d'Aquin a posé deux sortes/possibilités de nécessité. La première nécessité peut être causée par la nature de la volonté en tant qu'appétit : « *la volonté tend nécessairement vers*

le bien qui lui est proposé »¹⁵². La seconde nécessité peut être causée par la nature de la volonté en tant que moteur mû : « *le mouvement du mobile suit nécessairement le mouvement du moteur* »¹⁵³. La puissance de la volonté est passive mais libre vis-à-vis de toute nécessité. Il définit cependant l'arbitre comme une faculté de l'appétit. De son avis, la volonté possède un pouvoir d'être la cause de son acte et de se déterminer aux opposés. Ainsi, le dominicain définit « *la liberté comme la capacité à vouloir de manière déterminée et de choisir librement* ». De cette définition, il fait ressortir que l'homme est doté d'une capacité à agir librement. Il insiste alors sur la liberté du vouloir et la liberté de choix de la volonté. Tout choix est volontaire dirait-il. Et c'est ainsi qu'il définit les actes de la volonté comme libres de toute contrainte et de toute nécessité.

En effet, il ressort de ce deuxième chapitre que la question de la liberté humaine ne s'est pas posée de la même manière à travers les époques et chez les auteurs. De l'Antiquité à la période moyenâgeuse, le sens du concept de liberté a varié. Le Moyen Âge a intégré la notion du libre arbitre dans le contenu de la liberté. Mais bien que dominé par la religion, le Moyen Âge, vu de près, nous paraît être une période de discussions philosophiques houleuses, de hardiesses intellectuelles et d'innovations extraordinaires. Car, durant cette longue période de l'histoire, la notion de libre arbitre fut forgée et la liberté de droit apparut lorsque la liberté religieuse a été octroyée aux chrétiens par Galère avec l'édit de Sardique¹⁵⁴ dit de Galère ; puis par Constantin 1^{er} avec l'édit de Milan¹⁵⁵. Telle est la richesse de cette période de l'histoire.

¹⁵² Saint Thomas d'Aquin, *Ibid.*, question 82, article 2, objection 1, p. 540.

¹⁵³ *Idem.*

¹⁵⁴ L'édit de Sardique est un décret signé le 30 avril 311 par Galère, empereur romain né vers 250 à Felix Romuliana et mort le 5 mai 311 en Dardanie. Un édit de tolérance selon lequel les membres d'une religion donnée ne seront pas persécutés pour leur engagement dans la pratique et les traditions rattachées à cette religion.

¹⁵⁵ L'édit de Milan est une lettre circulaire attribuée à Constantin, publiée par Licinius à Nicomédie par un rescrit du 13 juin 313. Il reprend l'essentiel du décret d'application de l'édit de Sardique de Galère en 311, tout en insistant de manière formelle sur la liberté qu'ont désormais les chrétiens de libérer leur culte. L'édit de Sardique de 311 leur reconnaissait la liberté de culte. L'édit de Milan, deux ans plus tard, la leur reconnaissait désormais de droit.

CHAPITRE III

L'ACCEPTION DU CONCEPT DE LIBERTÉ DANS LA PÉRIODE MODERNE

Selon Njoh-Mouelle, « *rigoureusement, le moderne se dit de ce qui appartient au temps présent ou à une époque relativement récente* »¹⁵⁶. Mais en ce qui est de l'acception l'époque moderne, c'est une période de l'histoire qui succède au Moyen Âge et s'achève à la révolution française. Elle a commencé avec les ruptures des XV^e et XVII^e siècles. Durant cette période, la rupture avec le monde antique et médiéval s'est consommée. La nature a cessé à cet effet d'offrir les repères à l'homme et celui-ci a dû trouver par lui-même, les principes de sa pensée et les règles de son action. Au cours de cette époque aussi, la nécessité d'une séparation de la théologie et de la philosophie, avec l'autonomie de la philosophie est née et s'est développée. Un nouvel appétit de bonheur et de liberté individuelle apparaît chez l'homme. Les réclamations en faveur de la liberté et de la tolérance n'ont cessé de se faire entendre tout au long de cette période. « *En Angleterre et en Hollande par exemple, le XVII^e siècle s'achève sur l'âpre discussion entre Bossuet qui soutient le droit divin des rois et le ministre protestant Jurieu qui défend la souveraineté du peuple* »¹⁵⁷.

L'époque moderne fut portée par un bon nombre d'auteurs, trente (30) années durant. Ces années (1620 à 1650) furent décisives pour l'histoire de ce mouvement. Bacon fait paraître le *Nouvel outil* (1620), *De la dignité et de l'accroissement des savoirs* (1623) ; Galilée écrit son *Dialogue* (1632) ses *Discours concernant deux sciences nouvelles* (1638) ; Descartes publie le *Discours de la méthode* (1637), les *Méditations métaphysiques* (1641) et les *Principes de la philosophie* (1644) ; la philosophie du droit et la philosophie politique font l'objet des travaux de Grotius, *Le droit de la guerre et de la paix* (1523) et de Hobbes (*Du citoyen*, 1642). « *Tous ces travaux indiquent que l'ère de l'humanisme de la Renaissance qui a toujours plus ou moins confondu l'érudition avec la philosophie, est décidément close ; et commence un rationalisme qui prend pour tâche de considérer la raison humaine non pas dans son origine divine, mais dans son activité effective* »¹⁵⁸.

¹⁵⁶ Ebénézer Njoh-Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence : Essai sur la signification humaine du développement*, Yaoundé, Éditions Clé, 1998, troisième édition, p. 58.

¹⁵⁷ Émile Bréhier, *Histoire de la philosophie*, Tome II, La philosophie moderne, Paris, Librairie Felix Alcan, 1929-1930-1932, Edition numérique, 2005, p. 15.

¹⁵⁸ *Ibid.*, pp. 25-26.

C'est donc dans ce sillage que René Descartes, celui dont Pascal dit qu' : « *il a donné l'occasion de plusieurs belles découvertes, qui peut-être n'auraient jamais été faites s'il n'y eût excité les savants* »¹⁵⁹, a opéré une rupture avec le monde médiéval. Bien qu'ayant peur de l'inquisition qui le fait avancer *masqué* et *rusé*, Descartes décide résolument sous le poids d'un esprit d'indépendance, de tourner le dos à l'enseignement scolastique qu'il a reçu de ses maîtres. Il le témoigne en affirmant que : « *si tôt que l'âge me permit de sortir de la sujétion de mes percepteurs, je quittai entièrement l'étude des lettres* »¹⁶⁰. Après s'être sorti de l'enseignement scolastique de ses maîtres qu'il juge dogmatique, Descartes commence à apprendre par lui-même. À cet effet, on le voit exprimer ses sentiments en ces termes : « *après que j'eus employé quelques années à étudier ainsi dans le livre du monde et à tâcher d'acquérir quelques expériences, je pris un jour résolument la décision d'étudier aussi en moi-même, et d'employer toutes les forces de mon esprit à choisir les chemins que je devais suivre* »¹⁶¹.

Cette prise de position de Descartes amène Hegel à dire de lui qu'il est dans les faits, le vrai fondateur de la philosophie moderne. Car, il entreprend de repenser les fondements de la connaissance après avoir constaté que son éducation imprégnée de la pensée scolastique ne conduisait qu'à répéter le savoir acquis. Sa philosophie se veut audacieuse et originale. Son désir de penser absolument par soi-même, réfute la répétition. Ainsi de l'avis de Hegel, l'action de Descartes sur son siècle et sur le temps nouveau qui est la période moderne ne sera jamais exagérée. « *C'est un héros qui a repris entièrement les choses par le commencement et il a retrouvé de nouveau, le vrai sol de la philosophie, auquel elle est revenue après un égarement de mille ans* »¹⁶². Hegel qui, visiblement doit avoir quelque chose à reprocher au Moyen Âge, estime que la philosophie s'était égarée pendant cette époque. D'après lui, Descartes est le messie qui vient inaugurer l'entrée en terre philosophique. Très enthousiasmé et émerveillé par la philosophie de Descartes, il déclare que :

Descartes c'est le philosophe qui a découvert l'immanence et l'indépendance radicale de la pensée et son rôle privilégié dans le fondement de la connaissance. Il est devenu pour nous le philosophe de la modernité par excellence ; car avec lui nous regagnons pendant l'âge moderne la terre natale de la philosophie : c'est avec Descartes que non seulement nous entrons proprement dans une philosophie autonome qui sait qu'elle vient de la raison en toute autonomie, mais encore la conscience de soi est un moment

¹⁵⁹ Pascal cité par Émile Bréhier, *Ibid.*, p. 25.

¹⁶⁰ René Descartes, *Discours de la méthode*, première partie, présentation et commentaires de Denis Huisman, préface de Gèneviève Rodis-Lewis, Éditions Fernand Nathan, 1981, p. 29.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 40.

¹⁶² Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *La philosophie de l'histoire*, troisième partie, traduit de l'allemand par J. Gibelin, Paris, Gallimard, 1954.

*essentiel du vrai. Par conséquent, Descartes a recommencé à nouveau la philosophie et l'a constituée d'une façon authentique*¹⁶³.

Beyssade éprouve et exprime le même sentiment de satisfaction que Hegel au sujet de la rupture opérée par Descartes avec le temps médiéval. Il témoigne son estime pour la philosophie de ce dernier en ces termes :

*Enfin Descartes vint. S'il ne fut pas le premier en France à philosopher, il fut l'un des premiers à philosopher en français pour les personnes de condition, pour les femmes, aussi bien qu'en latin pour l'international des doctes. Parce qu'il effaça langue et goût de l'École, on a cru qu'il avait fait révolution, renoncé par delà vingt siècles à l'interrogation radicale de la Grèce, offert pour toujours la réponse inébranlable de l'idéalisme. Il n'aurait pas appris seulement à la philosophie une langue nouvelle, mais à l'humanité une nouvelle manière de raisonner*¹⁶⁴.

Ces déclarations témoignent de la satisfaction des auteurs d'entrer dans l'ère moderne. Cependant, pour rendre compte de la période moderne en lien avec la notion de liberté humaine, nous portons notre choix sur deux auteurs à savoir René Descartes et Thomas Hobbes.

III.1. La conception cartésienne de la liberté humaine

La question de la liberté humaine occupe une place importante dans la philosophie de Descartes. À cet effet, il insiste sur la liberté de la volonté, le libre arbitre et la liberté d'indifférence. Ce sont là des notions qui sont liées à sa philosophie de la liberté, que nous allons examiner. Mais, avant de nous intéresser à la philosophie de la liberté de Descartes dans son fond, nous voulons d'abord répondre à la question de savoir : qui est Descartes ?

En effet, Descartes est un philosophe français né le 31 mars 1596 dans le village de la Haye aux confins de la Touraine et du Poitou. Son père Joachim, fut conseiller au parlement de Bretagne. Sa mère Jeanne Brochard mourut juste un an après l'avoir mis au monde. René Descartes fut élevé par sa grand-mère et par une nourrice. Il fit des brillantes études au Collège des Jésuites de la flèche, où il suit pendant huit ou neuf ans le cours complet des études en langues et philosophie. Après une année d'étude à la faculté de Poitiers, il est reçu licencié en droit civil et droit canon. Mais, il décide par la suite de tout abandonner puisqu'il n'attendait de ses études qu'« *une connaissance claire et assurée de tout ce qui est utile à la vie* »¹⁶⁵.

¹⁶³ Klaus Brinkman, « *Hegel sur le cogito cartésien* », Laval théologique et philosophique, vol.53, 1997, (639-652), document numérique sous [http : //www.erudit.org/revue/ltp](http://www.erudit.org/revue/ltp). Consulté le 31/01/2019.

¹⁶⁴ Jean-Marie Beyssade, *La philosophie*, collection dirigée par François Chatelet, Ed. Marabout, paris 1987, p. 85.

¹⁶⁵ René Descartes, *op. cit.*, p. 36.

Désormais, il va chercher à s'instruire dans le grand livre du monde ou bien, dans la science qui ne pourrait se trouver qu'en lui-même. De manière résolue, Descartes a fait table rase de tout ce qu'il a appris. Il affirme à cet effet que : « *Je vais enfin sérieusement et librement me consacrer à ce renversement général de mes opinions* »¹⁶⁶. Il forme le projet d'une refonte générale du savoir et cherche à dégager une méthodologie nouvelle d'apprentissage.

Cependant, après avoir voyagé quelques années en Europe, Descartes a choisi de se fixer en Hollande pour la liberté qu'on y trouvait. Ce goût de Descartes pour la liberté fera qu'il apparaisse dans ses écrits comme un partisan acharné de la liberté humaine, d'où son intérêt pour la liberté de la volonté, le libre arbitre et la liberté d'indifférence. « *Il hérite la liberté de la volonté de l'école stoïcienne ; et le libre arbitre de la période médiévale ; et selon lui, la notion de la liberté d'indifférence naît d'un manque de décision de la volonté* ». Descartes défend alors une position et établit un lien entre le libre arbitre et la liberté d'indifférence. La reprise des concepts à la fois de la philosophie antique et médiévale chez Descartes ici montre, à suffisance qu'il connaît bien les philosophes qui l'ont précédé et a emprunté de ceux-ci, une partie de leurs vocabulaires. Ainsi, il conçoit ses travaux comme un dépassement de ce que les philosophes des siècles précédents ont accompli.

D'après Ferdinand Alquié, « *c'est dans ses lettres de 1644 et 1645 au Père Mesland, que Descartes expose avec plus de détails et de profondeur, sa doctrine de la liberté humaine* »¹⁶⁷. Alquié indique également que la méditation quatrième constitue le premier grand texte de Descartes sur la liberté. Il subordonne la liberté au savoir en mettant en lumière qu'être libre, c'est agir en connaissance de cause et selon ce qu'on croit être le meilleur. Et c'est ainsi qu'il admet avec Saint Thomas d'Aquin que, l'on ne peut rien désirer que sous l'aspect du bien, et que, si nous connaissons toujours le vrai et le bien, nous les choisirions nécessairement. Selon Alquié, plutôt que de libre arbitre, il est question dans la méditation de cette liberté éclairée qui se porte vers le vrai et vers le bien. Et, par opposition à elle, d'une liberté d'indifférence qui naît de l'erreur, plus encore qu'elle ne l'engendre ; ou, plus exactement, qui a sa source dans l'insuffisance de notre savoir. C'est ainsi que la pensée de Descartes stipule que dans toutes les circonstances contingentes, la conduite morale revient à se servir le mieux possible de son

¹⁶⁶ René Descartes, *Méditations métaphysiques*, première méditation, présentation et traduction de Michelle Beyssade, Paris, Librairie générale française, 1990, p. 29.

¹⁶⁷ Ferdinand Alquié, *Descartes : l'homme et l'œuvre*, Paris, Philosophie, Collection dirigée par Laurence Hansen-Love, 1956, p. 67.

entendement, afin que notre choix soit le meilleur. Lorsqu'on ne peut pas choisir ce qui est bien, la sagesse consiste à se diriger selon ce qui est probablement le meilleur.

Jolibert pense que les sixièmes objections aux *Méditations métaphysiques* placent Descartes devant une délicate question à laquelle il se voit sommé de répondre : « *celle de l'incompatibilité apparente entre la puissance du sentiment d'évidence qui nous éclaire lorsque nous sommes en présence de la vérité et affirmation de notre volonté* »¹⁶⁸. Mais, la conception cartésienne de la liberté humaine ne se limite pas à l'affirmation de la liberté de la volonté.

En 2004, Kaposi a rédigé un article intitulé *Indifférence et Liberté humaine chez Descartes*. Cet article rend compte des différentes dimensions que comporte la conception cartésienne de la liberté humaine. Kaposi écrit que :

*Cette étude a pour objet d'examiner la place et le rôle de l'indifférence au sein de la conception cartésienne de la liberté humaine. C'est une analyse principalement gouvernée par la distinction, au sein des affirmations cartésiennes au sujet de la liberté humaine entre 1641 et 1645, de deux dimensions conceptuelles qui déploient respectivement, d'une part, les notions relatives au libre arbitre ; d'autre part, celles qui ont trait au rapport de la volonté à l'entendement et qui concernent donc, les différents degrés de la liberté*¹⁶⁹.

D'après Kaposi, cette distinction faite par Descartes permet d'éclairer les rapports des termes « liberté » et « indifférence » au sein de sa pensée et de comparer sa position avec les courants théologiques majeurs de son époque. « *En outre, l'examen des diverses corrélations possibles entre les éléments de ces deux axes, nous sert à analyser en quoi consistent les différents sens du « bien » que Descartes associe à la liberté, ainsi que les diverses formes du « bon usage » du libre arbitre* »¹⁷⁰. En effet, sur la question de la liberté humaine, les centres d'intérêts de Descartes sont : la liberté de la volonté, le libre arbitre et la liberté d'indifférence.

III. 1.1. La liberté de la volonté

D'après Descartes, la volonté c'est la faculté proprement humaine, puisqu'elle transcende les tendances naturelles de l'homme et lui permet de se gouverner librement. Il s'ensuit de cette pensée que Descartes pose l'existence de la liberté à l'instance subjective pensante, qui peut être la base de référence la plus radicale, tout en respectant l'universalité de la vérité. De son

¹⁶⁸ Bernard Jolibert, *Libre arbitre et sentiment d'évidence chez Descartes*, 2017, www.philosophie.ch/libre-arbitre-et-sentiment-d'evidence-descartes_fr. Consulté le 22/09/2019.

¹⁶⁹ Dorottya Kaposi, *Indifférence et Liberté humaine chez Descartes*, PUF, « Revue de métaphysique et de morale », n°41, pp. 73-99, 2004, p. 73.

¹⁷⁰ *Idem*.

avis, la pensée use de la liberté qui lui est propre. Et c'est ainsi que la volonté, c'est aussi la puissance positive de se déterminer.

Par volonté, nous pouvons entendre la faculté d'exercer un libre choix gouverné par la raison. Elle est l'expression de la liberté de l'arbitre chez un sujet. C'est aussi la manifestation de la capacité de choisir par soi-même sans coercition particulière. La volonté s'apparente ainsi à une détermination singulière interne. Selon Descartes, « *la volonté consiste seulement en ce que nous pouvons faire une chose ou ne pas faire cette chose, c'est-à-dire l'affirmer ou la nier, la rechercher ou la fuir ; ou plutôt en cela seulement que nous nous portons à affirmer ou à nier, à rechercher ou à fuir ce qui nous est proposé par l'entendement de telle manière que nous ne nous y sentons déterminés par aucune force extérieure* »¹⁷¹.

Dans ses correspondances avec le Père Mesland¹⁷², Descartes parle longuement de la volonté comme étant un stade supérieur de décision. Il élabore une réflexion en établissant un lien entre volonté et liberté en ces termes : « *le nomme généralement libre, tout ce qui est volontaire. Puisque vous ne mettez pas la liberté dans l'indifférence précisément, mais dans une puissance réelle et positive de se déterminer, il n'y a pas de différence entre nos opinions que le nom, car j'avoue que cette puissance est en la volonté* »¹⁷³.

Dans la lettre du 2 mai 1644 à Mesland, Descartes reprend presque littéralement la formulation de la Méditation quatrième des *Méditations métaphysiques*. Cette reprise vise à revenir à la question concernant la détermination de la volonté. D'après lui, la volonté est en elle-même un désir que seul le Bien infini pourrait combler. « *Il n'y a que la volonté ou liberté de décision que j'expérimente si grande en moi, que je n'ai l'idée d'aucune autre plus grande ; si bien que c'est elle principalement qui me fait reconnaître que je porte une sorte d'image et de ressemblance de Dieu* »¹⁷⁴, nous dit Descartes. La volonté consiste en ce que nous pouvons faire une chose ou ne pas la faire, c'est-à-dire agir sans y être contraint par une force extérieure.

Ce désir de Descartes de situer la liberté dans la volonté s'illustre immédiatement par son propos selon lequel il soutient que la volonté dans l'âme humaine est infinie. Il pense que c'est la volonté qui fait que nous puissions affirmer que nous avons été créés à l'image de Dieu. L'entendement procure des connaissances, mais c'est la volonté qui les choisit. « *L'entendement conçoit le vrai et c'est la volonté qui, ou bien se détourne, ou bien affirme*

¹⁷¹ René Descartes, *Méditations métaphysiques*, quatrième méditation, p. 161.

¹⁷² Mesland est un père jésuite et un fidèle ami de Descartes.

¹⁷³ René Descartes, Lettre à Mesland, 1644.

¹⁷⁴ René Descartes, *Méditations métaphysiques*, p. 157.

cette vérité »¹⁷⁵. Cette argumentation de Descartes va amener Alquié à dire que, dans la lettre de Descartes du 2 mai 1644 à Mesland, ce dernier signale en la liberté, la puissance réelle et positive de se détourner. La pensée de Descartes qui a marqué si fortement Alquié est la suivante : « *ce me semble, certain que d'une grande clarté dans l'entendement, s'ensuit une forte inclinaison dans la volonté ; en sorte que, voyant très clairement qu'une chose nous est propre, il est très malaisé et même, je crois, impossible pendant qu'on demeure en cette pensée, d'arrêter le cours de notre désir* »¹⁷⁶.

D'après Kaposi, « *la définition de Descartes comporte deux parties et met en exergue une double dimension de la liberté* »¹⁷⁷. La première partie définit la liberté comme pouvoir de contradiction. La seconde partie de la définition apporte une précision qui met l'accès, non seulement sur le sentiment de l'absence de contrainte extérieure, mais aussi sur une sorte d'influence de la volonté par la suggestion de l'entendement : l'entendement propose, la volonté choisit. L'entendement ne détermine pas la volonté, mais lui montre des raisons que la volonté peut accepter ou refuser. Kaposi pense que la deuxième dimension de cette définition n'abolit pas la première, mais la contient indirectement. Cette deuxième dimension ajoute des éléments que la première ne précise pas, à savoir : la proposition des raisons ou des évidences par l'entendement, d'une part, et l'accent sur l'absence de contrainte extérieure d'autre part. Ces éléments suggèrent que l'absence de détermination intérieure n'est pas nécessaire pour définir la liberté : s'il suffit que la volonté ne sente aucune contrainte extérieure, elle est également libre lorsqu'elle est sujet d'une détermination intérieure, à savoir, lorsqu'elle est influencée et inclinée par la proposition d'une évidence par l'entendement.

Kaposi dit donc que ces deux parties de la définition cartésienne mettent en évidence un double aspect de la liberté humaine chez lui. Le premier aspect concerne ce qui est établi par le premier volet de la définition à savoir le pouvoir d'affirmer ou de nier, de poursuivre ou de fuir. Selon cet aspect qui ne traite que de la volonté en elle-même, la volonté est une faculté absolue de choix sans condition et sans restriction, qui est identique à elle-même dans toutes les circonstances. Selon le deuxième volet de définition, « *la volonté est mise en rapport avec l'entendement qui lui propose des raisons de choisir* »¹⁷⁸.

¹⁷⁵ Ici Descartes reprend la pensée de Saint Thomas d'Aquin.

¹⁷⁶ Ferdinand Alquié, *Op. cit.*, p. 69.

¹⁷⁷ Dorottya Kaposi, *Op. cit.*, p. 78.

¹⁷⁸ *Idem.*

Dans la théorie cartésienne des jugements développée dans les *Méditations*, c'est toujours la volonté qui affirme ou nie ce que l'entendement propose. Descartes pense donc que la liberté la plus haute est celle qu'éclaire l'entendement, c'est-à-dire, la volonté ou la pensée. Car pour lui, rien ne peut forcer la pensée. La pensée se pense de manière totalement libre au moyen de sa seule volonté. Il affirme à cet effet : « *la liberté de notre volonté se connaît sans preuves, par la seule expérience que nous en avons* »¹⁷⁹ ; « *puisque vous ne mettez pas la liberté dans l'indifférence précisément, il n'y a de différence entre nos opinions que pour le nom, car j'avoue que cette puissance est en la volonté* »¹⁸⁰.

De ce qui précède, la volonté chez Descartes nous semble être une capacité qu'a l'être humain d'exercer sa liberté ; puisqu'il s'agit d'une puissance que possède l'homme de diriger son esprit vers le vrai, le douteux ou le faux. La liberté de la pensée a pour condition la liberté de la volonté. La volonté elle-même est un pouvoir de choix ou libre arbitre, lorsqu'aucune raison ne nous fait pencher d'un côté plutôt que de l'autre. Descartes dit à cet effet que « *ce pouvoir inconditionné de choix est une puissance positive puisqu'il fait de nous la cause de nos actes que rien, même la vue du meilleur ne contraint* »¹⁸¹.

Et aussi, Kaposi affirme que le problème abordé dans les deux lettres de Descartes à Mesland est identique : comment l'esprit est-il capable de suspendre son jugement lorsque l'entendement présente une évidence à la volonté ? En réponse, il soutient que la première lettre (1644) a montré que l'attention peut, par faiblesse se déterminer involontairement des raisons proposées par l'entendement. Dans ce cas, l'entendement n'influence pas la décision de la volonté, et ainsi, nous pouvons suspendre notre jugement. La deuxième lettre va dans la direction d'une suspension volontaire, en opérant une distinction entre deux sens du bien : « *car il nous est toujours loisible de nous retenir de poursuivre un bien clairement connu ou d'admettre une vérité manifeste, pourvu seulement que nous pensions que c'est un bien d'attester par là notre libre arbitre* »¹⁸².

Pour mieux illustrer sa pensée en faveur de la volonté et de sa liberté, Descartes se sert des exemples tels que : « *Si je décide de lever mon bras, il n'en dépend que de ma volonté et rien ne peut empêcher ma volonté de désirer lever mon bras dans les airs* » ; ou de deux

¹⁷⁹ René Descartes, *Principes de la philosophie*, première partie, article 39, traduction de l'Abbé Picot, introduction et notes de Guy Durandin, Paris, VRIN, 2009, p. 69.

¹⁸⁰ René Descartes, Lettre du 2 mai 1644 au Révérend Père Mesland.

¹⁸¹ René Descartes, Lettre du 9 février 1645 au Révérend Père Mesland.

¹⁸² Dorottya Kaposi, *Op. cit.*, p. 79.

affirmations suivant lesquelles, « *le ciel est bleu ou le ciel est vert, je peux opter pour la dernière affirmation par ma volonté même si elle est fausse* »¹⁸³.

Ces thèses nous amènent à dire que, Descartes n'accorde aucune place à la force extérieure qui puisse s'exercer sur la volonté. D'après lui, l'homme est totalement et absolument libre. C'est pourquoi il soutient que « *la volonté étant de sa nature très étendue, cela nous est un avantage très grand de pouvoir agir par son moyen, c'est-à-dire, librement ; en sorte que nous soyons tellement les maîtres de nos actions que nous sommes dignes de louange, lorsque nous les conduisons bien* »¹⁸⁴. On doit nous attribuer quelque chose de plus, de ce que nous choisissons ce qui est vrai, lorsque nous le distinguons d'avec le faux par détermination de notre volonté, que si nous y étions déterminés et contraints par un principe étranger. De l'avis de Descartes :

*À cause que ce que nous avons depuis connu de Dieu nous assure que sa puissance est grande, que nous ferions un crime de penser que nous eussions jamais été capable de faire aucune chose qu'il ne l'eût auparavant ordonnée, nous pourrions aisément nous embrasser en des difficultés très grandes, si nous entreprenions d'accorder la liberté de notre volonté avec ses ordonnances, et si nous tâchions de comprendre, c'est-à-dire d'embrasser et comme limiter avec notre entendement toute l'étendue de notre libre arbitre et l'ordre de la Providence éternelle*¹⁸⁵.

Il est nécessaire, du point de vue de Descartes, de nous écarter de cette idée et nous croire libre dans notre volonté. D'après lui, « *il faut que nous ayons une volonté libre, qui peut donner son consentement ou ne pas le donner, comme bon lui semble ; et cela peut être compté pour une de nos plus communes notions* »¹⁸⁶.

*Nous en avons eu ci-devant une preuve bien claire ; car au même moment que nous doutions de tout et que nous supposions même que celui qui nous a créés employait son pouvoir à nous tromper en toutes façons, nous apercevions en nous une liberté si grande que nous pouvions nous empêcher de croire ce que nous ne connaissions pas encore parfaitement bien*¹⁸⁷.

De cette pensée, il suit que l'homme possède une liberté de la volonté à laquelle rien ne s'oppose. C'est ainsi que Descartes estime posséder la volonté et il tient Dieu pour source de cette volonté.

¹⁸³ René Descartes, Lettre du 9 février 1645 au Révérend Père Mesland.

¹⁸⁴ René Descartes, *Principes de la philosophie*, première partie, article 37, p. 67.

¹⁸⁵ *Ibid.*, article 40, p. 69.

¹⁸⁶ *Idem.*

¹⁸⁷ *Idem.*

De tout ce qui précède, il ressort donc que la thèse de Descartes rejoint celle des Stoïciens et en particulier, la pensée de Lucrèce au sujet de la volonté et de sa liberté. Cette question de la volonté et de sa liberté dont traite Descartes dans les *Méditations métaphysiques* à la quatrième méditation fait aussi l'objet de sa préoccupation dans des *Principes de la philosophie*, notamment dans la première partie. Cela ne s'est pas fait sans conséquence. Prelorentzos remarque alors que « *sous l'influence de Descartes, le thème de la volonté et de sa liberté fut l'un des plus importants traités dans le seul ouvrage de Spinoza publié sous son nom de son vivant, à savoir Les Principes de la philosophie de Descartes, suivi d'un appendice intitulé Pensées métaphysiques* »¹⁸⁸. La pensée de Spinoza sur la volonté humaine occupe donc principalement le scolie de la proposition XV de la première partie des *Principes métaphysiques*. Dans cet ouvrage, Spinoza a exposé les idées de Descartes et leurs démonstrations, telles qu'on les trouve dans ses écrits.

III.1. 2. Le libre arbitre

Pour parler du libre arbitre chez l'homme, Descartes commence son argumentation par la démonstration du libre arbitre de Dieu. D'après lui, Dieu crée par la toute-puissance de son libre arbitre les vérités. Les lois de la nature ne sont ce qu'elles sont, que par la volonté du créateur. Cependant, il estime que l'homme reste libre vis-à-vis de Dieu. Car, il peut dire oui ou non aux ordres de Dieu. C'est fut le cas d'Adam dans le jardin d'Éden. De l'avis de Descartes, « *le libre arbitre, c'est le pouvoir de refuser le vrai et le bien en présence même, de l'évidence qui s'offre à nous. Ce pouvoir en nous, nous procure une capacité infinie de créer notre parcours dans l'espace infini de notre vie : il constitue notre ressemblance, notre parenté avec Dieu* »¹⁸⁹.

Dans le *Discours de la méthode*, Descartes montre que la pensée qui nous rend aptes à forger les buts qui organisent l'action, est celle qui nous appartient en propre. Notre jugement est ce qui, par excellence, dépend de nous ; car nous sommes les sujets de notre pensée. Le « *cogito ergo sum* » ou le « *je pense donc je suis* »¹⁹⁰, signifie que l'expérience de la pensée est nécessairement l'expérience de notre pensée, de nous-mêmes en tant que sujets de nos pensées.

¹⁸⁸ Yannis Prelorentzos, *Volonté et liberté : de Descartes à Spinoza à travers les Principes de la philosophie de Descartes et les Pensées métaphysiques*, Éditions de la Sorbonne, 2007, pp. 97-122.

¹⁸⁹ Ferdinand Alquié, *Les lettres de Descartes*, Introduction et commentaire par Éric Brauns, Philosophie, Collection dirigée par Laurence Hansen-Love, première édition, 1988, p. 32.

¹⁹⁰ René Descartes, *Discours de la méthode*, quatrième partie, p. 54.

En effet, quand nous avons une opinion, nous savons que nous l'avons et nous sommes par conséquent capables de penser cette pensée. En d'autres termes, nous sommes capables de réfléchir et de renvoyer notre lumière devant le tribunal de la raison qui pourra juger de sa clarté. Ainsi, nous sommes toujours responsables selon Descartes, de nos erreurs ; car nous avons et nous avons à chaque instant la possibilité de prendre conscience de la confusion et de l'obscurité des idées que nous affirmions.

D'après Descartes, il n'y a pas de conditionnement possible de la pensée, puisque tout jugement met en jeu deux facultés à savoir : l'entendement par lequel nous concevons des idées et la volonté qui affirme ou nie ces idées. La conscience de nos idées et l'acte d'adhésion volontaire qui caractérisent tout jugement, impliquent que le mécanisme inhérent au conditionnement, ne peut prendre place au sein de la pensée. Descartes dit à cet effet que : « *Là où je pense, je pense* »¹⁹¹. C'est ainsi que l'historien de la philosophie Vergez dira que, quand Descartes affirme qu'il s'applique sérieusement et « avec liberté » à détruire généralement toutes ses anciennes opinions, ce terme « avec liberté » signifie que « *le doute cartésien est une décision délibérée* »¹⁹².

Apte à penser par lui-même, l'homme est libre, puisqu'il est le sujet de ses pensées et, par là même, de ses actes dans la juste mesure où il est l'auteur des buts qu'il se fixe. Selon Descartes, la liberté de la pensée a pour condition, la liberté de la volonté et c'est dans son exercice que nous expérimentons avec le plus de clarté, la liberté de la volonté. Le « cogito » est un « acte » de volonté. « *Il n'y a que la volonté, ou la liberté de décision, que j'expérimente si grande en moi que je n'ai idée d'aucune autre plus grande ; si bien que c'est elle, principalement qui me fait reconnaître que je porte une sorte d'image et de ressemblance de Dieu* »¹⁹³. Estimant également que l'homme possède le libre arbitre, Descartes affirme que :

*Je ne crois pas pour autant qu'il aurait dû mettre en chacun de ses ouvrages toutes les perfections qu'il peut mettre en quelques-uns. Je ne peux pas non plus me plaindre de n'avoir pas reçu de Dieu une volonté, ou une liberté de décision, assez ample et parfaite ; car, vraiment, j'expérimente qu'elle n'est circonscrite par aucunes bornes*¹⁹⁴.

De cette pensée de Descartes ici, il ressort que le libre arbitre et la volonté s'impliquent réciproquement. Dieu a donné le libre arbitre à l'homme et c'est parce que l'homme est un être

¹⁹¹ <http://www.upavignon.org/coursUPA-Damon2>. Consulté le 03/01/2019.

¹⁹² Denis Huisman, notes de commentaire du *Discours de la méthode*.

¹⁹³ René Descartes, *Méditations métaphysiques*, quatrième méditation, p. 157.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 155.

de volonté, un être qui pense et qui doute. À cet effet, Descartes affirme : « *Je suis, j'existe, moi ; cela est certain...Je ne suis donc qu'une chose qui pense, c'est-à-dire un esprit, ou une intelligence, ou un entendement, ou une raison, mots dont la signification m'était auparavant méconnue. Mais je suis une chose véritable, et véritablement existante. Quelle chose ? Je l'ai dit, une chose qui pense* »¹⁹⁵. En effet, « *mais que suis-je donc ?* » s'exclame Descartes. *Une chose qui pense. Qu'est-ce que cela ? C'est bien une chose qui doute, qui connaît, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent* »¹⁹⁶. Donc d'après Descartes, le *je pense donc je suis* est non seulement une preuve de liberté, mais est même une affirmation libre. Cette nécessité intérieure de l'évidence absolue est pure liberté ; car elle exclut la contrainte extérieure. De ce fait, nous faisons dans notre conscience l'expérience d'un libre arbitre infini comme celui de Dieu.

Dans les pas de Descartes, Sartre renchérit sa pensée en affirmant que : « *Seule la liberté de Dieu, lui qui invente non seulement les existences, mais les vérités éternelles, est une liberté absolue parce que productive. La seule liberté laissée à l'homme c'est celle du doute, celle du refus des fausses évidentes et des idées confuses* »¹⁹⁷. D'après Sartre, le doute méthodique cartésien est le type même d'un acte libre. Il y a un ordre du vrai, parce que l'homme est libre ; et si même cet ordre n'existait pas, il suffirait que l'homme fût libre pour qu'il n'y ait jamais de règne de l'erreur. À cet effet, Sartre pense alors que :

*La liberté est une, mais elle se manifeste diversement selon les circonstances. À tous les philosophes qui s'en font les défenseurs, il est permis de poser une question préalable : à propos de quelle situation privilégiée avez-vous fait l'expérience de votre liberté ? C'est une chose, en effet, de prouver qu'on est libre sur le plan de l'action, de l'entreprise sociale ou politique, de la création dans les arts ; et une autre chose de l'éprouver dans l'acte de comprendre et de découvrir. L'expérience première de Descartes n'est pas celle de la liberté créatrice « ex nihilo », mais d'abord, celle de la pensée autonome, qui découvre par ses propres forces des relations intelligibles entre les essences déjà existantes*¹⁹⁸.

Descartes indique que le cogito est un exercice libre. « *Que nous ne saurions douter sans être, et que cela est la première connaissance certaine qu'on peut acquérir* »¹⁹⁹. En effet, « *pendant que nous rejetons en cette sorte tout ce dont nous pouvons douter, et que nous feignons même qu'il est faux, nous supposons facilement qu'il n'y a point de Dieu, ni de ciel,*

¹⁹⁵ *Ibid.*, deuxième méditation, p. 59.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 63.

¹⁹⁷ Jean-Paul Sartre, *La liberté cartésienne*, Situation I, Paris, Gallimard, 1947, pp. 314-327.

¹⁹⁸ *Idem.*

¹⁹⁹ René Descartes, *Principes de la philosophie*, première partie, article VII, p. 47.

ni de terre, et que nous *n'avons point de corps* ». Mais, nous ne saurions supposer de même que nous ne sommes point, pendant que nous doutions de la vérité de toutes ces choses : « *car nous avons tant de répugnance à concevoir que ce qui pense n'est pas véritablement au même temps qu'il pense, nonobstant toutes les plus extravagantes suppositions* ». Nous ne saurions alors, nous empêcher de croire que cette conclusion : « *je suis, donc je pense* », ne soit vraie et par conséquent, la première et la plus certaine qui se présente à celui qui conduit ses pensées par ordre.

Le « cogito » est un exercice libre ; car la pensée qui se pense n'a aucune influence extérieure. Elle mène librement sa suspension pour arriver aux choses claires et distinctes qui ne peuvent plus faire l'objet de doute. Ainsi, Descartes invite chaque homme à prouver sa liberté de pensée. « *Le fait que nous puissions conduire notre pensée est révélateur de notre liberté* ». De l'avis de Descartes, l'homme peut refuser d'accepter une chose, même à l'évidence, rien que pour manifester la puissance de sa liberté reçue de Dieu. Car cette liberté, c'est le pouvoir d'affirmer ou de nier ce que l'entendement nous propose. De ce fait, rien ne peut nous empêcher de penser, de croire ou de ne pas croire lorsque nous expérimentons notre liberté. Mais seulement, notre liberté ne doit être appelée négation par mauvaise utilisation.

*Car il n'y a vraiment aucune imperfection en Dieu à m'avoir donné la liberté d'accorder ou non mon assentiment à certaines choses dont il n'a pas mis en mon entendement une perception claire et distincte, mais il y a sans aucun doute en moi de l'imperfection à n'user pas bien de cette liberté et à porter un jugement sur ce dont je n'ai pas une intellection correcte*²⁰⁰.

Selon Descartes, l'être humain est de nature un être pensant. La pensée, c'est cette faculté que possède l'homme en tant qu'être de raison ou du bon sens, comme « la chose du monde la mieux partagée ». C'est elle, principalement qui détermine les actions des hommes. Notre capacité à ignorer ou refuser ce que notre pensée nous présente comme une évidence constitue la preuve ultime de notre liberté. Notre pensée nous fait imaginer notre ressemblance à Dieu ; et la volonté qu'il a mise en nous fait de nous des êtres totalement libres dans les actions. Dieu laisse cette entière liberté aux hommes grâce au libre arbitre mis en eux. Mais, « *nous n'avons pas en effet la liberté de penser Dieu sans existence comme on a la liberté d'imaginer un cheval avec les ailes ou sans ailes* »²⁰¹.

²⁰⁰ René Descartes, *Méditations métaphysiques*, quatrième partie, p. 169.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 187.

En effet, Descartes insiste sur le libre arbitre dans nombreuses de ses correspondances, tout comme dans ses ouvrages. Par exemple dans la Lettre du 3 novembre 1645 adressée à Élisabeth, il y affirme que :

Pour ce qui est du libre arbitre, je confesse qu'en ne pensant qu'à nous-mêmes, nous ne pouvons ne le pas estimer indépendant ; mais lorsque nous pensons à la puissance infinie de Dieu, nous ne pouvons ne pas croire que toutes choses dépendent de lui, et, par conséquent, que notre libre arbitre n'en est pas exempt. Car, il implique contradiction de dire que Dieu ait créé les hommes de telle nature, que les actions de leur volonté ne dépendent point de la sienne, pour ce que c'est le même que si on disait que sa puissance est tout ensemble finie et infinie : finie puisqu'il y a quelque chose qui n'en dépend point et infinie puisqu'il a pu créer cette chose indépendante²⁰².

Pour Descartes alors, Dieu a donné le libre arbitre à l'homme et c'est Dieu lui-même qui le garantit ; puisque la volonté qu'il a mise en l'homme est libre. Si un roi qui (...) la volonté qu'il a eue de les y déterminer en cette façon, n'empêche pas que ce ne soit aussi volontairement et aussi librement qu'ils se battent, lorsqu'ils viennent à se rencontrer, comme ils auraient fait s'il n'en avait rien su et que ce fût par quelque autre occasion qu'ils se fussent rencontrés et ils peuvent aussi justement être punis, parce qu'ils ont contrevenu à sa défense. Or, ce qu'un roi peut faire en cela, touchant quelques actions libres de ses sujets, Dieu qui a une prescience et une puissance infinie le fait infailliblement touchant toutes celles des hommes. « *Toutes les inclinations de notre volonté, c'est lui qui les a mises en nous, c'est lui aussi qui a disposé toutes les autres choses qui sont hors de nous* »²⁰³.

Le libre arbitre peut ainsi, être entendu comme un pouvoir attribué à la volonté dans la mesure où, celle-ci agit de sa propre initiative et dispose, en droit d'une puissance créatrice infinie. Le concept de libre arbitre implique ainsi la capacité qu'a l'homme de choisir sa destinée et de se déterminer soi-même par sa seule volonté. Et aussi, c'est le libre arbitre qui nous donne le pouvoir de distinction entre les biens. À ce sujet Descartes dira qu' « *il distingue entre le Souverain bien, qui consiste en l'exercice de la vertu, ou en la possession de tous les biens, dont l'acquisition dépend de notre libre arbitre, et la satisfaction d'esprit qui suit de cette acquisition* »²⁰⁴.

D'après lui donc, la principale perfection de l'homme c'est la présence de son libre arbitre qui le rend digne de louange ou de blâme. Descartes indique que nous avons un libre arbitre qui fait que nous pouvons nous abstenir de croire les choses douteuses et ainsi nous empêcher d'être

²⁰² [http : //fr.wikisource.org/wiki/correspondance avec Élisabeth](http://fr.wikisource.org/wiki/correspondance_avec_Elisabeth), janvier 1646. Consulté le 20/11/2020.

²⁰³ René Descartes, Lettre de 1646, janvier, à Élisabeth.

²⁰⁴ Lettre de Descartes du 6 novembre 1645.

trompés. Mais, quand bien même *« celui qui nous a créés serait tout puissant et quand bien même il prendrait plaisir à nous tromper, nous ne laissons pas d'éprouver en nous une liberté qui est telle que, toutes les fois qu'il nous plaît, nous pouvons nous abstenir de recevoir en notre croyance des choses que nous ne connaissons pas bien et ainsi nous empêcher d'être jamais trompés »*. Ce pouvoir de suspendre notre jugement est ce qui rend possible le doute méthodique et il constitue l'épreuve suprême de notre liberté.

Mais, Nietzsche lui, pense que le libre arbitre, c'est de porter l'entière et l'ultime responsabilité de ses actes et d'en décharger Dieu, le monde, l'hérédité, le hasard, la société, afin que plus hardi que le baron de Grac, *« on tente de se saisir soi-même aux cheveux pour se hisser du marécage du néant et se hisser enfin dans l'existence »*²⁰⁵.

Pour Boulnois, *« il ne suffit pas de définir le libre arbitre comme le pouvoir de faire ce que je veux. Il faut encore nous demander ce qu'il y a de libre dans le libre arbitre »*. Nous pouvons arbitrer, c'est-à-dire, là-dedans ? Nous pouvons hésiter entre deux définitions de la liberté : selon la première, est libre celui qui peut faire une chose ou son contraire ; selon la seconde, est libre celui qui n'est esclave de rien.

III.1. 3. La liberté d'indifférence

D'après la Méditation quatrième, *« le terme indifférence signifie une certaine hésitation de la volonté devant une décision, quand celle-ci n'est pas suffisamment éclairée par l'entendement »*. Cette expression est un concept forgé par la doctrine de la seconde scolastique pour remédier à un problème, celui de la détermination du choix. Ainsi, son origine vise à répondre à un questionnement à savoir : est-ce que nous sommes capables de choisir, entre deux objets et deux fins, et le motif ou la raison du choix ; ou encore, si l'un représente un plus grand bien et l'autre un moindre. *« L'indifférence c'est un état de neutralité affective, qui peut être simplement subie ou au contraire recherchée »*.

Or, Aristote disait que l'homme qui délibère pousse loin ses recherches et ses analyses. Donc il effectue ses choix après réflexion et ne fait pas des hésitations. Descartes dira en effet que :

L'objet de la délibération est identique à celui du choix, sauf que l'objet de notre libre choix est préalablement défini, car le jugement qui découle de la délibération constitue le choix. En effet tout homme interrompt sa recherche quand il a ramené à lui-même et à la partie supérieure de l'âme le principe

²⁰⁵ Friedrich Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, collection « 10/18 », U.G.E., 1973 ; cité par Clément Elizabeth, in *La liberté*, 1995, version électronique, profil notions philosophiques, collection dirigée par Laurence Hansen-Love, 2009, p. 12.

*de son action ; voilà ce qu'est le choix réfléchi. Puisque l'objet de notre préférence est une décision qui nous porte vers ce qui dépend de nous, le choix réfléchi pourrait bien être une aspiration accompagnée de délibération vers ce qui dépend de nous ; car nous prenons une décision, après délibération préalable, et nous tendons vers sa réalisation conformément à cette délibération*²⁰⁶.

Il dit aussi qu' « on nomme généralement libre, tout ce qui est volontaire »²⁰⁷. Ainsi, le fait d'être indifférent constitue à son avis un obstacle à la liberté de l'homme. C'est pourquoi il estime que pour faire preuve de sa liberté, l'homme doit agir sans être indifférent. L'indifférence et la liberté chez lui, ne revêtent pas exactement le même sens. D'après lui donc, le « *cogito ergo sum* » est souverainement libre ; car il n'est contraint par aucune force extérieure de l'évidence et la lumière intérieure lui ôte toute indifférence. Selon Descartes, la liberté ne doit pas être placée dans l'indifférence, puisque cette dernière n'est qu'une forme de liberté et ne définit pas toute celle-ci. C'est justement la raison pour laquelle, il pense qu' :

*Il n'est pas en effet nécessaire, pour que je sois libre, que je puisse me porter vers l'un et l'autre côté, mais au contraire plus j'incline d'un côté, soit que j'y reconnaisse de manière évidente le caractère de vérité et de bonté, soit que Dieu dispose ainsi le plus profond de ma pensée, plus je suis libre en le choisissant ; et jamais la grâce divine ni la connaissance naturelle ne diminuent la liberté, elles l'augmentent plutôt et la fortifient*²⁰⁸.

C'est en cela seulement que consiste la liberté de la volonté mise en l'homme par Dieu le parfait artisan. Pour ce qui est de l'indifférence, Descartes affirme que :

*Cette indifférence que j'expérimente lorsqu'une raison ne me pousse vers un côté plutôt que vers un autre, elle est le plus bas degré de la liberté et ne témoigne d'aucune perfection en celle-ci, mais seulement d'un défaut, c'est-à-dire d'une certaine négation, dans la connaissance ; car je voyais toujours clairement ce qui est vrai et ce qui est bon, je ne délibérerais jamais sur le jugement et le choix à faire, et ainsi, tout en étant pleinement libre, je pourrais pourtant ne jamais être indifférent*²⁰⁹.

Il s'ensuit de ce qui précède que la vraie liberté doit exclure l'indifférence, parce que l'homme indifférent n'a pas encore commencé à faire le plein exercice de sa liberté. L'indifférence n'appartient pas à l'essence de la liberté ; car la volonté peut être libre sans être indifférente. Descartes conclut sa pensée sur ce sujet que « *la liberté d'indifférence est le plus*

²⁰⁶ Aristote, *Éthique de Nicomaque*, livre III, chapitre III, p. 73.

²⁰⁷ Lettre de Descartes du 2 mai 1644.

²⁰⁸ René Descartes, *Méditations métaphysiques*, quatrième méditation, p. 159.

²⁰⁹ *Idem*.

bas degré de la liberté puisqu'elle est une paralysie de la volonté et un blocage par défaut de l'entendement »²¹⁰.

La formule de « *plus bas degré* » utilisée par Descartes, nous semble désigner une petitesse dans l'opération de la volonté. Elle désigne aussi un manque d'autonomie et de conviction dans l'action ; une absence de choix ou de décision. L'indifférence s'oppose à l'idée selon laquelle, pour être réellement libre, l'homme doit être capable de délibérer en toute indépendance sur les actes de son choix et dans toutes les circonstances. Elle est donc le plus bas degré, parce que le choix n'est déterminé par aucun motif, c'est-à-dire aucune raison réfléchie et conçue. On pourrait affirmer sans hésitation que l'indifférence résulte d'une insuffisante de détermination dans l'entendement et donc d'un défaut de connaissance.

Ainsi, la liberté considérée dans les actions de la volonté, n'implique aucune indifférence pendant que ces actions s'accomplissent. « *La liberté de celui qui est poussé par la perception claire et distincte de l'entendement se trouve opposée à l'indifférence* ». Pour soutenir cette pensée, Descartes affirme qu'on peut se porter à croire avec d'autant plus de liberté, que si on se trouve avec moins d'indifférence. Kaposi souligne que d'après Descartes, « *à l'opposé de l'état d'ignorance, nous trouvons une volonté d'autant plus libre qu'elle est engagée dans son choix par la lumière qui est dans l'entendement* ».

La pensée de Descartes à ce sujet est que « *la liberté est d'autant plus grande que la volonté est inclinée par une grande clarté dans l'entendement* ». Cette plus grande inclinaison de la volonté signifie plus grande liberté et s'oppose à l'indifférence. Descartes affirme que : « *... je n'ai pas pu, bien sûr, ne pas juger que ce dont j'avais une si claire intellection était vrai, non que j'y aie été contraint par quelque force extérieure, mais parce que d'une grande lumière dans l'entendement a suivi une grande inclinaison dans la volonté ; et ainsi je l'ai cru d'autant plus spontanément et librement que j'ai été sur ce point précis moins indifférent* »²¹¹.

En effet, l'une des correspondances de Descartes au Père Mesland traite de ce concept d'indifférence. Dans sa démonstration, il présente que l'indifférence n'est pas la vraie liberté. Voici comment il élabore son argumentation :

L'indifférence me semble signifier proprement l'état dans lequel se trouve la volonté lorsqu'elle n'est pas poussée d'un côté plutôt que de l'autre par la perception du vrai ou du bien et c'est en ce sens que je l'ai prise lorsque j'ai

²¹⁰ Ferdinand Alquié, *Les lettres de Descartes*, Introduction et commentaire par Éric Brauns, Philosophie, Collection dirigée par Laurence Hansen-Love, première édition, 1988, p. 34.

²¹¹ René Descartes, *Méditations métaphysiques*, p. 161.

*écrit que le plus bas degré de la liberté est celui où nous nous déterminons aux choses pour lesquelles nous sommes indifférents. Elle n'est poussée par aucune raison évidente d'un côté plutôt que de l'autre*²¹².

Au final, quel est le rapport que Descartes établit entre liberté et indifférence ? Pour répondre à cette question, Kaposi propose qu'il faille examiner l'usage du terme « indifférence » à l'époque de Descartes, notamment dans « *les controverses théologiques des XVI^e et XVII^e siècles, portant sur la concordance des libertés divine et humaine* »²¹³. Cet examen nous permettra de comparer les conceptions respectives de Descartes et de Gibieuf, dont plusieurs formulations semblent très proches. L'effort d'examen que propose Kaposi ici, doit aussi chercher à savoir si le rapport entre liberté et indifférence chez Descartes s'est-il modifié entre les *Méditations* de 1641 et les Lettres qu'il écrivait entre 1644 et 1645.

Cependant, la conception cartésienne de l'indifférence se rapporte à la critique soutenue par Gibieuf²¹⁴. En effet, Kaposi rapporte que, dans le premier livre de son ouvrage intitulé *Sur la liberté de Dieu et de la créature*, portant sur la liberté de l'homme, Gibieuf est entré dans une polémique sur la liberté d'indifférence et a donné plusieurs arguments contre cette dernière. D'après Gibieuf, l'indifférence dont parlent les auteurs « modernes »²¹⁵, comporte un équilibre dans le choix, lequel équilibre, qui, par conséquent, supprime la fin. Cette indifférence est contradictoire avec la notion de liberté. Car, tout acte libre implique selon lui, « *la considération d'une fin : se conduire indifféremment à agir ou ne pas agir, en plaçant en second lieu l'ordre de la fin qui est la règle de nos désirs, n'est pas la vraie liberté, mais une liberté impure* »²¹⁶.

Ainsi, dans la Méditation quatrième, Descartes fait une affirmation semblable. D'ailleurs, « *les lettres de Descartes avec Mersenne du 27 mai 1630, du 4 novembre 1630 et d'octobre 1631, mentionnent la prise de connaissance de la publication du De libertate Dei de Gibieuf ; ouvrage dont Descartes a lu une partie et affirme être pleinement en accord* »²¹⁷. Kaposi rapporte alors que, Descartes avoue que sa théorie de la liberté humaine est conforme à celle de Gibieuf. Il l'affirme comme suit :

Pour ce que j'ai écrit, que l'indifférence est plutôt un défaut qu'une perfection de la liberté en nous, il ne s'ensuit pas de là, que ce soit le même en Dieu ; et toutefois, je ne sache point qu'il soit de Fide de croire qu'il est

²¹² Lettre de Descartes du 9 février 1645.

²¹³ Dorottya Kaposi, *Indifférence et Liberté humaine chez Descartes*, PUF, « Revue de métaphysique et de morale », n° 41, p. 73-99, 2004, p. 74.

²¹⁴ Guillaume Gibieuf est un oratorien français.

²¹⁵ Il mentionne les auteurs Jésuites Suarez et Vosquez.

²¹⁶ Dorottya Kaposi, *Ibid.*, p. 76.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 89.

*indifférent, et je me promets que le père Gibieuf défendra bien sa cause en ce point là. Car, je n'ai rien écrit qui ne s'accorde avec ce qu'il a mis dans son livre De libertate*²¹⁸.

Dans sa Lettre du 23 juin 1641 également, Descartes écrit ceci : pour ce que j'ai écrit de la liberté, il est conforme à ce qu'en a aussi écrit avant moi, le Révérend Père Gibieuf, et je ne crains pas qu'on ne m'y puisse rien objecter. À cet effet, Kaposi indique quelques points sur lesquels, Gibieuf et Descartes semblent dire la même chose. Ces points sont entre autres :

1. Il souligne que Descartes tout comme Gibieuf, donne une critique de l'indifférence qui est un défaut de nos actes et ne définit pas la liberté humaine ;

2. Kaposi montre que la volonté est caractérisée chez Descartes par le même terme « ample » qu'utilise aussi Gibieuf. Dans la théorie de Gibieuf, l'amplitude est le terme principal par lequel la liberté est définie : « *par le terme libre nous concevons ce qui s'étend le plus amplement et n'est circonscrit par aucune limite* »²¹⁹. Et Descartes affirme que : « *la puissance de vouloir, laquelle j'ai reçue de Dieu (...) est très ample et très parfaite en son espèce* »²²⁰.

3. Il pense que les deux auteurs pensent la similitude de Dieu à partir de la volonté. Gibieuf écrit que notre liberté est un « *dont excellent et singulier, selon lequel nous sommes créés à l'image de Dieu* »²²¹. Descartes écrit aussi que c'est celle (la volonté ou libre arbitre) principalement qui me fait connaître que je porte l'image et la ressemblance de Dieu.

Selon la théorie de Gibieuf, « *dans nos actes libres il y a toujours une fin ou une raison pour laquelle nous agissons de telle ou telle manière* ». Gibieuf souligne en effet que dans la liberté nous concevons une force élective. Or, l'élection vise toujours une fin, et cette fin sera la règle du choix des moyens pour nos actes. « *Les fins et les motifs de nos actes peuvent être variés* ». Gibieuf les considère selon la place qu'ils occupent au sein d'une hiérarchie dont la fin ultime constitue le sommet. Cette fin ultime est Dieu qui « *sera seul pour nous le motif du choix lorsque l'acte est parfaitement libre* »²²². Pour lui donc, « *l'agent libre agit toujours en*

²¹⁸ Lettre de Descartes du 21 avril 1644 à Mersenne.

²¹⁹ Guillaume Gibieuf, *De libertate*, premier livre, chapitre 1, p. 45.

²²⁰ René Descartes, *Méditations métaphysiques*, quatrième méditation, p. 155.

²²¹ *Ibid.*, p. 157.

²²² *Ibid.*, p. 159.

raison d'un but ou d'une fin. Par conséquent, l'indifférence absolue qui n'envisage aucune fin est sans raison et ne définit aucunement la liberté »²²³.

Gibieuf situe la vraie liberté dans l'amplitude ; et établit une correspondance entre cette liberté transcendante et la liberté humaine qu'il trouve imparfaite. Il affirme à cet effet qu' :

En vérité, nous appelons libre ce qui, contraint par aucune limite, se trouve habituellement dans une souveraine amplitude ; par contre, nous appelons agir librement ce qui agit en accord avec cette souveraine amplitude de telle manière qu'il n'adhère point aux choses caduques et créées telles qu'elles sont en elles-mêmes, mais tendant au souverain bien par un effort continu, il n'embrasse rien des réalités inférieures si non par ordre de la fin dernière et pour elle-même²²⁴.

De son avis, l'amplitude s'entend comme absence de limitation. C'est le synonyme de l'infini divin et se trouve en opposition à la finitude créée.

D'après Ferdinand Alquié, Descartes distingue deux sens du mot indifférence dans la lettre du 9 février 1645 au Père Mesland. Il pense qu'il y a une indifférence négative, liée à l'ignorance, et qui est le propre de la volonté lorsque nulle perception du vrai ou du bien ne l'engage à suivre un parti plutôt que l'autre. C'est dans cette indifférence que la Méditation quatrième voit le plus bas degré de la liberté. Mais, il souligne également qu'« *il y a une indifférence positive, pure faculté de choix, faculté positive de se déterminer pour l'un ou l'autre de deux contraires, c'est-à-dire de poursuivre ou de fuir, d'affirmer ou de nier ; et qui conserve son pouvoir d'opter même devant le vrai et le bien clairement aperçus* ». Quand une raison très évidente nous pousse exclusivement à l'un des deux partis, quoique, moralement parlant, cependant, nous le pouvons.

Et Descartes lui-même, va jusqu'à déclarer qu'en ce sens, nous faisons preuve d'une liberté plus grande lorsque, voyant le meilleur, nous prenons le parti du pire. Il y a donc « *une possibilité de refus du vrai et du bien en pleine clarté, qui constitue l'essence tragique de la liberté humaine* »²²⁵.

En effet, « *la faculté positive de l'indifférence s'y trouve dans la volonté, non seulement dans ces actes où elle n'est poussée par aucune raison évidente d'un côté plutôt que de l'autre.*

²²³ Selon Dorottya, Bibieuf exclut l'indifférence absolue tout en admettant qu'une certaine sorte d'indifférence puisse se trouver dans la liberté humaine, sans pour autant s'identifier avec celle-ci ; cette indifférence ne concerne que le choix des moyens utilisés pour réaliser une fin.

²²⁴ Guillaume Gibieuf, *Op. cit.*

²²⁵ Ferdinand Alquié, *Descartes : l'homme et l'œuvre*, Version électronique, Paris, Philosophes, Collection dirigée par Laurence Hansen-Love, 1956, p. 131.

Mais aussi dans tous les autres ; à tel point que, lorsqu'une raison très évidente nous porte d'un côté ». Bien que, moralement parlant, nous ne puissions guère choisir le parti contraire, absolument parlant, néanmoins, nous le pouvons. Car, « il nous est toujours possible de nous retenir de poursuivre un bien clairement connu ou d'admettre une vérité évidente pourvu que nous pensions que c'est un bien d'affirmer par là notre libre arbitre ».

Fort de ce rôle de la raison dans les choix de la volonté, le commentateur de Descartes, Pascal dira que « *la vraie liberté c'est l'obéissance à la raison*. Pour lui donc, « *être libre c'est ne pas être esclave de ses préjugés et de ses passions* »²²⁶.

Descartes dont la pensée va influencer de façon considérable celle de Spinoza, estimait qu'une plus grande liberté consiste dans un plus grand usage de cette puissance positive que nous avons de suivre le pire, tout en voyant le meilleur. « *Si nous suivons le parti où nous voyons le plus de bien, nous nous déterminons plus facilement, mais si nous suivons le parti contraire, nous usons davantage de cette puissance positive* ». Ainsi, nous pouvons toujours agir plus librement dans les choses où nous voyons plus de bien que de mal, que dans les choses appelées (...) indifférences. Nous agissons dans l'indifférence la plus totale sans nous préoccuper de ce qui ne nous pousse pas d'un côté ou d'un autre. Voilà, ce en quoi consiste « *l'indifférence ou une totale absence de détermination* »²²⁷. C'est donc pour cela que Descartes déclare que « *l'indifférence est le plus bas degré de la liberté et qu'elle fait plutôt paraître un défaut dans la connaissance qu'une perfection dans la volonté* »²²⁸.

D'après Clément, nous avons voulu telle chose, mais il ne tenait qu'à nous d'en vouloir une autre. Notre volonté, du moins, ne dépend que d'elle-même. Elle est la marque de notre indépendance. La preuve en est qu'en l'absence de tout motif ou de tout mobile, notre volonté peut encore se déterminer. Clément montre à ce sujet que « *l'illustration la plus fameuse de la liberté d'indifférence est celle de l'âne de Buridan qui ayant également faim et soif, se laisse mourir parce qu'il ne peut choisir entre une botte de foin et un seau d'eau* »²²⁹.

La version moderne de cette anecdote se trouve dans la théorie de l'acte gratuit, tel que Gide en a tenté la description dans *les caves du Vatican*. Pour se prouver sa liberté, le héros, Lafcadio décide d'assassiner un vieillard assis en face de lui dans un train, alors qu'il n'existait aucune raison ou aucune motivation à poser cet acte. Au moment d'agir, toutefois, il remettra

²²⁶ Georges Pascal, *Pour connaître Descartes*, Paris, Bordas, 1986, p. 8.

²²⁷ Maryse.emel.blogphilo.over-blog.com/article-la-liberté-d-indifférence-descartes.html. Consulté le 31/01/2017.

²²⁸ René Descartes, méditation quatrième citée par Ferdinand Alquié, *Ibid.*, p. 129.

²²⁹ Nom d'un philosophe du XVe siècle à qui fut attribué le récit de l'anecdote.

sa décision au hasard : « *si aucun feu ne s'allume dans la campagne avant qu'il n'ait compté jusqu'à douze, le vieillard sera sauvé* »²³⁰.

De tout ce qui précède, nous remarquons que, malgré les intelligibles et brillantes démonstrations de Descartes de la liberté humaine, sa conception reste toutefois, une conception de liberté qui relève purement de la sphère intérieure/privée. Elle est loin d'être une liberté d'action. Car, c'est une liberté qui n'a pas de rapport sur le plan de l'action, de l'entreprise sociale ou politique. Alors que la relation entre un homme et d'autres hommes est le noyau historique de l'expérience de la liberté. Ainsi donc, est-ce que la liberté chez Descartes ne renverrait pas à une liberté exclusivement interne ? C'est cette liberté d'un homme qui, même enfermé dans une prison, conserve sa liberté intérieure, puisqu'il n'a pas perdu le sens ou la faculté de choisir parmi une myriade de possibilités ou d'attitudes et des valeurs. Mais pourtant, il n'a pas de liberté extérieure.

En effet, considéré comme l'un des fondateurs de la philosophie moderne, nous trouvons tout de même, un intérêt chez Descartes pour avoir théorisé, autrement la liberté humaine, que les auteurs du Moyen Âge. Il a eu un nouveau goût de la liberté. C'est ce qui nous fait admettre qu'il fût un héros de la philosophie moderne comme Hegel l'a qualifié. Car, son influence sera déterminante sur tout son siècle. C'est ainsi que nous verrons dans la suite de ce travail, comme Klaus le souligne, que « *Spinoza s'est exprimé dans la terminologie de Descartes dont la pensée a influencé de façon considérable* ».

L'intérêt de la philosophie de Descartes dans le prolongement de la réflexion chez Spinoza ne sera pas de très grande importance ; puisque Descartes ne s'est pas orienté dans la philosophie politique. Sa conception de la liberté humaine relève beaucoup plus de la liberté intérieure liée à la volonté, c'est-à-dire à la métaphysique. Voilà pourquoi, quoique son influence sur Spinoza ne soit point à démontrer, ce dernier se situera plus dans la critique de sa conception de liberté humaine que dans la continuation de sa pensée. Plutôt, Spinoza s'oriente dans la philosophie politique de Hobbes à l'intérieur de laquelle une bonne part est réservée à la question de la liberté humaine.

III. 2. Hobbes et sa conception de la liberté humaine

Dans cette sous-partie, nous allons mettre en évidence le schéma de la théorie politique de Hobbes à l'intérieur de laquelle il accorde une bonne place à la liberté humaine. Ce, après

²³⁰ Elizabeth Clément, *La liberté* (1995) version électronique (2009) sous Pierre Hidalgo, p. 15.

l'avoir situé par rapport aux pensées qui soutiennent la sociabilité naturelle des hommes. Puis, nous insisterons sur le volet moral de liberté de sa conception.

En effet, Hobbes est né en 1588 d'un Clergyman à Wesport. Après des études à l'Université d'Oxford, il devint précepteur du fils aîné de Lord Cavendish à qui il restera lié. C'est ainsi qu'il accompagna son élève en France et en Italie entre 1608 et 1610. Hobbes fait un deuxième séjour en France qui dure de 1629 à 1631. Et c'est dans un troisième voyage effectué sur le continent de 1634 à 1637, qu'il fréquente Mersenne à Paris et tous les savants qui l'entourent, en l'occurrence Gassendi. Hobbes rend aussi visite à Galilée pendant ce voyage à Florence²³¹. Cela témoigne de la fécondité de sa philosophie et de son apport ou même de l'influence que sa pensée aura sur la période moderne.

Cependant, pendant le XVII^e siècle qui est le siècle de Hobbes, « *la question de la définition de la liberté humaine et celle de préciser les limites et les conditions de son exercice a soulevé un débat philosophique entre lui et l'évêque anglican Bramhall. C'était suite à la demande du duc de Newcastle que cette disputation entre le philosophe et le théologien commença en 1645. Bramhall, Newcastle et Hobbes, tous trois étaient en exil à Paris* »²³². Hobbes est un partisan du nécessitarisme pur et simple ; tandis que l'évêque Bramhall est un défenseur de la liberté humaine au sens théologique. À l'instar des auteurs chrétiens de cette époque, l'évêque Bramhall pense que la question de la liberté humaine est une question qui concerne le rôle du libre arbitre dans l'opération du salut. Il soutenait à cet effet que « le salut n'est simplement pas imputé à l'homme, mais que sa volonté participe activement à l'œuvre de la grâce. En revanche, Hobbes soutient qu'il n'y a pas de libre arbitre et que la volonté humaine ne saurait par conséquent, prendre aucune part au salut. C'est ainsi qu'il propose que la question de la liberté humaine soit déplacer dans un cadre conceptuel tout à fait différent, à savoir celui de l'action. D'après lui, il ne faut pas penser la liberté en termes de la volonté, mais en termes d'action. Car, la liberté d'un homme ne réside pas dans une propriété intérieure à sa nature, mais dans l'effectuation de son action.

²³¹ Émile Bréhier, *Histoire de la philosophie*, tome II : *la philosophie moderne*, un document produit en version numérique par Pierre Palpant dans le cadre de la collection « les Classiques des Sciences Sociales » fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblay, Paris, Librairie Félix Alcan, 1929-1930-1932, édition numérique complétée à Chicoutimi le 31 décembre 2005, p. 106.

²³² Thomas Hobbes, « *Questions concernant la liberté, la nécessité et le hasard* » (controverse avec Bramhall) www.perse.fr. Consulté le 08/05/2020.

III. 2.1. La philosophie politique de Hobbes : du cheminement de l'état de nature à l'état civil

La philosophie politique étant l'une des branches de la philosophie générale, elle implique une double orientation : théorique et pratique. L'orientation théorique cherche à comprendre la nature de la politique, son essence et sa finalité ; tandis que l'orientation pratique se charge quant à elle, d'amener la Cité et les citoyens à la prise de conscience de leur propre fin. De ce fait, du point de vue pratique, des philosophes ont soulevé des questionnements sur les rapports des êtres humains entre eux dans la société politiquement organisée.

Depuis l'aube de la philosophie en Grèce antique, ces questionnements ont alimenté les réflexions des philosophes. C'est ainsi qu'à partir du XVII^e siècle, les philosophes politiques ont élaboré des conceptions qui fondent les sociétés policées sur les contrats. Ils avaient pour objectif commun de rechercher le fondement du pouvoir moins discutable que le droit divin et moins arbitraire que la force du prince. D'où leur invite à la nécessité du passage de l'état de nature à l'état civil. Ce passage de l'état de nature à l'état civil via le pacte social devrait s'effectuer au nom de la paix, de la sécurité et surtout de la liberté.

Le vœu de ces philosophes contractualistes les a amenés à forger les concepts de pacte social, d'association, d'accord ou de contrat social pour soutenir leurs élaborations. Ces élaborations sont sous-entendues par l'idée selon laquelle la société civile n'est pas un accident fortuit, mais le fruit d'un calcul utilitaire des individus pour déterminer ce qui vaut mieux pour le plus grand nombre d'individus. Cette société civile est donc justifiée par le contrat social qui se présente comme la solution à la situation peu souhaitable de l'homme avant l'État policé. Pour ce faire, ces philosophes partent tout d'abord de l'état de nature, comme une fiction intellectuelle ou comme une hypothèse théorique. Cette hypothèse paraît n'être au fond, ni une réalité historique, ni moins une construction. Mais, cet état de nature postule un passage à la société civile avec pour but méthodologique, d'évaluer par comparaison ce qu'est devenu l'homme dans l'histoire.

Parmi les philosophes contractualistes, Hobbes paraît être le tout premier à avoir proposé une anthropologie politique. « *Il tente de refonder la légitimité du pouvoir sur autre chose que la religion ou la tradition* »²³³. En effet, « *il est ainsi l'un des principaux fondateurs de la pensée politique moderne, notamment le courant contractualiste de la philosophie*

²³³ Hobbes a véritablement révolutionné la question politique suite à Machiavel qui s'était déjà penché sur le pragmatisme ou le réalisme politique.

*politique, qui sera développé sur le versant démocratique par bon nombre d'auteurs »*²³⁴. Très tôt, Hobbes traduit l'*Histoire de la guerre du Péloponnèse* de Thucydide publiée en 1628. Cela témoigne de son intérêt précoce pour la philosophie politique dans sa vocation à penser la nature conflictuelle du rapport des hommes entre eux. Il commence alors sa réflexion par l'analyse de la « *condition naturelle des hommes pour en dégager une vision conflictuelle des rapports humains* »²³⁵. C'est ainsi que dans l'épître dédicatoire du *Citoyen* qu'il a fait paraître en 1642 à Paris, Hobbes parle de l'homme comme étant « *Homo homini lupus* », qui signifie que « *l'homme est un loup pour l'homme* ». Cela veut dire que « *l'homme est le pire ennemi de l'homme* »²³⁶. Il pense que la plus fondamentale aspiration de l'homme, c'est son désir de conservation. Ce désir se réalise par la violence et la force exercées sur le vis-à-vis.

Cependant, le *Léviathan* de Hobbes publié en 1650, est l'un des rares textes fondateurs de la philosophie politique moderne comme la *République* de Platon dans l'époque antique, auquel il le compare d'ailleurs. À travers cet ouvrage, il jette les bases de la tradition politique des temps modernes. Avant Hobbes, la philosophie politique n'avait jamais été vraiment la grande panacée des philosophes. Mais avec lui, on assiste à une nouvelle conceptualisation de la politique qui place l'homme dans une étape très reculée de sa vie. Voilà pourquoi à partir de là, Hobbes s'oppose à la conception de la sociabilité naturelle de l'homme.

III. 2.1.1. Hobbes face aux thèses de la sociabilité naturelle de l'homme

L'historien de la philosophie Bréhier rapporte que « *des écrivains politiques ont cru que l'homme est né avec une certaine disposition naturelle à la société* »²³⁷. Au nombre de ceux-ci figurent les auteurs grecs, notamment Platon et Aristote. Platon pense que l'homme naît dans une cité et y est naturellement citoyen. C'est ainsi que parlant de la genèse de la cité, il affirme que :

Nous trouvons à son origine l'obligation où sont les hommes de se prêter aide mutuelle pour faire face aux nécessités de la vie. De là naît l'association politique, d'abord rudimentaire, puis différenciée par la spécialisation des fonctions. Cette spécialisation assure, dans tous les domaines, un rendement non seulement meilleur en qualité mais plus important ; et par le fait même

²³⁴ [http:// www.la.philosophie.de.Hobbes.la.philosophie.com](http://www.la.philosophie.de.Hobbes.la.philosophie.com). Consulté le 24/03/2020.

²³⁵ Yves Charles Zarka, *Hobbes et la pensée moderne*, Paris, Quadrige-PUF, 2001, p. 12.

²³⁶ Locution latine inventée par Plaute dans sa *comédie des anes* (la comédie des anes) puis fut reprise par Érasme dans *Adagiorum collectanea*, par Rabelais dans le Tiers livre, par Bacon dans *De Dignitate et Novum Organum* avant Hobbes.

²³⁷ *Ibid.*, p. 110.

*qu'elle permet de satisfaire aisément les besoins primordiaux de l'existence, elle ouvre un nouveau champ à l'activité humaine*²³⁸.

Aristote quant à lui, trouve que l'homme est un animal politique. C'est en répondant par là au questionnement sur le rapport qui existe entre l'homme et la société dans laquelle il vit qu'il fait cette déclaration. Sa pensée visait à expliquer que la société est quelque chose de naturel à l'homme ; car d'après lui, l'homme naît dans une société et ne vit que naturellement dans et pour cette société. Il l'affirme comme suit :

*La cité fait partie des choses naturelles et l'homme est par nature un animal politique (...). Il est évident que l'homme est un animal politique plus que n'importe quelle abeille et n'importe quel animal grégaire. Car comme nous le disons, la nature ne fait rien en vain ; or seul parmi les animaux, l'homme a un langage. Il n'y a en effet qu'une chose qui soit propre aux hommes par rapport aux autres animaux : le fait que seuls ils aient la perception du bien et du mal, du juste et de l'injuste et des autres notions de ce genre. Or avoir de telles notions en commun, c'est ce qui fait une famille et une cité*²³⁹.

Les points de vue de Platon et d'Aristote convergent alors pour affirmer que les hommes naissent dans une communauté politique où ils vivent dans l'harmonie, la paix, la sécurité et la liberté, par leur appartenance à cette communauté politique. Et aussi, Saint Thomas d'Aquin du Moyen Âge dit que l'homme est un animal politique et qu'il est naturellement sociable.

Cependant, Hobbes récuse ces thèses et soutient que ce que ces auteurs affirment est faux. Il oppose ainsi une pensée contraire à celles de ces tenants du jus naturalisme en disant que :

La plupart de ceux qui ont écrit touchant les républiques, supposent ou demandent, comme une chose qui ne leur doit pas être refusée, que l'homme est un animal politique, selon le langage des Grecs, né avec une certaine disposition naturelle à la société. Sur ce fondement-là ils bâtissent la doctrine civile ; de sorte que pour la conservation de la paix, et pour la conduite de tout le genre humain, il ne faut plus rien sinon que les hommes s'accordent et conviennent de l'observation de certains pactes et conditions, auxquelles alors ils donnent le titre de lois. Cet axiome, quoique reçu si communément, ne laisse pas d'être faux, et l'erreur vient d'une trop légère contemplation de la nature humaine. Car si l'on considère de plus près les causes pour lesquelles les hommes s'assemblent, et se plaisent à une mutuelle société, il apparaîtra bientôt que cela n'arrive que par accident, et non pas par une disposition nécessaire de la nature. En effet, si les hommes s'entr'aimaient naturellement, c'est-à-dire en tant qu'hommes, il n'y a aucune raison pourquoi chacun n'aimerait pas le premier venu, comme étant autant homme

²³⁸ Platon, *République*, introduction, traduction et notes par Robert Baccou, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, p. 23.

²³⁹ Aristote, *les Politiques*, livre premier, chapitre II, p. 48.

*qu'un autre ; de ce côté-là, il n'y aurait aucune occasion d'user de choix et de préférence*²⁴⁰.

D'après Hobbes, « *la formation de la société ne se fait pas par une disposition naturelle de l'homme, mais c'est une chose accidentelle* ». La société ne va donc pas de soi ; c'est un artifice. Car, si l'homme était un animal politique par nature, il éprouverait un amour excessif pour son prochain. Et « *si tout homme portait en lui l'amour de son prochain, effectivement les liens entre les hommes s'établiraient presque spontanément* ». C'est ainsi que Hobbes qui se veut le véritable fondateur de la science politique moderne reproche aux philosophes antiques et médiévaux d'avoir ignoré les causes réelles de l'union sociale entre les hommes, nous rapporte Gontier. Il souligne que ces philosophes ont supposé dans les individus un instinct de sociabilité. Pourtant, cette sociabilité naturelle est contredite par l'expérience la plus courante que nous ayons des hommes. Car, « *ceux-ci sont naturellement portés à rechercher leur seul bien. C'est par intérêt personnel et égoïste qu'ils s'associent et non par altruisme. C'est donc l'utilité et non la sociabilité qui fonde la société politique* »²⁴¹. Voilà comment Hobbes a rompu avec cette pensée formulée par les défenseurs de la thèse selon laquelle la société civile s'établit suivant la disposition naturelle des hommes. Il dira que :

*Aristote range parmi les animaux politiques et sociables, les hommes, les fourmis, les abeilles, et plusieurs autres qui, bien que privés de l'usage de la raison, par lequel ils se puissent soumettre à la police, et faire des contrats, ne laissent pas en prêtant leur consentement quand il s'agit de fuir ou de poursuivre quelque chose, de diriger leurs actions à une fin commune et de maintenir leur troupe en une si grande tranquillité, qu'on n'y voit jamais arriver de sédition, ni de tumulte. Leurs assemblées pourtant ne méritent point le nom de sociétés civiles, et ne sont rien moins qu'animaux politiques ; car la forme de leur gouvernement n'est que le consentement ou le concours de plusieurs volontés vers un même objet ; et non pas (comme il est nécessaire en une véritable société civile) une seule volonté*²⁴².

Hobbes trouve alors que la réalité animale ne saurait s'appliquer aux hommes ; car, il y a entre eux une certaine dispute d'honneur et de dignité, qui ne se rencontre point parmi les bêtes. « *Et comme de cette contestation naît la haine et l'envie, aussi de ces deux noires passions viennent les troubles et les guerres qui arment les hommes les uns contre les autres* »²⁴³. Et pour cela, il soutient qu'avant l'établissement de la société civile, les hommes se

²⁴⁰ Thomas Hobbes, *Le citoyen ou les fondements de la politique*, section première, chapitre I, traduction anglaise de Samuel Sorbière, secrétaire de Thomas Hobbes, document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay dans le cadre de la collection « les classiques des sciences sociales », 2002, p. 30.

²⁴¹ Thierry Gontier, *Les grandes œuvres de la philosophie moderne*, Paris, Seuil, 1996, p. 25.

²⁴² Thomas Hobbes, *Op. cit.*, section deuxième, chapitre V, p. 68.

²⁴³ *Idem*.

seraient trouvés dans un état naturel. De son avis, « *il est vrai que certaines créatures vivantes comme les abeilles et les fourmis, vivent socialement les unes avec les autres (c'est pourquoi elles sont comptées par Aristote au nombre des créatures politiques), et cependant, elles n'ont pas d'autre direction que leurs jugements et leurs appétits particuliers* »²⁴⁴. Elles n'ont aucune parole, par laquelle l'une d'entre elles peut signifier à l'autre ce qu'elle juge avantageux à l'intérêt commun. C'est pourquoi on peut peut-être avoir le désir de savoir pourquoi le genre humain ne peut pas faire la même chose.

En effet, la raison de cela d'après Hobbes c'est que, premièrement, les hommes sont continuellement en rivalité pour l'honneur et la dignité ; deuxièmement, l'homme dont la joie consiste à se comparer aux autres ne peut rien savourer d'autre que ce qui est supérieur ; troisièmement, parmi les hommes, très nombreux sont ceux qui se croient plus sages et plus capables que les autres de gouverner de meilleure façon la chose publique ; quatrièmement, que les créatures dépourvues de raison ne peuvent pas faire la distinction entre tort et dommage, tandis que l'homme est le plus incommode quand il est le plus à l'aise. C'est tout cela qui fait que les hommes se fassent la guerre l'un à l'autre pour des intérêts particuliers. Voilà ce qui amène Hobbes à penser que l'homme aurait vécu dans un état de nature.

III. 2.1.2. L'état de nature de l'homme chez Hobbes

Avant Hobbes, l'autorité du prince fut fondée sur le contrat originare de l'association politique. Mais lui, montre qu'un tel contrat n'a pas plus d'existence réelle ou historique que n'en a un état naturel lorsqu'on essaie d'imaginer ce que serait l'homme en dehors de toute détermination sociale ou politique. D'après lui, lorsque les hommes sont dans l'état de nature, ils sont en guerre universelle et perpétuelle de chacun contre chacun, occasionnée par l'égoïsme et les passions produites par l'amour-propre. Ils y luttent pour la possession et la jouissance des mêmes objets, sans qu'aucune loi civile n'interdise leurs désirs illimités.

Ainsi, Hobbes trouve que l'homme est par nature aussi sauvage que les animaux les plus farouches et féroces. Cela fait que dans l'état de nature chacun ne cherche que son intérêt et ce qui lui semble bon. « *Cet état de nature révèle ce que serait l'homme, abstraction faite de tout pouvoir politique et par conséquent de toute loi* ». Ce temps dénué de toute bonté est le lieu où la loi du plus fort domine. Cela revient à dire que, lorsque les individus vivent selon l'état de nature, leurs forces s'affrontent nécessairement. Leur existence étant alors conforme au droit

²⁴⁴ Thomas Hobbes, *Léviathan*, troisième partie, chapitre XVII, version numérique réalisée par partie par Philippe Folliot, 2003, pp. 9-11.

naturel, la liberté qu'a chacun d'user comme il veut de son pouvoir propre, se fait en vue de la préservation de sa propre vie et de ses biens. La condition de l'homme dans cet état de nature est conflictuelle voire horrible.

En effet, dans cet état de nature, chaque individu possède un droit absolu sur tout y compris déposséder les autres de leurs vies, de leurs biens et les priver de leur liberté pour satisfaire ses propres désirs. Car aucune puissance commune ne leur impose un respect mêlé d'effroi. C'est à cause de cela que c'est une situation de guerre. Cependant, être libre dans cet état c'est faire ce qu'on veut, étant entendu que la liberté de chacun n'est limitée que par sa propre force. C'est un état où les individus sont libres et égaux. Libres, parce qu'ils n'obéissent qu'à eux-mêmes, à leurs pulsions et à leurs instincts ; et égaux, en raison du fait que ce qui vaut pour les uns, vaut pour les autres. Cela fait que l'homme soit placé dans une condition vulnérable et très fragile. Cette situation affecte la vie de tous les individus. Puisque, « *le plus faible a assez de force pour tuer le plus fort, soit par une machination secrète, soit en s'unissant à d'autres qui sont menacés du même danger que lui-même* »²⁴⁵. Il s'ensuit que la volonté de nuire en l'état de nature est aussi en tous les hommes. Ainsi, aucun homme n'est à l'abri dans cet état. Encore que :

*Si deux hommes désirent la même chose dont ils ne peuvent cependant jouir tous les deux, ils deviennent ennemis ; et, pour atteindre leur but (principalement leur propre conservation, et quelquefois le seul plaisir qu'ils savourent), ils s'efforcent de se détruire ou de subjuguer l'un l'autre. Et de là vient que, là où un envahisseur n'a plus à craindre que la puissance individuelle d'un autre homme, si quelqu'un plante, sème, construit, ou possède un endroit commode, on peut s'attendre à ce que d'autres, probablement, arrivent, s'étant préparés en unissant leurs forces, pour le déposséder et le priver, non seulement du fruit de son travail, mais aussi de sa vie ou de sa liberté. Et l'envahisseur, à son tour, est exposé au même danger venant d'un autre*²⁴⁶.

De ce fait, l'intérêt propre est le fondement de cette société. Étant entendu que tout le monde est considéré comme potentiel ennemi, tout le monde est en même temps exposé au danger en permanence. C'est ainsi que d'après Hobbes :

Il est manifeste que pendant le temps où les hommes vivent sans un pouvoir commun qui les maintienne tous dans la peur, ils sont dans cette condition qu'on appelle la guerre, et cette guerre est telle qu'elle est celle de tout homme contre homme. Car la guerre ne consiste pas seulement dans la bataille, ou dans l'acte de se battre, mais dans un espace de temps où la

²⁴⁵ *Ibid.*, chapitre XIII, p. 105.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 106.

*volonté de combattre est suffisamment connue ; et c'est pourquoi, pour la nature de la guerre, il faut prendre en considération la notion de temps, comme on le fait pour le temps qu'il fait*²⁴⁷.

Et aussi, Hobbes pense que dans l'état de nature, le droit de chacun est mesuré par rapport à sa puissance réelle. Chacun a exactement autant de droit qu'il a autant de force ; et tout le monde ne pense qu'à sa conservation et à son intérêt personnel. En effet, Hobbes écrit que :

*Nous trouvons dans la nature humaine trois principales causes de querelle : premièrement la rivalité ; deuxièmement la défiance et troisièmement la fierté. La première cause fait que les hommes attaquent pour le gain, la seconde pour la sécurité, et la troisième pour la réputation. Dans le premier cas, ils usent de violence pour se rendre maîtres de la personne d'autres hommes, femmes, enfants et bétail ; dans le second cas, pour les défendre ; et dans le troisième cas, pour des bagatelles, comme un mot, un sourire, une opinion différente, et tout autre signe de sous-estimation, qui atteint soit directement leur personne, soit, indirectement leurs parents, leurs amis, leur nation, leur profession, ou leur nom*²⁴⁸.

Dans l'état de nature, les conflits et les querelles naissent dès l'instant où les individus veulent jouir de leurs droits sur tout. Les causes de querelles portent chacune sur différents démembrements de l'égoïsme. L'offenseur tout comme l'offensé, même s'il ne désire pas d'ordinaire la mort de l'adversaire, cherche à prouver sa capacité, afin de lire dans son regard effrayé et soumis la reconnaissance de sa propre supériorité. C'est ce qui fait que dans l'état de nature, il n'y a rien dont l'homme ne puisse faire usage dans ce qui peut l'aider à préserver sa vie contre ses ennemis. Cet état de guerre et de violence condamne l'homme à une existence quasi animale : une vie sans culture ni civilisation.

*Par conséquent, tout ce qui résulte de ce temps de guerre, où tout homme est l'ennemi de tout homme, résulte aussi d'un temps où les hommes vivent sans autre sécurité que celle que leur propre force et leur propre capacité d'invention leur donneront. Et dans un tel état, il n'y a aucune place pour une activité laborieuse, parce que son fruit est incertain. Ce qui est le pire de tout, c'est la crainte permanente, et le danger de mort violente ; et la vie de l'homme est solitaire, indigente, dégoûtante, animale et brève*²⁴⁹.

Cette situation place l'homme dans une vulnérabilité totale. Car, de la défiance de l'un envers l'autre, il résulte qu'il n'existe aucun moyen pour un homme de se mettre en sécurité aussi raisonnable que d'anticiper, c'est-à-dire « *de se rendre maître, par la force ou la ruse de*

²⁴⁷ *Ibid.*, première partie, chapitre XIII, p. 108.

²⁴⁸ *Idem.*

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 108-109.

la personne du plus grand nombre possible, jusqu'à ce qu'il ne voit plus une autre puissance assez importante pour le mettre en danger »²⁵⁰. Ce danger dû à la guerre de chacun contre chacun est permanent. Et partant, d'après Hobbes, « *de cette guerre de tout homme contre tout homme résulte aussi que rien ne peut être injuste. Les notions de bien et de mal, justice et injustice, n'ont pas leur place. Là où n'existe aucun pouvoir commun, il n'y a pas de loi* »²⁵¹. Car, les mots de juste et de droit ne signifient rien d'autre chose que la liberté que chacun a d'user de ses facultés naturelles, conformément à la droite raison. « *Le droit de nature est la liberté que chaque homme a d'user de son propre pouvoir pour la préservation de sa propre nature, c'est-à-dire sa propre vie ; et, par conséquent, de faire tout ce qu'il concevra, selon son jugement et sa raison propres, être le meilleur moyen pour cela* »²⁵².

Fort de tout cela, Hobbes souligne que voilà assez pour le malheureux état où l'homme se trouve placé par simple nature, quoiqu'avec une possibilité d'en sortir, qui consiste en partie dans les passions, en partie dans sa raison. Il précise par la suite que « *les passions qui inclinent les hommes à la paix sont la crainte de la mort, le désir des choses nécessaires à une existence confortable, et un espoir de les obtenir par leur activité. Et la raison suggère les clauses de paix qui conviennent, sur lesquelles on peut amener les hommes à se mettre d'accord* »²⁵³. Dès lors, la raison dicte à l'homme ce qu'il faut mettre en œuvre pour se conserver. Les lois naturelles lui ordonnent donc de renoncer à sa liberté illimitée et précaire de l'état de nature, afin d'entrer dans la société des contrats pour vivre en sécurité et en paix. Ce renoncement doit se faire d'après Hobbes suivant une entente mutuelle qu'il nomme pacte social.

III. 2.1.3. Le pacte social

Dans l'état de nature, la lutte de chaque individu pour sa survie met incessamment en danger la sécurité de tous les autres individus. Ce n'est qu'un continuel brigandage et l'homme est exposé à la violence de tous ceux qui voudront lui ôter les biens et la vie. C'est un état mortifère où personne ne peut gagner définitivement la bataille. Puisque, même quand un homme serait plus fort que les autres, les plus faibles pourraient s'associer entre eux pour le détruire. Cette situation chaotique, désastreuse et peu souhaitable des hommes dans laquelle ils se trouvent dans l'état de nature sans sécurité, ni paix et ni liberté par défaut d'un pouvoir commun fait d'après Hobbes à ce que :

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 107.

²⁵¹ *Ibid.*, p. 110.

²⁵² *Ibid.*, chapitre XIV, p. 111.

²⁵³ *Ibid.*, chapitre XIII, p. 110.

Les hommes n'ont aucun plaisir (mais au contraire beaucoup de déplaisir) à être ensemble là où n'existe pas de pouvoir capable de les dominer tous par la peur. Car tout homme escompte que son compagnon l'estime au niveau où il se place lui-même, et, au moindre signe de mépris ou de sous-estimation, il s'efforce, pour autant qu'il l'ose (ce qui est largement suffisant pour faire que ceux qui n'ont pas de pouvoir commun qui les garde en paix se détruisent l'un l'autre), d'arracher une plus haute valeur à ceux qui le méprisent, en leur nuisant²⁵⁴.

C'est ainsi qu'« au regard de la condition et de la situation périlleuses des hommes dues aux conflits permanents dans l'état de nature, la raison révèle à chaque homme que son droit sur toutes choses et même sur le corps d'un autre homme, est inutile étant donné que ce droit appartient aussi à tous les autres hommes qui sont ses égaux »²⁵⁵. Il apparaît dès lors plus utile à chaque homme de s'unir aux autres par une convention qui n'est rien d'autre qu'une garantie de sa vie contre toute menace. Les hommes décident alors de passer entre eux un contrat en se conformant à la première et la fondamentale loi de nature qui stipule qu'il faut chercher la paix si on peut l'obtenir. Ainsi, une promesse du contrat se fait au nom de la sécurité, de la paix et surtout de la liberté. À travers ce contrat, ils décident d'un dessaisissement mutuel des droits naturels pour les transférer à un tiers qui n'est autre que le souverain chargé d'assurer la sécurité et la paix de tous. C'est alors en vue de la sécurité et de la paix comme biens suprêmes, que les individus acceptent désormais d'être prêts à sacrifier tout autre bien, notamment leur liberté naturelle.

En effet, d'après Hobbes, c'est l'angoisse de la peur et de la mort qui poussa les hommes à sortir de l'état de nature. Et pour sortir de cet état d'après lui, la simple méthode consiste pour chacun à renoncer à son instinct naturel de conservation et à sa force, et s'associer aux autres individus, par la conclusion d'un pacte social. Les hommes entrent alors dans un contrat à caractère artificiel par accord et par consentement volontaire afin de s'assurer la paix. « *Il est inéluctable que chaque individu décide de passer un contrat avec chacun des autres individus, afin d'abdiquer à une part de leur pouvoir au profit d'une autorité commune* »²⁵⁶. Ils décident à cet effet, d'une volonté qui ordonne les choses nécessaires à cette paix. Ce désir de sécurité et de paix fonde la décision unanime de Sceller un pacte d'association. Comme le souligne si bien Bréhier, cela ne peut se faire que si « *chaque particulier soumet sa volonté à celle d'un certain autre ou d'une certaine assemblée dont l'avis sur les choses qui concernent la paix générale est absolument suivi et tenu par celui de tous ceux qui composent le corps de la*

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 107.

²⁵⁵ Émile Bréhier, *Op. cit.*, p. 110.

²⁵⁶ <https://fr.m.wikipedia.org/wiki/Léviathan>. Consulté le 09/02/2019.

république »²⁵⁷. Donc, chaque individu abandonne ses droits naturels pour entrer dans le pacte social.

Dès lors, « *le souverain, qu'il soit un seul homme, un roi ou un conseil dans lequel la majorité décide, a la puissance de contraindre, de punir, de décider de la guerre et de faire les lois* »²⁵⁸. Il (État) possède une force souveraine et absolue ; et aussi des chaînes artificielles appelées lois civiles. Selon Bréhier, tous les individus transportent sur le souverain le droit qu'il a sur ses forces propres ; et le souverain en acquiert de telles forces qu'il peut faire trembler tous ceux qui voudraient rompre les liens de la concorde. Cela sur la base des contrats conclus par tous les citoyens dont chacun fait cette déclaration : « *J'autorise cet homme ou cette assemblée, et je lui abandonne mon droit à me gouverner moi-même* »²⁵⁹.

Ainsi, à travers le contrat, le droit naturel de chaque homme sur toutes choses sera remis entre les mains d'un pouvoir commun qui décide de son emploi. Hobbes pense alors que se démettre du droit qu'on a sur quelque chose, c'est se dépouiller de la liberté d'empêcher un autre de profiter de son propre droit ; et « *la transmission mutuelle du droit s'appelle contrat, qui consiste en une abdication collective par les citoyens de la totalité de leur liberté en faveur d'un souverain* ». C'est l'union d'une multitude unie en une personne qui constitue l'État, c'est-à-dire que la volonté du souverain devient volonté de l'État ayant seule, le pouvoir de décider de ce qu'il faut faire du bon et du mauvais, du bien et du mal.

En effet, le sens du pacte social peut être révélé par le statut de l'état de nature. Ce pacte social consiste en un transfert mutuel des puissances individuelles au profit d'un seul. Les hommes ont consenti en aliénant volontairement leur liberté. Ainsi, la source du pouvoir appartient aux hommes. Autrement dit, l'autorité politique résulte d'un contrat social. Le transfert mutuel des puissances fait naître la paix. C'est la limitation du droit illimité de tous sur tout. Chacun retrouve ses droits absolus entre les mains d'un souverain qui, héritant des droits de tous, possède la puissance absolue ; car les hommes ont convenu de la lui confier. L'homme, par le pacte social, se dessaisit de son droit naturel à un homme ou à une assemblée qui devient souverain, c'est-à-dire, non assujettie à une quelconque puissance. Plus la force du

²⁵⁷ Émile Bréhier, *Histoire de la philosophie*, tome II : la philosophie moderne, un document produit en version numérique par Pierre Palant dans le cadre de la collection « les Classiques des Sciences Sociales » fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblay, Paris, Librairie Félix Alcan, 1929-1930-1932, édition numérique complétée à Chicoutimi le 31 décembre 2005, p. 111.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 112.

²⁵⁹ *Idem.*

souverain est grande, plus la sécurité de chacun est assurée. C'est la théorie du dessaisissement des droits naturels pour les récupérer dans la société.

Dans son pacte social, Hobbes ne distingue pas l'association de la soumission. Pour lui, la seule façon de s'unir, c'est de se soumettre. Pour ce faire, il fait ressortir deux caractéristiques de son pacte social : le fait que la soumission doit être totale et le fait que le souverain ne soit lié par un contrat. Contre cette soumission, les hommes gagnent la sécurité, le respect de leurs biens et surtout la liberté. En effet : *« par le pacte d'association, les hommes renoncent donc à la fois volontairement et nécessairement au droit d'agir de leur propre chef. La liberté qui leur est laissée est celle que leur concède la loi, laquelle est, dans le système de Hobbes, l'expression de la volonté d'un pouvoir fort et absolu »*²⁶⁰.

Cela reviendrait à dire selon Gontier que *« le souverain, institué par la volonté des membres de la société, a donc un pouvoir absolu sur les citoyens »*²⁶¹. Ce pouvoir ne saurait être limité ni par la loi naturelle, qui commande justement au citoyen d'abdiquer toute sa liberté, ni par le contrat social, qui consiste en un engagement d'obéissance inconditionnée du souverain. Mais toutefois, ce pouvoir n'en reste pas moins défini par sa finalité qui est la sécurité individuelle. C'est en vue de cette sécurité que le citoyen promet une obéissance inconditionnée, sachant que le souverain le plus méchant ne peut accomplir autant de mal que la guerre universelle qui résulterait de la destruction du lien social. L'obéissance ne revêt donc pas de caractère sacré mais reste commandée par des motifs utilitaires.

III. 2.1.4. L'état civil et la liberté civile

Nous avons souligné qu'à l'état de nature l'homme est un individu jaloux de sa distinction. La rivalité, la méfiance et la fierté qui manifestent un souci extrême du profit, de la sécurité et de la réputation personnelles, sont les passions nécessaires qui animent tout un chacun. La conduite de l'homme résulte d'un jeu de forces mécaniques et d'une soumission aux passions, lesquelles passions le tiraillent au point que l'individu devient à la fois source et objet de violence. Il cherche à se rendre maître d'autrui, à le conquérir par la violence. C'est pourquoi, il s'impose à l'homme un désir permanent stimulé par l'instinct de conservation, de disposer d'une certaine sécurité, et la nécessité d'échapper à la mort. Puisque cet état de misère, cet état cruel, est insupportable. C'est ainsi que :

²⁶⁰ Elizabeth Clément, *La liberté*, version électronique, 2008, p. 33.

²⁶¹ Thierry Gontier, *Op. cit.*, p. 36.

La cause finale, la fin, ou l'intention des hommes (qui aiment naturellement la liberté et la domination exercée sur les autres), quand ils établissent pour eux-mêmes cette restriction dans laquelle nous les voyons vivre dans les Républiques, est la prévision de leur propre préservation, et, par là, d'une vie plus satisfaisante, c'est-à-dire qu'ils prévoient de s'arracher de ce misérable état de guerre qui est la conséquence nécessaire des passions naturelles des hommes quand n'existe aucun pouvoir visible pour les maintenir dans la peur, et les lier, par crainte de la punition, à l'exécution des conventions qu'ils ont faites, et à l'observation de ces lois de nature²⁶².

Car, tant et aussi longtemps qu'il n'y aura pas un pouvoir politique à tenir par sa puissance tout le monde en respect, les hommes en conséquence seront toujours enclins à se battre entre eux. Donc, nous pouvons retenir que c'est la crainte réciproque qui a été le commencement de la société civile comme le dit Hobbes dans le sommaire de *Le citoyen*. Avec lui, la philosophie politique moderne prend un sens nouveau. D'après lui, l'État, cette création humaine est destinée à mettre fin à la « barbarie naturelle » par un pouvoir politique ; puisque, « hors de la société civile, chacun jouit d'une liberté très entière, mais qui est infructueuse ». En même temps que cette liberté nous donne le privilège de faire tout ce que bon nous semble, elle laisse aussi aux autres la puissance de nous faire souffrir comme il leur plaît. Mais, dans le gouvernement d'un État bien établi, chaque particulier ne se réserve qu'autant de liberté qu'il lui en faut pour vivre commodément et dans une parfaite tranquillité. Hors de la société civile, c'est-à-dire en dehors de l'État où la vie est consentie par des contrats, chacun a tellement droit sur toutes choses, qu'il ne peut s'en prévaloir et n'a la possession d'aucune ; mais dans la république, chacun jouit paisiblement de son droit particulier. « Hors du commerce des hommes, la force propre de chaque homme lui sert de protection ; mais dans une société, les hommes reçoivent le secours de tous les citoyens pour leur protection contre les agressions »²⁶³. En effet, dans une société organisée, le droit naturel disparaît dans le droit positif.

Voilà pourquoi Hobbes « ne reconnaît à la justice naturelle qu'une dimension négative qu'il convient de transcender par un droit positif fondamentalement humain »²⁶⁴. De son avis, l'homme en quête de sécurité apparaît comme un être condamné à la société où il lègue son pouvoir et renonce à sa liberté naturelle. Sa liberté véritablement réelle n'est possible que dans une société politiquement organisée. Car dans cette société, les hommes obéissent aux lois et possèdent une liberté close entre les barrières de ces lois. C'est alors à travers elles que :

²⁶² Thomas Hobbes, *Léviathan*, deuxième partie, chapitre XVII, version numérique publiée par partie de Philippe Folliot, 2004, pp. 7-8.

²⁶³ <http://www.aide-en-philo.com/dissertations>. Consulté le 12/07/2019.

²⁶⁴ Thomas Hobbes, *De Cive*, www.perse.fr/phl. Consulté le 12/07/2019.

Le droit de nature, c'est-à-dire la liberté naturelle de l'homme peut être diminué et restreint. La fin de l'élaboration des lois n'est autre que cette restriction, sans laquelle aucune paix n'est possible. Et la loi ne fut mise au monde pour aucune autre chose que de limiter la liberté naturelle des individus de telle manière qu'ils puissent, au lieu de se nuire, s'assister les uns les autres et s'unir contre un ennemi commun²⁶⁵.

En effet, Hobbes déclare que si les hommes considèrent la liberté comme le fait d'être affranchi des lois, il n'est pas moins absurde de leur part de la réclamer comme ils le font avec l'idée que tous les hommes peuvent se rendre maîtres de leurs vies. Et cependant, aussi absurde que ce soit, c'est ce qu'ils réclament, ne sachant pas que les lois ne sont d'aucun pouvoir pour les protéger sans une épée dans les mains d'un homme ou de plusieurs pour les faire exécuter. Par conséquent, « la liberté d'un sujet ne se trouve que dans ces choses que le souverain, en réglant les actions des hommes, comme la liberté d'acheter, de vendre ou de passer d'autres contrats les uns avec les autres, de choisir leur domicile personnel, leur métier personnel et d'éduquer leurs enfants comme ils le jugent bon et ainsi de suite »²⁶⁶.

C'est pour cette raison que Hobbes affirme que :

De même que les hommes pour parvenir à la paix et par là se conserver eux-mêmes, ont fabriqué un homme artificiel que nous appelons république ; ils ont aussi fabriqué des chaînes artificielles, appelées lois civiles qu'ils ont eux-mêmes, par des conventions mutuelles attachées à une extrémité aux lèvres de cet homme, ou de cette assemblée, à qui ils ont donné le pouvoir souverain, et à l'autre extrémité à leurs propres oreilles. Bien que ces liens, par leur propre nature, soient fragiles, on peut néanmoins faire en sorte qu'ils tiennent, non parce qu'il est difficile de les rompre, mais parce qu'il y a danger à les rompre²⁶⁷.

Ainsi, il s'ensuit que dans l'état civil, la loi permet non seulement à la liberté de s'exercer véritablement, mais elle permet également l'harmonie de la vie toute entière. Car avec elle, l'exercice de la liberté se fait dans la limite du permis. Étant entendu d'après Hobbes que les lois civiles, ce sont des lois que les hommes sont tenus d'observer parce qu'ils sont membres, non de telle ou telle République en particulier, mais d'une République ; contrairement aux lois naturelles qui sont des calculs de la raison, les conclusions établies par

²⁶⁵ Thomas Hobbes, *Léviathan*, deuxième partie, chapitre XXVI, version numérique publiée par partie de Philippe Folliot, 2004, p. 102.

²⁶⁶ *Ibid.*, chapitre XXI, p. 50.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 49.

calcul rationnel concernant ce que nous avons à faire ou à ne pas faire pour conserver notre vie²⁶⁸.

Toutefois, il pense que la loi naturelle et la loi civile se contiennent l'une l'autre et sont d'égale étendue. De ce fait, les lois de nature qui consistent dans l'équité, la justice, la gratitude et les autres vertus morales qui en dépendent dans l'état de simple nature, ne sont pas à proprement parler, des lois mais plutôt des qualités qui disposent les hommes à la paix et à l'obéissance. Une fois qu'une République est établie, elles sont effectivement des lois. Ainsi, la loi civile et la loi naturelle ne sont pas les lois d'un genre différent, mais les différentes parties de la loi dont une partie écrite appelée loi civile et une autre non écrite appelée loi naturelle. En effet, la fin de l'élaboration des lois n'est autre chose que la restriction de la liberté sans laquelle aucune stabilité des mœurs n'est possible. La raison de l'établissement des lois n'est donc autre chose que de limiter la liberté naturelle des individus de telle manière qu'ils puissent s'assister les uns les autres au lieu de se nuire. Les lois dans l'état civil font alors naître en l'homme une crainte assez forte et font équilibrer le droit de chacun.

III. 2.2. La conception hobbesienne de la liberté morale

Hobbes part de la définition de la liberté qu'adopte l'opinion commune selon laquelle « la liberté, c'est faire tout ce que l'on veut ». Mais il montre que cette liberté ne peut jamais se réaliser. Pour lui, « *un homme libre est celui qui, pour ces choses qu'il est capable de faire par sa force et par son intelligence, n'est pas empêché de faire ce qu'il a la volonté de faire* »²⁶⁹.

III. 2.2.1. La liberté entre contrainte et nécessité

Hobbes est un philosophe de la liberté et de la nécessité. Chez lui, la crainte et la liberté ; puis la liberté et la nécessité, sont compatibles.

III. 2.2.2. La liberté et la contrainte

Le philosophe anglais Hobbes définit la liberté comme l'absence d'obstacles. D'après lui, les mots liberty et de freedom désignent proprement l'absence d'opposition. Par opposition, on doit entendre les obstacles extérieurs au mouvement. « *Ces mots peuvent être appliqués à*

²⁶⁸ *Ibid.*, chapitre XXVI, p. 99.

²⁶⁹ *Ibid.*, chapitre XXI, p. 47.

des créatures sans raison, ou inanimées, aussi bien qu'aux créatures raisonnables »²⁷⁰. Il estime que la liberté de l'homme consiste à ne pas être empêché d'agir volontairement. Ainsi, Hobbes lie la liberté à la crainte et justifie cette liaison avec l'exemple d'un homme qui jette ses biens à la mer parce qu'il craint que le bateau ne coule. Cet homme pose cependant cet acte tout à fait volontairement, parce qu'il peut refuser de le faire s'il le veut. C'est donc l'action de quelqu'un qui est libre. En fait, c'est la même chose que quand un homme paie ses dettes, seulement par crainte de la prison. Cela est l'acte d'un homme en liberté, parce qu'aucun corps ne l'empêche de conserver cet argent.

Hobbes affirme alors que la liberté humaine est le pouvoir de réaliser ce que l'on veut faire. C'est certainement une condition nécessaire pour être libre et responsable de ce que l'on fait. Il estime qu'il faut admettre quelque chose comme un exercice de la volonté à l'origine de l'action qui correspond à l'engagement de l'agent. Il y a bien un moment où le sujet se détermine à agir, exerçant ainsi son libre arbitre même s'il ne prend pas la décision explicite de faire ceci ou cela. De ce fait, « *toutes les actions que les hommes font dans les Républiques, par crainte de la loi, sont des actions dont ils avaient la liberté de s'abstenir* »²⁷¹. Il apparaît alors que l'intérêt²⁷² et la crainte²⁷³ sont les principes de la société et toute la morale consiste à vivre selon notre bon plaisir. De l'avis de Hobbes, l'homme libre est celui qui possède une large possibilité de choix. Possibilité dans ce qu'il fait et possibilité dans le choix de ses actes sans être contraint par une force extérieure.

III. 2.2.3. La liberté et la nécessité

À la différence de Descartes qui voit dans la volonté un pouvoir de liberté, Hobbes introduit la notion de nécessité dans sa philosophie afin de montrer que cette nécessité n'est pas de l'ordre de la contrainte extérieure, mais qu'elle rend possible l'exercice d'une liberté qui s'identifie à la liberté du mouvement. C'est ainsi qu'en matérialiste, il assimile la liberté humaine au libre mouvement des corps. Être libre d'après lui, c'est ne pas subir d'entraves dans ses mouvements. En effet, s'appuyant sur l'écoulement de l'eau dans la rivière, Hobbes montre que le mouvement d'écoulement se fait d'autant plus que la liberté et la nécessité sont compatibles. Selon lui, l'eau n'a pas seulement la liberté de couler, mais se trouve aussi dans la

²⁷⁰ Thomas Hobbes, *Le Léviathan*, traduction de l'anglais par François Tricaud, Paris, Sirey, 1971, p. 221.

²⁷¹ Thomas Hobbes, *Le Léviathan*, traduction de Philippe Foliot, avec notes. Version numérique, août 2004, Maryse. Emel. Blogphilo.over-blog.com/Hobbes-liberté-de-mouvement. Consulté le 08/05/2020.

²⁷² Thomas Hobbes, *Le Citoyen ou les fondements de la politique*, section première, chapitre 1, traduction de Samuel Sorbière, secrétaire de Thomas Hobbes, version numérique par Jean-Marie Tremblay, p. 30.

²⁷³ *Ibid.*, p. 31.

nécessité de s'écouler en pente en suivant le lit du fleuve ; car il est de la nature de l'eau de s'écouler nécessairement. Il affirme donc que l'exemple de l'eau est aussi vrai pour les actions des hommes. Si elles s'opèrent volontairement, c'est qu'elles procèdent de leur liberté.

Cependant, « *chaque désir et chaque inclinaison procèdent de quelque cause. Cette cause l'est aussi d'une autre cause. Dans cette chaîne continue, le premier maillon serait dans la main de Dieu, la première de toutes les causes* ». Ainsi, les actions humaines procèdent de la nécessité. À cet effet, Hobbes pense que cette nécessité se joue naturellement au même titre que l'écoulement d'eau qui, sans lit, déborderait la rivière et disparaîtrait finalement. C'est pourquoi il estime qu'il en va de même de la liberté. Si elle ne s'associe pas à la nécessité, elle se dissoudrait. Or, indique Hobbes, « *communément l'on tient que la liberté consiste à pouvoir faire impunément tout ce que bon nous semble, et que la servitude est une restriction de cette liberté* ». Mais de son avis, l'on prend fort mal la liberté de ce biais-là ; car à ce compte, il n'y aurait personne de libre dans la République, vu que les États doivent maintenir la paix du genre humain par l'autorité souveraine, qui tient la bride à la volonté des personnes privées.

En effet, dans cette première partie de notre travail qui précède la philosophie de liberté humaine chez Spinoza sur laquelle porte notre réflexion, il était question de passer en revue différentes approches de la liberté humaine dans l'histoire de la philosophie. L'analyse des conceptions de quelques auteurs de l'Antiquité et de la période médiévale nous a permis de prendre connaissance de l'intérêt que les philosophes ont eu pour ce concept. Sans le vouloir, cette partie permet de comparer la liberté des Anciens à celle des Modernes comme le fait Constant qui avance qu'il existe deux sortes de libertés : la liberté des Anciens, en Grèce comme à Rome, c'est la liberté politique, la délibération publique sur les grandes affaires de la Cité, au prix de « l'assujettissement complet de l'individu à l'autorité de l'ensemble » ; et la liberté des Modernes, c'est la liberté individuelle, liberté de dire et de penser ce qu'on veut, liberté religieuse, liberté de détenir une propriété, de travailler et commercer. Nous disons donc avec Constant que « *le but des Anciens était le partage du pouvoir social entre tous les citoyens d'une même patrie ; tandis que le but des modernes est la sécurité dans les jouissances privées* »²⁷⁴. Ainsi, nous estimons au terme de cette première partie qu'elle va nous permettre de faire une analyse aisée de la conception spinoziste de la liberté humaine.

²⁷⁴ Michel Winock, *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes*, in mensuel n°346, 2009, p.112.

DEUXIEME PARTIE

LA LIBERTÉ HUMAINE SELON SPINOZA

Dans cette deuxième partie portant sur la philosophie de la liberté humaine chez Spinoza, nous nous assignons la tâche de fouiller de fond en comble sa pensée. Autrement dit, nous allons scruter en profondeur sa conception de la liberté humaine. Mais avant d'en arriver à cet effort d'analyse de la pensée de Spinoza, nous commençons tout d'abord par dire un mot sur la personne de ce philosophe hollandais en lien avec son époque et par rapport à l'ensemble de son œuvre. Puis, nous songeons examiner méthodiquement sa pensée pour démontrer si oui ou non sa philosophie de la liberté humaine comporte une pertinence singulière. Ensuite, puisque « *la liberté est une notion polysémique qui va de la simple faculté de faire un choix jusqu'à ce qui nous est permis de faire par la société* »²⁷⁵, il sera question pour nous de présenter le cheminement suivi par Spinoza partant des éléments essentiels de sa philosophie, afin de montrer les conditions de la réalisation de la liberté qui se fonde sur la loi et sur la morale chez lui.

Et aussi, nous ne perdrons pas de vue dans cette deuxième étape de notre travail que l'élaboration ou l'édification de la conception spinoziste de la liberté humaine part de sa réfutation des conceptions de liberté humaine de ses précurseurs et même de ses prédécesseurs contemporains. C'est au cours de cette réfutation qu'il formule ses thèses qui traduisent ce qu'est la liberté humaine et ce qu'elle n'est pas, notamment quand dans son œuvre de jeunesse il abordait le pan déterministe de sa conception. Dans la progression de sa pensée, il édifie une conception de liberté humaine comportant deux dimensions à savoir : dimension politique et dimension éthique. Ces deux dimensions constitueront chacune un point dans lequel nous allons mettre en exergue sa philosophie de la liberté. La dimension politique de la conception spinoziste de la liberté s'appuie sur la liberté naturelle de l'état de nature. C'est l'hypothèse de cet état de nature qui fait passer l'homme de la liberté naturelle à la liberté civile fondée par les règles de la société policée. Cette dimension va constituer notre préoccupation au premier moment ; ensuite, nous allons clarifier le sens moral/éthique qu'il donne à la liberté humaine.

En effet, notre objectif étant de nous approprier la pensée spinoziste de la liberté humaine et de faire un compte rendu, nous estimons qu'à partir de ces deux dimensions de la liberté chez lui, nous pourrions présenter l'essentiel de sa pensée sur la liberté. Cette deuxième partie de notre travail constitue donc le noyau de notre réflexion.

²⁷⁵ Dossier, *les philosophies et la liberté*, Mensuel n°275, novembre 2015. https://www.scienceshumaines.com/les-philosophes-et-la_liberte_fr_35136html. Consulté le 25/06/2021.

CHAPITRE IV

SPINOZA ET LE DÉBAT AUTOUR DE LA NATURE DE LA LIBERTÉ HUMAINE

Ce chapitre est pour nous le lieu de faire connaître la personne, la vie, l'œuvre et l'époque de Spinoza. L'intérêt de ce chapitre c'est qu'il va nous permettre de montrer que la philosophie spinoziste de la liberté qui demeure d'actualité et continue d'influencer notre temps, s'enracine tout d'abord dans le développement de sa personnalité, ainsi que dans le contexte particulier de son élaboration vis-à-vis de son époque.

IV.1. La vie et l'œuvre de Spinoza

Baruch Spinoza ou Benedictus Spinoza naquit le 24 Novembre 1632 à Amsterdam. Il existe un portrait du philosophe portant également le nom Bento d'Espinoza. Il s'agit d'un dessin du peintre H. Van der Spyck, chez qui Spinoza vécut de 1670 jusqu'à sa mort à la Haye²⁷⁶. Spinoza est issu d'une famille juive marrane portugaise qui aurait fui l'inquisition pour le Pays-Bas afin d'échapper à une menace à cette époque. En effet, les Juifs portugais étaient venus avec leurs coreligionnaires espagnols se fixer à Amsterdam vers la fin du XVI^e siècle. Là, ils n'étaient restés Juifs d'ailleurs que de cœur, puisqu'ils furent faits catholiques malgré eux par un édit, dit de Ferdinand en 1492.

Né d'un marchand juif, Spinoza a reçu l'éducation traditionnelle très forte purement hébraïque. À l'instar de tous les autres enfants de la communauté juive, Spinoza a appris l'hébreu et la Bible hébraïque, notamment le Pentateuque, c'est-à-dire les cinq livres de Moïse à savoir : Genèse, Exode, Lévitique, Nombre et Deutéronome. Il a aussi appris les livres des Rois et des Prophètes : Jérémie, Esaïe et Ézéchiël ; puis des nombreux livres historiques et le Talmud à l'école élémentaire juive. C'est ainsi qu'il acquiert une bonne maîtrise de l'hébreu et de la culture rabbinique.

Conduit par Rabbi Mortera, il approfondit sa connaissance de la loi écrite et accède aux commentaires médiévaux de la Torah de Rachi Ibn Ezra, ainsi qu'à la philosophie juive de Maimonide. On note ensuite son passage à l'Université de Leyde.

²⁷⁶ Robert Misrahi, *Spinoza*, Introduction, Paris, Éditions Médicis-Entrelacs, 2005, p. 12.

Spinoza a suivi à l'école du philosophe républicain et libertin Franciscus Van den Ende²⁷⁷ ouverte en 1652, des cours de latin, de mathématique, de physique, de géométrie, de français et s'est également initié à la philosophie de René Descartes, qui exerça sur lui une influence assez profonde, au point de faire de lui un héritier critique du cartésianisme. Il a aussi découvert dans cette école l'Antiquité et les grands penseurs du XVI^e siècle comme Nicolas Machiavel, Francis Bacon, Hugo Grotius et Thomas Hobbes. Spinoza s'est fait par la suite le défenseur de la raison et de l'universalité de l'esprit humain.

De l'avis de Bréhier, « *le médecin Van den Ende était un adepte de la théosophie si répandue dans l'Italie et l'Allemagne de la Renaissance et du XVII^e siècle, d'après laquelle il n'existe rien en dehors de Dieu* »²⁷⁸. À travers ce médecin et philosophe, Spinoza a pu connaître Bruno qui, un siècle avant lui, soutenait l'unité de la substance, l'identité de Dieu et de la nature et écrivit cette formule qui semblerait à peine déplacée dans l'*Éthique* : « *le premier principe est infini dans tous ses attributs, et l'un de ces attributs est l'étendue* »²⁷⁹.

Spinoza a fait des études bibliques et théologiques avec les plus éminents rabbins de la communauté juive d'Amsterdam et s'est lié avec les esprits libéraux et anticléricaux juifs et chrétiens. Mais, grâce à une ouverture d'esprit et de culture philosophique, Spinoza acquit une autonomie de pensée et prit ses distances vis-à-vis de toute pratique religieuse tout en ayant une réflexion portée en constance sur la théologie. Il pense et écrit dans des conditions assez exceptionnelles pour son temps à cause du pouvoir clérical. Mais ce pouvoir le découvre très vite grâce à son indépendance d'esprit. Il s'est fait excommunier par la synagogue pour cause d'effroyables hérésies. C'est ainsi qu'en 1656, à cause des milieux chrétiens qu'il fréquente, tout particulièrement les collégants et les mennonites reconnus pour leur esprit de tolérance et de libre spéculation, et surtout de son rejet à la fois du judaïsme et du christianisme, il est excommunié de la communauté juive par cette sentence :

Par décret des Anges, par les mots des saints, nous bannissons, écartons, maudissons et déclarons anathème Baruch Spinoza (...) avec toutes les malédictions écrites dans la loi. Maudit soit-il le jour et maudit soit-il la nuit, maudit soit-il à son coucher et maudit soit-il à son lever, maudit soit-il en sortant et maudit soit-il en entrant. Et le seigneur veuille ne pas lui pardonner et qu'ainsi s'abattent sur lui la foudre et le zèle du seigneur... Et nous avertissons que personne ne peut lui parler oralement ou par écrit, ni lui

²⁷⁷ Jésuite belge déiste qui fut décapité en France pour avoir conspiré avec Rohan contre la monarchie.

²⁷⁸ Émile Bréhier, *Histoire de la philosophie*, Tome 2, p. 115.

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 116.

*consentir aucune faveur, ni rester sous le même toit que lui, ni lire de papier fait ou écrit par lui*²⁸⁰.

Dès la publication de cette sentence, Spinoza va alors mener une vie solitaire devenant ainsi polisseur de lunettes dans des chambres meublées de la banlieue de Leyde et finalement peu de temps après, à la Haye. Il vit désormais des ressources de ce métier de polisseur de lunettes, auxquelles il ajoutait celles de sa maison de commerce.

Pour préserver sa paix et sa liberté, Spinoza refusa la chaire de philosophie de l'Académie de Heidelberg qui lui est offerte dix (10) ans plus tard par l'Électeur Palatin, frère de la princesse Élisabeth où il pouvait enseigner librement sa philosophie. Très prudent, la même année il refuse l'offre d'une pension et d'un séjour en France pour éviter soigneusement tout ce qui pouvait aliéner son indépendance. Voilà pourquoi Misrahi²⁸¹ témoigne que pour l'essentiel, la vie de Spinoza est l'histoire de ses écrits philosophiques. C'est aussi celle du travail d'enseignement qu'il a accompli au travers de ses correspondances et également de ses rencontres régulières. Car, « *autour des années 1660, il organisait des correspondances et rencontres avec un petit cercle d'amis fidèles et motivés* »²⁸².

En effet, Spinoza écrit deux exposés d'ensemble de sa philosophie : le *Court traité* composé en latin dès 1660 par ses amis chrétiens et l'*Éthique* dont la rédaction fut plusieurs fois reprise. Il publie en 1663 un ouvrage, *Principes de la philosophie de Descartes*, un exposé de la philosophie cartésienne à l'usage d'un jeune disciple grâce auquel il est rendu célèbre. En 1670, il interrompt la rédaction de l'*Éthique* pour publier anonymement le *Traité théologico-politique* qui est à la fois un Essai d'exégèse biblique rationaliste et un Manifeste en faveur de la liberté religieuse. Spinoza traite de la question de la liberté humaine dans cet ouvrage anonyme et pense que la liberté de juger n'est pas dangereuse pour la paix d'un État. En indiquant l'objectif pour lequel il rédige ce Traité, il affirme que :

Ce rare bonheur nous est échu de vivre dans une République, ou une entière liberté de juger et d'honorer Dieu selon sa complexion propre est donnée à chacun, et tous tiennent la liberté pour le plus cher et le plus doux des biens, j'ai cru ne pas entreprendre une œuvre d'ingratitude ou sans utilité, en montrant que non seulement cette liberté peut être accordée sans danger pour la piété et la paix de l'État, mais que même on ne pourrait la supprimer sans

²⁸⁰ Paul Siwek, « *Le libre arbitre d'après Spinoza* », in *Revue philosophique de Louvain*, troisième série, Tome 45, numéro 8, 1945, p. 339.

²⁸¹ Robert Misrahi est professeur émérite de philosophie éthique à l'Université de Paris I Sorbonne. Il est auteur de nombreux ouvrages de référence sur Spinoza et sur l'éthique du bonheur parus entre autres aux éditions du Seuil, PUF, Armand Colin ou Les Empêcheurs de penser en rond.

²⁸² Robert Misrahi, *Op. cit.*, p. 13.

*détruire la paix de l'État et la piété. Telle est la thèse que mon principal objet a été de démontrer dans ce Traité*²⁸³.

D'après Bréhier, « *ce Traité indique les voies de salut réservées aux hommes qui ne vont pas plus haut que l'obéissance aux prescriptions des religions positives* »²⁸⁴. Et selon Misrahi, le *Traité théologico-politique* est une introduction à la pensée politique de Spinoza. « *C'est dans cet ouvrage qu'il expose pour la première fois la théorie du pacte social, cette convention libre et réciproque qui permet de passer du droit de nature, le règne de la puissance individuelle dominatrice, au droit civil, où règnent l'harmonie, la paix et la liberté véritable* »²⁸⁵.

Cependant, l'anonymat de la publication du *Traité théologico-politique* étant très vite découvert, l'ouvrage fut vivement critiqué par les chrétiens de toutes les sectes. Cela surtout, parce que depuis 1660, Spinoza était de plus en plus fréquemment attaqué comme athée. En ce temps-là, si aucun procès ne lui a été intenté par l'inquisition contrairement à d'autres auteurs de ses contemporains, c'est parce qu'il écrivait en latin et non en néerlandais. Spinoza finit par comprendre alors que les hommes de son temps n'étaient pas encore mûrs pour accepter sa philosophie.

En 1675, il tente de publier *l'Éthique* rédigée en latin entre 1660 et 1675. Mais reculant devant les risques qu'il encourait, il commence la rédaction du *Traité politique* qu'il n'a d'ailleurs pas pu publier, également comme *l'Éthique* son chef d'œuvre. Il n'a donc plus rien imprimé de son vivant. Et le 20 Février 1677, il meurt de tuberculose.

Dès cette année même, le médecin Ludovic Meyer publia chez le libraire Rieuwertz, un homme courageux, ses œuvres à titre posthume, notamment : *l'Éthique* son œuvre majeure dont la rédaction fut plusieurs fois reprise et trois traités, à savoir : le *Traité de la Réforme de l'entendement*, le *Court traité* et le *Traité politique*, plus un recueil de lettres. C'est à partir de là seulement que le spinozisme sera connu, largement commenté et va connaître une influence durable grâce à des débats fréquents. L'œuvre de Spinoza entretient une relation critique avec les positions traditionnelles des religions révélées que sont le judaïsme, le christianisme et l'Islam. Ses conceptions théologiques qui relèvent du panthéisme s'opposent aux dogmes

²⁸³ Baruch Spinoza, *Traité théologico-politique*, Préface, Paris, Garnier-Flammarion, 1965, traduction et notes de Charles Appuhn, p. 22.

²⁸⁴ Émile Bréhier, *Op. cit.*, p. 117.

²⁸⁵ Robert Misrahi, *Ibid.*, pp. 44-45.

religieux de la transcendance divine et d'une révélation surnaturelle. De ce fait, « *Spinoza fut couramment compris comme un auteur athée et irréligieux* »²⁸⁶.

Faut-il le rappeler, la réflexion du rationaliste et l'eudémoniste philosophe Spinoza porte sur un bon nombre de thématiques parmi lesquelles, la liberté humaine qui retient notre attention dans le présent travail. À la question de savoir pourquoi l'auteur se penche-t-il sur cette thématique, la réponse se trouve dans l'appendice du livre I de l'*Éthique* ; et cette réponse c'est la lecture de ses prédécesseurs qui le conduit à cette réflexion. Car, il affirme que :

Tous les préjugés que j'entreprends de dénoncer ici viennent de cela seul, que les hommes supposent communément que toutes les choses naturelles agissent, comme eux-mêmes, à cause d'une fin et vont jusqu'à tenir pour certain que Dieu lui-même règle tout en vue d'une certaine fin précise ; ils disent en effet que Dieu a tout fait à cause de l'homme et a fait l'homme, pour qu'il l'honore. C'est donc cela seul que je considérerai d'abord, en cherchant premièrement la cause qui fait qu'ils se reposent, pour la plupart, sur ce préjugé et pourquoi ils ont tous un tel penchant à l'embrasser.

Parmi ces préjugés, Spinoza mentionne la liberté de la volonté, la liberté absolue de l'homme et surtout la croyance au libre arbitre dont il s'est attaché avec passion à détruire. Voilà pourquoi nous disons que c'est de la lecture des philosophies antérieures à lui qu'est née chez Spinoza sa pensée sur la liberté humaine. Il se situe aux antipodes de ces philosophies de la liberté qui le précédèrent. L'occasion lui est donnée dès la correspondance qu'il entretient avec Oldenberg. Puis, il fait large place à la critique dans l'*Éthique*. C'est partant de cela que la question de la liberté humaine a occupé une place de choix dans son œuvre.

Cependant, considéré comme héritier critique du cartésianisme, Spinoza développe une philosophie de la liberté qui répond tout d'abord à la fois à Descartes, aux Stoïciens et à la Scolastique concernant l'intérêt que ces derniers accordent au libre arbitre, à la liberté absolue et à la liberté de la volonté. C'est par exemple ce que Charles Appuhn écrit dans la note sur l'*Éthique* : « *C'est à Descartes, surtout au Descartes des Passions de l'Âme, que répond l'Éthique point par point à partir de sa troisième partie* »²⁸⁷. Cela est de même qu'au Descartes des *Méditations métaphysiques*. C'est en effet ce qui nous permet d'affronter la philosophie de Descartes et celle de Spinoza ; car toutes les deux sont des philosophies de la liberté, mais antagonistes. C'est aussi pour cela que ce qui éclaircit immensément le problème des rapports

²⁸⁶ [http : //www.spinoza et nous.fr](http://www.spinoza-et-nous.fr). Consulté le 23-12-2019.

²⁸⁷ Charles Appuhn, traducteur de Spinoza, note de l'*Éthique*, Paris, Éditions du Seuil, 1988, p. 11.

du philosophe hollandais avec Descartes ; c'est sans doute et certainement l'élucidation de la question de la liberté humaine.

Comme nous l'avons montré dans la première partie, les Stoïciens estimaient que l'homme pouvait posséder une liberté absolue, puisqu'il n'y a rien qui puisse s'opposer à sa volonté. Les Scolastiques pensent quant à eux que l'homme a le libre arbitre ; car Dieu l'a créé libre et qu'il a la possibilité de choisir, le choix de retrouver la liberté originelle que l'homme a perdue à sa chute. Il a juste besoin d'une libération du péché, pour accéder à la véritable liberté qui est fixation de la volonté dans l'amour de Dieu. Ils soutenaient également que l'homme possède la liberté de la volonté. La philosophie de la liberté de Descartes pour sa part met en cause des concepts et des questions, les uns venus de la philosophie antique, en particulier d'Aristote, les autres ravivés par les débats de la Réforme, de la théologie chrétienne, notamment de Saint Augustin. Dans le sillage de ces philosophies, Descartes réserve un statut privilégié à l'union substantielle de l'âme et du corps. Il caractérise l'expérience de la liberté de la volonté comme le pouvoir d'affirmer ou de nier, de prendre un parti ou un autre.

C'est donc à toutes ces thèses sus-évoquées que répond d'abord la philosophie de la liberté de Spinoza avant de se cristalliser en tant que pensée. Le traducteur de son œuvre, Charles Appuhn nous invite à sa lecture pour non seulement découvrir qu'il réfute les pensées de ses prédécesseurs, mais aussi pour découvrir la pertinence de sa philosophie en ces termes :

Il est cependant indispensable de lire les Principes de la Philosophie de Descartes, les Pensées Métaphysiques, le Traité de la Réforme de l'Entendement et le Court Traité, non seulement pour ne rien négliger de ce qui peut servir à l'intelligence des autres écrits de Spinoza, mais pour se faire une idée de ses études et de ses lectures philosophiques, et aussi de la position prise par lui à l'égard tant de Descartes que des Scolastiques. Dans les Principes, il expose la philosophie de Descartes avec exactitude et intelligence, en homme qui la connaît à fond et l'estime grandement. Il la complète sur quelques points en s'inspirant de la pensée de son auteur, cherche à rendre certaines choses plus claires ou moins obscures qu'elles ne le sont dans l'ouvrage même qu'il interprète²⁸⁸.

C'est le même sentiment qu'on rencontre chez Meyer. Lui aussi rapporte que « Spinoza a commenté les Principes de la philosophie de Descartes au point de lui apporter des idées dans le but de redresser sa pensée et pour enfin de compte, être cartésien plus que

²⁸⁸ Charles Appuhn, Traducteur de Spinoza, Notice sur Les Principes de la philosophie de Descartes, collection du Traité de la réforme de l'entendement, du Court traité, Les Principes de la philosophie de Descartes, Les Pensées métaphysiques, Paris, Garnier-Flammarion, 1964, p. 225.

Descartes »²⁸⁹. De son avis, Spinoza a rencontré beaucoup de parties qu'il rejette comme fausses et auxquelles, il oppose une conviction profondément différente. Pour donner de ces dernières un exemple parmi tant d'autres, on peut citer ce qu'il dit de la volonté dans le scolie de la proposition XV, partie I, des *Principes de la philosophie de Descartes* et de l'Appendice du chapitre XII, partie II de l'*Éthique*.

Aussi, Charles Appuhn montre qu' :

*Au lieu de se borner à une simple exposition des Principes du cartésianisme, Spinoza avait eu pour devoir de donner à cette partie de son enseignement un caractère polémique. Il a commencé par une sorte d'examen critique des notions et des théories les plus importantes de la philosophie généralement enseignée (la Scolastique) et il a résolu dans un sens cartésien les problèmes relatifs à l'être en général et à certains êtres en particulier*²⁹⁰.

Le traducteur Appuhn poursuit son travail de compte-rendu en disant que, Spinoza expose la pensée de Descartes. Cependant, on peut voir fort bien qu'il la juge, soit très exactement à quel moment précis sa pensée propre cesse de s'accorder avec celle de Descartes. Il est à relever toutefois que cette façon et cette posture n'est pas l'apanage de Spinoza. Faire un dépassement et une actualisation des pensées est le mobile ou la motivation par excellence de toute philosophie. Charles Raymond fait remarquer cette attitude des philosophes en affirmant que :

*La question de l'actualité des pensées du passé se pose de façon aiguë aux philosophes, qui sont toujours d'abord, par formation, des historiens de la philosophie. Tout philosophe estime que ses prédécesseurs, malgré leurs qualités, ont échoué devant certaines difficultés, faute d'avoir vu, entrevu ou posé certaines distinctions conceptuelles ou certains concepts*²⁹¹.

Cependant, dans cette mouvance donc de question d'actualité, Spinoza réfute la conception cartésienne de la liberté de la volonté et affirme que la liberté de pensée ou de la volonté n'existe pas. Il soutient plus précisément que le libre arbitre n'est pas un libre choix comme le pense l'auteur des *Méditations métaphysiques*.

Le médecin Schuller, l'un des amis et interlocuteur de Spinoza lui a posé une question de savoir ce qu'il pense du pouvoir qu'a l'homme de faire des choix libres. En réponse au médecin, Spinoza dit ceci : « *j'appelle libre, quant à moi, une chose qui est et agit par la seule nécessité de sa Nature ; contrainte, celle qui est déterminée par une autre à exister et à agir d'une*

²⁸⁹ Louis Meyer, Préface des *Principes de la philosophie*, *Ibid.*, p. 235.

²⁹⁰ Charles Appuhn, *Ibid.*, pp. 223-224.

²⁹¹ Raymond, *Quelque chose de Spinoza*, <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00934785v1>, 2020. Consulté le 12/05/2021.

certaine façon déterminée »²⁹². Cette réponse est consignée dans la Lettre n°58 qui est l'une des nombreuses correspondances de Spinoza avec ses contemporains. Cette lettre traite de la liberté, notamment de la notion du libre arbitre que Spinoza récuse au profit d'une libre nécessité. C'était là une façon pour lui de dire à son ami que la liberté au sens de « faculté de vouloir » est un mot dépourvu de sens. Il soutient à cet effet qu'une chose qui agit sous l'effet d'une cause extérieure ne peut pas être dite libre. Et, la liberté ne saurait être un libre décret de la volonté. De son avis, est libre l'être ou la chose qui agit par la seule nécessité de sa nature. La liberté apparaît alors chez l'homme comme la conformité entre ce que nous sommes, c'est-à-dire notre nature et nos actes. L'acte libre est donc à cet effet celui qui exprime le mieux notre nature. De ce point de vue, la liberté implique la connaissance des causes qui nous déterminent à agir de telle ou de telle autre façon.

Voilà pourquoi Spinoza récuse la conception de la liberté de la volonté et du libre arbitre de Descartes au profit de la « libre-nécessité ». Il montre assez largement que la conception cartésienne de la liberté connaît de limites et va même jusqu'à affirmer :

*Qu'il est assez étonné de voir un philosophe, après avoir fermement décidé de ne rien déduire que de principes connus par soi et de ne rien affirmer qu'il ne perçut clairement et distinctement et après avoir si souvent reproché aux Scolastiques de vouloir expliquer les choses obscures par des qualités occultes, adopter une hypothèse plus occulte que toute qualité occulte*²⁹³.

Spinoza a déclaré cela au sujet de la liberté de la volonté tant prônée par Descartes que les Stoïciens. D'après lui le contenu de la liberté de la volonté est creux. C'est pour cette raison qu'il rejette cette liberté de la volonté affirmée par Descartes avec beaucoup de forces et par les Stoïciens avec passion. Il oppose l'argument suivant :

*À l'égard de la deuxième objection, je réponds en niant que nous ayons le libre pouvoir de suspendre le jugement. Car quand nous disons que quelqu'un suspend son jugement, nous ne disons rien d'autre, si non qu'il voit qu'il ne perçoit pas la chose de manière adéquate. Et donc, la suspension du jugement, en vérité, est une perception, et non une libre volonté*²⁹⁴.

En outre, Spinoza pose la nécessité de l'action et assimile la liberté de la volonté de Descartes au rêve. Pour illustrer pourquoi et en quoi il le fait, Spinoza édifie une argumentation comme suit : concevons un enfant imaginant un cheval ailé et ne percevant rien d'autre. Puisque

²⁹² Baruch Spinoza, Lettre n° 58 à Schuller sur https://fr.m.wikipedia.org/wiki/Lettre_à_Schuller. Consulté le 27/01/2020.

²⁹³ Baruch Spinoza, préface de la partie V de l'*Éthique*, traduction de Bernard Pautrat, version bilingue latin-français, Paris, Éditions du Seuil, 1988, p. 483.

²⁹⁴ *Ibid.*, partie II, proposition XLIX, scolie, p. 193.

cette imagination enveloppe l'existence du cheval et que l'enfant ne perçoit rien qui supprime l'existence du cheval, il contempera nécessairement le cheval comme étant en sa présence et il pourra douter de son existence, quoi qu'il n'en soit pas certain. Et de cela, nous faisons l'expérience tous les jours dans les rêves et il n'y a personne pour penser qu'il a, quand il rêve, le libre pouvoir de suspendre son jugement sur ce dont il rêve et faire qu'il ne rêve pas ce qu'il rêve qu'il voit. En effet, Spinoza trouve que la volonté de l'homme ne puisse être libre ».

Mais d'après lui, s'il y a une volonté libre qui puisse exister, c'est seule celle de Dieu. À ce sujet, il fait un long exposé qui tourne autour de l'absolue liberté de Dieu et de la liberté relative et par nécessité de l'homme. C'est ainsi que Spinoza pense que l'être en soi de l'homme ne saurait être libre dans la mesure où on le considère en lui-même. L'homme n'est pas la cause de lui-même, car son existence n'enveloppe pas son essence. Mais en fait, il n'y a pas d'être en soi de l'homme, car justement il n'est pas une substance comme le sens commun ordinaire le croit plus ou moins confusément. Il n'est qu'un mode de la substance divine.

Tout singulier, autrement dit toute chose qui est finie et a une existence déterminée, ne peut exister, ni être déterminée à opérer par une autre chose, qui elle aussi est finie et a une existence déterminée et à son tour cette cause ne peut pas non plus exister, ni être déterminée à opérer, à moins d'y être déterminée par une autre qui elle aussi est finie et a une existence déterminée et ainsi à l'infini²⁹⁵.

Cette pensée montre que la chaîne peut remonter jusqu'à l'infini. Or, il est nécessaire que l'on s'arrête quelque part. Ainsi la loi selon laquelle telle cause produit tel effet, s'applique à l'existence humaine. L'on dira à cet effet qu'exister, c'est provenir de, c'est-à-dire sortir de quelque part. Donc tout ce qui existe a une essence, un moteur qui le meut sans être mû par un autre d'après les termes d'Aristote. Ce moteur met en mouvement l'existence de toutes choses. Cela implique que chaque chose qui existe, a un auteur qui façonne et détermine son existence en tant qu'essence. C'est cette essence qu'on appelle Dieu. Cet être qui gouverne l'univers par sa toute puissance. Puisque Dieu n'est déterminé par aucune force qui lui soit externe, il suit alors qu'il agit librement. Car tout ce qui existe est son œuvre et rien n'échappe à lui. Ainsi d'après Spinoza :

Dieu ou Substance, cause absolue qui possède une infinité d'attributs infinis dont l'étendue et la pensée produisent nécessairement, par sa puissance en tant que nature naturante (ce qui est en soi et se conçoit par soi) produit la

²⁹⁵ *Ibid.*, partie I, proposition XXVIII, p. 63.

*nature naturée, c'est-à-dire une infinité de modes, modes infinis immédiats, modes infinis médiats et des modes infinis tout court*²⁹⁶.

Il existe des relations entre la substance et ces modes ; une relation causale, c'est-à-dire celle de cause à effet. De la cause à l'effet, il n'y a pas commensurabilité, l'effet est nécessairement différent de la cause, il n'y a pas même structure ; ce qui est causé est déterminé alors que la cause est déterminante. Selon Spinoza il existe aussi une relation logique d'inhérence, celle du tout à la partie. Cette relation règle d'une part les rapports de l'attribut au mode non sous le rapport causal mais sous le rapport du partage d'une propriété commune indivisible. Donc, Dieu est cause de soi et des choses qu'il produit nécessairement. Il est radicalement différent du créé. Voilà pourquoi il agit librement par la seule nécessité de sa nature.

En effet, l'entendement et la volonté libre n'appartiennent pas à l'homme. Dieu étant la cause de tout, il est une puissance impersonnelle située au-delà de toute volonté et de tout entendement. La volonté ne peut être appelée cause libre, mais seulement cause nécessaire. Car toute volonté singulière est nécessairement déterminée. De ce fait, la volonté n'appartient plus à Dieu qu'à d'autre chose déterminée. Alors que Dieu a une volonté absolue qui ne soit pas déterminée par une autre cause à agir. Agir par les seules lois de sa nature, c'est ne pas être déterminé par un autre et c'est être libre. À cet effet, Dieu est le seul donc à l'être entièrement. Sa puissance est infinie, elle est son essence même. C'est pourquoi Spinoza donne cette définition : « *est dite libre, la chose qui existe par la seule nécessité de sa nature et se détermine par soi seule à agir* »²⁹⁷.

Cependant, suivant cette démonstration de Spinoza, Ndoba nous dira qu'il « *pose l'infinité de Dieu comme gage de sa liberté* »²⁹⁸. À l'idée d'infini s'ajoute la compréhension de la nature de Dieu qui conditionne celle de sa puissance. Cette puissance, loin de prendre la forme d'une action arbitraire, suit les lois qui lui sont d'emblée fixées par la nature dont elle constitue l'expression nécessaire à la fois complète et parfaite. Loin donc de s'exclure, liberté et nécessité, parce qu'elles ont d'intelligible, sont une même chose chez Spinoza.

²⁹⁶ *Ibid.*, proposition XXIX, scolie, p. 67.

²⁹⁷ *Ibid.*, définition VII, p. 17.

²⁹⁸ Alain Gervais Ndoba, *Spinoza et le Dieu qui peut tout*, Université Oumar Bongo, 2020. <https://doi.org/10.4000/asterion.5297>. Consulté le 13/05/2021.

Outre les ouvrages systématiques de Spinoza, son œuvre comporte également un certain nombre de lettres : les unes écrites par lui, les autres à lui adressées. C'est en effet dans sa Lettre 58 à Schuller que Spinoza tente de corriger des mésinterprétations sur la définition de la liberté. D'après lui, la liberté ne consiste pas dans un libre décret, mais dans une libre nécessité. Comme on peut le constater chez lui, une action libre est celle qui dérive d'une nécessité de nature. La liberté est donc une détermination interne, par soi, ni contrainte, ni aléatoire ou hasardeuse. De ce fait, Dieu en tant qu'être nécessaire, cause de soi et substance, existe par la seule nécessité de sa nature et par conséquent, il existe librement et nécessairement. En lui, réalité et perfection, nécessité et liberté sont en un. « *Il suit que seul Dieu est une cause libre. Dieu en effet, est le seul qui existe par la seule nécessité de sa nature, et qui agisse par la seule nécessité de sa nature. Et par suite lui seul est cause libre* »²⁹⁹.

D'après la définition VII de l'*Éthique*, la liberté est le pouvoir d'être soi-même cause de son être et de ses propres actions ; la contrainte consiste à être et agir en étant déterminé par autre chose que soi-même. Est libre la chose (l'être) qui existe d'après la seule nécessité de sa nature et est déterminée par soi seule à agir. La liberté des hommes, en tant qu'êtres déterminés et finis, ne peut être totale. Mais seul Dieu peut être libre de façon absolue, parce que lui seul existe et agit par la seule nécessité de sa Nature. Puisqu'en effet, Dieu a droit sur toutes choses et le droit de Dieu n'est rien d'autre que la puissance même de Dieu en tant qu'elle est considérée dans sa liberté absolue dit Spinoza. Tout être dans la nature tient de la nature autant de droit qu'il a de puissance pour exister et agir. « *La puissance par laquelle existe et agit un être quelconque de la nature, n'est autre chose en effet que la puissance même de Dieu dont la liberté est absolue* »³⁰⁰. C'est cette puissance qui permettra à l'homme de maîtriser ses passions s'il suit la nécessité de ses actions sous la conduite de la raison.

En effet, contrairement à l'homme qui doit obéir aux lois juridiques et morales de la société, on comprend avec moins d'efforts que Dieu puisse être absolument libre au sens d'autodétermination ; car rien n'existe en dehors de lui, pouvant déterminer son être et son activité. Il ne saurait donc être contraint par personne. Ainsi, croire que Dieu manque de libre arbitre lui permettant de revenir sur la nécessité de son être, c'est croire qu'il lui manque l'indétermination. Or, l'indétermination ne peut rien produire, rien ne peut venir de rien, c'est donc une puissance.

²⁹⁹ Baruch Spinoza, *Ibid.*, Partie I, Proposition XVII, Corollaire II, p. 47.

³⁰⁰ Baruch Spinoza, *Traité Politique*, Chapitre II, § 3, p. 16.

Dès lors, il n'y a pas de contradiction quand nous affirmons qu'un être absolument infini n'est point déterminé. Il ne subit pas de négation, car être absolument infini signifie être affirmation pure. Il n'y a point de force, aucune interne ou externe qui détermine cet être. Il peut donc être absolument libre par autodétermination puisqu'il renferme l'existence et rien n'existe en dehors de lui qui puisse influencer son existence. « *Dieu ou la Nature se connaît comme libre et en même temps est libre, en tant que substance entièrement autodéterminée* »³⁰¹. Dieu agit par les seules lois de sa nature et sans être contraint par personne. Il suit de là qu'il n'y a en Dieu, ou hors de lui, aucune autre cause qui l'excite à agir que la perfection de sa propre Nature. Car, Dieu est Un et tout.

Cependant, l'homme en tant que finitude, est déterminé et contraint par les lois de la Cité. Il a vocation d'obéir aux lois qui garantissent sa liberté. Ce n'est que dans la limite de la loi que la volonté de l'homme puisse être dite libre, mais non comme on le pense communément. Or, nous mettons notre liberté le plus souvent là où elle n'est pas. Elle ne peut être ni dans l'inconscient des contraintes, ni dans l'irréflexion qui nous déterminent à agir sans que cela ne vienne de nous. Mais notre liberté doit être fondée à la fois sur la légalité et sur la légitimité.

Dans *Les Pensées Métaphysiques*, Spinoza pose une limite due à l'incapacité de l'homme à comprendre la nature de Dieu. De son avis, il faut reconnaître que la conciliation de la liberté de notre arbitre avec la prédestination de Dieu dépasse la compréhension de l'homme. Pour ce qui touche la liberté de la volonté humaine, elle se conserve aussi par le concours de Dieu et aucun homme ne veut ou ne fait quoi que ce soit sinon ce que Dieu a décrété de toute éternité qu'il voudrait et ferait.

Comment cela est possible tout en maintenant la liberté humaine ? C'est un fait qui dépasse notre compréhension et il ne faut pas rejeter ce que nous percevons clairement à cause de ce que nous ignorons. Nous connaissons en effet clairement, si nous sommes attentifs à notre nature, que nous sommes libres dans nos actions et que nous délibérons sur beaucoup pour cette seule raison que nous le voulons. « *Si nous sommes attentifs aussi à la nature de Dieu, nous*

³⁰¹ Baruch Spinoza, *Éthique*, partie I, proposition XVII, scolie, p. 50.

percevons clairement et distinctement que tout dépend de lui et que rien n'existe sinon ce dont l'existence a été décrétée de toute éternité par Dieu »³⁰².

En effet, Spinoza pense que la prétendue conciliation de la liberté de notre arbitre avec la prédestination de Dieu pourrait relever de l'erreur. Et d'après lui, cette erreur consiste en une privation de connaissance. Exemple :

Les hommes se trompent en ce qu'ils se pensent libres, opinion qui consiste seulement en ceci, qu'ils sont conscients de leurs actions et ignorants des causes qui les déterminent. Donc dans cette idée qu'ils ont de leur liberté vient de ce qu'ils ne connaissent aucune cause à leurs actions. Car ce qu'ils disent, que les actions humaines dépendent de la volonté, ce sont des mots dont ils n'ont aucune idée. Ce qu'est la volonté, en effet et de quelle manière elle meut le corps, tous l'ignorent, qui brandissent autre chose et inventent à l'âme des sièges et des demeures, soulevant d'ordinaire le rire ou la nausée³⁰³.

Cette pensée de Spinoza est une critique de la thèse de Descartes et celle des Stoïciens. Mais elle va également au-delà d'eux pour récuser la notion communément admise de la liberté. Spinoza soutient que c'est parce que les hommes ignorent ce qui les détermine qu'ils s'imaginent capables de commencer des actions ou des pensées à partir de rien. Il trouve alors que c'est une illusion qu'il faut détruire en y opposant une autre conception de la liberté, comme le dira Suhamy de collège de France.

En effet, la liberté ne se réduit, ni à la liberté de la volonté, ni moins au libre arbitre. De ce fait, quand nous lisons Spinoza dans le *Traité de la Réforme de l'Entendement* au chapitre XVI, nous y trouvons qu'il montre ce qu'est la volonté et soutient qu'elle n'est pas du tout libre, mais au contraire que nous sommes déterminés à tous égards par des causes extérieures, à telle ou telle décision volontaire, ou à affirmer et à nier les choses. Il nous invite à reconnaître nos limites et à accepter que nous ne sommes pas libres, mais au contraire déterminés par des forces ou des causes qui nous échappent. L'action libre découle de l'intelligible en l'homme. Mais elle est nécessairement une action déterminée. Donc, nous devons connaître notre nature qui nous porte par un effort de persévérer vers les passions et chercher à maîtriser ces passions par une règle de vie.

³⁰² Baruch Spinoza, *Pensées Métaphysiques*, partie I, chapitre III, collection *Les Principes de la philosophie de Descartes*, du *Traité de la réforme de l'entendement*, du *Court traité*, *Les Principes de la philosophie de Descartes*, *Les Pensées métaphysiques*, Paris, Garnier-Flammarion, 1964, p. 349.

³⁰³ Baruch Spinoza, *Éthique*, partie II, proposition XXXV, scolie, p. 159.

Le *Traité théologico-politique* de Spinoza décrit le caractère non dommageable pour l'État de la liberté de penser laissée à chacun. Dans l'*Éthique*, sa philosophie contient une théorie de la société et s'achève en une théorie du salut par la connaissance philosophique ; autrement dit la voie de la libération. Son *Traité politique* réclame une spéculation libre, accompagnée de la pratique des vertus chrétiennes, indépendante de toute confession. Il demandait aux pouvoirs publics d'assurer dans une organisation, la possibilité de la liberté encadrée à chacun. Son traducteur et commentateur Appuhn nous dira que « *le grand amour que Spinoza avait de la liberté et sa préférence très marquée pour un régime d'égalité, apparaissent de la façon la plus claire dans les dix chapitres du Traité politique ; et d'ailleurs ils étaient déjà manifestes dans le Traité théologico-politique* »³⁰⁴.

IV. 2. Spinoza et son époque

La philosophie de Spinoza s'inscrit dans un vaste courant de vifs débats sur des concepts ou thèmes hérités d'une part de l'Antiquité et du Moyen Âge, et d'autre part de la Renaissance. Elle s'inscrit surtout dans une époque particulière où la physique galiléenne faisait la démonstration des phénomènes naturels. À cette époque, il n'y avait que la langue mathématique qui eût pu lire ces phénomènes. Car, Galilée avait soutenu que « l'univers est écrit en langage mathématique ». Lui dont la physique lit les phénomènes et détermine la relation de cause à effet, a affirmé que :

*La philosophie est écrite dans ce vaste livre constamment ouvert devant nos yeux (je veux dire l'univers) et on ne peut le comprendre si d'abord on n'apprend à connaître la langue et les caractères dans lesquels il est écrit. Or il est écrit en langue mathématique, et ses caractères sont le triangle et le cercle et autres figures géométriques, sans lesquelles il est humainement impossible d'en comprendre un mot*³⁰⁵.

Au regard de cette affirmation, nous trouvons qu'il est hors de doute que Spinoza ait partagé avec Galilée comme avec Descartes, le modèle géométrique qui rend possible non seulement la description des phénomènes, mais qui exprime aussi la production même. Ses conséquences portent tant sur le problème de l'intelligibilité du réel que sur le statut de la causalité. La philosophie de Spinoza ne peut pas être comprise si on la sépare du grand courant de pensée qui puise ses fondements dans la nouvelle physique du XVII^e siècle. C'est dire que

³⁰⁴ Charles Appuhn, notice du *Traité politique* publié à Paris chez Garnier-Flammarion, 1966, p. 7.

³⁰⁵ Galilée cité par Jean-Toussaint Desandi, *La philosophie*, Collection dirigée par François Chatelet, Paris, Éditions Marabout, décembre 1987, p. 84.

la physique de Galilée a donné une nouvelle base à la science et a modifié considérablement la façon de concevoir la méthode scientifique.

Yakira souligne à cet effet que le XVII^e siècle est un temps des bouleversements intellectuels importants dont la « révolution scientifique » est un élément essentiel. Ainsi, pour la philosophie, l'avènement de la physique ouvre une nouvelle problématique. La science se pose devant le philosophe comme un fait et comme un objet de réflexion. Yakira pense que la causalité est un concept central de la philosophie, ainsi que de la science. « *C'est l'un des concepts qui expriment la rationalité scientifique, au sens le plus large du terme, et qui véhiculent le sens philosophique des théories scientifiques. C'est pour cette raison que le travail de réflexion philosophique sur la nouvelle physique se fait dans une large mesure, par la notion de causalité* »³⁰⁶. Cette notion de causalité fait croiser philosophie et science.

C'est justement la science galiléenne qui, pour un grand nombre de philosophes de cette époque, a déterminé les formes de conceptualisation du monde matériel et a fourni les normes de la connaissance adéquate. C'est par exemple la méthode d'écriture de l'*Éthique* de Spinoza. L'exposé géométrique synthétique de Descartes qui servira de modèle à Spinoza. C'est la raison pour laquelle il disait à la suite de ce dernier que « *la mathématique qui s'occupe non pas des fins mais seulement des essences et propriétés des figures, pour montrer aux hommes une autre norme de la vérité* »³⁰⁷.

Selon Yakira, Descartes a écrit une lettre à Mersenne le 11 octobre 1638. Dans cette longue lettre dont près de la moitié est consacrée au *Discorsi* de Galilée qui venaient d'être publiés à Amsterdam, le ton qu'il a utilisé est assez peu favorable au savant italien, malgré les quelques mots d'approbation au début de la lettre. Il dit par exemple ceci :

*Je commencerai cette lettre par mes observations sur le livre de Galilée. Je trouve en général qu'il philosophe beaucoup mieux que le vulgaire, en ce qu'il quitte le plus qu'il peut les erreurs de l'École, et tâche à examiner les matières physiques par des raisons mathématiques. En cela je m'accorde entièrement avec lui et je tiens qu'il n'y a point d'autre moyen pour trouver la vérité*³⁰⁸.

Cette pensée témoigne de la satisfaction de Descartes de la méthode employée par Galilée dans la rédaction de son ouvrage. D'ailleurs, la science galiléenne comporte deux éléments de la science classique que sont : la mécanisation et la mathématisation. Les auteurs

³⁰⁶ Elhanan Yakira, *La causalité : de Galilée à Kant*, Paris, PUF, Collection philosophies, 1994, p. 9.

³⁰⁷ Baruch Spinoza, *Éthique*, partie I, Appendice, p. 83.

³⁰⁸ René Descartes, Lettre du 11 octobre 1638 à Mersenne.

s'accordent généralement pour dire que c'est par elles que Galilée fonde la modernité scientifique.

C'est ainsi que, Spinoza s'inspire de leur méthode en procédant à la façon d'un mathématicien, qui en donne une définition et en tire ensuite toutes les conséquences. Pour lui, il faut se conformer à ce modèle géométrique. Car, la vérité mathématique enseigne le modèle de toute vérité, c'est-à-dire la progression d'idées claires en d'idées plus claires, déduites d'axiomes évidents et des définitions univoques. Cette progression écarte nécessairement toute préoccupation étrangère au contenu précédemment posé. Elle exclut toute notion qui n'est pas directement exigée par les prémisses et, de ce fait, elle est la seule méthode susceptible de dégager l'ordre même des choses. Pour se garantir contre le préjugé, il faut donc raisonner à la manière des géomètres en partant des définitions valables et non des idées générales. À ce sujet, Bréhier rapporte que :

Le point de départ de Spinoza est la méditation de la méthode cartésienne : il y a un enchaînement méthodique de vérités qui commence par des idées claires et distinctes et qui manifeste la fécondité sans borne de l'entendement par la création des mathématiques et de la physique ; à cet enchaînement s'opposent les connaissances détachées et par lambeaux, qui viennent des sens et de l'imagination, sans aucune initiative spirituelle³⁰⁹.

C'est pourquoi l'homogénéité de la nature et l'universalité de la méthode mathématique s'impliquent réciproquement dans la perspective spinoziste.

À ce sujet, la pensée de Meyer précise davantage à cet effet l'emploi de la méthode de cette époque lorsqu'il affirme que :

C'est le sentiment unanime de tous ceux qui veulent s'élever au-dessus du vulgaire par la clarté de la pensée que la méthode d'investigation et d'exposition scientifique des mathématiques, c'est-à-dire celle qui consiste à démontrer des conclusions à l'aide de définitions, de postulats et d'axiomes, est la voie la meilleure et la plus sûre pour chercher et enseigner la vérité³¹⁰.

De ce qui précède, il est manifeste que nous pouvons concevoir que c'était le règne du déterminisme, car tous les phénomènes sont déterminés par des causes. Autrement dit, les mêmes causes produisent les mêmes effets. Tous les phénomènes obéissent à cette loi naturelle. Spinoza affirme que : « étant donnée une cause déterminée, il en suit nécessairement un effet,

³⁰⁹ Émile Bréhier, *Histoire de la philosophie*, Tome 2, p. 119.

³¹⁰ Michel Meyer, Préface des *Principes de la philosophie de Descartes*, in *Œuvres de Spinoza*, traduction de Charles Appuhn, publiées à Paris chez Garnier-Flammarion, 1964, p. 232.

et, au contraire, s'il n'y a aucune cause déterminée, il est impossible qu'un effet s'ensuive »³¹¹. Cette affirmation est sans doute le fruit de son époque.

La vie de Spinoza fut aussi influencée par la situation religieuse et sociopolitique de sa ville natale. À cet effet, Misrahi écrit que c'est en suivant de plus près la fondation de la nation hébraïque, et l'histoire de sa destruction interne par le conflit des Lévites et les Rois, que Spinoza est parvenu à formuler sa théorie du pacte ; « *c'est aussi par l'étude de la législation hébraïque, antérieure au pouvoir des prêtres ou des monarques, que Spinoza commence à exprimer sa préférence pour la démocratie* »³¹².

En effet, Amsterdam à l'époque de Spinoza est une ville économiquement florissante et prospère, mais religieusement et politiquement en profonde querelle. C'est dans ce climat de mouvement que Spinoza élabore et édifie sa pensée. Il développe sa philosophie lorsque son pays est traversé par ces profonds mouvements culturels et sociaux. Mais, Spinoza entre en contact avec des milieux divers où protestants, libertins, juifs libéraux se côtoient. Dans une Hollande réputée tant en bien par sa liberté et par sa prospérité, qu'en mal à cause des querelles socioculturelles et religieuses.

Dans toute l'Europe à cette époque en effet, les institutions étaient en crise. Des conflits violents et des insurrections éclataient partout. Mais, ce n'est pas le cas pour le Pays-Bas. C'est pourquoi pour certains, « *le Pays-Bas était l'incarnation de la Modernité ; car ce peuple donnait l'exemple d'une possible et réelle liberté* »³¹³. Cette liberté nouvellement acquise avec la totale indépendance des sept provinces, était, selon les républicains libéraux hollandais, la clé de voûte de la prospérité nationale ; car cette dernière reposait sur le commerce qui se voulait être libre et seule « *une libre république peut assurer un ample développement aux villes et la croissance continue des échanges* »³¹⁴. Dans sa Lettre numéro VII adressée à Spinoza en 1661, Oldenburg écrivit que :

Votre république est très libre, on y philosophe librement et cependant votre prudence vous engage à ne publier vos idées qu'avec la plus grande modération et à vous remettre au destin pour le reste. Bannissez donc, mon excellent ami, toute criante d'irriter les homuncules de notre temps ; assez longtemps on a rendu des hommages à l'ignorance et à l'ineptie. Il est temps

³¹¹ Baruch Spinoza, *Éthique*, partie I, axiome III, p. 17.

³¹² Robert Misrahi, *Spinoza*, Paris, Éditions Médicis-Entrelacs, 2005, p. 45.

³¹³ Ici, le terme liberté renvoie à la notion de liberté des Anciens de la Grèce antique qui désigne l'indépendance de la cité.

³¹⁴ Marianne Schaub, *La philosophie*, Collection dirigée par François Chatelet, Paris, Éditions Marabout, décembre 1987, pp. 125-126.

d'aller à toutes les voiles vers la vraie science et de scruter les secrets de la nature plus avant qu'on ne l'a fait jusqu'ici. Vos méditations pourront, je pense, être imprimées sans danger chez vous et il n'est pas à craindre que rien en elles puissent choquer les sages. Si vous les avez pour défenseurs et protecteurs, qu'avez-vous à redouter d'un vil ignorant.

Pour avoir résidé en Hollande (Pays-Bas), Descartes s'y est personnellement engagé par une lettre dans un débat qui avait cours sur la liberté humaine. Il confère à cet affrontement d'idées un retentissement qui porte par-delà les frontières. Dans sa Lettres, Descartes dit ceci au sujet du Pays-Bas : « *je considère cette république comme libre surtout en ce que tous y sont égaux en droit* »³¹⁵.

C'est dans ce pays que, dans un contexte où l'Église était prête à condamner toute prise de position contre la méconnaissance d'un Dieu révélé et créateur du monde et où même l'État reconnaissait la suprématie de la religion, Spinoza veut avoir une pensée libérale et révolutionnaire, une pensée philosophique d'une profonde dimension critique et rationnelle qui consiste à séparer l'État et la religion ; puis à accorder la liberté de choix aux individus citoyens. Par ailleurs, Spinoza était un esprit épris de rigueur et un homme indépendant dans des domaines à savoir : philosophique, religieux et politique. C'est ce qui lui valut l'hostilité des milieux : catholique, juif, calviniste et même philosophique. Il expose son intention à ce sujet quand il rédigea son *Traité théologico-politique* en ces termes :

*Je m'occupe à présent, à composer un traité où j'exposerai ma manière de voir sur l'Écriture. Les motifs qui m'ont fait entreprendre ce travail sont : primo, les préjugés des théologiens : à mes yeux le plus grand empêchement qui soit à l'étude de la philosophie ; je m'efforce donc de les rendre manifestes et d'en débarrasser l'esprit des hommes un peu cultivés ; secundo, l'opinion qu'a de moi le vulgaire ; on ne cesse de m'accuser d'athéisme, et je suis obligé de redresser autant que je le pourrai l'erreur faite à mon sujet ; tertio, mon désir de défendre par tous les moyens la liberté de pensée et de parole que l'autorité trop grande laissée aux pasteurs et leur jalousie menacent de supprimer dans ce pays*³¹⁶.

De ce point de vue, il s'ensuit que le *Traité théologico-politique* défend substantiellement la liberté de pensée ou de philosopher et la liberté de religion. En d'autres termes, la libération de la pensée philosophique de la théologie ou de l'autorité religieuse. Spinoza prônait la laïcité et disait que la liberté de penser n'est pas domageable à l'État. « *Sa défense de la liberté est donc à l'évidence une contestation du dogmatisme idéologique et de l'autoritarisme*

³¹⁵ René Descartes, Lettre du 11 octobre à Mersenne.

³¹⁶ Baruch Spinoza, Lettre à Oldenbourg en septembre ou octobre, 1665, Lettre 30.

politique »³¹⁷. Il était favorable à une société laïque. Voilà pourquoi Alain dira que « *nous savons par son Traité théologico-politique qu'il était profondément attaché à la République hollandaise et mettait la liberté de conscience et la liberté politique au nombre des biens les plus précieux* »³¹⁸. D'une manière générale, Spinoza a découvert les Anciens, les auteurs médiévaux et surtout Descartes et Hobbes de l'époque moderne. Ceux-ci ont exercé sur lui une influence considérable à telle enseigne que sa philosophie ne s'apparente qu'à leurs pensées. Spinoza réfléchit dans leur langage. Mais, il s'écartera de la métaphysique de Descartes, c'est-à-dire qu'il n'y adhère pas totalement, pour s'orienter beaucoup plus vers la philosophie politique de Hobbes.

IV.2.1. Spinoza et l'influence de Galilée

Dans « *Galilée et Spinoza : le problème de l'infini* », Vampoulis écrit que « *l'œuvre de Galilée a sans doute déterminé d'une manière décisive tant la nouvelle science du dix-septième siècle que la pensée d'une série de philosophes de cette époque puisqu'elle proposait un modèle rigoureux de conceptualisation du monde matériel* »³¹⁹. Vampoulis estime que la physique galiléenne a ainsi donné à plusieurs philosophes les moyens pour s'opposer aux explications qualitatives de la Scolastique. Car, à cette époque, « *la science géométrique de Galilée était considérée comme la norme même de la connaissance adéquate des choses* ».

De cette façon, Vampoulis dira qu'« *il ne faut en aucun cas, sous-estimer l'influence de Galilée sur la pensée d'une série de philosophes qui ont tous accordé à la méthode géométrique le statut d'un idéal démonstratif* ». Spinoza fait donc partie de ce courant de pensée puisqu'il a abordé le problème de la connaissance à l'aide de cette méthode ; celle-ci lui a permis de construire un système philosophique qui implique de plusieurs manières sa pensée. Il disait à cet effet que « *la méthode géométrique n'est ni un artifice formel relatif uniquement à l'exposition d'une théorie, ni une démarche qui facilite la description des phénomènes de la nature en termes mathématiques* »³²⁰. Et c'est ainsi qu'il conçoit l'ordre géométrique comme la seule méthode qui est à même d'exprimer la réalité ontologique des choses. Car, cette méthode suit rigoureusement l'ordre des causes, étant donné que le principe de causalité régit la déduction géométrique aussi bien que la production des choses. L'ordre géométrique s'avère

³¹⁷ Robert Misrahi, *Op. cit.*, p. 26.

³¹⁸ Alain, *Spinoza*, Paris, Gallimard, p. 10.

³¹⁹ Épaminondas Vampoulis, *Galilée et Spinoza : le problème de l'infini*, in J. Montesinosy Carlos Solis (éditions) : Largo Campodi filosofare, Classiques Garnier, pp. 151-162, 2007, p. 151. Article disponible sur <http://www.cairn.info/revue-archives-de-philo>.

³²⁰ *Idem*.

capable, alors, de saisir la réalité elle-même et de nous fournir une connaissance adéquate qui va des causes aux effets.

Ainsi, plusieurs textes de Spinoza dont son œuvre maîtresse l'*Éthique*, prennent la forme d'une déduction géométrique suivant laquelle la démonstration des théorèmes s'appuie d'une manière solide sur d'autres propositions déjà établies aussi bien que sur un certain nombre de définition et d'axiomes. Cet enchaînement rigoureux des propositions ne représente point, aux yeux de Spinoza, une reconstruction arbitre bien que cohérente des rapports instaurés entre les choses ou entre les choses et leur principe ontologique, tel que celui-ci est conçu dans le cadre de la métaphysique spinoziste.

Le choix de l'ordre géométrique est pleinement justifié par cette métaphysique qui fonde ontologiquement le principe de causalité sur la causalité immanente qui lie la substance unique et infinie aux choses singulières. Pour Spinoza, « *les choses particulières ne sont rien que des affections des attributs de Dieu, des manières par lesquelles les attributs de Dieu s'expriment de manière précise et déterminée* »³²¹. De cette façon, à partir de ce que Spinoza écrit dans la définition VII de la première partie, la réalité est absolument soumise à l'action à la fois libre et nécessaire de la substance libre parce que cette action découle nécessairement de la nature de cette substance.

IV.2.2. La conception de la Nature chez Galilée

L'époque de Galilée (1564-1642) qui est le 17^e siècle fait suite au Moyen Âge qui fut considéré par beaucoup d'auteurs comme période de non progrès scientifique. De l'avis de l'Institut des Sciences de l'Environnement Universitaire de Genève dans *le concept de nature à travers les âges : Galilée, vers une nouvelle science de la nature*, durant le haut Moyen Âge l'étude de la nature ne représentait plus pour les érudits qu'une activité marginale : la poursuite d'objectifs spirituels était perçue comme prioritaire. Ce qui se traduisait par une éducation ecclésiastique centrée principalement sur l'exégèse biblique et l'histoire religieuse. D'après cet Institut, la philosophie qui englobait alors les connaissances naturelles, s'est vue attribuer le rôle de servante de la théologie : elle devait avant tout aider à l'interprétation des Écritures, et participer à la défense de la foi.

Cependant, aux XII^e et XIII^e siècle, l'Europe a connu un grand renouveau intellectuel qui a permis de raviver l'intérêt pour l'étude de la nature. Ce renouveau aurait pris le départ à partir de la traduction en latin d'œuvres des philosophes grecs et de leurs commentateurs arabes qui a mis à la disposition des savants un corpus d'œuvres auxquelles ils n'avaient pas accès

³²¹ Baruch Spinoza, *Éthique*, Partie I, proposition XXV, corollaire, p. 61.

jusque-là. Ils ont dès lors pu redécouvrir notamment le système philosophique d'Aristote, dont l'influence sera profonde et durable dans de nombreuses disciplines, allant de la logique à l'astronomie. C'est donc dans cette mouvance que Galilée élabore une conception de la Nature dans un ordre rigoureux de déduction géométrique et de déterminisme universel : les mêmes causes produisent les mêmes effets. Il met sur pied une science physicomathématique de la nature, capable de prévoir les phénomènes. En même temps, s'est aussi développé la théorie de la chute libre des corps.

Bréhier relève qu'à cette époque, les formes substantielles d'Aristote étaient condamnées même dans les Universités. À Leyde par exemple, dès avant 1618, on se demande sur ce que sont ces êtres « *réellement distincts de la matière et pourtant matériels, si ce n'est pas une partie de la matière qui se change en forme, si la forme ne préexiste pas dans la matière, comme dans une poutre le banc qu'on en fait* »³²². Galilée soutient le système de Copernic et fut condamné par l'Inquisition en 1632 à abjurer son opinion devant le Saint Office.

Il y eut un effort collectif, continu et tenace à cette époque vers la vérité d'ordre universel. Émile Bréhier souligne à ce niveau que les années allant 1620 à 1650 sont des années décisives pour l'histoire de ce mouvement. Car, Bacon fait paraître le *Novum Organum* (1620) et le *De dignitate et augmentis scientiarum* (1623), Galilée écrit son *Dialogo* (1632) et ses *Discorsi* (1638), Descartes publie le *Discours de la méthode* (1637), les *Méditations métaphysiques* (1641) et les *Principes* (1644), la philosophie du droit et la philosophie politique font l'objet des travaux de Grotius, Hobbes publie le *De cive* (1642). « *Tous ces travaux indiquent que l'ère de l'humanisme de la Renaissance qui a toujours plus ou moins confondu l'érudition avec la philosophie est décidément close ; et un rationalisme qui prend pour tâche de considérer la raison humaine non pas dans son origine divine, mais dans son activité effective commence* »³²³.

Inscrite dans le courant de cette époque, « *la philosophie de Spinoza propose une conception de la liberté compatible au déterminisme universel qui est l'objet et la matière même de la science du XVII^e siècle* », souligne Ariel Suhamy. Il affirme que Descartes et Galilée ont chacun, reconnu que tous les événements de la nature qui se produisent sont causés de manière nécessaire par des relations causales dont seules la science et les mathématiques peuvent comprendre. Mais pour ces savants, la seule exception c'est l'homme doué du libre arbitre. Grâce au libre arbitre d'après eux, l'homme échapperait au déterminisme universel.

³²² Émile Bréhier, *Op. cit.*, p. 21.

³²³ *Ibid.*, p. 26.

Par ailleurs, la proposition de Spinoza est qu'il faut élargir le déterminisme jusqu'à l'homme. Pour lui, tous les hommes sont déterminés dans leurs actions. C'est pour cela qu'il repense alors la liberté : qui n'en est pas le fait d'échapper au déterminisme mais le fait d'être déterminé de l'intérieur par sa propre nature et non pas de l'extérieur par des causes contraires.

IV.3. La critique spinoziste des conceptions antérieures de la liberté humaine

À l'époque de Spinoza, il y eut un vif débat alimenté par un bon nombre de thématiques. Les plus éminentes intelligences débattaient des sujets en majorité théologiques et philosophiques. C'est ainsi que Spinoza eut pour interlocuteurs à la fois des auteurs qui sont ses précurseurs et des contemporains à lui. Il entre alors dans le cours des échanges pour ne pas rester en marge de ces débats intellectuels. C'est d'ailleurs au contact des autres que sa philosophie s'est nourrie et s'est développée, en l'occurrence les philosophies de Descartes et de Hobbes qui sont les plus proches de lui.

C'est en effet dans ce sillage qu'en sa qualité d'érudit et de grand esprit, que Spinoza a soutenu l'unité radicale des trois problèmes à savoir : philosophique, religieux et politique. Cela, contrairement à Descartes qui a laissé aux théologiens le soin de s'occuper du salut éternel et aux princes le souci des affaires publiques, donnant à chacun sa sphère distincte. Ainsi, sur la question de la liberté humaine, Descartes fut l'interlocuteur philosophique direct de Spinoza. Car, en tant que philosophe du XVII^e siècle, Spinoza découvre son œuvre, laquelle œuvre le marqua. Étant entendu que, « *Spinoza, on le sait, ne lisait pas le français, et c'est dans la traduction latine du traité cartésien, publiée à Amsterdam par Elzevier en 1650 sous le titre de *Passiones animae, qu'il a lue* »³²⁴. Sa lecture « critique » l'amène donc à comprendre à fond la pensée cartésienne. Mais, à la fin de cette lecture, il va s'écarter voire récuser la pensée de Descartes, notamment sa conception de la liberté de la volonté et du libre arbitre, tout comme il le fait à l'égard de la philosophie stoïcienne, ainsi que celle scolastique.*

IV.3.1. La liberté de la volonté de Descartes considérée par Spinoza comme une hypothèse occulte

Dans les premières lignes de la préface de la cinquième partie de l'*Éthique*, Spinoza annonce qu'il passe à la partie de son ouvrage qui porte sur la manière ou voie qui mène à la liberté. Et que dans cette partie, il veut traiter de la puissance de la raison montrant ce qu'elle peut sur les affects. Or, d'après lui, « *les Stoïciens, pourtant, ont cru qu'ils dépendaient*

³²⁴ Bernard Pautrat, note sur l'*Éthique*, Paris, Éditions du Seuil, 1988, p. 11.

*absolument de notre volonté, et que nous pouvions avoir sur eux un empire absolu »*³²⁵. Il trouve également que « *cette opinion est très en faveur chez Descartes. Car il pense que l'Âme ou l'Esprit est unie principalement à certaine partie du cerveau, à savoir la glande dite pinéale, au moyen de laquelle l'Esprit sent tous les mouvements qui se trouvent excités dans le Corps, ainsi que les objets extérieurs, et que l'Esprit, par cela seul qu'il veut, peut mouvoir diversement »*³²⁶. Au bout de cette démonstration, Descartes conclut selon Spinoza que « *nulle Âme n'est si faible qu'elle ne puisse, bien dirigée, acquérir un pouvoir absolu sur ses Passions. Car celles-ci sont des perceptions, ou des sentiments, ou des émotions de l'âme, qu'on rapporte particulièrement à elle, et qui sont causées, entretenues et fortifiées par quelque mouvement des esprits »*³²⁷. Descartes a ainsi pensé que la détermination de la volonté dépend de notre seul pouvoir. Car, « *si donc nous déterminons notre volonté par des jugements sûrs et fermes suivant lesquels nous voulons diriger les actions de notre vie ; et si nous joignons à ces jugements les mouvements des passions que nous voulons avoir, nous acquérons un pouvoir absolu sur nos passions »*³²⁸. Telles sont les pensées de Descartes sur la liberté de la volonté rapportées par Spinoza dans la préface à la cinquième partie de l'*Éthique*.

Suivant ces pensées, Descartes soutient que notre seule volonté suffit pour nous procurer de la puissance à même de dominer nos passions et de nous rendre libres. Siwek dit à ce sujet que d'après Descartes, « *la liberté de la volonté est impliquée dans l'illimitation qui caractérise la volonté : nous pouvons à notre gré affirmer et nier tout ce qui nous plaît. Dans ce sens, la volonté est une faculté infinie. Elle ne peut donc être confondue avec l'intelligence dont le domaine est bien restreint »*³²⁹. Selon Descartes de l'avis de Siwek, la volonté est libre dans toutes les actions au point que les mots « libre » et « volonté » deviennent synonymes. Il disait à cet effet sa Lettre au Père Mesland du 2 mai 1644, qu'« *il nomme généralement libre tout ce qui est volontaire »*.

Cependant, Spinoza fustige cette opinion de Descartes et trouve qu'il a adopté une hypothèse plus occulte que toute qualité occulte sur la liberté de la volonté. Selon Spinoza, Descartes s'est opposé à la philosophie officielle d'alors, selon laquelle toutes actions de la volonté ne sont pas et ne peuvent être libres. Parce que, « *la volonté ne peut être appelée cause*

³²⁵ Baruch Spinoza, *Éthique*, préface de la cinquième partie, p. 479.

³²⁶ *Ibid.*, p. 481.

³²⁷ *Ibid.*, p. 483.

³²⁸ *Idem*.

³²⁹ Paul Siwek, *Le libre arbitre d'après Spinoza*, Revue philosophique de Louvain, 1947, n°8, pp. 339-354.

libre, mais seulement nécessaire »³³⁰. Pour donc montrer à quel point la pensée de Descartes suscite le dégoût, Spinoza ne lui accorde aucun crédit en la détruisant. Il dit avoir simplement laissé de côté ce que Descartes a affirmé de la volonté et de sa liberté. « *J'ai surabondamment montré que c'est faux* »³³¹, dit-il. Par contre, il soutient que la volonté a été déterminée à prendre telle ou telle décision ; de même que telle cause dans la nature est déterminée par une cause antérieure si bien que nos choix ne sont libres comme la chute d'une pomme ou le mouvement d'une planète. Il pense alors que la volonté ne peut avoir un empire absolu sur les affects.

*Je sais, bien entendu, que le très célèbre Descartes, encore qu'il ait cru lui aussi que l'Esprit avait sur ses actions une absolue puissance, s'est pourtant appliqué à expliquer les Affects humains par leurs premières causes, et à montrer en même temps par quelle voie l'Esprit peut avoir sur les Affects un empire absolu*³³².

Ainsi de l'avis de Spinoza, notre volonté n'est pas libre. Seule la raison est la voie qui mène à la liberté ; car elle possède une puissance capable de dominer les affects, et non la volonté. Il découle alors de la pensée de Spinoza qu'il n'y a que la raison qui puisse avoir une puissance sur les passions ou les affects afin de nous permettre de poser des actions qui émanent de nous-mêmes, c'est-à-dire de notre nature, nous rendant ainsi libres. À cet effet, le phénoménologue Heidegger, cité par Vaysse, dira à la suite de Spinoza que, « *la liberté n'est pas une propriété de l'homme, renvoyant à une faculté subjective ou l'autonomie d'une volonté* »³³³, mais elle doit se comprendre à partir du Dasein comme projet-jeté. En tant qu'être-au-monde et projet, le Dasein se caractérise par son ouverture et son être-possible. Remis à une possibilité factice, il est la possibilité de l'être libre pour son pouvoir-être propre.

Il y en a qui disent que, poursuit-il, nous avons la capacité de suspendre nos jugements. Ils disent aussi que la volonté, autrement dit la faculté d'adhérer, est libre. L'auteur de l'*Éthique* leur rétorque en disant : Je réponds en niant que nous ayons le libre pouvoir de suspendre notre jugement. Car, quand nous disons que quelqu'un suspend son jugement, nous ne disons rien d'autre, sinon qu'il voit, qu'il ne perçoit pas la chose de manière adéquate. Et donc « *la suspension du jugement, en vérité, est une perception, et non une libre volonté* »³³⁴.

Un autre argument encore de Descartes inspiré de sa métaphysique suppose chez l'homme une volonté libre capable d'éviter l'erreur ou d'expliquer son origine. Elle consiste à

³³⁰ Baruch Spinoza, *Ibid.*, première partie, proposition XXXII, p. 69.

³³¹ *Ibid.*, partie V, préface, p. 485.

³³² *Ibid.*, préface de la partie III, pp. 199-201.

³³³ Jean-Marie Vaysse, *Dictionnaire de Heidegger*, Paris, Éditions ellipses, 2007, p. 106.

³³⁴ *Idem.*

ne donner son assentiment qu'aux idées claires et distinctes de l'entendement. Il pense en effet que l'erreur s'installe dans l'âme lorsque nous formulons un jugement précipité : nous affirmons alors ce que nous ne percevons pas en réalité. Chaque fois que nous nous abstenons d'affirmer, nous évitons l'erreur. Car, c'est de la faculté libre que nous vient l'erreur. Mais, d'après Spinoza, l'erreur est un résultat nécessaire de la nature humaine de la même manière que la passion est naturelle et nécessaire. Cela, « *contrairement à l'opinion si généralement acceptée des Stoïciens qui soutiennent contre nature et accordent une absolue puissance à la volonté sur l'erreur* »³³⁵.

Par contre, Spinoza affirme que :

*L'erreur consiste en une privation de connaissance ; mais, pour plus ample explication de cette chose, je donnerai un exemple : les hommes se trompent en ce qu'ils sont conscients de leurs actions, et ignorants des causes qui les déterminent. Donc cette idée qu'ils ont de leur liberté vient de ce qu'ils ne connaissent aucune cause à leurs actions. Car ce qu'ils disent, que les actions humaines dépendent de la volonté, ce sont des mots dont ils n'ont aucune idée. Ce qu'est la volonté, en effet, et de quelle manière elle meut le corps, tous l'ignorent, qui brandissent autre chose et inventent à l'âme des sièges et des demeures, soulevant d'ordinaire le rire et la nausée*³³⁶.

L'Éthique de Spinoza s'oppose rigoureusement à l'argument en faveur de l'erreur longuement exposée dans les *Principes de la philosophie* de Descartes. Selon Siwek, pour expliquer l'erreur Spinoza pense qu'il n'est pas besoin de recourir à l'intervention d'une faculté libre. Il estime à cet effet que l'erreur s'explique suffisamment par le mécanisme de la connaissance. Personne ne commet une erreur en tant qu'il perçoit quelque chose. En d'autres termes, « *les images de l'âme considérées en elles-mêmes n'impliquent aucune erreur* »³³⁷. Ainsi, Spinoza dit que celui qui se représente un cheval avec les ailes ne commet encore par là même aucune erreur. Celle-ci n'aura lieu que lorsque cette représentation aura apparu dans l'âme sans être accompagnée d'une autre idée capable de l'avertir que ce qui est ainsi représenté n'existe pas en réalité. Dans ce sens on peut dire que « *l'erreur est une privation de la connaissance impliquée dans les idées inadéquates ou mutilées et confuses* ». Or, Spinoza pense que les idées inadéquates et confuses, naissent « *avec la même nécessité que les idées adéquates ou claires et distinctes* »³³⁸.

³³⁵ Émile Bréhier, *Histoire de la philosophie*, Tome 2, pp. 128-129.

³³⁶ Baruch Spinoza, *Éthique*, partie II, proposition XXXV, p. 159.

³³⁷ Paul Siwek, *Le libre arbitre d'après Spinoza*, Revue philosophique de Louvain, 1947, n°8, pp. 139-154.

³³⁸ *Idem*.

Que ce soit au sujet de la volonté humaine comme source de la liberté ou de l'erreur pouvant être expliquée par une libre faculté, l'opposition de Spinoza fut ouverte à Descartes comme à d'autres auteurs de la même époque au point de mettre ses contemporains au courant. Oldenburg, l'un des amis de Spinoza avec qui il a échangé sur bon nombre de sujets par exemple va questionner Spinoza sur cette divergence d'opinions en ces termes :

Nous avons à Rijnsburg parlé de Dieu, de l'Étendue et de la Pensée infinies, de la différence et de l'accord qui existent entre ces attributs, du mode d'union de l'âme humaine avec le corps, et, en outre, des Principes de la philosophie de Descartes et de Bacon. Mais sur des sujets d'une telle importance nous ne nous sommes entretenus qu'en passant et d'une façon qu'on peut dire fugitive. J'ai l'esprit tourmenté depuis lors, et fort du lien qui nous unit, je vous demanderai en toute amitié de vouloir bien m'exposer plus amplement vos idées sur ces matières et tout d'abord de ne pas refuser de m'instruire sur deux points : 1) Quelle différence faites-vous au juste entre l'Étendue et la Pensée ? 2) Quels défauts observez-vous dans la philosophie de Descartes et dans celle de Bacon³³⁹ ?

Dans sa réponse contenue dans la Lettre n° 2, Spinoza commence par dire qu'il définit Dieu comme un être constitué par une infinité d'attributs dont chacun est infini en son genre ; et dit entendre par attribut tout ce qui se conçoit par soi et en soi, de façon que le concept n'en enveloppe pas le concept de quelque autre chose. L'Étendue, par exemple dit-il, se conçoit en soi et pour soi, mais non le mouvement qui se conçoit en une autre chose et dont le concept enveloppe l'étendue. Pour répondre exactement à la question relative aux défauts de la philosophie de Descartes et de Bacon, Spinoza dit ce qui suit :

Vous me demandez quelles erreurs j'observe dans la philosophie de Descartes et dans celle de Bacon. Bien que je n'aie pas accoutumé de signaler les erreurs commises par d'autres, je me prêterai à votre désir. Leur première et plus grande erreur consiste en ce qu'ils sont tellement éloignés de connaître la première cause et l'origine de toutes choses. La deuxième en ce qu'ils ne connaissent pas la véritable nature de l'âme humaine. La troisième, en ce qu'ils n'ont jamais saisi la vraie cause de l'erreur. Que d'ailleurs ces trois connaissances qui leur font défaut, soient nécessaires au plus haut point, seuls des hommes privés de toute culture et de tout savoir peuvent l'ignorer.

Spinoza estime que de Bacon, il dit peu de choses ; car il parle très confusément sur le sujet et ne prouve à peu près rien, mais se borne à une description. Les causes de l'erreur et toutes les autres qu'il indique, peuvent aisément se ramener à la cause unique indiquée par Descartes, à savoir que la volonté de l'homme est libre et plus ample que l'entendement, dit Spinoza. Si bien que l'impossibilité est la même de concevoir la volonté comme la cause d'une

³³⁹ Lettre n°1 de Henri Oldenburg à Spinoza, Londres, août 1661.

volition déterminée et l'humanité comme la cause de Pierre ou de Paul. Puis donc que la volonté n'est qu'un être de raison et ne peut en aucune façon être dite, la cause de telle ou telle volition, que d'autre part, les volitions particulières, ayant besoin d'une cause pour exister, ne peuvent être appelées libres, mais sont nécessairement telles qu'il résulte des causes qui les déterminent. Enfin, suivant Descartes lui-même, les erreurs sont des volitions particulières ; il s'ensuit de là nécessairement qu'elles ne sont point libres, mais déterminées par des causes extérieures et non du tout par la volonté.

Donc au total, en ce qui concerne la volonté humaine, Spinoza ne la trouve pas assez puissante de pouvoir accorder un libre décret à l'homme.

IV.3.2. Spinoza considère le libre arbitre de Descartes comme une hypothèse illusoire

Les partisans du libre arbitre conçoivent la volonté comme une notion fondamentale de ce dernier. Parmi eux, Descartes qui, sous l'influence des auteurs scolastiques chez qui la notion du libre arbitre occupe une place de choix, reconnaît le libre arbitre en l'homme. Saint Augustin par exemple avait soutenu qu'à partir du libre arbitre, l'être humain et non son créateur, est pleinement responsable de ses actes. Il a le plein choix entre le bien et le mal. À la suite d'Augustin d'Hippone, « *Érasme de Rotterdam va également admettre l'existence d'un libre arbitre humain en le définissant comme étant une force du vouloir humain grâce à laquelle l'homme peut s'attacher aux choses qui concourent au salut, ou s'en détourner* »³⁴⁰. Puis, Bossuet n'est pas du reste pour admettre l'existence du libre arbitre. D'après lui, « *le libre arbitre est la puissance que nous avons de faire ou de ne pas faire quelque chose* »³⁴¹. Ces affirmations font dire Track qu'historiquement, la notion du libre arbitre est restée pendant longtemps associée aux paradigmes religieux. C'est le même sentiment chez les philosophes qualifiés des philosophes de la volonté. Ils croient à l'existence du libre arbitre. Searle qui fait partie de ces philosophes pense que « *le libre arbitre est la croyance qu'on aurait pu faire les choses différemment de la manière dont on les a affectivement faites. Et cette croyance se rapporte à son tour aux croyances en la responsabilité morale et en notre nature en tant que personne humaine* »³⁴².

³⁴⁰ Pierre Mesnard, *Érasme : la philosophie chrétienne*, VRIN, 1970, p. 195.

³⁴¹ Jacques Bénigne Bossuet, *Traité du libre arbitre*, Paris, Manucius, 2006, p. 47.

³⁴² John Searle, *Evolution du cerveau et création de la conscience*, Fayard, 1989, p. 313.

Ceci étant, le libre arbitre est donc entendu comme un espace du conscient à partir duquel l'être humain prend des décisions ou opère des choix sans aucune forme de déterminisme. C'est à partir de ce libre arbitre que se manifeste la liberté de l'être humain. Car, l'émergence de la liberté dépend fondamentalement de celle du libre arbitre. Et l'émergence du libre arbitre dépend, quant à elle, des interdits dont la morale. « *C'est à partir du libre arbitre que l'individu est réellement responsable de ses actes et il peut poser des choix optimaux* »³⁴³.

Descartes soutenait alors dans cette position que « *nous avons un libre arbitre qui fait que nous pouvons nous abstenir de croire les choses douteuses et nous empêcher d'être trompés* »³⁴⁴. Il affirme également et surtout que « *la principale perfection de l'homme est d'avoir un libre arbitre* »³⁴⁵. L'auteur des *Méditations métaphysiques* se réfère ainsi à cette capacité intérieure qu'a l'homme en tant qu'être humain qui, d'après lui, le guide dans ses décisions. Voilà pourquoi il est présenté comme un partisan du libre arbitre à partir de diverses affirmations.

Spinoza s'étonne de la croyance des hommes au libre arbitre et s'interroge sur l'origine du sentiment de cette croyance du libre arbitre chez l'homme étant entendu que l'agir humain s'opère toujours en référence à une utilité. Fort étonné de l'origine du libre arbitre chez les hommes, il s'exclame :

*D'où vint qu'ils croient, pour la plupart, que nous ne faisons librement que ce à quoi nous aspirons légèrement, parce que l'appétit pour ces choses peut aisément être réduit par le souvenir d'autre chose que nous nous rappelons fréquemment, et que nous ne faisons pas du tout librement ce à quoi nous aspirons avec grand affect et que le souvenir d'autre chose ne peut apaiser. Mais à vrai dire, si d'expérience ils ne savaient que nous faisons plus d'une chose dont nous nous repentons ensuite, et que, souvent, quand nous sommes en proie à des affects contraires, nous voyons le meilleur et nous faisons le pire, rien n'empêcherait qu'ils croient que nous faisons tout librement*³⁴⁶.

Dans la suite de ce scolie de la partie III et proposition II de l'*Éthique*, Spinoza montre que les hommes se trompent dans des illusions en croyant au libre arbitre.

En effet, dans les pas de Spinoza, Siwek démontre les arguments de ce dernier contre le libre arbitre dans deux ouvrages publiés respectivement en 1930 et en 1937 à savoir : *l'Âme et*

³⁴³ Guy Rostin Track, *Les origines de la liberté*, Paris, Edition Books on Demand, 2019, p. 8.

³⁴⁴ René Descartes, *Principes de la philosophie*, première partie, article 6, introduction et notes de Guy Durandin, Paris, VRIN, 2009, pp. 46-47.

³⁴⁵ *Ibid.*, article 37, p. 67.

³⁴⁶ Baruch Spinoza, *Éthique*, partie III, proposition II, scolie, p. 211.

le corps d'après Spinoza, et, *Spinoza et le panthéisme religieux*. Dans ses études consacrées à la philosophie de Spinoza, il présente avec quelle passion Spinoza s'attache à détruire les pensées qui affirment le libre arbitre. Le but qu'il poursuit est celui de la destruction des thèses en faveur du libre arbitre en l'être humain. Déjà, Spinoza ne croit pas à l'existence du libre arbitre dans l'homme. C'est ce qui fait qu'il n'admette pas la thèse cartésienne de la liberté en tant que libre arbitre qui n'est, d'après lui qu' « *illusion de choisir, ou d'être sa propre cause qui se déterminerait librement grâce à sa volonté* »³⁴⁷. Selon Spinoza, l'attribution d'un pouvoir au libre arbitre viendrait de ce qu'on ne conçoit pas correctement en quoi consiste la vraie liberté, laquelle n'est en aucun cas, comme les gens l'imaginent et l'assimilent au pouvoir de faire ou de ne pas faire quelque chose tant de bien que de mal.

D'après Siwek, Spinoza réfute un argument en faveur du libre arbitre qui porte sur la conscience. Cet argument était tenu par Descartes, qui disait que « *la conscience atteste de l'existence en nous de la liberté d'indifférence avec une telle évidence que nous ne pouvons rien comprendre plus clairement et plus parfaitement* »³⁴⁸. Mais, aux yeux de Spinoza, cette thèse est nulle. Car, quand nous disons que tel a suspendu son jugement, c'est simplement parce qu'il ne perçoit pas adéquatement la chose. En réalité, la suspension n'implique nullement l'intervention du libre arbitre.

Pour étoffer sa pensée à ce sujet dans le scolie de la deuxième proposition à la partie troisième de l'*Éthique*, Spinoza prend des exemples dont il se sert en guise d'illustration. Personne, dit-il, n'ose prétendre que nous ayons le libre pouvoir de suspendre, au cours du sommeil, le jugement sur nos rêves. Or, il est indéniable que nous le suspendons parfois, lorsque nous rêvons que nous rêvons. Au même titre qu'un bébé qui croit aspirer librement au lait qu'il désire ardemment, d'une personne en colère qui croit exécuter de son libre vouloir la vengeance, d'un poltron qui prétend avoir la conscience de prendre de sa propre initiative la fuite et d'un homme en état d'ivresse qui est convaincu qu'il profère en toute liberté certaines paroles dont il se repent au sortir de l'ivresse.

D'après Spinoza, le sentiment du libre arbitre des hommes, y va aussi d'un malade délirant qui croit agir de son gré et non pas sous l'influence de sa maladie. Il y va également de la bavarde et bien d'autres de cette farine, qui croiraient que c'est par un libre décret de l'Esprit/conscience qu'ils parlent. Pourtant, « *ils ne peuvent contenir l'impulsion qu'ils ont à*

³⁴⁷ [http : //www.étudier.Com/dissertation/thèses et étapes d'argumentation-Lettre 58 de Spinoza](http://www.étudier.Com/dissertation/thèses-et-étapes-d'argumentation-Lettre-58-de-Spinoza). Consulté le 20/04/2021.

³⁴⁸ Paul Siwek, *Le libre arbitre d'après Spinoza*, Revue philosophique de Louvain, 1947, n°8, pp. 339-354.

*parler ; si bien que l'expérience elle-même montre, non moins clairement que la raison, que les hommes se croient libres pour la seule raison qu'ils sont conscients de leurs actions et ignorants des causes par quoi elles sont déterminées »*³⁴⁹.

L'auteur de l'*Éthique* va conclure cette argumentation en disant qu'il faut nécessairement accorder que le décret de l'Esprit qu'on croit libre, ne se distingue pas de l'imagination. Il affirme alors que « *ceux qui croient qu'ils parlent, ou se taisent, ou font quoi que ce soit, par un libre décret de l'Esprit, rêvent les yeux ouverts* »³⁵⁰. C'est alors ainsi, que Spinoza trouve que des exemples sont nécessaires pour étayer raisonnablement ses arguments contre la thèse du libre arbitre. L'évidence c'est que ces exemples peaufinent effectivement son élaboration critique du libre arbitre qui, d'après lui, n'est qu'illusion.

Cette argumentation de Spinoza touffue d'exemples, met à nu la thèse cartésienne du libre arbitre ainsi que celle de tous les autres tenants, qui pensent que le libre arbitre implique un choix. Ils le soutiennent maladroitement, alors que le choix consiste dans une opération mentale qui donne la préférence à l'un des objets en présence de l'esprit. Une telle opération est inconcevable sans une réflexion et sans une délibération de manière que tout ce qui empêche la délibération enlève par là-même la liberté à l'homme. Voilà pourquoi, l'argumentation édifiée par Spinoza montre suffisamment que le libre arbitre n'est pas un libre décret de l'Esprit et que la liberté ne réside pas dans l'illusion que les hommes se font au quotidien. « *La liberté ne saurait être constituée par une quelconque puissance de choix qu'on appellerait libre arbitre. Elle n'est pas non plus la toute-puissance d'une conscience qui serait « indifférente » d'abord et choisirait ensuite selon son gré entre plusieurs décisions possibles, qui puissent s'informer auprès de la Raison* »³⁵¹.

En effet, à ce sujet, Luther le réformateur avait fait une opposition farouche au libre arbitre pendant des grandes controverses sur cette notion. Track rapporte que Luther a manifesté cette vive opposition dans l'un de ses principaux ouvrages : *De Servo Arbitrio* (Du Serf Arbitre). S'appuyant sur les Saintes Écritures, Luther fut le tenant de la thèse selon laquelle l'homme, de part sa condition, est incapable du bien, sauf s'il reçoit l'Esprit Saint de Dieu. Ainsi, l'homme ne peut choisir entre le bien et le mal puisqu'il n'est capable que du mal. Le libre arbitre est dans ce cas, une réalité sans contenu. Par conséquent, « *le salut de l'homme ne peut pas dépendre de lui, mais de la grâce divine* »³⁵².

³⁴⁹ Baruch Spinoza, *Op. cit.*, p. 211.

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 213.

³⁵¹ Robert Misrahi, *Spinoza*, Paris, Éditions Médicis-Entrelacs, 2005, p. 91.

³⁵² Guy Rostin Tack, *Les origines de la liberté*, Paris, Éditions Books on Demand, 2019, p. 54.

Aussi, dans ce sillage et influencé par Spinoza, Bergson va consacrer tout un chapitre à la question de la liberté dans son *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Cet essai a paru en 1889 à Paris chez Félix Alcan. C'est sa thèse de doctorat en philosophie, où il traite de l'acte libre et du libre arbitre. D'après lui, l'acte libre n'est pas celui qui est conduit par le libre arbitre. C'est un acte émanant d'une personnalité toute entière qu'il appelle libre. Mais, la personnalité n'est pas la cause qui produit l'acte comme effet nécessaire dit-il. Plutôt, l'acte libre exprime et résume la personnalité toute entière. Autrement dit, la liberté consiste à être entièrement soi-même et à agir en conformité avec soi. Ainsi, le choix volontaire d'un homme sera la preuve que, ce qu'il choisit est désirable, ou du moins supportable pour lui et en fin de compte, on ne peut mieux pourvoir à son bien qu'en lui permettant de choisir ses propres moyens pour l'atteindre.

Cette position est également défendue par Isaiah Berlin dans *Éloge de la liberté* où il distingue deux conceptions de liberté humaine. Il propose une description de la liberté positive comportant deux versions distinctes de l'individu en tant qu'il est son propre maître.

La liberté est considérée ici comme la domination d'une « nature supérieure » ou d'un « moi réel » sur un moi « empirique » ou « hétéronome » en proie à des pulsions irrationnelles ou à des désirs incontrôlés. Cette « nature supérieure » peut aussi être assimilée à quelque chose de plus vaste que l'individu, soit un groupe, soit une communauté dont l'individu ne constituerait qu'un élément. Obligé à se soumettre à cette entité supérieure, l'individu se conforme alors à sa « véritable » nature³⁵³.

Selon Tack, Nietzsche jette aussi le discrédit sur l'existence du libre arbitre. Dans son ouvrage le *Crépuscule des idoles* publié en 1888, où il écrit : il ne nous reste plus aujourd'hui aucune espèce de compassion avec l'idée de libre arbitre. Nous savons trop bien ce que c'est, le tour de force le plus mal famé qu'il y ait pour rendre l'humanité responsable à la façon des théologiens, ce qui veut dire rendre l'humanité dépendante des théologiens. Par cette négation du libre arbitre, Nietzsche évoque « l'existence de forces quelconques d'origines diverses qui empêchent l'expression réelle de la volonté de l'être humain »³⁵⁴. Nietzsche partage sans doute cette négation du libre arbitre avec Spinoza.

Dans ce sillage, Schopenhauer édifie une pensée sur la question qui rejoint également celle de Spinoza. En effet, dans le cadre d'un concours organisé par la Société Royale de

³⁵³ Michael Drolet, *La liberté des Modernes. Isaiah Berlin et les néo-républicains*, Politique et Sociétés, volume 20, numéro 1, pp. 25-43, 2001, p. 34.

³⁵⁴ Guy Rostin Track, *Idem*.

Norvège en 1997, Schopenhauer rédige un *Essai sur le libre arbitre*. L'objet de cet essai c'est qu'ordinairement, à la question de savoir si nous sommes libres, l'homme vulgaire répond sans ambiguïté par l'affirmative parce qu'il pense que nous pouvons faire ce que nous voulons.

En réaction à cette pensée communément admise, Schopenhauer dit d'entrée de jeu que « l'homme est un être déterminé » une fois pour toutes par son essence ; car il possède, comme tous les autres êtres de la nature, des qualités individuelles fixes et persistantes qui le déterminent nécessairement des diverses manières en présence des excitations extérieures. L'essai de Schopenhauer veut également répondre à la question suivante : le libre arbitre peut-il être démontré par le témoignage de la conscience de soi ? Il va alors montrer que l'action de chaque homme est régie à la fois par des motifs qui sont extérieurs à lui et dont il n'a aucun contrôle et par son moi, c'est-à-dire, son essence inchangeable et fixe préalablement, conformément au principe de causalité. « *L'homme agit sous l'influence des motifs. Et ceux-ci ont leur origine dans les réalités extérieures, les expériences personnelles, la tradition ou l'éducation. L'homme est donc incapable d'agir par lui-même* »³⁵⁵. Ainsi, il affirme que :

*La volonté a une nature spéciale et individuellement déterminée en vertu de laquelle sa réaction sous l'influence de motifs identiques diffère d'un homme à l'autre, c'est le caractère de chacun. Le caractère de l'homme est invariable : il reste le même pendant toute la durée de sa vie. Chaque action d'un homme est le produit nécessaire de son caractère et du motif entré en jeu*³⁵⁶.

Schopenhauer conclut son essai en démontrant que la liberté réside dans l'essence de ce que nous sommes. L'essence de l'homme est libre, mais son action est nécessairement déterminée ; car c'est parce que nous faisons que nous reconnaissons nous-mêmes ce que nous sommes. « *L'homme ne fait jamais ce qu'il veut et pourtant il agit toujours nécessairement. La raison est qu'il est déjà ce qu'il veut : car de ce qu'il est découle naturellement ce qu'il fait* »³⁵⁷. Cette conclusion considérée comme le cœur de la philosophie de Schopenhauer, soutient à l'instar de Spinoza que le libre arbitre n'existe pas. Il n'y a donc pas de liberté absolue car « *l'homme est déterminé par la nécessité* »³⁵⁸.

Dans l'optique de l'orientation morale ou éthique de la liberté, Henri Laborit explique la liberté qui peut être entendue au sens psychologique. Il pense que ce que nous appelons

³⁵⁵ <http://www.Schopenhauer>. Consulté le 20 /12/2020.

³⁵⁶ *Ibid.*

³⁵⁷ <http://www.le libre arbitre-Schopenhauer.fr>. Consulté le 21/01/2020.

³⁵⁸ http://www.leprobleme_du_libre_libre_arbitre_chez_Schopenhauer. Consulté le 23/01/2020.

liberté, c'est la possibilité de réaliser les actes qui nous qualifient et de réaliser notre projet sans nous heurter au projet de l'autre. Ainsi *« pour agir, nous devons être motivés et nous devons savoir que notre motivation, le plus souvent inconsciente, résulte soit d'une pulsion endogène, soit d'un automatisme acquis qui ne cherche que la satisfaction et le maintien de l'équilibre biologique ou de la structure organique »*³⁵⁹.

Au sens social du terme, Laborit trouve que *« la sensation fallacieuse d'être libre, pourrait s'obtenir en créant des automatismes culturels tels que le déterminisme comportemental de chaque individu qui aurait la même finalité »*. Autrement dit, la programmation de chaque individu aurait le même but, mais situé en dehors de lui-même. Cela ne serait encore qu'une apparence ; car ce serait en réalité, pour éviter la punition sociale, ou mériter sa récompense et pour se gratifier en définitive, que l'individu agirait encore. La sensation fallacieuse de liberté s'explique du fait que ce qui conditionne notre action est généralement du domaine de l'inconscient. À cet effet, Laborit énonce un ensemble de questionnements pour chercher à définir la vraie liberté comme suit :

*Comment un choix pourrait être libre alors que nous sommes inconscients des motifs de notre choix ? Comment comprendre que la conscience de pulsions primitives transformées et contrôlées par les automatismes socioculturels lorsque ceux-ci, purs jugements de valeur d'une société donnée à une certaine époque, sont élevés au rang d'éthiques, de principes fondamentaux, de lois universelles ? Comment être libre quand on sait que ce que nous possédons dans notre système nerveux, ce ne sont que nos relations intériorisées avec les autres ? Quand on sait qu'un homme n'est jamais séparé de l'environnement social sinon qu'il devient un sauvage qui ne sera jamais un homme ? Que l'individu n'existe pas en dehors de sa niche environnementale ? Comment être libre quand on sait que cet individu, élément d'un ensemble, est également dépendant des ensembles plus complexes qui englobent l'ensemble auquel il appartient ? Quand on sait que l'organisation de sociétés humaines jusqu'au plus grand ensemble que constitue l'espèce, se fait par niveaux d'organisation que chacun représente la commande ?*³⁶⁰.

En réalité, selon Laborit, ce que l'on peut appeler « liberté », si vraiment nous tenons à conserver ce terme, c'est *« l'indépendance très relative que l'homme peut acquérir en découvrant, progressivement, les lois de l'universel et les lois sociales »*.

Toutes ces thèses convergent pour affirmer que le libre arbitre est une illusion. Puisque l'homme n'est qu'élément d'un ensemble, il ne peut se séparer de cet ensemble, donc son agir

³⁵⁹ Henri Laborit, *L'éloge de la fuite*, Paris, Gallimard, 1976, p. 52.

³⁶⁰ *Idem*.

est déterminé et par conséquent, il ne possède pas le libre arbitre. Si l'expérience ne nous montre pas que fréquemment la volonté est impuissante, nous nous croirons toujours libres. Alors que l'expérience et la réflexion nous montrent qu'il n'y a dans l'âme aucune faculté absolue de vouloir et de non vouloir. Nous ne l'expérimentons pas plus dans la lutte contre les passions que dans la conduite de nos pensées au sens spinoziste du terme.

Il s'ensuit alors de ce qui précède que la thèse cartésienne du libre arbitre n'est pas admise par Spinoza et même par quelques philosophies postérieures à lui. C'est pourquoi Misrahi rapporte que Spinoza a soutenu qu'« *il n'y a chez Descartes au sujet du libre arbitre que préjugés et illusions* ». Ainsi pour lui, « *la véritable définition de la liberté doit au contraire tenir compte et de la nature entière de l'homme et de la totalité infinie dans laquelle s'inscrit cette réalité humaine, à savoir la nature* »³⁶¹. Et aussi, la liberté véritable doit reconnaître les conséquences de la morale.

La position que défend Spinoza contre la liberté de la volonté et contre le libre arbitre nous amène à dire que, si nous évaluons la pensée cartésienne de la liberté au regard de l'expérience et de l'acception objective de la liberté actuelles, nous pouvons dire que ses conceptions de la volonté et du libre arbitre en tant que liberté, ne se limitent qu'à la sphère privée de l'homme sans pour autant projeter la responsabilité qui lie les rapports d'homme à hommes. Sa pensée de la liberté humaine à partir de la volonté et du libre arbitre est une forme de liberté envisagée par l'individu à partir de lui, sur lui et pour lui-même. Elle se limite à la sphère intérieure et purement privée ; elle n'a pas de rapport extérieur.

Ainsi, la conception de la volonté et du libre arbitre de Descartes entre dans ce que Ricœur appelle « *signification psychologique* »³⁶² de la liberté qui ne s'atteste que dans le monde intérieur. Cette liberté ignore autrui et la société ; car elle n'a rien à voir avec les libertés. C'est la liberté subjective vécue dans la conscience ; c'est de la liberté métaphysique. Voilà pourquoi Spinoza réfute la pensée cartésienne en disant que, croire à la liberté de la volonté, c'est croire à une thèse occulte ; et penser l'existence d'un libre arbitre, c'est se faire une pensée illusoire et se faire des préjugés.

Au total, le fond de la thèse soutenue par Spinoza c'est que, la liberté d'un homme doit rencontrer nécessairement dans son effectuation, celle des autres hommes ; puisqu'il n'est pas possible que l'on puisse vivre sa liberté tout seul « une liberté en lui et pour lui-même ». En

³⁶¹ Robert Misrahi, *Op. cit.*, p. 92.

³⁶² Paul Ricœur, *La liberté et l'ordre social*, conférence prononcée le 4 septembre 1969, p. 48.

plus, la liberté d'un homme exige de reconnaître celle d'autrui et d'être reconnue par elle. C'est donc, et seulement dans ce choc que la liberté humaine devient concrète. Ensuite, elle offre une possibilité susceptible de donner un sens à l'existence politique de l'homme dans une relation réciproque entre lui et les institutions.

CHAPITRE V

LA LIBERTÉ COMME FONDEMENT DU VIVRE-ENSEMBLE DANS LA PHILOSOPHIE POLITIQUE DE SPINOZA

D'après Richard Jacob Pierre, « *la politique se construit selon Spinoza essentiellement sur les bases de l'édifice de la liberté* ». Il rapporte aussi que selon Bellicoq, « *cette liberté se vit sous une forme institutionnelle, c'est-à-dire à travers des lois qui garantissent sa stabilité et sa pérennité* »³⁶³. Cependant, afin d'en arriver à cette forme institutionnelle, Spinoza débute sa réflexion par la conception du droit naturel de liberté qui s'exerce dans l'état de nature. Selon lui, les hommes se seraient trouvés dans ce stade avant l'établissement de l'état civil qui est le lieu où le vivre-ensemble est possible pour un plus grand nombre de citoyens libres. Et à partir du postulat de l'hypothèse de l'état de nature où règne la guerre, il pense l'état civil comme le lieu où une mise en rapport des concepts de liberté et de celui de loi est possible. Car à l'intérieur d'une société policée et démocratiquement organisée, la loi résout les tensions de liberté de chaque citoyen.

En effet, pour une meilleure saisie et une bonne compréhension de la notion de liberté qui fonde la politique chez Spinoza, nous allons de temps en temps nous référer à un certain nombre de concepts qui dominent sa philosophie ; et à partir desquels le vivre-ensemble harmonieux dans la liberté est rendu possible. Ces concepts sont notamment : l'état de nature, la liberté naturelle, la loi naturelle, le droit de nature, la liberté civile, l'état civil et la loi civile. À cet effet, dans l'*Éthique* son œuvre intermédiaire et majeure, Spinoza poursuit la distinction des notions de l'état de nature et de l'état civil, entamées dans le *Traité théologico-politique*. Et c'est dans le *Traité politique* que ces notions aboutissent à l'explication de l'exercice véritable de la liberté comme fondement de la société politique.

L'*Éthique* de Spinoza dominée par la métaphysique et la morale définit la liberté comme suit : « *seule la chose qui existe par la seule nécessité de sa nature est dite libre* »³⁶⁴. La liberté d'après lui ici, c'est le pouvoir d'être soi-même cause de son être et de ses actions ; alors que la contrainte consiste à être et à agir en étant déterminé par autre chose que soi-même. Il montre que l'agir de l'homme se présente comme l'accomplissement de son essence. C'est l'affirmation de chaque chose dans l'existence, à partir du moment où celle-ci est donnée.

³⁶³ Richard Jacob Pierre, *L'idée de liberté politique chez Spinoza*, introduction, Université Montréal, 2014, p. 1.

³⁶⁴ Baruch Spinoza, *Éthique*, I, définition 7, p. 17.

Spinoza ne définit pas d'emblée la liberté de l'homme de manière explicite, mais d'abord la liberté de toute chose. Dans sa formule « est dite libre la chose qui existe par la seule nécessité de sa nature », il semble présenter une définition qui s'applique à tout « être ». C'est ensuite qu'il définit la liberté de l'homme de la manière suivante : « *J'appelle libre un homme dans la mesure où il vit sous la conduite de la raison, parce que dans cette mesure même, il est déterminé à agir par des causes pouvant être connues adéquatement par sa seule nature, encore que ces causes le déterminent nécessairement à agir* »³⁶⁵. Il s'ensuit de cette définition que l'homme-citoyen de l'état civil ne peut être véritablement libre que lorsqu'il vit sous la conduite de la raison. Par ailleurs, il existait déjà d'après Spinoza, une liberté naturelle à l'état de nature : celle qui donne droit à chaque individu sur toutes choses.

Spinoza affirme que « *la loi s'applique toutes les fois que les individus pris un à un, qu'il s'agisse de la totalité des êtres ou de quelques-uns de même espèce, se conforment à une seule et même règle d'action bien déterminée* »³⁶⁶. Il pense que la loi peut dépendre tantôt de la nécessité de nature et tantôt de la décision des hommes. Une loi peut donc s'appeler plus justement une règle de droit, quand, pour rendre la vie plus sûre et plus commode, ou pour d'autres causes, des hommes se la prescrivent et la prescrivent à d'autres. Il résulte de cette pensée que l'établissement de la loi dépend d'une décision prise par les hommes.

Cependant, d'après Spinoza, on n'entend pas par loi, autre chose qu'un commandement que les hommes peuvent également exécuter ou négliger, attendre qu'il astreigne la puissance de l'homme dans les limites déterminées au-delà desquelles cette puissance s'étend et ne commande rien qui dépasse ses forces. Il semble donc que « *l'on doive définir la loi plus particulièrement comme une règle de vie que l'homme s'impose à lui-même ou impose à d'autres pour une fin quelconque* »³⁶⁷. Par loi, Spinoza entend également « *la législation civile* »³⁶⁸. Il découle de ces définitions que la loi est une règle générale que les hommes se sont prescrite dans la société pour régir leurs rapports en tant qu'êtres humains. Car, selon Spinoza, « *naturellement les hommes sont faits de telle sorte qu'ils ne puissent vivre sans une loi*

³⁶⁵ Baruch Spinoza, *Traité Politique*, Chapitre II, §11, traduction et notes par Charles Appuhn, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, p. 20.

³⁶⁶ Baruch Spinoza, *Traité théologico-politique*, chapitre IV, traduction et notes par Charles Appuhn, Paris, Garnier-Flammarion, 1965, p. 85.

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 86.

³⁶⁸ Baruch Spinoza, *Traité politique*, chapitre IV, § 5, p. 35.

commune »³⁶⁹. Il s'agit évidemment là de la loi civile. Mais, chez Spinoza, il existe aussi à l'état de nature de loi, à savoir la loi naturelle qui ne prohibe rien.

Tous ces éléments de l'état de nature vont simplement jouer autrement dans l'état civil. Ils se transforment par le pacte social pour devenir œuvre de consensus. Ainsi, le droit naturel devient droit commun, la loi naturelle sera loi civile et la liberté naturelle deviendra liberté institutionnalisée. En effet, qu'entend Spinoza de la liberté naturelle, de la loi naturelle et du droit naturel dont l'individu faisait usage à l'état de nature avant l'institution de l'état civil ?

V. 1. L'état de nature et le droit naturel

L'état de nature, c'est une notion de philosophie politique forgée par les théoriciens du contrat social à partir du XVII^e siècle comme hypothèse de travail. Il désignerait l'état des rapports humains antérieurs à toute institution politique ou juridique. Cet état se présente comme celui dans lequel les comportements des individus étaient incompatibles avec les exigences d'une vie humaine organisée. Dans cet état, l'homme vivait dispersé et hors de la société sans aucun rapport de soutien avec d'autres hommes.

En effet, l'état de nature désigne une situation dans laquelle l'homme se serait trouvé avant l'émergence de la société civile ; et notamment « *avant l'institution de l'État et du droit positif* »³⁷⁰. Dans cet état de nature, l'homme n'avait ni culture, ni civilisation. Il était sans humanité. Voilà pourquoi par état de nature, nous pouvons entendre un état situé dans un temps reculé avant la naissance des sociétés étatiques.

Spinoza traite de cette question de l'état de nature dans ses ouvrages. Depuis le *Traité théologico-politique* jusqu'au *Traité politique* et en passant par l'*Éthique*, il décrit l'état naturel de l'homme comme un état de guerre. C'est pour cela qu'il indique que les hommes doivent quitter cet état pour entrer dans l'état civil au moyen d'un pacte social afin d'éviter la guerre et pour pérenniser l'espèce humaine. De son avis, la sortie de l'état de nature doit s'effectuer en vue de la préservation de la vie dans l'état civil et y vivre en paix, en sécurité et surtout en liberté véritable.

Nous examinons particulièrement ici dans ce sous point la notion de liberté naturelle qui s'exprime dans l'état de nature. D'après Spinoza, cette liberté naturelle est un élément du droit naturel. Il s'agit alors pour nous d'analyser cet état naturel tel que conçu par lui, afin de dégager

³⁶⁹ *Ibid.*, chapitre I, § 3, p. 12.

³⁷⁰ <https://fr.m.wikipedia.org>. Consulté le 06/05/2020.

la pertinence de sa pensée politique qui implique la liberté humaine institutionnalisée. Il est aussi et surtout, question pour nous de montrer les raisons qui ont poussé les individus à quitter l'état de nature.

Cependant, comme Hobbes, Spinoza pense qu'à l'état de nature, le droit de chacun se mesure à sa force réelle. Il croit que c'est un état de guerre ; car au nom de la loi naturelle, chaque individu a la liberté d'user de son pouvoir pour persévérer dans la vie. C'est là un point important qui lie Spinoza à Hobbes. Car les deux auteurs présentent une philosophie politique ayant pour point de départ essentiel, l'état de nature où l'individu emploie un droit naturel sur toute chose. C'est ainsi que dès la préface du *Traité théologico-politique*, Spinoza y mentionne que « le droit naturel de l'individu s'étend aussi loin que son désir et sa puissance. Nul, suivant le droit de nature, n'est tenu de vivre selon la complexion d'autrui. Chacun est le défenseur de sa propre liberté »³⁷¹. L'*Éthique* indique aussi par la suite que dans l'état naturel de l'homme :

*Chacun existe par le souverain droit de nature, et par conséquent c'est par le souverain droit de nature que chacun fait ce qui suit de la nécessité de sa nature ; et par suite c'est par le souverain droit de nature que chacun juge de ce qui est bon, de ce qui est mauvais, et veille à son intérêt selon son propre tempérament, et s'efforce de conserver ce qu'il aime, et de détruire ce qu'il a en haine*³⁷².

Il est important de mentionner en passant ici que dans un ouvrage intitulé *Discours de la servitude volontaire* publié en 1574, La Boétie réfléchissait déjà sur la notion de la liberté naturelle. Comme on le voit à la fois chez Hobbes et chez Spinoza, il affirmait que dans l'état de nature, les hommes sont libres et naturellement égaux. La Boétie trouve que les hommes sont non seulement naturellement libres, mais qu'ils ont également, à l'état de nature, le désir de défendre avec ardeur cette liberté. Il soutient que pour prouver que l'homme est naturellement libre, il suffit d'observer les bêtes sauvages. « Nous pouvons ainsi nous apercevoir qu'il y a chez tous les animaux un goût naturel pour la liberté et qu'ils défendent ce goût de toutes leurs forces »³⁷³. La Boétie s'est appuyé sur l'exemple des poissons, des éléphants, des chevaux, etc., pour soutenir sa thèse de liberté naturelle.

³⁷¹ Baruch Spinoza, *Traité théologico-politique*, préface, traduction et notes par Charles Appuhn, Paris, Garnier-Flammarion, 1965, p. 26.

³⁷² Baruch Spinoza, *Éthique*, partie IV, proposition XXXVII, scolie II, p. 399.

³⁷³ La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, 1574, https://major-prepa.com/culture-generale/memoire-servitude_la_boetie_1574. Consulté le 12/03/2021.

À cet effet, Spinoza définit le droit de nature qui implique la liberté naturelle dans l'état de nature comme suit :

Par droit de nature, j'entends les lois mêmes ou les règles de la Nature suivant lesquelles tout arrive, c'est-à-dire la puissance même de la nature. Le droit naturel de la Nature entière et conséquemment de chaque individu s'étend jusqu'où va sa puissance et donc tout ce que fait un homme suivant les lois de sa propre nature, il le fait en vertu d'un droit de nature souverain, et il a sur la nature le droit qu'il a de puissance³⁷⁴.

Cette définition de Spinoza qui établit une similitude entre le droit et la puissance conduit Jacob Pierre à dire que définir le droit naturel à travers la puissance n'est rien d'autre qu'affirmer un rapport ontologique ou d'identité entre ces deux concepts. Bien sûr, l'un existe à partir de l'autre, ou mieux, ils s'identifient. Autrement dit, on pourrait l'affirmer à travers un simple raisonnement arithmétique construit en deux mots : droit naturel égal puissance. Donc d'après Jacob Pierre, « affirmer que notre droit naturel est illimité, c'est affirmer que notre puissance l'est tout aussi bien »³⁷⁵.

Spinoza ajoute ceci :

Par Droit et Institution de la Nature, je n'entends autre chose que les règles de la nature de chaque individu, règles suivant lesquelles nous concevons chaque être comme déterminé à exister et à se comporter d'une certaine manière. Par exemple les poissons sont déterminés par la Nature à nager, les grands poissons à manger les petits ; par la suite les poissons jouissent de l'eau, et les grands mangent les petits, en vertu d'un droit naturel souverain³⁷⁶.

De cette pensée de Spinoza, il s'ensuit qu'il est certain en effet que la Nature considérée absolument, a un droit souverain sur tout ce qui est en son pouvoir, c'est-à-dire que le droit de la Nature s'étend aussi loin que s'étend sa puissance. Car, la puissance de la Nature est la puissance même de Dieu qui a sur toutes choses un droit souverain. Voilà pourquoi le droit naturel de l'état de nature implique les inimitiés qui font que tout le monde vive dans une crainte généralisée. Car, le droit de nature s'étend aussi loin que s'étend la puissance réelle de chaque individu. Et « chaque individu a un droit souverain sur tout ce qui est en son pouvoir, autrement dit que le droit de chacun s'étend jusqu'où s'étend la puissance déterminée qui lui appartient ». Cela partirait du fait que « la loi suprême de la Nature étant que chaque chose s'efforce de

³⁷⁴ Spinoza, *Traité politique*, chapitre II, § 4, p. 16.

³⁷⁵ Richard Jacob Pierre, *L'idée de liberté politique chez Spinoza*, Université Montréal, 2014, p. 55.

³⁷⁶ Baruch Spinoza, *Traité théologico-politique*, chapitre XVI, p. 261.

persévérer dans son état, autant qu'il est en elle, et cela sans tenir aucun compte d'aucune autre chose, mais seulement d'elle-même »³⁷⁷.

De l'avis de Spinoza, il suit que « *dans l'état de nature, chaque individu a un droit souverain de persévérer dans son état, c'est-à-dire d'exister et de se comporter comme il est naturellement déterminé à le faire* »³⁷⁸. Le philosophe hollandais affirme alors que « *chaque chose, autant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer dans son être. Et l'effort par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans son être n'est rien à part l'essence actuelle de cette chose* »³⁷⁹. Cela se réalise de la même manière que la pierre persévère dans son mouvement ou l'être vivant dans la vie. Il dit d'ailleurs que, nous ne reconnaissons nulle différence entre les hommes et les autres individus de la Nature. De cette pensée de Spinoza, Matheron voit le point de départ de la théorie des passions, de toute la politique et de toute la morale de Spinoza : le conatus ou l'effort de persévérer dans la vie.

En effet, sur cette question de l'effort de persévérer, Spinoza n'aborde pas dans la même perspective que Hobbes. Car chez ce dernier, il s'agissait de l'instinct de conservation. Hobbes a soutenu que l'homme est mû par un désir inquiet d'acquérir puissance après puissance. Ainsi, seule cette course à la puissance permet de s'assurer que l'on conserve bien son être et ses biens. Mais pour Spinoza, cette persévérance peut se comprendre à la fois dans un sens dynamique, c'est-à-dire qu'elle augmente notre puissance de persévérer dans son état et dans un sens statique, c'est-à-dire qu'elle diminue cette puissance. Par contre chez Spinoza, le droit naturel de chaque être est strictement corrélatif de la puissance de sa nature. La loi naturelle n'empêche que ce qui est impossible ou contradictoire, c'est-à-dire « non-exécutable » ou « non-désirable ».

D'après lui, le mobile de cet effort de persévérer ce sont les passions et les appétits. C'est pourquoi il affirme que :

Parmi les hommes, aussi longtemps qu'on les considère comme vivant sous l'empire de la Nature seule, aussi celui qui n'a pas encore connaissance de la Raison, ou qui n'a pas encore l'état de vertu, vit en vertu d'un droit souverain, soumis aux seules lois de l'Appétit, que celui qui dirige sa vie suivant les lois de la Raison, c'est-à-dire de même que le sage a un droit souverain de faire tout ce que la Raison commande, autrement dit, de vivre suivant les lois de la Raison, de même l'ignorant, et celui qui n'a aucune force

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 262.

³⁷⁸ *Idem.*

³⁷⁹ Baruch Spinoza, *Éthique*, partie III, proposition VI et VII, p. 217.

*morale, a un droit souverain de faire tout ce que persuade l'Appétit, autrement dit de vivre suivant les lois de l'Appétit*³⁸⁰.

Cette idée reviendrait à dire qu'à l'état de nature, la lumière naturelle qui n'est autre chose que la raison ne le poussait pas encore l'homme à s'attacher aux autres hommes. C'est ainsi que l'homme n'a à l'état de nature aucune notion de vertu, ni aucune disposition de tolérance. Il suit alors d'après Spinoza que :

*Le droit naturel de chaque homme se définit donc non pas par la Raison, mais par le désir et la puissance. Tous en effet ne sont pas déterminés naturellement à se comporter suivant les règles et les lois de la Raison ; tous au contraire naissent ignorants de toutes choses et, avant qu'ils puissent connaître la vraie règle de vie et acquérir l'état de vertu, la plus grande partie de leur vie s'écoule, même s'ils ont été bien élevés ; et ils n'en sont pas moins tenus de vivre en attendant et de se conserver autant qu'il est en eux, c'est-à-dire par la seule impulsion de l'Appétit, puisque la Nature ne leur a donné rien d'autre et leur a dénié la puissance actuelle de vivre suivant la droite raison ; ils ne sont donc pas plus tenus de vivre suivant les lois d'une âme saine que le chat suivant les lois de la nature du lion*³⁸¹.

Dès lors que la conduite n'est pas dictée par les règles de la raison, Spinoza pense que :

*Tout ce donc qu'un individu considéré comme soumis au seul empire de la Nature juge lui être utile, que ce soit sous la conduite de la droite Raison ou par la violence de ses Passions, il lui est loisible de l'appéter en vertu d'un Droit de Nature souverain et de s'en saisir par quelle 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*³⁸².

Il s'ensuit que cette pensée impliquait l'idée de guerre et explique qu'à l'état de nature, le droit naturel c'est la loi et n'est limité par rien. Ce droit équivaut à la force que possède chaque individu sur toute chose. C'est ainsi que pour Spinoza « *le droit et l'institution de la nature, sous lesquels tous naissent et vivent la plus grande partie de leur existence, ne prohibe rien sinon ce que personne ne désire et ne peut ; ni les conflits, ni les haines, ni la colère, ni l'aversion, quel qu'en soit l'objet, qu'inspire l'Appétit* »³⁸³. Puisqu'il n'existe pas encore de lois communes, il n'y a donc non plus rien qui défende l'emploi de la force dans cet état. L'absence des règles laisse régner la loi du plus fort. Et il suit que chacun a d'autant de liberté qu'il a de la puissance. Car :

³⁸⁰ Baruch Spinoza, *Traité théologico-politique*, chapitre XVI, p. 262.

³⁸¹ *Ibid.*, pp. 262-263.

³⁸² *Ibid.*, p. 263.

³⁸³ *Idem.*

*Chacun existe par le souverain droit de nature, et par conséquent c'est par le souverain droit de nature que chacun fait ce qui suit de la nécessité de sa nature ; et par suite c'est par le souverain droit de nature que chacun juge ce qui est bon, de ce qui est mauvais, et veille à son intérêt selon son propre tempérament, se venge, et s'efforce de conserver ce qu'il aime, et de détruire ce qu'il a en haine*³⁸⁴.

Donc, dans l'état de nature, les individus possèdent des droits naturels comme le droit de se nourrir, de se défendre contre autrui et ils possèdent surtout une liberté naturelle. Ainsi, « *chaque homme utilise tous les moyens en sa possession pour sa survie. Tout homme a le droit de juger de ce qui est bon ou mauvais, suivant sa propre constitution. Chacun a le droit de venger ses injures qui, dans l'état social, appartient à la société, devenue seule capable de définir le péché et le mérite, le juste et l'injuste* »³⁸⁵. C'est pour cela que Spinoza pense qu'« *à l'état de nature, il n'est rien que chacun puisse moins défendre et dont il puisse moins s'assurer la possession, que le sol et tout ce qui s'attache au sol de telle sorte que l'on ne puisse ni l'emporter ni le cacher* »³⁸⁶.

Dans ces conditions, il ressort qu' :

*Il n'y a rien qui soit bien ou mal de l'avis unanime puisque chacun ne veille qu'à son utilité, et décide du bien et du mal selon son tempérament et en n'ayant pour règle que son utilité. Personne ne l'oblige à obéir à une loi que lui seul. Et dans cet état, le péché ne peut se concevoir. Cette situation fait en sorte que personne ne soit d'un commun accord seigneur de quelque chose et il n'y a rien qu'on puisse dire être à tel homme, et non à tel autre*³⁸⁷.

Et aussi, dans cet état de nature, la lutte est permanente et chaque bataille perdue est un anéantissement de la liberté et même de la vie. Chez Spinoza, les plus faibles ne s'associent pas pour combattre le plus fort et gagner la bataille contre lui comme chez Hobbes. La lutte est personnelle. C'est la guerre de chacun contre chacun. Cette guerre permanente de chacun contre chacun fait de l'état de nature une situation insupportable du fait de la généralisation de la guerre qui fait que chaque homme soit vulnérable dans cette jungle. Car, « *à l'état de nature chacun cherche à se défendre autant qu'il le peut à cause seulement de la liberté et n'attend de son courage à la guerre d'autre récompense que de s'appartenir à lui-même* »³⁸⁸. Donc dans cet

³⁸⁴ Baruch Spinoza, *Éthique*, partie IV, proposition XXXVII, scolie II, p. 399.

³⁸⁵ Émile Bréhier, *Histoire de la philosophie*, Tome II : la philosophie moderne, p. 131.

³⁸⁶ Baruch Spinoza, *Traité politique*, chapitre VII, § 19, p. 62.

³⁸⁷ Baruch Spinoza, *Éthique*, partie IV, proposition XXXVII, scolie II, p. 401.

³⁸⁸ Baruch Spinoza, *Traité politique*, chapitre VII, § 22, p. 63.

état de nature, l'insociabilité y règne en maître absolue. Les individus n'ont rien en commun. Mais, chacun poursuit son utilité propre. Et c'est ainsi que Spinoza affirme que :

Dans l'état de nature, il n'y a point de péché, ou bien, si quelqu'un pèche, c'est envers lui-même et non envers autrui : personne en effet n'est tenu de complaire à un autre par droit de nature à moins qu'il ne le veuille, et aucune chose n'est bonne ou mauvaise pour lui, sinon ce qu'en vertu de sa propre complexion il décide qui est un bien ou un mal. Et le droit de nature n'interdit absolument rien, sinon ce qui n'est au pouvoir de personne³⁸⁹.

C'est à cause de tout cela qu'on peut dire que l'état de nature n'assure aucun bien à l'individu : ni sa paix, ni sa sécurité, ni sa liberté et donc ni moins sa survie. À cet effet, l'individu de l'état de nature est malheureux parce que la menace qui pèse sur lui est permanente ; et dans ce cas, il a moins d'espérance pour la vie. Car, au nom de la raison et de la loi naturelle, il est sujet de danger à tout moment. Donc, l'homme de l'état de nature est exposé et vulnérable. Spinoza atteste cette vulnérabilité en affirmant que :

C'est une chose certaine en effet, lorsque les hommes sont soumis à des affections, ils sont faits de telle sorte qu'ils éprouvent de la pitié pour ceux qui ont du malheur, de l'envie pour ceux qui ont du bonheur ; qu'ils sont plus portés à la vengeance qu'à la pitié. De plus, chacun désire que les autres vivent conformément à sa propre complexion, approuvent ce que lui-même approuve, et rejettent ce que lui-même rejette. D'où 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 s'être procuré à lui-même quelque bien³⁹⁰.

Le comportement belliqueux de l'homme dans l'état de nature naît en lui du fait que la nature ne l'a pas disposé de telle sorte qu'il vécût suivant les seules prescriptions de la raison, mais plutôt conduit par des désirs aveugles. « Ces désirs qui ne tirent pas leur origine de la raison, sont non pas tant d'actions que des passions humaines. Ils sont des affects de la nature et manifestent la force naturelle par où l'homme s'efforce de persévérer dans son être »³⁹¹. Dans cet état où le principal mobile est la persévérance dans la vie, la raison joue peu dans ce processus. D'où :

Il n'est pas au pouvoir de chaque homme d'user toujours de la raison et de se maintenir au faite de la liberté humaine ; et cependant chacun, toujours, s'efforce de conserver son être autant qu'il est en lui et, puisque le droit de chacun a pour mesure sa puissance, tout ce à quoi il s'efforce et tout ce qu'il fait, qu'il soit sage ou insensé, il le fait par un droit souverain de nature... La

³⁸⁹ *Ibid.*, chapitre II, § 18, p. 22.

³⁹⁰ *Ibid.*, chapitre premier, §5, p. 13.

³⁹¹ *Ibid.*, chapitre II, §5, p. 16.

*nature n'est point soumise aux lois de la raison humaine qui tendent uniquement à l'utilité véritable et à la conservation des hommes*³⁹².

De tout ce qui précède, il ressort que la question de la création par nécessité d'un pouvoir commun entre les individus et le problème politique du vivre-ensemble en liberté, dans l'harmonie, en sécurité et dans la paix se pose aux hommes avec acuité. C'est donc pour cette raison que Spinoza propose le pacte social comme alternative qui doit conduire à l'établissement de la société politique. Car d'après lui, l'absence des règles communes et la liberté naturelle sans limite de chaque individu faisant office de loi ne garantissent pas la vie vécue individuellement dans l'état de nature.

V. 2. De la nécessité de se départir du droit de nature par donation et par pacte social

À la question de savoir pourquoi est-ce que l'homme doit quitter l'état de nature ? La réponse est simple. C'est parce que l'urgence de la pérennisation ou encore la nécessité de survie de l'espèce humaine s'impose. Cela, au regard de cet état de nature où, chacun a plus de droit et plus de liberté, d'autant plus que chacun a aussi plus de force. L'absence de loi commune rend la vie insupportable voire horrible du fait que chacun se trouve en guerre contre chacun ; et par la suite cette situation devient difficile pour la préservation de la vie de chacun, donc de l'espèce humaine. En effet, le point de départ de cette situation c'est qu'à l'état de nature, tout est permis et tout est laisser-aller. Grâce à ce droit que la nature a accordé à chacun et par conséquent à tous, la vie était finalement contradictoire du fait que dans cet état, personne n'était exempté d'attaques ; et personne n'était à l'abri de danger. Au final, personne ne pouvait s'acquiescer suffisamment de paix ni de liberté pour y vivre paisiblement.

C'est alors à cause de la vulnérabilité et la précarité de vie dans cet état qu'Alexandre Matheron estime qu'« *il existe au sein de l'état de nature une certaine contradiction qui s'explique par le fait que dans cet état, les individus, malgré la force de leurs désirs, se trouvent confrontés à la fois à une nécessité d'être et une difficulté d'être* »³⁹³. Matheron identifie à cet effet trois niveaux de contradiction au sein de cet état de nature liés à la vie des individus comme suit :

La première contradiction est qu'« *au sein de l'état de nature, les individus sont des êtres essentiellement passifs* ». Et en tant que tels, ils ne peuvent vivre que dans l'aliénation qui

³⁹² *Ibid.*, chapitre II, §8, p. 18.

³⁹³ Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Éditions de Minuit, 1988, p. 11.

leur vient des causes extérieures. En ce sens, « *ils ne peuvent mieux se comporter que quand ils se livrent à des conflits parce que, bien évidemment au lieu d'être actifs, ils subissent plutôt l'affluence asservissante de leurs passions* ». Chacun est dans la dépendance d'un autre aussi longtemps qu'il est soumis au pouvoir de cet autre, et qu'il relève de lui-même dans la mesure où il peut repousser toute violence, punir comme il le juge bon, le dommage qui lui est causé, et d'une manière générale, « *vivre selon sa propre complexion* »³⁹⁴ comme l'indique Spinoza.

Deuxièmement, d'après Matheron c'est la contradiction s'explique par les liens qui se tissent entre la raison et les passions qui ne sont que, malheureusement des liens contradictoires. En fait, « *le peu de raison que puissent posséder les individus se trouve inévitablement ou finalement annihilé par leurs passions* ». Les gens ne vivent que pour assurer leur propre conservation, satisfaire leur égo, leurs goûts et leurs désirs et non pour atteindre une plus grande perfection, de rechercher ce qui est bien, ou de définir des valeurs. C'est pourquoi Spinoza s'est attelé à montrer que, « *quand les hommes sont conduits par l'affection plus que par la raison, il suit de là que s'ils veulent vraiment s'accorder et avoir en quelque sorte une âme commune, ce n'est pas en vertu d'une perception de la raison, mais plutôt d'une affection commune telle que l'espérance, la crainte ou le désir de tirer vengeance d'un dommage souffert* »³⁹⁵.

La troisième contradiction réside selon Matheron dans les exigences qui sont intrinsèques à la raison elle-même. Il est certain en effet que ce sont des exigences qui ne s'appliquent pas tout à fait à l'état de nature lui-même. Sinon, il n'y aurait aucune nécessité que l'état de nature se meuve en une société politique.

C'est donc que de ces contradictions que de l'avis de Matheron, naîtra ultérieurement l'absolue nécessité de transformer l'état de nature en une société politiquement régie par des règles communes. Une société politique rationalisée (État).

En effet, c'est à partir de la difficile situation de vie dans l'état de nature, que les individus ont eu la présence d'esprit que « *s'ils vivaient sous la commande d'un pouvoir commun, chacun posséderait de droit qui est le sien sans aucun dommage pour autrui* »³⁹⁶. Or, aussi longtemps que les hommes sont dans l'état de nature, ils restent en effet sujets aux affects qui surpassent de beaucoup la puissance ou la vertu de l'individu. Ils ne peuvent se trouver

³⁹⁴ Baruch Spinoza, *Traité politique*, chapitre III, §9, 29.

³⁹⁵ *Ibid.*, chapitre VI, §1, p. 41.

³⁹⁶ Baruch Spinoza, *Éthique*, partie IV, proposition XXXVII, scolie II, p. 399.

malheureusement que dans ce qui les entraîne diversement ; et sont ainsi contraires les uns aux autres, d'après Spinoza.

Cependant, Matheron montre que la thèse de la sociabilité s'introduit à travers des considérations portant sur des contradictions internes au sein de l'état de nature. L'explication de cette thèse s'articule autour de ce qu'elle implique, qu' « *à l'état de nature, il n'est d'individu qui soit réellement ou complément capable de s'autodéterminer, c'est-à-dire de vivre dans une parfaite indépendance par rapport aux autres individus ; et pour exister, il en revient à la coopération que l'individu entretient avec ses semblables* »³⁹⁷. Ainsi, afin d'éviter d'être contraires les uns aux autres, il apparaît clair que les hommes ont intérêt à s'unir et à s'aider mutuellement pour la survie de chacun.

En fait, « *pour que les hommes puissent vivre dans la concorde, dans la paix en sécurité et libres, il est nécessaire qu'ils renoncent réciproquement à leur droit naturel et s'assurer mutuellement de ne rien faire qui puisse tourner au détriment d'autrui* »³⁹⁸. Ce renoncement au droit naturel consiste en un transfert de ce droit à un pouvoir commun pour ne point se défendre soi-même, quand bien-même Spinoza montre qu' « *en réalité, nul ne fait abandon de son droit, sinon celui qui transfère à un autre son pouvoir de se défendre ; et de toute nécessité, le détenteur du droit naturel absolu se trouve être celui à qui tous ont transféré, avec leur pouvoir de se défendre, leur droit de vivre suivant leur complexion propre* »³⁹⁹.

La question que l'on puisse se poser est celle de savoir, c'est suivant quelle méthode que ce passage à la société politique va-t-il s'opérer ? Autrement dit, comment cela se passera-t-il ? À cet effet, de l'avis de Spinoza, la manière dont il peut se faire que les hommes qui sont nécessairement sujets aux affects, inconstants et divers, puissent se donner une assurance mutuelle et avoir une confiance mutuelle (même quand c'est une nécessité), repose sur le fait qu'il faut savoir qu'un affect ne peut être contrarié que par un autre affect plus fort et contraire à l'affect à contrarier. De la même manière que « *l'on ne s'abstient de causer un dommage que par peur d'un dommage plus grand* »⁴⁰⁰.

C'est donc par cette loi que la société pourra s'établir, à condition de revendiquer pour elle-même le droit qu'a chacun de se venger, et de juger du bien et du mal et par suite, d'avoir le pouvoir de prescrire une règle de vie

³⁹⁷ Alexandre Matheron, *Op. cit.*, p. 19.

³⁹⁸ Baruch Spinoza, *Éthique*, p. 399.

³⁹⁹ Baruch Spinoza, *Traité théologico-politique*, préface, p. 26.

⁴⁰⁰ Baruch Spinoza, *Éthique*, partie IV, proposition XXXVII scolie II, p. 401.

commune, et de faire des lois et de les garantir non pas par la raison, qui ne peut contrarier les affects, mais par des menaces⁴⁰¹.

Et d'après Spinoza, ces menaces ne doivent pas être singulières mais collectives afin d'être plus efficaces. « *S'il n'en est pas le cas, il n'en est pas moins vrai, personne n'en peut douter, qu'il est de beaucoup plus utile aux hommes de vivre suivant les lois et les injonctions certaines de la raison, lesquelles tendent uniquement à ce qui est réellement utile aux hommes* ». En outre, Spinoza fait savoir que nul ne désire vivre à l'abri de la crainte autant qu'il se peut et cela est tout à fait impossible aussi longtemps qu'il est loisible à chaque homme de faire tout ce qui lui plaît et qu'il n'est pas reconnu à la raison plus de droit qu'à la haine et à la colère ; personne en effet, ne vit sans angoisse parmi les inimitiés, les haines, la colère et les ruses, il n'est personne qui ne tâche en conséquence d'y échapper autant qu'il est en lui.

Voilà pourquoi les hommes comprennent et considèrent que s'ils ne s'entraident pas, ils vivent très misérablement ; et s'ils ne cultivent pas la raison, ils restent asservis aux nécessités de la vie. Et à cause donc de cela, Spinoza affirme que :

L'on verra très clairement que pour vivre dans la sécurité et le mieux possible, les hommes ont dû nécessairement aspirer à s'unir en un coup et ont fait par là que seul le droit que chacun avait de nature sur toutes choses appartient à la collectivité et fût déterminé non plus par la force et l'appétit de l'individu, mais par la puissance et la volonté de tous ensemble (...) Il leur a donc fallu, par un établissement très ferme, convenir de tout diriger suivant l'injonction de la raison seule (à laquelle nul n'ose contredire ouvertement pour ne paraître pas dément), de refréner l'Appétit, en tant qu'il pousse à causer du dommage à autrui, de ne faire à personne ce qu'ils ne voudraient pas qui leur fût fait, et enfin de maintenir le droit d'autrui comme le sien propre⁴⁰².

De quelle façon cela peut-il se faire ou suivant quelle condition faut-il, que ce pacte soit conclu pour être solide et garanti, se demande Spinoza ? Il indique que cette façon s'appuie sur :

Une loi universelle de la nature qui stipule que nul ne renonce à ce qu'il juge être bon, sinon par espoir d'un bien plus grand ou par crainte d'un dommage plus grand, ni n'accepte un mal, sinon pour éviter un mal pire ou par espoir d'un plus grand bien. De cette façon, il apparaît toutefois que ce n'est pas pour tenir l'homme par la crainte et faire qu'il appartienne à un autre que l'État est institué ; au contraire c'est pour libérer l'individu de la crainte, pour qu'il vive autant que possible en sécurité, c'est-à-dire pour qu'il

⁴⁰¹ *Idem.*

⁴⁰² Baruch Spinoza, *Traité théologico-politique*, chapitre XVI, p. 264.

*conserve, aussi bien qu'il se pourra, sans dommage pour autrui, son droit naturel d'exister et d'agir*⁴⁰³.

C'est pourquoi, dans ces conditions selon Spinoza, « *il n'y a pas, dans la nature des choses, de singulier qui soit à l'homme plus utile que l'homme qui vit sous la conduite de la raison. Car, le plus utile à l'homme, c'est ce qui convient le plus avec sa nature, c'est-à-dire l'homme ; donc il n'y a, parmi les choses singulières, rien de plus à l'homme que l'homme* »⁴⁰⁴.

Dès lors, les hommes forment une collectivité, une unité dans l'entraide mutuelle. Cette unité devient effective du moment où chaque homme recherche au plus haut point ce qui lui est utile que les hommes sont plus utiles les uns aux autres. « *Car plus chacun recherche ce qui lui est utile, et s'efforce de se conserver, plus il est doté de vertu* »⁴⁰⁵. Ainsi et finalement, « *l'homme est un Dieu pour l'homme* »⁴⁰⁶. Et il est donc, certain d'après Spinoza, que chacun a d'autant moins de pouvoir et par suite d'autant moins de droit qu'il a plus de raisons de craindre. Sans l'entraide les hommes ne peuvent guère entretenir leur vie et cultiver leur âme. Donc « *le droit de nature, pour ce qui concerne proprement le genre humain, peut difficilement se concevoir sinon quand les hommes ont des droits communs, des terres qu'ils peuvent habiter ensemble, quand ils peuvent veiller au maintien de leur puissance, se protéger, repousser toute violence et vivre suivant une volonté commune à tous* »⁴⁰⁷.

Cependant, l'individu du contrat a besoin d'un pacte social, c'est-à-dire d'une convention qui scelle les volontés individuelles et particulières des hommes et leur attribut un sort commun. Ainsi, c'est dans et par le pacte social que la société politique s'établit légitimement. Voilà, la condition suivant laquelle une société des contrats peut se former sans que le droit naturel n'y contredise le moins tout le monde. Tout pacte doit être observé avec la plus grande fidélité. Il faut également que l'individu transfère à la société, toute la puissance qui lui appartient, de façon qu'elle soit seule à avoir sur toutes choses, un droit souverain de nature, c'est-à-dire une souveraineté de commandement à laquelle chacun sera tenu d'obéir, soit librement, soit par crainte du dernier supplice. Autrement dit, les contractants ne gardent pas leur liberté hors du pacte social.

En effet, dans le pacte social, c'est tout leur être que les individus engagent. Car, en entrant dans cette forme d'union qui ne leur laisse pas la possibilité de conserver leur liberté à

⁴⁰³ *Idem.*

⁴⁰⁴ Baruch Spinoza, *Éthique*, partie IV, proposition XXXV, corollaire I, p. 391.

⁴⁰⁵ *Idem*, corollaire II.

⁴⁰⁶ *Ibid.*, scolie, p. 393.

⁴⁰⁷ Baruch Spinoza, *Traité politique*, chapitre II, § 15, p. 21.

part, parce qu'elle les soumet entièrement à son pouvoir, elle traite en ennemis tous ceux qui restent extérieurs à elle. C'est cela le sens de l'abandon par les contractants de tous leurs droits, sans restriction, dans le pacte social. Donc selon Spinoza, le but ultime du contrat social est de sceller le salut commun des hommes. Et de son avis, c'est la liberté naturelle sans limite des individus qui est à l'origine et les amène à se mettre ensemble pour créer un cadre dans lequel elle s'exercera autrement. Et le renoncement réciproque constitue le fondement du cadre de cet exercice. Chaque individu décide de se départir de sa liberté naturelle pour la léguer à un souverain par la conclusion d'un pacte. Ainsi, tous les hommes s'unissent par un transfert mutuel de liberté et forment une collectivité formant une société politiquement organisée qu'on nomme État, n'ayant autre chose pour but que l'unité de tous. Dès lors, le pouvoir politique formé par la collectivité dicte les règles de son fonctionnement pour la bonne marche et l'harmonie dans le vécu des contractants.

Il est opportun de rappeler avec Spinoza ici que la raison a joué un rôle très important dans ce processus de renoncement. Car, elle enseigne et dicte à chaque individu d'abandonner son droit naturel pour son propre bien. D'après lui, *« la raison ne demande rien contre la nature ; elle demande que chacun s'aime soi-même, qu'il cherche l'utilité qui est sienne, c'est-à-dire ce qui est réellement utile, et qu'il désire tout ce qui conduit réellement l'homme à une plus grande perfection »*. C'est seulement quand les hommes sont conduits par la raison qu'ils deviennent plus utiles pour leurs prochains et la société s'établit avec une très grande fidélité.

Il n'en est donc pas moins indubitable que les hommes ont le plus grand intérêt de 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 dans la meilleure vie possible, les hommes ont dû nécessairement s'entendre. Et voilà quel fut le résultat de leur union : le droit dont chaque individu jouissait naturellement sur tout ce qui l'entoure, est devenu collectif. Car, *« en vérité la chose est telle que, de la société commune des hommes, il naît bien plus de commodités que de dommages »*⁴⁰⁸. Et d'ailleurs, *« tous les hommes redoutent la solitude parce*

⁴⁰⁸ *Idem.*

que nul d'entre eux dans la solitude n'a de force pour se défendre et se procurer les choses nécessaires à la vie, il en résulte que les hommes ont de l'état civil un appétit naturel »⁴⁰⁹.

V. 3. L'état civil et sa liberté fondée par la loi

Par état civil, nous pouvons entendre une société où l'on parle de l'État de droit qui implique des lois instituées par la justice. L'état civil s'oppose à l'état de nature qui, selon Spinoza comme Hobbes, est un état où il n'y avait pas de faute ; car il n'y avait pas encore des lois communes dites civiles ou positives. Dans cet état civil, le droit naturel et la loi naturelle deviennent des droits civils, c'est-à-dire des lois conventionnelles et la liberté naturelle devient la liberté civile et juridique.

D'après Spinoza, le passage de l'état naturel à l'état civil doit s'opérer. « Car le principe qui consiste à rechercher ce qui nous est utile enseigne bien la nécessité de nous unir aux hommes »⁴¹⁰. Alors que dans l'état de nature cette union n'était pas possible. Comme nous avons eu à le souligner avec Spinoza, dans l'état de nature il n'y avait rien qui soit bien ou mal de l'avis unanime ; puisque chacun ne veillait qu'à son utilité et décidait du bien et du mal selon son tempérament en n'ayant pour règle que son utilité. Dans ces conditions, personne n'oblige personne à obéir à une loi si ce n'est que lui-même. C'est ce manque de décret commun ou de décision unanime ou encore de règle générale appelée loi qui a fait à ce que :

Chacun existe par le souverain droit de nature, et par conséquent c'est par le souverain droit de nature que chacun fait ce qui suit de la nécessité de sa nature ; et par suite, par le souverain droit de nature, chacun juge de ce qui est bon, de ce qui est mauvais, et veille à son intérêt selon son propre tempérament, venge, s'efforce de conserver ce qu'il aime et de détruire ce qu'il a en haine⁴¹¹.

Ce vide de décret commun a occasionné tant de dommages aux hommes et ils ont été ainsi amenés à faire usage de leur bon sens afin de réfléchir sur leur condition. Si seulement ils vivaient sous la conduite de la raison, chacun posséderait un droit qui est sien sans aucun dommage pour autrui. Mais, puisqu'ils étaient sujets aux affects qui surpassent de beaucoup la puissance ou vertu de l'homme, ils se trouvent donc souvent entraînés diversement, et sont contraires les uns aux autres, alors qu'ils ont besoin de s'aider mutuellement. Et donc, pour que « les hommes puissent vivre dans la concorde et s'entraider, il est nécessaire qu'ils renoncent

⁴⁰⁹ Baruch Spinoza, *Traité politique*, chapitre VI, §1, p. 41.

⁴¹⁰ Baruch Spinoza, *Éthique*, partie IV, proposition XXXVII, scolie I, p. 399.

⁴¹¹ *Idem*, scolie II,

à leur droit naturel, et s'assurer mutuellement de ne rien faire qui puisse tourner au détriment d'autrui »⁴¹².

Et dès lors qu'ils ont renoncé à leur droit naturel, les hommes ont conclu un pacte qui leur a permis d'entrer dans l'état civil où ils instituent entre eux un décret commun à travers un pouvoir politique. Dorénavant, ils décident d'un commun accord de ce qui est bien et de ce qui est mal. Ainsi, chacun est obligé de respecter et d'obéir à ce qui est décidé unanimement. C'est la société formée d'une multitude investie des lois et d'un pouvoir de se conserver et de défendre les droits de cette multitude en tant que citoyens. Spinoza affirme à cet effet que, « nous appelons citoyens les hommes considérés comme jouissant de tous les avantages que procure la Cité en vertu du droit civil. Nous les appelons sujets, en tant qu'ils sont tenus d'obéir aux règles instituées par la Cité, c'est-à-dire à ses lois »⁴¹³.

En effet, dans une société civile, tous les hommes ont une chance égale devant la loi. La loi accorde tant de droit que de la liberté encadrée, à tout le monde et sans dommage. C'est donc comme cela que le sage dont parle Spinoza, ne considère pas les lois de la Cité comme des entraves à sa liberté. Finalement, « les hommes sont faits de telle sorte qu'ils ne puissent vivre sans une loi commune »⁴¹⁴. Car, si la Cité accorde à quelqu'un le droit et par suite le pouvoir de vivre selon sa propre complexion, elle se dessaisit de son propre droit et le transfère à celui à qui elle donne ce pouvoir. Disons donc « le droit naturel où chacun est juge de lui-même disparaît nécessairement dans l'état civil »⁴¹⁵.

D'après Hegel, ce qui est le droit, doit devenir loi pour recevoir non seulement la forme de son universalité mais encore sa vraie détermination. Droit et loi ne s'entendent que dans l'État dit civil ; et l'État pour Hegel, « est la réalité en acte de la liberté concrète ». Or :

*La liberté concrète consiste en ceci que l'individualité personnelle et ses intérêts particuliers reçoivent leur plein développement et la reconnaissance de leurs droits pour soi, dans le système de la famille et de la société civile, en même temps que d'eux-mêmes, ils s'intègrent à l'intérêt général, ou bien le reconnaissant consciemment et volontairement comme la substance de leur propre esprit, et agissent pour lui, comme leur but final*⁴¹⁶.

⁴¹² *Idem.*

⁴¹³ Baruch Spinoza, *Traité politique*, chapitre III, §1, p. 25.

⁴¹⁴ *Ibid.*, chapitre premier, §3, p. 12.

⁴¹⁵ *Ibid.*, chapitre III, §3, p. 26.

⁴¹⁶ Friedrich Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, traduit de l'Allemand par André Kaan et préfacé par Jean Hyppolite, Paris, Éditions Gallimard, 1997, pp. 221, 257.

Pour Hegel, la loi n'aliène pas, mais elle libère. Voilà pourquoi, l'établissement de rapport entre liberté et loi est d'une efficacité nécessaire pour la vie dans l'état civil. Et seule la raison peut enseigner à l'homme la nécessité d'obéir aux lois et lui permettre d'accéder à la vraie liberté de la société civile. C'est pourquoi Spinoza s'attache à montrer que la véritable et réelle liberté consiste à ne dépendre que des lois au sein d'un gouvernement juste. Il s'attèle également à montrer que l'État qui est institué afin de faire régner la concorde doit être entendu comme institué par une population libre, non comme établi par droit de conquête sur une population vaincue. Car estime-t-il, « *sur une population libre, l'espoir exerce plus d'influence que la crainte ; mais pour une population soumise par la force au contraire, c'est la crainte qui est le grand mobile, non l'espérance* »⁴¹⁷. Dans un gouvernement juste composé par une population libre, la contrainte fait place à une vie sous la loi.

De ce fait, l'homme devient réellement libre puisqu'il n'a plus à se soumettre à la force, mais il doit dorénavant obéir à la loi. Sa liberté naturelle est restreinte par la loi et devient liberté civile. Chaque individu, par la force ou de plein gré, cède à un pouvoir souverain la puissance qui lui appartient. Il abandonne ainsi nécessairement sa puissance. Et ce pouvoir détient sur son droit, un droit souverain lui permettant de contraindre tous les individus par la force et de les tenir par la crainte du dernier supplice, universellement redouté. C'est pour cela que Bréhier nous dira que :

*Chez Spinoza, le pouvoir social n'est pas un pouvoir éducateur, mais uniquement un pouvoir coercitif qui vise à empêcher le conflit entre les hommes, non pas en les rendant raisonnables, mais suivant le principe qu'une affection ne peut être détruite que par une affection plus forte, en opposant aux affections passives, dangereuses pour la sécurité mutuelle des personnes, haine, jalousie, cruauté, une affection plus forte qui est la crainte du châtiment*⁴¹⁸.

De là, il apparaît alors certain que chacun a d'autant moins de pouvoir et par suite d'autant moins de droit qu'il a plus de raisons de craindre. La crainte devient le mobile qui pousse chaque homme à s'associer aux autres et à s'entraider mutuellement. Spinoza affirme d'ailleurs que sans l'entraide les hommes ne peuvent guère entretenir leur vie et cultiver leur âme. Nous arrivons donc, à cette conclusion qu'il tire disant :

Que le droit de nature, pour ce qui concerne proprement le genre humain, peut difficilement se concevoir sinon quand les hommes ont des droits communs, des terres qu'ils peuvent habiter et cultiver ensemble, quand ils

⁴¹⁷ Baruch Spinoza, *Op. cit.*, chapitre V, §6, p. 39.

⁴¹⁸ Émile Bréhier, *Histoire de la philosophie*, Tome II : la philosophie moderne, p. 132.

peuvent veiller au maintien de leur puissance, se protéger, repousser toute violence et vivre suivant une volonté commune à tous. Plus en effet sera le nombre de ceux qui se seront aussi réunis en un corps, plus aussi ils auront en commun de droit. Il suit que quand les hommes ont des droits communs et que tous sont conduits comme par une seule pensée, il est certain que chacun a d'autant moins de droit que tous les autres réunis l'emportent sur lui en puissance, c'est-à-dire que chacun n'a en réalité de droit, qu'autant que lui en confère la loi commune. Tout ce, qui lui est commandé par une volonté commune, il est tenu de le faire ou encore on a le droit de l'y obliger⁴¹⁹.

Il s'agit là de la sociabilité de la société dite civile à l'intérieur de laquelle tout devient commun : le droit commun, la volonté commune et la loi également commune. Et selon Spinoza :

Ce droit que définit la puissance du nombre, on a coutume de l'appeler pouvoir public, et celui-là possède absolument ce pouvoir, qui, par la volonté générale, a le soin de la chose publique, c'est-à-dire, le soin d'établir, d'interpréter, et d'abroger les lois, de défendre les villes, de décider de la guerre et de la paix, etc. Si ce soin appartient à une assemblée composée de toute la masse, le pouvoir public est appelé démocratie. Si l'Assemblée se compose de quelques personnes choisies, on a l'aristocratie, et si enfin le soin de la chose publique et conséquemment le pouvoir qui appartient à un seul, alors c'est ce qu'on appelle monarchie⁴²⁰.

Mais ici, il est question d'un pouvoir public démocratiquement organisé par la masse ou le nombre ou encore la multitude ; c'est ce pouvoir qui est appelé État. Spinoza soutient donc que « si, en effet, la Cité n'avait ni lois, ni règles, non pas même celles sans lesquelles elle ne serait pas une Cité, il faudrait voir en elle non une chose appartenant à la nature, mais une chimère »⁴²¹. Selon lui, c'est la loi qui accorde une plus grande liberté aux hommes dans la société civile. Ainsi, les hommes de la société civile ne doivent agir que dans la limite de ce que la loi autorise. C'est pour cela qu'il affirme que « l'homme que mène 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 »⁴²². Et aussi, ajoute-t-il, « qui a décidé en effet d'obéir à toutes les injonctions de la Cité, soit qu'il redoute sa puissance, soit qu'il aime la tranquillité, veille à sa propre sécurité et à ses intérêts suivant sa complexion »⁴²³.

De l'estime de Spinoza, l'homme n'est point amené à obéir par la crainte, mais en tant qu'il s'efforce de conserver son être sous la dictée de la raison, c'est-à-dire en tant qu'il

⁴¹⁹ Baruch Spinoza, *Traité politique*, chapitre II, §15, p. 21.

⁴²⁰ *Ibid.*, chapitre II, §17, pp. 21-22.

⁴²¹ *Ibid.*, chapitre IV, §4, p. 34.

⁴²² Baruch Spinoza, *Éthique*, partie IV, proposition LXXIII, p. 453.

⁴²³ Baruch Spinoza, *Traité politique*, chapitre III, §3, p. 26.

s'efforce de vivre librement. Il désire observer la règle de la vie et de l'utilité communes et par conséquent de vivre selon le décret commun. Ainsi, il suit encore selon Spinoza que, « *par suite plus un homme vit sous la conduite de la raison, plus il est libre, plus constamment il observera les lois de la Cité et se conformera aux injonctions du souverain dont il est le sujet* »⁴²⁴. Voilà pourquoi Hegel pense « *l'État comme réalité morale ou comme une compénétration du substantiel et du particulier* ». Il estime que cela implique que « *nos obligations envers la réalité substantielle soient en même temps l'existence de notre liberté particulière* », c'est-à-dire qu'en lui (État), droits et devoirs doivent être réunis dans une seule et même relation. Cette réunion de droits et de devoirs fait vivre à l'intérieur de l'État, l'harmonie des volontés particulières et les libertés. En effet, selon Spinoza la raison est un élément essentiel qui guide les hommes. Il affirme donc que :

*C'est en tant seulement qu'ils vivent sous la conduite de la raison que les hommes font nécessairement les actions qui sont nécessairement bonnes pour la nature humaine et par conséquent pour chaque homme, c'est-à-dire les actions qui conviennent avec la nature de chaque homme ; et, par suite également, les hommes, en tant qu'ils vivent sous la conduite de la raison, conviennent toujours nécessairement entre eux*⁴²⁵.

Et la raison leur enseigne désormais qu'il vaut mieux vivre sous une loi commune. C'est par ailleurs autour de cette loi commune que s'exerce le pouvoir dans l'état civil ; et c'est elle qui fonde la liberté. À partir de là, nous disons que la liberté devenue civile est garantie par la loi.

Dans l'état civil, le citoyen n'a plus besoin d'user de sa force physique pour garder son droit de liberté, mais il obéit simplement à la loi. L'on échange désormais contre sa liberté, l'obéissance à la loi, en lieu et place du droit naturel, qu'il avait sur toutes choses dans l'état de nature. La société le protège contre toute forme de violence et d'agression. Il ne craint point les plus forts considérés comme les grands poissons qui pouvaient à tout moment manger les plus petits en vertu d'un droit de nature. Désormais, il dépend de la sécurité et de la paix que lui accorde toute la société. Ainsi, sa liberté devient plus grande et plus véritable. Car, dans l'état civil où le rapport de liberté et de loi est efficace, l'homme perd un peu pour gagner plus, c'est-à-dire il perd sa liberté naturelle et gagne sa liberté encadrée.

⁴²⁴ *Ibid.*, chapitre III, § 6, p. 27.

⁴²⁵ Baruch Spinoza, *Éthique*, partie IV, proposition XXXV, démonstration, p. 391.

Cela ne voudrait pas, pour autant dire d'après Spinoza que le pouvoir souverain limitant le droit, fasse que les hommes puissent perdre leur nature humaine et en revêtir une autre.

Nous n'entendons point par suite que la cité ait le droit de faire que les hommes aient des ailes pour voler ; nous entendons qu'alors que, certaines conditions étant données, la cité inspire aux sujets crainte et respect, si ces conditions cessent d'être données, il n'y a plus crainte ni respect, de sorte que la cité elle-même cesse d'exister. Donc la cité, pour rester maîtresse d'elle-même, est tenue de maintenir les causes de crainte et du respect, sans quoi elle n'est plus une cité⁴²⁶.

Cette pensée signifie que la loi en tant que force générale et impersonnelle, fonde la liberté des hommes. Elle traduit l'idée selon laquelle la liberté est impossible sans une certaine autorité, sinon elle est sous peine de dégénérer en chaos. Voilà d'ailleurs pourquoi :

Il serait faux de vouloir créer les conditions de la liberté en laissant simplement aux citoyens leur liberté et de chercher à faire dominer la raison en confiant simplement les citoyens à leur jugement spontané. Car, cela reviendrait à supposer la liberté déjà donnée dans l'état de nature. Alors que la liberté est à développer. Et c'est aussi à croire que les hommes sont par nature effectivement raisonnables, alors que c'est justement la société civile qui doit les soumettre à la raison. De même l'ordre moral n'est pas donné naturellement, mais il apparaît avec la société policée, si bien qu'il n'est possible de fonder le pouvoir de l'État sur la reconnaissance antérieure d'un ordre moral, mais au contraire il faut édifier cet ordre sur la pure puissance de la multitude des hommes unis en un pouvoir commun, de telle façon que la forme que va prendre leur union dépend de celle de qui sera donné à ce pouvoir⁴²⁷.

Spinoza pense même que nonobstant l'avènement du droit commun dans l'état civil, le droit naturel de chacun ne cesse pas d'exister. D'après lui, il serait faux de penser que la nature humaine puisse changer radicalement dans la vie en société, il subsiste une part de nature en chacun de nous. Toutefois, le développement de la raison par l'éducation, le savoir et la philosophie, est possible et même souhaitable, puisque c'est par là que nous devenons vraiment humain. Mais cependant, la société ne saurait complètement annihiler notre nature originelle. Voilà pourquoi le pouvoir de l'État doit faire place à la force de la loi et à l'ordre moral pour placer la liberté de chaque citoyen dans leurs limites. Mais, seulement ces limites ne doivent pas être posées arbitrairement, étant donné que l'homme ne perd pas totalement son droit naturel selon Spinoza.

⁴²⁶ Baruch Spinoza, *Traité politique*, chapitre IV, § 4, pp. 34-35.

⁴²⁷ <https://www.gboss.ca>, la portée du contrat social. Consulté le 22/05/2021.

À ce sujet, l'historien de la philosophie Bréhier rapporte que Spinoza tente de décrire l'origine de la société à la manière de Hobbes. Mais, tandis que Hobbes conclut l'annihilation des droits de l'individu et sa soumission à la souveraineté sans restriction de l'État, Spinoza aboutit à un État libéral qui ne supprime pas le droit naturel de l'individu, tout en insistant sur un droit civil fondé sur une conception conventionnelle du juste et de l'injuste. Il écrit à cet effet que :

Son point de départ, malgré l'apparence, n'est pas entièrement identique à celui de Hobbes. L'effort pour persévérer dans l'être, impliqué par la passion, est pour Spinoza, le même que cet effort, quand il est devenu rationnel ; ou pour parler le langage de Hobbes, l'accord entre les hommes conduits par la raison se fait avec les mêmes forces qui déclaraient la guerre de tous contre tous. L'État n'a donc pas à supprimer ces forces par la violence. Tout son rôle consiste à employer la crainte des châtiments pour empêcher ce que les conflits des passions ont de destructeur. Mais il favorise par là même, sans être coupable de les produire directement, les affections raisonnables qui unissent les hommes. Il suit de là que les individus ont le droit de juger cet État et de se révolter, s'il use de violence ou s'il excite la haine entre les sujets⁴²⁸.

Donc, le pacte social de Spinoza qui le fait entrer dans l'état civil n'est pas définitif puisque la vie politique est soumise à d'incessants changements. Ce pacte ne peut demeurer en vigueur que, tant que dure son utilité. Spinoza indique ceci :

L'homme en effet, aussi bien dans l'état de nature que dans l'état civil, agit selon les lois de sa nature et veille à ses intérêts, car dans chacun de ces deux états, c'est l'espérance ou la crainte qui le conduit à faire ou à ne pas faire ceci ou cela et la principale différence entre les deux états est que, dans l'état civil, tous ont les mêmes craintes et que la sécurité a pour tous les mêmes causes, de même que la règle de vie est commune⁴²⁹.

Dans cette perspective, il n'apparaît pas douteux que les contrats ou les lois par quoi la multitude transfère son droit à un conseil ou à un homme, doivent être violés quand cette violation importe à l'intérêt commun. Puisque le péché n'existe que par rapport au droit civil, l'État lui-même, comme tous les autres êtres, peut pécher lorsqu'il s'écarte de la voie raisonnable. Et en même temps, quand les lois s'en écartent, elles introduisent un principe de division. À ce sujet de droit naturel, Spinoza s'écarte de Hobbes et souligne le trait de sa séparation d'avec lui en ces termes :

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 de

⁴²⁸ Émile Bréhier, *Histoire de la philosophie*, Tome 2, p. 139.

⁴²⁹ Baruch Spinoza, *Op. cit.*, chapitre III, § 3, p. 26.

*nature et je n'accorde dans une Cité quelconque de droit au souverain sur les sujets que dans la mesure où, par la puissance, il l'emporte sur eux ; c'est la continuation de l'état de nature*⁴³⁰.

Il s'ensuit de là que l'analyse du droit naturel de Spinoza bouleverse la théorie de l'obéissance proposée par Hobbes. C'est là l'un des éléments qui ont conduit à dire que Spinoza est l'un des fondateurs de la démocratie parce qu'il a forgé une nouvelle représentation de l'obligation civile. Car avec lui, le droit positif doit épouser au plus proche le droit naturel pour être le moins injuste possible vis-à-vis des disparités désirantes de l'être humain. Spinoza pense donc que « *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* ».

Toutefois, dans l'éloignement de l'état de nature, Spinoza à l'instar de Hobbes fait reposer la société sur la loi commune. Cette disposition supérieure se caractérise par un transfert de droit, du citoyen à l'État. Le pacte social apparaît comme un abandon d'une partie de son droit naturel au nom de la cohésion de tous. Nous comprenons donc qu'il n'y a dans l'état de nature, rien bien ou mal de l'avis unanime, puisque chacun, dans cet état ne veille qu'à son utilité et décide du bien et du mal selon son tempérament et en n'ayant pour règle que son utilité et personne ne l'oblige à obéir à la loi, que lui seul. Chacun est le défenseur de sa liberté. « *Mais bien dans l'état civil, où il est décidé d'un commun accord décidé de ce qui est bien et de ce qui est mal, et où est obligé d'obéir à la Cité ; dans l'état civil, où l'on a d'un commun accord décidé de ce qui est à un tel et à un tel* »⁴³¹.

Il ressort de ce qui précède que dans l'état civil, la liberté n'est qu'à celui qui, de son entier consentement, vit sous la seule conduite de la raison d'après Spinoza. Ainsi, cet état est le plus libre dont les lois sont fondées en droite raison ; car dans cet état, chacun, dès qu'il le veut, peut être libre, c'est-à-dire vivre de son entier consentement sous la conduite de la raison. Le principe de l'égalité naturelle était celui d'une égale liberté.

Mais, au terme d'un développement de l'état de nature à l'état à civil, nous comprenons que le principe de la démocratie est que : l'autorité est donnée à la loi. Cela est l'œuvre de la volonté générale dont tous contribuent à élaborer. Il n'y a donc pas de maîtres et de sujets mais des citoyens égaux en dignité et en droits ; et par suite, dans un tel état tous sont libres d'agir

⁴³⁰ Baruch Spinoza, Lettre 50 à Jarig Jelles du 02 juin 1674.

⁴³¹ Baruch Spinoza, *Éthique*, partie IV, proposition XXXVII, scolie II, p. 401.

dans les limites fixées par des lois établies d'un commun accord ou comme le pense Spinoza, c'est toutes les volontés condensées ramenées à l'unité.

Voilà pourquoi Spinoza pense que par droit civil privé, on ne doit entendre autre chose que la liberté qu'a l'individu de se conserver dans son état, telle qu'elle est déterminée par les édits du pouvoir souverain et maintenue par sa seule autorité. « *Après en effet que l'individu ait transféré à un autre son droit de vivre selon son bon plaisir propre c'est-à-dire sa liberté et sa puissance de se maintenir, droit qui n'avait d'autre limite que son pouvoir, il est tenu de vivre suivant la règle de cet autre et de ne se maintenir que pour sa protection* »⁴³².

D'après Spinoza, « *dans l'état civil, l'ensemble des citoyens doit être considéré comme un seul homme à l'état de nature* »⁴³³. Étant seul homme, sa fin dernière selon lui, n'est pas la domination ; ce n'est pas pour tenir l'homme par la crainte et faire qu'il appartienne à un autre que l'État est institué, mais au contraire c'est pour libérer l'individu de la crainte, pour qu'il vive autant que possible en sécurité, c'est-à-dire, qu'il conserve aussi bien qu'il se pourra, sans dommage pour autrui. Le respect de la loi et des institutions politiques est au fondement de l'État libéral. Il n'y a pas de liberté hors de l'État. « *La fin de l'État est donc en réalité la liberté* »⁴³⁴. Bref, la société civile garantit la liberté de chacun. Car, les lois et les règles dont il est question dans l'état civil résultent d'un consentement entre les membres contractants de la multitude.

Le philosophe de la liberté Spinoza avait un grand amour pour la liberté et avait une préférence très marquée pour un régime d'égalité, c'est-à-dire le régime démocratique. Car d'après lui, « *si dans une Cité les sujets ne prennent pas les armes parce qu'ils sont sous l'empire de la terreur, on doit dire, non que la paix y règne, mais plutôt que la guerre n'y règne pas. La paix, en effet, n'est pas la simple absence de guerre, elle est une vertu qui a son origine dans la force d'âme* »⁴³⁵. C'est ainsi qu'il trouve que le régime démocratique est celui qui est le moins éloigné de la liberté. Et en même temps, il soutient que c'est dans ce régime qu'on peut trouver toutes sortes des libertés. C'est pour cette raison que dans le *Traité théologico-politique*, il défend la liberté de philosopher et la liberté de religion en ces termes :

Puis donc que ce rare bonheur nous est échu de vivre dans une République, où une entière liberté de juger et d'honorer Dieu selon sa complexion propre est donnée à chacun, et où tous tiennent la liberté pour le plus cher et le plus

⁴³² Baruch Spinoza, *Traité théologico-politique*, chapitre XVI, p. 269.

⁴³³ Baruch Spinoza, *Traité politique*, chapitre VII, § 22, p. 63.

⁴³⁴ Baruch Spinoza, *Traité théologico-politique*, chapitre XX, p. 329.

⁴³⁵ Baruch Spinoza, *Traité politique*, chapitre V, §4, p. 38.

*doux des biens, j'ai cru ne pas entreprendre une œuvre d'ingratitude ou sans utilité, en montrant que non cette liberté peut être accordée sans danger pour la piété et la paix de l'État, mais que même on ne pourrait la supprimer sans détruire la paix de l'État et la piété*⁴³⁶.

Cette pensée de Spinoza fait apparaître clairement que ce qui est utile à tout le monde, c'est la liberté ; et cette liberté ne s'exerce réellement que dans un État démocratique. La démocratie dans ses divers genres, « *ce régime où tous ceux qui sont régis par les lois seules du pays, ne sont point sous la domination d'un autre, et vivent honorablement, possèdent le droit de suffrage dans l'Assemblée suprême et ont accès aux charges publiques* »⁴³⁷. La démocratie se présente alors comme un régime politique qui garantit l'exercice des droits fondamentaux et des libertés fondamentales des citoyens. C'est la raison pour laquelle Spinoza avait un amour pour la démocratie.

La liberté étant au fondement de la philosophie, bon nombre de philosophes se sont attelés et s'attèlent encore à édifier des pensées sur cette question. C'est ainsi que depuis la période antique jusqu'au temps contemporain en passant par la période médiévale et celle moderne, chez les auteurs tels que Descartes, Hobbes, Spinoza, Locke, Montesquieu, Rousseau, Kant et bien d'autres encore, la liberté humaine occupe le centre des réflexions. À l'exception de Descartes, on peut supposer que c'est essentiellement à ce sujet que les auteurs ne divergent pas assez. Ils sont presque tous d'accord et affirment que l'État est le lieu par excellence pour l'expression de la liberté ou plus notamment une société civilement démocratique. La liberté politique est ainsi un thème dominant de ces philosophies. Car, d'après elles, l'État est institué pour mettre fin à une crainte commune et écarter des communes misères.

On rencontre cette crainte commune et ses communes misères quand on est en dehors de la société rationalisée et policée. Il est vrai que, hors de la société civile, chacun jouit d'une liberté très entière. Mais, cette liberté est infructueuse, parce que, comme elle donne le privilège de faire tout ce que bon nous semble, en même temps, elle laisse également aux autres la puissance de nous faire souffrir tout ce qui leur plaît. Cela fait que, hors du commerce des hommes, nous n'avons que nos propres forces qui nous servent de protection ; tandis que dans une société du contrat, nous recevons le secours de nos concitoyens. Du secours, parce que dans la société civilisée, les volontés individuelles sont condensées en une volonté commune de la multitude. Les citoyens de la société de la multitude forment une masse et possèdent une âme.

⁴³⁶ Baruch Spinoza, *Traité théologico-politique*, préface, p. 22.

⁴³⁷ Baruch Spinoza, *Traité politique*, chapitre XI, §3, p. 114.

C'est ainsi que : « *le droit de la Cité en effet, est défini par la puissance de la masse qui est conduite en quelque sorte par une même pensée, et cette union des âmes ne peut se concevoir en aucune façon si la Cité ne tend éminemment au but que la saine raison enseigne à tous les hommes qu'il leur est utile d'atteindre* »⁴³⁸.

L'État fait de la sécurité une condition première et un moyen dont la liberté est la finalité. Il est nécessaire et souhaitable que la sécurité soit assurée par l'État qui se fonde sur la volonté générale, afin de permettre à chacun et donc à l'ensemble des citoyens de vivre librement sous l'obéissance de la loi. Car selon Spinoza, l'obéissance à des lois justes, fondées sur la raison, est la condition de la liberté véritable. Il vaut mieux se soumettre à des lois qui posent et reconnaissent la liberté de tous. En outre, Spinoza estime que « *nous pouvons concevoir qu'il soit permis à chacun d'interpréter les décrets de la Cité, c'est-à-dire ses lois. Car, si le citoyen avait cette licence, il serait en effet son propre juge* »⁴³⁹. Et aussi, il affirme que :

*Chaque citoyen ne relève non de lui-même mais de la Cité aux injonctions de laquelle il est tenu d'obéir et nul n'a le droit de décider de ce qui est juste, ce qui est injuste, ce qui est moral ou immoral, mais au contraire, puisque le corps de l'État doit être conduit en quelque sorte par une seule pensée et qu'en conséquence la volonté de la Cité doit être tenue par la volonté de tous, c'est ce que la Cité décrète qui est juste et bon, que chacun doit aussi décréter tel*⁴⁴⁰.

Or, on pense souvent que la loi est faite pour limiter voir pour empêcher la liberté. Mais c'est le contraire qui est vrai. C'est la loi qui fait de nous des êtres libres. La loi entendue comme règle fondamentale qu'une communauté humaine se donne pour permettre la coexistence harmonieuse et pour rendre justice. La loi défend l'intérêt général, c'est-à-dire ce qui vaut de la même façon pour tous les citoyens et non pas tels ou tels intérêts particuliers. Puisque « *la raison enseigne d'une manière générale à chercher la paix, et il est impossible d'y parvenir si les lois communes de la Cité ne demeurent pas inviolées* »⁴⁴¹.

À partir des acquis de la philosophie de la liberté de Spinoza telle que exposée ici par lui, naîtront les sociétés démocratiques où la liberté est le plus grand des biens. Spinoza avait une préférence pour la démocratie et a théorisé une conception de l'État de droit à une époque où, les monarchies absolues de droit divin régnaient. Il a préconisé le modèle de gouvernance qui accorde la liberté aux citoyens. C'est pourquoi on pourrait dire que, sur la question de l'État

⁴³⁸ *Ibid.*, chapitre III, §7, p. 28.

⁴³⁹ *Ibid.*, §4, p. 26.

⁴⁴⁰ *Ibid.*, §5, pp. 26-27.

⁴⁴¹ *Ibid.*, §6, p. 27.

démocratique, il est l'un des précurseurs les plus éclairés. Car, c'est à partir de sa pensée qui prolonge la philosophie politique des Anciens grecs, de Machiavel et de Hobbes, qu'advient véritablement notre modernité politique. C'est donc, ce qui fait effectivement de lui, un homme célèbre et une figure dominante de la philosophie politique moderne dont la liberté humaine est à la fois le fondement et la finalité.

Sur les traces des Anciens grecs qui pensaient la politique à côté de la morale, Spinoza ne dissocie pas la question politique, c'est-à-dire la réflexion sur la nature, l'organisation et l'exercice du pouvoir au sein de l'État, de la question éthique, entendue comme une réflexion axiologique, dont il importe de promouvoir et de défendre dans l'intérêt des hommes. Sa philosophie a un volet politique très important dont ses écrits sont une signification. Dans ses deux traités politiques, Spinoza défend la gouvernance démocratique, la liberté de penser ou de philosopher et d'expression et la subordination de la religion à l'État.

Depuis la Grèce antique, cette question fait l'objet des analyses et l'élaboration des théories conceptuelles. Cependant, Spinoza construit comme Hobbes, une conception qui stipule que l'homme est un individu contrairement aux Grecs et aux Scolastiques qui pensent que l'homme est un citoyen de nature. Autrement dit, un animal politique, c'est-à-dire, un citoyen naturellement porté à former une communauté politique. C'est pourquoi ils ont donné des définitions selon lesquelles, d'une part « l'homme est un animal politique », Aristote et d'autre part « l'homme est un animal sociable », Saint Thomas d'Aquin.

Mais, Spinoza pense le contraire dans un langage plus souple et nuancé que Hobbes, son prédécesseur. Il affirme en effet que, « *si les Scolastiques, pour cette raison que des hommes à l'état de nature ne peuvent guère être leurs propres maîtres, ont voulu appeler l'homme un animal sociable, je n'ai rien à leur objecter* »⁴⁴². Néanmoins, il trouve que « *ces définitions ont servi à l'établissement de la société civile et ont tout à fait souri à la plupart d'entre les hommes et en vérité, la chose est telle que, de la société commune des hommes, il naît bien plus de commodités que de dommages* »⁴⁴³.

Il ressort de là que Spinoza n'a nullement eu l'intention de contredire ou de s'opposer radicalement aux thèses du jus naturalisme. Mais, au contraire, il y prend appui pour bien saisir la situation des individus en conflit dans l'état de nature. Dans l'élaboration de sa conception politique, il établit qu'un corps politique n'est pas une réalité naturelle. D'après lui, ce qui est

⁴⁴² *Ibid.*, chapitre II, § 15, p. 21.

⁴⁴³ Baruch Spinoza, *Éthique*, partie IV, proposition XXXV, scolie, p. 393.

donné naturellement, ce sont des individus avec leurs volontés particulières et leur liberté naturelle. Selon Spinoza, l'individu constitue deux stades de sa vie à savoir l'état de nature et l'état civil. Quand il est à l'état de nature, il ne connaît pas de vie commune. Alors que cet individu isolé a besoin de faire une alliance avec les autres individus, afin de vivre avec eux, et dans l'harmonie au sein la société du contrat.

En effet, l'œuvre politique de Spinoza accuse à bien des égards des points de ressemblance aussi bien avec la pensée de Machiavel qu'avec celle de Hobbes. Il est tantôt considéré comme disciple de Hobbes, tantôt comme héritier de Machiavel. Ayant lu et connaissant à la fois Machiavel et Hobbes, Spinoza s'inspire de ces deux auteurs, mais sa philosophie politique s'oriente plus vers la pensée de Hobbes chez qui, la nécessité de la société se pose davantage. Il soutient donc que, les hommes ont intérêt à vivre en société pour éviter de se mettre en guerre les uns contre les autres.

À partir des écrits de Spinoza, notamment le *Traité théologico-politique*, l'*Éthique* et le *Traité politique*, on pourrait dire que sa philosophie politique est à la fois une philosophie du pouvoir et une philosophie de la liberté. Une philosophie du pouvoir parce qu'il n'y a pas de société civile organisée sans les affirmations d'une souveraineté ; et une philosophie de la liberté, parce qu'il n'y a pas de politique démocratique, si l'homme ne peut faire usage de ses droits fondamentaux qui intègrent la notion de liberté. La liberté est donc la fin de l'État.

Spinoza soutient alors que la société doit être instituée et institutionnalisée afin que les individus n'aient plus libre cours à leurs passions qui les privent de paix, de la sécurité et de la liberté. Voilà pourquoi il pense qu'il est nécessaire de passer de l'état de nature à la société civile policée. Ce passage nécessaire doit s'opérer en vue de garantir la survie des hommes contre le péril que peut leur imposer le conatus entendu comme l'effort de persévérance, c'est-à-dire l'anarchie des passions.

Dans le cadre de ce travail, l'originalité de Spinoza qui fait de lui l'un des plus grands érudits de son siècle, est d'avoir introduit le concept d'éthique, après celui de loi dans sa philosophie de la liberté pour le besoin de la vie de la multitude. C'est donc la raison pour laquelle la suite de cette partie va constituer en l'analyse de la liberté dans son sens éthique chez lui. Car, comme le pense Misrahi :

Si la soumission aux lois de la Cité, et donc de la vie dans un État de droit, est l'une des conditions de la liberté, elle n'est pas cependant la fin ultime de l'homme libre. S'il accroît ses forces en recherchant « l'utilité commune », si

les hommes, en s'unissant, font que « les esprits et les corps de tous composent comme un seul esprit et un seul corps, il n'en reste pas moins vrai que la fin ultime de l'homme reste l'accès au « véritable bien », et que ce bien doit être la source d'une joie souveraine : celle-ci ne réside pas dans la jouissance du corps social, mais dans l'intériorité de l'esprit philosophique et dans la démarche réflexive⁴⁴⁴.

⁴⁴⁴ Robert Misrahi, *Spinoza*, Paris, Éditions Médicis-Entrelacs, 2005, p. 113.

CHAPITRE VI

LA LIBERTÉ ÉTHIQUE DE SPINOZA

Bernard Pautrat le traducteur de l'*Éthique* (ouvrage) de Spinoza affirme que : « *pour peu qu'on soit convaincu de l'utilité de l'Éthique pour conduire droitement sa vie, il faut qu'il soit traduit : ce livre est utile à soi et à tous et tous doivent le lire ; car l'Éthique est la méthode seule à même d'assurer la maîtrise des affects et la béatitude* »⁴⁴⁵. Ce sentiment de Pautrat exprimé ici se justifie par le titre même que Spinoza donne à son ouvrage : l'*Éthique*. Il donne ce titre parce qu'il pense que le bonheur provient d'une libération à l'égard des Passions qui sont une entrave à l'épanouissement de l'individu. La pensée de Pautrat sur l'*Éthique* de Spinoza partirait du sens grec du mot éthique, « éthos » qui signifie manière de vivre. C'est à ce titre que la philosophie de Spinoza vise essentiellement la constitution d'une éthique rationnelle et intellectualiste. Il la décrit alors « *comme voie qui mène à la liberté* »⁴⁴⁶.

En effet, d'après Spinoza « *la liberté est une vertu, c'est-à-dire, une perfection. Rien en conséquence de ce qui atteste dans l'homme de l'impuissance, ne peut se rapporter à sa liberté* »⁴⁴⁷. Cette liberté-vertu est entendue par lui comme un bien suprême que les hommes doivent rechercher. Ainsi selon lui, « *seuls les hommes libres sont très utiles les uns aux autres et se joignent les uns aux autres par un très grand lien d'amitié et d'un égal zèle d'amour ; ils s'efforcent de se faire mutuellement du bien* »⁴⁴⁸. Par ailleurs, Spinoza affirme qu'« *en tant que les hommes sont en proie aux affects qui sont des passions, ils sont contraires les uns aux autres* »⁴⁴⁹.

Voilà pourquoi le pan éthique de la liberté chez Spinoza constitue un réel intérêt pour nous et fait donc l'objet d'une d'analyse. Nos principales cibles dans cette partie de notre travail seront : la liberté humaine et la nécessité, la liberté humaine et la raison et la liberté humaine entendue comme libération par Spinoza.

⁴⁴⁵ Bernard Pautrat est le traducteur de l'*Éthique* de Spinoza publiée aux Éditions du Seuil en 1988.

⁴⁴⁶ Baruch Spinoza, *Éthique*, préface de la cinquième partie, p. 479.

⁴⁴⁷ Baruch Spinoza, *Traité politique*, chapitre II, § 7, p. 18.

⁴⁴⁸ Baruch Spinoza, *Éthique*, partie IV, proposition LXXI, démonstration, p. 451.

⁴⁴⁹ *Ibid.*, proposition XXXIV, p. 387.

VI. 1. La liberté et la nécessité

Spinoza admet que la liberté suit la nécessité. D'après lui, Dieu existe par la seule nécessité de sa nature. La nature elle-même, détermine le cours des événements. En panthéiste, il identifie Dieu et la Nature ; et soutient que l'homme est mû par la nécessité naturelle en tant qu'élément de la nature. C'est ainsi qu'au lieu d'opposer la liberté et la nécessité, Spinoza les identifie. À cet effet, la nécessité occupe une place de choix dans le concept de liberté chez lui. Voilà pourquoi Lagrée pense que la philosophie de Spinoza est généralement présentée comme une philosophie de la nécessité et qu'elle n'est nullement une philosophie de la contingence et encore moins du hasard. Elle affirme aussi que « *Spinoza est une grande figure de la liberté, tant par sa vie que par sa défense de la liberté de penser dans le Traité théologico-politique* »⁴⁵⁰.

En effet, la liberté ne consiste pas à tenter vainement de s'affranchir de la nécessité. Mais la liberté consiste au contraire à accomplir sa nature propre, qui est pour l'homme, de comprendre et de penser. Spinoza affirme à cet effet que :

*J'appelle libre un homme dans la mesure où il vit sous la conduite de la raison, parce que dans cette mesure même, il est déterminé à agir par des causes pouvant être connues adéquatement par sa seule nature, encore que ces choses le déterminent nécessairement à agir. La liberté en effet, ne supprime pas, mais pose au contraire la nécessité de l'action*⁴⁵¹.

Il suit de cette affirmation de Spinoza que l'agir de l'homme peut être qualifié de bon lorsque les mobiles qui sont à son origine relèvent d'une nécessité. Quand il y a adéquation entre l'action et celui qui la pose, cette action peut être dite libre. Si elle est libre, cela implique qu'elle est utile et dès lors, nous pouvons conclure qu'elle est nécessaire. Cependant, la liberté et la nécessité ne sont pas des contraires, mais font bon ménage. C'est pourquoi Spinoza conçoit que « *l'homme doit agir par nécessité. La liberté consiste donc à agir par la nécessité de sa nature. Elle ne saurait être confondue avec la contingence* »⁴⁵².

S'il arrive par exemple que nous soyons partagés entre des tendances, des tentations (affections) contraires, ça sera au fond, un désir qui emporte toujours sur un autre. Disons que notre choix sera déterminé par l'appétit le plus fort. La volonté ne viendra pas de l'extérieur comme une force miraculeuse orienter le cours des choses indépendamment du contexte de la

⁴⁵⁰ Jacqueline Lagrée, *Spinoza et le portrait de l'homme libre*. Conférence prononcée au Lycée Chateaubriand de Rennes, Cercle de réflexion universitaire du Lycée Chateaubriand de Rennes, octobre 2007, p. 1.

⁴⁵¹ Baruch Spinoza, *Traité politique*, chapitre deuxième, §11, p. 20.

⁴⁵² *Ibid.*, §7, p. 18.

décision venant de nous-même. Nos orientations que nous avons ou nos décisions que nous prenons seront meilleures s'elles sont fondées sur la connaissance des causes de nos motivations réelles et cela, de façon nécessaire. La liberté ne doit pas être définie par l'absence des causes, mais au contraire par la capacité à agir suivant la nécessité de l'action qu'on effectue.

À cet effet, Spinoza se sert des images pour expliquer ce qu'est la liberté humaine. À ce sujet, il indique d'abord que les choses créées sont toutes déterminées par des causes extérieures à exister et à agir d'une certaine façon déterminée. Afin de rendre sa pensée plus claire et intelligible, Spinoza nous propose de concevoir une chose très simple disant qu' :

Une pierre par exemple reçoit d'une cause extérieure qui la pousse, une certaine quantité de mouvements et, l'impulsion de la cause extérieure venant à cesser, elle continuera à se mouvoir nécessairement. Cette persistance de la pierre dans le mouvement est une contrainte, non parce qu'elle est nécessaire, mais parce qu'elle doit être définie par l'impulsion d'une cause extérieure⁴⁵³.

Spinoza donne le sens de l'image de la pierre et selon lui, « *ce qui est vrai de la pierre, l'est aussi de tout objet singulier qu'elle qu'en soit la complexité* »⁴⁵⁴. Si nombreuses que puissent être les aptitudes d'une chose singulière, elle est toujours nécessairement déterminée par une cause extérieure à exister et à agir d'une certaine manière déterminée. La réalité de la pierre, ce n'est pas parce qu'elle ne pense pas ou qu'elle n'a pas de volonté, mais c'est simplement parce que ce qui détermine son mouvement est une cause extérieure. Si la cause de son mouvement lui était interne, ce serait un acte libre. Or, cette pierre qui roule, dit Spinoza, roule de son propre mouvement mais ce mouvement n'est pas autonome. Elle connaît une impulsion première qui la pousse. Si elle avait conscience de son effort pour avancer elle se croirait libre.

La liberté ne consiste donc pas dans un « libre décret » de la pensée, puisque tout choix ou toute décision se fait d'après certaines causes. La liberté n'est pas le contraire de la nécessité. Elle est en fait, une « libre nécessité ». Autrement dit, ce qui est vrai de la pierre, est vrai de l'homme. Le fait d'être doué de conscience ou de volonté ne change pas grand-chose si l'homme pense agir librement en dehors de toute nécessité. Donc, la liberté ne consiste pas à s'échapper de la nécessité, mais à la suivre en suivant ainsi sa nature propre. Toutefois, Spinoza

⁴⁵³ Baruch Spinoza, Lettre n° 58 adressée à Schuller (1674), traduction de Charles Appuhn in Œuvres, volume IV, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, pp. 303-304. Consulté en ligne le 20/02/2020.

⁴⁵⁴ *Ibid.*

pense que la réalité de la pierre est une hypothèse qui est là pour assurer le passage à la liberté humaine.

Ce qui se passe est que la pierre a été lancée, elle a quitté la main, elle continue d'avancer. Et ce n'est qu'à ce moment-là qu'elle se « réveille » qu'elle est douée de « conscience ». Le mouvement est donc passé « en elle », comme une boule de billard percutée par une autre qui lui emprunte son mouvement. Si cette boule est tout d'un coup, douée de « conscience », que peut-elle percevoir ? Elle va se rendre compte qu'elle avance, elle découvre qu'« elle fait tout l'effort possible pour continuer de se mouvoir », c'est-à-dire qu'elle sent en elle le désir, la volonté d'avancer et en même temps qu'elle avance. Elle est déterminée à la fois à avancer et à vouloir avancer. Elle va forcément croire qu'elle est la seule cause de son mouvement, et qu'elle avance uniquement parce qu'elle le veut. La vraie cause du mouvement, (la main qui l'a lancée) est maintenant loin derrière elle, cachée à sa vue⁴⁵⁵.

Aussi, Spinoza dit que, lors que l'homme est déterminé à faire quelque chose, il est en même temps déterminé à désirer le faire et pense être libre là où il est le plus esclave. Telle est cette liberté humaine que tous se vantent de posséder et qui consiste en cela seul que « *les hommes se croient libres pour la seule raison qu'ils sont conscients de leurs actions et ignorants des causes par quoi elles sont déterminées* »⁴⁵⁶. C'est le cas d'un homme qui dit avoir la liberté de faire telle chose ou telle autre, de faire ceci ou cela sans penser à son essence et à sa nature d'homme en tant qu'être de raison. Il ne pense ni à la loi civile qui trace la limite de son action en tant que citoyen, ni à la morale qui fait de lui un membre d'une société donnée et ni moins encore à la nécessité de son action.

Cela se comprend clairement selon Spinoza, aussi pour « *un enfant qui croit librement appéter le lait, un jeune garçon irrité vouloir se venger et, s'il est poltron, vouloir fuir. Un ivrogne croit dire par un libre décret de son âme ce qu'ensuite, revenu à la sobriété, il aurait voulu taire. Il en est de même d'un délirant, d'un bavard, et bien d'autres de même farine qui croiraient agir par un libre décret de l'âme et se laisser contraindre* »⁴⁵⁷. Sur ce sujet, ce qui provoque plus la réaction de Spinoza, c'est la croyance commune à la liberté et surtout au libre arbitre. Il dira que « *Le vulgaire, communément, semble persuadé d'autre chose. Car la plupart ont l'air de croire qu'ils sont libres en tant qu'ils ont licence d'obéir à la lubricité et qu'ils*

⁴⁵⁵ Baruch Spinoza, Lettre n° 58 à Schuller. Consulté le 20/02/2020.

⁴⁵⁶ Baruch Spinoza, *Éthique*, partie III, proposition II, scolie, p. 211.

⁴⁵⁷ *Idem*.

*cèdent de leur droit en tant qu'ils sont tenus de vivre selon la prescription de la loi divine »*⁴⁵⁸. Spinoza affirme alors que le libre arbitre est un préjugé.

Il suit de ce qui précède selon Spinoza que les hommes se pensent être libres parce qu'ils ont la conscience qui leur donne une liberté de choix (libre arbitre), en fait, ils ne s'empêchent de le croire ; et ne savent pas qu'ils sont déterminés dans tout ce qu'ils font comme n'importe quel phénomène naturel. Alors que même leurs choix sont déterminés par des causes antérieures : ça peut être la morale de leur société, l'expérience des choses passées ou la finalité de l'acte qu'on veut poser. Au lieu que la conscience et la liberté soient le privilège de l'homme, c'est tout l'inverse qui se passe : les hommes sont déterminés dans tous leurs actes, et en plus ignorent qu'ils le sont. La croyance en la liberté ne nous apprend qu'une chose sur l'homme : sa profonde ignorance. Or, pour une véritable liberté, l'homme peut simplement suivre la nécessité de sa nature en tant qu'homme dans ses actions.

En bon défenseur de la nécessité et de la liberté, Engels s'est également penché sur cette question à la suite de Spinoza. D'après lui, la liberté n'est pas dans une indépendance rêvée à l'égard des lois de la nature, mais dans la connaissance de ces lois et dans la possibilité donnée par là même de les mettre en œuvre méthodiquement pour des fins déterminées. Cela est bien vrai aussi pour les lois de la nature extérieure, que de celles qui régissent l'existence physique et psychique de l'homme lui-même. Ce sont deux classes de lois que nous pouvons séparer tout au plus dans la représentation, mais non dans la réalité. Engels pense en fait que :

*La liberté de la volonté ne signifie donc pas autre chose que la faculté de décider en connaissance de cause. Donc, plus le jugement d'un homme est libre sur une question déterminée, plus grande est la nécessité qui détermine la teneur de ce jugement. La liberté consiste par conséquent dans l'empire sur nous-mêmes et la nature extérieure, fondé sur la connaissance des nécessités naturelles*⁴⁵⁹.

Engels se demande alors dans quelle mesure l'homme peut librement faire un choix ? La teneur de sa pensée c'est que la liberté ne consiste pas seulement dans le libre usage de notre volonté, mais dans la capacité à connaître les choses par rapport auxquelles nous devons affirmer notre liberté. Il pense en outre que cette façon de voir les choses s'applique à toutes choses, physiques comme psychiques.

⁴⁵⁸ *Ibid.*, partie V, proposition XLI, scolie, p. 539.

⁴⁵⁹ Friedrich Engels, *Naturnotwendigkeiten*, 5^e Edition allemande, pp. 112-164, <https://www.marxists.org/français/lenin/works/1908/09/vil19080900v.htm>. Consulté le 17/05/2021.

Ainsi d'après Engels, la liberté de l'homme repose sur la connaissance des lois de la nature à l'encontre du libre arbitre. Il montre aussi qu'il faut agir en connaissance de cause. Ensuite, il conteste l'idée d'un pur libre arbitre qui consisterait à croire que l'on puisse faire ce que l'on veut suivant des choix qui ne seraient pas eux-mêmes déterminés. En revanche, Engels soutient qu'il faut comprendre que la liberté de l'homme est une liberté paradoxale, qui consiste à connaître les causes qui nous poussent à choisir, pour avoir conscience de ce qui nous détermine et choisir en fonction de cela. Il propose une définition selon laquelle, « *la liberté consiste à agir selon la connaissance des lois qui régissent la nature extérieure, la nature physique et la nature psychique de l'homme. De son point de vue, agir librement, ne signifie pas agir sans contrainte et indépendamment de la nature. Si l'homme est un être libre, cela ne signifie pas qu'il soit libre en permanence de tous ses faits et gestes* »⁴⁶⁰.

En effet, il convient de souligner au regard de ce qui précède que Spinoza a amplement explicité et de façon tout à fait pertinente, le contraire de la notion du libre arbitre à travers les exemples avec lesquels il a étayé ses arguments et qui illustrent la question épineuse de ce libre arbitre en l'opposant à la liberté de la nécessité. Car, pour lui, la liberté n'est pas un « libre décret » de la volonté mais la connaissance des causes qui nous déterminent nécessairement. Il récuse alors le libre arbitre au profit d'une « libre nécessité ». La liberté ne consiste pas dans la liberté de la volonté, ni dans la puissance de l'action. Mais être libre, c'est comprendre la raison des causes qui nous déterminent, c'est se libérer des préjugés qui nous entravent.

Cependant, les hommes se croient souvent libres parce qu'ils ne savent pas pourquoi ils font ce qu'ils font. Cela apparaît à Spinoza comme un non-sens. Voilà pourquoi il refuse d'admettre la thèse qui affirme le libre arbitre. Inversant l'ordre des causes, la pensée imaginative projette sur la nature le schéma de son comportement apparent et ne connaissant pas ce qui la détermine à se mouvoir comme elle se meut, elle s' imagine corrélativement qu'elle est libre. Ce qui l'amène à affirmer que les hommes se croient libres pour la seule raison qu'ils sont conscients de leurs actions et ignorants des causes par quoi ils sont déterminés. Les décrets de l'âme ne sont rien d'autre que les appétits eux-mêmes et varient en conséquence selon la disposition variable du corps.

Le décret de l'Esprit ainsi que l'appétit et la détermination du Corps vont de pair par nature, ou plutôt sont une seule et même chose, que nous appelons Décret quand on la considère sous l'attribut de la Pensée, et qu'elle s'explique par lui, et que nous appelons détermination quand on la considère

⁴⁶⁰ <https://www.étudier.com/document/66785671>. Consulté le 24/06/2021.

*sous l'attribut de l'Étendue, et qu'elle se déduit des lois du mouvement et du repos, ce qui se verra plus clairement encore à partir de ce qui reste à dire maintenant*⁴⁶¹.

Pour Spinoza donc, le libre arbitre est un rêve. Ce n'est que croyance alors qu'il ne suffit pas de se croire libre pour l'être. La croyance au libre arbitre ne peut être, finalement que chimérique et illusoire. Or, l'illusion est ce qui nous fait prendre nos désirs pour la réalité. Si l'on croit malgré tout que la volonté choisit sans cause, on ne fait qu'ignorer les causes qui l'ont déterminée car « *les hommes se croient libres, pour la raison qu'ils ont conscience de leurs volitions et de leur appétit, et que, les causes qui les disposent à appéter et à vouloir, ils les ignorent, et n'y pensent pas même en rêve* »⁴⁶².

De cela, il suit selon Spinoza que les choses humaines iraient à coup sûr bien plus heureusement, s'il était tout autant au pouvoir de l'homme de se taire que de parler des illusions. Cependant, l'expérience enseigne suffisamment qu'il n'est rien que les hommes aient moins en leur pouvoir que leur langue et rien, qu'ils puissent moins maîtriser que leurs appétits. Mais :

*D'où vient qu'ils croient, pour la plupart, que nous ne faisons librement que ce à quoi nous aspirons légèrement, parce que l'appétit pour ces choses peut aisément être réduit par le souvenir d'autres choses que nous nous rappelons fréquemment et que nous ne faisons pas du tout librement ce à quoi nous aspirons avec grand affect ; et que le souvenir d'autre chose ne peut apaiser*⁴⁶³.

Mais à vrai dire, d'après lui, si d'expérience les hommes savaient que nous faisons plus d'une chose dont nous nous repentons en suite et que, souvent, quand nous sommes en proie à des affects contraires, nous voyons le meilleur et nous faisons le pire, rien n'empêcherait qu'ils croient que nous faisons tout librement. Car, chacun règle toute chose à partir de son propre effet et en outre, ceux qui sont en proie à des affects contraires ne savent pas ce qu'ils veulent ; et, quand à ceux qui n'en ont point, il suffit de très peu pour les pousser ici ou là. « *Ceux donc qui croient qu'ils parlent, ou se taisent, ou font quoi que ce soit, par un libre décret de l'Esprit, rêvent les yeux ouverts* »⁴⁶⁴.

En réalité, la liberté c'est *une libre nécessité*. Être libre, c'est n'être soumis qu'à sa propre nécessité. Chez Spinoza, un sujet ne pose un acte que quand cet acte lui apparaît être nécessaire et augmenter sa puissance, sinon il ne le poserait point. Il pense d'ailleurs que la

⁴⁶¹ Baruch Spinoza, *Éthique*, partie III, proposition II, Scolie, pp. 211-213.

⁴⁶² *Ibid.*, partie I, proposition XXXVI, appendice, p. 81.

⁴⁶³ *Ibid.*, partie III, proposition II, scolie, p. 211.

⁴⁶⁴ *Ibid.*, p. 213.

nécessité est un élément de la définition de la liberté. Ce n'est qu'au libre arbitre que la nécessité s'oppose et se distingue. D'après le philosophe nécessitariste Spinoza, être libre c'est être la cause adéquate de ses actes. Par conséquent, l'agir de l'homme doit être relativement conforme à ce qui est nécessaire, c'est-à-dire ce qui lui vaut le mérite et pour lui et pour les autres. C'est ainsi que la doctrine spinoziste de la liberté est claire et indique que pour un individu donné ayant une nature et une essence donnée, sa liberté doit consister à agir par lui-même et suivant la nécessité de sa nature.

De l'avis de Misrahi, cette autonomie pratique est une action au sens strict, tandis que l'aliénation, la dépendance à l'égard d'une cause extérieure, est le fait d'être passif, et de déployer une passion. Ainsi, « *liberté ou nécessité signifient donc dans l'ordre de l'existence, autonomie ou aliénation, action ou passion, causalité personnelle intégrale ou causalité personnelle partielle* »⁴⁶⁵. Donc, la nécessité est le mobile des actions humaines et par là, de la liberté humaine. Voilà pourquoi, liberté et nécessité font bon ménage, d'après Spinoza.

VI. 2. Liberté et Raison

Une tradition philosophique et religieuse à l'époque de Spinoza opposait la raison aux passions. Mais, il s'inscrit en faux contre cette tradition et présente une autre thèse. Pour justifier sa position, Spinoza édifie une argumentation qui démontre que les passions sont naturelles et par conséquent, ne sont pas à combattre. D'après lui, il faut plutôt comprendre les passions. Nous sommes soumis aux passions, parce que nous sommes passifs. Et nous sommes passifs, dans la mesure où nous sommes déterminés à sentir et à agir par une puissance qui nous est étrangère. Par contre, nous pouvons devenir actifs, dans la mesure où nous sentons et agissons par notre propre puissance.

Voilà pourquoi dans la suite de Spinoza, Rousseau dira que certaines passions sont naturelles, antérieures à la raison et bénéfiques. Pour étayer sa thèse sur cette question, il prend l'exemple de l'amour de soi qui porte tout animal à veiller à sa propre conservation. Ainsi, affirme-t-il :

C'est la raison qui engendre l'amour-propre, et c'est la réflexion qui le fortifie ; c'est elle qui replie l'homme sur lui-même ; c'est elle qui le sépare de tout ce qui le gêne et l'afflige. C'est la philosophie qui l'isole ; c'est par elle qu'il dit en son secret, à l'aspect d'un homme souffrant : « périr si tu veux, je suis en sûreté ». Il n'y a plus que les dangers de la société toute entière qui troublent le sommeil tranquille du philosophe et qui l'arrachent

⁴⁶⁵ Robert Misrahi, *Spinoza*, Paris, Editions Médicis-Entrelacs, 2005, p. 93.

*de son lit. On peut impunément égorger son semblable sous sa fenêtre ; il n'y a qu'à mettre ses mains sur ses oreilles et s'argumenter un peu pour empêcher la nature qui se révolte en lui de l'identifier avec celui qu'on assassine. L'homme sauvage n'a point cet admirable talent ; et faute de sagesse et de raison, on voit toujours se livrer étourdiment au premier sentiment de l'humanité*⁴⁶⁶.

Il s'ensuit de cette pensée de Rousseau que la raison est ce dont sans quoi la vie humaine n'aurait point de boussole ni de vrai sens. Étant entendu que comprendre c'est la puissance propre de l'homme doté de bon sens, cela va consister pour lui « *de régler ses appétits suivant les prescriptions de la raison* »⁴⁶⁷. Le faisant, l'homme s'en libère. Et à cause de cela, « *la liberté humaine est d'autant plus grande que l'homme vit davantage sous la conduite de la raison et peut mieux régler ses appétits* »⁴⁶⁸. Être captif de son plaisir et incapable de ne rien voir, ni de ne rien faire qui nous soit vraiment utile à l'homme, c'est le pire esclavage. Cependant, la liberté n'est qu'à celui qui agit de son entier consentement sous la dictée de la raison.

La raison conduit non seulement droitement les actions humaines, mais c'est également la nature même de l'homme parce que, « *est libre celui que conduit la seule raison ; qui donc naît libre, et demeure libre, n'a que des idées adéquates, et partant n'a aucun concept du mal* »⁴⁶⁹. C'est donc la raison en tant que lumière naturelle qui fait que l'agir de l'homme soit purifié et qualifié d'humain. Ainsi, l'homme qui agit selon la dictée de sa droite raison n'est point sous la domination de ses appétits et ses passions ; passion entendue comme soumission irréfléchie et incontrôlée aux désirs.

On ne s'étonne donc pas de voir que le passage de l'état de nature à l'état civil signifie du même coup, le passage de la dépendance des passions à la domination de celles-ci par la raison. C'est ainsi que Spinoza affirme que « *l'homme que mène 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* »⁴⁷⁰. En même temps, Spinoza soutient que :

L'homme que mène la raison n'est pas amené à obéir par la crainte ; mais, en tant qu'il s'efforce de conserver son être sous la dictée de la raison, c'est-à-dire en tant qu'il s'efforce de vivre librement, il désire observer la règle de la vie et de l'utilité communes, et par conséquent vivre selon le décret

⁴⁶⁶ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Première partie, version numérique produite par Jean-Marie Trembley, Québec, 2002, p. 32.

⁴⁶⁷ Baruch Spinoza, *Traité Politique*, Chapitre II, §20, p. 22.

⁴⁶⁸ *Ibid.*, p. 23.

⁴⁶⁹ Baruch Spinoza, *Éthique*, partie IV, proposition LXVIII, démonstration, p. 447.

⁴⁷⁰ *Ibid.*, proposition LXXIII, p. 453.

*commun de la Cité. Donc l'homme que mène la raison désire, afin de vivre plus librement, observer les droits communs de la Cité*⁴⁷¹.

Nous pouvons donc dire, à partir de cette pensée que la raison régule, organise et joue un rôle très important dans les actions des hommes libres. Ainsi, il n'y a manifestement pas dans la nature des choses, de singulier qui soit à l'homme plus utile que l'homme qui vit sous la conduite de la raison. Car, « *seuls les hommes libres sont très utiles les uns aux autres, et se joignent les uns aux autres par un très grand bien d'amitié, et, d'un égal zèle d'amour, s'efforçant de se faire mutuellement du bien* »⁴⁷². En effet, Spinoza affirme qu' :

*Agir par vertu et agir sous la conduite de la raison et tout ce que nous nous efforçons de faire par raison, c'est comprendre et par suite le souverain bien de ceux qui suivent la vertu, c'est de connaître Dieu, c'est-à-dire un bien qui est commun à tous les hommes et que tous les hommes, en tant qu'ils sont de même nature, peuvent posséder également*⁴⁷³.

Par contre, il y a une différence entre l'homme conduit seulement par les affects ou par son opinion et l'homme qui vit suivant les prescriptions de la raison. En effet, celui-là, qu'il le veuille ou non, fait les choses desquelles, il est le plus ignorant ; tandis que celui-ci, ne se prête à personne, qu'à soi et ne fait que les choses qu'il sait, être premières dans la vie. Et c'est pour cette raison, qu'il désire au plus haut degré les choses utiles. Ainsi alors, Spinoza dit qu'il appelle celui-là esclave, et celui-ci libre.

N'étant pas esclave et n'agissant donc pas par ignorance, « *l'homme libre, c'est-à-dire celui qui vit sous la seule dictée de la raison, n'est pas conduit par la crainte de la mort, mais il désire directement le bien, c'est-à-dire agir, vivre conserver son être conformément au fondement qui consiste à rechercher ce qui est proprement utile à soi* »⁴⁷⁴. Désirant le bien, l'homme libre s'efforce d'agir sous la conduite de la raison. Ainsi, ses actions se définissent par sa propre puissance. Autrement dit, même ses désirs définis par la raison, seront toujours bons ; alors que les autres désirs peuvent être bons aussi bien que mauvais. Donc, la vraie liberté de l'homme, c'est la force de son âme.

Selon Spinoza, la liberté n'est qu'à celui qui de son entier consentement, vit sous la conduite de la raison. Cette raison qui conduit l'homme à la véritable liberté de l'état civil ici, a joué autrement cette fonction dans la sortie de l'homme de l'état de nature. Là-bas, elle a enseigné et a dicté à chaque individu d'abandonner son droit naturel. Et suivant son conseil, les

⁴⁷¹ *Ibid.*, proposition LXXIII, démonstration, pp. 453-455.

⁴⁷² *Ibid.*, proposition LXXI, démonstration, p. 451.

⁴⁷³ *Ibid.*, proposition XXXVI, démonstration, p. 393.

⁴⁷⁴ *Ibid.*, proposition LXVII, démonstration, pp. 445-447.

individus se sont ensemble, et sont devenus utiles les uns aux autres. Une fois entrés dans l'état civil, les hommes ont décidé de remettre leur liberté naturelle sous la direction d'un pouvoir commun par consentement mutuel. Quant à l'action du pouvoir commun exercée par commandement, c'est-à-dire qui impose obéissance aux hommes, elle ôte bien en quelque matière la liberté, mais elle ne rend pas cependant sur le champ les hommes esclaves.

Désormais, c'est la raison déterminante de l'action qui joue ce rôle. Si la fin de l'action n'est de l'utilité de l'agent lui-même, mais de celui qui la commande, alors l'agent est un esclave, inutile à lui-même ; au contraire, dans un État policé et sous un commandement, pour lesquels la loi suprême est le salut de tout le peuple, non de celui qui commande, celui qui obéit en tout au souverain ne doit pas être dit un esclave inutile à lui-même, mais un citoyen libre.

Ainsi, nous disons donc avec Spinoza que cet État est le plus libre, dont les lois sont fondées en droite raison ; car dans cet État, chacun, dès qu'il le veut peut être libre, c'est-à-dire vivre de son entier consentement sous la conduite de la droite raison. Cela se réalise de la même manière que les enfants qui, bien que tenus d'obéir aux commandements de leurs parents, ne sont cependant pas des esclaves : car les commandements ont très grandement égard à l'utilité de ces enfants. « *Nous reconnaissons donc une grande différence entre un esclave, qui est tenu d'obéir à des commandements n'ayant égard qu'à l'utilité du maître et le commandement des parents ; sujet enfin qui fait par le commandement du souverain ce qui est utile au bien commun et par conséquent aussi à lui-même* »⁴⁷⁵.

L'homme n'est libre que, lorsqu'il agit suivant une pensée réfléchie, raisonnée et raisonnable. Étant entendu que la raison c'est cette faculté ou cette lumière naturelle ou encore le bon sens au sens cartésien du terme qui n'appartient qu'à l'homme, ce dernier doit en faire un bon usage dans ses actions afin que celles-ci soient des actions de liberté. Car, cette faculté fait de lui un être qui a connaissance des expériences de son passé, réalise son présent et se projette dans l'avenir par réflexion. Un tel homme d'après la pensée de Bréhier, « *n'est pas déterminé par le cours de la nature ; puisqu'en tant qu'il a des idées adéquates, il agit* »⁴⁷⁶.

Avoir une telle puissance de poser l'adéquation entre sa pensée et ses actions, nécessite de la part de l'homme qu'il soit actif. Car, ce n'est qu'en étant actif qu'il puisse dominer ses passions et agir en toute liberté par lui-même. Toutefois, de l'avis de Spinoza, toutes les affections ne sont pas nécessairement passives et liées à une idée inadéquate. La joie par exemple est l'idée de ce qui augmente notre perfection. Elle est une affection passive, si et

⁴⁷⁵ [http://www.philopartage.unblog.fr/2011/O1/1 ds-Spinoza-la-liberté suppose-t-elle la raison](http://www.philopartage.unblog.fr/2011/O1/1_ds-Spinoza-la-libert%C3%A9_suppose-t-elle_la_raison). Consulté le 12/01/2020.

⁴⁷⁶ Émile Bréhier, *Histoire de la philosophie*, tome II, Paris, PUF, 1981, pp. 161-162.

seulement si, la cause de cette augmentation est en dehors de nous ; mais elle est une affection sans être une passion, si nous en sommes nous-mêmes la cause adéquate selon l'analyse de Spinoza.

De même, le désir n'est affection passive que dans la mesure où nous ne pouvons persévérer dans notre être qu'avec le concours des causes externes. S'il y a une partie de nous-mêmes dont nous sommes la cause adéquate, l'affection du désir reste sans la passion. Il est selon la pensée de Bréhier, « *conforme à la raison d'empêcher autant qu'il est possible, le conflit de chaque homme à persévérer dans son être* »⁴⁷⁷. Étant entendu que la tendance fondamentale de l'être est à persévérer dans son être (le conatus), il est nécessaire que l'homme considère comme bien, ce qui favorise cette tendance ; et comme mal, ce qui la contrarie. D'après Spinoza, le bien est donc identique à l'intérêt propre et la vertu consiste à s'aimer soi-même. Il apparaît dès lors clair que l'action vertueuse, c'est-à-dire celle qui augmente le plus notre puissance, est celle qui est déterminée par nos idées adéquates ou qui suit notre droite raison. Car, lorsque nous en sommes la cause adéquate, l'action dont nous sommes la cause est la plus parfaite de toutes.

À la question de savoir qu'est-ce qu'une action rationnelle, Gnassounou souligne qu'« *on peut répondre qu'il s'agit d'une action pour laquelle il y a des raisons d'agir et non pas d'abord que c'est une action qui est conforme à des principes de la raison* ». Et qu'en ce sens minimal, « *parmi les actions volontaires, les actions intentionnelles doivent être réputées rationnelles* »⁴⁷⁸. Il cite à cet effet Davidson qui s'interroge dans *Actions, Raisons et Causes* sur la relation entre la raison et l'action, quand la raison explique l'action, en donnant la raison qu'avait l'agent de faire ce qu'il a fait. Gnassounou pense alors que « *nous pouvons appeler rationalisations, les explications de ce genre et dire que la raison rationalise l'action. Une raison ne rationalise une action que si elle nous conduit à voir quelque chose que l'agent a vu ou cru voir dans son action* ».

Et ainsi, nous aurons d'autant moins d'obstacles à nous ; nous verrons que grâce à la raison faite des notions communes, tous les humains sont des semblables. Mais par les affections actives et par les affections passives, les hommes sont dissemblables et en conflits les uns avec les autres. C'est à la raison qu'appartient le pouvoir d'empêcher, autant qu'il est possible ce conflit. L'effort pour comprendre la caractéristique de la raison, est foncièrement identique à l'effort de persévérer dans son être ; puisque l'être de l'âme est une idée. Il n'y a

⁴⁷⁷ *Idem.*

⁴⁷⁸ Bruno Gnassounou, *Philosophie de l'action : Action, raison et délibération*, Paris, Librairie philosophique J. VRIN, 2007, p. 20.

donc rien que de bon et de raisonnable en celles des affections passives qui accroissent notre être. La liberté éclairée par l'autorité de la raison est véritable ; car la raison est la vraie puissance de l'homme. Elle est une puissance de connaissance qui nous rend actifs et nous libère des passions et des désirs.

Spinoza indique alors qu' « à toutes les actions auxquelles nous détermine un affect qui est une passion, nous pouvons être déterminés sans lui par la raison »⁴⁷⁹. À la question de savoir comment a-t-il pu arriver en outre que le premier homme, en possession de lui-même et maître de sa volonté, se soit laissé séduire et tromper ? Spinoza donne la réponse suivante : « si en effet, il avait le pouvoir d'user droitement de la raison, il n'a pu être trompé, car autant qu'il était en lui, il s'est nécessairement efforcé de conserver son être et son âme saine »⁴⁸⁰. Donc, la vérité c'est que le premier homme ne s'est pas servi de sa raison. Et c'est à cause de cela qu'il a succombé sous la séduction n'étant pas libre de la vraie liberté.

Dans la préface de la cinquième partie de l'*Éthique* qui porte sur la liberté humaine, Spinoza indique qu'il passe à la partie qui porte sur la manière ou voie qui mène à la liberté. Il se propose de traiter de la puissance de la raison, montrant ce qu'elle peut sur les affects. Donc, la raison est une puissance qui édifie la liberté humaine relevant des actions éclairées. Voilà pourquoi nous pouvons soutenir avec Spinoza que la raison joue un rôle fondamental dans la voie qui mène à la liberté.

C'est ainsi que convaincu de la puissance de la raison, il montre que 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. Car, la raison conduit droitement ses actions ; et lui enseigne que sa liberté doit être compatible avec celle de tous les autres hommes. Dans cette optique, Kant dans la *Métaphysique des mœurs*, définit le droit comme l'ensemble des conditions permettant de concilier notre libre arbitre avec celui d'autrui, suivant une loi universelle de la liberté.

Pourtant, lorsque nous nous fions à la première partie de l'*Éthique*, Spinoza affirme sans équivoque que le seul être que l'on puisse considérer comme libre est Dieu ; la seule substance infinie qui existe et agit par sa propre force. Il le dit en ces termes : « Dieu seul est cause libre, car lui seul existe et agit par la seule nécessité de sa nature »⁴⁸¹. Comment l'homme peut-il,

⁴⁷⁹ Baruch Spinoza, *Éthique*, partie IV, proposition LIX, p. 433.

⁴⁸⁰ Baruch Spinoza, *Traité politique*, chapitre II, § 6, p. 17.

⁴⁸¹ Baruch Spinoza, *Éthique*, partie I, proposition XVII, corollaire II, p. 47.

lui aussi être libre selon Spinoza en étant sous la dictée de la raison ? La réponse nous semble se trouver dans la quatrième partie du même ouvrage, des propositions soixante-cinq à soixante-treize, où Spinoza inaugure le chapitre consacré à l'homme libre, dont il esquisse le profil et les traits caractéristiques. Il pose la possibilité d'une action non déterminée par l'extérieur dans la deuxième définition de la troisième partie de l'*Éthique* comme suit : « *je dis que nous agissons, quand il se fait en nous ou hors de nous quelque chose dont nous sommes cause adéquate, c'est-à-dire, quand de notre nature il suit, en nous ou hors de nous, quelque chose qui peut se comprendre clairement et distinctement par elle seule* ».

La cinquième partie de l'*Éthique* entièrement consacrée à la liberté de l'homme ou à la voie de la libération, répond à la possibilité de l'homme d'exercer sa liberté, selon le témoignage de Scribano. 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 de limites de l'adéquation des idées concernant l'utilité des actions qui les engendrent* »⁴⁸². Donc, l'homme dont les actions sont éclairées par la raison est libre. Sa liberté signifie plus libération puisqu'elle est lutte permanente contre les passions et les affects par l'usage de la droite raison.

En effet, c'est ainsi que le sage de Spinoza est appelé homme libre. C'est parce qu'il est en possession d'une puissance capable de maîtriser ses passions. Voilà pourquoi dans la culture moderne, la sagesse spinoziste peut valoir comme « un modèle de la nature humaine la plus parfaite » selon l'estime de Misrahi. Car en effet, pour le philosophe Spinoza, le sage est un homme libéré de tout préjugé et de toute passion par l'usage constant de la raison pour la conduite de la vie. Pour Misrahi, « *cet usage constant de la raison fait donc que le sage spinoziste, à travers toute l'histoire de la pensée européenne, apparaisse bien comme l'homme libéré, serein et parfaitement heureux, totalement intégré à l'univers infini et à la société civile où il vit* »⁴⁸³.

La raison est donc cet élément grâce auquel l'on expérimente la vraie liberté. Car, elle enseigne à pratiquer la moralité, à vivre dans la tranquillité et la paix intérieure. Elle enseigne aussi à vivre une vie plus sûre et plus commode. Bakounine rejoint Spinoza dans ce sillage en disant que, « *nous affirmons la raison humaine, comme critérium unique de la vérité ; la*

⁴⁸² Emanuela Scribano, *Causalité de la raison et liberté chez Spinoza*, 107(4), revue philosophique de Louvain, 2009, pp. 567-582.

⁴⁸³ Robert Misrahi, *Spinoza*, Paris, Editions Médicis-Entrelacs, 2005, derrière de couverture.

conscience humaine, comme base de la justice, de la liberté individuelle et collective, comme unique créateur de l'ordre de l'humanité »⁴⁸⁴. Ce qui n'est possible que s'il y a un pouvoir public, comme en un autre, il ne peut se faire que la multitude soit conduite comme par une seule pensée, ainsi qu'il est requis dans l'État.

*La liberté, c'est le droit absolu de tout homme ou femme majeurs, de ne point chercher d'autre sanction à leurs actes que leur propre conscience et leur propre raison, de ne les déterminer que par leur volonté propre et de n'en être par conséquent responsables que vis-à-vis de la société dont ils font partie, mais en tant seulement qu'ils consentent librement à en faire partie*⁴⁸⁵.

Calvin tient pour sa part, une thèse qui souligne que, des philosophes ont soutenu que la raison qui est dans l'intelligence humaine est suffisante pour que nous nous conduisions bien et pour nous montrer ce qu'il faut faire. La volonté qui lui est inférieure, « est tentée et sollicitée de mal agir, mais dans la mesure où elle a le choix, elle ne peut pas être empêchée de suivant entièrement ce que conseille la raison »⁴⁸⁶. Aristote disait déjà à cet effet que « nos actes commandent nos dispositions et qu'il faille agir selon la droite raison »⁴⁸⁷.

Puisque la raison est ce dont par quoi toute action intentionnelle de liberté est rendue droite, Spinoza va loin pour dire que « les lois de l'État le mieux réglé doivent être établies conformément à la raison »⁴⁸⁸. Donc selon Spinoza, quiconque use correctement de la raison ou plus précisément, celui dont les idées sont adéquates s'appartient absolument à lui-même, c'est-à-dire qu'il est absolument libre.

VI. 3. La liberté comme libération

« Le conatus, c'est-à-dire, l'effort par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans son être »⁴⁸⁹ meut les hommes de plusieurs manières. Il les pousse à la fois à se conserver dans la vie et à rechercher continuellement ce qui leur est utile. Les hommes sont ainsi rendus passifs par lui et incapables de maîtriser leurs affects, c'est-à-dire leurs passions et leurs appétits. Cette impuissance des hommes à maîtriser et à contrarier les affects, Spinoza l'appelle servitude. C'est pour cela qu'il pense en effet que l'homme soumis aux affects est sous l'autorité non de

⁴⁸⁴ Mikhaïl Bakounine, *Catéchisme révolutionnaire*, Libroversitas, PDF Version Ebook, décembre 2009, p. 2.

⁴⁸⁵ *Idem*.

⁴⁸⁶ Jean Calvin, *Introduction à la religion chrétienne* (1541), Paris, Droz, 2008, p. 20.

⁴⁸⁷ Aristote, *Éthique de Nicomaque*, livre II, chapitre II, traduction, préface et notes par Jean Voilquin, Paris, Garnier-Flammarion, 1965, p. 47.

⁴⁸⁸ Baruch Spinoza, *Traité politique*, chapitre II, §21, p. 23.

⁴⁸⁹ Baruch Spinoza, *Éthique*, partie III, proposition VII, p. 217.

lui-même, mais de la fortune, au pouvoir de laquelle il se trouve à ce point qu'il est souvent forcé, « *quoiqu'il voit le meilleur pour lui-même, de faire pourtant le pire* »⁴⁹⁰.

À partir du moment où les hommes n'ont point de pouvoir sur leurs passions et appétits, ceux-ci deviennent des entraves à leur liberté ; car ces passions et appétits limitent les actions des hommes et les rendent esclaves. C'est pourquoi la vie des hommes constitue une lutte continuelle de libération. Libération contre les affects qui maintiennent l'homme captifs afin d'accéder à la liberté authentique. Ainsi, pour poser des actions en toute liberté, l'homme a besoin de se libérer des passions dont il est sujet. Pour ce faire, le premier travail que l'homme doit faire est de comprendre sa nature. Puisqu'ordinairement, l'homme vit dans la servitude, parce que son être et ses actes sont déterminés par une connaissance imaginaire du lien qui l'unit à la nature. Et c'est à cause de cela qu'il ne peut, alors être cause suffisante de ce qu'il est. Dès lors, pour comprendre son être, l'homme doit se référer à des causes qui sont extérieures à son simple pouvoir de compréhension.

Dans la mesure où il acquiert une connaissance complète de ses déterminations, l'homme comprend aussitôt que le lien avec ses déterminations est en fait interne à son entendement et les affects qui suivront d'une telle compréhension s'expliqueront par son seul pouvoir de comprendre puisqu'il en sera la cause adéquate. Spinoza soutient que l'homme peut se libérer des passions et des maux qu'il s'inflige à lui-même par le recours à la connaissance, à l'accès à l'éternité et à la nécessité que cette éternité permet. C'est ainsi que « *les actes qui suivront de ces affects seront entièrement autodéterminés et libres* »⁴⁹¹.

Il a été souligné dans la première partie avec les Stoïciens que les passions dépendaient absolument de la volonté de l'homme et que ce dernier pouvait avoir un empire absolu sur elles. Et Descartes disait que l'Âme, unie à certaines parties du cerveau, bien dirigée, puisse acquérir un pouvoir absolu sur les passions. Mais, la pensée de Spinoza diffère. Contrairement à eux, Spinoza pense que les passions sont des perceptions ou des sentiments et des émotions de l'Âme. Il soutient qu'il n'y a que la raison qui puisse avoir un pouvoir sur les passions et non la volonté. C'est pour cela que dès la première phrase de la préface de la cinquième partie de l'*Éthique*, il mentionne ce qui suit :

Je passe enfin à l'autre partie de l'Éthique, qui porte sur la manière ou voie qui mène à la liberté. J'y traiterai donc de la puissance de la raison, montrant ce que la raison elle-même peut sur les affects, ensuite ce qu'est la liberté de

⁴⁹⁰ *Ibid.*, partie IV, préface, p. 335.

⁴⁹¹ <http://www.Spinozaetnous.org/backed.php>. Consulté le 30/01/2021.

*l'Esprit, autrement dit de la raison, et je m'en vais d'abord montrer de quelle force et de nature est l'empire qu'elle a pour contrarier et maîtriser les affects*⁴⁹².

Il s'ensuit de cette affirmation de Spinoza que la liberté est un idéal et qu'il n'y a que la raison qui puisse conduire à elle par sa puissance de domination sur les affects. La liberté est une perfection, étant entendu qu'elle est l'accomplissement de notre puissance propre. Cette puissance propre serait pour l'homme de penser et pour le cheval par exemple de courir, dit-il. C'est une puissance réglée sur notre nature en tant que nous sommes hommes. C'est aussi une puissance déterminée par la raison vu que celle-ci signifie la perception de l'utilité véritable de l'homme, c'est-à-dire les règles propres de sa nature selon lesquelles celui-ci se conserve. Plus l'homme se connaît et comprend sa nature, plus il développe sa puissance propre et devient libre. Une telle liberté n'est jamais donnée, elle n'est pas immédiate ni jamais absolue. Mais, elle se développe et s'accroît : elle est libération contre les passions et les affects.

De l'avis de Spinoza, être libre c'est surtout se libérer des préjugés. Et l'un des tout premiers préjugés est justement celui du libre arbitre qui résulte de ce que les hommes sont conscients de leurs désirs et ignorants des causes qui les déterminent et ils pensent que la volonté agit librement. Autrement dit, être libre, c'est se libérer de ce qui nous enchaîne à notre insu et échappe à la conscience. Ainsi, le doute cartésien, loin d'être la plus haute manifestation de la liberté de la volonté apte à suspendre le jugement, n'est que l'effet d'un conflit de deux perceptions. Il n'est que le témoin d'une activité ou fluctuation dans l'âme. La liberté n'est pas le libre arbitre, la liberté n'est pas un donné, la liberté est à conquérir. Elle se conquiert par le passage de la passivité à l'activité qui résulte de la connaissance de ce qui nous détermine à agir. Dans ce cas, nous ne subissons plus la domination des affects. « *Nous agissons véritablement puisque nous agissons en connaissance de cause, c'est-à-dire en connaissance de ce que nous sommes et de ce qui nous est véritablement utile, donc propre à augmenter notre puissance d'exister* »⁴⁹³.

Spinoza soutient alors que la liberté n'est pas un état ou une condition métaphysique qui transcenderait la nature. Mais qu'elle est en acte et en mouvement permanent de libération aussi naturel que le mouvement de la chute des corps dont il convient de savoir, ce qui lui fait obstacle, pour qu'il produise ses effets bénéfiques. L'homme n'est pas libre du moment où il ne fait pas usage de sa raison et se laisse dominer par les affects, les appétits et les passions. Il

⁴⁹² Baruch Spinoza, *Ibid.*, partie V, préface, p. 479.

⁴⁹³ <http://www.upaVignon.org/coursUPA-Damon2>. Consulté le 22/08/2020.

est dès lors important pour nous de nous libérer. Pour le faire, nous devons connaître notre propre nature, c'est-à-dire notre capacité et la force que nous avons de dominer nos affects ou nos passions, nos désirs et nos appétits. Ce n'est que par cette voie que nous pouvons nous rendre actifs, puis libres.

C'est ainsi que sous l'inspiration de Spinoza, Misrahi dira que la philosophie, et donc notamment la connaissance des passions, est destinée à surmonter, à supprimer la souffrance, elle-même issue de la servitude passionnelle. Misrahi trouve que « *le but de l'éthique est en premier lieu l'établissement de la liberté, et ensuite son déploiement* »⁴⁹⁴ ; car la philosophie est par essence une éthique, et celle-ci est une doctrine de la « félicité suprême », c'est-à-dire de la béatitude. « *La béatitude, comme joie suprême issue de la connaissance intuitive, est donc simultanément l'instrument de la libération et le contenu final de la liberté* »⁴⁹⁵.

Spinoza propose à cet effet que :

*Le mieux que nous pouvons faire, aussi longtemps que nous n'avons pas la connaissance parfaite de nos affects, c'est de concevoir une règle de vie correcte, c'est-à-dire élaborer des principes de vie précis, de les graver dans notre mémoire et de les appliquer sans cesse aux choses particulières qui se rencontrent couramment dans la vie, afin qu'ainsi notre imagination s'en trouve largement affecté et que nous les ayons toujours sous la main*⁴⁹⁶.

Une règle de vie qui nous conduit à nous libérer des passions et des appétits, et qui nous rend par là même libres ; car sous une vie conduite par des règles et des principes qui font lois, l'on se forcera à ne point dépendre des affects ni à causer de dommage à autrui. Ainsi l'on vivra librement. Une telle liberté est réservée au sage selon l'estime de Spinoza. Cela, parce qu'il pense que l'homme sage est fort et vaut mieux que l'ignorant qui agit par le seul appétit lubrique. Le sage considéré en tant que tel, « *a l'âme difficile à émouvoir ; mais il est conscient et de soi, des choses avec certaine nécessité éternelle et de Dieu. Jamais il ne cesse d'être ; mais c'est pour toujours qu'il possède la vraie satisfaction de l'âme* »⁴⁹⁷.

Dans la Préface de la cinquième partie de l'*Éthique*, Spinoza identifie la liberté à la Béatitude en la situant au terme d'un laborieux processus de libération. À la lecture de Spinoza, Njoh-Mouelle retient que, cette libération ne se situe pas chez Spinoza, dans une quelconque

⁴⁹⁴ Robert Misrahi, *Spinoza*, Paris, Editions Médicis-Entrelacs, 2005, pp. 90-91.

⁴⁹⁵ *Ibid.*, pp. 116-117.

⁴⁹⁶ Baruch Spinoza, *Éthique*, proposition X, scolie, p. 499.

⁴⁹⁷ *Ibid.*, proposition XLII, scolie, p. 540.

action transformatrice du monde, mais plutôt dans la compréhension de la nécessité du monde et de la nature, c'est-à-dire dans la connaissance. Il trouve que Spinoza assimile alors liberté et Béatitude, parce que toutes les deux « naissent » de la connaissance, et plus précisément du troisième genre de connaissance, c'est-à-dire « *la connaissance intuitive ou la perception évidente et immédiate, d'un lien logique d'implication* »⁴⁹⁸.

Scribano soutiendra quant à lui que 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* »⁴⁹⁹. On remarque alors suivant la pensée de Scribano que chez Spinoza, « *la liberté humaine est un idéal qui ne peut jamais être complètement réalisé* ». Mais, il pense que cette impossibilité n'est pas seulement la conséquence de la faiblesse de la raison dans sa lutte contre les passions.

En outre, selon Spinoza, plus l'âme s'épanouit en l'amour divin ou béatitude, plus elle est connaissance, c'est-à-dire plus est grand son pouvoir sur les affections et moins aussi, elle subit des affections qui sont mauvaises. Par la suite de ce que l'âme s'épanouit en l'amour divin ou béatitude, elle a le pouvoir de réduire les appétits sensuels. Et puisque la puissance de l'homme pour réduire les affections consiste dans l'entendement seul, nul n'obtient cet épanouissement de la béatitude par la réduction de ses appétits sensuels, mais au contraire le pouvoir de les réduire naît de la béatitude elle-même.

Parlant de la Béatitude, Njoh-Mouelle souligne que d'après Spinoza, la connaissance parfaite est la connaissance de Dieu en tant que celui-ci est la réalité totale considérée dans son unité. Cette connaissance s'accompagne pour l'âme d'un contentement et d'une joie d'une espèce rare que Spinoza nomme béatitude. Il s'ensuit de cette pensée que la liberté résiderait dans l'entendement en tant seulement que cette liberté est connaissance. Autrement dit, il suffit de connaître adéquatement pour que les appétits sensuels et autres déterminations entravantes se réduisent d'elles-mêmes. « *La libération, telle que l'entend Spinoza, ne résulte pas de l'agir*

⁴⁹⁸ Ebénézer Ndjoh-Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence : Essai sur la signification humaine du développement*, Yaoundé, CLE, troisième édition, 1998, p. 104.

⁴⁹⁹ Emanuela Scribano, *Causalité de la raison et liberté chez Spinoza*, 107(4), Revue philosophique de Louvain, pp. 567-582, 2009, version numérique.

mais du connaître. Connaître en vérité, adéquatement, c'est simultanément secouer le joug des diverses entraves, le joug de la servitude en général »⁵⁰⁰.

Voilà la liberté entendue comme libération par Spinoza qui est justement libération de la servitude des passions qui entravent la vraie liberté humaine.

Cette deuxième et principale partie de notre travail qui a pour objectif de rendre compte de la philosophie de la liberté de Spinoza via une profonde analyse, nous permet de saisir l'originalité de sa pensée. Cette originalité découle du fait que Spinoza se démarque à la fois des conceptions de la liberté de ses prédécesseurs et de ceux de son époque. Une époque où le concept de liberté était au centre des débats.

Comme à l'époque de Spinoza, le mot liberté est aujourd'hui sur toutes les lèvres et les gens la réclament partout, peut-être un peu plus qu'à l'époque de Spinoza. Mais ils ne prennent jamais assez de temps pour penser à quoi elle renvoie exactement. L'ignorance des hommes à se croire libres a amené Spinoza à se questionner sur ce que consiste réellement la liberté humaine à son temps. Il l'a fait dans un contexte où le déterminisme universel de la physique galiléenne était présent en tant que règle de toute démonstration scientifique. C'est ce qui l'a conduit à affirmer que les hommes se trompent d'être libres alors qu'ils n'ont pas conscience des causes de leur liberté.

En effet, du point de vue pratique et éthique, Spinoza montre que la faiblesse de l'homme à dominer ses passions ou ses affects et ses appétits, est une entrave à sa liberté en tant qu'humain. Il soutient du point de vue politique au regard de la situation de l'homme à l'état de nature où aucune loi n'existait, que la liberté naturelle est précaire et fragile. Cette liberté non encadrée et sans rapport à la loi reste d'après lui, chimérique. D'après lui, c'est alors à cause de la liberté naturelle sans limite de l'homme à l'état de nature que l'hypothèse du pacte social a été pensée afin de permettre l'entrée dans la police des contrats pour que la liberté devienne civile et se fonde sur la loi. Car, la liberté de l'état de nature faisait qu'au nom de la raison et de la loi naturelle, chaque individu ait le droit sur toutes choses y compris de droit de mettre à mort autrui. C'était un droit qui a pour mobile l'effort de persévérer dans son être, c'est-à-dire dans la vie, étant entendu que l'homme est mû par des passions. Cette liberté naturelle sans limite de l'état de nature a fait qu'au final, personne ne soit vraiment libre puisqu'il n'y a pas de loi commune qui pouvait dicté ou imposé une conduite de vie. Elle donne

⁵⁰⁰ Ebénézer Njoh-Mouelle, *Ibid.*, pp. 104-105.

droit aux plus forts sur les plus faibles. C'est pour cela que Spinoza qualifie les individus de l'état de nature des poissons qui se mangent. C'est la raison pour laquelle, par crainte de mort subite et permanente, les individus ont dû par renoncement réciproque à leurs droits naturels, se mettre ensemble et transférer mutuellement leurs droits et leurs libertés naturelles chacun, en faveur d'un de leurs qui garantirait en retour la liberté de chacun. C'est le pouvoir politique de la multitude qui a une force capable de soumettre les volontés récalcitrantes appelé Etat.

Comment comprendre que des hommes si enclins à l'insubordination, sacrifient-ils leurs droits et leurs libertés naturelles, et instituent un organe de pouvoir commun où, ils sont tenus d'obéir ? La réponse est que c'est un pacte, un contrat, ou une convention, ou encore un accord par lequel, des sujets libres s'engagent réciproquement à l'égard d'autres personnes pour leur plus grand bien. Toute la vie sociale devient tissée de contrats entre des particuliers. C'est le résultat d'un passage du multiple à l'un, des volontés particulières à la volonté de la multitude et commune.

Voilà pourquoi, nous pouvons dire que l'élaboration de l'hypothèse de l'état de nature et du pacte social de Spinoza a pour fonction de fournir des outils théoriques pour rendre intelligible le fait politique et pour imaginer la situation de l'homme hors de la société politique. Elle débouche sur la conception de l'état civil souhaitable où les rapports humains sont institués politiquement et juridiquement. Dès lors, la liberté naturelle devient liberté civile et est désormais encadrée par des lois dites civiles ou positives. Telle est la question de la liberté humaine de Spinoza fondée par la loi. Cela est le résultat de la problématique de liberté et de la loi naturelles de l'état de nature.

La raison qui nous a amené à ancrer notre réflexion théorique sur la pensée de Spinoza est que sa philosophie de la liberté comporte deux dimensions, à savoir la dimension politique et la dimension éthique. Ces deux dimensions ont éclairé nos pistes d'investigation. Dans ce sens, l'orientation éthique de sa pensée permet l'évaluation de la situation de l'époque actuelle, quand nous analysons tour à tour la liberté et la nécessité, la liberté et la raison et la liberté comme libération. De cette analyse, il s'ensuit que chez Spinoza, premièrement, la liberté doit suivre la nécessité de l'action. À ce titre, Spinoza qualifie le libre arbitre de rêve et de préjugé parce que pour lui, les hommes se trompent en ce « *qu'ils se croient libres, pour la raison qu'ils ont conscience de leurs volitions et de leur appétit, et que, les causes qui les disposent à appéter et à vouloir, ils les ignorent et n'y pensent pas même en rêve* »⁵⁰¹. L'idée de cette liberté, c'est

⁵⁰¹ Baruch Spinoza, *Éthique*, partie I, proposition XXXVI, appendice, p. 81.

donc qu'ils ne connaissent aucune cause à leurs actions ; car ils disent que les actions humaines dépendent de la volonté. Mais, Spinoza trouve en revanche que ce sont des mots qui ne correspondent à aucune idée. Il s'agit là, d'une liberté qui ne suit aucune nécessité, et par conséquent, elle n'est qu'une idée illusoire.

Et aussi, convaincu que la raison est cette faculté grâce à laquelle l'homme diffère de l'animal, Spinoza montre que « *si l'homme vit sous la dictée de cette raison, il peut mener une vie selon le décret commun* »⁵⁰². Par la suite, l'homme agira par vertu, et ainsi, grande sera sa liberté. Cela revient à dire que les principes moraux de la vie sociale et politique, ne sont pas donnés dans la nature, mais ils se trouvent dans l'exercice de la vertu, qui poursuit une vie honorable. Voilà pourquoi, Spinoza réserve le développement de la raison et de ses règles morales à quelques rares sages qui sont capables et aptes, à suivre une voie ardue. Ainsi, être libre consiste à être entièrement soi-même et agir en conformité avec soi.

Spinoza indique également enfin que la liberté doit être comprise comme libération ; car pour être libre, l'homme doit maîtriser et régler ses appétits et ses passions sinon, il est considéré comme esclave et ne peut par conséquent, poser aucune action de liberté. À cet effet, le penseur hollandais Spinoza soutient que « *la dynamique des passions anime l'ordre social. Lorsqu'elles sont des actions, leur expression renforce la puissance collective. Et lorsqu'elles sont des vices, elles attirent la haine et rendent difficile le vivre ensemble dans la société de la multitude* ». Dès lors, lorsque le conatus, c'est-à-dire l'effort de persévérer dans la vie, cette substance individuelle, agit selon la raison, il est la reconnaissance de l'importance des passions. Dans le cas contraire, Spinoza montre que « *ce n'est que chez quelques rares individus, que la raison peut être suffisamment puissante pour dominer généralement leurs passions ; car les passions et les appétits sont une source de conflits permanents* ». D'où, ils constituent une menace pour l'épanouissement du genre humain et pour l'harmonie sociale et surtout pour la liberté de l'homme.

En effet, la philosophie de la liberté de Spinoza, dans ses deux grandes dimensions que nous abordons dans le présent travail ici, à savoir l'orientation politique et l'orientation éthique, est l'aboutissement de sa réflexion sur cette question. Car, sa première conception de la liberté humaine comme réaction, de manière particulière, à ses prédécesseurs et globalement, à l'opinion vulgaire pour qui, la liberté est un pouvoir qu'a l'homme d'agir selon bon vouloir, fut d'abord métaphysique et déterministe. Métaphysique, parce qu'il estimait que le seul être libre

⁵⁰² *Ibid.*, partie IV, proposition LXXIII, p. 453.

est Dieu. De ce fait, il situe la liberté dans la connaissance et l'amour intellectuel de Dieu qu'il nomme Béatitude. Et déterministe, parce qu'il a soutenu que l'homme n'est que la partie d'un tout qui le détermine. Il n'est pas un empire dans un Empire ; et il est ainsi incapable de se soustraire de cet Empire englobant dont il fait partie. Par conséquent, l'homme ne peut être libre.

Ce n'est que lorsque Spinoza élabore une conception de maturité et approfondie que son raisonnement change. Il tient un langage totalement différent des simples réponses données à ses interlocuteurs philosophiques (proches et lointains). C'est ainsi que dans sa philosophie objective et soutenue de la liberté humaine, Spinoza propose à travers le processus de formulation des sociétés comme résultat d'un pacte social que, la liberté a un statut juridique, social et politique. Autrement dit, pour être effective dans la société, la liberté doit être en adéquation avec la loi, c'est-à-dire se fonder sur cette dernière pour être encadrée afin d'être égale pour tous. C'est cela, la liberté de l'État démocratique qui se vit ou s'exerce dans le cadre de la loi.

La philosophie soutenue et véritable de liberté de Spinoza présente également une solide dimension éthique de la liberté. Cette dimension éthique de la liberté se préoccupe à montrer qu'il faut agir sous la conduite de la raison, en suivant la nécessité des actions, pour se libérer des passions et des affects, afin d'atteindre la vraie liberté. Cette sagesse de vie que nous présente le pan éthique de sa philosophie, s'appelle libération. La liberté est entendue libération chez lui parce qu'elle s'obtient au bout d'une lutte contre les désirs et les passions qui font la guerre dans chaque homme. Cette lutte nécessite, pas mal d'exercices pour accéder à la véritable liberté.

De ce point de vue, il s'ensuit avec Misrahi que, la pensée philosophique de Spinoza est une sagesse, parce qu'elle identifie la voie qui conduit à la liberté. Sa théorie de l'homme est destinée à fonder une éthique. Cette éthique est un chemin de vie, une « voie » qui conduit à la liberté et à la sérénité. « *C'est parce qu'elle est une éthique, que la pensée de Spinoza est une sagesse. Cette éthique de vie est un cheminement à la fois rigoureux et existentiel* »⁵⁰³. Misrahi affirme donc que :

La caractéristique centrale ou le cœur du spinozisme est le fait que la pensée de Spinoza incarne la plus parfaite des définitions de la philosophie : celle-ci est un système conceptuel du monde permettant l'établissement et la fondation solide d'un chemin de vie, d'une éthique qui soit une sagesse.

⁵⁰³ Robert Misrahi, *Spinoza*, Paris, Editions Médicis-Entrelacs, Paris, pp. 20-21.

Spinoza a su réunir philosophie et sagesse dans une seule démarche et celle-ci, est le déploiement de la connaissance au service non de la connaissance, mais au service de la vie. Cette vie désirée est une vie de liberté. C'est ainsi que sa philosophie conçue comme éthique réfléchie, est une sagesse⁵⁰⁴.

Cette philosophie de la liberté de Spinoza, entendue comme sagesse ou cheminement vers la liberté humaine, est démontrée dans son ouvrage *Éthique*. Cet ouvrage dont la rédaction fut reprise plusieurs fois, présente rigoureusement une éthique de vie basée sur un certain nombre de principes, en vue d'atteindre une vie authentiquement humaine.

Somme toute, la conception de la philosophie de la liberté de Spinoza suscite un dialogue non seulement avec ses précurseurs et ses prédécesseurs depuis les traditions grecques jusqu'à ceux de son siècle, mais aussi avec ses contemporains et même avec sa postérité philosophique. De ce fait, Spinoza est un auteur qui fait la jonction entre la période antique et celle moderne en passant par la période médiévale. Il le fait à partir de toutes les pensées présentées dans la première partie desquelles il s'ensuit d'une manière ou d'une autre que leur influence sur lui est d'une évidence sans équivoque. C'est pourquoi notre objectif de faire un aperçu historique dans la première partie n'était non pas seulement d'inscrire la conception spinoziste dans une certaine généalogie comme s'il ne serait qu'un simple héritier légitime, mais de montrer en quoi des auteurs plus proche de lui comme Descartes ou Hobbes, sont le point de départ de sa pensée sur la liberté humaine.

C'est ainsi que, nous nous sommes évertués à montrer en quoi la conception spinoziste de la liberté est d'une part, une réaction aux philosophies qui l'ont précédé, telles que la philosophie stoïcienne, la philosophie scolastique et la philosophie cartésienne ; et d'autre part, une reprise des certaines notions, notamment de l'état de nature, du droit naturel, de la loi naturelle, de la liberté naturelle, de la liberté civile et de l'état civil, de la philosophie de Hobbes. Il réagit notamment, aux notions de liberté de la volonté et du libre arbitre. Cependant, il ne s'agissait nullement d'une démarche comparative, mais plutôt d'une façon de montrer que malgré la puissance et la pertinence attestées de l'œuvre de Spinoza comme le mentionne Jacob Pierre, « *il n'en demeure toutefois pas moins qu'il a dû nourrir ses idées des philosophies de ses prédécesseurs ; soit pour admettre ou soit pour s'y opposer* »⁵⁰⁵.

⁵⁰⁴ *Idem.*

⁵⁰⁵ Pierre Jacob l'écrit dans l'idée de liberté politique chez Spinoza, Université Montréal, 2014.

En effet, c'est donc fort de cela que pour traiter de la question de l'usage et de l'interprétation du mot liberté dans les sociétés actuelles, nous prenons appui sur la pensée de Spinoza. Lui dont la conception de la liberté humaine a transcendé les époques ; puisqu'il a objectivé cette question en lui donnant beaucoup de significations possibles.

TROISIEME PARTIE

POUR UNE NOUVELLE ORIENTATION

PHILOSOPHIQUE DU CONCEPT DE

LIBERTÉ HUMAINE

Dans cette troisième et par ailleurs la dernière partie de notre travail, il y sera question pour nous dans un premier temps de passer en revue la philosophie spinoziste de la liberté humaine ; autrement dit, nous allons passer la pensée de Spinoza au crible du jugement. Cela consistera à faire une évaluation afin de montrer les limites de cette pensée. Puis, nous allons présenter son apport à l'histoire de la pensée philosophique, relativement à la question de la liberté humaine en l'actualisant.

Dans un deuxième moment, la notion des droits de l'homme qui englobe les libertés fondamentales aujourd'hui fera l'objet de notre préoccupation ; car « *parmi tous les biens communs, les droits de l'homme ont valeur d'emblème dans les sociétés modernes. La responsabilité de s'engager en faveur de leur protection est la plus stimulante* »⁵⁰⁶. En effet, à partir de la notion des droits naturels de l'homme, le concept de droits de l'homme s'est cristallisé chez les philosophes du 17^e et 18^e siècles et s'est incarné avec force dans la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789 ; puis, dans la *Déclaration Universelle des Droits de l'Homme* de 1948. Elle se réfère à une conception commune des droits et des libertés (individuelles et collectives) et proclame un idéal commun à atteindre par tous les peuples et toutes les nations. Cela est une chose. Cependant, nous allons, nous intéresser à la promotion exagérée des droits de l'homme qui s'apparente aux dérives socio-politiques et éthiques, c'est-à-dire, la réclamation très prononcée des libertés et les pratiques qui s'en suivent qui semblent ne point faire bon ménage avec la dignité de l'homme de nos jours.

Enfin, puisque l'usage et l'interprétation du mot liberté se veulent confus et nous posent tant des problèmes, c'est ici le lieu pour nous de questionner le contenu sémantique de la notion de liberté humaine à l'époque actuelle, y compris ses implications au prisme de l'éthique et de la philosophie politique. La liberté exigée par les hommes-citoyens aujourd'hui semble ne pas prendre en compte la notion de loi. Il y a, ainsi, des gens qui violent la loi parce qu'ils pensent qu'il y a la liberté derrière. Cette situation fait que dans l'époque actuelle, les dérives prennent le dessus sur les valeurs. C'est à cause de cela que nous estimons qu'il faut mettre en œuvre une philosophie pratique. Elle pourra faire que la liberté institutionnalisée soit plus encadrée et mieux comprise, afin de permettre à la liberté de chacun de se réaliser sans nuire à celle des autres.

⁵⁰⁶ Bertrand Badié, *Un monde sans souveraineté : les États entre ruse et responsabilité*, Paris, Fayard, 1999, p. 226.

CHAPITRE VII

LA CONCEPTION SPINOZISTE DE LA LIBERTÉ ET SES PROBLÈMES DE PERTINENCE

Puisque toute « *philosophie est fille de son temps* »⁵⁰⁷, nous allons d'abord poser le problème de pertinence la pensée de Spinoza par rapport à l'époque dans laquelle il a élaboré sa philosophie. Ensuite, nous verrons si l'actualisation de cette pensée peut être adaptée au contexte actuel. Nous allons également relever l'apport de sa philosophie à l'histoire de la pensée avec toutes ses conséquences dans ce chapitre.

En effet, selon le témoignage d'Émile Bréhier, il n'est pas de doctrine qui ait excité autant d'enthousiasme et autant d'indignation que celle de Spinoza. Il n'en est pas beaucoup qui ait été comprise plus différemment et jugée plus diversement. Pour ses contemporains, « *Spinoza est le négateur de la Providence, des causes finales, du libre arbitre ; le critique de l'autorité des livres Saints, l'auteur d'un panthéisme dans lequel sombre l'individu* »⁵⁰⁸.

Cependant, l'exigence théorique et la rigueur conceptuelle de Spinoza font de lui, un philosophe très singulier. Il fait ainsi partie des auteurs dont la philosophie est très difficile à aborder. Cela à cause du fait que sa philosophie est plurielle. De ce fait, cette pluralité de la philosophie de Spinoza nous permettra d'aller au-delà de Spinoza et grâce à Spinoza. Mais toute fois, sa conception de liberté humaine comporte un problème de pertinence en termes de limites.

VII. 1. Les limites et l'intérêt de la philosophie spinoziste de la liberté

À l'époque de Spinoza, la question de la liberté humaine a fait couler beaucoup d'encre. Des débats houleux et très vifs ont eu lieu entre les auteurs comme Descartes et ses contemporains, notamment les pères de l'Église qui héritent pour la plupart leur conception de la liberté humaine de la Scolastique. C'est dans ce sillage que Spinoza a activement pris part aux débats qui avaient cours à ce temps. Et c'est ainsi que l'élaboration de sa pensée a connu en son sein une philosophie de la liberté qui avait pour premier but de donner des réponses aux conceptions de ses prédécesseurs tels que les Stoïciens, les Scolastiques et surtout Descartes. Puis, sa pensée sur la liberté est allée au-delà de son premier but avec l'élaboration de la liberté politique d'une part et de la liberté éthique d'autre part. C'est ainsi que la conception qu'il

⁵⁰⁷ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, Paris, Gallimard, 1940, p. 43.

⁵⁰⁸ Émile Bréhier, *Histoire de la philosophie*, Tome II, Paris, PUF, 1981, p. 118.

propose paraît être pertinente et très originale par rapport à celles qui existaient. Nous venons d'ailleurs de présenter l'originalité et la pertinence de cette philosophie dans la partie précédente. Toutefois, il y a lieu de relever que malgré sa pertinence, sa conception de la liberté humaine connaît quelques limites.

VII. 1. 1. Les limites de la conception spinoziste de la liberté

« Une ancienne philosophie, quelle que soit sa perfection, ne saurait entièrement nous satisfaire. On ne peut adopter et poser une ancienne philosophie comme actuellement valable »⁵⁰⁹. Cela du fait que « toute philosophie est apparue à l'époque qui était la sienne. Aucun individu ne peut aller plus loin que son époque »⁵¹⁰. En effet, partant de cette idée de Hegel nous pouvons dire que l'édification de la philosophie de Spinoza avait pour arrière-plan ou à priori, son contexte intellectuel et culturel, avec des controverses autour de certains concepts et notions. Parmi ces concepts, figurait évidemment le concept de liberté humaine. C'est ce concept qui était pour lui, le concept paradigmatique. Il le théorise et cela, en réponse à ses précurseurs et contemporains. C'est ainsi que dans son œuvre de jeunesse, il s'attaque aux philosophies qui l'ont précédé et en premier ordre, à la conception la plus proche de lui, celle de Descartes. Alors que la conception cartésienne de la liberté portant sur la volonté et le libre arbitre, comporte une évidence métaphysique ou plus précisément une évidence ontologique qui est d'un autre ordre et d'une tout autre solidité. En le critiquant, Spinoza est tombé quelque peu dans son vocabulaire. Il a même failli demeurer dans la sphère ontologique cartésienne. C'est pareil pour les Stoïciens et les Scolastiques dont les pensées ont également porté sur les mêmes sujets que Descartes.

Dès lors, ni la position de Descartes qui défend la liberté de la volonté et le libre arbitre, ni celle de Spinoza qui prône le déterminisme intégral de l'homme en rejetant le libre arbitre, ne peut être jugée, comme possiblement satisfaisante. Car, leur seule différence c'est que la conception de la liberté humaine de Descartes est métaphysique et donc par nature, indémontrable et celle de Spinoza ressemble peu à la première et ne peut que donner naissance à des sciences des comportements humains partiellement prouvables sur le plan de la pratique. Cette philosophie critique de la liberté spinoziste n'est pas satisfaisante pour comprendre

⁵⁰⁹Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, introduction : système et histoire de la philosophie, traduit de l'allemand par J. Gibelin, Paris, Gallimard, 1954, document numérisé, p. 168.

⁵¹⁰ *Ibid.*, p. 419.

l'action humaine, du simple fait qu'elle exclut la notion de choix et de volonté ; et ne permet pas de fonder l'idée de responsabilité chez l'être humain.

Et aussi, l'âge de la philosophie de Spinoza coïncide avec le début de la science moderne entamée par Galilée. C'était l'époque du règne du déterminisme. Car Galilée avait démontré que dans la nature, tous les phénomènes sont déterminés par des causes. Ainsi d'après lui, les mêmes causes produisent les mêmes effets. Il a même soutenu que tous les éléments de la nature obéissent à cette loi déterministe. C'est en souscrivant à cette conception que Spinoza affirme par exemple que, « *les hommes se trompent en ce qu'ils se pensent libres, opinion qui consiste seulement en ceci, qu'ils sont conscients de leurs actions, et ignorants des causes qui les déterminent* »⁵¹¹. C'est simplement parce qu'il estime que l'homme ne fait pas exception au déterminisme naturel ; et qu'il est aussi soumis à la loi qui détermine tous les êtres de la nature. D'après lui, c'est à tort que « *les gens conçoivent la façon de vivre des hommes, non comme celle de choses naturelles qui suivent les lois communes de la nature, mais de choses qui sont hors de la nature ; et conçoivent l'homme dans la nature comme un empire dans un empire* »⁵¹². Car, ils croient qu'il a sur ses actions une absolue puissance, et n'est déterminé par ailleurs que par soi-même. Cependant, Spinoza pense l'homme comme un élément de la nature qui obéit aux mêmes lois de l'univers que le reste.

En effet, la pensée de Spinoza s'inscrit dans une vision du monde qui stipule qu'un événement arrive parce qu'il est l'effet d'une cause selon une loi commune. L'interprétation de cette pensée pose un déterminisme absolu. Donc, pour Spinoza, partant de ce déterminisme, l'homme n'est pas libre. La seule voie pour l'homme d'être libre c'est la connaissance de la Nature, c'est-à-dire la connaissance de Dieu et l'acceptation du déterminisme comme nécessité. C'est ainsi que très influencé par la physique galiléenne qui prônait le déterminisme à son époque, Spinoza a théorisé une conception déterministe de la liberté humaine.

De ce fait, dans sa Lettre de 1674 à Schuller, Spinoza affirme que métaphysiquement, la liberté définie comme libre arbitre s'oppose à l'idée de nécessité et de déterminisme. Il trouve que si tout ce qui se produit dans l'univers, se produit selon l'enchaînement nécessaire des causes à effets, il n'y a aucun sens à parler du libre arbitre. Absolument enfermé dans le cercle de son temps, il n'a pu réfléchir que dans ce carcan, réduisant l'être humain au seul déterminisme. Alors qu'en réalité, l'homme ne saurait être complètement déterminé puisque

⁵¹¹ Baruch Spinoza, *Éthique*, partie II, proposition XXXV, scolie, p. 159.

⁵¹² *Ibid.*, préface de la troisième partie, p. 199.

c'est dans le rapport à autrui que la liberté se construit et se problématise. Clément dit d'ailleurs à cet effet que : « *la liberté ou la non-liberté se définit d'abord par rapport à celles des autres* »⁵¹³. Donc, la fin et la limite de l'action humaine, c'est l'homme et non la nature.

L'autre difficulté de Spinoza comme limite, c'est que sa pensée connaît d'évolution. Approfondissant sa réflexion, c'est-à-dire allant de l'œuvre de jeunesse à celle de maturité, il a en même temps évolué dans ses écrits. Spinoza du *Court Traité* n'est pas resté le même que Spinoza du *Traité théologico-politique*, du *Traité de la Réforme de l'Entendement*, de l'*Éthique*, ni moins du *Traité politique*. C'est ainsi que ses raisonnements ne sont pas les mêmes. Par exemple, dans le *Court Traité*, les degrés de connaissance étaient au nombre de trois, mais dans le *Traité de la Réforme de l'Entendement*, ils sont au nombre de quatre et dans l'*Éthique*, ils sont à nouveau ramenés à trois. C'est pour cela que « *quelques historiens ont cru que la doctrine de Spinoza s'était modifiée entre la composition du Traité et celle de l'Éthique* »⁵¹⁴.

Cette vue sur l'ensemble de l'œuvre de Spinoza ici vaut de la même façon pour sa conception de la liberté. Il n'est pas resté dans la même démonstration de la liberté humaine. Cette situation rend un peu difficile la saisie de sa pensée sur cette question. Depuis le *Court Traité* jusqu'au *Traité politique*, il ne fait pas le même exposé. Le *Traité théologico-politique* faisait le plaidoyer de la liberté de pensée et de philosopher vis-à-vis des autorités religieuses et étatiques. L'*Éthique*, son ouvrage majeur rédigé sur plusieurs années, présente dans ses réponses aux conceptions antérieures, une liberté philosophique dans un premier temps, c'est-à-dire une liberté métaphysique ou ontologique. Le même ouvrage présente par la suite une conception à la fois politique et éthique de la liberté. Les volets politique et éthique conseillent à l'homme de mener ses actions sous l'éclairage de la droite raison au sein de l'État civil. Tandis que le volet métaphysique de cet ouvrage limite la liberté au déterminisme. Alors que la liberté ne saurait se réduire à la servitude. Le *Traité politique* bien qu'inachevé, vient alors consacrer la liberté des citoyens à l'intérieur de l'État policé comme seul lieu de l'expression de cette liberté en présence de la démocratie.

Cependant, le volet métaphysique de la conception de liberté de Spinoza amène Njoh-Mouelle à le réfuter par des arguments bien étayés. Il met à nu le raisonnement spinoziste qui situe la liberté dans la connaissance de la Nature de la manière suivante :

⁵¹³ Elizabeth Clément, *La liberté*, 1995, collection dirigée par Laurence Hansen-Love, version électronique, 2009, p. 16.

⁵¹⁴ Charles Appuhn, préface du *Traité théologico-politique*, Paris, Flammarion-Garnier, 1965, p. 11.

Si nous sommes d'accord avec Spinoza pour penser que la liberté n'est pas donnée au départ, mais qu'elle se produit elle-même, nous ne le suivrons plus quand il lui ôte son pouvoir réel pour le transférer à la seule connaissance. Car pour Spinoza, tout se passe comme si la liberté n'était pas déjà impliquée dans le processus de libération lui-même ; chez lui la liberté se trouve toute entière renvoyée à la fin ; c'est sous le nom de connaissance que nous la trouvons dans le processus de libération. Mais la liberté ne s'épuise pas dans la seule connaissance. D'un côté, elle permettrait à Spinoza de dire que sa liberté n'est pas toute entière reléguée à la fin du processus de libération : sous forme de connaissance, elle est le moyen d'elle-même ; de l'autre côté, elle lui permettrait d'affirmer que la liberté est une conquête tardive : sous forme de béatitude, elle serait cette fois-ci la fin et non plus le moyen d'elle-même⁵¹⁵.

C'est ainsi que pour Njoh-Mouelle cependant, « *le fait que Spinoza refuse de voir dans la liberté un pouvoir de choix l'a amené à en faire un pur mécanisme dont le moteur serait la connaissance* ». D'après lui, il ne suffit pas de connaître son affection, sa passion, pour se soustraire à son emprise comme le prétend Spinoza.

Dans l'*Éthique*, Spinoza mentionne qu'« *un affect qui est une passion est une idée confuse. Si donc, de cet affect, nous formons une idée claire et distincte, il n'y aura, de cette idée à l'affect lui-même, en tant qu'il se rapporte seulement à l'Esprit, qu'une distinction de raison ; et par la suite l'affect cessera d'être une passion* »⁵¹⁶. Là aussi, Njoh-Mouelle estime que « *l'expérience contredit la thèse spinoziste* ». Il souligne que « *nous ne nous libérons pas de la souffrance que nous cause une affection par le seul fait d'en connaître adéquatement la cause* ». En effet, il soulève la question suivante : « *sommes-nous libres, affranchis, satisfaits, par le seul fait que nous connaissons clairement et distinctement les raisons qui poussent un dictateur à nous tyranniser, à nous priver de tous les moyens d'épanouissement ? Non, le dictateur doit être éjecté du pouvoir* »⁵¹⁷. De l'avis de Njoh-Mouelle donc, la philosophie spinoziste de la liberté ne peut conduire, si on la prenait à la lettre, qu'à l'immobilisme et l'acceptation résignée d'un ordre que nous pouvons connaître certes ; mais qui ne nous appartient pas de modifier, sinon la modification qu'on en attendrait peut relever d'un ordre quasi magique.

Njoh-Mouelle pense également que si nous revenons au rapport de la liberté avec l'entrave en général, nous sommes obligés de constater que dans le spinozisme, « *l'entrave est*

⁵¹⁵ Ebénézer Njoh-Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence : Essai sur la signification humaine du développement*, Yaoundé, Editions CLE, troisième édition, 1998, p. 105

⁵¹⁶ Baruch Spinoza, *Éthique*, partie V, proposition III, démonstration, p. 489.

⁵¹⁷ Ebénézer Njoh-Mouelle, *Idem*.

faite à cette aspiration fondamentale : la réintégration de l'homme au sein de Dieu et de la Nature ». C'est pourquoi, « la connaissance parfaite de Dieu s'appelle identiquement Béatitude et liberté. Entre le mouvement de libération et la liberté finale qui pourrait en résulter, Spinoza très visiblement, privilégie la liberté finale définie comme connaissance parfaite et totale »⁵¹⁸.

De ce fait, Njoh-Mouelle affirme que :

La liberté en effet, ne saurait être un luxe, un couronnement pour l'action de l'homme ; elle est toute entière dans l'action qu'elle inspire, engagée dans une histoire à rebondissements multiples. La vouloir rassemblée à un moment quelconque, c'est vouloir identiquement la fin de l'histoire, mais aussi la fin de cette même liberté. Il n'y a pas de liberté qu'on puisse gagner définitivement. Et la vraie liberté, n'est pas à escompter à un terminus quelconque. Cette vraie liberté s'éprouve et se prouve dans l'action libératrice concrète. Elle passe d'une action libératrice à une action libératrice, indéfiniment, sans qu'on puisse prétendre, à aucun moment, avoir résolu toutes les aliénations ni satisfait à toutes nos aspirations qui sont toujours des incitations à créer, toutes les insatisfactions provenant des besoins et idéaux non comblés⁵¹⁹.

D'après l'auteur *De la médiocrité à l'excellence*, Spinoza a raison de présenter la liberté comme une conquête. Mais, parce que l'histoire et le devenir sont évacués de son système, cette conquête est chez lui entièrement assumée par la raison : intellectuellement, sans le moindre impact direct sur l'empire, ayant posé que l'ordre et la connexion des idées correspondent à l'ordre et à la connexion des choses. Njoh-Mouelle pense qu'on peut en déduire aisément, qu'il n'est pas nécessaire d'agir sur les choses pour les soumettre ; car il suffit de bien ordonner les idées pour parvenir au même résultat. C'est ce que nous estimons insuffisant pour notre part dit-il. « Nous ne refusons pas que la liberté implique la connaissance de soi et de l'ordre du monde ; ce que nous refusons c'est la réduction de la liberté qui serait essentiellement préoccupée de se maintenir les mains propres »⁵²⁰.

En effet, à la base de tout acte libre, il faut la volonté. Alors que Spinoza critique avec véhémence les conceptions de la liberté adossées à la volonté. Il écrit en effet qu' : « il n'y a dans l'âme aucune volonté absolue ou libre, mais l'âme est déterminée à vouloir ceci ou cela pour une cause qui est aussi déterminée par une autre et cette autre l'est à son tour par une autre, et ainsi à l'infini »⁵²¹. Pour bien comprendre cela, qu'on se souvienne simplement que pour Spinoza, « tout a été prédéterminé par Dieu, non certes par la liberté de la volonté,

⁵¹⁸ *Ibid.*, p. 106.

⁵¹⁹ *Ibid.*, p. 109.

⁵²⁰ *Ibid.*, p. 109-110.

⁵²¹ *Idem.*

*autrement dit par le bon plaisir absolu, mais par la nature absolue de Dieu, autrement dit infinie puissance »*⁵²².

C'est donc fort de tout cela que Njoh-Mouelle dit que dans l'univers spinoziste, l'homme peut dire adieu à la liberté ; car il n'est pas libre d'une « liberté de la volonté », c'est-à-dire d'une liberté de choix que Spinoza décrit péjorativement comme « bon plaisir ».

Misrahi relève également cependant quelques difficultés constituant les limites du spinozisme. Pour lui, la première difficulté concerne le vocabulaire de Spinoza : substance, attributs et modes finis et infinis, béatitude sont des termes empruntés à la philosophie traditionnelle, philosophie qui n'est plus familière à l'esprit contemporain. « *Ce lexique spinoziste est en outre, inscrit dans une méthode démonstrative qui avait toute sa force et sa nécessité au XVIIe siècle mais ne saurait être utilisée aujourd'hui* »⁵²³. Il estime par la suite qu'« *il faut également reconnaître la spécificité de la liberté, tout en maintenant au cœur de la réalité humaine, le Désir comme son centre fondateur et dynamique. Et que, c'est par l'homme et pour l'homme, que doivent être élaborées une éthique de la joie et une politique de la liberté* »⁵²⁴.

Voilà, quelques problèmes de pertinence que connaît la pensée spinoziste de la liberté humaine. La plus visible c'est que la pensée de Spinoza sur la liberté humaine n'a pas été stable.

Toutefois, ces problèmes de pertinence en termes des limites n'entachent en rien la pertinence et l'originalité de la pensée de Spinoza. La fécondité de la philosophie spinoziste demeure profonde. Car, ces difficultés n'enlèvent pas l'essentiel de la profondeur de cette fécondité du système spinoziste, ni la force de la pertinence de sa conception de la liberté humaine qu'il nous propose.

VII. 1. 2. L'intérêt de la philosophie de la liberté spinoziste pour sa postérité

Malgré les problèmes de pertinence de la conception spinoziste que nous venons de présenter, nous ne pouvons pas non plus occulter les mérites de cette pensée. Car de manière générale, l'immense œuvre philosophique de Spinoza a profondément et durablement marqué les façons de penser tant de ses contemporains que ses héritiers. Elle a ainsi engendré une postérité tant multiple que diverse et a fait l'objet d'éditions et de commentaires variés. En

⁵²² Baruch Spinoza, *Éthique*, partie I, appendice, p. 79.

⁵²³ Robert Misrahi, *Spinoza*, Paris, Editions Médicis-Entrelacs, 2005, p. 139.

⁵²⁴ *Ibid.*, pp. 141-142.

raison de cela, elle a eu plusieurs orientations et interprétations dans l'histoire de la pensée ; et n'a alors, non seulement influencé son époque, mais continue également de nous influencer jusqu'à l'époque actuelle. Et en outre, elle a favorisé la naissance et le développement de nombreuses philosophies.

Voilà pourquoi, Deleuze surnomme Spinoza de *prince des philosophes*. Devant la richesse de la pensée de Spinoza, il estime que le savoir philosophique d'un penseur ne s'évalue pas aux notes contingentes de bibliothèque, mais aux « directions apologétiques ou polémiques » de son œuvre même. Nietzsche lui, le qualifie Spinoza de *précurseur*, notamment en raison de son refus de la théologie. Il a indiqué ces liens apologétiques et polémiques avec Spinoza dans sa Lettre adressée à Overbeck qui date du 30 juillet 1881. Nietzsche n'a pu cacher combien furent grandes sa joie et sa surprise de s'être découvert un précurseur et un interlocuteur en la personne de Spinoza. Il s'émerveille de l'affinité profonde qu'il a naturellement avec un philosophe, dont la particularité est toute sa vie durant, de nier la réalité de la liberté et de la volonté telle que les hommes se l'imaginent et à poursuivre sur cette voie radicale.

Je suis étonné, tout ravi ! J'ai un prédécesseur, et lequel, je ne connaissais presque pas Spinoza : si je viens d'éprouver le besoin de lui, c'est l'effet d'un « acte instinctif ». Non seulement sa tendance générale est, comme la mienne, de faire de la connaissance le plus puissant des états de conscience, mais je me retrouve encore dans cinq points de sa doctrine ; ce penseur, le plus isolé et le plus irrégulier de tous, est celui qui là-dessus se rapproche le plus de moi : il nie le libre arbitre, la finalité, l'ordre moral, l'altruisme, le mal et si, évidemment, les différences sont grandes, elles tiennent plutôt à celles des époques, de la civilisation et de la science. Au total, ma solitude, qui n'avait fait souvent souffrir, comme à une très haute altitude, de la raréfaction de l'air et me causait des hémorragies, s'est transformée du moins en duo. C'est merveilleux⁵²⁵.

Nietzsche veut ici, reconnaître Spinoza comme vrai compagnon de pensée, toujours « vivant ». Il trouve qu'« *il faudrait de préférence de « génie » chez les hommes comme Spinoza* »⁵²⁶. Pour lui, la personnalité de Spinoza est instructive : une existence philosophique intensive et la joie prise au miroir lui-même, c'est-à-dire à un intellect de tout premier ordre. De son avis, « *Spinoza est le sage le plus intègre ; il est un solitaire de l'esprit et de la*

⁵²⁵ Sils-Maria, *Lettres choisies*, traduction Vialatte, Gallimard, p. 176, cité par Philippe Choulet, in *Le Spinoza de Nietzsche : les attendus d'une amitié d'étoiles I*, Paris, Editions de la Sorbonne, pp. 193-205, 2008, p. 1.

⁵²⁶ Friedrich Nietzsche, *Aurore : réflexions sur les préjugés moraux*, livre cinquième, §497, traduction de Henri Albert, Edição Guinefort, 1901, p. 257.

conscience, plus profond que Leibniz, Hume, Locke ou Descartes »⁵²⁷. Les témoignages sur Spinoza sont abondants. Il n'y a pas que Nietzsche qui voit en lui un esprit exceptionnel. Le témoignage élogieux de Hegel n'est pas de moindre. Il trouve que « *Spinoza est un point crucial dans la philosophie moderne* »⁵²⁸. Hegel pense par ailleurs que, tout philosophe commence par être spinoziste. Bergson pour sa part indique que « *tout philosophe a deux philosophies : la sienne et celle de Spinoza* »⁵²⁹. Voilà enfin, une fois pour toutes, dira Schelling, notre opinion déterminée sur le spinozisme. Ce système n'est pas fatalisme parce qu'il laisse les choses êtres incomprises en Dieu. Car, le panthéisme ne rend pas impossible la liberté. Pour Schelling donc, « *toute philosophie, absolument toute, qui n'est que purement rationnelle, est ou devient spinoziste* »⁵³⁰. C'est également dans ce sillage que Schaub affirme au sujet de Spinoza que :

*La publication de son Traité théologico-politique, pour ne pas dire sa philosophie, a fait scandale et on l'a inscrit dans la lignée des auteurs contestant les valeurs et les autorités établies de longue date. Illustre et savant, le philosophe Spinoza est suivi par un grand nombre de sectateurs. Il n'a pas abjuré la religion des juifs ni embrassé la religion chrétienne. Il apparaît donc comme un critique sans concession des toutes les religions. Pour lui, les religions sont inventées pour l'utilité que le public en reçoit, afin que les citoyens s'abandonnent à la vertu et non à l'espérance d'une récompense après la mort. Dieu n'est rien d'autre alors que cette vertu de la Nature répandue parmi toutes les créatures*⁵³¹.

En effet, malgré son caractère théorique et rationaliste, la pensée spinoziste a été ovationnée dans sa valeur intrinsèque, pour sa quintessence et sa pertinence. Elle a stimulé la réflexion et a favorisé l'émancipation politique des États grâce à son idéologie de ségrégation des pouvoirs publics et des pouvoirs ecclésiastiques. Spinoza est ainsi l'un des premiers penseurs à avoir décelé le danger que court un État théocratique. Car, dans un tel État, la citoyenneté est fondée sur des principes bibliques et le respect des valeurs religieuses. En outre, Spinoza s'inscrit en faux contre la pensée issue du Moyen Âge qui débouche sur son époque. C'est pourquoi, il pense qu'il est légitime de critiquer une loi que l'on juge contraire à la raison. Cette critique peut se faire selon lui à deux conditions : ce droit de critiquer ne donne pas à celui qui critique le droit de désobéir, parce que si chacun désobéissait dès qu'il juge une loi injuste,

⁵²⁷ Friedrich Nietzsche, *Humain trop humain*, I, §475, XI, 1878, p. 27.

⁵²⁸ [http : //www. Spinoza et nous. Fr.](http://www.spinoza-et-nous.fr) Consulté le 23/12/2021.

⁵²⁹ Robert Misrahi, *Spinoza*, Paris, Editions Médicis-Entrelacs, 2005, Introduction, p. 12.

⁵³⁰ Friedrich Wilhelm Schelling, *Recherches sur la liberté humaine*, introduction, traduction, notes et commentaires de Marc Richir, Paris, Payot, 1977, p. 94.

⁵³¹ Marianne Schaub, *La philosophie*, Collection dirigée par François Chatelet, Paris, Editions Marabout, décembre 1987, pp. 123-124.

la paix civile serait impossible. Ensuite, que cette critique soit argumentée sans être soumise à la colère ou à la haine.

Le champ culturel et politique à l'intérieur duquel se situe la réflexion de Spinoza conduit à poser et à examiner dans leur corrélation trois ordres de question : le statut de la liberté, la relativité des systèmes de valeur, les conditions de possibilité de la science avec le modèle mathématique. La réponse apportée par sa philosophie aux problèmes ainsi ouverts se trouve présentée dans son articulation dans deux textes capitaux : l'Appendice de la partie I de l'*Éthique* et la Préface du *Traité théologico-Politique*, auxquels il convient d'ajouter le chapitre I du *Court Traité*. Le *Traité Politique* reprend la thèse déjà défendue dans le *Traité théologico-politique*, notamment au chapitre VIII à savoir, la cause essentielle de la dégradation des États réside dans la corruption des lois qui préservent l'égalité et la liberté ; et ainsi plus est grande la liberté mieux sont préservées la sécurité de l'État et la stabilité.

La philosophie de Spinoza est essentiellement une philosophie de la condition humaine. Car, elle milite pour un État de droit à l'intérieur duquel les citoyens jouissent de la justice, de la laïcité, de la liberté et autres. Cet État n'est rien d'autre que celui, le plus démocratiquement organisé possible. Spinoza exhorte les hommes à une vie de communauté et à dominer leurs intérêts égoïstes. Dans ce sens, il appelle à la concorde entendue comme paix qui résulte de la bonne entente et de l'union des volontés ; ou rapport moral qui existe entre des personnes ayant mêmes dispositions de cœur, d'esprit et vivant en harmonie, éventuellement en collaborant à une œuvre commune.

Voilà pourquoi, Appuhn le traducteur des ouvrages de Spinoza mentionne que :

*Spinoza a enseigné aux hommes de son temps, et de tous les temps, ce qu'ils ont à gagner à se traiter les uns les autres en êtres raisonnables ; il a montré à l'homme que dans une âme claire, l'appétit se confond avec l'amour de Dieu, que la vie vraie, pas plus qu'elle n'est une vie de plaisirs, est une vie de peines et de privations, qu'elle est épanouissement joyeux, compréhension et possession de soi*⁵³².

La pensée de Spinoza expulse de l'ordre entier de la nature, toute hétérogénéité, toute finalité, tout libre arbitre et tout jugement de valeur. Elle soumet tous les domaines à la révolution galiléenne. Ce faisant, elle ouvre la voie à une connaissance positive de l'homme.

⁵³² Charles Appuhn, notice du *Traité de la Réforme de l'Entendement*, in collection le *Traité de la Réforme de l'Entendement*, le *Court traité*, les *Principes de la philosophie de Descartes*, les *Pensées métaphysiques*, Paris, Garnier-Flammarion, 1964, pp. 173-174.

C'est pour cela que l'idée suivante de Spinoza nous paraît être comme le résumé de l'*Éthique*, son ouvrage principal quand il affirme que :

*Qui donc s'emploie et par seul amour de la liberté, à maîtriser ses affects et ses appétits, s'efforcera, autant qu'il peut, de connaître les vertus et leurs causes, et de s'emplir l'âme du contentement qui naît de leur vraie connaissance ; et de contempler le moins possible de vices des hommes, ainsi que de dénigrer les hommes et de tirer contentement d'une fausse espèce de liberté. Et qui observera diligemment cela et s'y exercera, oui en très peu de temps il pourra diriger la plupart de ses actions sous l'empire de la raison*⁵³³.

La liberté chez Spinoza s'oriente dans deux dimensions avons-nous mentionné : l'une est éthique et implique celle de la conduite rationnelle de l'homme comme par exemple celle de l'homme sage ; l'autre est politique et implique quant à elle, une existence au sein d'une communauté rationnelle, c'est-à-dire au sein d'une République. Ainsi, il indique que « *l'homme que mène 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* »⁵³⁴. L'homme peut parvenir à la liberté, pourvu qu'il sache que, rien en lui, ni hors de lui, n'est inintelligible, et qu'il est possible à cette même condition de déterminer dialectiquement les institutions qui conviennent à la Cité.

Spinoza soutient alors que, la véritable liberté consiste à agir dans son intérêt propre, soit en vivant sous la conduite de la raison, soit en obéissant à une loi rationnelle. L'homme doit vivre sous la conduite de la raison et de cette façon il vivra en accord avec les autres hommes. Un tel homme est dit sage. L'homme sage crée sa liberté en s'élevant jusqu'à l'amour intellectuel de Dieu. Donc, le titre *Éthique* que Spinoza donne à son ouvrage peut signifier réflexion sur la personne humaine et sur ses actions. Spinoza ouvre donc, à partir de l'*Éthique*, la voie sur l'orientation de la question éthique de la liberté. C'est la raison pour laquelle Charles Appuhn fait remarque qu'« *à la différence de Descartes, Spinoza est moraliste et non physicien* »⁵³⁵.

Par ailleurs, la liberté, du point de vue éthique défendue dans l'*Éthique*, débouche sur la liberté politique exposée dans le *Traité politique*. Et c'est dans le *Traité théologico-politique* que la liberté trouve son point d'ancrage chez Spinoza. La question de la liberté dans la pensée spinoziste se fonde sur la loi comme œuvre de la droite raison et ouvre l'ère de la liberté civile. C'est ainsi qu'à partir de ses écrits, sa postérité philosophique édifiera des pensées sur la liberté

⁵³³ Baruch Spinoza, *Éthique*, Partie V, Proposition X, Scolie, p. 503.

⁵³⁴ *Ibid.*, Partie IV, Proposition LXXIII, p. 453.

⁵³⁵ Charles Appuhn, *Op. cit.*, p. 173.

en se référant à lui, dans le sens politique en rapport donc avec la loi, ainsi que dans le sens éthique. En bon défenseur de la démocratie, Spinoza affirme que « *si les droits garantis par l'État, c'est-à-dire la liberté publique, n'ont d'autre appui que des lois sans force, non seulement les citoyens n'auront aucune assurance de les maintenir, mais cette liberté sera en danger de périr* »⁵³⁶. Cela veut dire que la véritable liberté est impossible sans une certaine autorité civilement consentie à l'intérieur de laquelle la loi régie les interactions.

Cette pensée montre que le prestige de Spinoza ne commence pas au XIXe ou au XXe siècle. Tout le XVIIIe siècle avec les philosophes des Lumières, qu'ils soient matérialistes ou spiritualistes, ont certainement admiré Spinoza et se seraient inspirés de lui sans seulement le nommer explicitement. Spinoza serait ainsi, un philosophe incontestablement unique en son genre. Sa pensée a suscité autant d'admiration que des critiques. Elle continue encore de susciter aujourd'hui des réceptivités. Cela témoigne de sa dense et plurielle pensée. Et c'est ainsi que sur la question de la liberté humaine, il nous semble celui qui a mieux problématisé et approfondi cette question. Voilà pourquoi sa pensée a eu une influence durable.

VII. 2. Les philosophies du contrat ou du pacte social influencées par Spinoza

Beaucoup de philosophies postérieures à Spinoza ont trouvé un intérêt à se rapprocher de la pensée de ce dernier. Il est aussi d'autant vrai que d'autres auteurs se sont écartés de cette pensée, en réfléchissant tout au moins par rapport à elle. Nous allons ici dans la suite, énumérer quelques-unes de philosophies qui furent influencées d'une manière ou d'une autre par la pensée de Spinoza et qui entrent dans son héritage postérieur philosophique. Nous visons surtout analyser ici essentiellement les philosophies politiques du contrat social qui font de la liberté humaine leur fondement et leur finalité.

VII. 2.1. La philosophie politique de Locke et sa conception sur la liberté humaine

Dans la lignée des philosophes dont les pensées furent influencées par Spinoza, nous avons John Locke (1632-1704) philosophe anglais et théoricien du contrat social. Locke ne cite pas nommément Spinoza dans ses écrits. Cependant, il ne s'est pas pour autant, écarté de la pensée de ce dernier quand nous le lisons avec un esprit comparatif. Contemporain de Spinoza, Locke a développé une philosophie politique d'une pertinence profonde pour son époque et sa société. Il défend la thèse d'un gouvernement civil. Marqué par la pertinence de sa pensée

⁵³⁶ Baruch Spinoza, *Traité politique*, chapitre VII, § 2, p. 54.

politique, Bastide écrit que « *c'est pour lire Locke, et non Shakespeare, que les Français se sont appliqués à apprendre l'anglais* »⁵³⁷.

En effet, à l'instar de Spinoza, Locke pense que l'État civil se fonde sur la liberté de ses citoyens ; et que la source d'explication de cette liberté se trouve dans l'état de nature où les hommes n'étaient pas encore membres d'une société. C'est ainsi que dans sa philosophie, Locke consacre largement du temps à la notion du contrat social qu'il désigne par consentement conclu entre les hommes. Ce consentement a la faculté de faire passer une société donnée de l'état de nature à l'état civil. Sous l'inspiration de Spinoza, Locke s'oppose à la conception de Hobbes qui prône le pouvoir absolu du souverain. Il estime que, s'il en était ainsi, l'état civil serait pire que l'état de nature.

VII. 2. 1.1. La notion de l'état de nature d'après Locke

L'état de nature que théorise Locke relève d'une autre caractéristique. Ainsi, contrairement à la fois à Hobbes et à Spinoza, Locke ne considère pas l'état de nature comme un état de guerre. Il pense que l'état de nature constitue un état d'harmonie, un état de paix par excellence, un état de bonne volonté, d'assistance mutuelle, de préservation et de liberté raisonnable. Cet état est en effet, limité par la loi naturelle qui oblige tout homme à la conservation non seulement de lui-même, mais également à celle de l'ensemble de ses semblables qui forment l'humanité. L'état de nature est quand-même un état d'insécurité mais guidé par la raison. Cette raison fonde le droit de chacun à protéger sa propre liberté. C'est un état dans lequel les hommes se trouvent en tant qu'hommes et non pas en tant que membres d'une société. Locke affirme ce qui suit pour désigner la situation des hommes dans cet état :

*Pour bien entendre en quoi consiste le pouvoir politique, et connaître sa véritable origine, il faut considérer dans quel état tous les hommes sont naturellement. C'est un état de parfaite liberté, un état dans lequel, sans demander de permission à personne, et dépendre de la volonté d'aucun autre homme, ils peuvent faire ce qu'il leur plaît, et disposer de ce qu'ils possèdent et de leurs personnes, comme ils jugent à propos, pourvu qu'ils se tiennent dans les bornes de la loi de la Nature*⁵³⁸.

Dans l'état de nature, les hommes sont libres et égaux. Aucun homme n'est soumis par nature à quiconque ; car on ne peut être assujéti à la volonté arbitraire d'un autre homme, ni

⁵³⁷ Charles Bastide, *John Locke, ses théories politiques et leur influence en Angleterre*, Revue de métaphysique et de morale, 15(5), 12-12, 1907, p. 114.

⁵³⁸ John Locke, *Traité du gouvernement civil*, chapitre II, traduction française de David Mazel de 1795 à partir de la 5^e édition parue à Londres en 1728, version numérique produite par Jean-Marie Tremblay, Québec, 2002, p. 17.

être tenu d'obéir à des lois qu'un autre instituerait pour lui. Tous les hommes ont les mêmes facultés. L'égalité est la conséquence de cette parfaite liberté dont jouit tout le monde.

Cet état est aussi un état d'égalité ; en sorte que tout pouvoir et toute juridiction est réciproque, un homme en ayant pas plus qu'un autre. Car il est très évident que des créatures d'une même espèce et d'un même ordre, qui sont nées sans distinction, qui ont part aux mêmes avantages de la nature, qui ont les mêmes facultés, doivent pareillement être égales entre elles sans nulle subordination ou sujétion, à moins que le seigneur et le maître des créatures n'ait établi, par quelque manifeste déclaration de sa volonté, quelques-unes sur les autres, et leur ait conféré, par une évidente et claire ordonnance, un droit irréfutable à la domination et à la souveraineté⁵³⁹.

D'après Locke, l'état de nature est un état de parfaite et incontestable liberté : chacun peut disposer comme il veut de sa personne ou de ce qu'il possède. Les hommes peuvent agir dans cet état à leur guise même quand il faut toutefois qu'ils se bornent dans la limite de la loi naturelle. Cette loi naturelle stipule que tous les hommes doivent faire de leurs libertés le meilleur et le plus noble usage de ce que leur exige leur propre conservation. Elle leur enseigne qu'ils n'ont pas la liberté de se détruire eux-mêmes. La loi de nature règle ainsi toutes choses et chacun est obligé de se soumettre à elle et de lui obéir. La raison qui sous-tend cette loi enseigne aux hommes qu'étant tous égaux et indépendants, nul ne doit nuire à un autre, par rapport à sa vie, à sa santé, à sa liberté, à son bien ; non plus que de faire tort à aucune autre personne, ou de la troubler dans ce dont elle jouit.

Locke soutient en effet, que les hommes étant tous l'ouvrage d'un ouvrier tout puissant et infiniment sage, ils lui appartiennent en propre, et son ouvrage doit durer autant qu'il lui plaît, non autant qu'il plaît à un autre. La liberté naturelle a donc des bornes : la saine raison. Elle implique la soumission à la loi naturelle. Ainsi, quoique l'état de nature soit un état de liberté, ce n'est nullement un état de licence. Cela fait alors que dans l'état de nature de parfaite égalité de Locke, nul n'a de supériorité, ni de juridiction sur un autre.

L'auteur du *Traité du gouvernement civil*, montre que dans l'état de nature, chacun a, à cet égard un pouvoir incontestable sur un autre. Mais, ce pouvoir n'est pas absolu ni arbitraire. Il se manifeste et s'exerce seulement lorsqu'on a entre ses mains un coupable. Ce droit consiste à le punir pour son offense. Car, la conduite offensante à l'égard d'un tel individu, est faite autant pour toute la nature humaine. On a le droit et la liberté de châtier et de punir la conduite belliqueuse de tout homme ; parce qu'une telle conduite est dangereuse au genre humain. La

⁵³⁹ *Idem.*

punition consiste à lui infliger des peines, que la raison tranquille et la pure conscience dictent et ordonnent naturellement. « *Les peines doivent être proportionnées à sa faute, et ne doivent tendre qu'à réparer le dommage qui a été causé. Le but de cette punition est d'empêcher qu'il n'en arrive un comportement semblable dans l'avenir* »⁵⁴⁰.

Cela se fait en vue de préserver la sûreté et la tranquillité pour lesquelles les lois naturelles sont établies. Et c'est pourquoi la nature permet à tout homme de réprimer et d'infliger à une personne qui a enfreint à ces lois, des peines qui soient capables de produire en lui, du repentir et lui inspirer une crainte, qui l'empêchent d'agir une autre fois de la même manière. En même temps, ces peines ont également pour but de faire voir aux autres, un exemple qui les détourne d'une conduite pareille, à l'homme dont on a eu le droit de punir. John Locke affirme à cet effet que :

*Lorsque quelqu'un viole la loi de la nature, qu'il s'éloigne des droites règles de la raison, et fait voir qu'il renonce aux principes de la nature humaine, et qu'il est une créature nuisible et dangereuse ; chacun est en droit de le punir : mais celui qui en reçoit immédiatement et particulièrement quelque dommage ou préjudice, outre le droit de punition qui lui est commun avec tous les autres hommes, en vertu duquel il peut demander que le dommage qui lui a été fait soit réparé. Et si quelque autre personne croit cette demande juste, elle peut se joindre à celui qui a été offensé personnellement, et l'assister dans le dessein qu'il a de tirer satisfaction du coupable ; en sorte que le mal qu'il a souffert puisse être réparé*⁵⁴¹.

De cette pensée de Locke, il ressort deux sortes de droit : l'un de punir le crime pour le réprimer afin d'empêcher qu'on ne continue à le commettre, ce qui est le droit de chaque personne ; l'autre d'exiger la réparation du mal souffert. En outre, Locke pense que l'homme à l'état de nature jouit de deux choses : d'un pouvoir et d'un droit fondamental. Il s'agit du pouvoir d'assurer sa propre conservation et du droit fondamental de propriété limité à ce qui est nécessaire à sa conservation. Tout le monde étant titulaire de ce pouvoir et de ce droit, chacun veille à la subsistance du genre humain une fois que la sienne propre est assurée. Il fait l'effort de mener une vie paisible et harmonieuse avec les autres. La violence est interdite sauf pour se défendre ou défendre autrui. Il y a aussi le respect de la parole donnée et le devoir d'exécuter les contrats. La liberté naturelle des hommes s'exerce donc dans le respect de ces obligations prescrites par la loi de la nature. Par ailleurs, il existe dans l'état de nature de Locke trois droits fondamentaux : le droit à la vie et à fonder une famille, le droit à la liberté, le droit

⁵⁴⁰ *Ibid.*, p. 20.

⁵⁴¹ *Ibid.*, p. 21.

à la jouissance de ses biens et surtout de l'échange. D'après lui aussi, il existe déjà une morale à l'état de nature. Cette morale fait que les hommes dans l'état de nature se portent mutuellement secours en cas de besoin.

En effet, d'après Locke, le principal problème de l'état de nature vient de la propriété privée. Étant donné que les ressources sont limitées, rien ne pouvait empêcher un individu de s'approprier la totalité des ressources pour lui et sa famille et ainsi en priver ses voisins. La question de l'institution de la propriété privée devient donc un problème. La propriété privée doit donc être gouvernée et règlementée. Car, elle est une source de conflits potentiels. À l'absence de cette institution de la propriété, la guerre s'engendre à tout moment parce qu'il manque à l'homme la garantie de l'ordre et du bonheur, c'est-à-dire la propriété privée. La règle de l'état de nature qui régit l'homme et sa propriété c'est que « *le travail de son corps et l'ouvrage de ses mains sont, son bien propre* ». De même, « *tout ce qu'il a tiré de l'état de nature, par sa peine et son industrie, appartient à lui seul* »⁵⁴².

Par ailleurs, Locke pense qu'à l'état de nature, tout se joue autour de la parfaite et incontestable liberté de l'homme. « *La liberté naturelle de l'homme, consiste à ne reconnaître aucun pouvoir souverain sur la terre, et de n'être point assujetti à la volonté ou à l'autorité législative de qui que ce soit, mais de suivre seulement la loi de la nature* »⁵⁴³. « La liberté de l'état de nature consiste donc à n'être soumis à aucunes autres lois, qu'à celles de la nature ; et « *cette liberté par laquelle l'on n'est point assujetti à un pouvoir arbitraire et absolu est si nécessaire, et est unie si étroitement avec la conservation de l'homme, qu'elle n'en peut être séparée que par ce qui détruit en même temps sa conservation et sa vie* »⁵⁴⁴.

Afin de sortir de cet état de nature où la loi sur la propriété privée fait défaut ; et restaurer la paix et la quiétude, il devient nécessaire pour les hommes de se doter d'une entité morale et supérieure à l'individu. Cette entité n'est rien d'autre qu'une société civilement policée et organisée qui assurerait à chaque homme et à tous, la garantie qu'ils puissent jouir, chacun de sa propriété privée et de l'utilisation de ses biens en toute sécurité face aux autres hommes. Cette société ou cet État ne peut s'établir que par consentement mutuel après que le passage de l'état de nature à l'état civil se soit opéré.

⁵⁴² *Ibid.*, chapitre V, p. 32.

⁵⁴³ *Ibid.*, chapitre IV, p. 29.

⁵⁴⁴ *Ibid.*, p. 30.

VII. 2. 1.2. Du passage de l'état de nature à l'état civil chez Locke

Ce que Hobbes et Spinoza nomment pacte social, c'est-à-dire ce qui scelle les accords de la communauté politique, est désigné dans la pensée de Locke par consentement. D'après lui, les hommes entrent dans l'état civil par un consentement mutuel et la règle qui l'édifie est celle de la majorité et non de l'autorité absolue. Il affirme à cet effet que lorsqu'un certain nombre d'hommes ont, par le consentement de chaque individu, formés une communauté, ils ont par là fait de cette communauté ou un corps qui a le pouvoir d'agir comme un corps doit faire, c'est-à-dire de suivre la volonté et la détermination du plus grand nombre. De cette façon, on peut dire qu'une société est bien formée par le consentement de chaque individu.

Mais, cette société étant alors un corps, il faut que ce corps se meuve de quelques manières. Or, il est nécessaire qu'il se meuve du côté où le pousse et l'entraîne la plus grande force, qui est le consentement du plus grand nombre. Selon Locke en outre, chaque particulier convenant avec les autres de faire un corps politique sous un certain gouvernement, s'oblige envers chaque membre de cette société, de se soumettre à ce qui aura été déterminé par le plus grand nombre et d'y consentir. Autrement dit, cet accord original par lequel il s'est incorporé avec d'autres dans une société, ne signifierait rien. Et il n'y aurait plus de convention s'il demeurait toujours libre, et n'avait pas des engagements différents de ceux qu'il avait auparavant dans l'état de nature. Donc, nul ne peut être tiré de l'état de nature et être soumis au pouvoir politique d'autrui, sans son propre consentement par lequel il peut convenir, avec d'autres hommes de se joindre et s'unir en société pour leur conservation et pour la sûreté mutuelle. Locke définit et caractérise l'homme qui effectue par consentement, l'entrée dans un corps politique de la manière suivante :

Quiconque donc sort de l'état de nature pour entrer dans une société, doit être regardé comme ayant remis tout le pouvoir nécessaire, aux fins pour lesquelles il y est entré, entre les mains du plus grand nombre des membres, à moins que ceux qui se sont joints pour composer un corps politique, ne soient convenus expressément d'un plus grand nombre. Un homme qui s'est joint à une société, a remis et donné ce pouvoir dont il s'agit, en consentant simplement de s'unir à une société politique, laquelle contient en elle-même toute la convention, qui est ou qui doit être, entre des particuliers qui se joignent pour former une communauté. Tellement que ce qui a donné naissance à une société politique, et qui l'a établie, n'est autre chose que le consentement d'un certain nombre d'hommes libres, capables d'être

*représentés par le plus grand nombre d'eux, et c'est cela, et cela seul qui peut avoir donné commencement dans le monde à un gouvernement légitime*⁵⁴⁵.

Il ressort de cette pensée de Locke que c'est le consentement mutuel qui confère légitimité à un gouvernement. Ce consentement est le fruit d'une union des citoyens qui peuvent le rompre ou le dissoudre, dès l'instant qu'il n'assure plus ses fonctions d'assurer la sécurité, la liberté et la protection de la propriété.

Par ailleurs, la légitimité de l'État repose sur le consentement des individus. Le pouvoir politique trouve donc, son origine dans le consentement de ceux sur lesquels s'exerce son autorité politique consensuelle qui est loin d'être un pouvoir arbitraire et absolu. Pour la garantie et le respect des droits naturels de tout homme, ce pouvoir politique doit arbitrer les conflits et exercer un droit de punition pour les injures et les dommages. Ainsi dorénavant, pour avoir confié sa liberté naturelle sous la direction d'un pouvoir politique légitime, l'homme s'abandonne sous ce pouvoir. Il n'a plus le droit de punir lui-même les dommages qui lui sont causés.

Dans une série de questionnements, Locke ironise en quelque sorte la liberté de l'homme à l'état de nature. Il s'interroge si « *cet homme est aussi et réellement libre ? Est-ce qu'il est le seigneur absolu de sa personne et de ses possessions, égal au plus grand ? N'est-il sujet à personne ? Pourquoi se dépouille-t-il de cette liberté et de cet empire ? Pourquoi se soumet-il à la domination et à l'inspection de quelque autre pouvoir ?* » Il trouve qu'il est aisé de répondre à ces questions ; encore que dans l'état de nature, l'homme a un droit et que la jouissance de ce droit est pourtant fort incertaine et exposée sans cesse à l'invasion d'autrui. Car, « *tous les hommes étant rois, tous étant égaux et la plupart peu exacts observateurs de l'équité et de la justice, la jouissance d'un bien propre dans cet état, est mal assurée, et ne peut guère être tranquille* ». Voilà ce qui oblige les hommes à quitter la condition de l'état de nature d'après Locke. En plus de cela, il évoque un certain nombre de raisons qui causent le départ ou le passage de l'homme de l'état de nature pour l'état civil. Ces raisons sont entre autres :

Il manque dans l'état de nature « *des lois établies connues, reçues et approuvées d'un commun consentement, qui soient comme l'étendard du droit et du tort, de la justice et de l'injustice, et comme une commune mesure capable de terminer les différends qui s'élèveraient* ». Ceci malgré le fait que les lois de la nature soient claires et intelligibles à toutes les créatures raisonnables. Les hommes étant poussés cependant par l'intérêt aussi bien

⁵⁴⁵ *Ibid.*, chapitre VIII, p. 65.

qu'ignorants à l'égard de ces lois faute de les étudier ne sont guère disposés, notamment lorsqu'il s'agit de quelque cas comme des choses qu'ils sont très étroitement obligés d'observer ;

Il manque un juge reconnu dans l'état de nature, qui ne soit pas partial et qui ait l'autorité de terminer tous les différends conformément aux lois établies. Car, « *dans cet état-là, chacun étant juge et revêtu du pouvoir de faire exécuter des lois de la nature et d'en punir les infracteurs ; et les hommes étant partiaux, principalement lorsqu'il s'agit d'eux-mêmes et de leurs intérêts, la passion et la vengeance sont fort propres à les porter bien loin, à les jeter dans des funestes extrémités et à leur faire commettre bien des injures* ». Ils sont fort ardents lorsqu'il s'agit de ce qui concerne les autres : ce qui est la source d'une infinité d'injustices et de désordres ;

Également dans l'état de nature, il manque ordinairement un pouvoir qui soit capable d'appuyer et de soutenir une sentence donnée, et de l'exécuter. Ceux qui ont commis quelque crime, emploient d'abord, lorsqu'ils peuvent, la force pour soutenir leur injustice ; et la résistance qu'ils font rend quelquefois la punition dangereuse et mortelle même à ceux qui entreprennent de la faire.

Ainsi, nonobstant tous les privilèges de l'état de nature, les hommes n'échappent pas au malheur d'être dans une fort fâcheuse condition aussi longtemps qu'ils demeurent dans cet état-là. Dès lors, « *ils sont vivement poussés à vivre en société* »⁵⁴⁶. Les hommes sortent alors de l'état de nature et entrent dans la société politique. Là, ils créent et établissent des juges et des souverains sur la terre à qui ils communiquent l'autorité de terminer tous les différends et de punir toutes les injures qui peuvent être faites à quelqu'un des membres de la société.

Donc, au final :

La fin de la société civile est de remédier aux inconvénients qui se trouvent dans l'état de nature, et qui naissent de la liberté où chacun est, d'être juge dans sa propre cause ; et dans cette vue, d'établir une certaine autorité publique et approuvée, à laquelle chaque membre de la société puisse appeler et avoir recours, pour des injures reçues, ou pour des disputes et des procès qui peuvent s'élever, et être obligés d'obéir, partout où il y a des gens qui ne peuvent point appeler et avoir recours à une autorité de cette sorte, et faire terminer par elle leurs différends, ces gens-là sont assurément toujours dans

⁵⁴⁶ *Ibid.*, chapitre IX, p. 77.

*l'état de nature, aussi bien que tout Prince absolu y est, à l'égard de ceux qui sont sous sa domination*⁵⁴⁷.

Locke montre alors qu'on ne parle de véritable organisation civile que partout où il y a un certain nombre de gens unis de telle sorte en société et que chacun d'eux ait renoncé à son pouvoir exécutif des lois de la nature et l'ait remis au public. Là seulement, se trouve une société politique ou un pouvoir consensuel. Cette société politique se constitue des consentements mutuels des hommes qui la composent et ils y entrent volontairement.

VII. 2. 1. 3. De la liberté de la société civile selon Locke

D'après Locke, malgré leur liberté incontestable, les hommes de l'état de nature sont exposés à des inconvénients, par l'exercice irrégulier et incertain du pouvoir que chacun a de punir les crimes des autres. Ils sont contraints par cette situation de chercher un asile et la conservation de leurs propriétés dans les lois établies d'un gouvernement civil. Locke trouve que c'est cela, précisément, qui porte chacun à se défaire de si bon cœur du pouvoir qu'il a de punir, à en commettre l'exercice à celui qui a été élu et destiné pour l'exercer et à se soumettre à ces règlements que la communauté ou ceux qui ont été autorisés par elle, trouvent bon de faire. Et voilà proprement que le droit original est la source et du pouvoir législatif et du pouvoir exécutif, aussi bien que des sociétés et des gouvernements. En effet :

*Les hommes donc sortent de l'état de nature, et entrent dans une société politique, lorsqu'ils créent et établissent les juges et des Souverains sur la terre, à qui ils communiquent l'autorité de terminer tous les différends et de punir toutes les injures qui peuvent être faites à quelqu'un des membres de la société ; et partout où l'on voit un certain nombre d'hommes, de quelque manière d'ailleurs qu'ils se soient associés, parmi lesquels ne se trouve pas un tel pouvoir décisif, auquel on puisse appeler, on doit regarder l'état où ils sont, comme étant toujours l'état de nature*⁵⁴⁸.

Dans la société politique, chacun des membres se dépouille de son pouvoir et de sa liberté naturelle. Il les remet entre les mains d'un représentant à travers la communauté. Le contrat social crée ainsi une communauté qui est seule détentrice de tous les pouvoirs. Toutefois dans ces conditions, le pouvoir politique ne peut être absolu ni arbitraire. Ce pouvoir est la mise en commun du pouvoir des individus : il peut y avoir alors de pouvoir supérieur, un pouvoir universel étant la somme de pouvoirs. Mais ce pouvoir ne s'adresse pas aux particuliers en tant que tels. C'est un pouvoir stable et public qui instaure un ordre juridique régulier. Il est dès lors

⁵⁴⁷ *Ibid*, chapitre VII, p. 59.

⁵⁴⁸ *Idem*.

impossible que le pouvoir législatif prive un homme de ses biens, car cette propriété est inviolable. Le pouvoir législatif n'a de pouvoir que de faire les lois, en particulier des lois civiles qui garantissent la sûreté et la propriété privée. Voilà les missions pour lesquelles la société civile est établie. Mais, qu'en est-il de la liberté de l'homme dans cet état civil ?

De l'avis de Locke, la liberté dans la société civile consiste à n'être soumis à aucun législatif, qu'à celui qui a été établi par le consentement de la communauté ; ni à aucun autre empire qu'à celui qu'on y reconnaît ou d'autres lois qu'à celles que ce même pouvoir législatif peut faire, conformément au droit qui lui en a été communiqué. La liberté n'est donc pas ce que le chevalier Filmer nous marque : une liberté, par laquelle chacun fait ce qu'il veut, vit comme il lui plaît, et n'est liée par aucune loi. Mais, « *la liberté des hommes qui sont soumis à un gouvernement civil est d'avoir pour la conduite de la vie, une certaine règle qui ne s'oppose pas ; et qu'ils ne soient point sujets à la fantaisie, à la volonté inconstante, incertaine, inconnue, arbitraire d'aucun autre homme* »⁵⁴⁹.

L'homme de la société civile est obligé de se dépouiller de sa liberté naturelle autant que le bien, la prospérité et la sûreté de la société à laquelle il s'est joint le requièrent. Cela est non seulement nécessaire, mais également juste, puisque les autres membres de la société font la même chose. Cependant, les hommes qui entrent dans une société, remettent leur égalité, leur liberté et leur pouvoir qu'ils avaient dans l'état de nature sous la direction de la société, afin que l'autorité législative en dispose de la manière qu'elle trouve bon et que le bien de la société requiert. Ils remettent ainsi leurs privilèges naturels, n'ayant d'autres intentions que de pouvoir mieux conserver leurs personnes, leurs propriétés et leurs libertés, le pouvoir de la société ou de l'autorité législative établie par eux. Mais, cette autorité ne peut jamais être supposée devoir s'étendre plus loin que le bien public ne le demande. Selon John Locke, le but pour lequel la société civile est établie, c'est la conservation de la vie, la protection de la propriété et la liberté plus encadrée.

C'est ainsi qu'il voit la liberté comme une zone de non-ingérence, un espace où l'individu a une large possibilité d'agir dans la limite de la loi. Outre, il pense que la finalité de la loi n'est pas d'abolir, ni de restreindre la liberté, mais de la préserver et de l'élargir. Donc, là où il n'y a pas de loi, il n'y a pas de liberté. Le but de l'organisation politique n'est pas de renforcer la puissance de l'État, mais d'offrir aux individus la liberté de penser, de croire, de circuler,

⁵⁴⁹ *Ibid*, chapitre IV, p. 29.

d'organiser leur vie commune. C'est ce qui fait dire Fabre que la « *Déclaration des Droits de l'Homme a eu en Locke un de ses premiers inspirateurs* »⁵⁵⁰.

Misrahi souligne qu'« *avant Locke, Spinoza a formulé les exigences de la tolérance et, avant les conventionnels de 1789, les exigences de la liberté d'expression* »⁵⁵¹. Au regard de cette affirmation de Misrahi, nous pensons que Locke s'est inspiré de Spinoza de quelle que manière que ce soit. Par exemple, Vienne rapporte que le droit de nature n'est pas une règle idéale à observer mais une puissance qui s'exprime ; le droit de penser, la liberté de la puissance ou de penser sont des droits qu'il est inutile de chercher à limiter. Cette thèse de Spinoza est fondamentale, elle le sépare de Hobbes, comme Locke se sépare de Hobbes également en maintenant seulement un droit antérieur valable à travers toute institution sociale : le droit naturel ne cesse jamais.

Vienne pense encore que Locke a emprunté de Spinoza, une des thèses nominalistes fondamentales : il n'y a pas de distinction réelle entre l'entendement et la volonté. Il apparaît clair ici que Locke demeure fidèle aux intuitions fondamentales de Spinoza. « *Chez Spinoza comme chez Locke, une ontologie et une logique fondent le politique* »⁵⁵². Voilà deux philosophes politiques qui sont d'ailleurs des contemporains, l'un de l'autre dont les pensées ne s'éloignent pas totalement. Ils sont nés la même année. Leur seule différence est que Spinoza a commencé à écrire tôt et est décédé tôt également. Locke resté vivant, a dû faire siens, quelques aspects de la pensée de son contemporain Spinoza.

VII. 2.2. La pensée de Rousseau sur la liberté humaine

Jean-Jacques Rousseau est celui chez qui la philosophie de la liberté de Spinoza trouve son point d'aboutissement. Car, tout comme chez Spinoza, la pensée politique de Rousseau est dominée par le concept de liberté humaine. Il trouve que l'être humain est fondamentalement libre ; et que cette liberté doit s'appliquer dans tous les champs sans restriction aucune.

En effet, le philosophe Jean-Jacques Rousseau est un auteur qui se préoccupe de la nature et du bonheur de l'homme. Chemin faisant dans cette entreprise, il rencontre la politique de façon nécessaire. C'est ainsi que dès le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1754), Rousseau décrit longuement l'état de nature théorisé par ses devanciers. « *Il reprend à sa manière, des problèmes autrefois soulevés par Hobbes et par les*

⁵⁵⁰ Joseph Fabre, *Les pères de la Révolution*, paris, 1940, p. 40.

⁵⁵¹ Robert Misrahi, *Spinoza*, Editions Médicis-Entrelacs, paris, 2005, p. 46.

⁵⁵² Jean-Michel Vienne, *La tolérance, de Spinoza à Locke*, Études littéraires, Vol. 32, n° 1-2, 2000, pp. 126-132.

théoriciens du droit naturel tels que Grotius, Pufendorf et Barbeyrac »⁵⁵³. Mais il trouve que ces prédécesseurs sont plus soucieux de justifier ce qui est et de partir des « faits » que de chercher ce qui doit être. Il cite à cet effet l'exemple de Hobbes qui a affirmé que pour la sécurité de chacun dans l'état civil, il faut instituer un pouvoir fort qui puisse empêcher l'homme d'être un loup pour son semblable. Au sujet des théoriciens du droit naturel, Jean-Jacques Rousseau remarque qu'ils ne se sont pas assez préoccupés d'analyser la nature ; car ils partent eux aussi, des faits. « *Grotius tout comme Hobbes, justifie l'ordre établi. Or, précisément, cet « ordre » fait question* »⁵⁵⁴.

D'après Rousseau, « *la politique n'est justifiée ni par la nature, ni par l'intérêt, ni par la force, ni par le fait accompli. Mais, elle est d'abord une morale. La politique accomplit l'homme qui est volonté, raison, conscience, sentiment et non simplement besoin et passion* »⁵⁵⁵. Ici aussi, Rousseau prend le contre-pied de Hobbes et de Spinoza qui conçoivent respectivement l'homme comme un être conduit essentiellement par l'instinct ou le conatus pour dire qu'il est un être des passions.

Dans l'élaboration de sa pensée, Rousseau distingue dans ses ouvrages politiques, l'état de nature comme stade originel de la vie humaine où il n'existe pas encore d'institutions collectives et l'état social comme la société des contrats, politiquement organisée où l'homme vit sa liberté encadrée par des lois dites civiles. Ainsi, Rousseau pense qu'« *à l'état de nature, l'homme disposait d'une liberté naturelle qui n'est limitée par aucune contrainte sociale ; car il n'y a pas de lois, ni de règles collectives qui puissent la limiter. Cette liberté originelle peut donc sembler idéale et maximale* ». Là où la vie en société implique règles et limites, l'état de nature offre l'image d'une liberté à l'écart de toute convention où rien ne s'oppose aux désirs de l'homme. Cependant, Rousseau montre qu'on ne peut pas conclure avec Hobbes que pour n'avoir aucune idée de la bonté, l'homme soit naturellement méchant ou qu'il soit vicieux parce qu'il ne connaît pas la vertu, ni qu'il refuse toujours à ses semblables ses services, ni moins qu'il ne croît pas leur devoir et qu'en vertu du droit qu'il s'attribue avec raison aux choses dont il a besoin, il s'imagine follement être le seul propriétaire de tout l'univers. Pour réfuter la pensée de Hobbes, Rousseau affirme que :

Hobbes a très bien vu le défaut de toutes les définitions modernes du droit naturel ; mais les conséquences qu'il tire de la sienne montrent qu'il la perd dans un sens qui n'est pas moins faux. En raisonnant sur les principes qu'il

⁵⁵³ Pierre Burgelin, introduction au *Du contrat social*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, p. 16-17.

⁵⁵⁴ *Ibid.*, p. 17.

⁵⁵⁵ *Idem.*

établit, cet auteur devrait dire que l'état de nature étant celui où le soin de notre conservation est le moins préjudiciable à celle d'autrui, cet état était par conséquent le plus propre à la paix, et le plus convenable au genre humain. Il dit précisément le contraire, pour avoir fait entrer mal à propos dans le soin de la conservation de l'homme sauvage le besoin de satisfaire une multitude de passions qui sont l'ouvrage de la société, et qui ont rendu les lois nécessaires⁵⁵⁶.

Rousseau soutient cette thèse et dit justement au sujet de l'état de nature qu'il est un état d'innocence et non de guerre. À ce sujet, il s'écarte de Hobbes et de Spinoza avec sa conception du mythe du bon sauvage ; mythe selon lequel dans l'état de nature, tout homme a un droit sur toutes choses, même sur le corps d'un autre homme. C'est pourquoi, aussi longtemps que ce droit naturel de tout homme sur toute chose perdure, aucun homme si fort et si sage soit-il, ne peut être assuré de vivre le temps que la nature alloue ordinairement aux hommes. Le bon sauvage de Rousseau n'a pas le même comportement que l'individu de Hobbes et de Spinoza. Car il n'est pas mû par les passions pour faire la guerre à son semblable. À cet effet, Njoh-Mouelle rapporte la pensée suivante de la lecture de Rousseau :

L'homme naturel de Rousseau n'avait rien en propre, ne s'attachait à rien qui lui fût étranger, même pas à une femelle. Dans cet état primitif, n'ayant ni maisons, ni cabanes, ni propriété d'aucune espèce, chacun se logeait au hasard, et souvent pour une seule nuit : les mâles et les femelles s'unissaient fortuitement selon la rencontre l'occasion et le désir, sans que la parole fût un interprète fort nécessaire des choses qu'ils avaient à se dire. Ils se quittaient avec la même facilité⁵⁵⁷.

Telle est la description de l'état de nature de Rousseau où il qualifie l'homme de bon sauvage. Cet homme se trouvant loin des artifices de la société menait une vie de simplicité et de paix. Voilà pourquoi selon les dires de Rousseau, l'homme originel était tranquille quand bien même les jouissances dont il était capable furent assez limitées. C'est un homme asocial, fondamentalement bon et innocent qui ne connaît pas le mal. Il semblait vivre en harmonie avec la nature et donnait l'image d'un homme relativement heureux. Sauf que cet homme de l'état de nature était encore en-deçà de son humanité. Ce qui fait que, d'après Burgelin, Rousseau imagine « un état de nature » où chacun vit seul. « *L'homme originel est une sorte d'animal*

⁵⁵⁶ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1754), première partie, version numérique produite par Jean-Marie Tremblay, Québec, 2002, p. 31.

⁵⁵⁷ Ebénézer Njoh-Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence. Essai sur la signification humaine du développement*, Yaoundé, Editions CLE, troisième édition, 1998, p. 21.

tranquille, mû par peu de besoins, indivisé, sans contrainte et par conséquent heureux, lié au seul présent. Mais il reste stupide et borné »⁵⁵⁸.

Rousseau soutient en outre que, tant que les hommes ne s'appliquèrent qu'à des ouvrages qu'un seul pouvait faire, et qu'à des arts qui n'avaient pas besoin du concours de plusieurs mains, ils vécurent libres, sains, bons et heureux autant qu'ils pouvaient l'être par leur nature, et continuèrent à jouir entre eux des douceurs d'un commerce indépendant.

Ce n'est que dès l'instant où l'homme eut besoin du secours d'un autre, dès qu'on s'aperçut qu'il était utile à un seul d'avoir des provisions pour deux, que l'égalité disparut, la propriété s'introduisit, le travail devint nécessaire et les vastes forêts se changèrent en des campagnes riantes qu'il fallut arroser de la sueur des hommes, et dans lesquelles on vit bientôt l'esclavage et la misère germer et croître avec les moissons⁵⁵⁹.

C'est ainsi que dans la préface du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Rousseau se demande quelles expériences seraient nécessaires pour parvenir à connaître l'homme naturel ; et quels sont les moyens de faire ces expériences au sein de la société ? En réponse, il affirme que :

Les philosophes qui ont examiné les fondements de la société ont tous senti la nécessité de remonter jusqu'à l'état de nature, mais aucun d'eux n'y est arrivé. Les uns n'ont point balancé à supposer à l'homme dans cet état la notion du juste et de l'injuste, sans se soucier de montrer qu'il dût avoir cette notion, ni même qu'elle lui fût utile. D'autres ont parlé du droit naturel que chacun a de conserver ce qui lui appartient, sans expliquer ce qu'ils entendaient par appartenir ; d'autres donnant d'abord au plus fort l'autorité sur le plus faible, ont aussitôt fait aître le gouvernement, sans songer au temps qui dut s'écouler avant que le sens des mots d'autorité et de gouvernement pût exister parmi les hommes. Enfin, tous parlent sans cesse de besoin, d'avidité, d'oppression, de désirs et d'orgueils, ont transporté à l'état de nature des idées qu'ils avaient prises dans la société. Ils parlaient de l'homme sauvage, et ils peignaient l'homme civil. Il n'est pas même venu dans l'esprit de la plupart des nôtres de douter que l'état de nature eût existé, tandis qu'il est évident, par la lecture des Livres sacrés, que le premier homme, ayant reçu immédiatement de Dieu des lumières et des préceptes, n'était point lui-même dans cet état, et qu'en ajoutant aux écrits de Moïse la foi que leur doit tout philosophe chrétien, il faut nier que, même avant le déluge, les hommes se soient jamais trouvés dans le pur état de nature, à moins qu'ils n'y soient retombés par quelque événement extraordinaire. Paradoxe fort embarrassant à défendre, et tout à fait impossible à prouver⁵⁶⁰.

⁵⁵⁸ Pierre Burgelin, *Op. cit.*, pp. 17-18.

⁵⁵⁹ Jean-Jacques Rousseau, *Op. cit.*, seconde partie, p. 41.

⁵⁶⁰ *Ibid.*, introduction, p. 19.

En revanche, Rousseau soutient contrairement à l'opinion de Locke que l'homme de l'état de nature n'avait pas de moralité ; et que ce n'est que par le « *passage de l'état de nature à l'état civil que se produit dans l'homme un changement très remarquable, en substituant dans sa conduite la justice à l'instinct, et donnant à ses actions la moralité qui leur manquait auparavant* ». Il pense que cet homme de l'état de nature avait un esprit limité et sans imagination ; et le présente comme un homme « *borné et stupide* »⁵⁶¹. Contrairement à ce qu'affirme Hobbes que l'homme est naturellement intrépide qui ne cherche qu'attaquer et à combattre, l'illustre philosophe Rousseau pense autre chose ; Cumberland et Pufendorf l'assurent aussi, que rien n'est si timide que l'homme dans l'état de nature, et qu'il « *est toujours tremblant et prêt à fuir au moindre bruit qui le frappe et au moindre mouvement qu'il aperçoit* »⁵⁶². En effet, les hommes de l'état de nature sont, d'après Rousseau :

*Accoutumés dès l'enfance aux intempéries de l'air, et à la rigueur des saisons, exercés à la fatigue, et forcés de défendre nus et sans armes leur vie et leur proie contre les autres bêtes féroces, ou de leur échapper à la course, les hommes se forment un tempérament robuste et presque inaltérable. Les enfants, apportant au monde l'excellente constitution de leurs pères, et la fortifiant par les mêmes exercices qui l'ont produite, acquièrent ainsi toute la vigueur dont l'espèce humaine est capable*⁵⁶³.

Mais, sitôt que les hommes eurent commencé à s'apprécier mutuellement et que l'idée de la considération fut formée dans leur esprit, chacun prétendit y avoir droit, et il ne fut plus possible d'en manquer impunément pour personne. De là sortirent les premiers devoirs de la civilité, même parmi les sauvages, et de là tout tort volontaire devint un outrage, parce qu'avec le mal qui résultait de l'injure, l'offensé y voyait le mépris de sa personne souvent plus insupportable que le mal même. « *C'est ainsi que chacun punissant le mépris qu'on lui avait témoigné d'une manière proportionnée au cas qu'il faisait de lui-même, les vengeances devinrent terribles, et les hommes sanguinaires et cruels* »⁵⁶⁴.

Il ressort de ce qui précède qu'on peut voir en l'homme de l'état de nature un être encore proche de l'animalité qui doit, pour se construire et accéder à son humanité, devenir autant social que moral. Car, la liberté naturelle n'est pas la liberté de l'homme ; parce que l'homme ne devient lui-même homme que par le contrat avec les autres dans la vie en société. Ce n'est

⁵⁶¹ Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, livre I, chapitre VIII, chronologie et introduction par Pierre Burgelin, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, p. 55.

⁵⁶² Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, première partie, p. 21.

⁵⁶³ *Idem*.

⁵⁶⁴ *Ibid.*, seconde partie, p. 41.

que par la sociabilité que l'homme devient intelligent et capable de liberté. Ce changement de situation est un progrès sans lequel il ne peut avoir d'humanisation possible. Sa seule condition de possibilité de passage à la sociabilité, c'est le contrat social. Et Rousseau affirme à cet effet que « *les hommes parvenus à ce point où les obstacles qui nuisent à leur conservation dans l'état de nature l'emportent par leur résistance sur les forces que chaque individu peut employer pour se maintenir dans cet état. Alors, cet état primitif ne peut plus subsister sinon le genre humain périrait s'il ne changeait sa manière d'être* »⁵⁶⁵.

En effet, d'après Rousseau, étant entendu que « *la force est une puissance physique, il n'y a point de moralité qui puisse résulter de ses effets* »⁵⁶⁶. Par ailleurs, le plus fort n'est jamais assez fort pour être toujours le maître, s'il ne transforme sa force en droit et l'obéissance en devoir dans la société civile. Dès lors, pour se conserver la vie, il est nécessaire aux hommes de former par agrégation une somme de forces qui puisse l'emporter sur la résistance, de les mettre en jeu par un seul mobile et de les faire agir de concert. De l'avis de Rousseau, de cette somme de forces, ne peut naître que du concours de plusieurs hommes. Mais la force et la liberté de chaque homme sont les premiers instruments de sa conservation. Pour lui, mettre ensemble force et liberté par le contrat social, « *c'est trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé et par laquelle chacun, s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant* »⁵⁶⁷. Tel est le problème fondamental dont le contrat social donne la solution dit-il. Il y a chez lui un appel constant à l'intérêt de l'individu et en même temps une volonté de le dépasser pour établir le corps social sur des bases solides et profondes.

Le contrat social est une solution parce que, sitôt qu'une multitude est réunie en un corps, on ne peut offenser un des membres sans attaquer le reste du corps ; encore moins offenser le corps sans que les membres ne s'en ressentent. Et aussi, le devoir et l'intérêt obligent également les deux parties contractantes à s'entraider mutuellement. Ainsi, « *les mêmes hommes doivent chercher à réunir sous ce double rapport tous les avantages qui en dépendent* »⁵⁶⁸. L'entraide mutuelle et avantages deviennent des intérêts particuliers. « *S'il n'y avait pas quelque point dans lequel tous les intérêts s'accordent, nulle société ne saurait exister. Or c'est uniquement sur cet intérêt commun que la société doit être gouvernée* »⁵⁶⁹. Le contrat

⁵⁶⁵ Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, Livre I, chapitre VI, p. 50.

⁵⁶⁶ *Ibid.*, chapitre III, p. 44.

⁵⁶⁷ *Ibid.*, chapitre VI, p. 51.

⁵⁶⁸ *Ibid.*, chapitre VII, p. 54.

⁵⁶⁹ *Ibid.*, Livre II, chapitre premier, p. 63.

ne se scelle donc pas gratuitement. C'est ainsi que selon un point de vue classiquement contractualiste, la société apparaît comme un moyen pour l'individu de garantir son droit à la conservation et sa liberté. Étant entendu que la liberté est un absolu, se donner gratuitement, aliéner sa liberté sans retour, c'est renoncer à sa qualité d'homme.

En effet, « *chacun se donnant à tous ne se donne à personne, et comme il n'y a pas un associé sur lequel on n'acquiert le même droit qu'on lui cède sur soi, on gagne l'équivalent de tout ce qu'on perd, et plus de force pour conserver ce qu'on a* »⁵⁷⁰. Cela reviendrait à dire que « *chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale ; et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout* »⁵⁷¹. La règle du contrat social ou de la contrainte sociale apparaît donc comme un choix collectif rationnel, c'est-à-dire un choix fait sur la base d'une réciprocité des engagements. Elle est coopération et protège la liberté de chacun. Cela signifie que l'exigence de liberté est à la base de l'édifice du contrat social. Et le contrat social est donc la promesse d'une « perfectibilité » positive qui résulte de la qualité d'agent libre de l'homme.

Cependant, grâce au pacte social, la volonté générale englobe et abdique toutes les volontés particulières. L'aliénation se faisant sans réserve, l'union est aussi parfaite que possible et les associés n'ont plus rien à réclamer. À cet effet, Rousseau affirme que :

*Comme la nature donne à chaque homme un pouvoir absolu sur tous ses membres, le pacte social donne au corps politique un pouvoir absolu sur tous les siens, et c'est ce même pouvoir qui, dirigé par la volonté générale, porte le nom de souveraineté. Outre la personne publique, nous avons à considérer les personnes privées qui la composent, et dont la vie et la liberté sont naturellement indépendantes d'elle*⁵⁷².

D'après Rousseau, la mise en commun de forces et liberté qui s'opère grâce au passage de l'état de nature à l'état civil produit dans l'homme un changement très remarquable : il substitue dans sa conduite la justice à l'instinct et donne à ses actions la moralité qui lui manquait auparavant. L'homme se voit forcé d'agir sur d'autres principes et de consulter sa raison avant d'écouter ses penchants. « *Ce que l'homme perd par le contrat social, c'est sa liberté naturelle et le droit illimité qu'il avait sur tout ce qui le tente et qu'il veut atteindre ; ce qu'il gagne, c'est la liberté civile et la propriété de tout ce qu'il possède* »⁵⁷³. Mais seulement,

⁵⁷⁰ *Ibid.*, livre I, chapitre VI, p. 51.

⁵⁷¹ *Ibid.*, pp. 51-52.

⁵⁷² *Ibid.*, livre II, chapitre IV, p. 68.

⁵⁷³ *Ibid.*, livre I, chapitre VII, p. 55.

comme Spinoza, Rousseau soutient que si le pacte social est violé, chacun peut rentrer dans ses premiers droits et reprendre sa liberté naturelle, en perdant la liberté conventionnelle pour laquelle il y renonça.

Selon Burgelin, avec le pacte social, « *l'homme perd une liberté illimitée sans doute, mais finalement illusoire, pour une liberté réglée et certaine* »⁵⁷⁴. Car, dans la société du contrat, tout s'organise dorénavant autour de la notion de loi. Et celle-ci est l'expression de la volonté générale. La volonté est générale quand elle est raisonnable, c'est-à-dire, quand son objet est lui-même général, quand elle pose un principe valable pour toute raison. Elle est infaillible en ce sens précis qu'elle a l'infaillibilité de la raison devant l'évidence des principes.

Il convient donc de l'avis de Rousseau de dire que, tout ce que chacun aliène par le pacte social de sa puissance, de ses biens et de sa liberté, c'est seulement la partie de tout ce dont l'usage importe à la communauté. Mais il faut convenir aussi que celui à qui la communauté lui confie sa direction, est juge de cette importance. Comparativement à l'état de nature, Rousseau pense qu'il :

*Est si faux que dans le contrat social, il y ait de la part des particuliers aucune renonciation véritable, que leur situation, par l'effet de ce contrat, se trouve réellement préférable à ce qu'elle était auparavant, et qu'au lieu d'une aliénation, ils n'ont fait qu'un échange avantageux d'une manière d'être incertaine et précaire contre une autre meilleure et plus sûre, de l'indépendance naturelle contre la liberté, du pouvoir de nuire à autrui contre leur propre sûreté, et de leur force que d'autres pouvaient surmonter contre un droit que l'union sociale rend invincible*⁵⁷⁵.

À cet effet, il faut maintenant distinguer la liberté naturelle, qui n'a pour fondement que les forces de l'individu, de la liberté civile qui est limitée par la volonté générale.

Il apparaît donc que dans la société civile, c'est au pouvoir politique, c'est-à-dire à l'État qu'incombe la tâche de construire, d'organiser la vie sociale, par la contrainte en intervenant selon une logique publique et par les lois. De l'avis de Burgelin, « *désormais la vie n'est plus un don précaire de la nature, mais une reconnaissance de la société, les biens ne sont plus une possession, ils sont une propriété* »⁵⁷⁶. Et aussi, il n'y a point de liberté sans loi. Au même titre qu'il n'y a pas de jeu sans règles, il semble en effet difficile de concevoir une société organisée et pacifique sans lois. C'est pour cela que Rousseau estime que « *l'homme de l'état de nature*

⁵⁷⁴ Pierre Burgelin, introduction au *Du contrat social* publié à Paris chez Garnier Flammarion en 1966, p. 20.

⁵⁷⁵ Jean-Jacques Rousseau, *Ibid.*, livre II, chapitre IV, pp. 70-71.

⁵⁷⁶ Pierre Burgelin, *Idem*.

*devrait bénir sans cesse l'instant heureux qui l'en arracha pour jamais et qui, d'un animal stupide et borné, fit un être intelligent et un homme »*⁵⁷⁷.

En ce sens, la liberté ne signifie pas « absence de règles », mais à partir du moment où l'on admet que l'homme a une existence sociale, et qu'il a pour vocation de vivre avec les autres, il n'est pas possible de lui accorder le droit de faire tout ce qu'il veut sans limites. On pourrait ajouter à l'acquis de l'état civil la liberté morale qui, seule rend l'homme vraiment maître de lui ; *car « l'impulsion du seul appétit est esclavage et l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté »*⁵⁷⁸.

Pour établir l'influence de Spinoza sur Rousseau, il convient de revenir quelques instants sur sa pensée. Par exemple, Spinoza disait qu'« à l'état de nature, chacun cherche à se défendre autant qu'il le peut à cause seulement de la liberté et n'attend de son courage à la guerre d'autre récompense que de s'appartenir à lui-même »⁵⁷⁹. Puisque dans cet état chacun ne cherche qu'à se préserver, il est certain aussi que chacun a d'autant moins de pouvoir et par suite d'autant moins de droit qu'il a plus de raison de craindre. Ce n'est que dans l'état civil que l'homme accède réellement à sa liberté. D'après lui, à l'intérieur de l'État, il doit y régner l'harmonie parfaite, qui est la condition du bon usage de la liberté. Car :

*Si dans une Cité les sujets ne prennent pas les armes, parce qu'ils sont sous l'empire de la terreur, on doit dire, non que la paix y règne, mais plutôt que la guerre n'y règne pas. La paix, en effet, n'est pas la simple absence de guerre, elle est vertu qui a son origine dans la force d'âme, car l'obéissance est une volonté constante de faire ce qui suivant le droit commun de la cité doit être fait*⁵⁸⁰.

En effet, selon Spinoza le comble du droit commun se trouve dans la concorde, c'est-à-dire l'union des âmes. Pour que cette concorde puisse être effective, il propose que les régimes de société doivent être institués pour que la paix et la liberté des citoyens demeurent inviolées. Il déclare :

Il faut le noter encore, l'État que j'ai dit qui était institué à cette fin de faire régner la concorde, doit être entendu comme institué par une population libre, non comme établi par droit de conquête sur une population vaincue. Sur une population libre l'espoir exerce plus d'influence que la crainte ; sur une population soumise par la force au contraire, c'est la crainte qui est le

⁵⁷⁷ Jean-Jacques Rousseau, *Ibid.*, livre I, chapitre VIII, p. 55.

⁵⁷⁸ *Ibid.*, p. 56.

⁵⁷⁹ Baruch Spinoza, *Traité politique*, chapitre IV, §22, traduction et notes par Charles Appuhn, Paris, Garnier-Flammarion, 1965, p. 63.

⁵⁸⁰ *Ibid.*, chapitre V, §4, p. 38.

*grand mobile, non l'espérance. De la première on peut dire qu'elle a le culte de la vie, de la seconde qu'elle cherche seulement à échapper à la mort : celle-là, s'efforce à vivre par elle-même, celle-ci reçoit par contrainte la loi du vainqueur. C'est ce que nous exprimons en disant que l'une est esclave, l'autre libre*⁵⁸¹.

Cependant, la fin de l'État n'est pas de poser un assujettissement sur les hommes et de leur faire vivre l'esclavage, étant entendu que « *l'esclavage et la liberté font difficilement bon ménage* »⁵⁸². Spinoza disait à cet effet que :

*L'homme que mène la raison n'est pas amené à obéir par la Crainte ; mais, en tant qu'il s'efforce de conserver son être sous la dictée de la raison, c'est-à-dire en tant qu'il s'efforce de vivre librement, il désire observer la règle de la vie et de l'utilité communes, et par conséquent vivre selon le décret commun de la cité. Donc l'homme que mène la raison désire, afin de vivre plus librement, observer les droits communs de la cité*⁵⁸³.

De ces idées de Spinoza, il ressort que la véritable liberté ne réside pas dans la satisfaction immédiate de tous les désirs, ni dans la domination d'un pouvoir acquis par la guerre. Mais, elle consiste dans l'observation des droits communs, c'est-à-dire dans l'obéissance à la loi. Ainsi, elle suppose que l'on sache rendre compatible sa liberté avec celle des autres. Donc, seul le droit permet d'échapper à la violence, surtout au plus fort qui dicte sa loi, et fonde la coexistence pacifique des individus entre eux. C'est donc fort de toutes ces pensées de Spinoza que Rousseau affirme sur ses traces qu' :

*Il n'y a donc point de liberté sans lois, ni que quelqu'un soit au-dessus des lois : dans l'état même de nature l'homme n'est libre qu'à la faveur de la loi naturelle qui commande à tous ; un peuple libre obéit, mais il ne sert pas. Il a des chefs et non pas des maîtres ; il obéit aux lois, mais n'obéit qu'aux lois et c'est par la force des lois qu'il n'obéit pas aux hommes*⁵⁸⁴.

Telle fut l'opération de l'hypothèse du passage de l'état de nature à l'état civil ayant pour la garantie de la liberté humaine chez Spinoza qui influença Rousseau. C'est cette théorie qui a précédé l'institutionnalisation des États démocratiques et par là, a posé la liberté comme fondement de la loi. Car, sans ce cadre institutionnel, on ne parlerait pas de la liberté humaine avec tout son contenu et toute l'extension de sens qu'elle peut revêtir aujourd'hui. Cela est rendu possible selon Spinoza dès que les hommes, pour vivre dans la sécurité et le mieux possible, ont dû nécessairement aspirer à s'unir en un corps et ont fait que le droit que chacun

⁵⁸¹ *Ibid.*, chapitre V, §6, pp. 38-39.

⁵⁸² *Ibid.*, chapitre VII, §27, p. 67.

⁵⁸³ Baruch Spinoza, *Éthique*, partie IV, proposition LXXIII, démonstration, pp. 453-455.

⁵⁸⁴ Jean-Jacques Rousseau, *Lettres écrites de la montagne*, 1764.

avait de nature sur toutes choses appartenant à la collectivité et fût déterminé non plus par la force et l'appétit de l'individu, mais par la puissance et la volonté de la multitude. Ainsi, cette multitude qu'est l'État est le plus libre, dont les lois sont fondées en droite raison, « *car dans cet État chacun, dès qu'il le veut, peut être libre, c'est-à-dire vivre de son entier consentement sous la droite Raison* »⁵⁸⁵. C'est donc pour cela qu' :

*Au lieu de la personne particulière de chaque contractant, l'acte d'association qui fonde l'État produit un corps moral et collectif composé d'autant de membres que l'assemblée a de voix, lequel reçoit de ce même acte son unité, son moi commun, sa vie et sa volonté. Cette personne publique qui se forme ainsi par l'union de toutes les autres prenait autrefois le nom de Cité, et prend maintenant celui de République ou corps politique, lequel est appelé par ses membres État quand il est passif, souverain quand il est actif, puissance en le comparant à ses semblables. À l'égard des associés, ils prennent collectivement le nom de peuple, et s'appellent en particulier citoyens comme participants à l'autorité souveraine, et sujets comme soumis aux lois de l'État*⁵⁸⁶.

En dépit de cela, Schaub souligne tout de même que la puissance naturelle de tous, ou état de nature, ou droit de nature, ne saurait être supprimée par la société civile ; mais cette puissance va simplement jouer autrement. Puisqu' « *il n'est pas au pouvoir du droit positif d'abolir le droit naturel ; de leur tension résultera la dynamique constitutive de la vie politique des États* »⁵⁸⁷.

Toutefois, comme nous le voyons bien, l'état civil introduit dans l'ordre de la nature, non pas une dimension artificielle, comme le pense Hobbes, mais une individualité nouvelle aux possibilités de mouvement plus complexe, puisqu'elle réunit en les organisant, une masse d'individus. La meilleure organisation publique possible sera donc celle qui donnera le pouvoir le plus absolu au grand nombre. À cet effet, elle agira pour la conversion des passions négatives en passions positives, pour l'accroissement de la puissance collective, de l'indépendance et de l'activité rationnelle. Donc, le pacte social n'introduit dans la société que la dimension morale. À ce sujet Rousseau termine le chapitre IX du premier livre *Du contrat social* en disant :

Je terminerai ce chapitre et ce livre par une remarque qui doit servir de base à tout le système social ; c'est qu'au lieu de détruire l'égalité naturelle, le pacte fondamental substitue au contraire une égalité morale et légitime à ce que la nature avait pu mettre d'inégalité physique entre les hommes, et que,

⁵⁸⁵ Baruch Spinoza, *Traité théologico-politique*, chapitre XVI, traduction et notes par Charles Appuhn, Paris, Garnier-Flammarion, 1965, p. 268.

⁵⁸⁶ Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, livre premier, chapitre VI, p. 52.

⁵⁸⁷ Marianne Schaub, *La philosophie*, collection dirigée par François Chatelet, Paris, Editions Marabout, décembre 1987, pp. 150-151.

*pouvant être inégaux en force ou en génie, ils deviennent tous égaux par convention et de droit*⁵⁸⁸.

Cette égalité morale et par convention se fonde sur la loi positive qui elle-même, est l'expression de la volonté générale. Dès lors, la liberté et la loi se côtoient dans un ordre de connexion nécessaire. Et le principe de gouvernement se fonde exclusivement sur la loi. Il y a donc une certaine fusion entre ces deux concepts : liberté et loi. Les relations humaines et sociales fondées sur la liberté de chacun sont ou doivent désormais nécessairement être régies par la loi. Autrement dit, c'est la loi qui donne pleine liberté à l'homme en tant qu'être humain et raisonnable. Il n'est appelé l'être/sujet de liberté que quand il agit dans la limite de ce que permet la loi. Car, pour agir, l'homme doit prendre d'abord en compte la présence de son semblable en toute conscience, faisant ainsi usage de sa raison. Ce n'est seulement qu'en vue de l'autre qu'il agit dorénavant.

C'est donc pourquoi la liberté, pour être un droit, doit poser en temps la liberté de l'autre comme constituant ses propres limites. Agir librement avec un autre, de l'avis de Burgelin, veut dire passer avec lui un contrat qui nous engage tous deux. Chacun vient vers tous et leur offre sa vie et ses biens dans une « aliénation totale ». Et chacun s'engage entièrement à être membre du corps politique ; d'autre part elle est réciproque : tous abandonnent tout. « *Tout signifie leur prétendue liberté, de subsister, de tuer, de piller, de contraindre, mais aussi d'être tué, dépouillé, contraint par de plus forts. Ce qui surgit de ce contrat c'est le droit* »⁵⁸⁹. Sans cette capacité d'établir une réciprocité vis-à-vis de l'autre, la liberté s'éteint d'elle-même parce qu'elle se contredit.

Il ressort que les hommes ne peuvent ainsi s'empêcher de réclamer justice, de réclamer leur droit et en passant, leur liberté. Pourtant bien souvent, ils confondent droits et privilèges. Or, en procédant ainsi, ils sapent la base même de ce qui forme le droit et le rendent impossible. Si quelqu'un est au-dessus des lois, il n'y a plus loi, il n'y a plus aussi de justice et il n'y a pas non plus de liberté. Obéir à la loi, c'est se soumettre à la norme que l'on est censé avoir fixé soi-même au travers de la représentation, ou du moins obéir à ce que l'on aurait dû admettre si l'on était parfaitement honnête avec soi-même.

De ces idées, il suit que seules les libertés justifiées sont énumérées et seules celles qui sont énumérées sont protégées. Elles sont justifiées par le droit à travers la loi qui règle les

⁵⁸⁸ Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, pp. 58-59.

⁵⁸⁹ Pierre Burgelin, introduction au *contrat social*, p. 20.

rapports humains. Car, la loi est générale et les hommes devant elle sont égaux. La loi est une règle qui pose la norme du droit et qui s'impose à tous. C'est à partir d'elle que les hommes vivant au sein d'une société donnée, savent d'une part, ce qui leur est permis et défendu de faire et d'autre part, la peine qu'ils encourent en cas d'infraction ou de violation. C'est pour cela que Rousseau montre que la loi est juste et légitime, non pas parce qu'elle est le résultat d'un vote, mais parce qu'elle concerne l'intérêt général⁵⁹⁰. Elle est l'expression de la volonté générale. C'est ainsi que Burgelin le commentateur de Rousseau dit sur les traces de celui-ci que : « *je ne puis que vouloir la loi, si j'écoute ma propre raison, dans le silence des passions. Ainsi lorsque j'obéis à la loi, je suis libre, je n'obéis qu'à moi-même Elle (la loi) ne peut rien ordonner contre la liberté inaliénable de l'homme raisonnable ; elle la limite dans la mesure où il y va de l'ordre civique contre les intérêts particuliers d'un individu, d'une classe et d'un parti* »⁵⁹¹.

*Le droit civil étant ainsi devenu la règle commune des citoyens, la loi de nature n'eut plus lieu qu'entre les diverses sociétés, où, sous le nom de droit des gens, elle fut tempérée par quelques conventions tacites pour rendre le commerce possible et suppléer à la commisération naturelle, qui, perdant de société à société presque toute la force qu'elle avait d'homme à homme, ne réside plus que dans quelques grandes âmes cosmopolites*⁵⁹².

Dès ce moment, la liberté d'un individu a des limites à savoir la liberté des autres. Ces limites ne doivent pas être posées n'importe comment, mais fixées par la loi civile. Les lois civiles et démocratiques sans lesquelles règnerait l'anarchie sont nécessaires pour garantir la liberté. D'ailleurs, Rousseau exprimait déjà 25 ans avant la Révolution française qu'« *il n'y avait point de liberté sans lois, ni ou quelqu'un soit au-dessus de lois* »⁵⁹³.

Étant dans l'égalité des lois, l'individu ne s'interroge pas tant sur sa liberté que sur celle des autres. Car, la liberté non régulée des autres, peut toujours faire obstacle à la sienne. Il peut considérer qu'il est en concurrence avec autrui. Il voit alors une source de désavantage dans le fait que les autres s'emparent librement de matériels, il peut estimer que la liberté d'autrui détruit la sienne. C'est fort de cela que :

Les modernes ne reconnaissant sous le nom de loi qu'une règle prescrite à un être moral, c'est-à-dire intelligent, libre, et considéré dans ses rapports avec d'autres êtres, bornent conséquemment au seul animal doué de raison, c'est-à-dire à l'homme, la compétence de la loi naturelle ; mais définissant cette loi chacun à sa mode, ils l'établissent tous sur des principes si

⁵⁹⁰ Suivant les explications qu'il présente dans le livre II, chapitre VI.

⁵⁹¹ Pierre Burgelin, *Op. cit.*, pp. 19-20.

⁵⁹² Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755), seconde partie, édition électronique réalisée par Jean-Marie Tremblay, Québec, 2002, p. 45.

⁵⁹³ Jean-Jacques Rousseau, *Lettres écrites sur la montagne*, 1764.

*métaphysiques qu'il y a, même parmi nous, bien peu de gens en état de comprendre ces principes, loin de pouvoir les trouver d'eux-mêmes*⁵⁹⁴.

Dans ces conditions, nous sommes d'accord avec Rousseau que seul l'établissement des lois peut garantir la liberté de chacun. Il convient donc d'instaurer des lois justes qui rendent possible la liberté de chaque citoyen ; car en l'absence de cette norme relevant de la volonté générale, il existe toujours un risque de révolte. En effet, Locke avait déjà soutenu avant Rousseau que :

*Quoi qu'il en soit, il est certain que la fin d'une loi n'est point d'abolir ou de diminuer la liberté, mais de la conserver et de l'augmenter. Et certes, dans toutes les sortes d'états des êtres créés capables de lois, où il n'y a point de loi, il n'y a point non plus de liberté. Car la liberté consiste à être exempt de gêne et de violence de la part d'autrui : ce qui ne saurait se trouver où il n'y a point de loi, et il n'y a point une liberté par laquelle chacun peut faire ce qui lui plaît. Car qui peut être libre, lorsque l'humeur fâcheuse de quelque autre pourra dominer sur lui et le maîtriser ? Mais on jouit d'une véritable liberté, quand on peut disposer librement, et comme on veut, de sa personne, de ses actions, de ses possessions, de tout son bien propre, suivant les lois sous lesquelles on vit, et qui font qu'on n'est point sujet à la volonté arbitraire des autres, mais qu'on peut librement suivre la sienne propre*⁵⁹⁵.

Il résulte de ces idées de Locke qu'on ne peut véritablement vivre sa liberté que sous la loi. C'est là, la liberté de l'état civil, de l'état de droit. La liberté de la société civile moderne est pour chacun le droit de n'être soumis qu'aux lois, de ne pouvoir être ni arrêté ou détenu, ni mis à mort ou maltraité d'une certaine manière par l'effet de la volonté arbitraire d'un ou de plusieurs individus : c'est pour chacun le droit de dire son opinion, de choisir son industrie et de l'exercer, de disposer de sa propriété, d'en abuser même, d'aller, de venir sans obtenir la permission, et sans rendre compte de ses motifs ou de ses démarches. C'est à chacun de se réunir à d'autres individus, soit pour ses intérêts ou pour le culte que lui et ses associés préfèrent, soit simplement pour remplir ses jours ou ses heures d'une manière plus ou moins conforme à ses inclinations et à ses fantaisies.

Au final, la liberté est certes nécessaire aux êtres humains, mais insuffisante à elle seule. Car, sans la loi, elle conduit sans doute à des dérives, à des vices, à des débordements et à l'anarchie. En l'absence des lois, c'est le plus fort comme à l'état de nature, qui impose son pouvoir, c'est-à-dire que la loi de la jungle régnerait en donnant toujours raison au plus fort. Et

⁵⁹⁴ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, préface, p. 13.

⁵⁹⁵ John Locke, *Traité du gouvernement civil*, chapitre VI, § 57, traduction française de David Mazel de 1795 à partir de la 5^e édition parue à Londres en 1728, version numérique produite par Jean-Marie Tremblay, Québec, 2002, p. 45.

le plus faible aurait toujours tort et serait placé dans une situation de contrainte parce qu'il est faible.

Pour cela, les lois positives se confondent avec la loi naturelle puisqu'elles se rapportent non pas à l'injonction d'un législateur, mais à la nature des êtres physiques moraux et sociaux. L'observation la plus élémentaire que nous pouvons faire, est celle de la famille : dans l'éducation des enfants, les limites qui leur sont prescrites sont la garantie de leur liberté future ; car elles contribuent à mettre leur comportement en adéquation avec la réalité plutôt qu'à leurs seuls désirs. Rousseau établit un parallélisme entre liberté et utilité chez l'homme en disant : « *la plus ancienne de toutes les sociétés et la seule naturelle est celle de la famille. La famille est donc si l'on veut le premier modèle des sociétés politiques. Le chef est l'image du père, le peuple est l'image des enfants, et tous étant nés égaux et libres, n'aliènent leur liberté que pour leur utilité* »⁵⁹⁶.

L'aliénation dont parle Rousseau ici ne s'entend pas au sens de « se vendre à quelqu'un » mais au sens de « soumission volontaire », c'est-à-dire que l'on doit soumettre sa liberté à la loi pour qu'elle lui devienne utile. Si l'on recherche en quoi consiste précisément le plus grand bien de tous, qui doit être la fin de tout système de législation, on trouvera qu'il se réduit à ces deux objets principaux, la liberté et l'égalité. « *La liberté, parce que toute dépendance particulière est autant de force ôtée au corps de l'État ; l'égalité, parce que la liberté ne peut subsister sans elle* »⁵⁹⁷.

La loi comme force impartiale, est régulatrice de tous les rapports et interactions. Dans cette optique, Montesquieu disait que les lois, dans la signification la plus étendue, sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses ; et dans ce sens, « *tous les êtres ont leurs lois, la divinité a ses lois, le monde matériel a ses lois, les intelligences supérieures à l'homme ont leurs lois les bêtes ont leurs lois l'homme a ses lois* »⁵⁹⁸. La loi en général, est la raison humaine, en tant qu'elle gouverne tous les peuples de la terre et « *les lois politiques et civiles de chaque nation ne doivent être que les cas particuliers où s'applique cette raison humaine* »⁵⁹⁹.

Nous retenons deux choses de ces idées de Montesquieu : « les rapports nécessaires » et « l'universalité ou la généralisation de la loi ». Ce qui reviendrait à dire que la loi est

⁵⁹⁶ Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, livre premier, chapitre II, pp. 41-42.

⁵⁹⁷ *Ibid.*, livre II, chapitre XI, p. 88.

⁵⁹⁸ Charles Montesquieu, *De l'esprit des lois*, première partie, livre premier, chapitre premier, p. 123.

⁵⁹⁹ *Ibid.*, chapitre III, p. 128.

nécessaire et générale. Cela malgré le fait qu'il y ait certaines particularités que disposent les législateurs sur les plans internes. Les lois sont ainsi les véritables remparts de la liberté des hommes. Ce sont, elles seules qui assurent le plus grand bonheur pour le plus grand nombre possible dans une société donnée.

Dans la même perspective et faisant l'éloge de la loi, Rousseau affirme que :

Si j'avais eu à choisir le lieu de ma naissance, j'aurais choisi une société d'une grandeur bornée par l'étendue des facultés humaines, c'est-à-dire par la possibilité d'être bien gouvernée, et où chacun suffisant à son emploi, nul n'eût été contraint de commettre à d'autres les fonctions dont il était chargé : un État où tous les particuliers se connaissant entre eux, les manœuvres obscures du vice ni la modestie de la vertu n'eussent pu se dérober aux regards et au jugement du public, et où cette douce habitude de se voir et de se connaître, fit de l'amour de la patrie l'amour des citoyens plutôt que celui de la terre. J'aurais voulu naître dans un pays où le souverain et le peuple pussent avoir qu'un seul et même intérêt, afin que tous les mouvements de la machine ne tendissent jamais qu'au bonheur commun ; ce qui ne pouvant se faire à moins que le peuple et le souverain ne soient une même personne, il s'ensuit que j'aurais voulu naître sous un gouvernement démocratique, sagement tempéré. J'aurais voulu vivre et mourir libre, c'est-à-dire tellement soumis aux lois que ni moi, ni personne n'en pût secouer l'honorable joug ; ce joug salutaire et doux, que les têtes les plus fières portent d'autant plus docilement qu'elles sont faites pour n'en porter aucun autre⁶⁰⁰.

Voilà les sentiments d'un grand esprit qui ne jure que d'agir et vivre sous la loi et la loi seule pour sa véritable liberté ; la loi devient source de grands bénéfices pour la liberté. Nous pouvons dire à partir de ces pensées que quel que soit le nombre de lois superposées sur nos épaules, leur poids ne peut être que doux. Donc, la loi n'aliène pas mais rend plutôt l'être humain libre de la vraie liberté.

Pour leurs théorisations de la mise en relation de la liberté et de loi, aussi bien Montesquieu que Rousseau reçurent des hommages de la part de leurs contemporains : on les comparait tous deux à Newton. Comme Newton a découvert les lois du monde naturel, on dit de Montesquieu qu'il a découvert les lois du monde intellectuel ; et Rousseau les lois du monde social. En un mot, ils ont découvert les lois humaines.

Au total, les lois auxquelles nous acceptons volontairement de nous soumettre nous protègent et nous rendent libres. Elles réduisent une petite partie de notre liberté, mais elles en garantissent l'essentiel. C'est pour cela que Spinoza voyait dans l'institutionnalisation de la loi

⁶⁰⁰ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Dédicace, version électronique, p. 5.

positive un cadre qui garantirait la liberté humaine. Forts convaincus de cette thèse, Locke et Rousseau épousent la pensée de Spinoza. Plus tard, Montesquieu et Kant s'exprimeront également dans le même registre, en utilisant d'autres vocables, ainsi que toute leur postérité philosophique. Donc, la loi fonde la liberté comme le pense si bien Spinoza. Si aujourd'hui après Spinoza, des philosophies politiques se sont aisément développées allant dans le sens de faire fonder la liberté sur la loi positive ou civile afin de permettre une vie harmonieuse des citoyens, c'est simplement parce qu'il avait déjà déblayé le chemin depuis son époque.

L'on pourrait se demander quel intérêt à rapprocher la philosophie politique de Rousseau à celle de Spinoza, ou quel lien établir entre Spinoza et Rousseau, ou encore est-ce que Rousseau fût-il l'influencé par Spinoza ? Nous répondons avec Zac que nous n'avions pas pour préoccupation ici de poser le problème des influences directes ou indirectes de la pensée de Spinoza sur celle de Rousseau. Mais ce qui nous préoccupe, c'est la signification de ce fait de convergence entre leurs philosophies. Sur la question des rapports du religieux et du politique par exemple, Zac trouve que *« l'attitude de Spinoza est nuancée et même compliquée »*. Il souligne que d'un côté, Spinoza défend la thèse de l'indépendance réciproque du religieux et du politique ; mais, en même temps, il pense qu' *« il est dans la nature des choses puisque conforme à l'expérience courante et à l'histoire que le mobile religieux renforce la solidité et l'unité de la communauté politique, à condition toutefois que le pouvoir spirituel soit subordonné au pouvoir temporel »*⁶⁰¹.

Mais, Spinoza et Rousseau sont tout à fait d'accord que, sauf dans le cas où certaines opinions et pratiques religieuses sont incompatibles avec l'existence même de l'État, il convient d'assurer l'indépendance réciproque du religieux et du politique, c'est-à-dire, la liberté religieuse et l'indépendance de l'État vis-à-vis des pressions possibles des Églises, témoigne Sylvain Zac. D'après lui, *« sans entrer dans le détail et compte tenu de la différence des problèmes existentiels qui préoccupent Spinoza et Rousseau, un lecteur même superficiel peut être frappé par la similitude des arguments qu'ils invoquent l'un et l'autre dans leur critique des religions révélées »*. Tous les deux contestent l'autorité des livres sacrés, l'authenticité des témoignages des prophètes et, enfin, la prétention des Églises de nous imposer des credo incompatibles avec l'usage naturel de notre entendement.

⁶⁰¹ Sylvain Zac, *Rapports de la religion et de la politique chez Spinoza et Rousseau*, Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses, 50-1, 1970, pp. 1-22.

D'après Zac, « *les deux philosophes se refusent de confondre le cérémonial avec la vraie religion, le culte extérieur avec le culte intérieur fondé, selon Spinoza, sur la connaissance adéquate s'effectuant selon les seules lois de notre entendement, et, selon Rousseau, sur le bon usage de nos facultés, bon usage de la raison guidée par les aspirations de la conscience* ». De même de l'avis de Zac, malgré la différence de leur origine ethnique et religieuse, et sans manifester aucune préférence pour les Églises chrétiennes, les deux philosophes reconnaissent les liens de parenté de leur propre pensée religieuse avec la religion de l'Évangile, dans la mesure où elle est axée évidemment non sur des « signes et des miracles », mais sur la parole du christ, parole universelle d'amour, qui s'adresse à tous les hommes.

Mais c'est surtout dans la façon dont ils posent et tâchent de résoudre le problème des rapports de la religion et de la politique que les convergences sont les plus frappantes. Défenseurs de la liberté de penser et ennemis farouches du fanatisme et de l'intolérance, ils combattent tous les deux pour la liberté de conscience religieuse et même pour la liberté du culte, dans la limite où celle-ci ne présente pas un danger majeur pour les institutions politiques. Mais, d'autre part, partisans d'une communauté politique fondée sur des bases inébranlables, où la liberté va de pair avec une forte intégration de l'individu au sein de l'État, et convaincus de l'importance du lien religieux pour la consolidation du lien politique. Ils sont enclins à subordonner, dans un sens, le pouvoir spirituel au pouvoir temporel ; ils préconisent même, Rousseau, dans toute société légitime reposant sur les clauses du contrat social tel qu'il le conçoit, et Spinoza, dans les cadres du régime aristocratique, une « religion civile », qui sans exclure ni la « religion de l'homme », ni les religions statutaires, constitue cependant une charte obligatoire pour tous les citoyens⁶⁰².

Voilà, quelques idées fondamentales qui unissent deux philosophes politiques qui font de la liberté humaine leur cheval de bataille. Dans leurs luttes pour la liberté, ils sont très favorables au régime démocratique et défendent la laïcité. Cela, simplement parce que Rousseau a eu l'influence de Spinoza.

En effet, nous pouvons constater de ce qui précède que la question de la liberté humaine occupe une place de choix dans toute l'histoire de la philosophie. Cela, depuis l'aube de la philosophie. Ainsi, au même titre que la question de l'action, elle a juste varié suivant les auteurs. « *L'on voit que ce faisant, la philosophie contemporaine n'a fait que reprendre à nouveaux frais, en construisant d'autres arguments et avec d'autres outils conceptuels, des*

⁶⁰² Sylvain Zac, *Op. cit.*

problèmes vénérables que l'on trouvait déjà formulés chez Platon et Aristote, puis chez les auteurs médiévaux, mais aussi chez Descartes, Spinoza ou Hume »⁶⁰³.

Cependant, de l'époque antique à l'époque contemporaine en passant par celles médiévale et moderne, la saisie conceptuelle de la liberté humaine a revêtu plusieurs sens. Cette notion d'essence philosophique abordé le seul champ de philosophie. C'est pourquoi aujourd'hui, la question de la liberté humaine n'est plus la question de la philosophie seule. D'autres domaines de la science de l'homme s'intéressent non seulement à sa définition, mais aussi à sa compréhension ; car son contenu semble être variable et inexact. C'est ainsi que la science politique et la science juridique l'ont intégré dans leur sein à travers particulièrement les droits de l'homme pour lui donner un sens plus large.

⁶⁰³ Bruno Gnassounou Bruno (direction), *Philosophie de l'action : Action, raison et délibération*, Paris, Librairie philosophique J. VRIN, 2007, pp. 9-10.

CHAPITRE VIII

LE CONCEPT DE LIBERTÉ AUJOURD'HUI

Dans ce chapitre de notre travail, notre réflexion va porter sur les ramifications du concept de liberté humaine. Nos principales cibles seront la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme qui représente de nos jours, un cadre grâce auquel la protection du droit des libertés est garantie. Nous entendons également mentionner les dérives liées à la notion de liberté dans ce chapitre ; car ces dérives tendent à déborder à la fois le juridique, le politique, le normatif et même l'éthique dans les sociétés actuelles.

VIII. 1. La Déclaration Universelle des Droits de l'Homme comme cadre de garantie des droits et des libertés fondamentales

Le développement des philosophies contractualistes s'est fait en vue de la liberté de l'homme et de sa dignité dans des sociétés civiles. C'est ainsi que l'hypothèse de l'état de nature au sein duquel les hommes vivaient isolés les uns des autres et exposés au danger permanent d'être attaqués et tués, a éclairé l'origine des inégalités instaurées par le droit du plus fort et a préparé l'avènement d'une société policée, c'est-à-dire une société démocratiquement organisée. Les questions auxquelles les théoriciens du contrat social ont tenté de répondre sont les suivantes : au nom de quoi les hommes de l'état de nature devraient-ils y renoncer ? Quel pouvoir pouvait légitimement les y contraindre ? La réponse qu'ils donnent c'est que cela peut se faire au nom de l'association des volontés particulières. Car, la somme de ces volontés protégerait mieux l'individu et ses biens. L'association des volontés particulières forme la volonté générale. Celle-ci désigne le pouvoir politique consenti. Cette volonté générale c'est ce qu'on appelle État aujourd'hui. Cet État pour les Modernes ou Cité pour les Antiques « est *une personne morale dont la vie consiste dans l'union de ses membres* »⁶⁰⁴. Les philosophes contractualistes ont donc ainsi posé les jalons de la démocratie et des droits de l'homme afin que les libertés humaines puissent s'exercer suivant les canons des règles établies.

Sous la plume des défenseurs du droit naturel tels que Grotius, Pufendorf ; des théoriciens du pacte ou du contrat social qui ont théorisé la société policée à partir de l'état de nature, notamment Hobbes, Spinoza, Locke et Rousseau ; des littéraires, principalement Diderot, Voltaire, Alembert pour ne citer que ceux-là ; des penseurs comme Montesquieu et

⁶⁰⁴ Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, livre II, chapitre IV, p. 67.

toute la philosophie des Lumières, la société occidentale a connu des profonds bouleversements. Ces bouleversements ont été causés par des luttes pour la liberté. Ils ont même conduit à des révolutions. Car, nombreuses furent les pensées qui se sont formulées pour combattre les formes des gouvernances politiques existantes (tyrannie, théocratie, Oligarchie, monarchie, etc.) et réclamer les droits de l'Homme et par ricochet sa liberté. Cette lutte pour les droits et la liberté a fait long chemin et n'a jamais cessé.

Ainsi, dès le XVII^e siècle, des textes relatifs aux droits de l'Homme ont commencé à mieux protéger la liberté des sujets. Nous avons par exemple un texte voté par le parlement anglais en 1689 sous le roi Charles II d'Angleterre, appelé l'*Habeas Corpus Act* qui énonce l'une des libertés fondamentales, celle de la détention arbitraire. Ce texte dispose que toute personne arrêtée par un puissant doit être présentée dans les trois jours qui suivent devant un juge qui va décider de sa libération. Les dispositions de ce texte limitent le pouvoir excessif du roi et placent la loi au-dessus de lui en soumettant son pouvoir au parlement.

Ensuite, en 1776 l'indépendance des États-Unis est proclamée. Le texte qui déclare l'indépendance américaine annonce en même temps la constitution. Ainsi dès 1787, cette constitution précise les droits individuels. Des droits qui seront complétés en 1791 par l'adoption des dix amendements apportés à la constitution qu'on désigne sous le nom de Bill of Rights signifiant Déclaration des droits. L'adoption de ces amendements vise la protection la liberté d'expression, la liberté de presse, la liberté de religion et d'autres droits fondamentaux.

Dans cette mouvance, une révolution constituée des soulèvements et des émeutes a mis fin à la monarchie au profit d'un gouvernement de l'égalité devant la loi en France. Elle a conduit à la *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* décrétée par l'Assemblée Nationale dans ses séances des 20, 21, 23, 24 et 26 août 1789 et acceptée par le Roi Louis XVI. Cette déclaration paraît être le premier texte véritablement à vocation universelle au regard de sa portée générale et de son contenu qui s'adresse aux hommes de tous les temps et à tous les peuples. Elle protège l'homme en énonçant ses droits naturels, inaliénables et sacrés.

Ainsi donc, à partir des indépendances de certains pays en Occident, des déclarations des droits et des travaux du siècle des Lumières, la saisie conceptuelle de la liberté humaine va devenir plus large. Et aussi, l'avènement de la démocratie a donné une orientation toute nouvelle à ce concept de liberté. La liberté sera désormais nécessairement garantie par un cadre institutionnel. Dès ce moment, la liberté connaît l'effectivité institutionnelle avec toute l'extension qu'elle peut revêtir aujourd'hui. La liberté purement philosophique et abstraite s'est

orientée dans le champ du droit et de la politique pour devenir un ensemble de droits défendables. Aujourd'hui on peut dire que les libertés découlent des droits fondamentaux reconnus à l'homme comme étant la seule valeur suprême. Par exemple, la *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* de 1789 condense les idées exposées par les philosophes, proclamées quelques années avant dans la déclaration de l'indépendance américaine de 1776 en ces termes :

*Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'Homme. Ces droits sont la liberté, la propriété, la sûreté et la résistance à l'oppression. La garantie des droits de l'Homme et du citoyen nécessite une force publique : cette force est donc instituée pour l'avantage de tous, et non pour l'utilité particulière de ceux auxquels elle est confiée*⁶⁰⁵.

Il est aussi opportun d'indiquer ici que c'est surtout les deux guerres les plus meurtrières du monde, particulièrement la seconde qui a conduit le monde à l'intensification de la protection des droits humains à l'échelle universelle au regard de la vulnérabilité des êtres humains.

Mais, malgré le caractère universel que les droits de l'homme donnent au concept de liberté dont l'homme peut se prévaloir en tant qu'être humain, de posséder les droits et les libertés sans distinction aucune, notamment de race, de couleur, de sexe, de langue, de religion, d'opinion politique ou de toute autre opinion, d'origine nationale ou sociale, de fortune, de naissance ou de toute autre situation, l'Europe a continué à se venter en dénigrant l'Afrique de ne pas connaître la notion de liberté. Ce dénigrement de la part de l'Europe a poussé Abdoulaye Wade à réagir à l'intrigue de « *cette affirmation courante en Occident qui, jusqu'à une certaine époque stipulait que la culture nègre ne connaîtrait pas la notion de liberté, mais seulement celle d'autorité incarnée par la notion de chef et que c'est cela qui explique la généralisation des régimes d'autorité en Afrique* ». Wade trouve que cette assertion est illogique, car on trouverait singulier que l'on dise aux Français qu'« *avant 1789, vous ne connaissiez pas les notions de Liberté et de République ; par conséquent, il faudrait retourner à votre culture millénaire et rétablir la monarchie* ». En réalité, l'évidence est selon Saint-Just qu'« *au début de l'année 1789, il n'y avait pas plus de dix républicains en France* ». C'est pourquoi Wade affirme donc que :

La vérité c'est que l'assertion est fausse et qu'elle ignore totalement le contenu de la notion de chef de village, qui n'est en fait qu'un délégué des populations. Dans l'environnement culturel occidental, la liberté est un

⁶⁰⁵ Articles II et XII de la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen de 1789.

*attribut naturel de l'être humain, une valeur fondamentale en dehors de tout contexte social ou historique. Cet attribut qui différencie l'homme de l'animal peut être plus ou moins obéré par la société, les conditions économiques et l'histoire, mais il existe toujours en tant qu'aspiration profonde de l'homme. Mais aujourd'hui, la tendance est de dévier la liberté du sens abstrait et on préfère parler des droits, et singulièrement des droits de l'homme qui en sont les traductions concrètes dans les systèmes politiques*⁶⁰⁶.

En effet, ces droits de l'homme traduits par les systèmes politiques englobent aujourd'hui les libertés tant collectives qu'individuelles. Mais, qu'est-ce qu'on peut entendre par droits de l'homme qui engloberaient dans leur contenu les notions de droits fondamentaux et de libertés fondamentales ? « *Les Droits de l'Homme sont un ensemble des droits et libertés que l'État reconnaît dans son ordre juridique interne et dans l'ordre juridique international aux individus qu'il protège. Ils sont des garanties universelles qui protègent les personnes et les groupes contre les actions et les omissions contraires aux libertés fondamentales et à la dignité humaine* »⁶⁰⁷. Les droits de l'homme aussi appelés droits humains sont inhérents à tous les êtres humains et reposent sur le respect de la valeur de chaque personne. De ce point de vue, un droit est une revendication justifiée. Inspirés par des théories philosophiques, notamment par celle portant sur les droits naturels, les droits de l'homme sont l'aboutissement d'un long processus de réclamation des droits fondamentaux et de liberté fondamentales. Ils constituent une remarquable avancée dans l'histoire de l'humanité puisqu'ils consacrent la dignité de l'homme, sont universels et inaliénables. Reconnus aussi sous l'appellation des Droits Humains et Droits de la Personne, selon Grawitz :

*Les droits de l'homme sont un ensemble de droits, de libertés et prérogatives reconnus aux hommes en tant que tels, c'est-à-dire en leur seule qualité d'être humain. Ce sont des standards fondamentaux, des prérogatives morales ou règles que la nature confère à l'homme en tant qu'être doué d'intelligence auxquels doivent se conformer la coexistence des sociétés et des individus et qui sont la manifestation de sa personnalité qui lui permet d'agir, de vivre et de se protéger*⁶⁰⁸.

Les droits de l'homme deviennent donc désormais le fondement de la liberté, de la justice et de la paix. Le respect de ces droits permet à l'homme de se développer dans la dignité.

D'après *Le Dictionnaire des sciences sociales* commis sous la direction de Jean-François Dortier, « *les Droits de l'homme sont un ensemble de droits considérés comme*

⁶⁰⁶ Abdoulaye Wade, *La liberté et la dignité dans les divers environnements culturels*, document de travail du colloque de Berlin, septembre 1980. Cité par lui-même dans, *Un destin pour l'Afrique*, Paris, édition Michel Lafon, Paris, août 2005, pp. 67-72.

⁶⁰⁷ Nations Unies, Indicateurs des droits de l'homme, 2012, p. 11.

⁶⁰⁸ Madeleine Grawitz, *Lexique des sciences sociales*, 7^e Edition, Paris, Dalloz, 2000, p. 135.

*inhérents à l'être humain tels que, le droit à la vie, à la liberté, à la propriété, etc. ». Les auteurs de ce dictionnaire affirment que « l'acte de naissance des Droits de l'Homme pourrait être daté de la Pétition des droits signée en Grande-Bretagne en 1628, qui affirme les droits traditionnels du peuple anglais, notamment la liberté politique et liberté individuelle ; et de ses représentants, le respect du droit du Parlement ». L'autre acte fondateur est l'Habeas Corpus Act de 1689 qui protège l'individu contre l'arbitraire des arrestations. Ce n'est que plus tard, avec l'avènement des Lumières, qu'ils prennent la forme des Déclarations : 1776 pour la Déclaration d'Indépendance des États-Unis (garantissant la liberté des individus) ; 1789 en France avec la *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen*, énonçant des droits « naturels et imprescriptibles » : « liberté, propriété et égalité devant la loi »⁶⁰⁹.*

Par ailleurs, la reconnaissance des droits humains au sein des nations sera chapeautée par une déclaration à l'échelle mondiale élaborée en pleine seconde guerre mondiale ; car les horreurs et le bafouement de la dignité humaine pendant cette guerre ont révolté la conscience de l'homme et ont fait évoluer les mentalités. C'est ainsi qu'« au sortir de cette seconde guerre mondiale, le monde connaît la création de l'ONU ; et l'ONU fera naître en son sein trois années plus tard, la première organisation politique d'envergure mondiale orientée, en vertu de la Charte du 26 juin 1945, sur les libertés fondamentales des individus et sur la dignité et la valeur de la personne humaine »⁶¹⁰. Ainsi, la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme est votée par l'Assemblée générale des Nations Unies le 10 décembre 1948.

L'adoption de la *Déclaration Universelle des Droits de l'Homme* par l'ONU est le premier pas vers la concrétisation du but qu'elle s'était fixé dans sa Charte en 1945 à la fin de la guerre. « Ce but postulait de développer et d'encourager le respect des droits de l'homme et les libertés fondamentales pour tous sans distinction de race, de sexe, de langue ou de religion ». À partir de ce but de l'ONU, ses États membres ont commencé à établir des normes formelles relatives aux droits de l'Homme et aux libertés fondamentales dont chacun devrait pouvoir bénéficier partout dans le monde. « Ce qui signifie que ces droits et libertés faisaient l'objet d'un accord international dès la déclaration universelle ». Cette déclaration représente la formulation aboutie d'un programme des droits de l'homme. Ses dispositions étaient

⁶⁰⁹ Jean-François Dortier (direction), *Le Dictionnaire des sciences sociales*, Paris, Editions sciences humaines, 2013, pp. 102-103.

⁶¹⁰ La Confédération Suisse, Département fédéral des affaires étrangères (DFAE), *ABC des droits de l'homme*, Berne, 2^e édition révisée, 2016, p. 12.

reconnues comme des normes communes et des objectifs fixés pour tous les peuples et pour tous les pays.

Pour revêtir un statut juridiquement contraignant, la *Déclaration Universelles des Droits de l'Homme*, aujourd'hui traduite dans plus de 300 langues dans le monde, s'est dotée des instruments y relatifs lui donnant un caractère obligatoire. Ces instruments sont des pactes et des traités qui éclatent la déclaration en des générations et/ou catégories de droits et des libertés. En effet, d'après Dortier et les autres, « *le concept des droits de l'homme recouvre des problématiques très différentes. On parle de première et seconde générations de droits de l'homme pour rendre compte de cette situation* »⁶¹¹. La réclamation des droits s'est développée au fil des ans et aujourd'hui on parle de troisième et quatrième générations.

La première génération des droits de l'homme « *c'est le pacte international relatif aux droits civils et politiques* ». Il fût adopté et ouvert à la signature, à la ratification et à l'adhésion par l'Assemblée générale dans sa résolution 2200 A (XXI) du 16 décembre 1966 et entré en vigueur le 23 mars 1976, conformément aux dispositions de l'article 49 de ce pacte. Parmi ces droits civils et politiques on trouve : le droit à la vie, droit à la liberté de pensée, de conscience, de religion et d'expression, droit à la liberté de réunion et d'association, droit de vote, droit à la dignité et à la sécurité de sa personne, droit à la propriété privée, droit à l'égalité devant la justice, droit à la nationalité et le droit de n'être ni torturé, ni arrêté arbitrairement constituent des droits actifs considérés comme inhérents à l'être humain par ce pacte. Les États n'ont donc pas à les favoriser, mais simplement à éviter qu'ils ne soient pas violés. Leur reconnaissance est le fruit d'une lutte séculaire pour la liberté et l'autonomie de l'individu face à une force d'oppression qui n'est rien d'autre le plus souvent que l'État lui-même. Bon nombres d'articles de ce pacte figuraient déjà dans la déclaration. Des articles tels que consacrant les libertés civiles et politiques : le droit à la vie, le droit à la dignité et à la sûreté de sa personne, furent juste repris par ce pacte qui constitue la première génération des droits. Cette première catégorie ou génération de droits a visé des droits essentiellement individualistes. C'est le pacte de la deuxième génération ratifié la même année qui va inclure une dimension collective.

La deuxième génération recouvre les droits économiques, sociaux et culturels. Le pacte relatif à ces droits est entré en vigueur le 3 janvier 1976, conformément aux dispositions de l'article 27 du pacte. La *Déclaration Universelle des Droits de l'Homme* de 1948 contenait six articles consacrés à ces droits socio-économiques et culturels tels que : le droit à la sécurité

⁶¹¹ Jean-François Dortier, *Op. cit.*, p. 103.

sociale, le droit au travail et aux conditions d'emploi justes, le droit au repos et aux loisirs, le droit à un niveau de vie suffisant, le droit à l'éducation et le droit au bien-être. L'intention fut de garantir des conditions sociales et culturelles afin de permettre à tous les hommes de jouir pleinement de leurs droits. En plus de ces droits énoncés par la déclaration, le pacte ajoute « *le droit à la santé physique et mentale, le droit à la syndicalisation et le droit de grève, et le droit à la culture* ». Le but était d'intégrer l'égalité socio-économique à la liberté. Deux organisations internationales veillent à l'application de ces droits à savoir : l'Organisation International du Travail (OIT) et l'Organisation des Nations Unies pour l'Éducation, la Science et la Culture (UNESCO). Pour exister, ces droits nécessitent une action des États.

D'après Bakounine, peuvent faire partie de ces générations :

*Les droits individuels qui désignent le droit pour chacun, homme et femme, depuis la première heure de sa naissance jusqu'à l'âge de sa majorité, d'être complètement entretenu, surveillé, protégé, élevé, instruit dans toutes les écoles primaires publiques, secondaires, supérieures, industrielles, artistiques et scientifiques, aux frais de la société. Ces droits sont des droits égaux pour chacun d'être conseillé et soutenu par cette dernière, dans la mesure du possible, au commencement de la carrière que chaque individu, devenu majeur, absolument libre, n'exercera plus sur lui ni surveillance ni autorité aucune et déclinant vis-à-vis de lui toute responsabilité, ne devra plus que le respect et, au besoin, la protection de sa liberté*⁶¹².

La troisième génération des droits de l'homme qu'on désigne aussi par droits de solidarité ou pacte international relatif aux droits de la solidarité, comporte principalement « *le droit à la paix, le droit au développement, le droit à un environnement sain et à l'utilisation de ses ressources naturelles, le droit à la libre détermination des peuples, le droit des minorités et le droit au respect du patrimoine commun de l'humanité* »⁶¹³. Selon Dominique Rousseau :

*Le préambule du pacte international relatif aux droits de solidarité considère que la paix, le développement, l'environnement et le patrimoine commun de l'humanité constituent dorénavant des valeurs universelles, reconnues comme telles par tous les hommes, par tous les peuples et toutes les nations ; et que de tels droits méritent d'être reconnus, protégés et mis en application comme des Droits de l'Homme*⁶¹⁴.

Ce même préambule poursuit que « *la coopération internationale est essentielle pour ces nouveaux droits de l'homme car leur réalisation ne peut naître que de la conjonction des*

⁶¹² Mikhaïl Bakounine, *Catéchisme révolutionnaire*, LibroVeritas, collection philosophie, version numérique, 2009, p. 6. Disponible sur <http://www.inlibroveritas.net>.

⁶¹³ Uribe Vargas, *La troisième génération des droits de l'homme*, in R.C.A.D, I., 1984, p. 184.

⁶¹⁴ Dominique Rousseau, *Les droits de l'homme de la troisième génération*, Revue interdisciplinaire d'études juridiques, n° 2, volume 19, pp. 19-31, 1987, p. 1.

efforts solidaires de tous : États, individus et autres entités publiques et privées »⁶¹⁵. Cette génération de droits a émergé dans les années 1980 en réponse à la situation mondiale. La solidarité est considérée comme un élément nécessaire à la mise en application du respect de ces droits.

La quatrième génération de droits a été formulée. Elle concerne les droits des personnes vulnérables à savoir : les handicapés et les personnes âgées. En décembre 2006, une Convention relative aux droits des personnes handicapées (CDPH) a été élaborée.

Cependant, dans le système de l'ONU, la Charte internationale des droits de l'homme se compose de trois instruments fondamentaux que sont la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme de 1948 et les deux Pactes Internationaux de 1966. Ils sont complétés par les Conventions Internationales Relatives aux Droits de l'Homme. Le Haut-Commissariat des Nations Unies aux droits de l'homme (HCDH) est chargé de promouvoir et protéger la jouissance et le plein exercice, par tous, de l'ensemble des droits énoncés dans la Charte des Nations Unies et dans les lois et traités internationaux aux droits de l'homme. Le mandat que lui a confié l'Assemblée générale dans sa résolution 48/141, guide son action.

De nos jours, en plus des droits consacrés par la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme et les Pactes Internationaux, il existe deux catégories de droits que nous pouvons appeler ici des nouveaux droits à savoir : les droits de l'enfant et les droits de la femme.

VIII. 1.1. Les droits de l'enfant

Le 20 novembre 1989, l'ONU a adopté et ouverte à la signature, ratification et adhésion par l'Assemblée Générale dans sa résolution 44/45, une Convention internationale relative aux droits de l'enfant. Pour la première fois, en cette date, un texte international à valeur juridique a reconnu à l'enfant le droit non seulement d'être protégé et secouru, mais également le droit d'être considéré comme acteur dans la société.

La convention internationale relative aux droits de l'enfant est entrée en vigueur le 2 septembre 1990, conformément à son article 49. Après la ratification de cette convention, plusieurs pays ont dû modifier leur législation interne. Cette convention est le traité de l'ONU le plus largement accepté ; puisque tous les Etats l'ont ratifiée à l'exception des USA et de la Somalie. En effet, dès son préambule, elle stipule que « *considérant et conformément aux*

⁶¹⁵ *Idem.*

principes proclamés dans la charte des Nations Unies, la reconnaissance de la dignité inhérente à tous les membres de la famille humaine ainsi que l'égalité et le caractère inaliénable de leurs droits sont le fondement de la liberté, de la justice et de la paix dans le monde ».

En son article 13 alinéa 1 par exemple, cette convention dispose que *« l'enfant a droit à la liberté d'expression. Ce droit comprend la liberté de rechercher, de recevoir et de répandre des informations et des idées de toute espèce, sans considération de frontières, sous une forme orale, écrite, imprimée ou artistique, ou par tout autre moyen du choix de l'enfant »*. Parmi ces droits de l'enfant, on trouve : le droit à la protection contre toute forme de négligence, de cruauté, d'exploitation, de discrimination, le droit à une éducation obligatoire et gratuite au moins au niveau élémentaire, le droit à la santé physique et mentale, le droit aux jeux, le droit à un traitement juste et équitable et le droit des enfants handicapés à bénéficier des soins spéciaux et d'une éducation appropriée.

En effet, la convention impose aux États de placer l'intérêt supérieur de l'enfant au premier plan dans toutes les mesures qui concernent ce dernier. Elle est complétée par trois protocoles facultatifs : *« l'un de ces protocoles protège les enfants contre la traite, la prostitution et la pornographie et un autre contre la participation aux conflits armés, tandis que le troisième (en vigueur depuis 2014) prévoit une procédure de communication individuelle »*⁶¹⁶. Globalement, la situation de l'enfant connaît un instrument de protection en matière de droits et libertés.

VIII. 1. 2. Les droits de la femme

Sur la question des droits, la condition juridique et sociale de la femme est restée longtemps inférieure à celle des hommes sur l'ensemble de la planète dans plusieurs domaines : taux d'alphabétisme élevé dans les pays en développement, travail moins rémunéré et taux de chômage supérieur dans les pays développés, etc. Au regard de cette situation, on a fait face de plus en plus aux réclamations des femmes. C'est ainsi que *« depuis le milieu des années 1990, les droits de la femme figurent en bonne place dans la discussion sur les droits de l'homme au sein du système onusien »*. Sur le plan juridique, la Conférence mondiale sur les femmes qui s'est tenue à Pékin en septembre 1995 fut l'occasion de faire des propositions pour réduire les inégalités dans le domaine des droits sur des sujets, notamment d'égalité de traitement des deux

⁶¹⁶ La Confédération Suisse, *Op. cit.*

sexes, la violence envers les femmes et la participation politique des femmes. Ces tendances se seraient inspirées de la Convention du 1979 sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes (CEDAW). C'est ainsi qu'aujourd'hui, les droits des femmes et des filles connaissent une avancée et font partie intégrante des droits de l'homme universels et inaliénables. Ces droits des femmes sont protégés par divers instruments juridiques, notamment la convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes.

En effet, du point de vue global, *« l'ensemble des droits de l'homme correspond à la substance de la liberté et de la dignité de l'être humain compris dans son intégrité »*. Les droits se réfèrent à la satisfaction des besoins essentiels des êtres humains, à l'exercice de ses libertés, à ses rapports avec les autres. *« La défense de ces droits de l'homme est le corollaire de la fonction d'identification en ce sens qu'elle permet de rejoindre la finalité de la démocratie : un gouvernement par le peuple dans son intérêt et non pas dans celui du seul gouvernant. Sous cet angle, la justice constitutionnelle trouve pleinement sa justification au sein d'un État de droit »*⁶¹⁷. L'État de droit est un concept philosophique selon lequel tout être humain possède des droits universels, inaliénables, quel que soit le droit positif en vigueur dans son pays. Tout être humain a des droits et des libertés inhérentes à sa personne, inaliénables et sacrés.

Par définition, le concept de droits de l'homme est universaliste et égalitaire. La notion des droits de l'homme est ainsi une sorte d'armure qui protège et accorde un traitement égal à tous les hommes. Car :

*Les Droits de l'Homme ce sont des prérogatives dont sont titulaires les individus. Ils sont généralement reconnus dans des pays démocratiques par la loi, par des normes de valeur constitutionnelles ou par des conventions internationales, afin que leur respect soit assuré par tous, y compris l'État. Du point de vue matériel, les droits connaissent trois générations obtenues de haute lutte : les droits civils et politiques formulés par la Déclaration française de 1789, les droits économiques, sociaux et culturels énoncés par la Révolution bolchevique de 1917 et les droits de la solidarité formulés par la communauté internationale dans la deuxième décennie des indépendances des pays d'Afrique et d'Asie. Du point de vue géographique, on est passé de la protection nationale à la protection régionale en passant par la protection universelle*⁶¹⁸.

⁶¹⁷ <http://www.memoireonline.com.sommaires des Droits de l'Homme et libertés fondamentales>. Consulté le 12/03/2022.

⁶¹⁸ Raymond Degni-Segui, *Les droits de l'homme en Afrique noire francophone : Théorie et réalités*, Abidjan, imprimob, 1997, p. 14.

Cependant, la solution nationale de protection des droits de l'homme est nécessaire voire indispensable, mais elle peut s'avérer rapidement dépourvue d'efficacité et d'effectivité. Car, les États sont juges et parties en même temps. Ils peuvent dans ces conditions, être tentés de violer impunément les lois en abusant les citoyens. C'est pourquoi la solution universelle paraît plus indiquée pour combler cette lacune, puisque tout État s'oblige à l'égard des autres et de la communauté internationale. « *Les institutions des droits à l'intérieur des pays ont pour but de protéger et de promouvoir les droits de l'homme. Sur le plan juridique, leur action repose sur les Principes de Paris adoptés par l'Assemblée générale de l'ONU en 1993* »⁶¹⁹.

De nos jours, les constitutions en tant que lois des Nations contiennent des dispositions concernant les libertés inspirées des déclarations des droits. « *La constitutionnalisation est devenue un phénomène universel après l'adoption, la signature, la ratification et l'adhésion des textes internationaux. La constitution d'un pays étant l'acte fondateur de la nouvelle société, les libertés y sont naturellement inscrites* ». Dans la mesure où l'organisation des pouvoirs publics n'a d'autre fin que l'épanouissement de l'individu dans toutes ses facultés, la constitution qui met en place cette organisation se doit de proclamer les libertés qu'elle a pour objet de garantir.

Il faut donc que les droits et libertés contenus dans les constitutions soient énoncés. C'est ainsi que la constitution de la République du Cameroun du 18 juin 1996 modifiée le 14 avril 2008 proclame dans son préambule que « *l'être humain sans distinction de race, de religion, de sexe, de croyance possède des droits inaliénables et sacrés* » ; et affirme son attachement aux libertés fondamentales inscrites dans la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme, dans la Charte des Nations Unies, la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples et dans toutes les conventions y relatives et dûment ratifiées.

L'État étant à la fois le garant, le protecteur et le principal responsable des violations des droits et libertés, les garanties non juridictionnelles tendent de plus en plus à prendre d'importance, même quand les garanties juridictionnelles demeurent le rempart des libertés le plus efficace. Elles les préservent en effet tant de l'arbitraire de la loi que de celui de l'administration. Cette situation paradoxale fait que des associations comme la Fédération internationale des droits de l'homme, Amnesty International, Human Rights Watch ou SOS-Racisme, voient le jour avec pour fonction la protection des libertés fondamentales et des droits inaliénables. C'est d'ailleurs également à cause de cela qu'il paraît normal que dans les

⁶¹⁹ Confédération Suisse, *Op. cit.*

démocraties, les citoyens puissent défendre eux-mêmes leurs libertés. Concrètement, ce droit de la conscience collective d'exiger le respect de ses aspirations profondes se manifeste dans l'autoprotection des libertés publiques, dans la résistance à l'oppression. On parle d'autoprotection des libertés publiques dès lors qu' « *on utilise une liberté publique pour en défendre une autre* ». Cette autoprotection porte sur tant de libertés que nous allons énumérer dans la suite de cette sous-partie de notre travail.

En effet, il peut s'ensuivre de ce qui précède que la liberté qui a caractérisé l'expérience juridique et politique de la société moderne, a émergé non pas de la découverte des écrits des Anciens, mais des théories du contrat social et dans ce registre, la contribution de Spinoza est non négligeable. Si le concept de droit de l'homme est postérieur à lui, c'est parce que sa théorisation était déjà présente dans sa philosophie.

C'est vrai, il était avant tout question dans les philosophies contractualistes, de mettre en place des gouvernements dans les États modernes qui soient moins tyranniques et soucieux des droits humains. Cela en vue du respect de la liberté, qui seule peut assurer l'épanouissement de l'homme en promouvant et en protégeant ses droits et libertés fondamentaux. Si tel est le cas, l'État paraît légitime et reflète la puissance de la multitude ou la volonté générale. Et pour cela que « *celui qui refusera d'obéir à la volonté générale qui constitue l'État, y sera contraint par tout le corps de la société* », dit Rousseau. Ce qui ne signifie rien d'autre sinon, qu'on le forcera d'être libre. Cela reviendrait simplement à dire que l'obéissance de chaque individu à l'autorité de l'État et à ses lois, est la condition de sa pleine et véritable liberté.

Donc les libertés fondamentales qui font partie intégrante aujourd'hui des droits fondamentaux énoncés dans la *Déclaration Universelle des Droits de l'Homme* de 1948 et reconnus dans les constitutions d'une bonne partie des États, font non seulement l'objet des protections nationale et régionale, mais aussi et surtout internationale. C'est pour cela que depuis 1966, l'ONU a adopté deux pactes internationaux, « *l'un sur les droits civils et politiques et l'autre sur les droits économiques, sociaux et culturels* » ; puis un troisième sur la solidarité internationale. Ces pactes confèrent aux droits proclamés dans la déclaration de 1948 une forme juridique obligatoire. Ils sont entrés en vigueur en 1976. En plus de ces cadres de protection des droits de l'homme au niveau universel qui œuvrent sous l'égide de l'ONU, il existe aujourd'hui trois instruments régionaux qui militent pour la même cause à savoir, le système interaméricain, le système européen et le système africain.

Aux USA, dans la même période de la déclaration universelle des droits de l'homme de 1948, la neuvième conférence internationale américaine adopte la *déclaration américaine des droits et devoirs de l'homme*. Cette dernière met l'accent sur les droits civils et politiques. Les droits sociaux font l'objet d'un protocole additionnel à cette déclaration. La neuvième conférence américaine stipule que la protection internationale des droits de l'homme doit servir de guide principal aux droits énoncés dans la déclaration. La commission interaméricaine des droits de l'homme et la cour interaméricaine des droits de l'homme constituent les instruments contraignants au respect des droits de l'homme et un cadre de protection de ces droits dans l'espace américain.

Le conseil européen a également institué un système de protection en 1959 : la *convention européenne de sauvegarde des droits de l'homme et des libertés fondamentales* (CEDH). Elle contient un catalogue des principales libertés fondamentales. La charte sociale européenne de 1961 garantira les droits économiques, sociaux et culturels qui ne sont mentionnés dans la CEDH ; et la charte des droits fondamentaux de l'union européenne (UE) énonce de nombreux droits civils et politiques.

Au niveau africain, la *charte africaine des droits de l'homme et des peuples* adoptée en 1981 est le cadre juridiquement contraignant. Elle énonce et protège les droits collectifs tels que le droit à l'autodétermination des peuples, le droit au développement économique, social et culturel. La commission africaine des droits de l'homme et des peuples constitue l'instrument de promotion et de protection des droits. Mais, à la différence des autres qui défendent les libertés individuelles et privées, la Charte africaine insiste sur les droits des peuples.

Il ressort donc de tout cela que les droits de l'homme et les libertés fondamentales se sont développés au fil d'un long processus. Les droits de l'homme en tant que droits dont jouit toute personne en raison de sa condition humaine, trouvent leur origine dans la philosophie. Ainsi, la *Déclaration Universelle des Droits de l'Homme* qui paraît de nos jours comme un cadre protecteur des libertés humaines fondamentales, est l'achèvement d'une tradition philosophique du droit naturel. Selon cette tradition, les droits humains ainsi que la dignité humaine sont naturels. Ils sont le fruit de la nature et préexistent à toute organisation sociopolitique.

Aujourd'hui, il semble que le système de gouvernance démocratique est le lieu par excellence de l'exercice des droits de l'homme qui impliquent les libertés fondamentales. Du point de vue historique, les droits fondamentaux et les libertés fondamentales n'ont d'ailleurs

connu d'évolution rapide que dans des nations les plus démocratiquement avancées au monde au sens occidental du terme. La matérialisation de ces droits de l'homme et des libertés fondamentales serait alors l'œuvre des États démocratiques. Ils furent les premiers à les reconnaître et à les matérialiser par des déclarations et en les intégrant dans leurs juridictions. Donc, la démocratie en tant que forme de gouvernement qui prône l'égalité est propice à la promotion des droits de l'homme et à l'exercice des libertés fondamentales ; car elle fait la séparation des libertés individuelles et des libertés collectives de l'homme. Et aussi, elle reconnaît ces libertés à l'homme comme étant garanties par des droits naturels et inaliénables.

À cet égard, les droits humains apparaissent dans la société moderne intégrant les libertés tant souhaitées par l'homme. Avec l'avènement de ces droits, le concept de liberté a éclaté. On parle dorénavant de libertés au pluriel et non plus de la liberté au singulier, comme dans la philosophie ancienne. La liberté pensée dans son unicité est passée à une conception de libertés publiques au sein desquelles on rencontre les libertés privées et les libertés collectives.

Telle fut la transition de la liberté aux droits de liberté opérée par la *Déclaration Universelle des Droits de l'Homme de 1948*. Cette transition est sous-entendue par une question à la base, celle de savoir comment assurer, à l'intérieur d'un système social et politique donné, le plus grand nombre possible de libertés en tant que droits garantis par la loi au plus grand nombre possible d'individus ? Le souci de répondre à cette question a conduit à la diffraction de la liberté. Donc, au plan juridico-sociopolitique aujourd'hui, la liberté doit s'entendre au pluriel puisqu'il existe désormais autant des libertés en tant que droits à conquérir et à sauvegarder. C'est pourquoi, on parle désormais des libertés publiques englobant tant les libertés privées que les libertés publiques. Elles sont un ensemble de droits et de libertés garantis par des instruments internationaux et des textes législatifs qui régissent la vie des États. Ces États qui les reconnaissent doivent les aménager en accordant une large possibilité à leur exercice. C'est seulement de cette façon que les libertés deviennent une traduction dans le droit positif des droits de l'homme et droits fondamentaux. Ces droits sont traduits dans deux catégories de libertés à savoir : les libertés individuelles et les libertés collectives.

VIII. 2. 1. Les libertés individuelles

Les libertés individuelles qui sont aussi appelées libertés privées, sont des droits fondamentaux des hommes. Elles sont inhérentes à tous les êtres humains et se rangent dans cette appellation pour désigner les libertés telles que la liberté naturelle en vertu du droit naturel, la liberté physique, le droit à la vie, la liberté de conscience, la liberté d'opinion, le pouvoir de

décider de ses mouvements (liberté d'aller et de venir), le respect du domicile qui garantit son inviolabilité et protège le citoyen de la privation arbitraire de celui-ci, le respect de la vie privée, etc. C'est en vertu de ces libertés que le prisonnier, l'enchaîné, le grand malade et le paralysé bien que privés de la liberté de mouvement, restent libres de la liberté de conscience ou d'opinion. Ce sont des libertés qui peuvent s'exercer par chacun séparément des autres hommes. Ces libertés privées ont vocation à s'effacer devant les exigences des libertés politiques. La raison d'État, la guerre, la menace d'une scission, ou même une crise économique peuvent être de bonnes raisons pour suspendre les libertés privées.

La liberté civile : c'est le pouvoir de disposer de sa personne en société en respectant les lois. Elle implique le fait de changer de lieu, choisir de se marier. Parlant des droits individuels, Bakounine affirme que :

La liberté de chaque individu majeur, homme et femme, doit être absolue et complète, liberté d'aller et de venir, de professer hautement toutes les opinions possibles, d'être fainéant ou actif, immoral ou moral, de disposer en un mot de sa propre personne ; liberté de vivre, soit honnêtement de son propre travail, soit en exploitant honteusement la charité ou la confiance privée, pourvu que cette charité et cette confiance soient volontaires et ne soient prodiguées que par des individus majeurs⁶²⁰.

La liberté de conscience : dans ce type de liberté on trouve, le choix d'une religion ou le refus d'en avoir (droit de conviction religieuse), la liberté d'opinion, de pensée, d'expression en matière philosophique, politique, religieuse. Le pacte international relatif aux droits civils et politiques dans son article 18, alinéas 1, 2 et 3 dispose à ce sujet que « *toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion* ». Ce droit implique la liberté d'avoir ou d'adopter une religion ou une conviction de son choix, ainsi que la liberté de manifester sa religion ou sa conviction, individuellement ou en commun, tant en public qu'en privé, par le culte et l'accomplissement des rites, les pratiques et par l'enseignement. Chacun a la liberté d'en changer. Nul ne subira de contrainte pouvant porter atteinte à sa liberté d'avoir ou d'adopter une religion ou une conviction de son choix. La liberté de manifester sa religion ou ses convictions ne peut faire l'objet que des seules restrictions prévues par la loi et qui sont nécessaires à la protection de la sécurité, de l'ordre et de la santé publique, ou de la morale ou des libertés et droits fondamentaux d'autrui.

⁶²⁰ Mikhaïl Bakounine, *Catéchisme révolutionnaire*, In libroveritas, collection philosophie, version Ebook IL1.4 (électronique), décembre 2009, p. 6.

D'après Stuart Mill, « *les grands écrivains auxquels le monde doit ce qu'il possède de liberté religieuse, ont défini la liberté de conscience comme un droit inaliénable ; il était inconcevable pour eux qu'un être humain eût à rendre compte aux autres de sa croyance religieuse* »⁶²¹. Voilà pourquoi aujourd'hui, au nom de cette liberté de conscience et sur la base de la tolérance administrative, des nouvelles églises dites de réveil pullulent et s'exercent illégalement troublant ainsi la vie et l'ordre publics.

La liberté politique : elle concerne certains droits prévisibles et permanents d'agir (que nous y ayons recours ou non) et les limites imposées aux pouvoirs publics afin de garantir l'exercice de ces droits. C'est le pouvoir d'exercer une activité politique ou d'adhérer à un parti politique, de militer, d'élire ou d'être éligible. Rousseau trouve que la liberté politique est la garantie de la liberté individuelle ; et par conséquent, elle est indispensable. « *La liberté politique consiste dans la sûreté, ou du moins dans l'opinion que l'on a de sa sûreté* »⁶²². Ainsi, la liberté est la base de l'organisation politique ; car le but de la politique est la conservation des droits naturels et de la liberté qui les résume.

La liberté extérieure : cette expression désigne les libertés normales et communes que l'on observe généralement dans la vie quotidienne de la plupart des pays.

La liberté de propriété : la philosophie politique de Locke est dominée par cette liberté de propriété. L'entrée dans la société civile chez lui s'effectue en vue de la préservation de la propriété. Car dans la société civile, nul ne peut être dépossédé arbitrairement de sa propriété. C'est ainsi que la *Déclaration Universelle des Droits de l'Homme* dans son article 17, aliéna 1 et 2 dispose que : « *toute personne aussi bien seule qu'en collectivité, a droit à la propriété ; nul ne peut être arbitrairement privé de sa personne* ». La disposition de cette déclaration et le droit positif qui prennent en compte cette propriété trouvent leur origine dans la pensée de Locke. Rousseau pense lui que : « *la liberté individuelle est la véritable liberté humaine* ». Les libertés telles que la liberté d'entreprise et la liberté professionnelle font partie de cette catégorie de libertés.

La liberté intérieure : La liberté philosophique consiste dans l'exercice de sa volonté, ou du moins (s'il faut parler dans tous les systèmes) dans l'opinion où l'on exerce sa volonté. Ainsi, un homme enfermé dans une prison n'a presque aucune liberté extérieure, mais il

⁶²¹ John Stuart Mill, *De la liberté*, chapitre premier, 1859, p. 22.

⁶²² Charles-Louis de Secondât Montesquieu, *De l'esprit des lois*, livre XII, chapitre II, chronologie, introduction et bibliographie par Victor Goldschmidt, Paris, Garnier-Flammarion, 1979, p. 328.

conserve sa liberté intérieure puisqu'il ne perd pas sa faculté de choisir parmi une myriade d'attitudes et de valeurs. Selon Gairdner William, le prisonnier peut dormir, compter les kilomètres en faisant les cent pas. Il peut également décider de mentir pour protéger un collègue de cellule ou dire la vérité rien que pour manifester sa liberté intérieure.

Clément affirme en effet à ce sujet que :

La liberté humaine comprend d'abord le domaine intime de la conscience qui nécessite la liberté de conscience au sens le plus large : liberté de penser et de sentir, liberté absolue d'opinions et de sentiments sur tous les sujets, pratiques ou spéculatifs, scientifiques, moraux théologiques. La liberté d'exprimer et de publier des opinions peut sembler soumise à un principe différent, puisqu'elle appartient à cette partie de conduite de l'individu qui concerne autrui⁶²³.

Il rapporte la pensée de Stuart Mill selon laquelle, c'est de « *la liberté propre à chaque individu que résulte, dans les mêmes limites, la liberté d'association entre individus : la liberté de s'unir dans n'importe quel but, à condition qu'il soit inoffensif pour autrui, que les associés soient majeurs et qu'il n'y ait eu dans leur enrôlement ni contrainte ni tromperie* »⁶²⁴.

VIII. 2. 2. Les libertés collectives

Dans la rubrique des libertés collectives, nous trouvons la liberté syndicale, la liberté de presse, la liberté de réunion, liberté de manifester, liberté d'association, etc. Ce sont des libertés qui s'exercent dans le cadre de la vie collective en société.

La liberté syndicale : au sujet des droits des associations, Bakounine pense que « *quel que soit leur objet, toutes les associations, comme tous les individus, doivent jouir d'une liberté absolue* ». De son avis, « *la société, ni aucune partie de la société : commune, province ou nation, n'a le droit d'empêcher des individus libres de s'associer librement dans un but quelconque ; qu'il soit religieux, politique, scientifique, industriel, artistique ou même de corruption sur elle et d'exploitation des innocents et des sots, pourvu qu'ils ne soient point mineurs* »⁶²⁵.

La liberté de presse : La liberté d'informer s'appuie sur la disposition selon laquelle « *toute personne a droit à la liberté d'expression* ». Ce droit comprend « *la liberté de*

⁶²³ Elizabeth Clément, *La liberté, profil notions philosophiques*, collection dirigée par Laurence Hansen-Love, 1995, p. 40.

⁶²⁴ *Idem*.

⁶²⁵ Mikhaïl Bakounine, *Op. cit.*, p. 9.

rechercher, de recevoir et de répandre des informations et des idées de toute espèce, sans considération de frontières, sous une forme orale, écrite, imprimée ou artistique, ou par tout autre moyen de son choix »⁶²⁶.

La liberté de la communication publique (dont un moyen, la presse, l'emporte en étendue sur l'autre, la parole orale, mais d'autre part lui est inférieure en vivacité), la satisfaction de cet instant pressant de dire et d'avoir dit son opinion ont leur garantie directe dans les lois et dispositions administratives qui préviennent ou punissent leurs excès, mais leur garantie indirecte est dans l'innocuité qui se trouve fondée dans la constitution rationnelle, la solidité du gouvernement, et aussi la publicité des assemblées représentatives⁶²⁷.

Cependant, il est à remarquer que cette liberté n'est pas synonyme de tout dire. Le dire de cette liberté doit respecter les canons du discours.

La liberté d'expression, d'association et de réunion : la liberté de réunion pacifique est reconnue ainsi que la liberté pour chacun d'avoir droit de s'associer librement avec d'autres personnes. La liberté d'expression englobe le droit à l'information. La liberté d'association et celle de réunion sont une condition essentielle qui constitue l'un des piliers de toute société pluraliste et démocratique.

Voilà tant de libertés garanties par les instruments internationaux sur lesquels les pouvoirs publics au niveau des États doivent veiller. Toutes ces libertés, qu'elles soient libertés privées, libertés publiques ou libertés sociales ont pour fondement la philosophie et apparaissent successivement aux dix-huitième, dix-neuvième et vingtième siècles. Ces libertés sont éminemment liées à la nature humaine en tant que droits naturels, inhérents et inaliénables. Elles apparaissent comme former de ce fait, la totalité des libertés nécessaires à l'accomplissement de la dignité de l'homme. Priver l'homme de ces libertés c'est le « déshumaniser ». Il se trouve que le fait que chacun de ces droits puissent s'exprimer comme des possibilités, comme un pouvoir de l'homme pour attendre la réalisation de soi, est le cœur de tous les droits. Ainsi, le droit le plus étendu, c'est le droit à l'autoréalisation qui peut aussi être simplement appelé le droit à la liberté.

Clément s'inspire de la pensée de Stuart Mill sur les libertés individuelles. D'après cette pensée, une société, quelle que soit la forme de son gouvernement n'est pas libre, à moins de respecter globalement les libertés ; et aucune n'est complètement libre si elles n'y sont pas

⁶²⁶ Pacte international relatif aux droits civils et politiques, article 19, aliéna 2.

⁶²⁷ Friedrich Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, troisième partie, deuxième section (319), Paris, Gallimard, 1997, traduit de l'Allemand par André Kaan et préfacé par Jean Hyppolite, p. 318.

absolues et sans réserves. Selon Clément, « *les libertés dont parle Stuart Mill sont les libertés auxquelles le pouvoir politique ne saurait porter atteinte, au nom même de l'intérêt général. On les appelle encore libertés fondamentales ou libertés publiques, parce qu'elles sont celles que l'Etat doit protéger et garantir prioritairement, ou même exclusivement* »⁶²⁸.

D'ailleurs, historiquement, la liberté ne se rencontre que là où fleurit la liberté politique. Toutefois, Levinas trouve que « *la liberté politique n'épuise pas le contenu de l'esprit de liberté qui, pour la civilisation européenne, signifie une conception de la destinée humaine* »⁶²⁹. Elle est un sentiment de la liberté absolue de l'homme vis-à-vis du monde et des possibilités qui sollicitent son action. C'est pourquoi, on a donc affaire à une infinité de libertés qui font l'objet des réclamations et de mauvaise interprétation.

VIII. 2. Le concept de liberté entre apologie et dérives

Depuis les horreurs perpétrées lors de la seconde guerre mondiale, les droits de l'homme ont connu un regain d'intérêt sans précédent dans l'histoire humaine. Il ne fait aucun doute donc que, de nos jours, les droits de l'homme et les libertés fondamentales occupent une place centrale sur la scène internationale et dans l'ordre juridique qui les régit. Cependant, leur réclamation excessive et leur manipulation idéologisée font vaciller dans des écarts quelque fois intolérables. C'est pourquoi, nous voulons ici d'un point de vue éthique, questionner la notion de liberté.

En effet, nous nous interrogeons sur le sentiment qu'a l'homme vis-à-vis du mot liberté aujourd'hui : pourquoi le désir de vivre les libertés dans les sociétés actuelles est très prononcé ? Cela se laisse traduire par le fait que la liberté entendue comme absence de contraintes est très souvent interprétée comme un laisser-aller. Tout se passe comme si la liberté était devenue licence et que les bandits avaient désormais la liberté d'agresser les gens comme bon leur semble. On croit que la liberté, c'est la possibilité pour chacun de faire comme bon lui plaît parce qu'il s'agit de sa vie privée.

Les organisations pour la défense et la protection des libertés en tant que droits travaillent sans relâche partout dans le monde ; alors que paradoxalement ces libertés conduisent à des dérives. Nous désignons ici les actions de ces organisations par le vocable apologie pour les libertés. Ainsi, nous faisons donc face à la fois à l'apologie et aux dérives des

⁶²⁸ Elizabeth Clément, *Op. cit.*, p. 41.

⁶²⁹ Emmanuel Levinas, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme* (article), 1934, Cité par Georges Hansel, in *Politique d'Emmanuel Levinas*, Paris, Editions du Sandre, 2010, p. 12.

libertés ; car en même temps que la lutte pour les libertés s'intensifie et connaît exponentiellement d'adhésion populaire et les dérives causées au nom de la liberté s'accroissent et deviennent inquiétantes également.

Tout fonctionne de nos jours à l'image de la pensée de Misrahi selon laquelle :

Notre temps est un temps de violence et de progrès. Les progrès de science, de la technique et de la médecine sont évidents. Il est loyal d'en faire état, et il est indispensable de les sauvegarder et de les développer puisque, entre outre, ils libèrent toujours plus l'homme de la lourdeur des tâches matérielles. Mais dans le même temps, la violence s'accroît. Les crimes terroristes se diffusent partout dans le monde, la guerre féroce déchire le continent africain, les guerres locales tendent partout de s'étendre, dans le caucase, au Moyen-Orient, en Indonésie. Et cette violence déchaînée, dans le temps même où elle rejette le pacte social des démocraties, se dit inspirée par un fondamentalisme religieux totalement dogmatique et répressif. La vie et son sens ne sont pas seulement menacés par la guerre et par le fanatisme, ils le sont aussi par le nihilisme dans notre culture⁶³⁰.

À la suite de cette pensée de Misrahi, nous disons simplement que la vie et son sens sont aujourd'hui menacés par une mauvaise interprétation du concept de liberté qui sert à valider n'importe quelle conduite. Voilà pourquoi Bernard-Romain affirme « qu'on sait, cependant, combien la notion de liberté peut être porteuse d'ambiguïtés et conduire à des égarements qui ont produit les aliénations terribles et conduire à des égarements qui ont causé la mort de millions de personnes »⁶³¹.

Il nous est donné de nos jours de remarquer que la réclamation et la défense de la liberté causent d'énormes dérives de la liberté. Car, l'homme n'a les yeux fixés que sur la liberté dont il réclame et ne se détourne presque jamais, pour comprendre ce qu'est cette liberté, ni moins pour s'interroger sur son fondement et son essence. Puisque, le désir de liberté qui habite le cœur de l'homme aujourd'hui est plus que lui-même. Ce désir se traduit alors souvent par une tentative de franchir toute les normes morales, sociales et politiques que les hommes licencieux considèrent comme « des limites » dans lesquelles ils ne peuvent être « enfermés arbitrairement ». Quand ils se sentent quelque peu « étouffés » dans des circonstances dont ils se considèrent « prisonniers », alors ils en veulent aux institutions ou aux personnes qui semblent en être les « causes ». Cela, simplement parce que ces hommes licencieux pensent que les lois positives établies par la société constituent un frein à leur liberté. C'est ainsi qu'il

⁶³⁰ Robert Misrahi, *Spinoza*, Paris, Editions Médicis-Entrelacs, 2005, introduction, p. 12.

⁶³¹ Bernard-Romain.Over-blog.com/article. Consulté le 11/11/2021.

leur est difficile d'établir un lien entre leur liberté, la liberté des autres et les lois qui les encadrent. Pour ces hommes, la liberté est synonyme de licence, de libertinage et d'anarchie.

Or, la liberté qui vaut tous les sacrifices comme le pense Rousseau, ne saurait être licence. Voilà pourquoi Constant remarque que « *les modernes ne sont pas prêts à de tels sacrifices parce qu'ils placent leur liberté dans la vie privée* »⁶³². Ils la placent dans la vie privée pour vivre la licence et le libertinage. En effet, le préambule de la déclaration américaine des droits et devoirs de l'homme dispose clairement que « *les droits et les devoirs se complètent corrélativement dans toutes les activités sociales et politiques de l'homme* ». D'après ce préambule, « *si les droits exaltent la liberté individuelle, les devoirs expriment la dignité de cette liberté. Les devoirs d'ordre juridique en présupposent d'autres, d'ordre moral, dont la conception et les fondements sont identiques* ». Il conclut que « *la morale et les bonnes mœurs constituent les fruits les plus nobles de la culture dont l'homme, a pour devoir de toujours les vénérer* ».

Cependant, le comportement des certaines gens à l'époque actuelle, occulte toutes ces dispositions qui placent l'humain au centre de ses réflexions. L'homme veut se ramener au rang de l'animal. Il revendique la liberté sans autant penser à la responsabilité de ses actes, ni penser à sa dignité dans des égoïstes de perversion dénués de toute moralité. Alors que l'impératif catégorique de Kant recommande par rapport aux fins que les actions doivent posséder une valeur absolue. Et la raison commande d'obéir à la loi morale. Kant propose d'ailleurs que pour obéir à la loi morale, l'homme doit faire taire ses penchants et se soumettre au devoir. Ainsi, être libre ne sera pas pour lui faire n'importe quoi puisque la liberté ne se confond pas avec l'arbitraire, ni avec le libertinage. Pour être justement libre de la véritable liberté, l'homme doit être capable de se déterminer et agir sous la conduite de la raison en toute responsabilité et en tenant compte des mœurs. Mais le constat actuel nous met dans l'évidence du contraire.

C'est au regard de cela que nous pensons que c'est une trop grande aspiration à la liberté qui conduit à trop de « liberté » et finalement, à la négation de la liberté qui conduit absolument à la négation de la vie même. Sinon, comment comprendre que le respect de la liberté de chacun soit devenu moins la reconnaissance d'une exigence éthique qu'une revendication individualiste sans la prise en compte de l'autre? Et pourtant, la liberté ne devrait prendre une

⁶³² Elizabeth Clément, *Op. cit.*, p. 40.

dimension proprement morale dans le rapport à autrui. Du coup, il y a un problème du point de vue éthique, voire juridique et même politique.

Or, Constant a si bien souligné que la liberté n'est jamais un acquis définitif. Il pense à cet effet « *qu'elle appelle la responsabilité de chacun et la participation du plus grand nombre* »⁶³³. Pour Benjamin, les libertés individuelles sont un bien précieux mais les défendre exige de la part des citoyens l'exercice de leur liberté politique et le dépassement de leurs intérêts particuliers. Mais aujourd'hui, la tentative consiste pour l'homme à se croire être libre de faire ce dont il a envie ; être le maître du monde. Cette idée qui surgit de plus en plus fortement commence même à se généraliser dans la conscience publique. Le mot liberté dans la situation actuelle ressemble à une pièce de monnaie ayant deux côtés (pile ou face) ou une médaille qui a son revers de sorte que le moindre geste fait tourner le mauvais côté que sont les dérives liées à l'exercice de cette même liberté.

Schelling pense à cet effet que la liberté doit présenter en elle-même un système. Il faudrait considérer que la liberté soit le système qu'il faut construire pour donner à l'être son sens définitif et pour l'établir dans son véritable domaine. Dans un tel système, la liberté doit être au cœur de toutes les actions conduisant nos vies dans tous ses aspects. D'après Schelling, pour donner à la liberté toute sa pleine mesure, la liberté et l'être ne devraient faire qu'un. Elle devrait être le fondement originel de l'être (où) l'être s'exprime comme liberté. « *Cette approche systémique aurait probablement aidé à sortir la notion de liberté des spéculations tant sur son sens, son étendu que sur son contenu* »⁶³⁴.

Mais malgré cette proposition de Schelling de faire de la liberté un système, son contenu reste toujours très flou. Il est flou parce qu'entre le mot liberté et son contenu, les gens ne font pas de rapprochement. Indépendamment de son essence et de son contenu effectif, la liberté est prise comme un prétexte de détachement des personnes qui ne voudraient suivre que leurs seules voix. La liberté des certaines gens s'entend s'exercer sans rencontrer l'extérieur avec ses règles qui régissent les actions humaines au sein des sociétés politiques. C'est pourquoi, à cause de cette mauvaise interprétation du mot liberté qui déborde sur son mauvais usage, nous assistons au renversement des valeurs. C'est pourquoi Pozler remarque au sujet de la génération de notre siècle que :

⁶³³ Benjamin Constant, *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes*, Conférence mémorable, 1819.

⁶³⁴ Ansaldi Saverio, *La philosophie de la liberté de Schelling : un système inachevé*, Multitudes, article publié sur Internet, cité par Tack, *Les origines de la liberté*, Editions Books on Demand, 2019, p. 30.

Les signes positifs/négatifs ont changé deux fois au cours de notre vie. Ils ont fait volte-face. Ce qui auparavant était considéré comme le bien et l'angélique est devenu le mal, le diabolique. Et ce qui auparavant était le mal, le diabolique, est devenu le bien, l'angélique. Pour ce qui concerne non seulement les jugements historiques, mais aussi des jugements éthiques. Et derrière les jugements historiques et éthiques, la hiérarchie des valeurs est renversée⁶³⁵.

Tel est le constat amer que traverse notre époque. Donc, le mot liberté cause dans nos sociétés actuelles de terribles dérives. La lutte pour la liberté fut certainement, la lutte la plus féroce de l'histoire, mais les dérives causées par le mauvais usage de cette liberté sont aussi aujourd'hui les plus observables quotidiennement. Car, au nom de la liberté, il n'y a point de distinction entre ce qui est honorable et ce qui est horrible et condamnable ; entre ce qui mérite l'approbation et ce qui ne mérite pas d'être vécu, ou être fait de la part de l'être humain. On assiste à un renversement total à la fois des mœurs et des valeurs morales.

Entre la distinction faite par Berlin des deux types de libertés à savoir la liberté négative, qui renvoie simplement au fait de ne pas être entravé dans la réalisation de ce qu'on souhaite faire ; et la liberté positive, qui suppose un véritable pouvoir d'action, nous réalisons que la liberté dont l'homme de l'époque contemporaine exerce relève du type négatif, qui pose la liberté comme permis, comme licence ou encore comme un pouvoir accordé à l'homme de faire tout ce qui lui semble bon. Or, toutes les fois que nous imaginons et comprenons la liberté comme cela, nous l'utilisons mal et l'interprétons mal également.

⁶³⁵ György Poszler, « L'ange et l'épée : le printemps de mon déplaisir » in *Qui est libre ?* pp. 53-69, Editions Orphéus, L'Harmattan (Hongrie) 2002, pp. 67-68.

CHAPITRE IX

UNE PHILOSOPHIE PRATIQUE COMME SOCLE D'UNE NOUVELLE ACCEPTION DES CONCEPTS DE LIBERTÉ ET DE DIGNITÉ HUMAINE

Nous nous proposons la tâche de réfléchir ici sur le concept de dignité qui est liée à la nature humaine comme celui de liberté depuis la mise sur pied des instruments internationaux de protection de l'être humain et de ses droits. Le but de cette réflexion est de rapprocher la notion de dignité à celle de liberté qui tend à remettre en cause et à fouler aux pieds la première. Ensuite, un plaidoyer pour une philosophie pratique qui doit tenter de redéfinir le concept de liberté fera aussi l'objet de notre préoccupation dans ce dernier chapitre de notre travail.

IX. 1. De la question de la dignité humaine face au concept de liberté à l'époque actuelle

Bien que le concept de dignité soit entré dans le droit très tôt, sa valorisation n'a fait l'objet d'une réaffirmation et d'un attachement très fort qu'au lendemain de la seconde guerre mondiale, avec la *Déclaration universelle des droits de l'homme*. C'est ainsi que la dignité humaine paraît indissociable de l'idée de l'universalité des droits de l'homme qui consacre aussi les libertés fondamentales. En effet, la dignité est un concept qui trouve sa racine dans le mot latin *dignitas* qui signifie « *ce qui mérite l'estime et honneur, ce à quoi ou à qui l'on doit un certain respect. C'est ce qui importe grandement* ». Dans le langage courant, on ne parle de dignité qu'à propos des humains. À cet effet, « *la dignité et l'accomplissement de l'homme ne peuvent se fonder que sur des critères objectifs, valables pour tous les hommes* »⁶³⁶.

D'après Kant, « *l'homme en tant que porteur de Raison possède la dignité et ne doit jamais être traité comme un moyen, mais toujours comme une fin en soi* »⁶³⁷. Pour Ricœur, « *la notion de dignité renvoie à l'idée que quelque chose est dû à l'être humain du fait qu'il est humain* »⁶³⁸. En effet, de l'avis de Kant, le fruit le plus mûr de l'arbre est l'individu souverain, l'individu qui n'est semblable qu'à lui-même ; l'individu affranchi de la moralité des mœurs,

⁶³⁶ Ebénézer Njoh-Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence : Essai sur la signification humaine du développement*, Yaoundé, Clé, troisième édition 1998, p. 81.

⁶³⁷ Emmanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, introduction et traduction de Alain Renaut, Paris, 1987, p. 108.

⁶³⁸ Paul Ricœur, in J.-F. de Raymond, *Les enjeux des droits de l'homme*, Paris, Larousse, 1988, pp. 236-237.

l'individu autonome et super moral. Cet individu occupe le sommet du classement des êtres qui puissent exister. La dignité humaine est donc une valeur absolue, universelle et inaliénable.

Nietzsche souligne que pour Kant :

*L'homme a la volonté propre, indépendante et persistante, l'homme qui peut promettre, celui qui possède en lui-même la conscience fière et vibrante ce qu'il a enfin atteint par là, de ce qui est incorporé en lui, une véritable conscience de la liberté et de la puissance, enfin le sentiment d'être arrivé à la perfection de l'homme*⁶³⁹.

Selon Kant donc « la dignité est comprise comme ce qui est au-dessus de tout prix et n'admet nul équivalent ; n'ayant pas une valeur relative mais une valeur absolue »⁶⁴⁰. La dignité est inhérente à tous les membres de la famille humaine. C'est pourquoi elle a été reconnue par la communauté internationale comme inviolable et non réductible. Ce concept occupe une éminente place dans le droit international humanitaire. À cet effet, le préambule de la *Déclaration Universelle des Droits de l'Homme* de 1948 reconnaît que « tous les membres de la famille humaine possèdent une dignité inhérente à leur nature ». Il dispose également que « tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits ». La dignité est de l'ordre des principes fondamentaux de l'être humain. Autant dire que la dignité renvoie non pas à un donné, mais à un dû, c'est-à-dire à quelque chose de non négociable. En d'autres termes, la dignité renvoie à ce que les juristes appellent notamment valeur « irréductible ».

En effet, il s'ensuit que la notion de dignité humaine fasse référence à une qualité inséparablement liée à l'être même de l'homme ; ce qui explique qu'elle soit la même pour tous et qu'elle n'admette pas de degrés. En effet, Njoh-Mouelle soutient que « la liberté humaine ne doit changer d'essence en fonction de la couche sociale des individus ; car il ne faut pas confondre une différence de degré avec une différence de nature. Si la liberté existe, elle doit avoir la même signification pour tous les humains »⁶⁴¹. De même, la dignité humaine ne doit pas changer de signification en fonction de couche ou de catégorie sociale. Cela signifie que « tout homme mérite un respect inconditionnel, quel que soit l'âge, le sexe, la santé physique ou mentale, la religion, la condition sociale ou l'origine ethnique de l'individu »⁶⁴². Et nul n'a

⁶³⁹ Friedrich Nietzsche, *Généalogie de la morale, seconde dissertation*, collection Idées, <http://fr.m.wikisource.org>. Consulté le 26/02/2021.

⁶⁴⁰ Emmanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs* (1785), traduction revue, commentaire, note, notice par Jacques Muglioni, Paris, Bordas, 1991, p. 76.

⁶⁴¹ Ebénézer Njoh-Mouelle, *Op. cit.*, p. 102.

⁶⁴² <http://www.ac-grenoble.fr/phiosophie>. Consulté le 26/05/2021.

le droit de réduire sa dignité sous n'importe quel prétexte. C'est pour cela que la dignité humaine est le principe éthique le plus fondamental.

On peut soutenir que la dignité se confond avec la reconnaissance de notre qualité d'agent libre. Ainsi, l'usage du concept de dignité restreint celui de liberté. Le respect de la vie privée est une condition essentielle à la dignité et à l'autonomie de chaque être humain. Sans cette autonomie, il ne peut y avoir de liberté, et sans liberté il ne peut y avoir de vie humaine qui vaut la peine d'être vécue.

Le sujet de la liberté humaine était la préoccupation principale à la fois des philosophies contractualistes et d'autres penseurs des XVII^e et XVIII^e siècles dans leur lutte contre les pouvoirs tyranniques et absolus établis. C'est ainsi que la première hypothèse de ces contractualistes fut l'établissement d'un cadre politique pouvant permettre l'exercice de cette liberté et où la dignité humaine serait aussi mieux respectée en tant que valeur supérieure. C'est dans ce sens que Hansel cite Levinas qui disait que « *la liberté ne se réalise pas en dehors des institutions sociales et politiques qui lui ouvrent l'accès de l'air frais nécessaire à son épanouissement, à sa respiration et même, peut-être à sa génération spontanée* »⁶⁴³. À la suite de Levinas, Hansel affirme dans la même optique que « *grâce à l'État, aux institutions et à la loi à laquelle se soumettent les libertés en lutte, un ordre pacifique peut émerger. Cet ordre politique se caractérise par son ambivalence. Il transcende certes l'animalité et il est condition de la liberté* »⁶⁴⁴. À partir de là, comme le mentionne Michelangelo Bevero, « *le contractualisme est la théorie selon laquelle il n'existe de pouvoir légitime que, seulement s'il est établi, grâce au contrat social, par les sujets sur qui, il va s'exercer avec le consentement de ces derniers* »⁶⁴⁵. Et on peut compléter, pour leur liberté.

De ces pensées, il en résulte que beaucoup de voix sont unanimes pour dire que le cadre général, légitime et juste de l'exercice des droits et de la liberté est l'État ; et nous pouvons même ajouter l'État démocratique même si la démocratie peut ne pas être le modèle le plus parfait pour certains, il reste tout de même le régime de moindre mal. Il apparaît donc comme le modèle, qui a pour finalité la valorisation et la promotion de la liberté et considère celle-ci comme l'un de ses principes fondamentaux.

⁶⁴³ Georges Hansel, *Politique d'Emmanuel Levinas*, Paris, Editions du Sandre, 2010, p. 29.

⁶⁴⁴ *Idem*.

⁶⁴⁵ Michelangelo Bevero, *Constitution et démocratie* in « *La ténacité de la politique* », Collection dirigée par Stéphane Douailler, Jacques Poulain Patrice Vermeren, Paris, L'Harmattan, pp. 145-176, 2002, pp. 151-152.

Ce vœu du modèle démocratique, une fois accompli ou réalisé, les déclarations des droits et libertés sont matérialisées, d'une part, dans les textes internationaux ; et d'autre part, dans des lois fondamentales que sont les constitutions des États qui leur consacrent des dispositions générales. C'est pourquoi Bovero estime que « *les constitutions écrites qui sont en effet, un phénomène tardif de l'histoire moderne, paraissent en même temps que les déclarations des droits fondamentaux de liberté et finissent par les englober en elles-mêmes* »⁶⁴⁶. Il s'agit précisément de cette sorte de droits pour la défense desquels on demande les prétendues garanties constitutionnelles.

De là, il s'ensuit que la séparation des pouvoirs telle que théorisé par Montesquieu et inscrite dans la plupart des constitutions, est l'une des garanties des droits de liberté. Ces droits de liberté qu'on appelle libertés fondamentales des individus, sont des limites principales du pouvoir politique et celui-ci, ne peut absolument pas les violer. C'est pourquoi très satisfait du cadre institutionnel de la *Déclaration Universelle des Droits de l'Homme* qui consacre les libertés fondamentales, Bovero fait son éloge en ces termes :

*Le fondement historique, produit d'une conquête longue et laborieuse, dont l'importance est malgré tout, indéniable puisque pour la première fois, un système de valeurs est universel, non pas en principe mais de fait, car sa validité et son aptitude à régir les destinées de la communauté future de tous les hommes ont été explicitement déclarées*⁶⁴⁷.

Dans ces conditions, la liberté relève des droits fondamentaux et inaliénables de l'homme. C'est pourquoi l'un des problèmes majeurs de la société contemporaine est de prendre en compte et de répondre aux besoins et aux droits des gens. La liberté de chaque individu étant inaliénable, la société ne souffrira jamais qu'un individu quelconque aliène juridiquement la liberté, ou qu'il l'engage par contrat vis-à-vis d'un autre individu que sur le pied de la plus entière égalité et réciprocité.

*Elle ne pourra pourtant pas empêcher qu'un homme ou qu'une femme, dénués de tout sentiment de dignité personnelle, ne se mettent sous contrat vis-à-vis d'un autre individu, dans un rapport de servitude volontaire, mais elle les considérera comme des individus vivant de la charité privée et par conséquent, destitués de la jouissance des droits politiques, pendant toute la durée de cette servitude*⁶⁴⁸.

⁶⁴⁶ Michelangelo Bovero, *Ibid.*, p. 149.

⁶⁴⁷ *Ibid.*, p. 195.

⁶⁴⁸ Mikhaïl Bakounine, *Op. cit.*, p. 8.

L'homme de la société civile est donc un citoyen qui a conquis et a pris conscience à la fois de sa dignité et de sa liberté. Comme le montre Rousseau, l'humanité de l'homme a été la conquête sur une animalité première qui avait la forme d'une tranquille inconscience ou d'une douce naïveté. Cette humanité de l'individu se laisserait bien se résumer par la liberté ; la liberté qui se réfère à la réciprocité entre les humains. Car la liberté des uns, suppose celle des autres dans une cohabitation pacifique.

En fait, d'après Bakounine :

L'homme n'est réellement libre qu'autant que sa liberté, librement reconnue et représentée comme par un miroir par la conscience libre de tous les autres, trouve la confirmation de son extension à l'infini dans leur liberté. L'homme n'est vraiment libre que parmi les autres hommes également libres ; et comme il n'est libre qu'à titre d'humain, l'esclavage d'un seul homme sur la terre, étant une offense contre le principe même de l'humanité, est la négation de la liberté de tous. La liberté de chacun n'est donc réalisable que dans la l'égalité du droit et du fait est la justice. En effet, il n'existe qu'un seul dogme, qu'une seule loi, qu'une seule base morale pour les hommes, c'est la liberté. Respecter la liberté de son prochain, c'est le devoir ; l'aimer, l'aider, le servir, c'est la vertu. L'ordre dans la société doit être la résultante du plus grand développement possible de toutes les libertés locales, collectives et individuelles⁶⁴⁹.

Voilà la liberté de l'homme de la société policée où cette liberté s'exerce suivant des préceptes et des règles morales, des principes éthiques, des règles de droit, des obligations sociales et autres. C'est pourquoi, Hegel affirme que :

Le droit en général, se réalise en trois moments : le droit abstrait où la volonté libre n'existe encore qu'immédiatement, la moralité subjective où la volonté libre s'enfonce dans la particularité intérieure, dans le sujet moral, la moralité objective enfin, la seule concrète, à propos de laquelle, retrouvant son idéal de la totalité la positivité de morale n'est pas autre chose que la vie d'un peuple⁶⁵⁰.

Polin soutient également dans cette perspective que « la détermination conventionnelle des droits, c'est-à-dire des libertés reconnues comme légitimes et bon usage, le consentement réciproque auquel ils donnent lieu, garantissent la réciprocité d'un libre usage des pouvoirs reconnus comme essentiels »⁶⁵¹. Et aussi, il pense que « cette détermination fut une obligation qui est l'obligation humaine imposée à chacun de vivre pour créer un ordre, pour ordonner ses

⁶⁴⁹ *Ibid.*, p. 2.

⁶⁵⁰ Jean Hyppolite, notice des *Principes de la philosophie du droit* de Hegel, traduit de l'allemand par André Kan et préfacé par Jean Hyppolite, Paris, Editions Gallimard, 1940, p. 17.

⁶⁵¹ Raymond Polin, *Éthique et Politique*, Paris, Editions Sirey, 1968, p. 96.

pensées, ses désirs et les choses autour de lui »⁶⁵². Donc, notre liberté doit supposer la liberté des autres.

Le passage de l'état de nature à l'état civil fut pour l'homme une chance historique qui a transformé sa force en droit sous la détermination conventionnelle du contrat ou du pacte social. Et par là, il a accepté de subir l'obligation du pouvoir politique qui lui accorde large liberté encadrée qu'auparavant. Dès lors, l'homme accède tant à la dignité de sa personne qu'à son droit des libertés et, est même désormais à mesure de faire leur promotion pour lui-même. La dignité et le droit des libertés sont égaux pour toute la famille des humains. C'est pourquoi nous ne sommes vraiment libres, comme l'estime Bakounine que :

*Lorsque tous les êtres humains qui nous entourent, hommes et femmes, sont également libres, de sorte que plus nombreux sont les hommes libres qui nous entourent et plus profonde et plus est leur liberté et plus étendue, plus profonde et plus large devient notre liberté ou ce qui veut dire la même chose, lors que notre dignité d'homme, notre droit humain (...) réfléchis par la conscience également libre de tous, nous reviennent confirmés par l'assentiment de tout le monde*⁶⁵³.

Il ressort de là que la liberté et la dignité sont deux concepts intimement liés. Tous deux, relèvent des droits reconnus à l'homme en tant qu'homme et lui sont inhérents. Mais, l'on est en droit de se demander aujourd'hui si la mésinterprétation du concept de liberté qui induit son mauvais usage ne risque pas de remettre en cause la dignité humaine. Comment garder le respect de sa dignité de nos jours dans un monde où, au nom de la liberté, n'importe quelles pratiques déviantes et toutes les dérives de comportement tendent à s'imposer à nous ? Nous vivons aujourd'hui comme le constate Njoh-Mouelle, une « période caractérisée par les « eaux troubles » où toutes sortes de mauvaise foi se donnent libre cours »⁶⁵⁴. Les hommes s'imaginent posséder la liberté absolue de disposer de leurs corps et par conséquent, ils se livrent à tout genre des comportements et des dérives. Force est de reconnaître dans la société actuelle que si l'expression liberté est de plus en plus employée, elle l'est avec une signification vague.

Face à ce triste constat, il n'est pas inopportun de s'arrêter quelques instants pour rappeler que les hommes de nos sociétés ne sont pas des individus dispersés et isolés ; mais, qu'ils sont des citoyens en tant qu'humains et appartiennent à la grande famille d'hommes.

⁶⁵² *Ibid.*, p. 46.

⁶⁵³ Mikhaïl Bakounine, *Œuvres*, 281, 71, cité par Njoh-Mouelle, in *De la médiocrité à l'excellence : essai sur la signification humaine du développement*, Yaoundé, CLE, troisième édition, 1998, p. 23.

⁶⁵⁴ Ebénézer Njoh-Mouelle, *Considérations actuelles sur l'Afrique*, Yaoundé, CLE, 2000, p. 37.

Cette appartenance confère une humanité à chaque homme dont il n'est pas l'auteur. Chacun participe seulement en tant qu'élément d'un tout. Donc, aucun homme n'a le droit sur lui-même.

Il est donc absolument hors de question que le subjectivisme axiologique prenne le pas sur les valeurs authentiques au nom de la liberté privée. La liberté d'un homme dans l'utilisation de son corps est limitée. Ainsi, un individu ne peut disposer de son corps à son gré ; puisqu'il a des devoirs envers lui-même et envers la société globale. De ce fait, la liberté d'un homme vis-à-vis de sa société est une condition nécessaire pour que sa lumière naturelle, c'est-à-dire sa raison puisse influencer ses actes et ses actions. La volonté de certaines personnes à transcender toutes les normes est une volonté moralement douteuse. Toute violation des droits et des normes au nom de la liberté doit être vue comme un acte d'égoïsme, parce que les libertés appartiennent à tous les citoyens et les droits à toute l'humanité.

Eu égard donc à ce qui précède, la notion de dignité de la personne humaine implique en fait une valeur de la personne humaine qui soit placée au-dessus de toute autre valeur relative ; qui inclut sa vie avec un respect de certaines conditions. Il est tout à fait légitime de conclure que la liberté de l'homme n'emporte pas sur sa dignité. En outre, l'on n'est pas libre de faire ce que l'on veut en tant que citoyen ; et l'on n'est pas non plus libre de dégrader le statut qui découle du seul et unique fait qu'on est humain.

Donc, les hommes n'ont pas la liberté de faire de leurs personnes ce qu'ils voudraient parce qu'ils ne s'appartiennent pas. Autrement dit, l'on ne doit pas, au nom d'une quelconque liberté, bafouer sa dignité quel que soit le cas. Voilà pourquoi nous pouvons dire que la philosophie comporte un très grand apport à la compréhension du sens de la notion de dignité. Cet apport résiderait dans deux dimensions : d'une part, la philosophie peut expliquer que le respect de la dignité est une condition sine qua non d'une pratique morale et autorégulée des activités ; d'autre part, elle montre que l'analyse du concept de dignité permet de mettre en lien d'autres concepts tels que ceux de bonne volonté, de raison, d'obligations communes, d'impératif catégorique, de fin en soi, etc.

IX.2. Perspectives nouvelles pour une philosophie pratique de la liberté

Dans cette sous partie de notre travail, il s'agira pour nous d'examiner le concept de liberté au regard de l'actualité afin d'ouvrir une voie nouvelle à sa compréhension, à son interprétation et au bon usage de ce qu'est la liberté humaine par une philosophie pratique. Nous

disons déjà que la question de la liberté doit être repensée, reposée et qu'une reformulation radicale de la liberté doit être faite. Ainsi une redéfinition de la liberté ne serait pas superflue.

De ce fait, il faut comprendre la nature de l'action humaine par une méthode participative qui nécessite un réexamen des bases les plus fondamentales de notre pensée : notre représentation de la réalité, mais aussi notre conception de ce qu'est la liberté et notre façon de définir cette liberté. Car, la liberté nous semble être moins ce qui se confond à l'anarchie ni au libertinage. Elle ne peut ni moins s'entendre comme faire n'importe quoi ou avoir la licence de faire ce que l'on veut et ni moins être entendue comme une possibilité de faire désormais ce que bon nous semble. Mais la liberté doit plutôt être un impératif éthique.

Ainsi, la philosophie ayant pour but l'éthique et donc pratique, doit aider les hommes à faire bon usage de la liberté et à mieux vivre leur liberté. Pour ce faire, la philosophie pratique doit être au service de la vie tant privée que publique pour lui donner son plein sens. Elle doit s'adresser au grand public dans un langage simplifié qu'aux doctes. Elle doit être écrite dans un vocabulaire abordable et accessible qui ne doit pas demander un effort soutenu de compréhension au lecteur. Cette philosophie pratique doit avoir pour rôle de débarrasser les gens de la mauvaise interprétation de la liberté qui empêche sa bonne compréhension et induit son mauvais usage.

En effet, le but de la liberté ne doit seulement pas consister à promouvoir le bonheur individuel. Ce but doit également viser le moralement collectif. Car « *la morale n'a pas d'autre source, d'autre stimulant, d'autre cause, d'autre objet que la liberté ; et comme elle n'est elle-même rien que la liberté, toutes les restrictions qu'on a imposées à cette dernière dans le but de protéger la morale ont toujours tourné au détriment de celle-ci* »⁶⁵⁵.

À cet effet, Le Gousse rédige un livre en 2017 dans lequel il mentionne que l'objectif de son ouvrage est d'examiner le rapport entre les concepts de liberté et de responsabilité morale. Il s'agit d'après lui dans cet ouvrage d'une enquête sur les conditions d'une imputation morale de notre conduite. Quelles doivent être les caractéristiques des agents humains pour que l'éloge et le blâme aient un sens ? La légitimité du blâme suppose la responsabilité morale, qui suppose à son tour une forme de liberté qu'on peut appeler liberté morale. La question de l'existence de la liberté et de la responsabilité humaine : sommes-nous réellement des êtres libres et responsables, ou ce n'est qu'une illusion ? « *La liberté suppose un large pouvoir*

⁶⁵⁵ Mikhaïl Bakounine, *Op. cit.*, p. 6.

d'autonomie propre aux agents rationnels, capables de déterminer ce qu'ils font par eux-mêmes sur la base d'une délibération pratique »⁶⁵⁶. Rousseau affirme que « toute la moralité de nos actions est dans le jugement que nous en portons nous-mêmes. S'il est vrai que le bien soit bien, il doit être au fond de nos cœurs comme dans nos œuvres, et le premier prix de la justice est de sentir qu'on la pratique »⁶⁵⁷.

Pour Le Gousse, nous utilisons généralement la notion de responsabilité morale pour justifier l'éloge ou le blâme d'un agent, en fonction de la qualité morale de son comportement. Dans ce cas, ce qui appartient à une action et ce qui en est une conséquence reste un délicat problème de philosophie de l'action. Une action libre est une action dont les conditions suffisantes résident toutes dans l'agent. Ainsi, « l'explication dernière de l'action réside dans la volonté rationnelle de l'agent, ce qui implique qu'elle n'a pas de cause antérieure à lui. La responsabilité requiert le pouvoir d'être la source ultime de son action »⁶⁵⁸.

La liberté, c'est le perfectionnement du genre humain. Pour un épanouissement véritablement humain, il faudrait que la loi positive et aussi la loi morale pour ne pas dire l'éthique, soient le fondement de toute liberté. Car, nous avons l'impression au plan moral que la seule valeur, qui puisse faire l'unanimité en ce début du troisième millénaire, soit celle de la liberté ; tout le monde est d'accord pour estimer que le respect de la liberté d'autrui reste une norme éthique fondamentale. C'est pourquoi, la relation entre un homme et d'autres hommes doit être le moyen historique de l'expérience de la liberté. La tentative d'appliquer le terme liberté à des domaines autres que les relations établies entre un homme et d'autres, fait changer son sens et il devient du coup variable et incompris. C'est la raison pour laquelle, le philosophe anglais Green, disciple de Hegel affirme que :

Nous serons probablement tous d'accord pour dire que la liberté, quand elle est bien comprise, est le plus grand des bienfaits. Son accomplissement est la vraie finalité de tous nos efforts en tant que citoyens. Mais quand nous parlons ainsi de la liberté, nous devons être attentifs à ce que nous entendons par ce mot. Nous n'entendons pas une liberté dont jouirait un homme ou un groupe d'hommes au détriment de la liberté des autres. Quand nous parlons de la liberté comme quelque chose qui doit être très hautement prisee, nous entendons un pouvoir positif ou une capacité de faire ou de jouir de quelque chose qui vaut la peine d'être fait ou joui et encore, quelque chose que nous faisons ou jouissons en commun avec d'autres. Nous entendons par liberté le

⁶⁵⁶ Ghislain Le Gousse, *Le pouvoir d'agir autrement*, Presses Universitaires de Rennes, 2017, p. 16.

⁶⁵⁷ Jean-Jacques Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, livre quatrième, profession de foi du Vicaire Salvoyard, paris, Garnier-Flammarion, 1966, p. 373.

⁶⁵⁸ Ghislain Le Gousse, *Idem*.

*pouvoir que chaque homme exerce à travers l'aide ou la sécurité que lui confèrent ses semblables et qu'il garantit à son tour*⁶⁵⁹.

Pour Green donc, une compréhension du sens réel de la liberté est nécessaire, souhaitable et peut être une contribution à la vraie liberté de chacun et de tous. À sa suite, nous disons qu'une bonne compréhension du sens de la liberté est la base de son interprétation juste et de son bon usage.

Stuart Mill a publié un essai en 1859 intitulé *De la liberté*, dans lequel il mentionne qu'« *il est question de la liberté sociale ou civile qui traite de la nature et les limites du pouvoir que la société peut légitimement exercer sur l'individu. Cette question, dit-il, bien que rarement posée ou théorisée, influence profondément les controverses pratiques de notre époque par sa présence latente et devrait bientôt s'imposer comme la question vitale de l'avenir* »⁶⁶⁰. Il rappelle que la lutte entre liberté et autorité est le trait le plus remarquable de ces périodes historiques qui nous sont familières dès l'enfance, comme la Grèce, la Rome antique et l'Angleterre notamment. Mais, pense-t-il qu'autrefois, c'était une dispute qui opposait le souverain à ses sujets, ou à certaines classes de ses sujets. De son avis, par liberté, on entendait protection contre la tyrannie des souverains ; gouvernants et gouvernés tenaient alors des positions nécessairement antagonistes. Le pouvoir était aux mains d'un individu, d'une tribu ou d'une caste qui avaient acquis leur autorité par héritage, soit par conquête, mais ne la tenait en aucun cas du peuple ; et nul n'osait, ni ne désirait peut-être, contester leur suprématie, quelles que fussent les précautions à prendre contre l'exercice oppressif qu'ils en faisaient. Contrairement à cette dispute historique, Stuart Mill souligne que l'objet de son essai est de poser un principe très simple, c'est de fonder à régler absolument les rapports de la société et de l'individu dans tout ce qui est contrainte ou contrôle, que les moyens utilisés soient la force physique par le biais de sanctions pénales ou la contrainte morale exercée par l'opinion publique. Il soutient que ce principe veut que « *les hommes ne soient autorisés individuellement et collectivement, à entraver la liberté d'action de quiconque que pour assurer leur propre protection. La seule raison légitime que puisse avoir une communauté pour user de la force contre un de ses membres est de l'empêcher de nuire aux autres* »⁶⁶¹.

C'est pour cela que l'individu a des devoirs envers la communauté dans laquelle seul le libre et plein développement de sa personnalité est possible. Dans l'exercice de ses droits dans

⁶⁵⁹ Jerry Green, *Exposé : Contre la liberté des contrats*, 1906, pp. 370-371.

⁶⁶⁰ John Stuart Mill, *De la liberté*, chapitre premier, 1859, p. 28.

⁶⁶¹ *Ibid.*, p. 31.

la jouissance de ses libertés, chacun n'est soumis qu'aux limitations établies par la loi exclusivement en vue d'assurer la reconnaissance et le respect des droits et libertés d'autrui et afin de satisfaire aux justes exigences de la morale, de l'ordre public et du bien-être général dans une société démocratique. Dans cette société, le motif pour limiter le pouvoir d'un individu est évident. Tout en respectant la liberté de chacun dans ce qui le concerne prioritairement l'État est obligé de surveiller de près la façon dont l'individu use du pouvoir qu'on lui a octroyé.

Imaginons que l'État déclare un jour : « vous êtes libres, vivez avec vos libertés, que chacun fasse ce qu'il veut et comme il peut ». Qui sera en réalité libre ce jour-là ? Qui jouirait de sa liberté au détriment de qui ? Certainement personne. Pourquoi ? Simplement parce que d'une part, la société ressemblerait ce jour-là à « un jeu sans règles », dont personne ne peut gagner ; et d'autre part, pour la simple raison qu'il n'y aura plus de la liberté morale. Du coup, la société connaîtrait une anarchie sans pareil ou retournerait simplement à l'époque où l'humanité n'était pas encore capable de s'améliorer en mettant une égalité de droit entre les individus. On ne nous reconnaît des libertés précisément que quand nous sommes soumis à de contraintes sous prétexte de nous obliger à faire ce que nous devrions faire, ce qui est après tout, ce que nous souhaitons réellement faire. Le choix de la liberté doit donc être mieux ce qui est désirable et non un laisser-aller.

C'est dans cette optique que Njoh-Mouelle émet des inquiétudes en s'interrogeant de la manière suivante : « *la liberté est-elle un laisser-aller, un laisser-faire pour justifier toutes sortes de pratiques comme l'inceste par exemple ?* » Il répond par la négative. De son point de vue, « *la vraie liberté est celle que cherche à conquérir chaque conscience individuelle dans le mouvement qui consiste à remonter la pente et non à descendre un peu trop facilement vers la vallée* »⁶⁶². Malgré cette invite de Njoh-Mouelle et celle des moralistes à vivre la vraie liberté, nous assistons toujours aujourd'hui à une crise des valeurs due à une interprétation du concept de liberté dans nos sociétés. De cette crise, sont issus de nos jours des problèmes qui peuvent être situés à trois niveaux : au niveau cosmopolite (macro société), au niveau des nations et au niveau individuel.

Au niveau mondial, le concept de liberté nous pose un sérieux problème. Un problème causé par la lutte excessive pour la défense des droits de l'homme qui bénéficie de la solidarité internationale. Cependant, cette « solidarité internationale » de la défense des droits de liberté semble trahir un accord de façade dû à un fonctionnement à géométrie variable. Ainsi, une

⁶⁶² Ebénézer Njoh-Mouelle, *Op. cit.*, p. 182.

réflexion philosophique un peu profonde nous permet de nous questionner si le concept de liberté est une brillante idée nouvelle ou alors une nouvelle idéologie qui sert à manipuler les pays de la périphérie. Car, les pays du nord, c'est-à-dire les grandes puissances ou les pays industrialisés qui forment ce qu'on désigne par communauté internationale à travers les institutions internationales ont idéologisé les droits de l'homme ainsi que la notion de liberté humaine.

La communauté internationale (les pays puissants amis) convoque les droits de l'homme de manière générale ou le droit de liberté en particulier, quand il est question de leurs intérêts et pour la défense de ceux-ci. Cette façon de faire fonctionner la communauté internationale comme un « club d'amis » ou une association des pays amis, fait que la situation de la géopolitique internationale ressemble aujourd'hui à ce que disait Rousseau à son époque parlant de l'Union Européenne, que :

Si l'ordre social était, comme on le prétend, l'ouvrage de la raison plutôt que des passions, eut-on tardé si longtemps à voir qu'on a fait trop ou trop peu pour notre bonheur ; que chacun de nous étant dans l'état civil avec ses concitoyens et dans l'état de nature avec tout le reste du monde, nous n'avons prévenu les guerres particulières que pour en allumer de générales, qui sont mille fois plus terribles ; qu'en nous unissant à quelques hommes nous devenons réellement les ennemis du genre humain »⁶⁶³.

En son temps, Rousseau a appelé le fonctionnement de l'Union Européenne anarchie et s'est demandé comment remédier à cette anarchie internationale ; et comment sortir de l'état de guerre. De même, quand nous observons la politique de la communauté internationale aujourd'hui, nous pouvons dire comme Rousseau que c'est l'anarchie parce que cette communauté semble ne pas être objective dans la gestion des conflits. Quand elle intervient à gauche pour ses intérêts sous prétexte que c'est pour la liberté du peuple, elle alimente d'autres à droite pour ceux qui n'obéissent pas à ses injonctions et ses principes. C'est ainsi que ses actions deviennent contradictions et dangereuses pour la paix mondiale. Cela nous fait dire avec Rousseau que « *s'il y a quelque moyen de lever ces dangereuses contradictions, ça ne peut être que par une forme de gouvernement confédérative, qui, unissant les Peuples par des liens semblables à ceux qui unissent les individus, soumet également les uns et les autres à l'autorité des lois* »⁶⁶⁴, que de continuer à parler des seuls pays occidentaux amis qui agissent pour leurs

⁶⁶³ Jean-Jacques Rousseau, *Projet de paix perpétuelle*, in collection complète des œuvres, Genève, 1780-1789, Vol 12, in-4°, édition en ligne www.rousseauonline.ch, version /Texte/projet-de-paix-perpetuelle.php. Consulté le 24 mai 2021.

⁶⁶⁴ *Idem*.

intérêts au nom de la paix et de la liberté. Ce gouvernement paraît d'ailleurs préférable à tout autre, en ce qu'il peut comprendre à la fois les avantages des grands et des petits États. Si cette forme d'organisation respectueuse des lois et tenant compte des avantages de tous, se réalise, on ne parlera plus de deux poids deux mesures. Elle ne doit regarder qu'en la qualité d'homme puisqu'il n'y a pas deux espèces d'humanité dont l'une pour commander et l'autre uniquement pour obéir et être asservie ; ou l'une pour jouir de sa liberté et l'autre pour être manipulée et privée de la sienne. Car nous pensons justement que la notion de liberté subit une sorte d'instrumentalisation de nos jours.

Le concept de droits de liberté est devenu un prétexte pour imposer n'importe quelles pratiques, qu'elles soient bonnes ou mauvaises, moralement conformes et acceptées par telle ou telle société ou non. C'est ainsi que les droits de liberté sont parfois utilisés comme un moyen de pression par les pays du Nord sur les pays du Sud. Ainsi, la question de l'homosexualité aujourd'hui, semble être l'exemple le plus flagrant et choquant. Car, au nom de la liberté privée, l'Occident tend à généraliser cette pratique contre nature acceptée chez lui. C'est ainsi que ces pays du Nord avec la complicité des institutions internationales veulent de nos jours forcer la main à l'Africain d'admettre et d'accepter l'homosexualité. Alors que, comme le pense Hubert Mono Ndjana, « *l'homosexualité dans la perspective de l'anthropologie africaine, est moralement condamnable et démographiquement dangereuse. La répugnance est telle que l'Africain traditionnel considère cette pratique comme une réelle pratique de sorcellerie, qui n'est donc pas du registre de la logique naturelle* »⁶⁶⁵. C'est pour cela qu'aux yeux de l'Africain, la pratique de l'homosexualité montre que le genre humain tend à bafouer sa dignité et qu'il y a une tentative de formatage des cerveaux sur le plan culturel dans le seul but des privilèges et prérogatives égoïstes.

Cependant, il se pose un réel problème du point de vue moral et éthique. De l'avis de Mono Ndjana, ce problème d'ordre précisément éthique pose une question de savoir si toutes les évolutions doivent être accomplies sous-prétexte que l'accomplissement est possible. Toutes les possibilités, dans les mœurs comme dans les sciences doivent-elles passer à l'effectivité ? En d'autres termes, tout le possible est-il nécessairement faisable ? Tout ce qui est possible mérite-t-il d'être tenté ? Doit-on faire tout ce qu'on peut ? Comme réponse à cette suite d'interrogations, Mono trouve simplement que « *l'Afrique est agressée par l'intrusion*

⁶⁶⁵ Hubert Mono Ndjana, *Mondialisation et problèmes éthiques*, in *l'Afrique face aux défis de la mondialisation*, colloque, Yaoundé, 11, 12 et 13 septembre, 2000, p. 8.

*occidentale qui avait commencé sous forme oppressive depuis la traite négrière au XIV^e siècle »*⁶⁶⁶.

Les droits de liberté sont devenus, entre les mains des grandes puissances à travers les organisations internationales, une arme idéologique de destruction culturelle et religieuse ; et d'asservissement économique des nations économiquement faibles. Ces grandes puissances instaurent des désordres en créant des foyers de tension (derrières lesquels ils tirent profit) partout à travers le monde en manipulant au nom de la liberté, les consciences des personnes et groupes de personnes faibles d'esprit qui ne poursuivent que leurs intérêts particuliers et égoïstes au sein des États. Et ces personnes et groupes font des revendications de toutes natures, qui conduisent très souvent à des insurrections, des mouvements d'humeur, des manifestations populistes anarchiques et autres. À cause du concept de liberté mal interprété, des peuples connaissent aujourd'hui des souffrances dues aux instabilités causées par les revendications anarchiques sans avoir mesuré l'ampleur des insurrections et des mouvements de masse.

Dans ce registre, nous pensons à ce qu'on a appelé « printemps arabe » en général et le cas de la Libye en particulier qui s'est trouvé dans un chaos total. Partout dans le monde sur les lèvres des consciences manipulées, on n'entend que « liberté » sans penser en réalité à ce qu'est cette liberté réellement ni à ce qu'elle implique et ni moins encore penser à son fondement. Voilà pourquoi il nous est donné de constater que le mot liberté comporte une double confusion. La première concerne la relation que l'on peut avoir avec son sens ; la seconde, celle que l'on peut avoir avec son usage. C'est ce qui fait que fréquemment, les gens utilisent le terme liberté alors que l'on entend par lui autre chose. Tout cela parce que l'Occident s'est arrogé le monopole de liberté et se croit plus libre et par la suite, se prend pour modèle et veut imposer « ce modèle » à tout le monde. Or, il n'existe pas de liberté absolue figée, posée quelque part à la source de laquelle chacun viendrait puiser. Njoh-Mouelle remarque en effet qu' « *il ne semble cependant pas que la liberté humaine doive changer d'essence en fonction de la couche sociale des individus. Car il ne faut confondre une différence de degré avec une différence de nature. Si la liberté existe, elle doit avoir la même signification pour tous les humains* »⁶⁶⁷.

Donc, la liberté ne doit pas être prise pour prétexte par qui que ce soit. La seule compréhension du concept de liberté doit être faite relativement à la lumière des principes

⁶⁶⁶ *Idem.*

⁶⁶⁷ Ebénézer Njoh-Mouelle, *Op. cit.*, p. 102.

éthiques, de la loi qui gouvernent les États et des mœurs des sociétés. Les actes de liberté doivent puiser dans les saines intentions de la volonté. Car d'après Kant, de tout ce qu'il est possible de concevoir dans le monde et même en général en dehors du monde, il n'y a qu'une seule chose qu'on puisse tenir pour bonne sans restriction, c'est une bonne volonté. La bonne volonté est une chose indispensable qui nous rend dignes d'être heureux. La bonne volonté ne tire pas sa bonté de ses effets ou de ses résultats, ni de son aptitude à atteindre tel ou tel but proposé, mais seulement du vouloir, c'est-à-dire qu'elle est bonne en soi et considérée en elle-même. En effet, « *la bonne volonté doit être estimée incomparablement supérieure à tout ce qu'on peut exécuter par elle au profit de quelque penchant, ou même à tous les penchants réunis* »⁶⁶⁸.

Nous avons l'impression que les puissances mondiales posent les États faibles simplement comme moyen au sens kantien du terme, pour l'usage arbitraire de leur volonté en ne regardant dans leurs actions qu'elles-mêmes et ne regardent jamais ces États faibles comme fin de leurs actions. L'impératif de Kant selon lequel : « *agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle* »⁶⁶⁹, n'a pas de place dans les actions des puissances. Quand il faut agir pour les intérêts et au nom de la liberté du peuple, ces puissances n'hésitent pas. C'est par exemple un constat selon lequel les pays occidentaux ne respectent pas le principe d'ingérence qui a amené l'OUA à créer en 1981, la *Charte Africaine des Droits l'Homme et des Peuples*. La perte de crédibilité à l'égard de l'Occident vient du fait qu'il proclame les Droits de l'Homme sans les respecter. L'universalité des Droits de l'Homme, tels que définis en Occident, est donc souvent mise en opposition au relativisme culturel qui promeut une notion d'égalité des cultures.

La validité universelle des Droits de l'Homme semble être en contradiction avec le principe d'autodétermination au nom duquel chaque peuple est maître du choix de son régime politique. La stricte application du principe d'autodétermination fait en effet prévaloir les choix politiques locaux sur toute valeur universelle : elle équivaut à légitimer par avance la politique de tout gouvernement national en matière de Droits de l'Homme, à la seule condition que ce gouvernement ne soit pas imposé par une puissance étrangère. Et ce qui fait surtout fondamentalement problème, ce que l'Occident pense que les vies humaines dans les pays du

⁶⁶⁸ Emmanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, *Ibid.* p. 42.

⁶⁶⁹ *Ibid.*, deuxième section, p. 47.

sud ne valent pas la même chose que dans les pays du Nord. Voilà, un sérieux problème que pose l'idéologisation et l'instrumentalisation du mot liberté.

Aux plans nationaux, nous constatons à l'intérieur des États, au nom de la liberté, des comportements tels que les manifestations, des soulèvements populaires et autres alors qu'en réalité, la liberté n'est pas donnée pour s'affranchir du pouvoir, ni pour fonder le pouvoir légitime, mais pour se soumettre au pouvoir légitime en soumettant le pouvoir lui-même à la question de sa légitimité. Nous assistons également à ce niveau à un paradoxe des droits de liberté. Ce paradoxe c'est que l'État constitue à la fois le principal protecteur, le garant des libertés fondamentales et le principal responsable des violations de celles-ci. L'État se trouve à la fois juge et partie.

C'est comme cela donc que l'État viole impunément les droits de liberté à travers par exemple les mesures telles que l'état d'exception, l'état d'urgence, le couvre-feu etc. À travers ces mesures dites d'exception, on assiste aux restrictions des libertés, car ce sont des mesures liberticides qui portent atteinte aux libertés. Et aussi, à travers par exemple les conflits armés, l'État autorise la progression de la sécurité au détriment des libertés et des droits. De même qu'en cas d'attaque terroriste, les libertés et droits des citoyens reculent au nom de la sécurité. Les conséquences sont malheureusement pénibles quand nous regardons la situation des déplacés internes et les réfugiés partout à travers le monde et de plus en plus on parle des problèmes humanitaires. Les cas les plus récents sont : la RCA, le Mali, l'Ukraine, le Soudan, etc.

En effet, puisque l'État est mis en accusation pour répression, il arrive des fois qu'il devienne laxiste et passif face aux débordements et réclamations. Et c'est pour cette raison que l'anarchie s'installe en son sein. Alors qu'il a un rôle régulateur de la vie sociale à jouer. Pour ce faire, l'État doit faire appliquer le droit à travers la justice avec toutes ses forces. Car selon Polin, « *la justice constitue un ordre de relations axiologiques effectivement vécues qui cherche à être consciemment réfléchi et efficacement voulu* »⁶⁷⁰. L'État doit également jouer un rôle de sensibilisation auprès de la population sur les droits de l'homme en général et sur les droits de liberté en particulier.

Enfin, au niveau individuel, si nous prêtons oreilles attentives aux paroles quotidiennes des hommes, des déclarations telles que : « je suis libre de faire ceci ou cela », « j'ai la liberté

⁶⁷⁰ Raymond Polin, *Éthique et Politique*, Paris, Editions Sirey, 1968, pp. 167-168.

de faire comme bon me semble », « il s'agit de mon corps, je fais ce que je veux, j'ai la liberté de disposer de mon corps », « je suis dans mon pays et libre de faire ce que je désire », sont souvent très récurrentes. Nous remarquons donc que les gens affirment leur liberté de manière inconsciente voire ignorante. Nous nous rendons compte sans faire beaucoup d'efforts que chaque homme, poursuivant ses intérêts particuliers et égoïstes, ne voit en face de lui que sa liberté sans jamais poser celle des autres à côté d'elle. Personne n'imagine qu'il existe des limites à sa liberté et qu'il existe des règles à respecter dans cette liberté. La liberté selon eux devient le laisser-aller, le laisser-faire et même la dégradation des mœurs.

De nos jours, nous rencontrons des inscriptions telles que « collège la liberté », « hôpital la liberté », « radio la liberté », « rond-point ou carrefour de la liberté », « université libre » et même devant les bars et restaurants. Ces inscriptions prêtent à confusion. On ne sait à quoi exactement ces noms qu'on donne aux espaces renvoient. La saisie conceptuelle du contenu de ces inscriptions n'accompagne pas immédiatement le sens qu'on leur donne. On pense comme si d'une part on fréquenterait, étudierait gratuitement et on ne serait soumis à aucune convention, pour le cas de collège et université ; et d'autre part, comme on ferait selon son bon vouloir une fois qu'on accède dans ces structures. La plupart des gens qui utilisent le mot liberté et se disent libres seraient bien embarrassés pour le justifier, puisqu'aujourd'hui on déclare volontiers « je suis libre », même un hors la loi le déclare aussi à telle enseigne que, le mot liberté a pris de nos jours une telle largeur et une telle extension qu'il ne signifie plus rien du tout. Voilà pourquoi, cette situation nous amène à penser avec Rifkin que : *« la liberté c'est la capacité d'optimiser pleinement le potentiel de sa vie et une vie accomplie est une vie vécue en bonne compagnie, dans l'affection et l'appartenance, qui sont rendues possibles par l'approfondissement et l'enrichissement continu de nos expériences et de nos relations personnelles avec d'autres »*⁶⁷¹.

Il suit de cette pensée qu'on est libre que, lorsqu'on se laisse être élevé dans une société qui nous donne des occasions d'empathie. Nous ne sommes pas libres de vivre notre vie. La société a un droit de regard sur nous et nous sommes obligés de nous conformer aux lois et règles de cette société. Elle nous élève, nous guide, nous oriente et c'est cela qui constitue notre éducation qui complète celle donnée par la famille dans laquelle chacun naît. Mais Miklos remarque malheureusement que : *« de nos jours, nombre de parents ne rappellent pas à l'ordre leurs enfants qui font sans contrainte ce qui leur plaît. Le résultat n'est point une génération*

⁶⁷¹ Jeremy Rifkin, *Une conscience pour un monde en crise : vers une civilisation de l'empathie*, Paris, Editions nouveaux horizons, avril 2011, p. 32.

libre mais une génération mal élevée, incapable de s'adapter et par conséquent incapable de vivre en communauté »⁶⁷².

Cependant, est-ce que la liberté peut être entendue comme licence ou libertinage? Si oui, d'ici peu certaines gens diront même qu'ils ont la liberté de tuer leurs mères. De ce fait, nous sommes du même avis que Njoh-Mouelle pour dire que : « *l'on se trompera toujours sur la liberté chaque fois qu'on l'imaginera comme le résultat d'une élimination de toutes les entraves possibles et concevables. On se la représentera alors comme pouvant être acquise une fois pour toutes un jour, comme un état dont on puisse jouir sans rencontrer la moindre contrariété* »⁶⁷³.

Au sujet des manifestations par exemple, certes les constitutions comme lois fondamentales de beaucoup des pays disposent et garantissent à leurs peuples le droit de manifester leur ras-le-bol, mais les lois des juridictions prévoient parallèlement d'autres mesures d'accompagnement qui doivent être respectées. C'est pour cela qu'il devient nécessaire d'être préalablement autorisé à manifester. Ainsi, l'intervention du droit dans les libertés ne peut avoir pour fonction que de les davantage garantir. C'est donc pourquoi, nous pensons que le mot liberté ne doit seulement être compris comme un acquis définitif. En outre, qu'il doit avoir une connotation, une force et un rayonnement extraordinaire ; car il est depuis des siècles, un des mots dont la possession duquel a constitué la lutte la plus féroce. Il y a certainement d'autres concepts qui sont très sollicités : démocratie, justice, vérité, peuple, progrès, salut public, mais aucun de ces concepts n'a eu une carrière aussi longue et brillante que le concept de liberté. L'on doit opérer une prise de conscience et une nouvelle orientation de la compréhension, de l'interprétation, donc de la saisie conceptuelle de ce qu'est la liberté afin d'en faire bon usage.

L'on doit envisager un rude travail pour que le mot liberté ne soit point ce mot qui menace la morale comme base de notre société, car c'est elle qui stabilise nos mœurs. La posture de Njoh-Mouelle constitue un point d'encouragement à ce sujet lorsqu'il pense que « *la voie de la liberté est la voie de l'effort et de la difficulté* »⁶⁷⁴. À la question de savoir, comment définir les rapports de la liberté et de l'entrave ? Sa pensée est que l'absence totale de contraintes ou d'obstacles n'est pas la liberté. Car, « *la liberté supposant l'action et l'action supposant elle-même l'effort difficile de transformation d'une situation ou matériau résistant, on verrait*

⁶⁷² Miklós Maróth, « Liberté et esclavage », in *Qui est libre ?*, Edition Orphéus l'Harmattan (Hongrie), pp. 39-52, 2002, p. 46.

⁶⁷³ Ebénézer Njoh-Mouelle, *Op.cit.*, p. 103.

⁶⁷⁴ *Ibid.*, p. 121.

mal à quoi servirait la liberté une fois toutes les résistances supprimées, tous les problèmes résolus et les efforts rendus vains »⁶⁷⁵.

Njoh-Mouelle n'envisage pas de liberté sans entraves ni sans contraintes. Il affirme à ce sujet que :

La liberté n'est donc pas un programme qu'on puisse envisager de réaliser ; mais elle permet de réaliser des programmes. Nous voulons dire que la liberté n'est ni derrière nous, ni devant nous au titre d'une chose que nous devons posséder. Car alors elle serait une nature, ce qui est contradictoire. La liberté, c'est plus exactement la libération. Nous sommes attelés à une tâche de libération perpétuelle. La liberté c'est l'effort permanent par lequel l'homme se hisse perpétuellement au-dessus de la nature et de lui-même, pour inlassablement, témoigner en faveur de la vie et au détriment des forces destructives de la mort⁶⁷⁶.

D'après l'auteur de *la médiocrité à l'excellence*, « la liberté de l'homme est plus exactement, dans les meilleurs cas, une libération perpétuelle ; on doit renouveler sa liberté tous les jours comme on ferait pour une foi quelconque. Seules nos œuvres quotidiennes de libération parleront de notre liberté »⁶⁷⁷. Nous disons que la liberté est quelque chose qui se fait en nous sans cesse, elle est loin d'être d'avance et une fois donnée. Nous sommes libérables plus que libres. C'est pour cela que d'après Polin, « seul d'ailleurs, un sujet libre dispose du pouvoir de s'obliger, de lier sa liberté à une valeur, à une loi d'action »⁶⁷⁸.

Nous pensons donc que pour parler de liberté, l'homme doit tenir compte ou répondre à une double exigence : le droit et la morale, voire l'éthique. Car selon Hegel :

L'obligation en vers la loi implique au point de vue du droit, la conscience de soi et la nécessité qu'elle soit connue universellement. Le droit, entré dans l'existence sous forme de loi, existe pour soi et il s'oppose à la volonté particulière, à l'opinion subjective sur le droit comme quelque chose d'autonome ; il doit se faire valoir comme universel. On doit considérer la juridiction autant comme un devoir que comme un droit de la puissance publique. L'État, comme réalité morale, comme compénétration du substantiel et du particulier, implique que nos obligations en vers la réalité substantielle soient en même temps de notre liberté particulière c'est-à-dire qu'en lui, droit et devoir sont réunis dans une seule et même relation⁶⁷⁹.

⁶⁷⁵ *Ibid.*, p. 122.

⁶⁷⁶ *Ibid.*, p. 123.

⁶⁷⁷ *Ibid.*, p. 124.

⁶⁷⁸ Raymond Polin, *Op. cit.*, p. 43.

⁶⁷⁹ Friedrich Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, traduit de l'Allemand par André Kaan, préface de Jean Hypolite, Paris, Gallimard, 1940, pp. 225-229.

Hegel décrit ici la condition nécessaire et indispensable de la liberté de l'homme. C'est seulement par cette manière qu'un homme peut être libre. Une telle liberté relèverait de l'autonomie de l'action et même de son intention. Ainsi, l'action de l'homme sera qualifiée de légalement et légitimement acceptable. À ce sujet, Paul Ricœur affirme que s'orienter dans la pensée comme le dit également Kant, ce n'est pas seulement s'orienter dans des savoirs, mais s'orienter dans des devoirs, des obligations morales, juridiques, sociales et politiques. « *C'est cette difficulté à s'orienter en sujet libre dans un monde éthique qui appelle que nous ajoutions à notre premier parcours sur l'échelle des pouvoirs, un second parcours sur l'échelle des institutions que la liberté a la tâche de parcourir si elle veut devenir maîtresse et témoin d'elle-même* »⁶⁸⁰.

La réalisation de la liberté est inséparable de sa prise de conscience dans un acte simple d'auto-compréhension. Mais, la liberté n'est pas immédiatement disponible d'elle-même. C'est la loi de l'action que le sujet ne puisse identifier et reconnaître ses capacités que le détour et l'inscription dans le monde et dans l'histoire, détour au terme duquel le sujet lit sa liberté dans le texte même de son action. Ce n'est plus un détour par le dehors, mais un détour par l'intersubjectivité et les structures qui lui donnent cette cohérence et cette durabilité. Pour ne pas que la liberté soit liberté pour la liberté, il faut opérer un passage comme le souhaite si bien Polin, « *le passage de la description phénoménologique à la décision éthique, qui représente le passage d'une réflexion sur la condition de vie en société, à deux, à plusieurs, en groupe* »⁶⁸¹. De ce fait, Polin affirme que « *le cycle d'invention d'une valeur comporte un moment normatif lorsqu'il remonte la présence essentielle d'autrui* »⁶⁸².

Or aujourd'hui, force est de constater que le normatif et l'axiologique soient en périls au nom de la liberté. Au regard de cela, nous nous demandons si la liberté ne se confond pas au libertinage ou mieux, à l'anéantissement de l'humain. Allons-nous céder à la perversion au nom de la liberté ? Est-ce que c'est, comme se demande Polin, parce que l'homme a le pouvoir de refuser son humanité ? Y a-t-il pour lui un choix possible entre être humain et être autre chose qu'humain en tant qu'être de raison ? Le refus d'humanité est-il aussi une forme d'humanité ? La réponse est certes non, comme Polin l'avance, car cette façon conduit simplement à une

⁶⁸⁰ Paul Ricœur, « *La liberté et ses institutions* », in *Qui est libre ?*, Edition Orphée l'Harmattan (Hongrie), pp. 7-22, 2002, p. 16.

⁶⁸¹ *Ibid.*, p. 40.

⁶⁸² Raymond Polin, *La création des Valeurs*, Chapitre XX, 1977, p. 47.

forme inférieure, appauvrie et pervertie de l'humain. Étant entendu que « *le premier principe de l'homme, le devoir auquel il ne peut échapper, c'est de devenir humain* »⁶⁸³.

Au demeurant, un travail d'éducation des masses humaines aux lois juridiques et politiques, aux mœurs sociales à travers les valeurs morales et aux principes éthiques doit être fait. Mais, au moyen ou avec quoi doit-on inculquer ces principes dans les esprits vu le niveau de perversité actuelle surtout qu'elle va croissant ? Polin propose qu'il s'agisse désormais d'établir une philosophie de l'action. Cette philosophie de l'action comme le dit si bien Luc Faucher qui paraphrase le psychologue Ebbinghaus, a un long passé, mais une courte histoire. Les questions concernant l'action volontaire ou non, sont d'une certaine façon, aussi vieille que la philosophie elle-même. On retrouve par exemple chez Platon, Aristote, St Augustin, Descartes, Spinoza, Hume, Kant, pour ne nommer que ceux-là, des considérations sur la volonté, la nécessité, la contrainte, la liberté et le déterminisme qui définissent encore le champ des problèmes abordés par la philosophie de l'action contemporaine. Cependant, ces réflexions sur l'action ont généralement été subordonnées à un champ plus vaste qu'est l'éthique et la philosophie morale. Neuberg cité par Faucher relève que « *l'attention s'est concentrée sur quelques aspects ayant un rapport immédiat avec les thèmes éthiques que de la responsabilité, de la liberté, du bien et du mal. Cette limitation de l'intérêt de recherche a empêché l'élaboration d'une théorie compréhensive de l'action* »⁶⁸⁴.

Selon Neuberg, « *la philosophie de l'action est restée longtemps rattachée à la théorie de l'action morale. Ce n'est que dans les années cinquante que la philosophie analytique a libéré la philosophie de l'action de sa dépendance vis-à-vis de la philosophie morale* ». Les philosophes analytiques la concevait avec deux volets qui répondent aux questions suivantes : comment doit-on caractériser l'action, par opposition aux simples mouvements corporels ou aux événements physiques, comme la chute d'une pierre ? Quel est le lien entre les actions et les états psychologiques, comme la volonté ou les intentions ? Quel est le lien entre les actions et la rationalité ? Et comment doit-on caractériser l'explication de l'action ? Nous remarquons à travers cette série de questions que la philosophie de l'action ne s'est pas éloignée de la philosophie morale. À cet effet, Raymond Polin livre l'impression suivante : « *nous restons fidèles à cette inspiration en gardant présent à l'esprit le caractère libérateur et radicalement*

⁶⁸³ Raymond Polin, *Éthique et Politique*, p. 53

⁶⁸⁴ Luc Faucher, *Philosophie de l'action*, 2017, version numérique, p. 17.

imprévisible de toute création axiologique en même temps que le caractère décisive, historique, provisoire et conventionnel de toute éthique »⁶⁸⁵.

Mais toutefois, vu le champ restreint de la philosophie de l'action, nous disons à la suite de Polin qu'il faut recourir à une philosophie pratique. Il faut la philosophie pratique afin que l'éthique et par ricochet la morale, entre dans les actions de liberté des hommes ; cette philosophie pratique fera également intégrer la politique et le droit dans la qualification des actes de liberté. Ainsi pour la liberté des individus, on aura besoin de la philosophie pratique, entendue comme l'une des branches de la philosophie qui a pour objet les actions et les activités des hommes. Cette philosophie pratique inclut la philosophie morale, la philosophie politique et la philosophie du droit. Elle vise l'épanouissement humain et le bien-vivre. Le bon usage ou le mauvais usage de la force, la justice ou l'injuste répartition des biens de ce monde et de ses misères concernant la liberté de chacun, les libertés de tous, les libertés publiques. C'est un problème philosophique à la solution duquel les solutions techniques demeurent subordonnées. C'est la formation de l'individu, son éducation humaine, sa capacité de juger et de décider par lui-même, d'ordonner l'ensemble de son action, de ses œuvres et leur donner un sens.

Aux citoyens comme aux gouvernants, considérés comme des individus, qu'une obligation doit être imposée dans toutes les actions. Chacun doit fournir à son niveau, l'occasion de former intentionnellement des valeurs, d'y réfléchir dans les attitudes possibles et les significations fondamentales. Autrement dit, les hommes doivent concentrer leur attention sur les principes. En premier sur les principes éthiques qui sont la théorie pratique des relations avec soi-même ou des relations d'un individu avec un autre ou encore avec plusieurs individus considérés en tant que qu'individus. En un mot, les principes éthiques constitueront la théorie du bon usage de la liberté. Voilà une philosophie pratique qui transcende à la fois les limites du discours théorique et abstrait du droit et qui impose des règles et obligations de l'extérieur pour devenir éthique, c'est-à-dire la réflexion sur les principes et l'usage de la liberté dans les relations humaines et sociales. Car, la liberté constitue l'un des principes les plus essentiels de la philosophie. Elle est le fondement de la philosophie et est sa finalité. C'est pour cette raison que Njoh-Mouelle souligne que :

Le philosophe est comme l'oracle d'une société, seulement ses interprétations du monde ne sont ni des visions, ni des révélations, au sens biblique du terme. Aucun être mystérieux ne lui souffle ce qu'il doit dire. Il réfléchit, c'est-à-dire qu'il analyse, compare, confronte le réel avec l'idéal qu'il porte en lui,

⁶⁸⁵ Raymond Polin, *Ibid.*, pp. 52-53

*confronte la laideur existante avec le beau devant être, l'injustice existante avec la justice devant être. Bref, le désordre existant avec l'ordre devant être. Il a le sens de l'humain et c'est cela au fond, appuyé sur la raison universelle, qui sert de critère à toutes ses entreprises*⁶⁸⁶.

C'est là le prototype du philosophe pratique. Il observe et analyse le sens réel de la vie dans l'écart de ce qui est et de ce qui devrait être. Cette analyse se fait à la lumière des activités et actions des hommes dans leurs interactions. Sa réflexion vise toujours l'universalité et ne se situe jamais dans le sentimentalisme ni dans le relativisme subjectif.

La pensée de Towa se rapporte à cela lorsqu'il explique que nous ne sommes pas libres si nous dépendons d'un instinct, d'une inclination et d'un intérêt égoïste. Car, alors nous sommes quelque chose de particulier, nous plaçons notre être dans une particularité et nous nous trouvons liés par elle. Mais, on n'y parvient que lorsqu'on veut et on aime le droit, la moralité sociale et le bien qui sont des choses générales. Si un peuple a des lois fondées sur le droit et vit réellement selon ces lois, cela suppose que le général est devenu objet à la fois pour la volonté et la pensée. « *Je ne suis libre que si je pose en principe la liberté des autres qui, de leur côté, reconnaissent et garantissent la mienne. Ainsi pour être réelle, la liberté suppose beaucoup de gens libres. Les lois de la moralité sociale et du droit ont pour fonction de régir leurs rapports entre eux* »⁶⁸⁷. La philosophie pratique paraît être cette discipline qui éduquerait mieux à cette liberté qui pose la limite de la liberté. En effet, selon Hegel, la liberté suppose nécessairement la conscience de soi, en quoi l'animal ne peut être dit libre puisqu'il n'a pas conscience de cette liberté. De plus, la liberté n'est pas donnée, mais elle se conquiert. Towa remarque à cet effet que « *Hegel nie que la liberté puisse être exercée par un individu isolé. Elle ne peut se réaliser qu'au sein d'un peuple* »⁶⁸⁸. Hegel affirme donc que « *ce n'est que parmi un certain nombre d'hommes qu'on trouve une liberté réelle existante* »⁶⁸⁹.

À la suite de toutes ces pensées, nous proposons que le concept de liberté doit être redéfini et réinterprété aujourd'hui. Puisque, nous avons le sentiment que la liberté est devenue négation de l'humain ; du fait que le désir de la liberté chez l'homme dans les sociétés actuelles est individualiste, égoïste, absolu et dénué de tout sens juridique et éthique. Bref, le mot liberté s'est écarté de son sens véritablement humain. C'est pourquoi, nous pensons à une redéfinition

⁶⁸⁶ Ebénézer Njoh-Mouelle, *Op. cit.*, p. 115.

⁶⁸⁷ Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, CLE, 2000, pp. 15-16.

⁶⁸⁸ *Ibid.*, p. 16.

⁶⁸⁹ Georg Friedrich Wilhelm Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, traduction J. Gibelin, Paris, VRIN, 1954, p. 207 ; cité par Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, Editions CLE, 2000, p. 16.

philosophique de la liberté à la lumière de ce que nous constatons dans les sociétés actuelles. Cette redéfinition ne serait pas superfétatoire. L'action de l'homme par laquelle, il s'affirme dans sa liberté par rapport aux autres et au monde doit relever de sa propre loi, c'est-à-dire d'une règle de vie réfléchie par lui-même, au moyen de sa raison pour que son action soit imprégnée de moralité préalablement et même d'éthique. Car, l'éthique énonce les sens et les valeurs de relations individuelles réciproques et tente de les organiser en un ordre effectif intelligible.

La liberté, c'est alors la possibilité de réaliser les actes qui nous qualifient et réaliser notre projet sans nous heurter au projet de l'autre. Il s'agit ici d'une liberté qui prend en compte à la fois le droit et l'éthique. Nous sommes responsables devant les hommes. Cette responsabilité n'est pas uniquement d'ordre juridique, elle est aussi morale ; nous avons encore des devoirs à l'égard d'autrui, quand bien même nous serions en règles à son égard du point de vue de la stricte légalité. C'est ce que pense Levinas dans son éthique du vis-à-vis en soutenant que :

La liberté n'est plus alors seulement la liberté du sujet. Elle est bien plutôt de l'autre, qui m'oblige à lui répondre. Je ne peux pas faire comme si les autres n'existaient pas. Mon existence est toujours précédée par celle des autres et s'inscrit d'emblée dans une socialité qui excède de toutes parts les limites de mon intériorité. Vouloir se retrancher en son for intérieur, se préserver de toute incursion étrangère, c'est refuser l'altérité essentielle qui me convoque⁶⁹⁰.

Être libre, ce n'est alors pas tant être soi, mais c'est être libre pour l'autre. En outre, la liberté ne peut plus être repli sur soi pour des projets immoraux et égoïstes, c'est-à-dire agir hors normes et en dehors des lois juridiques, politiques et éthiques. La liberté doit être ouverture à l'autre dans une objectivité harmonieuse. Car elle n'est pas refuge, mais exposition à l'autre et pour l'autre. Cependant, préserver la liberté, c'est réserver l'avenir dans un double mouvement de sauvegarde et de mise à disposition d'un monde où d'autres hommes puissent à leur tour, vivre et exercer leur liberté. C'est pourquoi la liberté ne saurait relever de la sphère privée. Elle doit être appréhendée comme un fait social.

À cet effet, les hommes ne doivent plus vouloir la liberté pour la liberté et à travers chaque circonstance particulière. Car la liberté de chaque homme dépend entièrement de celle des autres et vice-versa. « *Chaque homme doit se dire : suis-je bien celui qui a le droit d'agir*

⁶⁹⁰ Emmanuel Levinas, *Humanisme de l'autre homme*, Paris, Fata Morgana, 1972 ; cité par Élisabeth Clément, in *La liberté*, 1995, version numérique, collection dirigée par Laurence Hansen Løve, 2009, pp. 71-72.

*de telle sorte que l'humanité se règle sur mes actes ? »*⁶⁹¹. Une fois que l'homme reconnaît qu'il pose des valeurs dans le délaissement, il ne peut vouloir qu'une chose ; c'est la liberté comme fondement de toutes les valeurs. Cela veut dire simplement que « *les actes des hommes de bonne foi ont comme ultime signification la recherche de la liberté en tant que telle* »⁶⁹².

Nous terminons cette partie en disant que la liberté d'un homme doit prendre essentiellement en compte la liberté des autres hommes. Et partant, tout homme doit agir dans la limite de ce que permet la loi. Il doit mener sa vie sous l'éclairage des principes éthiques. Dès lors, la question de l'interface entre le droit et l'éthique et même de la politique nous apparaît comme l'une des questions les plus pertinentes dans le contexte actuel de changement de nos sociétés dû à la mauvaise compréhension et à la mauvaise interprétation du concept de liberté qui conduisent à son mauvais usage.

En effet, vu le niveau de la perversité dans le sens de dégradation des mœurs et le niveau croissant des dérives dans les sociétés actuelles, une philosophie pratique doit être à l'œuvre. Cette philosophie pratique doit cesser d'être mystification du langage, mais doit être écrite dans un langage simplifié et accessible à tous. Car, la liberté qui a été une valeur tant recherchée, menace aujourd'hui de remettre en cause la dignité humaine voire le sens réel de la vie à l'observation de la situation actuelle, c'est-à-dire le niveau de dégradation des valeurs humaines au nom de la liberté, auquel nous assistons. La philosophie pratique que nous proposons doit être le fruit de la raison afin d'être à la fois solide, communicable et convaincante.

Au sens socratique du terme et comme le pense Njoh-Mouelle, la philosophie ne doit pas se détacher des préoccupations pratiques de la vie. Il pousse plus loin la réflexion en affirmant que *la philosophie ne doit pas abdiquer sa mission*⁶⁹³. Il évoque plus précisément la réflexion éthique. D'après lui, la crise des valeurs est visible de nos jours. Mais, « *si on supprime dans l'existence des hommes toute préoccupation de la valeur, on va assister à la chute verticale dans l'animalité* ». Alors que « *nous sommes en permanence à la recherche de nous-mêmes, recherche assimilée souvent à celle du bonheur. Comment chercher sans boussole et sans connaître à tout moment l'indication du pôle Nord ?* »⁶⁹⁴. C'est pour cette raison que Njoh-Mouelle affirme clairement que :

⁶⁹¹ Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, présentation et notes par Arlette Elkaïm-Sartre, Paris, Editions Gallimard, 1996, p. 36.

⁶⁹² *Ibid.*, p. 69.

⁶⁹³ Ebénézer Njoh-Mouelle, *Considérations actuelles sur l'Afrique*, Yaoundé, Editions CLE, 2000, p. 54.

⁶⁹⁴ *Idem.*

La plus grande crise que traversent nos civilisations, en particulier, est une crise de valeurs. On le constate depuis des années un peu partout ; les hommes de nos pays n'ont plus l'idéal, la jeunesse en particulier se trouve ballotée de-ci de-là par les marchands d'illusions des pays industrialisés. Le prestige qui entoure la technologie de pointe présente toujours les pays les plus avancés à cet égard comme les modèles à suivre. Leur cinéma, leur littérature, leur mode de vie s'imposent aux plus faibles qui y voient leurs gouvernails de direction. Et pourtant ils ne sont pas des modèles à tous égards. Le phénomène de l'école moderne en soi, avait déjà ébranlé l'autorité traditionnelle des parents auprès des enfants. Prolongeant et amplifiant l'action de l'école, le cinéma, difficilement contrôlé, achève de ruiner tout ce que notre jeunesse avait de potentialités créatrices⁶⁹⁵.

Voilà pourquoi, une philosophie pratique doit être à jamais promue. Cette philosophie pratique doit avoir donc pour objet, les actions et les activités des hommes. La promotion de cette philosophie pratique qui inclut la philosophie morale (éthique) et politique ; et la philosophie du droit, comme le souhaite Kant, pourra aider à l'édification d'une société harmonieuse où moins de renversement des valeurs, des mœurs et des débordements seront observés en termes de dérives. Qu'elle puisse favoriser l'épanouissement d'une vie humaine digne de ce nom qui vaut la peine d'être vécue. Étant entendu que la philosophie pratique implique la politique, l'éthique et le droit avec primauté de l'éthique, elle peut situer la question de l'éthique dans les activités des hommes en formant la conscience morale. Comme l'affirme Moussé :

Les exigences de l'éthique débordent toujours celles de la loi auxquelles elles donnent sens humain de « reconnaissance ». La loi découle partiellement de l'éthique. L'éthique reste libre par rapport à la loi qu'elle peut inspirer, dont elle guide l'interprétation. Respecter la loi pour éviter les sanctions est sans doute sagesse et prudence, mais ce n'est pas nécessairement fidélité aux exigences de l'éthique. L'éthique n'est en cause que dans la mesure où les valeurs de vérité, de respect d'autrui, de solidarité, de liberté et de reconnaissance d'autrui sont en jeu. C'est habituellement le cas pour une bonne part et, même lorsque ces valeurs n'apparaissent pas clairement, le respect de la loi s'impose souvent au nom d'une discipline à défaut de laquelle la vie en société se disloquerait. Il ne s'impose cependant pas toujours ; car il peut exister des lois injustes, inopportunes et dangereuses par leurs efforts, voire impraticables⁶⁹⁶.

De cette pensée, il s'ensuit que l'éthique doit être au centre des actions humaines. Car, la question de l'action est aussi et surtout une question de possibilité d'un sujet pratique, c'est-à-dire d'un auteur libre et d'une liberté qui importe au plus haut point pour son statut existentiel,

⁶⁹⁵ *Ibid.*, pp. 54-55.

⁶⁹⁶ Jean Moussé, *Pratiques d'une éthique professionnelle*, Paris, Editions d'organisation, 1989, p. 26.

moral et politique. À la question de qu'est-ce qu'une action, Gnassounou dit qu' « *une réponse raisonnable est d'affirmer qu'une action humaine est une action volontaire, ce qu'aucun philosophe ne nie. Une interprétation philosophique radicale de cette réponse ajoute que l'essentiel dans l'action humaine est son caractère volontaire* »⁶⁹⁷.

En effet, la philosophie pratique peut mieux orienter et guider les actions humaines. En matière pratique, elle peut apprendre aux gens que quand on accomplit une action, on doit savoir ce qu'on accomplit. Cette connaissance doit être manifeste chez tous les hommes. Ainsi, personne n'aura besoin d'observer pour savoir ce qu'il est en train de faire. Car la connaissance qu'a un agent de ses propres actions intentionnelles a pour caractéristique de ne pas être fondée sur l'observation. Il ne s'observe pas entrain de poser une action. Mais, il projette son action dans la réflexion, analyse sa portée en rapport avec la liberté des autres et la pose. En matière pratique, l'agent greffe son action sur une triple réflexion. Il se demande si son action tient compte de la morale (éthique), de la politique et du droit. Ce qui fait que toute action humaine de liberté soit renforcement de l'harmonie et de l'élévation de la vie.

C'est pourquoi nous disons que la philosophie pratique a pour fin fondamentale et ultime l'épanouissement de l'homme et son bien-vivre. Si seulement les membres d'une société donnée peuvent être conscients de cette fin de la philosophie pratique dans leurs interactions, ils poseront des actions rationnellement intentionnelles et proprement humaines. Une action proprement humaine est une action dont on peut donner des bonnes raisons et motivations. Ainsi, les actes de liberté ne seront plus posés n'importe comment, mais seront rationalisés. La rationalisation des actions devient une lutte que les hommes doivent mener au quotidien. Une lutte qui passe entre la passion et de la raison. Mais il faut donner la préférence à la raison de s'affirmer. Les hommes doivent régler leurs actions par la raison et se conformer à elle en tant que principe supérieur. Cela peut passer par une soumission au droit, à la politique et à la morale. Voilà comment une philosophie pratique peut être mise en œuvre pour que la liberté humaine soit encadrée afin que les actes de liberté des hommes ne soient plus des prétextes pour renverser les mœurs et toutes les lois, mais qu'ils soient des actes véritablement relevant des comportements eux aussi humains.

⁶⁹⁷ Bruno Gnassounou, *Op. cit.* p. 13.

CONCLUSION GÉNÉRALE

La philosophie de la liberté de Spinoza était le sujet qui a mobilisé nos efforts de réflexion dans le présent travail. La justification du choix de ce sujet se trouvait d'une part dans une permanente interrogation qui a occupé notre esprit sur l'usage abusif du mot liberté par les hommes au quotidien dans l'époque actuelle, parce que le mot liberté est soumis à une mauvaise interprétation ; et d'autre part, la raison de ce choix était dans notre envie sans cesse renouvelée d'approfondir la compréhension de la pensée du philosophe Spinoza, qui a soulevé le problème de la liberté à son époque et a trouvé que les hommes se trompaient sur le mot liberté.

En effet, puisque la philosophie se donne la tâche de penser le quotidien de l'homme, il nous a semblé que la notion de liberté y occupe une place de choix. Elle qui se veut à la fois le principe et la fin de la philosophie. Dans le souci de chercher l'essence du concept de liberté et son effectivité dans les sociétés démocratiquement organisées en présence des lois, nous avons examiné le problème du rapport entre la liberté et la dignité humaine. Partant de ce problème, nous avons formulé la question suivante : pourquoi, malgré la philosophie de la liberté de Spinoza, l'homme n'est pas parvenu à une compréhension et à une définition de la liberté qui puisse garantir sa dignité ?

Pour tenter de répondre à cette problématique à la lumière de la philosophie de Spinoza, nous avons débuté nos investigations dans la Grèce antique, notamment chez Platon, Aristote, Épictète et Lucrèce ; puis dans les théories associées aux paradigmes religieux avec notamment Saint Augustin et Saint Thomas d'Aquin, pour aboutir à la période moderne avec Descartes et Hobbes, qui eurent beaucoup d'influence sur Spinoza ; d'où la première partie de notre travail intitulée **aperçu historique de l'émergence du concept de liberté humaine**. Cette partie nous a permis de comprendre que le mot liberté a été diversement défini et a ainsi pris plusieurs sens dans l'histoire de la philosophie. Elle nous a également permis d'introduire la conception spinoziste de la liberté dans un processus historique. Il ressort de cette partie que, les philosophes antiques pensent d'abord la liberté par opposition à l'esclavage. Pour eux, la liberté n'apparaissait pas comme un problème majeur, mais comme un fait de la vie politique. L'homme devait être soumis à l'ordre politique au lieu d'obéir à ses propres aspirations. La liberté du citoyen s'exerçait dans sa participation à la vie politique de la Cité. Ainsi, le citoyen libre était celui qui participait aux délibérations et aux décisions de la vie publique. Et aussi, le statut du citoyen libre n'appartenait qu'à celui qui n'était pas esclave d'autrui. Aristote disait qu'on appelle homme libre celui qui est à lui-même sa fin et n'est la fin d'autrui. Il a théorisé une telle conception avec son maître Platon. Mais toutefois, il s'est élevé légèrement au-dessus de la conception de son maître en apportant une particularité à la dimension morale de sa pensée en parlant des actes volontaires réfléchis et rationnels. Il parle ainsi des actes volontaires et

involontaires. Aristote définissait alors l'acte effectué contre son gré comme un acte contraint. L'*Éthique de Nicomaque* présente cet acte comme « involontaire ».

D'après Goglin, les théologiens médiévaux ont déduit que « *la liberté se définit par l'absence de contrainte* »⁶⁹⁸. Mais Aristote a précisé que l'acte involontaire est commis soit par ignorance, soit par violence. Il soutenait que l'acte involontaire est causé par la violence comme un acte dont le principe est extérieur. Par ailleurs, Aristote a défini l'action « de plein gré » comme une action spontanée, vitale, par opposition à une action violente et faite en connaissance de cause. Il définit l'agent volontaire comme étant celui dont il relève de lui d'agir ou de ne pas agir. C'est ainsi qu'il identifie la causalité proprement humaine de l'acte libre au choix ; et fait de l'homme celui qui a le pouvoir d'actuer ce qui est en puissance afin d'agir volontairement.

Pour Aristote, l'agir libre repose sur la délibération. Dans l'*Éthique de Nicomaque*, il lie choix et délibération ; et fait de la délibération une activité essentielle pour l'exercice de sa liberté de choix. Cette liberté de choix doit viser l'agir vertueux qu'il définit comme étant l'agir conforme à la règle droite, c'est-à-dire conforme à ce que dicte la raison. D'Aristote, les Stoïciens ont retenu la notion de vertu et celle de volonté. Ils théorisent une conception de liberté humaine qui postule que la volonté humaine doit suivre le cours de la nature.

Les auteurs théologiens médiévaux quant à eux, ont aussi retenu la notion de volonté dans laquelle, ils ont introduit la notion du libre arbitre pour démontrer la liberté humaine. La paternité de cette notion revient à Saint Augustin d'Hippone qui l'a forgé dans un ouvrage publié en 388, intitulé *Delibero arbitrio*. D'après lui, grâce au libre arbitre, l'être humain est responsable de ses actes. Il est donc libre d'agir ou de ne pas agir. Plusieurs thèmes liés à la liberté humaine ont été débattu par lui et ses contemporains. C'est ainsi que toute la période médiévale durant, les plus grandes controverses furent autour de la notion du libre arbitre en vue de prouver que l'être humain possède une liberté. Toutefois, à en croire Laplane Dominique, la notion du libre arbitre « reste encore très vague ». Plusieurs disciplines et diverses doctrines s'y sont penchées pour lui donner tant une signification qu'un contenu structurel. Mais dans la littérature, « *la notion de libre arbitre demeure ambiguë* »⁶⁹⁹. C'est ce qui fait dire Fossier que « *la liberté est aux temps médiévaux comme en d'autres, bien difficile à cerner et sources d'interprétations opposées* ». On se rappelle d'abord que la liberté est une

⁶⁹⁸ Jean-Marc Goglin, *La liberté humaine chez Thomas d'Aquin*, Philosophie, Écoles Pratiques des Hautes Études-EPHE, Paris, 2010, p. 77.

⁶⁹⁹ Laplane, *La mouche dans le bocal : Essai sur la liberté de l'homme neuronal*, Plon, 1987 ; cité par Tack, *Les origines de la liberté*, Paris, Editions Books on Demand, 2019, p. 47.

notion sans contenu effectif. « *Il n'existe que des libertés, ce qui ouvre la porte à toutes les nuances. On est plus ou moins libre, mais par rapport aux autres et alors pleinement* »⁷⁰⁰.

Chez Descartes et Hobbes de la période moderne, les conceptions de liberté diffèrent. Descartes a théorisé une conception qui a eu comme centre d'intérêts la liberté de la volonté, le libre arbitre et la liberté d'indifférence. D'après lui, il est donné à l'homme de faire l'expérience d'une volonté et d'un libre arbitre infini comme celui de Dieu. Par ailleurs, il considère que la liberté d'indifférence est le plus bas degré de liberté. Hobbes inaugure la philosophie politique moderne à l'intérieur de laquelle il théorise l'hypothèse de l'état de nature qui implique une liberté naturelle qui donne un droit absolu à l'individu sur tout. Cette liberté naturelle n'est limitée chez chaque homme que par sa propre force. Car tous les individus de l'état de nature sont libres et égaux. Cependant, la liberté qu'a chaque individu d'user de son pouvoir comme bon lui semble fait qu'ils s'affrontent. Ils sont donc ainsi dans une guerre de tous contre tous. Cette situation ne joue en faveur de personne. La vie de l'homme est solitaire, indigente, dégoûtante, animale et brève. C'est pourquoi, au regard de cette condition, d'après Hobbes il apparaît utile à chaque de s'unir aux autres hommes par une convention. Les hommes décident alors de passer un contrat entre eux. Le terme de ce contrat c'est que chacun doit se dessaisir de son droit et de sa liberté naturelle sur toutes choses. Ainsi, par consentement mutuel ils entrent dans un contrat à caractère artificiel en vue de s'assurer la paix, la sécurité et la liberté. Ils transfèrent leurs droits naturels à un souverain chargé de décider d'employer le droit puisqu'il possède un pouvoir absolu. Ce souverain établi par la volonté des hommes qui sont désormais des sujets est le pouvoir politique au sein duquel les hommes vivent une liberté civile encadrée par la loi. En effet, ces deux auteurs à savoir Descartes et Hobbes ont eu une influence directe sur Spinoza.

Dans la deuxième partie qui a pour titre, **la liberté humaine selon Spinoza**, il était question d'analyser méticuleusement la pensée spinoziste de la liberté humaine, c'est-à-dire qu'il était sujet pour nous de fouiller de fond en comble dans l'ensemble de l'œuvre de Spinoza. De ce fait, grâce à nos lectures, nous sommes arrivés à bout de sa pensée qui nous met en face de deux orientations qu'il donne à sa conception de la liberté à savoir : l'orientation politique et l'orientation éthique.

Du point de vue politique, Spinoza part de l'hypothèse de l'état de nature, notion dont il partage avec Hobbes, pour montrer que dans cet état, l'homme est un individu qui possède une liberté naturelle, c'est-à-dire un droit naturel au nom de la raison. Chaque individu a la

⁷⁰⁰ Fossier, *Libre (homme)*, in *Dictionnaire du Moyen Âge*, Paris, 2002, p. 832.

liberté d'user de son droit naturel sur toutes choses comme bon lui semble ; car rien ne lui interdit cela. La loi naturelle autorise tout individu et lui permet d'avoir droit sur tout à l'image des grands poissons qui ont le droit de manger les petits poissons. De même, les hommes ont la liberté sur tout ce qui est utile à leur conservation et à leur persévérance dans la vie. Dans cet état naturel, n'interviennent ni la moralité, ni la religion, ni la raison mais uniquement la volonté de vie. Chaque être selon sa puissance d'être, s'efforce de persévérer dans son être.

Spinoza a réalisé que si cet état de nature continue dans le temps, le genre humain périrait. C'est pourquoi, il indique que les hommes doivent sortir de cet état et s'orienter vers l'état civil, au moyen du pacte social qui a pour effet immédiat de transférer au profit de la collectivité l'ensemble des droits naturels, qui appartenaient aux individus. Ce transfert consistait à renoncer mutuellement à la liberté de nature et au droit sur toute chose. Ils font des contrats et confient leur liberté naturelle sous la direction d'un des leurs qui, en retour, agit en leur nom et en même temps leur garantit une liberté civile au nom du pouvoir de la multitude. C'est l'État qui accorde une égale liberté à chacun avec la garantie de la loi. De ce fait, Spinoza marque sa préférence pour l'État démocratique.

Cet État, ce sont les volontés particulières condensées en une unité. Suivant ce cheminement, c'est la liberté naturelle qui fonde la loi et débouche sur la liberté civile. La loi apparaît dès lors comme une nécessité ; car sans elle les rapports humains seraient régis par la force et la liberté des uns entraverait celle des autres. Donc, la loi protège contre l'arbitraire et assure la sécurité et la liberté véritable à tout le corps politique.

Du point de vue éthique, Spinoza soutient que nous sommes plus libérables que libres. La lecture de ses ouvrages nous a donné l'occasion de revenir sur les maux qui s'articulent autour de la question de la liberté. Spinoza a apporté un éclairage aux pensées des philosophes qui l'ont précédé et ont tenté d'expliquer le mot liberté avant lui. Il repense les positions des courants philosophiques qui ont cherché à comprendre la liberté humaine. C'est pourquoi, son mérite est, non négligeable. Car, il a su mettre triomphalement en évidence que la liberté n'est pas donnée au départ, mais qu'elle se produit dans un processus de libération. C'est ainsi que nous pensons que Spinoza n'a pas manqué d'apporter une réponse assez originale à la question de la liberté humaine.

Son originalité est donc à distinguer dans son esprit de créativité et d'invention des termes propres à la liberté tels que Béatitude, libre nécessité, Libération, etc. L'exploration de sa pensée nous a aussi permis de visiter les conflits et les dérives qui déchirent notre monde ; car ils sont dus à la réclamation exagérée de la liberté et d'entrevoir des possibilités de « sortie »

pour emprunter la voie de l'anarchie et de la licence. Donc selon Spinoza, nous devons dominer nos passions et nos appétits particuliers et égoïstes pour nous libérer et agir conformément à la raison envers nos semblables. En un mot, la liberté c'est l'action de tenir compte de la loi juridique et de la loi morale dans les actions.

Enfin, nous avons axé la troisième partie de notre travail sur **une nouvelle orientation philosophique du concept de liberté humaine**. Dans un premier moment, nous avons évoqué les problèmes de pertinence de la conception spinoziste et cela nous a conduit à déceler les limites de sa pensée sans pour autant occulter l'impact de sa conception de liberté humaine sur sa postérité philosophique. Nous avons en effet, abondamment montré que la pensée de Spinoza a exercé une influence sans pareille sur l'histoire de la pensée. C'est pour cette raison que nous disons que son apport est considérable. Car, il a inspiré autant de philosophies.

Ensuite, dans un deuxième moment, notre réflexion a porté sur les droits de l'homme, puisqu'avec ces droits, la liberté devient « droit de », comme garantie des libertés dans les sociétés démocratiques. Nous avons aussi questionné l'idéologisation de ces droits à l'époque contemporaine vu les dérives auxquelles nous faisons face ; car au regard de l'actualité, la liberté a tendance à se confondre avec le libertinage. Aujourd'hui, tout le monde a une affection pour le mot liberté. Mais paradoxalement, chacun peut s'arrêter lorsqu'on lui demande la signification de ce mot. Car, beaucoup d'hommes ne peuvent le définir. La réponse la plus caractéristique de notre époque, c'est qu'ils pensent que : « ça signifie faire ce que l'on veut ». La liberté est prise dans l'époque actuelle comme l'expression de soi sans le moindre respect des règles sociales.

Enfin dans un troisième moment, après avoir fait l'analyse de la philosophie de Spinoza, notamment après avoir scruté de près sa conception de la liberté humaine, nous avons ouvert à partir de cette conception, une nouvelle orientation à la compréhension du concept de liberté en vue de son bon usage et de sa meilleure interprétation. C'est ainsi que nous avons fait un plaidoyer pour une philosophie pratique qui s'entend comme branche de la philosophie qui a pour objet les actions et les activités des hommes. Elle comporte la philosophie morale, la philosophie politique et la philosophie du droit, qui visent l'épanouissement humain et le vivre-bien dans les sociétés organisées. Cette philosophie pratique doit s'adresser non seulement à une catégorie de personnes initiées à la philosophie, mais plutôt à la grande masse des populations, dans un vocabulaire simplifié et accessible à tous. Ceci dans le but d'une éducation de masse qui aura pour finalité la désillusion de la mauvaise interprétation de la liberté qui conduit au mauvais usage de cette liberté par le vulgaire. Cela, pour amener cette masse à

intégrer les notions de droit, de morale et d'éthique dans les actions, afin que la liberté humaine prenne appui non seulement sur la loi juridique, mais surtout sur des principes moraux ; puisque, quand on s'établit dans l'immoralité que la liberté n'a plus aucun sens.

Comme le dit si bien Clément, « *la liberté n'est pas seulement un droit que nous pouvons revendiquer, mais elle est encore et peut-être surtout une charge qu'il nous faut assumer* »⁷⁰¹. Dans ce sens, la liberté est une faculté d'autodétermination en vertu de laquelle le citoyen choisit et assume son comportement. L'existence humaine est régie par des codes et des normes moraux qu'il s'agit d'unifier avant de sceller le destin collectif. Destin collectif, parce que la société précède et succède l'individu. Ainsi, être libre, c'est avoir la capacité de déterminer téléologiquement son action.

Donc la liberté ne nous paraît possible que s'il existe une disponibilité et un intérêt pour la vie publique au détriment de nos intérêts particuliers. C'est pour cette raison que nous pensons qu'il faut repenser le concept de liberté. Car, Rousseau avait déjà affirmé que le devoir est une obligation morale qu'on se donne à soi-même, mais il n'est pas facultatif d'obéir à la loi juridique. Dès lors, nous épousons l'esprit de la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen qui dispose que « *la liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui : ainsi, l'exercice des droits naturels de chaque homme n'a de bornes que celles qui assurent aux autres membres de la société la jouissance de ces mêmes droits. Ces bornes ne peuvent être déterminées que par la loi* »⁷⁰².

En somme, nous disons que la philosophie de la liberté de Spinoza fonde la liberté humaine sur la loi entendue non seulement comme loi juridique, mais aussi la loi morale étant donné que la morale est une composante de la liberté.

« *L'être humain vient-il au monde libre ?* » Cette interrogation soulevée par Tack serait née chez lui de l'attitude qu'affiche cet être. Il trouve que cette question, qui semble à priori purement intellectuelle, est pourtant essentielle pour poser les bases d'une stabilisation politique. L'analyse de cette question peut déboucher sur des propositions permettant la construction d'une société plus harmonieuse et pérenne. Tack pense que « *la question des libertés, quelle que soit la nature ou la forme, s'est toujours imposée comme préoccupation majeure au cœur des sociétés. Pour les masses populaires, l'enjeu a toujours été,*

⁷⁰¹ Elizabeth Clément, *La liberté*, profil notions philosophiques, collection dirigée par Laurence Hansen-Love, 1995, p. 69.

⁷⁰² Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, 1789, article 2.

historiquement, de se battre pour des systèmes qui leur offrent les meilleures conditions d'expression de leurs libertés ». Dans la très grande majorité des cas, dit-il, cet enjeu demeure encore de nos jours avec, plus ou moins, la même force. C'est dire que « *la quête des libertés, bien qu'ayant traversé des siècles, semble encore être aujourd'hui un défi permanent à relever* »⁷⁰³.

La question de la liberté est débattue depuis la Grèce antique, ce qui signifie qu'elle a traversé des millénaires. Cependant, elle reste encore une notion balbutiante tant au niveau de l'interprétation de son essence que sa place dans les sociétés, affirme Tack. Mais, pourquoi ce balbutiement malgré le fait que de brillants penseurs et intellectuels en ont fait d'elle leurs objets d'étude à travers des siècles ? Dans un contexte où originellement, ce sont les rapports de force qui prévalent, les libertés individuelles ne sont pas d'office acquises.

Ces libertés spécifiques n'émergent que soit par les bons grés du souverain, soit justement par une révolution. Mais d'après Tack, demander aux peuples de nos jours de sacrifier comme ceux d'autrefois leurs libertés individuelles à la liberté politique, c'est le plus sûr moyen de les détacher de l'une, et quand on y serait parvenu, on ne tarderait pas à leur ravir l'autre.

À la suite de Tack et pour terminer, nous pensons que le problème de la liberté humaine se pose dans l'époque actuelle à plusieurs niveaux. Tout d'abord, la compréhension du mot liberté prête à confusion. Elle n'est pas la même pour tout homme. Cette mauvaise compréhension de la liberté induit une mauvaise interprétation ainsi qu'un mauvais usage. Ainsi, le sentiment de liberté aujourd'hui est plus grand que la liberté elle-même. Car, les hommes pensent et affirment excessivement être libres sans le moindre souci de compréhension de ce qu'est la liberté. Voilà pourquoi, partout sur toutes les lèvres, on entend « liberté ». Pourtant, faisant usage de ce mot, les hommes n'ont pas présent à l'esprit son plein sens. C'est ainsi que du mauvais usage de mot liberté, s'ensuit également la mauvaise interprétation. De la mauvaise compréhension à la mauvaise interprétation en passant par le mauvais usage, le mot liberté ne s'accompagne plus de son contenu sémantique effectif, ni de son sens réel. C'est la raison pour laquelle nous estimons qu'une philosophie pratique entendue comme cette discipline qui comporte en son sein, la politique, le droit et la morale, doit aider non seulement à redéfinir la liberté, mais aussi à éduquer les citoyens au bon usage de la liberté, afin d'éviter les graves dérives causées au nom de la liberté dans l'époque actuelle.

⁷⁰³ Guy Rostin Tack, *Les origines de la liberté*, Paris, Editions Books on Demand, 2019, p. 56.

BIBLIOGRAPHIE

I. Ouvrages de Baruch Spinoza :

- *Court traité de Dieu, de l'homme et de la béatitude* (1660), traduction et notes par Charles Appuhn, Paris, Editions Garnier-Flammarion, 1964.
- *Traité de la Réforme de l'Entendement* (1661), traduction et notes par Charles Appuhn, Paris, Editions Garnier-Flammarion, 1964.
- *Principes de la philosophie de Descartes* (1663), traduction et notes par Charles Appuhn, Paris, Editions Garnier-Flammarion, 1964.
- *Pensées métaphysiques* (1663), traduction et notes par Charles Appuhn, Paris, Editions Garnier-Flammarion, 1964.
- *Traité théologico-politique* (1670), traduction de Charles Appuhn, Paris, Editions Garnier-Flammarion, 1965.
- *Éthique* (1677), traduction et notes par Bernard Pautrat, Paris, Editions du Seuil, octobre 1988.
- *Traité politique* (1677), traduction de Charles Appuhn, Paris, Editions Garnier-Flammarion, 1966.
- *Lettres*, 1677.

II. Ouvrages et articles sur Spinoza :

Alain, Émile Chartier, *Spinoza*, Paris, Editions Galimard, 1949.

Alquié, Ferdinand :

- *Servitude et Liberté selon Spinoza*, Paris, Centre de Documentation universitaire, 1969.
- *Le rationalisme de Spinoza*, Paris, PUF, 1981.
- *Leçons sur Spinoza*, Paris, Table ronde, 2003.

Ansaldi, Saverio, *Conflit, démocratie et multitude : L'enjeu Spinoza-Machiavel*, Multitudes, 2006/4.

Balibar, Etienne, *Spinoza et la politique*, Paris, PUF, 1985.

Bastiani (de), Marta Libertà, « *Hobbes et Spinoza lecteurs de Tacite : histoire et politique* », Astérion, 23, 2020.

Bayle, Pierre :

- *Écrits sur Spinoza*, Paris, Berg International, 1983.

Billecoq, Alain :

- *Spinoza et ses spectres*, Paris, PUF, 1987.
- *Questions politiques, Quatre études sur l'actualité du Traité politique*, Paris, L'Harmattan, 2009.

Bloch, Olivier, (sous-direction), *Spinoza au XXème siècle*, Paris, PUF, 1993.

Bove, Laurent, *Introduction au Traité politique de Spinoza*, Paris, Librairie générale française, 2002.

Boss, Gilbert, *La conception de la philosophie chez Hobbes et chez Spinoza*, Archives de philosophie, 1985, Vol. 48, n° 2, pp. 311-326.

Brunschvicg, Léon :

- *La morale de Spinoza*, Paris, PUF, 1973.
- *Spinoza et ses contemporains*, Paris, PUF, 1974.

Bwelé, Guillaume, *Les multiples visages de Spinoza : les limites de la totalité*, Paris, Editions ABC, 1984.

Caillois, Roger, *Introduction générale des œuvres complètes de Spinoza*, Paris, Gallimard-Bibliothèque de la Pléiade, 1954.

Cazayus, Paul, *Pouvoir et Liberté en politique*, Belgique, Editions Pierre Mardaga, 2000.

Choulet, Philippe, *Le Spinoza de Nietzsche : les attendus d'une amitié d'étoiles*, Paris, Editions de la Sorbonne, 2008.

Cohen-Boulakia, Claude, Pierre-François Moreau, Mireille Delbraccio, *Lectures contemporaines de Spinoza*, Paris, Presses Universitaires de Paris-Sorbonne, 2012.

Colerus et Lucas, *Vies de Spinoza*, Paris, Editions Allia, 1999.

Cristofolini, Paolo, *Spinoza, Chemins dans l'« Éthique »*, Paris, PUF, 1996.

Darbon, André, *Études spinozistes*, Paris, PUF, 1946.

Desjardins, Bertrand :

- *Pouvoir et Impuissance, philosophie et politique chez Spinoza*, Paris, Harmattan, Collection « Œuvres philosophiques », 2003.
- *Éthique et Esthétique chez Spinoza : Liberté philosophique et Servitude culturelle*, Paris, L'Harmattan, 2012.

Delbos, Victor :

- *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme*, Paris, Alcan, 1893.
- *Le spinozisme*, Paris, VRIN (4^e édition), 1968.

Deleuze, Gilles :

- *Spinoza, philosophe pratique*, Paris, les éditions Minuit, 2003.
- *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Ed. Minuit, 1968.

Humberto Giannini, Moreau, Pierre-François, et Vermeren, Patrice, (direction), *Spinoza et la politique*, Paris-Montréal, Harmattan, 1997.

Lagneau, Jules, « *Notes sur Spinoza* » in fragments, Paris, PUF, 1957.

Lagrée, Jacqueline, *Spinoza et le portrait de l'homme libre*, conférence prononcée au Lycée Chateaubriand de Rennes, octobre, 2007.

Lazzeri, Christian, *Droit, pouvoir et liberté. Spinoza critique de Hobbes*, Paris, PUF, 1998.

Lordon, Frédéric, *L'intérêt souverain. Essai d'anthropologie économique spinoziste*, Paris, La découverte, 2006.

Machery, Pierre :

- *Introduction à l'éthique de Spinoza, la troisième partie, la condition humaine*, Paris, PUF, 1995.
- *Introduction à l'éthique de Spinoza, la deuxième partie : la réalité mentale*, Paris, PUF, 1997.
- *Introduction à l'éthique de Spinoza, la quatrième partie, la condition humaine*, Paris, PUF, 1997.

- *Introduction à l'éthique de Spinoza, la cinquième partie, les voies de la libération*, Paris, PUF, 2^e éd., 1997.
- *Introduction à l'éthique de Spinoza, la première partie : la nature des choses*, Paris, PUF, 1998.
- *Spinoza 1968 : Guérault/et Deleuze*, Groupe d'études « la philosophie au sens large », 26/11/2008.
- *Spinoza et le problème de l'obéissance*, La philosophie au sens large, Groupes d'études, 2018.

Matheron, Alexandre :

- *Individu et Communauté chez Spinoza*, Paris, Ed. Minuit, Paris, 1969.
- *Anthropologie et politique au XVII^e siècle : Étude sur Spinoza*, Paris, VRIN, 1986.
- *Spinoza et la problématique juridique de Grotius*, in *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, Lyon, Ed. ENS, 2011.

Michaux, Félix, *De l'intérêt du discours éthique G. Deleuze-Spinoza, philosophie pratique*, Revue philosophique de Louvain, 19, 2016.

Millet, Louis, *Pour connaître Spinoza*, Paris, Bordas, 1970.

Misrahi, Robert :

- *Introduction à la correspondance*, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1954.
- *100 mots sur l'Éthique de Spinoza*, Paris, Seuil, 2005.
- *Spinoza*, Paris, Editions Médicis-Entrelacs, 2005.

Miqueu, Christophe, *Spinoza, Locke et l'idée de citoyenneté : une génération républicaine à l'aube des Lumières*, Paris, Classiques Garnier, 2012.

Ménissier, Thierry, *La philosophie politique de Spinoza : redéfinition du droit naturel*, publié le 08/01/2009. <http://www.faculty.umb.edu/zaryzabel/courses/Spinoza/textes/coursagrep/spinoza06%2520.pdf>.

Mugnier-Pollet, Louis, *La philosophie politique de Spinoza*, Paris, VRIN, 1976.

Nadeau, Christian, *Machiavel, domination et liberté politique*, Érudit, Volume 30, numéro 2, automne 2003, PP.321-351.

Negri, Antonio :

- *L'anomalie sauvage : Puissance et pouvoir chez Spinoza*, Paris, PUF, 1982.
- *Spinoza et nous*, Paris, Editions Galilée, 2010.

Pautrat, Bernard, *Éthique, Benedictus de Spinoza*, Paris, Seuil, 1989.

Pimben, Daniel, *Spinoza*, La Gaya Scienza, Collection dirigée par Laurence Hansen-Love, 2011.

Pines, Charles, *La liberté, de la philosophie Maimonide à Spinoza*, Paris, Desclée Brouwer, 1972.

Pollet, Mugnier, *La philosophie politique de Spinoza*, Paris, VRIN, 1976.

Prelorentzos, Yannis, *Volonté et Liberté : de Descartes à Spinoza à travers les Principes de la philosophie de Descartes et les métaphysiques*, Editions de la Sorbonne, pp. 97-122, 2009.

Préposiet, Jean, *Spinoza et la liberté des hommes*, Paris, Garnier-Flammarion, 1967.

Raymond, Charles :

- *Spinoza et la pensée moderne, constitution de l'objectivité*, Paris, Harmattan, Préface de Pierre-François Moreau, 1998.
- *Le vocabulaire de Spinoza*, Paris, Ellipses, 1999.
- *La loi du nombre ou la démocratie comme régime absolu*, in *Spinoza, Œuvres V*, Ed. publiée sous la direction de Pierre François Moreau, *Traité politique*, Paris, PUF, « Épiméthée », 2005, pp. 7-43.

Richard, Jacob Pierre, *L'idée de liberté politique chez Spinoza*, Université de Montréal, 2014.

Rizk, Hadi, *Comprendre Spinoza*, Paris, Armand Colin, 2008.

Scribano, Emanuela, *Causalité de la raison et Liberté chez Spinoza*, 107(4), *Revue philosophique de Louvain*, 2009, pp.567-582.

Siwek, Paul, *Le libre arbitre d'après Spinoza*, *Revue philosophique de Louvain*, Vol. 45, n° 8, 1947, pp. 339-354.

Tack, Guy Rostin, *Les origines de la liberté*, Edition Books on Demand, Paris, 2019, version numérique.

Vienne, Jean-Michel, *La tolérance, de Spinoza à Locke*, Études littéraires, Vol. 32, n° 1-2, 2000, pp. 126-132.

Yakira, Elhanan, *Spinoza : la cause de la philosophie*, Paris, VRIN, (Bibliothèque d'Histoire de la philosophie), traduction E. Fuchs, 2017.

Zac, Sylvain :

- *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*, Paris, P.U.F., 1965.
- *Rapports de la religion et de la politique chez Spinoza et Rousseau*, *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 50-1, 1970, pp.1-22.
- *La morale de Spinoza*, Paris, VRIN, 1982.

Zarka, Yves Charles et Lazzeri, Christian (direction) :

- *Spinoza et le problème de la raison d'État*, Paris, PUF, 1993.
- *Droit, pouvoir et liberté : Spinoza critique Hobbes*, Paris, PUF, 1998.

III. Ouvrages généraux

Agaesse, Paul, *L'anthropologie chrétienne selon Saint Augustin, Image, liberté, péché et grâce*, Paris, (2^e éd.), 1995.

Alquié, Ferdinand :

- *La Découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, PUF, 1950.
- *Descartes, l'homme et l'œuvre*, Paris, Hatier 1988.

Anselme De Cantorbéry :

- *Le grammairien, De la vérité, La liberté du choix, La chute du diable*, Traduction et Edition de Galonnier, A., Corbin, M., et Ravinel (De), R., Paris, 1986.
- *L'Amour de Dieu, La grâce et le libre arbitre*, Traduction et Edition de Callerot, F., Christophe, J. et Huille, M.-I., Paris, 1993.

Aristote :

- *L'Éthique de Nicomaque*, traduction, préface et notes par Jean Voilquin, Paris, Garnier-Flammarion, 1965.
- *Le Politique*, traduction de Jean Voilquin, Paris, Garnier-Flammarion, 1992.

Aron, Raymond, *Étude politique*, Paris ? Gallimard, 1994.

Aubert, Jean-Marie et Alii, *La Loi de la liberté. Évangile et morale*, Paris, 1972.

Augustin, Saint, *Le traité du libre arbitre*, Paris, Ed. Madec, 1928.

Aquin, Saint Thomas, (d'), *Somme théologique* (1266 et 1273), Version numérique : bibliothèque de l'édition du cerf, 1984, suivie de supplément réalisé par Reginald, mise à disposition du site sur les œuvres complètes de Saint Thomas d'Aquin, <http://docteurangelique.freefr>, 2008.

Badié, Bertrand, *Un monde sans souveraineté : les États entre ruse et responsabilité*, Paris, Fayard, 1999.

Baudryin, *Catholicisme, Hier-Aujourd'hui-Demain*, paris, 1975.

Benetton, Philippe, *Introduction à la politique*, Paris, PUF, 2010.

Beyssade, Jean-Marie, *La Philosophie première de Descartes*, Paris, Garnier-Flammarion, 1979.

Bouamrane, Cheik., *Le problème de la liberté humaine dans la pensée musulmane*, Paris, Revue de l'histoire des religions, 1980, pp. 209-211.

Bréhier, Émile :

- *Histoire de la philosophie. L'Antiquité et le Moyen âge*, Tome premier, Paris, Editions Félix Alcan, 1928, édition électronique réalisée par Pierre Palpant et compétée par lui en 2005.
- *Histoire de la philosophie. La philosophie moderne*, Tome II, Paris, Editions Félix Alcan, 1929-1930-1932, édition électronique réalisée par Pierre Palpant et compétée par lui en 2005.
- *La philosophie du Moyen âge*, nouvelle édition corrigée, mise à jour et augmentée d'un appendice, Paris, Editions Albin Michel, 1949, édition réalisée par Jean-Marc Simonet, 2008.

Bridoux, André, *Descartes René, œuvres et Lettres*, Paris, Gallimard, 1953.

Canto-Sperber, Monique, (direction), *Philosophie grecque*, Paris, 2001.

Chevalier, Jean-Jacques :

- *Les grandes œuvres politiques de Machiavel à nos jours*, Paris, Armand Colin, 1966.
- *Histoire de la pensée*, Paris ? Payot, 1993.

Cicéron, *Des lois*, Paris, Classiques Garnier, 1965.

Clément, Elizabeth, *La liberté*, Ed., électronique, publiée par le site : philosophie, responsable de publication, Pierre Hidalgo.

Châtelet, François, *La philosophie*, ouvrage collectif, Paris, Ed. Marabout, 1989.

Charvin, Robert et Sueur, Jean-Jacques, *Droits de l'homme et Liberté de la personne*, Paris, Lictec, 2eme, 1997.

Constant, Benjamin :

- *De l'esprit de conquête*, Paris, Gallimard, 1957.
- *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes*, édition de Marcel Gauchet, Paris, Gallimard (Folio essais), 1997.

Corbin, Matthieu :

- *Du libre arbitre selon S. Thomas d'Aquin*, Paris, 1992.
- *La grâce et la liberté chez Saint Bernard de Clairvaux*, Paris, 2002.

Descartes, René :

- *Discours de la méthode : pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences* (1637), présentation et commentaires de Denis Huisman, Paris, Fernand-Nathan, 1981.
- *Méditations métaphysiques* (1647), présentation et traduction de Michel Beyssade, Paris, PUF, octobre 2007.
- *Principes de la philosophie* (1647), introduction et notes de Guy Durandin, Paris, VRIN, 2009.
- Lettre du 9 février 1645 à Mesland.

Épictète :

- *Manuel*, traduction, préface et notes par Mario Meunier, Paris, Garnier-Flammarion, 1992.

Fakhri, Majid, *Histoire de la philosophie islamique*, traduit de l'anglais par Marwan Nasr dans la Collection « Patrimoines », Paris, Les Editions du Cerf, 1989.

Fouillée, Alfred, *La liberté et le déterminisme*, Paris, Alcan, (7^e édition), 1923.

Freud, Julien :

- *Qu'est-ce que la politique*, Paris, Sirey, 1965.
- *L'essence de la politique*, Paris, Sirey, (3^e éd), 1986.

Gaith, Jérôme, *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*, Paris, Revue philosophique de Louvain, 1953.

Georges, Pascal, *Pour connaître Descartes*, Paris, Bordas, 1986.

Gnassounou, Bruno, (direction), *Philosophie de l'action : Action, raison et délibération*, Paris, Librairie philosophique J. VRIN, 2007.

Gontier, Thierry, *Les grandes œuvres de la philosophie moderne*, Paris, Seuil, 1996.

Gousse (Le), Ghislain, *Le pouvoir d'agir autrement*, Presses Universitaires de Rennes, 2017.

Grawitz, Madeleine, *Lexique des sciences sociales*, Paris, Dalloz, septième édition, 2000.

Guérout, Martial, *Descartes selon l'ordre des raisons* (2vol.), Paris, Aubier-Montaigne.

Guchet, Yves, *La pensée politique*, Paris, Colin, 1992.

Hannah, Arendt :

- *Vie politique*, Paris, Gallimard, 1974.
- *Qu'est-ce que la politique*, Paris, Seuil, 1995.

Hansel, Georges, *Politique d'Emmanuel Levinas*, Paris, édition du Sandre, 2010.

Hallowell, John Hamilton, *Les fondements de la démocratie*, Chicago, Nouveaux horizons, traduction de Bédarrides, 1977.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich :

- *Principe de la philosophie du droit*, Paris, Gallimard, 1940, traduit en 1997 de l'Allemand par André Kaan et préfacé par Jean Hyppolite.
- *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1954, introduction : système et histoire de la philosophie, traduction de l'allemand par J. Gibelin, version électronique.

Heidegger, Martin, *De l'essence de la liberté humaine*, traduction d'Emmanuel. Martineau, Paris, Gallimard (NRF), 1987.

Hobbes, Thomas:

- *Le citoyen ou les fondements de la politique* (1642), traduction française de Samuel Sorbière, 1649, une édition électronique réalisée par Jean-Marie Tremblay, 2002.
- *Le Léviathan* (1651), traduction avec notes de Philippe Folliot, 2002, numérisée par lui en 2003.

Ingham, Mary Beth, *La vie de la Sagesse. Le stoïcisme au Moyen Âge*, Paris-Fribourg, 2007.

Jacquet Chantal et SEVERAC Pascal, *La multitude libre*, Paris : éditions Amsterdam, 2008.

Jaume, Lucien, *Hobbes et l'État représentatif moderne*, Paris, Fayard, 1986.

Kant, Emmanuel :

- *Fondements de la métaphysique des mœurs* (1785), traduction revue, commentaire, note, notice par Jacques Muglioni, Paris, Bordas, 1991.
- *Vers la paix perpétuelle, que signifie la pensée : « qu'est-ce que les lumières »?* (1795), introduction, notes, bibliographie et chronologie par François, Paris, Garnier-Flammarion, 1991.

Laborit, Henri, *L'éloge de la fuite*, Paris, Gallimard, 1976.

Locke, John, *Traité du gouvernement civil* (1690), 5^e édition parue à Londres en 1728, traduction française de David Mazal, 1795, version numérique produite par Jean-Marie Tremblay, 2002.

Lucrèce, *De la Nature des choses*, introduction et préface par André Lefèvre, Paris, Sociétés d'éditions littéraires, œuvre numérisée par Marc Szwajcer, 1899.

Machiavel, Nicolas, *Le Prince*, traduction de Serstevens, Paris, Garnier-Flammarion, 2008.

Macpherson, Crawford Brough, *La théorie politique de l'individualisme possessif de Hobbes à Locke*, Oxford, 1962.

Michalon, Thierry, *Quel État pour l'Afrique ?*, préface de Gérard Conac, Dessin d'Alain Huré, Paris, Harmattan, 1984.

Mono Ndjana, Hubert, « *Mondialisation et problèmes éthiques* », in Colloque national sur le thème *l'Afrique face aux défis de la mondialisation*, à l'occasion de la XXIème conférence des chefs d'État et de Gouvernement d'Afrique et de France, 11,12 et 13 septembre 2000.

Montesquieu, Charles, *De l'esprit des lois*, 1748, chronologie, introduction, bibliographie par Victor Goldschmidt, Paris, Gallimard-Flammarion, 1979.

Morin, Edgard, *La méthode 6, l'éthique*, Paris, Seuil, 1995.

Moussé, Jean, *Pratiques d'une éthique professionnelle*, Paris, Les Editions d'organisation, 1989.

Muller, Robert. :

- *La doctrine platonicienne de la liberté*, Paris, VRIN, 1997.
- *Les Stoïciens. La liberté et l'ordre du monde*, revue philosophique de Louvain, 2007, 105-1-2/, pp. 246-249.

Njoh-Mouelle, Ebénézer :

- *De la médiocrité à l'excellence : Essai sur la signification humaine du développement*, troisième Yaoundé, Ed. CLE, 1998.
- *Discours sur la vie quotidienne*, Yaoundé, Ed. CLE, 2010.

Natali, Carlo, *L'action efficace. Études sur la philosophie de l'action d'Aristote*, Louvain-la-Neuve, 2004.

Nietzsche, Friedrich:

- *Par-delà le bien et le mal*, Paris, Gallimard, 1971.
- *Aurore*, Paris, Gallimard, 1881.
- *Humain trop humain*, Paris, Gallimard, 1988.

Nora Robitnikof, Ambrosio Velasco et Corina Yturbe, (sous la responsabilité de), *La ténacité de la politique*, collection la philosophie en commun, Paris, Harmattan, 2002.

Nyerere, Julius, *Liberté et Socialisme*, Yaoundé, Ed. CLE, 1972.

Pépin, Charles, *Un homme libre peut-il croire en Dieu ?* Editions de l'Opportun, sans année d'édition.

Pohlenz, Max, *La liberté grecque. Nature et évolution d'un idéal de vie*, Paris, Payot, 1956.

Polin, Raymond :

- *Éthique et Politique*, Paris, Editions Sirey, 1968.
- *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, Paris, PUF, 1977.
- *La création des valeurs*, Paris, VRIN, 1977.
- *La liberté de notre temps*, Paris, VRIN, 1977.
- *Vérités et Libertés : Essai sur la liberté d'expression*, Paris, PUF, 2000.

Platon :

- *Gorgias ou sur la Rhétorique* (), traduction, notices et notes par Émile Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1967, version numérique réalisée par Pierre Palpant, 2005.
- *République* (380-370 av. J.C), œuvres complètes, traduction nouvelle avec introduction et notes par Robert Baccon, Paris, Librairie Garnier Frères, 1932, version numérique réalisée par Ugo Bratelli, 1936.

Qui est libre ? Sept essais sur la problématique de la liberté, ouvrage collectif, Hongrie, Editions Orphéus-Harmattan, 2002.

Prélot, Marcel, *Histoire des idées politiques*, Paris, Dalloz, 1986.

Rifkin, Jeremy, *Une conscience pour un monde en crise : vers une civilisation de l'empathie*, Paris, édition nouveaux horizons, 2011.

Rousseau, Jean-Jacques :

- *Discours sur l'origine et les fondements parmi les hommes*, 1755, version numérique produite par Jean-Marie Tremblay, Québec, 2002.
- *Émile ou de l'éducation*, 1762, Chronologie et introduction par Michel Launay, Paris, Garnier-Flammarion, 1966.

- *Du contrat social ou Principes du droit politique*, 1762, chronologie et introduction par Pierre Burgelin, Paris, Garnier-Flammarion, 1966.

Salamito, Jean-Marie, *Les virtuoses et la multitude. Aspects sociaux de la controverse entre Augustin et les pélagiens*, Paris, 2005.

Sartre, Jean-Paul :

- *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1943.
- *Les chemins de la liberté : l'âge de la raison*, collection « folio », Paris, Gallimard, 1945.
- *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Editions Nagel, 1946.
- *Situation V : colonialisme et néo-colonialisme*, Paris, Gallimard, 1964.

Schelling, Friedrich Wilhelm, *Recherches sur la liberté humaine*, Introduction, traduction, notes et commentaires de Marc Richir, Paris, Payot, 1977.

Schopenhauer, Arthur, *Essai sur le libre arbitre*, Paris, Gallimard, 1859.

Senghor, Léopold Sédar, *Liberté I, Négritude et Humanisme*, Paris, Seuil, 1971.

Siwek, Paul, *La conscience du libre arbitre dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, in *L'homme et son destin d'après les penseurs du Moyen Âge*, Louvain-Paris, 1960.

Strauss, Levis :

- *La philosophie politique de Hobbes*, Belin, 1991.
- *Histoire de la philosophie politique*, Paris, PUF, 1994.

Stuart Mill, John, *De la liberté*, 1859, la traduction de Dupond White (1860), pour l'édition en ligne Chicoutimi et Laurence Lenglet, produit en version numérique par Jean-Marie Trembley, dans le cadre de la collection Les Classiques des Sciences Sociales, Québec, 2002.

Sylla, Lancine, *Existe-t-il un modèle de la démocratie ?* Abidjan, Les éditions du CERAP, 2006.

Torrell, Jean-Pierre, *Initiation à Saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son œuvre*, Paris-Fribourg (2^e éd.), 2002.

Touraine, Alain :

- *Pourrons-nous vivre ensemble ? Égaux et différents*, Paris, Edition Fayard, 1987.

- Qu'est-ce que la démocratie ?, Paris, Fayard, 1994.

Towa, Marcien, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, Editions CLE, 1971.

Track, *Les origines de la liberté*, Paris, Editions Books on Demand, 2019.

Tshiyembe, Mwayila, *L'État postcolonial, facteur d'insécurité en Afrique*, Paris, Présence Africaine, 1990.

Voelke, André-Jean, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1973.

Wade, Abdoulaye :

- *Un destin pour l'Afrique*, Paris, Editions Karthala, 1989.
- *Le libéralisme en Afrique noire : Droits de l'Homme et Droits des peuples* (Internationale Libérale-Londres, 1984.
- *Les droits de l'homme dans les systèmes politiques africains* (Colloque de Dakar sous les auspices de la Fondation Frédéric NAUMANN-RFA).
- *Liberté et libéralisme en Afrique Noire* (Contribution parue dans la revue italienne LIBRO APERTA-Rome).
- *La liberté et la dignité dans les différentes sphères culturelles* (Document de travail du colloque de Berlin Reichstag, septembre 1980-Working paper).
- *Le libéralisme en Afrique Noire : Droit de l'Homme et le Droit des Peuples*, Internationale Libérale-Londres 1984.

Weil, Éric, *La philosophie politique*, Paris, VRIN, 1959.

Woetzel, Kurt Robert, *Une philosophie de la liberté*, Paris, Inter-Nationale, 1969.

Yakira, Elhanan, *La causalité : de Galilée à Kant*, PUF, Collection philosophies, 1994.

Yinda Yinda, André Marie, *L'art de gouverner le monde, usages de machiavel*, Paris, Harmattan, 2007.

Zarka, Yves Charles :

- *Aspects de la pensée médiévale dans la philosophie moderne*, Paris, PUF, 1999.
- *Hobbes et la pensée politique moderne*, Paris, PUF-Quadrige, 2001.

IV. Dictionnaires, Encyclopédies, Usuels et Lexiques

Beau, Michel, *l'art de la thèse*, Paris, La découverte, 2006.

Dortier, Jean-François (direction), *Le Dictionnaire des sciences sociales*, Paris, Editions sciences humaines, 2013.

Goulet, Richard, (direction), *Dictionnaire des philosophes antiques*, Tome I et II, Paris, 1989-1994.

Jacob, André, *Encyclopédie philosophique universelle*, Tome I et II, Paris, PUF, 1989.

Juliat, Didier, *Dictionnaire de la philosophie*, Paris, Montparnasse Larousse, 1999.

Lalande, André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, Quadrige/ PUF, 5^e Ed., 1999.

Louis, Giles, *Dictionnaire de l'éthique*, Paris, L'Harmattan, 2011.

Mongeau, Pierre, *Réaliser son mémoire ou sa thèse*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2008, version numérique.

Pellegrin, Pierre, *Dictionnaire d'Aristote*, Paris, 2007.

Puren, Christian, *Méthodologie de la recherche en didactique des langues-cultures*, en ligne sous www.christianpuren.com.

Raynaud, Philippe et **Rials, Stéphane** (direction), *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris, PUF. 1979.

V. Thèses et Articles

V.1. Thèses

Goglin, Jean-Marc, *La liberté chez Thomas d'Aquin*, thèse de doctorat en Sciences des religions sous la direction de Monsieur le professeur Olivier Boulnois, Paris, École Pratique des Hautes Études-EPHE, 2010.

Kenne, Alain Bertin, *Église et État : la question de la laïcité chez Spinoza*, thèse de doctorat en philosophie rédigée sous la direction de Monsieur le Professeur Lucien Ayissi, Université de Yaoundé 1, juillet 2017.

Ndjekoundako Mbaikan Laohonbé, *Le réalisme politique de Spinoza*, thèse de doctorat rédigée sous la direction de Monsieur le Professeur Charles Romain Mbelé, Université de Yaoundé 1, septembre 2017.

V.2. Articles

Afrique contemporaine, n° 196, octobre-décembre, 2000.

Bulletin de biographie spinoziste XXXI, Archives de philosophie 4/2009 (Tome 72), pp.701-730. www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-4-page-701.htm.

Bardy, Gustave, « *Sur les sources patristiques grecques de St. Thomas dans la partie de la Somme théologique* », in R.S.P.T., 12, 1923, pp. 493-502.

Bastide, Charles, *John Locke, ses théories politiques et leur influence en Angleterre*, Revue de métaphysique et de morale, 15(5), 12-12, 1907.

Beyssade, Jean-Marie, *La philosophie*, collection dirigée par François Chatelet, Ed. Marabout, paris 1987, p. 85.

Boulnois, Olivier :

- « *Les théories médiévales de l'image II. Le concept de liberté au Moyen Âge. Volonté et dominium (XIIIe-XIVe S)* », in Annuaire de l'E.P.H.E., Paris, 2001-2002, pp. 389-393.
- « *La faiblesse sans volonté. Lectures antiques et médiévales de l'akrasia* », Paris, n°3, 2007, pp. 83-109.
- « *La liberté fautive : la question de l'origine du mal d'Augustin à Duns Scot* », in Cahiers Disputatio, 1, 2008, pp. 79-97.

Boulnois Olivier et Moulin Isabelle (direction), *La liberté au Moyen Âge. Qu'est-ce la liberté au Moyen Âge ? La liberté, les libertés et le libre arbitre*, colloque international de l'Institut d'Études Médiévales de l'Institut catholique de Paris, 27-28 novembre 2015.

BOVERO, Michelangelo, *Constitution et démocratie* in *La ténacité de la politique*, Collection dirigée par Stéphane Douailler, Jacques Poulain Patrice Vermeren, paris, L'Harmattan, janvier 2002, pp. 145-176.

Brinkman, Klaus, « *Hegel sur le cogito cartésien* », Laval théologique et philosophique, vol.53, 1997, pp. 639-652, document numérique sous [http : //www.erudit.org/revue/ltp](http://www.erudit.org/revue/ltp)

Braz, Adelino, *La liberté humaine devant le mal : la réponse kantienne au déterminisme et à la théodicée*, Praxis Filosofica, numéro 21, juin –décembre 2005, pp. 63-78. Article disponible sur <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=209029203004>.

Cabrillac, Remy, *Libertés et Droits fondamentaux*, Paris, Dalloz, 1999.

Degui-Segui, Raymond, *les droits de l'homme en Afrique francophone : Théorie et réalités*, Abidjan, 1997.

Dondaine, H.-F., « *Les scolastiques citent-ils les Pères de première main ?* », in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, n° 36, 1952, pp. 231-243.

Drolet, Michael, *La liberté des Modernes. Isaiah Berlin et les néo-républicains*, *Politique et Sociétés*, 20 (1), 2001, 25-43. Article disponible à <https://doi.org/10.7202/04249ar>.

Favoreu, Louis et ALII, *droit des libertés fondamentales*, Paris, Dalloz, 3^e Ed., 2005.

France, *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, 1789.

Gilson, Etienne, *La philosophie au Moyen Âge*, paris, 1944.

Gourinat, Jean-Baptiste, « *Délibération et choix dans l'Éthique aristotélicienne* », in *L'Excellence de la vie. Sur l'Éthique à Nicomaque et l'Éthique à Eudème d'Aristote*, G. Romeyer et G. Aubry (éditions), Paris, 2002, pp. 96-105.

Guimbo, Bernard Raymond et Morin Jacques-Yvan (sous la direction), *Les droits fondamentaux*, Paris, Bruylant, 1997.

Huftier, Maurice, « *Libre arbitre, liberté et péché chez Saint Augustin* », in *R.T.A.M.*, 33, 1966, pp. 187-281.

Jolibert, Bernard, *Libre arbitre et sentiment d'évidence chez Descartes*, janvier 2017, article disponible sur <https://www.philosophie.ch/fr/articles-fr/articles-independants/libre-article-et-sentiment-d-evidence-chez-descartes>.

Korolec, Jerzy, « *L'Éthique de Nicomaque et le problème du libre arbitre à la lumière des commentaires parisiens XIII^e siècle et la philosophie de la liberté de Jean Buridan* », in *Miscellanea Mediae valia*, 10, 1976, pp. 331-348.

Laboulaye, Édouard, *La liberté antique et la liberté moderne*, in *l'État et ses limites*, Paris, Charpentier, 1836, pp. 103-137.

Levinet, Michel, *Théorie générale des droits et libertés*, Bruxelles, Bruyart, 2006.

Lottin, Dom Odon, *La théorie du libre arbitre de Saint Anselme jusqu'à Saint Thomas d'Aquin*, Louvain, 1929.

Madec, Goulven, « Saint Augustin. Du libre arbitre à la liberté par la grâce de Dieu », in *Liberté chrétienne et libre arbitre*, Fribourg, 1994, PP. 31-45.

Manteau-Bonamy, H.-M., *La liberté de l'homme selon Thomas d'Aquin. La datation de la question disputée De Malo*, in A.H.D.L.M.A., 46, 1979.

Maroth, Miklós, « Liberté et esclavage », in *Qui est libre ?*, Edition Orphéus L'Harmattan (Hongrie), 2002, PP. 39-52.

Mbaye, Kéba, *Les droits de l'homme en Afrique*, Paris, Pédone, 1992.

Michon, Cyrille, « Le libre arbitre », M. Caron (éditions), Saint Augustin, Paris, 2009, pp. 307-341.

Mohamedhedi Sehili, *La question de l'universalité des droits de l'homme dans les manuels relatifs aux droits et libertés*, université Mont-pellier1- master recherche, droit constitutionnel et théorie du droit, 2007.

Politique africaine, n° 39, septembre 1990.

ONU, Déclaration universelle des droits de l'homme, 1948.

Pinckaers, Servais-Théodore, « Liberté et préceptes dans la morale de Saint Thomas », in Elders L. et Hedwig K. (direction), *Lex et libertas. Freedom and law according to St. Thomas Aquinas*, Rome, 1987.

Poszler, György, « L'ange et l'épée : le principe de mon déplaisir » : in *Qui est libre ?*, Edition Orphéus, L'Harmattan (Hongrie) 2002, pp. 53-69.

Provençal, Yvon, *Les remarques sur la notion de liberté dans l'histoire occidentale et sur son dépassement possible*, vol. 15, numéro 1, printemps 1988.

Ricœur, Paul, « La liberté et ses institutions », in *Qui est libre ?*, Edition Orphéus L'Harmattan (Hongrie), 2002, pp. 7-22.

Rials, Stéphane, *La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, paris, Hachettes, 1988.

Revue Philosophique Kinshasa, volume V, N° 7-8, Faculté Catholique de Kinshasa, janvier-décembre, 1991.

Robert, Jacques et Duffar, Jean, droits de l'homme et libertés fondamentales, Montchrestien, 7e éd., 1999.

Rodis-Levis, Geneviève, *L'œuvre de Descartes* (vol.2), Paris, VRIN, 1971.

Sánchez, Pierre, « Choisir la liberté des Grecs : un slogan au service des puissances hégémoniques du bassin méditerranéen (Ve-IIe siècle av J.C) », in *La liberté des Grecs*, colloque tenu du 26-27 mars 2021, Universalité de Genève.

Schaub, Marianne, *La philosophie*, Collection dirigée par François Chatelet, Ed. Marabout, Paris, décembre 1987, pp. 123-124.

Schubert, Paul, « Les Hellènes inventeurs de leur liberté : d'Homère à Hérodote », in *La liberté des Grecs*, colloque tenu du 26-27 mars 2021, Universalité de Genève.

Trego, Kristell, « De l'éthique de la sagesse à l'éthique de la liberté. La doctrine de la liberté d'Augustin à la lumière de ses sources philosophiques antiques », in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, n°4, tome 89, 2005, pp. 641-653.

Trouillard, Jean, *La liberté chez Plotin*, in *La liberté*, Actes du IVe congrès des sociétés de philosophie française X, vol. 10, 1949, pp. 353-357.

Winock, Michel, *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes*, in mensuel n°346, 2009.

VI. Webographie

<http://www.maphilo.net/liberté>

<http://classiques.Uqac.ca>.

Gérard Leroy, www.Questionsenpartage.com/lalibertédanslaphilosophieantique.

<http://fr.wikipedia.org/wiki/libre-arbitre>.

<http://cours-de-philo.fr/ressources/extraits-commentaires/aquin-la-liberté-de-l'homme>.

<http://www.erudit.org/revue/ltp>.

<http://www.upavignon.org/coursUPA-Damon2>.

[https://fr.wikisource.org/wiki/correspondance avec Elizabeth.](https://fr.wikisource.org/wiki/correspondance_avec_Elizabeth)

[Marse.emel.blogphilo.over-blog.com/article-la-liberté-d-indifférence-descartes.html.](http://Marse.emel.blogphilo.over-blog.com/article-la-liberté-d-indifférence-descartes.html)

[http://www.Spinozaetnous.fr.](http://www.Spinozaetnous.fr)

[http://www.étudier.com/dissertation/thèses-et-étapes-d'argumentation-Lettre 58 de Spinoza.](http://www.étudier.com/dissertation/thèses-et-étapes-d'argumentation-Lettre-58-de-Spinoza)

[https://fr.m.wikipedia.org/wiki/Lettre-à-Schuller.](https://fr.m.wikipedia.org/wiki/Lettre-à-Schuller)

[http://www.Schopenhauer.fr.](http://www.Schopenhauer.fr)

[http://www.leproblème du libre arbitre chez Schopenhauer.](http://www.leproblème-du-libre-arbitre-chez-Schopenhauer)

[http://www.le libre arbitre-Schopenhauer.fr .](http://www.le-libre-arbitre-Schopenhauer.fr)

[http://www.philopartage.Unblog.fr/2011/01/1 ds-Spinoza-la-liberté suppose-t-elle la raison.](http://www.philopartage.Unblog.fr/2011/01/1-ds-Spinoza-la-liberté-suppose-t-elle-la-raison)

[http://www.Hptools/liberté.htm.](http://www.Hptools/liberté.htm)

[marse.Emel.Blogphilo.over-blog.com/hobbes-liberté-demouvement.](http://marse.Emel.Blogphilo.over-blog.com/hobbes-liberté-demouvement)

[http://www.revistadedefilosofia.org.](http://www.revistadedefilosofia.org)

[http://www.Spinozaetnous.org/backend.php.](http://www.Spinozaetnous.org/backend.php)

[http://www.laliberté-coursphilosophie.Ma philo-net.](http://www.laliberté-coursphilosophie.Ma-philo-net)

[Bernard-Romain.over-blog.com/article.](http://Bernard-Romain.over-blog.com/article)

[http://www.philolog.fr/libertédeterminisme-la-question-épineuse.](http://www.philolog.fr/liberté-determinisme-la-question-épineuse)

[http://www.panarchy.org/constant/liberté.1819.htm.](http://www.panarchy.org/constant/liberté.1819.htm)

[http://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00934785v1, 2020.](http://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00934785v1)

[http://doi.org/10.4000/asterion.5297.](http://doi.org/10.4000/asterion.5297)

[http://www.etudier.com/dissertation/theses et étapes d'argumentation-Lettre 58 de Spinoza.](http://www.etudier.com/dissertation/theses-et-étapes-d'argumentation-Lettre-58-de-Spinoza)

[https://www.boss. ca, la portée du contrat social.](https://www.boss.ca/la-portée-du-contrat-social)

[http://www.ac-grenoble.fr/philosophie.](http://www.ac-grenoble.fr/philosophie)

INDEX DES AUTEURS

Alquié	68, 71, 74, 81, 85
Ambroise de Milan	51
Appuhn	110, <i>III</i> , 112, 119, 205, 206, 301
Aristote	9, 16, 17, 24, 25, 26, 27, 28, 32, 41, 44, 80, 89, 90, 111, 167, 292, 306
Averroès	55
Avicenne	55
Bacon	48, 89, 107, 126, 131, 132
Bakounine	183, 247, 255, 257, 268, 269, 271
Beaudryin	49, 307
Bergson	136, 204
Bernard-Romain	260, 320
Beyssade	67, 308, 315
Bossuet	65, 132
Boulnois	35, 48, 79
Bovero	266, 267, 316
Braz	29
Bréhier	18, 19, 24, 27, 35, 38, 39, 46, 65, 87, 89, 96, 97, 107, 109, 121, 126, 130, 148, 161, 162, 179, 180, 196, 307
Burgelin	218, 220, 224, 228, 229, 312
Clément	38, 79, 85, 86, 199, 256, 257, 258, 260, 287, 297
Constant	32, 33, 42, 43, 44, 103, 260, 261, 308
Descartes ...9, 10, 16, 41, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 80, 81, 82, 83, 85, 86, 102, 107, 110, 111, 112, 113, 118, 119, 120, 121, 123, 124, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 165, 184, 192, 196, 197, 204, 206, 240, 284, 292, 301, 305, 306, 307, 308, 309, 317, 318	
Dorottya	69, 71, 72, 81, 82, 83, 84
Dortier	245, 246
Drolet	316
Engels	173, 174
Epictète	17, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 308
Epicure	39

Evodius	48, 49, 51
Fabre	217
Fakhri	308
Faucher	284
Galilée	87, 119, 120, 124, 125, 126, 198, 305, 314
Goglin	29, 31, 50, 56, 58, 59, 61, 62, 293
Gontier	91, 98, 309
Gorgias	18, 20, 21, 22, 312
Grotius	107, 126, 218, 241, 304
Hansel	259, 266, 309
Harendt	44
Hegel	44, 66, 67, 86, 157, 160, 196, 204, 258, 268, 272, 282, 286, 309, 316
Heidegger	129
Hobbes	4, 10, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 107, 124, 126, 127, 144, 156, 161, 162, 163, 165, 166, 167, 192, 208, 217, 218, 219, 221, 227, 241, 292, 295, 301, 302, 303, 306, 309, 310, 311, 313, 314
Isaiah	136, 263, 316
Jacob	141, 145, 192
Jolibert	69
Kant	120, 165, 233, 261, 265, 278, 283, 284, 289, 310, 314
Laborit	138
La Boétie	144
Lagrée	170
Lalande	5, 6, 314
Lambard	49
Lefèvre	41, 310
Levinas	258, 259, 266, 287, 309
Locke	165, 207, 210, 211, 230, 233, 310
Lucrèce	17, 34, 39, 40, 41, 310
Machiavel	107, 166, 167, 301, 304, 307
Matheron	146, 150, 151, 152
Mazel	209, 230
Mesland	68, 70, 71, 72, 73, 82, 84, 129, 308
Miklos	281, 317

Montesquieu	4, 6, 165, 231, 232, 233, 242, 310
Mortera	106
Moussé	289
Newton	232
Nietzsche	79, 136, 203, 204, 265, 302, 311
Njoh-Mouelle	186, 188, 199, 200, 201, 202, 265, 269, 274, 277, 281, 285, 311
Oldenburg	122, 131
Overbeck	203
	290, 292, 296, 297, 298, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 311, 313, 314, 315, 316,
Pascal	85
Pautrat	169, 301
Pépin	235
Pines	305
Platon	9, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 26, 32, 39, 41, 43, 44, 47, 89, 90, 240, 284, 292, 312
Polin	279, 282, 283, 284
Pozler	262, 318
Provençal	42, 43
Pufendorf	218, 221, 241
Rifkin	312
Romeyer	317
Rousseau 5, 6, 48, 165, 176, 177, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228,	
	229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 241, 247, 252, 256, 260, 268, 272, 275, 297, 306, 312
Saint Augustin	9, 47, 48, 49, 50, 51, 54, 55, 64, 111, 132, 292, 293, 306, 317
Sanchez	318
Sartre	38, 76, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 287, 312
Schaub	227
Schopenhauer	137, 138, 313, 319
Schubert	25, 318
Schuller	112, 113, 116, 171, 198, 301, 319
Scribano	305
Shakespeare	208
Siwek	128, 130, 131, 134

Spinozaiv, 2, 4, 6, 8, 11, 16, 86, 103, 105, 106, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 122, 123, 124, 134, 137, 142, 143, 144, 145, 146, 148, 153, 154, 155, 156, 159, 160, 162, 163, 164, 166, 167, 169, 170, 171, 172, 175, 176, 177, 179, 181, 183, 184, 185, 186, 188, 189, 190, 195, 196, 197, 198, 200, 201, 202, 204, 205, 206, 207, 217, 224, 225, 226, 227, 232, 234, 236, 252, 292, 294, 295, 296, 298, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 319	
Stuart-Mill	30, 255, 257, 258, 273
Suhamy	118, 126
Tack	136, 137, 262, 294, 298
Towa	32, 286, 313
Tremblay	209, 219, 230, 310, 312
Vaysse	129
Vienne	217
Voltaire	5, 242
Wade	243, 244
Walzer	237
Yakira	120
Zac	233, 234

INDEX DES CONCEPTS

Acte volontaire	28, 239
Action .. 5, 6, 8, 21, 23, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 37, 38, 43, 48, 51, 52, 56, 57, 59, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 75, 77, 81, 86, 88, 102, 114, 116, 117, 119, 126, 138, 139, 143, 172, 174, 176, 178, 181, 182, 184, 185, 189, 191, 192, 200, 201, 203, 239, 242, 249, 261, 265, 274, 275, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 291, 292, 295, 298, 299, 311, 313	
Action humaine	291, 292
Affect	134, 153, 177, 180
Antique	20, 33, 35, 39, 65, 68, 112, 123, 166, 168, 242, 275, 294, 298, 300, 319, 321
Antiquité	18, 35, 46, 64, 104, 108, 120
Apologie	261
Appétit	30, 58, 59, 64, 65, 134, 154, 157, 172, 176, 177, 188, 207, 227, 229
Aujourd'hui ... 2, 17, 19, 42, 137, 204, 205, 209, 228, 235, 242, 243, 245, 246, 254, 258, 261, 262, 263, 264, 271, 276, 277, 278, 279, 282, 285, 288, 300, 301	
Cartésianisme	108, 111
Choix 2, 16, 28, 29, 30, 36, 40, 41, 43, 47, 48, 50, 51, 52, 55, 56, 57, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 69, 70, 72, 79, 81, 82, 84, 85, 103, 106, 112, 113, 124, 126, 130, 133, 134, 136, 137, 139, 172, 173, 175, 176, 185, 200, 202, 204, 225, 238, 239, 240, 241, 251, 257, 260, 276, 280, 285, 294, 295, 308, 319	
Cité ...8, 9, 18, 19, 22, 23, 25, 26, 27, 30, 32, 42, 43, 44, 79, 82, 88, 90, 118, 120, 123, 130, 162, 164, 205, 208, 227, 228, 246, 261, 264, 268, 271, 286, 289, 296	
Citoyen .. 9, 17, 18, 19, 20, 23, 24, 26, 32, 33, 42, 43, 90, 98, 99, 142, 143, 161, 164, 167, 168, 174, 232, 270, 272, 299, 300, 319, 320	
Concept ... 3, 5, 8, 11, 12, 15, 16, 29, 33, 36, 45, 46, 55, 57, 64, 78, 79, 82, 121, 126, 132, 169, 172, 179, 199, 219, 243, 244, 245, 248, 252, 266, 267, 268, 271, 272, 276, 278, 279, 283, 288, 294, 298, 299, 318	
Connaissance 29, 30, 50, 54, 56, 58, 62, 66, 67, 68, 77, 80, 81, 83, 85, 104, 107, 114, 119, 120, 121, 125, 126, 131, 147, 173, 175, 176, 183, 186, 187, 188, 189, 194, 200, 201, 202, 203, 205, 207, 208, 236, 292, 295	
Constitution	27, 149, 171, 223, 253, 260, 268, 269, 283, 307, 318
Construction	8, 88, 294
Contemporain	166, 204, 219, 262, 265

Contractualisme	268
Contractualiste	89, 225
Contrainte 5, 10, 16, 22, 23, 28, 30, 35, 36, 39, 48, 51, 56, 57, 58, 62, 63, 64, 71, 76, 102, 103, 113, 117, 142, 159, 173, 176, 220, 222, 225, 226, 232, 257, 259, 275, 282, 286, 295	
Contrat ... 8, 16, 88, 93, 96, 97, 98, 99, 144, 155, 156, 162, 169, 191, 193, 209, 210, 217, 220, 223, 224, 225, 226, 229, 230, 233, 236, 243, 254, 268, 269, 271, 315	
Contrat social	88, 99, 191, 210, 224, 225, 226, 227, 229, 230, 233, 236, 243
Convention	96, 110, 155, 191, 214, 220, 230, 250, 255
De nos jours	2, 243, 255, 261, 262, 264, 271, 276, 282, 300
Déclaration	211, 243, 244, 245, 254, 258
Déclaration Universelle	15, 247, 249, 253, 255, 258, 267, 269
Déclaration universelle des droits de l'homme	266
Démocratie ... 18, 19, 27, 33, 123, 160, 164, 239, 243, 244, 252, 253, 268, 283, 303, 307, 311, 315, 316, 318	
Dérive	117
Dérives	7, 12, 24, 243, 261, 262, 264, 265, 298
Désir .. 29, 30, 31, 39, 41, 57, 58, 59, 66, 70, 71, 89, 97, 99, 103, 124, 132, 145, 147, 148, 152, 172, 174, 182, 185, 221, 261, 262, 288	
Destin	37, 40, 47, 48, 123, 237, 246, 299, 315, 316
Dieu ... 9, 47, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 56, 60, 62, 71, 73, 74, 76, 77, 78, 79, 80, 83, 84, 103, 108, 109, 111, 112, 115, 116, 117, 118, 124, 132, 137, 146, 155, 165, 172, 180, 183, 188, 189, 200, 202, 203, 206, 207, 208, 222, 237, 303, 308, 314, 320	
Dignité 48, 49, 164, 243, 246, 251, 252, 263, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 278, 290, 316	
Domage	37, 152, 153, 154, 157, 158, 165, 188, 212
Droit de nature	110, 145, 146, 149, 150, 155, 157, 161, 219
Droit naturel iv, 93, 98, 100, 142, 145, 146, 147, 148, 153, 155, 156, 157, 158, 162, 163, 164, 181, 194, 219, 220, 221, 222, 229, 243, 256, 297, 306	
Droits de l'homme	243, 246, 248, 249, 250, 252, 253, 256, 261, 266, 272, 277, 281
Droits de liberté	256, 261, 269, 276, 278, 279, 281
Elaboration	101, 168, 191
Entendement . 69, 70, 71, 72, 73, 75, 79, 81, 110, 116, 122, 131, 133, 186, 189, 219, 235, 236	
Esclavage	19, 20, 26, 32, 39, 50, 52, 179, 222, 227, 270, 283, 294, 320
Esclave	4, 19, 20, 26, 32, 33, 34, 36, 38, 39, 44, 79, 85, 174, 180, 181, 192, 228

- Etat..** 6, 19, 20, 23, 27, 33, 35, 42, 43, 97, 98, 99, 100, 109, 120, 124, 144, 154, 156, 158, 159, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 181, 185, 201, 206, 207, 209, 210, 215, 219, 226, 227, 228, 229, 233, 235, 236, 243, 246, 248, 252, 253, 254, 256, 257, 261, 268, 276, 281, 284, 294, 297, 299, 308, 312, 313, 316, 317, 319
- Etat civil**iv, 10, 88, 99, 143, 157, 162, 163, 164, 165, 169, 179, 191, 210, 214, 227, 228, 229, 232, 243, 270, 271, 297
- Etat de nature** ...iv, 88, 93, 96, 98, 99, 143, 144, 149, 151, 157, 161, 162, 163, 164, 165, 168, 179, 190, 210, 211, 212, 213, 217, 220, 224, 227, 228, 229, 232, 243, 271, 276, 297
- Ethique** 2, 3, 7, 8, 26, 30, 31, 62, 63, 80, 106, 108, 109, 110, 111, 114, 117, 118, 119, 120, 123, 126, 128, 129, 131, 135, 136, 142, 144, 145, 147, 149, 152, 153, 155, 157, 160, 164, 168, 169, 171, 174, 177, 179, 183, 184, 185, 186, 188, 191, 192, 197, 200, 201, 204, 207, 208, 228, 243, 263, 271, 274, 281, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 294, 295, 297, 299, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 314, 319
- Etre** 22, 37, 93, 103, 177, 179, 237, 238, 239, 241, 289, 315
- Existentialisme** 236, 237, 238, 240, 241, 289, 315
- Grec** 19, 49, 171
- Guerre** 10, 18, 32, 93, 94, 97, 99, 145, 148, 149, 151, 160, 163, 165, 210, 213, 221, 227, 247, 257, 261, 262
- Histoire** 18, 24, 35, 46, 65, 87, 97, 108, 122, 131, 149, 163, 181, 198, 235, 308, 309, 310, 311, 314, 315
- Homme..** ...iv, 4, 5, 6, 8, 9, 10, 17, 19, 20, 22, 23, 24, 26, 28, 29, 30, 31, 33, 34, 35, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 56, 57, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 68, 70, 72, 73, 74, 75, 76, 78, 79, 80, 81, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 93, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 106, 110, 111, 112, 113, 115, 116, 117, 118, 119, 127, 128, 130, 131, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 154, 155, 156, 157, 159, 160, 161, 163, 165, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 189, 190, 191, 192, 193, 199, 200, 202, 203, 204, 207, 208, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 230, 231, 233, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 252, 253, 254, 256, 257, 258, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 269, 270, 271, 272, 274, 276, 278, 282, 284, 285, 287, 288, 289, 290, 292, 295, 296, 297, 298, 300, 303, 305, 308, 310, 314, 315, 316, 319, 320, 321
- Homme libre** 10, 26, 29, 30, 31, 39, 50, 103, 170, 172, 180, 184, 305

- Humain** ... 5, 8, 17, 28, 29, 40, 42, 48, 51, 52, 55, 59, 63, 72, 77, 100, 104, 108, 133, 134, 138, 155, 159, 162, 164, 179, 190, 192, 200, 206, 212, 213, 219, 221, 224, 230, 234, 237, 238, 239, 246, 247, 248, 252, 253, 257, 265, 266, 267, 268, 270, 271, 272, 274, 277, 278, 285, 287, 288, 291, 295, 297, 299, 300
- Humanité** .. 17, 67, 133, 138, 144, 179, 185, 210, 221, 223, 238, 242, 249, 270, 272, 276, 278, 285, 289
- Hypothèse** 88, 106, 114, 129, 130, 133, 144, 174, 228, 243, 268, 297
- Inclinaison** 60, 71, 81, 103
- Indifférence** 35, 48, 69, 70, 72, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 135, 321
- Individu** ... iv, 26, 28, 30, 43, 44, 46, 97, 99, 104, 134, 137, 139, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 150, 151, 153, 154, 155, 156, 159, 163, 165, 168, 169, 171, 178, 181, 190, 198, 212, 213, 214, 218, 224, 225, 226, 229, 231, 236, 243, 244, 247, 248, 249, 253, 257, 259, 267, 268, 269, 270, 272, 275, 287, 288, 297, 299
- Injustice** 216
- Institutionnalisation** 234
- Intellect** 30, 58, 62, 63, 184, 205
- Intention** 29, 30, 31, 56, 124, 168, 218, 239, 284
- Jusnaturalisme** 87, 90, 168
- Lettre** .. 70, 72, 73, 78, 79, 80, 82, 114, 117, 123, 124, 130, 132, 135, 164, 173, 200, 205, 303, 310, 322
- Libération** 12, 28, 36, 45, 52, 112, 120, 124, 171, 184, 186, 187, 188, 189, 191, 192, 202, 203, 284, 297, 306
- Liberté** ... iv, 2, 3, 4, 5, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 15, 16, 17, 18, 19, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 90, 93, 95, 96, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 106, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 123, 124, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 142, 143, 144, 145, 146, 148, 149, 150, 151, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 213, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 251, 252, 253, 254, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274,

- 275, 276, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 294,
295, 296, 297, 298, 299, 300, 305, 307, 308, 309, 310, 311, 313, 314, 315, 316, 317, 318,
319, 320, 321, 322
- Liberté civile** 10, 12, 157, 159, 191, 194, 208, 225, 226, 297
- Liberté d'indifférence** 67, 68, 81, 82
- Liberté de la volonté**..... 28, 47, 53, 62, 63, 68, 69, 72, 74, 75, *III*, 112, 113, 114, 115, 128,
129, 176, 194, 204
- Liberté humaine** ... iv, 2, 3, 8, *II*, 15, 16, 25, 47, 50, 53, 54, 56, 67, 69, 85, 87, 102, 106, 109,
III, 112, 137, 145, 168, 171, 178, 183, 189, 190, 191, 192, 197, 199, 219, 228, 235, 240,
242, 258, 272, 290, 295, 296, 297, 299, 300
- Liberté individuelle** 44, 104, 185, 247, 258, 300
- Liberté naturelle** iv, 12, 15, 101, 106, 145, 151, 156, 190, 194, 213, 297
- Liberté politique** 258, 261
- Libertinage** iv, 7, 262, 273, 283, 285, 298
- Libre**.. iv, 2, 4, 8, 9, *II*, 17, 19, 20, 21, 22, 23, 25, 26, 28, 29, 30, *II*, 32, 33, 34, 35, 36, 37,
38, 39, 40, 41, 44, 46, 47, 48, 49, 50, *II*, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64,
67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 87, 88, 93, 102, 103,
104, 108, 109, 110, *III*, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 123, 124, 126, 127,
128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, *III*, 135, *III*, 136, 137, 138, 139, 140, 143, 145, 159, 160, 161,
164, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 179, 180, 181, 183, 184, 185, 187, 188, 190, 191, 192,
194, 198, 199, 200, 203, 204, 205, 207, 208, 214, 215, 219, 224, 225, 227, 228, 229, 231,
232, 234, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 249, 254, 260, 263, 264, 265, 268, 270, 271, 272,
274, 275, 276, 279, 281, 282, 283, 284, 285, 288, 289, 291, 295, 298, 299, 300, 307, 308,
309, 310, 312, 314, 315, 318, 319, 320, 322
- Libre arbitre** 9, 46, 47, 48, 49, 50, *II*, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 68,
69, 73, 74, 76, 78, 79, 84, 85, 88, 102, 109, *III*, 112, 114, 117, 127, 128, 129, 132, 133,
134, *III*, 135, *III*, 136, 137, 138, 139, 140, 174, 175, 176, 177, 178, 187, 194, 198, 200, 205, 295,
307, 308, 310, 315, 318, 319, 320
- Loi** 3, 5, 6, 7, 8, *II*, 12, 16, 23, 24, 27, 29, 45, *II*, 54, 93, 98, 101, 103, 106, 107, 108, 115,
118, 122, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 153, 154, 157, 158, 159, 160,
161, 164, 167, 169, 174, 175, 181, 190, 191, 193, 194, 200, 206, 208, *II*, 210, *II*, 211, 212, 213,
218, 226, 227, 228, 230, 231, 232, 233, 234, 247, 252, 253, 256, 257, 263, 268, 270, 274,
276, 280, 282, 284, 285, 288, 290, 291, 297, 298, 299, 300, 307
- Loi civile** 101, 102, 231

- Lois**.....iv, 4, 6, 9, 23, 34, 41, 74, 97, 100, 101, 116, 117, 139, 146, 148, 154, 157, 160, 163, 164, 165, 167, 177, 181, 191, 200, 207, 211, 218, 220, 226, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 253, 257, 269, 288, 294, 313
- Métaphysique**..... 17, 54, 69, 82, 87, 125, 126, 131, 187, 199, 201, 267, 308, 312
- Modernité**..... 17, 67, 123
- Moral**ii, 27, 51, 62, 87, 106, 139, 162, 167, 205, 223, 229, 231, 257, 267, 270, 274, 291, 305
- Morale** ... 2, 3, 8, 22, 29, 30, 43, 47, 48, 49, 54, 69, 82, 103, 134, 140, 147, 148, 161, 174, 175, 213, 220, 223, 227, 229, 230, 243, 257, 263, 267, 270, 273, 274, 275, 276, 284, 286, 289, 291, 292, 294, 298, 299, 300, 304, 308, 309, 320
- Morales**..... 36, 101, 117, 168, 192, 246, 285
- Moyen Âge** 16, 47, 65, 126, 206, 296, 312, 315, 318, 319
- Multitude**..... 98, 162, 163, 169, 185, 191, 192, 221, 224, 229, 254, 297, 303, 312, 315
- Nature**... 4, 5, 8, 9, 10, 17, 31, 33, 34, 37, 38, 40, 41, 50, 52, 53, 58, 60, 63, 64, 65, 73, 74, 77, 78, 88, 90, 91, 93, 94, 95, 96, 101, 103, 106, 108, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 122, 124, 125, 126, 127, 128, 130, 131, 133, 134, 137, 138, 140, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 168, 169, 172, 173, 174, 175, 176, 178, 179, 180, 181, 183, 184, 186, 187, 189, 190, 191, 192, 194, 199, 200, 203, 204, 207, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 220, 221, 222, 223, 225, 226, 227, 228, 229, 231, 233, 235, 238, 243, 246, 260, 267, 273, 275, 277, 279, 284, 295, 297, 300, 306
- Nécessité** 10, 11, 34, 38, 40, 47, 49, 57, 58, 59, 63, 64, 65, 76, 87, 88, 99, 102, 103, 113, 114, 115, 116, 117, 132, 139, 142, 143, 145, 149, 151, 152, 153, 157, 159, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 183, 186, 188, 189, 191, 193, 200, 201, 204, 222, 284, 286, 297, 298
- Ontologique**..... 17, 125, 126, 146, 199, 201
- Pacte**..... 88, 96, 97, 98, 110, 123, 144, 151, 154, 155, 156, 163, 164, 191, 209, 214, 215, 224, 225, 226, 229, 243, 248, 249, 257, 262, 271, 297
- Pacte social** 88, 96, 97, 98, 110, 142, 144, 155, 156, 209, 214, 225, 226, 229, 243, 262, 271
- Paix** ... 19, 40, 90, 96, 97, 98, 101, 104, 109, 110, 144, 150, 151, 153, 160, 165, 166, 167, 184, 207, 210, 213, 221, 227, 247, 249, 251, 277, 312
- Passion**..... 50, 57, 111, 131, 135, 163, 178, 179, 182, 184, 202, 216, 220, 238, 292
- Passions** ..iv, 78, 85, 99, 117, 119, 140, 147, 171, 178, 179, 185, 188, 190, 192, 193, 229, 298
- Péché**..... 112, 163

Pensée	iv, 2, 5, 8, 10, 11, 12, 16, 17, 22, 24, 25, 26, 27, 30, 32, 33, 35, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 45, 46, 47, 58, 65, 66, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 80, 81, 85, 86, 87, 89, 106, 107, 108, 110, 111, 112, 113, 115, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 128, 130, 135, 143, 145, 146, 148, 160, 166, 167, 168, 169, 176, 179, 181, 184, 185, 186, 189, 190, 191, 194, 197, 198, 199, 204, 205, 206, 207, 209, 219, 220, 221, 227, 235, 236, 241, 256, 257, 258, 260, 273, 283, 285, 288, 291, 294, 296, 298, 307, 309, 310, 311, 312, 316
Pensée spinoziste	296
Période	16, 17, 33, 46, 64, 68, 104, 126, 166, 237, 271, 294, 295
Philosophie	ii, iv, 2, 3, 5, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 16, 17, 18, 19, 24, 28, 29, 33, 35, 36, 37, 38, 41, 45, 46, 47, 65, 66, 67, 68, 72, 73, 74, 75, 77, 86, 87, 88, 89, 91, 97, 99, 103, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 139, 144, 145, 149, 158, 162, 163, 167, 168, 169, 171, 172, 178, 181, 188, 190, 191, 192, 193, 194, 197, 198, 199, 202, 204, 206, 207, 209, 210, 219, 229, 235, 236, 237, 238, 241, 242, 258, 260, 261, 264, 266, 270, 272, 273, 274, 284, 286, 287, 290, 291, 292, 294, 298, 299, 300, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 321
Philosophie ancienne	17
Philosophie politique	87, 89, 168, 287
Philosophie pratique	266
Politique	3, 4, 15, 17, 18, 19, 22, 23, 25, 26, 27, 32, 33, 36, 43, 44, 45, 63, 77, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 93, 98, 99, 100, 104, 106, 109, 110, 120, 124, 125, 127, 128, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 151, 152, 153, 154, 155, 157, 158, 160, 163, 165, 166, 167, 168, 169, 171, 172, 183, 185, 190, 191, 192, 193, 194, 201, 204, 206, 207, 208, 209, 210, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 225, 226, 227, 229, 230, 235, 236, 242, 243, 244, 245, 247, 254, 256, 257, 258, 259, 261, 263, 264, 268, 269, 271, 277, 280, 286, 291, 292, 297, 299, 300, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318
Principe	28, 30, 41, 61, 62, 64, 73, 108, 125, 126, 138, 157, 159, 163, 164, 226, 230, 239, 259, 269, 270, 275, 280, 285, 288, 292, 294, 295
Principes	10, 72, 73, 74, 77, 112, 113, 119, 122, 127, 131, 132, 134, 158, 198, 260, 284, 303, 307, 310, 315
Propriété	24, 32, 38, 43, 88, 104, 116, 130, 212, 213, 218, 221, 222, 225, 226, 232, 238, 247, 258
Raison	iv, 2, 4, 5, 6, 8, 15, 18, 27, 29, 31, 44, 45, 47, 49, 56, 59, 60, 61, 64, 67, 70, 72, 75, 78, 79, 80, 81, 82, 84, 85, 86, 93, 95, 96, 101, 102, 108, 117, 118, 121, 127, 130, 133, 136,

139, 143, 148, 150, 151, 152, 154, 155, 156, 157, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 167, 168, 169, 171, 172, 174, 176, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 189, 190, 191, 192, 193, 202, 203, 205, 206, 208, 210, 211, 212, 220, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 233, 236, 238, 242, 257, 263, 275, 276, 281, 285, 287, 288, 290, 292, 294, 295, 297, 298, 299, 307, 308, 310, 311, 315, 322	
Raisonné	22, 23, 163, 183, 210, 226, 230, 291
Renaissance	46, 108, 120, 127, 298
République	10, 19, 20, 21, 23, 43, 89, 101, 104, 109, 165, 208, 229, 245, 253, 314
Responsabilité 21, 29, 30, 47, 49, 51, 57, 61, 79, 134, 140, 200, 237, 238, 240, 241, 249, 263, 273, 274, 286, 289, 314	
Révolution	219, 231, 252
Scolastique	46, 66, 79, 125, 128
Servitude	303, 305
Société iv, 5, 6, 15, 25, 41, 42, 43, 46, 63, 79, 88, 89, 90, 91, 93, 96, 98, 99, 100, 103, 106, 107, 117, 120, 139, 143, 144, 149, 152, 153, 155, 156, 158, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 168, 169, 174, 175, 178, 184, 185, 191, 193, 210, 214, 216, 217, 218, 220, 221, 222, 223, 224, 226, 227, 229, 231, 232, 234, 236, 243, 244, 246, 249, 250, 253, 254, 256, 257, 258, 259, 260, 269, 270, 275, 276, 278, 282, 283, 285, 287, 291, 292, 299, 300	
Souverain	10, 84, 97, 98, 99, 100, 101, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 155, 156, 157, 159, 161, 164, 165, 180, 181, 210, 213, 226, 229, 252, 267, 275, 300, 305
Statut	9, 18, 19, 25, 44, 46, 50, 98, 112, 120, 125, 193, 207, 272, 291
Stoïcien	34
Stoïcisme	16, 33, 34, 35, 39, 40, 46, 55, 312, 316
Théoriciens	144, 220, 228, 243
Théorie	8, 16, 28, 30, 40, 55, 56, 57, 72, 83, 84, 86, 87, 110, 114, 120, 123, 125, 127, 147, 164, 193, 198, 228, 268, 286, 287, 313, 320
Traité	4, 109, 110, 117, 119, 124, 143, 149, 154, 165, 171, 179, 183, 201, 206, 207, 208, 209, 227, 229, 303
Traité politique	120, 144, 169, 201
Traité théologico-politique ..	109, 120, 124, 143, 145, 154, 165, 201, 206, 207, 208, 229, 303
Vertu .	4, 17, 22, 29, 79, 138, 146, 147, 148, 150, 152, 153, 155, 157, 158, 165, 171, 180, 182, 189, 192, 206, 212, 220, 227, 256, 270, 295, 299
Violence	23, 28, 89, 95, 96, 99, 148, 152, 155, 160, 163, 213, 228, 232, 262, 295
Vivre-ensemble	142

Volition	31, 59, 133
Volonté....	5, 6, 10, 26, 28, 29, 34, 37, 38, 40, 41, 67, 70, 72, 73, 74, 75, 76, 78, 82, 86, 87, 98,
	102, 113, 114, 115, 116, 118, 119, 138, 140, 154, 160, 164, 172, 173, 174, 176, 177, 183,
	186, 187, 191, 192, 200, 203, 205, 211, 225, 226, 227, 229, 232, 243, 254, 267, 270, 280,
	284, 288, 297
Volonté générale	6, 160, 167, 225, 226, 230, 254

TABLE DE MATIERES

DEDICACE _____	ii
REMERCIEMENTS _____	iii
SOMMAIRE _____	i
RÉSUMÉ _____	iv
ABSTRACT _____	v
INTRODUCTION GÉNÉRALE _____	6
PREMIÈRE PARTIE : APERÇU HISTORIQUE DE L'ÉMERGENCE DU CONCEPT DE LIBERTÉ _____	13
CHAPITRE I : LA NOTION DE LIBERTÉ DANS LA PHILOSOPHIE ANCIENNE _____	16
I.1. L'acception du mot liberté dans la période hellénique chez Platon et Aristote _____	16
I.1.1. La liberté comme statut du citoyen dans la Cité chez Platon _____	17
I.1. 2. La liberté chez Aristote _____	23
I. 2. La liberté stoïcienne de la période hellénistique _____	32
I.2.1. La liberté de la volonté chez Épictète _____	33
I.2. 2. La liberté chez Lucrèce : le choix de la volonté _____	38
CHAPITRE II : LE MOYEN ÂGE ET LES THÉORIES JUDÉO-CHRÉTIENNES DE LA LIBERTÉ _____	44
II.1. La pensée de Saint Augustin sur la liberté humaine _____	45
II.1.1. La liberté et le péché originel _____	48
II.1.2. La volonté et le libre arbitre face au problème du mal _____	49
II.1.3. La grâce divine restaure la liberté de la volonté _____	50
II.1.4. La prescience divine et la liberté humaine _____	51
II.2. La liberté humaine chez Saint Thomas d'Aquin : la liberté de la volonté et le libre arbitre _____	52
II.2.1. La nature de la volonté _____	56
II. 2.2. Le rôle de la volonté _____	56
II.2.3. Le libre arbitre et la volonté _____	57

II.2.4. La causalité divine et l'action humaine	60
II.2.5. Le choix de la volonté est libre de toute contrainte et de toute nécessité	60
CHAPITRE III : L'ACCEPTION DU CONCEPT DE LIBERTÉ DANS LA PÉRIODE MODERNE	63
III.1. La conception cartésienne de la liberté humaine	65
III. 1.1. La liberté de la volonté	67
III.1. 2. Le libre arbitre	72
III.1. 3. La liberté d'indifférence	77
III. 2. Hobbes et sa conception de la liberté humaine	84
III. 2.1. La philosophie politique de Hobbes : du cheminement de l'état de nature à l'état civil	86
III. 2.1.1. Hobbes face aux thèses de la sociabilité naturelle de l'homme	87
III. 2.1.2. L'état de nature de l'homme chez Hobbes	90
III. 2.1.3. Le pacte social	93
III. 2.1.4. L'état civil et la liberté civile	96
III. 2.2. La conception hobbesienne de la liberté morale	99
III. 2.2.1. La liberté entre contrainte et nécessité	99
III. 2.2.2. La liberté et la contrainte	99
III. 2.2.3. La liberté et la nécessité	100
DEUXIEME PARTIE : LA LIBERTÉ HUMAINE SELON SPINOZA	102
CHAPITRE IV : SPINOZA ET LE DÉBAT AUTOUR DE LA NATURE DE LA LIBERTÉ HUMAINE	104
IV.1. La vie et l'œuvre de Spinoza	104
IV. 2. Spinoza et son époque	117
IV.2.1. Spinoza et l'influence de Galilée	122
IV.2.2. La conception de la Nature chez Galilée	123
IV.3. La critique spinoziste des conceptions antérieures de la liberté humaine	125

IV.3.1. La liberté de la volonté de Descartes considérée par Spinoza comme une hypothèse occulte _____	125
IV.3.2. Spinoza considère le libre arbitre de Descartes comme une hypothèse illusoire ____	130
CHAPITRE V_: LA LIBERTÉ COMME FONDEMENT DU VIVRE-ENSEMBLE DANS LA PHILOSOPHIE POLITIQUE DE SPINOZA _____	139
V. 1. L'état de nature et le droit naturel _____	141
V. 2. De la nécessité de se départir du droit de nature par donation et par pacte social ____	148
V. 3. L'état civil et sa liberté fondée par la loi _____	154
CHAPITRE VI_: LA LIBERTÉ ÉTHIQUE DE SPINOZA _____	168
VI. 1. La liberté et la nécessité.....	169
VI. 2. Liberté et Raison _____	175
VI. 3. La liberté comme libération _____	182
TROISIEME PARTIE_: POUR UNE NOUVELLE ORIENTATION PHILOSOPHIQUE DU CONCEPT DE LIBERTÉ HUMAINE _____	193
CHAPITRE VII_: LA CONCEPTION SPINOZISTE DE LA LIBERTÉ ET SES PROBLÈMES DE PERTINENCE _____	195
VII. 1. Les limites et l'intérêt de la philosophie spinoziste de la liberté _____	195
VII. 1. 1. Les limites de la conception spinoziste de la liberté _____	196
VII. 1. 2. L'intérêt de la philosophie de la liberté spinoziste pour sa postérité _____	201
VII. 2. Les philosophies du contrat ou du pacte social influencées par Spinoza _____	206
VII. 2.1. La philosophie politique de Locke et sa conception sur la liberté humaine _____	206
VII. 2. 1.1. La notion de l'état de nature d'après Locke _____	207
VII. 2. 1.2. Du passage de l'état de nature à l'état civil chez Locke _____	211
VII. 2. 1. 3. De la liberté de la société civile selon Locke _____	214
VII. 2.2. La pensée de Rousseau sur la liberté humaine _____	216
CHAPITRE VIII_: LE CONCEPT DE LIBERTÉ AUJOURD'HUI _____	235
VIII. 1. La Déclaration Universelle des Droits de l'Homme comme cadre de garantie des droits et des libertés fondamentales _____	235

VIII. 1.1. Les droits de l'enfant	242
VIII. 1. 2. Les droits de la femme	243
VIII. 2. 1. Les libertés individuelles	248
VIII. 2. 2. Les libertés collectives	251
VIII. 2. Le concept de liberté entre apologie et dérives	253
CHAPITRE IX : UNE PHILOSOPHIE PRATIQUE COMME SOCLE D'UNE NOUVELLE ACCEPTION DES CONCEPTS DE LIBERTÉ ET DE DIGNITÉ HUMAINE	258
IX. 1. De la question de la dignité humaine face au concept de liberté à l'époque actuelle	258
IX.2. Perspectives nouvelles pour une philosophie pratique de la liberté	264
CONCLUSION GÉNÉRALE	285
BIBLIOGRAPHIE	293
I. Ouvrages de Baruch Spinoza :	294
II. Ouvrages et articles sur Spinoza :	294
III. Ouvrages généraux	299
IV. Dictionnaires, Encyclopédies, Usuels et Lexiques	308
V.1. Thèses	308
V.2. Articles	309
VI. Webographie	312
INDEX DES AUTEURS	314
INDEX DES CONCEPTS	318