

## I – ESSAIS

### LE STATUT DES NOTIONS DE BIEN ET DE MAL DANS L'ÉTHIQUE DE SPINOZA<sup>1</sup>

Philippe DANINO

Melun

Le bien et le mal ne sont pas des concepts fondamentaux du spinozisme, et Spinoza lui-même est loin de leur accorder un crédit et une portée philosophiques de grande importance. Pourquoi s'intéresser alors à ces notions qui, à lire Spinoza, apparaissent en effet comme secondaires, et dont il ne parle le plus souvent que pour en montrer l'absence de pertinence ?

En premier lieu, à ces notions reçues comme les concepts normatifs de l'ordre moral, Spinoza donne un certain statut qui rompt avec la signification, l'importance et la place qui leur sont traditionnellement assignées. Cette rupture présente par elle-même un intérêt. Où Spinoza parle-t-il du bien et du mal ? Pourquoi en parle-t-il ? Mais surtout, comment en parle-t-il, c'est-à-dire quel statut leur attribue-t-il ? Nous entendons par statut non seulement leur place et leur rôle précis, mais aussi leur mode d'être ou, plus précisément, le mode et la valeur conférés à leur être. En second lieu, si ces notions n'apparaissent pas philosophiquement fondamentales, le traitement dont elles font l'objet semble néanmoins engager et éclairer toute l'éthique de Spinoza, de son fondement ontologique à sa finalité existentielle.

1. Il s'agit, dans cette étude, de l'éthique spinoziste, considérée dans son unité, et non de *l'Éthique*. Nous utiliserons : pour *l'Éthique*, la traduction de R. MISRAHI (Paris, P.U.F., 1990) ; pour les autres ouvrages, l'édition des *Œuvres complètes* de la Pléiade (Paris Gallimard, 1954) ; comme abréviations des titres d'ouvrages : C.T. (pour *Court traité*), T.R.E. (pour *Traité de la réforme de l'entendement*), P.M. (pour *Pensées métaphysiques*), Eth. (pour *Éthique*), T.T.P. (pour *Traité théologico-politique*).

Or, c'est en ce qu'ils apparaissent secondaires chez Spinoza que le bien et le mal posent problème : quelle est en effet cette éthique qui semble ainsi se passer de ces notions et comment est-elle possible ? Plus précisément, comment concilier le sort fait à de telles notions (« êtres de raison », « manières de penser ») avec le projet fondamental d'élaborer une éthique, c'est-à-dire d'instaurer une forme d'existence à laquelle est conférée une valeur supérieure, une « vraie vie » – projet qui envelopperait ipso facto l'affirmation d'un « préférable » comme d'un bien (souverain) auquel accéder ? Et ne voit-on pas en effet Spinoza, après avoir exclu toute pertinence du bien et du mal au niveau de l'ontologie, reprendre ces notions et en développer un usage au niveau de l'homme même ? Il faudra alors clairement statuer : soit ces notions n'ont finalement aucun sens ni aucune pertinence ; soit une nouvelle conception en est construite ; soit, enfin, la particularité de l'éthique spinoziste est de se présenter comme une éthique par-delà le bien et le mal – sans voir en cette expression quoi que ce soit de nietzschéen.

C'est le sens et la nature mêmes du projet spinoziste qui sont ici en jeu, mais aussi à travers ce projet, selon nous, le fondement d'une légitimité à distinguer entre *morale* et *éthique* – des notions dont une signification précise devra bien évidemment être amenée et exhibée. Car la solution du problème réside peut-être dans ses termes mêmes : c'est parce que Spinoza écrit une *éthique* et non une *morale*, une éthique qui, dans ses fondements comme dans ses fins, rompt radicalement avec toute morale, que le bien et le mal se voient attribuer tel statut.

### I. DE LA RELATIVITÉ DU BIEN ET DU MAL À LEUR STATUT D'ÊTRES DE RAISON

L'idée maîtresse constamment réaffirmée par Spinoza, est celle d'une *relativité* du bien et du mal, entendus comme jugements de valeur d'objets ou de personnes. Relatifs à la considération d'un aspect particulier d'une chose<sup>2</sup>, à la comparaison effectuée entre deux choses de même espèce<sup>3</sup>, ou encore à la conformité ou à la non-conformité entre un projet et un résultat<sup>4</sup>, bon et mauvais le sont en dernière instance à ce qui est utile ou nuisible au sujet<sup>5</sup> et sont alors respectivement conçus en termes d'*aide* et d'*obstacle*. Ainsi, écrit simplement Spinoza, « le salut est bon pour les hommes, mais il n'est ni bon ni mauvais pour les animaux et les plantes qu'il ne concerne pas. Dieu est dit souverainement bon parce qu'il est utile à tous » — en tant qu'il conserve par son concours l'être de chacun<sup>6</sup>. C'est parce que la chose est utile qu'elle est bonne, nuisible qu'elle est mauvaise, sans objet qu'elle est indifférente. Ainsi, hors d'une relation, d'un système de liaisons, de comparaisons ou d'oppositions qui les font contraster, bon et mauvais sont

2. *T.R.E.*, §12 ; *P.M.*, I, VI, §8.

3. *C.T.*, I, X, § 2.

4. *Ibid.*, VI, § 8.

5. « Jamais on ne dit qu'une chose est bonne sinon par rapport à une autre qui n'est pas aussi bonne ou, ajoute Spinoza, qui ne nous est pas aussi utile. » (*Ibid.*, X, § 2).

6. *P.M.*, I, VI, § 8.

inintelligibles, impossibles ou incorrects. Juger exige de relier, qualifier exige de comparer. Cette relativité, en outre, renvoie directement à une totale variabilité du jugement de valeur – tout entier subordonné à l'intention ou à l'utile du sujet, eux-mêmes susceptibles de fluctuations –, équivaut enfin à nier tout caractère absolu ou objectif de ces notions : la chose bonne ne se constate pas comme telle, n'est pas bonne en sa nature propre, indépendamment du sujet qui compare. Illégitime est donc la considération du bon et du mauvais comme qualités intrinsèques de l'objet.

Cependant, si le bon et le mauvais, d'une part, ne prennent sens qu'à l'intérieur d'un rapport de comparaison, la possibilité même du rapport et donc du jugement, semble bien requérir un *critère* ou quelque troisième terme conditionnant ce rapport, car il reste à savoir, par exemple, pourquoi un homme est meilleur qu'un autre. D'autre part, le bon est-il synonyme de l'utile ? Se réduit-il à ce qui présente un intérêt ou une aide pour soi-même, et selon une appréciation toujours subjective ? Enfin, si le bon et le mauvais perdent tout statut véritablement normatif, leur relativité ne pose-t-elle pas le problème du fondement même de l'éthique spinoziste ? Ces difficultés, en fait, renvoient à la question plus fondamentale du *statut* du bien et du mal car, n'étant rien en elles-mêmes ni par elles-mêmes, peut-on encore affirmer une réalité de ces notions ? En d'autres termes, « le bien et le mal appartiennent-ils aux *entia rationis* ou bien aux *entia realia* ? »<sup>7</sup>

« Certaines choses, écrit Spinoza, sont dans notre entendement et non dans la nature : elles ne sont que notre œuvre propre et ne sont utiles que pour comprendre distinctement les choses ; parmi elles, toutes les relations qui se rapportent à des choses différentes et nous les appelons *entia rationis* »<sup>8</sup>. Parce qu'il n'y a rien dans la nature en dehors des êtres, des choses et des effets singuliers et particuliers, c'est-à-dire seulement ce qui dépend ou se conclut de l'essence de la substance<sup>9</sup>, les relations sont des êtres de raison *forgés par notre seul entendement*, qui s'expriment en nous seuls et indépendamment des choses puisqu'elles ne visent la nature singulière d'aucune. Mettre en rapport deux choses, comparer, estimer, telles sont des opérations qui ne peuvent ressortir qu'à la pensée. Par conséquent, n'étant autre chose que des relations et se trouvant dénués de fondement objectif, le bien et le mal sont des êtres de raison et n'ont dès lors *aucune réalité* : « ni l'un ni l'autre n'existent dans la nature »<sup>10</sup>. Par ailleurs, la difficulté touchant le présupposé d'un critère pour juger du bien et du mal, n'a pas échappé à Spinoza : si bien et mal ne peuvent se dire que par comparaison, il faut, reconnaît-il, un bien ou un meilleur, c'est-à-dire un autre terme à quoi l'on puisse comparer pour juger, une relation à un *tertium quid* : *l'idée générale*<sup>11</sup>. Or, si à une chose particulière ne peut correspondre qu'une idée particulière qui enveloppe l'existence de cette chose<sup>12</sup>, à une idée générale,

7. *C.T.*, I, X, § 2.

8. *Ibid.*, I, X, § 1.

9. *Eth.*, I, 16, dém.

10. *C.T.*, I, X, § 4.

11. *Ibid.*, § 3

12. *Eth.*, II, 8, sc.

formée *ex signis*, issue d'une perception syncrétique confuse, rien ne correspond hors de nous, aucune chose ne peut s'accorder. Seule la singularité s'accorde avec la réalité. Bien et mal requérant donc la généralité (par exemple l'idée conçue d'un homme parfait afin de pouvoir juger du bien et du mal de l'homme<sup>13</sup>), cette nécessaire référence à l'idée générale qui est elle-même un être de raison, réaffirme à son tour la relativité et le statut de ces notions<sup>14</sup>.

Finalement, le bien et le mal ne désignent que *l'adéquation ou l'inadéquation d'une chose particulière comparée à l'idée générale formée des choses de même espèce*. Non pas êtres réels mais êtres de raison, non pas même êtres mais relations entre les êtres, issues de la seule pensée comparative, ils ne sont « rien d'autre que des manières de pensée, absolument pas des choses ni quoi que ce soit qui possède l'existence »<sup>15</sup>. Qu'est-ce, cependant, qu'un *ens rationis*?

Opposé à l'*ens reale*, comme chose particulière qui existe réellement dans la nature, l'*ens rationis* n'est « rien d'autre qu'un mode de pensée qui sert à *retenir, expliquer et imaginer plus* facilement les choses déjà comprises »<sup>16</sup>, et le bien et le mal sont à ranger dans les modes de pensée qui servent à *expliquer plus facilement*, en déterminant les choses imaginativement perçues *par comparaison* avec d'autres, en les exprimant les unes *par rapport aux* autres. Les êtres de raison introduisent dans les choses imaginées, c'est-à-dire dans la perception qualitative et hétérogène des affections corporelles, des comparaisons et donc des évaluations, des distinctions et un ordre qui permettent de mieux « expliquer » ces choses. Ces manières de penser, simples artifices subjectifs sans vérité et ne faisant rien connaître, trouvent ainsi une signification et une justification non seulement théoriques mais surtout pratiques : elles permettent, comme le montre M. Gueroult<sup>17</sup>, de s'orienter plus aisément dans l'univers des choses sensibles, au milieu duquel le corps est situé et avec lequel il est en échange perpétuel. Mais d'un autre côté, elles peuvent engendrer les plus grandes erreurs lorsque nous les tenons pour ce qu'elles ne sont pas : des êtres réels, constitutifs de la nature même des choses qui, contrairement à ce que mentionne la définition des êtres de raison, ne sont pas « déjà comprises ». Le bien et le mal sont des néants de connaissance ; aussi les évaluations et les explications qui procèdent de ces modes de pensée sont-elles toujours fictives, jamais objectives. Transformer en réalité de simples êtres de raison, ou en nature des choses de simples manières de les percevoir – « ce qu'un vrai philosophe doit toujours

13. *C.T.*, II, IV, § 7.

14. Le sommaire du *C.T.* résume clairement cette idée tout en montrant le processus de genèse des notions de bien et de mal : « Le homme, après avoir formé certains concepts généraux, y avoir rapporté et comparé les choses, se forment par là une idée du bien et du mal ; appelant bonnes les choses en tant qu'elles s'accordent avec un concept général, et mauvaises en tant qu'elles en diffèrent et ne s'accordent point avec lui ; de sorte que le bien et le mal ne sont aussi que des êtres de raison ou des modes de pensée. »

15. *C.T.*, I, VI, § 9.

16. *P.M.*, I, I, § 2

17. *Spinoza*, I, Dieu. Paris, Aubier, 1968, p. 516-517.

éviter »<sup>18</sup> –, c'est affirmer comme réel hors de nous un pur néant, aboutir ainsi à une absurdité et pervertir en même temps, de façon irrémédiable, la connaissance de la nature. La mise en garde de Spinoza est constamment réitérée : nullement instruments de l'entendement, ces êtres de raison sont seulement des *auxiliaires de l'imagination*, utiles, mais dénués de valeur.

Pourquoi, cependant, le bien et le mal ne trouvent-ils aucun fondement dans la nature des choses et ne correspondent-ils à rien de réel ? Ce n'est pas parce que ces notions sont des êtres de raison qu'elles ne trouvent pas place dans la nature, mais *c'est au contraire parce qu'elles n'ont pas de sens au niveau de la nature qu'elles sont des manières de penser*. Leur absence de signification en soi qu'enveloppe leur relativité renvoie à leur absence de signification sur le plan de l'ontologie ; cette dernière fonde alors plus radicalement leur statut et constitue, du même coup, la clé de voûte de l'illégitimité de leur usage comme réalités objectives.

## II. LA PROSCRIPTION ONTOLOGIQUE OU L'IMPOSSIBILITÉ DU BIEN ET DU MAL AU NIVEAU DE DIEU

Nulle chose, en elle-même, ne peut être dite parfaite ou imparfaite, bonne ou mauvaise, « surtout quand nous saurons que tout ce qui se fait, se fait selon un ordre éternel et des lois déterminées de la nature »<sup>19</sup>. Le Dieu spinoziste, comme on le sait, n'agit pas par la liberté de sa volonté mais par la seule nécessité de sa nature, de laquelle procède une production des choses selon une modalité et un ordre eux-mêmes nécessaires, mais également selon une « suprême perfection, puisqu'elles suivent avec nécessité d'une nature donnée qui est la plus parfaite »<sup>20</sup>. La réalité est parfaite dans la mesure où une chose quelconque est, à chaque instant, tout ce qu'elle peut être en vertu de son essence et en tant qu'expression de la perfection même de la substance. Qu'il agisse par nécessité et non par décret, signifie que Dieu ne limite pas son pouvoir et qu'aucune potentialité, donc, ne peut être admise en lui : *réalité et perfection sont une seule et même chose*. « L'ontologie spinoziste exclut donc *a priori* toute opposition, tout écart entre l'être et le devoir-être : il n'y a pas place dans les choses pour une insuffisance, un manque, qui nous autoriseraient à les juger imparfaites »<sup>21</sup>. En conséquence, bien et mal ne sont « rien d'autre que des manières de penser, absolument pas des choses ni quoi que ce soit qui possède l'existence [...] car tous les êtres et tous les ouvrages qui sont dans la nature sont parfaits »<sup>22</sup>. Par cette même nature divine se trouvent en outre exclus tout providentialisme et tout finalisme susceptibles de conférer quelque réalité ontologique au Bien et au Mal. Dieu ne saurait agir *sub ratione boni*, selon un principe moral qui existerait hors de lui et qui, tel un modèle, orienterait son action. Ce serait penser

18. C.T., I, VI, § 7.

19. T.R.E., § 12.

20. Eth., I, 33, sc. 2.

21. P. Naulin, « La connaissance du bien et du mal selon Spinoza », *Les Études philosophiques*, janv.-mars 1969, n° 3, p. 369.

22. C. T., I, VI, § 9. Voir aussi II, IV, § 5.

non seulement que l'être est possible avant d'être, mais encore que le possible n'est pas épuisé par l'être ; or, « rien ne peut être possible que ce qui est puisqu'un possible sans existence attesterait l'impuissance de Dieu »<sup>23</sup>. Ce serait encore « soumettre Dieu à un destin »<sup>24</sup>, c'est-à-dire poser hors de lui quelque chose qui ne découle pas de lui, ne plus en faire le tout de l'être et énoncer ainsi la pire absurdité pour cette première et unique cause libre de l'essence comme de l'existence des choses. Dieu n'agit pas, comme l'homme, en se proposant des fins et en vue du meilleur : « la raison ou la cause par laquelle Dieu ou la nature agit, et celle par laquelle il existe sont une seule et même chose. N'existant donc pour aucune fin, il n'agit pas non plus en vue d'une fin [...] »<sup>25</sup>. Enfin, traditionnellement fondés sur un dualisme, providentialisme et finalisme se trouvent d'emblée exclus d'une ontologie niant toute forme d'au-delà ou de transcendance et rompant avec toute opposition entre un monde sensible et un monde intelligible, d'un système dans lequel une substance une et unique est le tout de l'être, dans lequel enfin, Dieu, ni arbitre ni indifférent, ni bon ni mauvais, n'est rien d'autre et rien de plus que la nature elle-même<sup>26</sup>.

La nécessité et la perfection de Dieu comme de ses effets ne laissent donc aucune place à l'idée d'un Bien métaphysique transcendant. Mais pas plus n'en laissent-elles à quelque problème métaphysique du Mal – qu'on le comprenne comme vice de la nature humaine ou douloureuse limitation des créatures, comme péché ou déficience d'une volonté se détournant de Dieu. C'est là un faux problème. D'une part, le Mal n'est qu'un être de raison. D'autre part, un tel problème tient d'une croyance finaliste et d'un anthropomorphisme ignorants, comme tels, de la nécessaire perfection du monde<sup>27</sup>. Toute idée comme toute chose étant effets de l'infinie perfection divine, toute possibilité d'une positivité du Mal se trouve exclue. En conséquence, ni la problématique du péché originel, ni celle de la conciliation entre l'existence de Dieu et celle du Mal dont les créatures imparfaites seraient les agents ou les objets, ni même les idées de Mal radical ou de théodicée, ne sauraient trouver sens et pertinence. Certes, la théorie selon laquelle le Mal n'est rien, théorie qui trouve sa source chez Platon, se prolonge avec le stoïcisme puis avec l'augustinisme et voit son plein développement avec Leibniz, peut finalement représenter un lieu commun du XVII<sup>e</sup> siècle. Mais la thèse de Spinoza, comme le remarque G. Deleuze<sup>28</sup>, n'a rien à voir avec cette tradition : si le Mal n'est rien, ce

23. V. Delbos, *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme*, Paris, Alcan, 1893. Reprise : Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1990, p. 44.

24. *Eth.*, 1, 33, sc. 2.

25. *Ibid.*, IV, Préf.

26. Aussi Kant verra-t-il dans l'opposition réelle du bien et du mal, attestée selon lui par le jugement de la conscience, la preuve que le monde est séparé de Dieu (Cf. *L'unique fondement possible d'une preuve de l'existence de Dieu*, 3<sup>e</sup> Considération, 6).

27. « La perfection des choses doit s'estimer seulement en raison de leur puissance, les choses n'étant pas plus ou moins parfaites selon qu'elles flattent ou heurtent le sens de l'homme, selon qu'elles servent la nature humaine ou s'y opposent. » (*Eth.*, 1, App.).

28. *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1968, p. 232 ; *Spinoza, Philosophie pratique*, Paris, Minuit, 1981, p. 45.

n'est pas parce que seul le Bien est et fait être, mais au contraire parce que le Bien n'a pas plus d'être ou de sens que le Mal.

Cependant, le préjugé finaliste touchant l'action de Dieu comme des choses naturelles – préjugé dont l'Appendice à la Partie I de *l'Éthique* vise à montrer la source et la fausseté<sup>29</sup> – conduit les hommes à « former » des notions destinées à expliquer la nature de choses. Ces notions, parmi lesquelles le Bien et le Mal, ont pour source le préjugé selon lequel l'utile – ce qui apparaît contribuer à la conservation de notre être – constitue l'essentiel de chaque chose. Or, les hommes « naissent ignorants des causes des choses » et agissent spontanément en vue de l'utile qu'ils poursuivent. Ainsi, l'utile, en posant une relation d'affection et de projection entre l'homme et la nature, commande une perception non pas des corps extérieurs eux-mêmes mais des affections qu'ils provoquent en notre corps, une perception essentiellement imaginative et induisant, comme telle, une connaissance forcément *inadéquate* et *mutilée* de la nature<sup>30</sup>. À la source de la formation des notions de Bien et de Mal se joignent donc, indissociablement, l'utile et l'imagination. Aussi le Bien et Mal (comme le mérite, la faute, la beauté, la laideur,...) ne sont-ils « rien d'autre que des modes de l'imaginer, par lesquels l'imagination est diversement affectée et que les ignorants tiennent néanmoins pour les attributs principaux des choses, croyant que tout fut créé pour eux-mêmes et considérant les choses comme bonnes ou mauvaises [...] selon la manière dont ils sont affectés ». Ainsi sont mis en évidence, d'une part *le processus imaginatif* présidant à la formation des notions de Bien et de Mal ; d'autre part *le préjugé* amenant à les considérer comme des êtres réels, des attributs des choses ; enfin *l'ignorance* qui conduit à leur attribuer une fonction explicative touchant la nature des choses, une ignorance des causes de la nécessité, c'est-à-dire, finalement, de la vraie nature de la substance.

Saisir plus précisément la source et le statut du Bien et du Mal demande ainsi de distinguer fondamentalement entre une *perception imaginative délirante* et une *compréhension rationnelle* de la nature, autrement dit entre l'ordre et l'enchaînement des affections du corps humain, relatifs car uniquement liés aux habitudes de pensée et d'action, et l'ordre et l'enchaînement des concepts de l'entendement, « ordre par lequel l'esprit perçoit les choses par leurs causes premières » et qui « est le même chez tous les hommes »<sup>31</sup>. En d'autres termes, alors que l'entendement connaît les essences et les choses comme elles sont en soi, l'imagination ne connaît que les existences et saisit seulement les affections que les choses déterminent en notre corps.

De là découle une précision intéressant directement le statut du Bien et du Mal : puisque ces notions « par lesquelles le vulgaire a coutume d'expliquer la nature [...] portent des noms comme si elles étaient des êtres existant en dehors de l'imagination, je les appelle non pas êtres de raison, mais êtres d'imagination

29. Les extraits cités dans les paragraphes qui suivent sont tirés, sauf indications contraires, de cet Appendice.

30. *Eth.*, II, 25 et 26.

31. *Eth.*, II, 18, sc.

(*eadem entia, non rationis, sed imaginationis voco*) ». Justifiés plus haut comme êtres de raison, pourquoi Spinoza les déclare-t-il maintenant appartenir uniquement à l'imagination ? Comme le montre M. Gueroult<sup>32</sup>, classer les choses sous des rubriques de genre et d'espèce, les comparer entre elles ou encore figurer les négations par quelque image, exige le recours à certaines règles rationnelles d'uniformité et de cohérence. En cela, les êtres de raison requièrent bien un usage de la raison. Mais comme le montre l'Appendice à la Partie I de *l'Éthique*, il reste qu'ils sont uniquement constitués à partir des perceptions imaginatives et qu'ils n'empruntent rien au contenu même de la raison. Les règles que la raison fournit à la volonté ne transforment en rien la « matière » à laquelle elles s'appliquent : il n'y a toujours, à la base, que des combinaisons d'images confusément perçues. Par conséquent, bien que la raison intervienne, ces notions demeurent radicalement étrangères à celles de la raison – axiomes, notions communes, idées adéquates qui nous font connaître les choses *ut in se sunt*. C'est pourquoi il convient de considérer plus proprement le Bien et le Mal comme des êtres d'imagination dont ils sont les modes, les produits et, comme cela a été évoqué plus haut, les auxiliaires. Nous comprenons pourquoi cette précision est apportée seulement dans cet Appendice, où il est question de la relation imaginative de l'homme à la nature, mais encore, et d'une autre façon, pourquoi une chose n'est ni bonne ni mauvaise en sa nature propre, puisqu'elle l'est seulement *dans le rapport d'affection* qu'elle provoque.

Les notions de Bien et de Mal, issues d'un rapport de comparaison entre les choses non pas conçues telles qu'elles sont, mais perçues et imaginées par les hommes tels qu'ils sont eux-mêmes et à travers leur utile propre, ne sauraient en aucune manière concerner l'être ou l'action de Dieu, ne rendent aucunement raison de l'être et n'ont, en ce sens, aucune raison d'être. Comment pourrait-il en être autrement dans cette rupture qu'opère Spinoza avec toute conception d'un Dieu transcendant, créateur et législateur, fondement d'un finalisme théologico-moral<sup>33</sup> ? Mais l'ignorance des véritables causes conduit à les hypostasier en valeurs réelles constitutives des choses, aptes à en faire connaître la nature, à un *renversement* complet entre affections subjectives et propriétés objectives. Les ignorants ne font en vérité que mettre la nature à l'envers, prenant proprement les vessies de leur imagination pour les lanternes du réel. Précisons alors un point : l'illusion que révèle l'examen des notions de Bien et de Mal n'est pas une illusion quelconque ; « elle est l'expression d'une certaine structure de la pensée, celle-là même qui fait obstacle à la connaissance philosophique : pensée confuse, relevant des lois de

32. Spinoza, I, Dieu, *op. cit.*, p. 415-418.

33. Leibniz, antispinoziste avéré, ne s'y était pas trompé : « il était véritablement athée, écrit-il à propos de Spinoza, c'est-à-dire qu'il n'admettait point de Providence dispensatrice des biens et des maux suivant la justice et en croyait avoir démonstration ; le Dieu dont il fait parade n'est pas comme le nôtre, il n'a pas d'entendement ni volonté [...] ». Lettre à Hessen-Rheinfels du 1er nov. 1683 (citée par G. Friedmann dans *Leibniz et Spinoza*, Paris, Gallimard, 1946, éd. revue et augmentée, 1962, coll. « Idées », p. 166).

l'imagination, pensée qui croit trouver dans la conscience de soi le principe de l'explication de l'homme et des choses »<sup>34</sup>.

Toutefois, remarquons que le bien et le mal n'ont pas été ici examinés pour eux-mêmes. Est-ce seulement une fausse conception qui fut ici dénoncée pour être plus tard rectifiée, voire pour déboucher sur une conception adéquate, libérée de tout préjugé, c'est-à-dire fruit de l'entendement ? L'ontologie constituant le socle de l'éthique, l'absence et l'insignifiance du Bien et du Mal au niveau de celle-là pose directement le problème de leur statut dans celle-ci : dénuées de sens au point de vue de Dieu, ces notions en trouvent-elles du point de vue de ce mode fini qu'est l'homme, ou, comme le demande V. Delbos, « d'une indétermination morale si expressément posée à l'origine de l'être, comment la moralité humaine pourra-t-elle surgir ? »<sup>35</sup>

### III – LA RÉVOLUTION AXIOLOGIQUE OU LA REDÉFINITION RADICALE DU « BIEN » ET DU « MAL »

Le lecteur qui aborde la quatrième Partie de *l'Éthique* ne peut manquer d'éprouver un certain embarras. Spinoza a montré que penser le bien et le mal autrement que comme êtres de raison, exprimait le point de vue de l'homme qui ne connaît pas les choses selon la vérité. Or, on le voit reprendre ces notions à son compte, en poser une définition, s'assigner enfin pour tâche de déterminer ce qu'il y a de bon et de mauvais dans nos affects. Pourquoi la pensée de la servitude et de la liberté donne-t-elle lieu à une réapparition et à une telle application des notions de bien et de mal qui – ainsi d'ailleurs que celle de liberté – semblaient de prime abord exclues par la nécessité ? La Préface à la Partie IV pose que, malgré le statut d'être de raison et la relativité du bien et du mal (« *quamvis se res ita habeat* »), « **nous devons conserver ces termes (vocabula)** ». S'il y a là comme la justification d'un choix ou d'une légitimité d'user des notions de bien et de mal, comment en rendre compte ? Dénuées de sens au point de vue ontologique, ces notions n'en présenteraient-elles pas néanmoins un *POUR NOUS* ? En réalité, le rejet de Spinoza vise avant tout le contenu traditionnel du bien et du mal, et s'il en critique et abolit un certain statut et une certaine signification, il n'est pas sans en établir une autre (tout se passerait ici comme pour les notions de « Dieu », de « vertu », de « perfection », etc.). Comment le projet d'une éthique pourrait-il en effet se passer de telles notions, s'il est question de conduire à une forme d'existence parfaite, à un Bien souverain ?

#### 1) La question de l'usage et de la définition du bien et du mal

Le « modèle de la nature humaine » dont il est question dans la Préface à la Partie IV, ne renvoie nullement, on le sait, à une perfection transcendante ou à quelque idée abstraite et générale procédant de la pensée confuse. Il désigne une perfection immanente à la nature et au monde, ne concerne que la nature humaine ;

34. P. Naulln, *op. cit.*, p. 366.

35. *Op. cit.*, p. 46.

il est celui dont le *T.R.E.* parlait déjà en termes de « nature humaine plus forte », de « perfection suprême »<sup>36</sup>. Or, c'est parce que « nous désirons former une idée de l'homme qui soit *comme (tanquam)* un modèle de la nature humaine auquel nous puissions nous référer » qu'« il nous sera utile, précise Spinoza, de conserver ces termes *dans le sens que j'ai dit* »<sup>37</sup>. C'est alors ce concept de modèle qui, dans cette Préface, fonde et justifie l'usage, les définitions et la distinction du bien et du mal : « Par bien, j'entendrai donc désormais ce qu'avec certitude nous savons être un moyen de nous rapprocher toujours plus du modèle de la nature humaine que nous nous proposons de réaliser ; par mal, au contraire, ce qu'avec certitude nous savons qui nous empêche de nous rapporter à ce modèle ». Considérés auparavant comme simples jugements de valeur d'objets, le bien et le mal engagent maintenant une dimension proprement *éthique* en ce qu'ils concernent la nature même de l'homme, sa puissance d'agir et la poursuite d'une perfection. L'acception axiologique, autrement dit, se donne ici non plus par rapport à une comparaison statique, mais par rapport à un projet humain, à un devenir orienté en vue d'un modèle d'existence. Mais cette nouvelle acception ne fait pas pour autant de ces « *vocabula* » des valeurs effectivement normatives ; elle en justifie plutôt un *usage*, une conception en quelque sorte *instrumentale* : ces notions sont *les qualifications commodes de ce qui aide ou empêche d'accéder à cela qui est considéré « comme » un modèle de la nature humaine*<sup>38</sup>. Voilà en quoi le bien et le mal, sans cesser d'être reconnus comme êtres de raison (« dans le sens que j'ai dit »), trouvent, dans la Partie IV, un usage, une signification et une pertinence. Ajoutons qu'il n'y a pas cercle. Si le bien et le mal ne peuvent se concevoir qu'à partir de l'idée de perfection, celle-ci ne les requiert pas elle-même pour être constituée, n'a pas pour condition cela même qu'elle conditionne, mais la finalité d'une existence libre et joyeuse. Comme le précise la Préface qui nous intéresse, l'idée de perfection n'a de sens que par rapport à un modèle de nature humaine *que nous nous proposons de réaliser*. C'est la finalité éthique d'une nature humaine parfaite qui, faisant reconnaître ce qui constitue une aide ou un obstacle à sa poursuite, donne sens au bien et au mal. L'idée de perfection sous-tend donc la finalité du système et non pas les notions de bien et de mal qui, au contraire, en dépendent.

Si le *C.T.*, le *T.R.E.* et les *P.M.* montrent la relativité et le statut d'être de raison du bien et du mal, aucun de ces ouvrages, il faut le remarquer, n'en présente de véritable définition. La raison en est simple : n'étant rien en soi, ni choses ni effets, ces notions ne peuvent avoir de définition propre, c'est-à-dire hors de la chose existante à laquelle elles se rapportent<sup>39</sup>. C'est pourquoi le projet dont Spinoza lui-même fait part, d'examiner ce que sont « en eux-mêmes » le bien et le mal, se réduit toujours à l'énoncé et à la justification d'un statut. Comment dès lors

36. §§ 13 et 16.

37. *Eth.*, IV, Préf. C'est nous qui soulignons.

38. Un tel usage du bien et du mal était déjà évoqué dans le *TRE* (§ 13), mais surtout, en des termes quasiment identiques, dans le *C.T.* (II, IV, §§ 5-6) : « bon » et « mauvais » désignent ce qui contribue ou non à nous rapprocher de l'idée générale conçue et comme régulatrice d'un homme parfait.

39. *C.T.*, I, X, § 4.

rendre compte de la présence, dans la Partie IV de l'*Éthique*, de définitions rationnelles préliminaires, qui doivent de plus, en tant que telles, expliciter l'essence de ce qui précisément ne saurait en avoir ? Spinoza, précisons-le, n'affirme pas que le bien et le mal ne peuvent avoir de définition, mais qu'ils ne peuvent avoir, n'étant ni choses ni effets, « leur » définition<sup>40</sup>. Comme relations, ils peuvent être uniquement définis en rapport avec l'essence de la chose à laquelle ils s'appliquent et hors de laquelle ils ne sont rien. Or, précisément, les définitions de l'*Éthique* ne font que rapporter le bien et le mal à l'homme et à son essence, c'est-à-dire à l'utile et au désir. Ainsi, n'ayant pas à affirmer la réalité du bien et du mal, ces énoncés satisfont aux réquisits d'une définition complète : être non seulement *concevable* (aspect nominal) mais également *vraie* (aspect réel)<sup>41</sup>. Ils expliquent ce qu'il faut entendre par ces termes, mais aussi n'enveloppent et n'expriment rien d'autre que la nature de la chose définie : des vocables que nous employons en vertu de notre utile. Mais il faut ajouter qu'à prendre ces définitions rationnelles pour ce qu'elles sont, la conception qu'elles présentent se donne du coup comme *une rectification de la perception anthropomorphique et hypostasiant* décrite dans l'Appendice à la Partie I : à la perception imaginative et confuse du bien et du mal considérés comme des êtres réels, l'entendement substitue la conception claire et distincte de notions relatives à l'utile propre.

« *Per bonum id intelligam, quod certo scimus nobis esse utile. Per malum autem id, quod certo scimus impedire, quominus boni alicujus simus compotes* ». La définition de la Préface à la Partie IV conduit à celle-ci, l'éclaire et la fonde. Nous retrouvons ce lien des notions de bien et de mal avec celles d'utile et de nuisible, ainsi que la relativité du bien et du mal entre eux. Remarquons de plus qu'il n'y a rien dans ces définitions « qui puisse être lié à une quelconque transcendance par rapport à la nature, ni se proposer comme fin extérieure à nos conduites »<sup>42</sup>. Toutefois, cette « certitude » qui doit caractériser le savoir de ce qui nous est utile ou obstacle, revêt une importance décisive. Quelle est-elle ? Quand et comment la posséderons-nous ? S'agit-il tout d'abord d'une certitude toute subjective ou bien d'une certitude rationnellement fondée ? Ces définitions parlent de « savoir » (scire) et non d'imaginer, d'éprouver ou de percevoir. L'utile et l'obstacle, comme objets d'un savoir certain, ne semblent donc plus être ceux que l'Appendice à la Partie I montrait enracinés dans des préjugés, dans une ignorance et une imagination qui les rapportaient « à la santé et au culte de Dieu ». Il s'agit bien plutôt maintenant de l'utile et de l'obstacle réels ou encore authentiques, relativement à ce « modèle de la nature humaine que nous nous proposons de réaliser », c'est-à-dire, en fin de compte, à ce qui accroît ou diminue notre puissance d'agir et d'exister. C'est dans ce cadre et en ce sens précis que le bien et le mal en ont un pour nous et qu'il était utile de conserver ces *vocabula*. Nous assistons seulement à la construction d'une

40. *Ibid.*

41. Lettre IX, § 3.

42. J.-C. Fraisse, *L'œuvre de Spinoza*, Paris, Vrin, 1978, p. 221.

signification et d'un usage justes et fondés que ces notions doivent avoir, lorsqu'il s'agit de notre perfection.

En tant que le bien et le mal désignent « ce qui est favorable ou opposé à la conservation de notre être, c'est-à-dire ce qui accroît ou réduit, seconde ou réprime notre puissance d'agir »<sup>43</sup>, il est clair qu'une intelligibilité complète de leur définition exige un détour par l'anthropologie spinoziste. Car le contenu du bien et du mal ne peut et ne doit se concevoir que dans un double rapport : au *désir*, fondement et clé de voûte de toute l'éthique spinoziste et, conjointement, aux affects de *joie* et de *tristesse*.

## 2) Des notions rapportées au désir et aux affects de joie et de tristesse

Le désir, cet « appétit avec la conscience de lui-même »<sup>44</sup>, qui n'est en outre rien d'autre que « l'essence même de l'homme en tant qu'elle est déterminée à faire ce qui est utile à sa conservation »<sup>45</sup>, n'est plus défini à la façon de Platon ou encore de la théologie chrétienne, c'est-à-dire essentiellement comme un manque, marque d'une misère de l'homme. N'étant pas en effet désir d'être mais désir de persévérer dans son être, il n'implique aucun manque que l'individu aurait à combler, mais exprime seulement la puissance d'affirmation propre à son essence. Conscient par définition, il n'est pas non plus une force mystérieuse et cachée. Mais Spinoza en fait l'essence même de l'homme, puissance d'agir consciente et dynamique – fondée sur la puissance même de Dieu –, mouvement de l'individu vers une joie toujours plus intense, un mouvement existentiel, peut-on dire, au sens où il est effort de persévérer dans l'existence et où il concerne le sens et définit le contenu de cette dernière<sup>46</sup>. On connaît la conséquence fondamentale que Spinoza tire aussitôt de cette conception du désir : *le bien et le mal sont relatifs au désir, qui seul constitue leur fondement*, car « nous ne jugeons qu'un objet est un bien que parce que nous nous efforçons vers lui, parce que nous le voulons, le poursuivons et le désirons »<sup>47</sup>. Le point de vue « psychologique » ici envisagé n'est pas sans cohérence avec le point de vue métaphysique de l'Appendice à la Partie I : bien et mal ne sont toujours ni des propriétés des choses ni des valeurs en soi ; ils sont bien relatifs au sujet, mais à un sujet envisagé maintenant comme *être de désir*.

L'homme, pour autant, n'apparaît pas comme la mesure de toute chose : n'est pas mesure l'homme en général mais l'homme défini comme être désirant qui, de plus, est seulement mesure de la valeur des choses poursuivies. Si relativisme il y a, il tiendrait plutôt d'une remise en question de la doctrine réaliste de tradition

43. *Eth.*, IV, 8, dém.

44. *Ibid.*, III, 9, sc.

45. *Ibid.*, Déf. des affects, 1, explic.

46. Sur la nouveauté radicale de cette conception du désir, nous renvoyons aux analyses et travaux de R. Mlsrahi, notamment : *Le Désir et la Réflexion dans la philosophie de Spinoza* (Paris, Gordon and Breach, 1972); *Spinoza, le système du monde, la réalisation de soi et la félicité* (Paris, J. Grancher, 1992).

47. *Eth.*, III, 9, sc. Voir aussi 111, 39, sc. Notons que le *C.T.* (II, XVI, §9) faisait déjà reposer la définition et la distinction de la volonté et du désir sur les notions de bien et de mal, rattachées au second et non à la première.

platonicienne qui subordonne le désir à la valeur intrinsèque et objective de la chose. C'est à un *renversement* même de l'instauration des valeurs et du critère moral de l'action que nous assistons, à une véritable « révolution copernicienne » en matière d'axiologie : ce n'est pas la valeur de l'objet qui commande le désir que nous avons de cet objet, c'est au contraire notre désir qui est *l'origine même* de la valeur que nous lui attribuons. Dès lors, l'éthique ne saurait être « une analyse de la valeur comparée des fins objectives qu'on pourrait proposer à l'action humaine pour que celle-ci puisse être dite juste. Il n'y a pas place pour des fins objectivement valables dans le système spinoziste de l'être, et dans la conception spinoziste de l'homme »<sup>48</sup>. Le principe de nos jugements de valeur comme de nos actes est indépendant de toute attirance qui serait produite par quelque qualité réelle reconnaissable ou par quelque Bien objectif ou transcendant : un tel principe doit toujours être recherché du côté du sujet désirant, jamais du côté de l'objet. C'est en cela que le bien et le mal ne sont rien en soi, n'ont aucune définition en dehors de l'essence de l'individu particulier et qu'ils sont, en outre, tout autant relatifs aux affects qui découlent du désir et qui sont tous des formes particulières de la joie et de la tristesse.

Mais si seul le désir de la chose en crée la valeur, la question n'est-elle pas alors de savoir *ce qui va déterminer le désir à désirer telle ou telle chose* ? En vertu du *conatus*, ce ne peut être que la recherche de la joie, de ce qui contribue donc à accroître la puissance d'agir et d'exister, ou encore de la satisfaction de l'utile.

« Par *bien*, j'entends ici toute forme de joie et, en outre, tout ce qui conduit à la joie, notamment ce qui satisfait un désir. Par *mal*, j'entends toute forme de tristesse, notamment celle qui frustre un désir »<sup>49</sup>. Cette définition de la Partie III de l'*Éthique* anticipe et même paraphrase celles qui inaugureront la Partie IV. Appeler en effet bien ou mal « ce qui est favorable ou opposé à la conservation de notre être, c'est-à-dire ce qui accroît ou réduit, seconde ou réprime notre puissance d'agir »<sup>50</sup>, ce n'est rien d'autre que rapporter ces notions à la joie et à la tristesse, actes de passer à une perfection plus grande ou moindre, c'est-à-dire actes par lesquels la puissance d'agir est accrue ou réduite, secondée ou réprimée. Mais le scolie de la Prop. 39 ajoute à la détermination du bien et du mal : sont appelés bien ou mal non seulement toute forme de joie ou de tristesse, mais encore tout ce qui est *moyen* de la joie ou ce qui l'empêche. Seront ainsi qualifiées de bonnes ou de mauvaises toutes les causes extérieures favorisant ou défavorisant notre effort pour persévérer dans l'être. Troisième détermination : le bien et le mal sont aussi ce qui « satisfait » ou « frustre » un désir, précision aisément compréhensible puisque la joie et la tristesse sont des modalités du désir et que la satisfaction ou la frustration d'un désir affecte *ipso facto* de joie ou de tristesse. La suite du scolie tire une conséquence qui, en vertu du lien de la valeur avec le désir, ne doit pas surprendre : la relativité et la

48. R. Misrahi, *Spinoza*, Paris, Seghers, 1964 ; 3<sup>e</sup> éd., 1972, p. 73.

49. *Eth.*, III 39, sc. Il nous semble intéressant de noter que c'est en cet endroit précis de l'*Eth.* qu'apparaît, *pour la première fois*, une définition du bien et du mal.

50. *Ibid.*, IV, 8, dém.

variabilité du bien et du mal en fonction des affects de chacun ; les qualifications et les valeurs apparentes des choses, subordonnées aux désirs et aux affects, fluctuent en effet autant que l'âme elle-même<sup>51</sup>.

En parfaite adéquation avec les deux premières définitions de la Partie IV, bien et mal ne sont finalement rien d'autre que des formes de joie et de tristesse, c'est-à-dire de désir, ou encore ce qui en constitue des aides ou des entraves. Il n'y a donc pas à s'étonner qu'un objet quelconque soit appelé bon ou mauvais dans la seule mesure où nous percevons qu'il nous affecte de joie ou de tristesse<sup>52</sup> ; que « chacun, par les lois de sa nature, poursuit ou repousse nécessairement ce qu'il juge être un bien ou un mal »<sup>53</sup> ; enfin, que les passions joyeuses, marquant la « réussite » de notre être, soient toujours bonnes, et que les passions tristes, qui en marquent l'« échec », soient toujours mauvaises. Car les affects sont considérés comme « bons » ou « mauvais » selon « ce qu'ils comportent d'utile ou de dommageable pour l'homme »<sup>54</sup>, c'est-à-dire selon qu'ils sont utiles à la joie ou bien qu'ils ressortissent à la tristesse ou la provoquent, accroissant ou bien réduisant ainsi la puissance d'agir du corps comme la puissance de penser de l'esprit.

### 3) *La pseudo-connaissance du bien et du mal*

Dans la construction de l'éthique spinoziste, les notions de bien et de mal trouvent une place et un sens d'autant plus nouveaux, que « la connaissance du bien et du mal n'est rien d'autre qu'un affect de joie ou de tristesse, en tant que nous en sommes conscients »<sup>55</sup>. C'est toute une conception traditionnelle de la morale comme reconnaissance, poursuite ou fuite d'un bien et d'un mal considérés comme valeurs objectives et normatives, qui est ici explicitement remise en cause et abandonnée. Si cette morale repose sur une connaissance de ce qui est bien ou mal, sur ces valeurs permettant de juger des objets tels qu'ils sont et des actes tels qu'ils devraient être, *il n'y a pas, pour Spinoza, de connaissance du bien et du mal*. Ces derniers se rapportant essentiellement à la joie et à la tristesse, *cette « connaissance » ne peut être qu'un affect*, c'est-à-dire l'idée de l'affection du corps par laquelle sa puissance d'agir est accrue ou réduite, secondée ou réprimée. En d'autres termes, cette pseudo-connaissance n'est rien d'autre que la conscience de la joie ou de la tristesse, c'est-à-dire encore du désir.

Faisant ainsi du désir l'essence même de l'homme et le fondement du désirable, l'éthique de Spinoza rompt avec la morale intellectualiste et aboutit à faire du

51. Voir *Eth.*, III, Déf. des affects, 1, fin de l'explic. Voir également dans la Préface à la Partie IV, le fameux exemple de la musique, bonne pour le mélancolique, mauvaise pour le malheureux, ni bonne ni mauvaise pour le sourd.

52. *Eth.*, IV, 8, dém. On peut voir ici comme une confirmation philosophique de l'expérience personnelle évoquée par Spinoza au tout début du *T.R.E.* : « [...] voyant que tout ce qui était pour moi cause ou objet de crainte ne contenait rien de bon ni de mauvais en soi mais dans la seule mesure où l'âme en était émue [...] » (§ 1).

53. *Ibid.*, 19. Voir aussi *Eth.*, III, 28.

54. *Ibid.*, IV, 57, fin du sc.

55. *Ibid.*, 8.

bien et du mal non pas des *valeurs*, entendues comme qualités axiologiques reconnues à des objets réels ou comme normes objectives de conduite, mais *seulement des affects*. C'est en ce sens qu'à l'idée selon laquelle il suffirait de connaître le bien pour y conformer sa conduite – mais quel bien y aurait-il à connaître hors de nous ? – Spinoza oppose l'expérience de l'impuissance de l'homme « à diriger et à réprimer ses affects »<sup>56</sup>. Mais surtout, à la considérer comme il faut, la connaissance du bien et du mal ne peut réprimer aucun affect en tant qu'elle est vraie, « mais seulement en tant qu'elle est considérée comme un affect »<sup>57</sup>. La connaissance morale, si elle se réduit à celle d'un bien extérieur à contempler ou à viser, ou encore à des maximes générales et abstraites, est impuissante à déterminer la conduite. L'éthique de Spinoza n'a donc rien d'un intellectualisme ni d'un volontarisme. Ces derniers sous-tendent même cela que rejette précisément le spinozisme : la vision d'un bien qui serait extérieur à soi, une faculté de vouloir qui s'efforcerait sans cesse vers ce bien ou encore une subordination de l'action à la connaissance. L'homme est par essence désir, non pas connaissance mais désir d'exister, et l'on ne combat pas l'essence de l'homme par une pseudo-faculté de connaître ou de vouloir qui serait toute-puissante et extérieure au désir. Nous ne sortons pas des affects, des idées par lesquelles l'esprit affirme de son corps une force d'exister. Nuls motifs ou mobiles moraux ne sont à l'œuvre, mais seulement des *motivations que* nous pourrions qualifier *d'existentielles*, en ce sens qu'elles relèvent de l'expérience, de la réalité vécues de l'individu concret.

Pas plus qu'ils n'ont de place dans l'ontologie de Spinoza, le bien et le mal, considérés dans leur acception traditionnelle, n'en trouvent donc dans son éthique. Cependant, le désir et son objet, donc le bien et le mal, le modèle de la nature humaine enfin, voilà qui serait encore susceptible d'être déterminé par l'individu singulier et pour lui-même. Par conséquent, si nous en restions là, l'éthique spinoziste pourrait encore paraître relativiste et subjectiviste. Or, la considérer ainsi serait à l'évidence méconnaître sa visée : connaître la servitude de l'homme afin de le faire accéder à « la liberté de l'esprit, c'est-à-dire à la béatitude »<sup>58</sup>, à la plus grande puissance d'exister, synonyme de joie. C'est au niveau du désir que doit être reprise la réflexion, car si l'homme, par le désir, est le fondement des valeurs, n'est-il pas « *ipso facto* la source de son propre bonheur et de son propre malheur, qu'il fait dépendre des biens qu'il a lui-même constitués »<sup>59</sup> ? Il s'agit donc d'établir la possibilité qu'a le désir de fonder un désirable *certain*, tout le problème étant d'obtenir du désir une traduction adéquate, d'éviter qu'il ne se tourne vers une fin qui ne réponde pas pleinement à l'effort de l'être raisonnable. Par ailleurs, si, au sens où nous l'avons dit, ce sont bien des *motivations existentielles* qui sont à l'œuvre dans l'éthique, ne sommes-nous pas conduits à un point de vue plus radical encore, selon

56. *Ibid.*, IV, Préf.

57. *Ibid.*, 14. Un affect ne peut être en effet réprimé que par un affect contraire et plus fort (*Ibid.*, 7).

58. *Ibid.*, V, Préf.

59. R. Misrahi, *Le corps et l'esprit dans la philosophie de Spinoza*, Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 1992, p. 96.

lequel le rejet du sens traditionnel des notions de bien et de mal se prolonge par la *disparition* pure et simple de ces notions elles-mêmes ?

#### IV. LE DÉPASSEMENT ÉTHIQUE OU L'INSIGNIFIANCE ET LA DISPARITION DES NOTIONS DE BIEN ET DE MAL

##### 1) Du bien et du mal à la liberté et à la servitude

Une chose est bonne parce que nous la désirons. Mais dans le cas de désirs qui, issus de l'imagination, sont des passions, le jugement par lequel nous déclarons bonne la chose à laquelle nous tendons n'a pas dans notre pensée propre sa cause adéquate. Autrement dit, la conscience de l'appétit, obtenue à travers les idées des affections du corps et les représentations de l'imagination, ne saurait servir de base à une connaissance de notre *vrai* bien, de notre utile *véritable*. Les affects passifs, nous le savons, expriment bien plus notre nature que celle des choses extérieures et, vainement, croyant atteindre la réalité même, nous appelons bien tout ce que nous aimons et mal tout ce que nous haïssons. À juger ainsi du bien et du mal, nous n'avons pas de ce que nous voulons nous-mêmes une idée adéquate, produite par notre propre activité, mais une idée produite et imposée à notre imagination par des influences extérieures. Par conséquent, à être déterminés par des idées inadéquates, *nous manquons notre fin, notre utilité véritable, nous sommes passifs*<sup>60</sup>. Bref, si tous les affects sont par définition conscients, ils ne sont pas forcément objets d'une connaissance adéquate. De là découle notre servitude, cette « impuissance humaine à diriger et à réprimer les affects »<sup>61</sup>, cette incessante *fluctuatio* de notre âme, soumise à la fortune, tirée en tous sens et qui « ne sait *vers où* se tourner »<sup>62</sup>.

Dès lors, le seul vrai problème éthique n'est-il pas celui de la servitude en l'homme, cet être qui recherche la joie et la liberté ? S'il faut finalement trouver chez Spinoza une signification au mal, c'est bien celle d'obstacle, d'entrave ou d'empêchement, en tant que *le mal est la servitude elle-même*<sup>63</sup>. Toute la tâche éthique consiste alors à comprendre la source de cette dernière et à instaurer les moyens de s'en affranchir. Or, dans la mesure où le désir est bon par lui-même, il ne saurait être source de servitude : celle-ci trouve son origine dans *l'affect passif*, c'est-à-dire soumis à une imagination non avertie de sa nature et dont nous ne

60. *Eth.*, IV, 23, dém.

61. *Ibid.*, Préf.

62. *Ibid.*, III, Déf. des affects, I, fin de l'explic. C'est nous qui soulignons. Voir aussi III, 17, sc. ; 59, sc. ; IV, 18, sc. ; 33.

63. Notons en effet – ce que confirment toutes ses définitions (C T., II, IV, §6 ; *Eth.*, III, 39, sc. ; IV, Préface ; IV, Déf. 2) – que le mal n'est pas ce qui nous *éloigne* du modèle de la nature humaine, « mais seulement ce qui nous *empêche* de nous en rapprocher, ce qui fait *obstacle* à la possession du bien ; donc une cause de retard dans le progrès, mais non point de régression ou de déchéance ». (P. NAULIN, « La connaissance du bien et du mal selon Spinoza », *Les Études philosophiques*, janv.-mars 1970, n° 1, p. 15 ; c'est nous qui soulignons).

sommes que la cause partielle<sup>64</sup>. Le mal, en d'autres termes, c'est la servitude qu'entraînent les formes imaginatives du désir, d'un désir *vécu* de façon inadéquate, obscure et confuse. Quant au bien, il devra être compris comme l'activité ou le déploiement adéquat et donc autonome du désir, alors connu et réorienté. Là est le seul bien authentique, dès lors qu'au désir s'adjoint la connaissance, la dimension du *rationnel* et du *réflexif*; non point pour le combattre, mais afin de l'éclairer et de l'orienter, de transformer son sens et son contenu.

Dans la mesure où un affect peut être réprimé seulement par un autre, contraire et plus fort, où « le désir qui naît de la joie est plus fort, toutes choses égales, que le désir qui naît de la tristesse »<sup>65</sup>, le passage de la servitude à la liberté ne saurait relever d'une intervention miraculeuse de l'entendement, pas plus que du libre arbitre ou d'« une action héroïque de l'âme sur le corps qui lui permettrait de faire taire les passions par la représentation du devoir »<sup>66</sup>. La connaissance morale abstraite, comme nous l'avons vu, est également impuissante à déterminer la conduite. Mais cela n'exclut pas que la connaissance rationnelle soit elle-même une expression de notre puissance d'agir. « Il y a en effet accord de la raison avec la nature, pour autant qu'elle nous fait rechercher notre utile propre et la conservation de notre être. Entre raison, action selon sa nature propre et action selon la vertu, il y a identité ; à ce titre [...] la raison ne se distingue en rien du *conatus* [...]. Elle détermine simplement celui-ci à s'exercer selon les lois de sa nature propre, sans se laisser déterminer par les rencontres extérieures »<sup>67</sup>. Si la connaissance rationnelle peut donc réprimer un affect, avoir un effet sur notre conduite, c'est *en tant qu'elle orientera le désir de la joie* et le rendra capable de s'opposer aux affects que nous subissons comme des passions. À côté de la joie et du désir qui sont des passions, il y a donc une joie et un désir qui ont leur origine dans la raison<sup>68</sup> : ils se déterminent alors dans des idées adéquates, « se rapportent à nous en tant que nous agissons »<sup>69</sup> et prennent conscience de leurs fins véritables.

*Le vrai problème du bien et du mal est donc celui du vrai bien et du vrai mal : celui de la liberté et de la servitude.* Les titres des Parties IV et V de l'*Éthique* ne sont pas « Du mal de l'homme » et « Du bien de l'homme ». Les vocables abstraits et conventionnels de la morale sont délaissés et font place à une signification, à une dynamique et à un enjeu explicitement existentiels, c'est-à-dire qui touchent le contenu et la nature mêmes de notre existence, qualitativement vécue et ressentie. C'est par les termes de liberté et de servitude que Spinoza, selon nous, définit et situe une problématique *non pas morale, mais éthique* : une problématique qui ne se réfère ni au bien ni au mal, qui procède à une analyse des

64. Les désirs, écrit Spinoza, « sont bons ou mauvais, selon qu'ils proviennent d'affects bons ou mauvais. Mais tous, en réalité, sont aveugles, en tant qu'ils sont produits en nous par des affects qui sont des passions » (*Eth.*, IV, 58, sc.).

65. *Eth.*, IV, 18.

66. J.-C. Fraisse, *L'oeuvre de Spinoza, op. cit.*, p. 214.

67. *Ibid.*, p. 218.

68. *Eth.*, IV, 59.

69. *Ibid.*, 111, 58.

formes de l'action et non pas « au recensement des actions censées être moralement bonnes ou moralement vicieuses et mauvaises »<sup>70</sup>, une problématique, enfin, qui traite de « l'impuissance et de l'inconstance humaines » et non de « vice de la nature humaine »<sup>71</sup>. Toute la tâche éthique, avons-nous dit, consiste à s'affranchir de la servitude, non cependant parce qu'elle serait un vice ou un mal moral, mais parce qu'elle est, comme vie passionnelle, le malheur et la souffrance, la tristesse, le désespoir « et autres passions mauvaises qui [...] sont elles-mêmes l'enfer véritable »<sup>72</sup>. Comme l'écrit G. Deleuze<sup>73</sup> dont nous adoptons ici la définition proposée de ces termes, « l'Éthique, c'est-à-dire une typologie des modes d'existence immanents, remplace la Morale, qui rapporte toujours l'existence à des valeurs transcendentes » ; à l'opposition des valeurs, poursuit-il, « se substitue la différence qualitative des modes d'existence ».

## 2) Retour à l'utile certain

Le dépassement éthique des notions morales de bien et de mal pour celles de liberté et de servitude, permet d'éclairer cette « certitude » évoquée dans les définitions du bien et du mal. Autant une chose est bonne ou utile parce que nous la désirons, autant le désir adéquat, *quae ex ratione oritur*, fonde-t-il, par opposition à un savoir imaginaire, la certitude et le caractère adéquat du savoir que nous avons de cet utile. Plus précisément, *le savoir certain de l'utile* se doit d'être *le savoir de l'utile certain*, c'est-à-dire authentique, au sens où il procède de la connaissance et intègre la réflexion. Une chose est nécessairement et réellement bonne ou utile lorsque le désir que nous en avons est l'appétit avec la conscience *et la réflexion* de lui-même, ou encore lorsqu'il naît de la raison. En effet, les idées adéquates ressortissant à la connaissance du deuxième et du troisième genre, et cette connaissance étant alors nécessairement vraie, « ce que nous jugeons être bien ou mal par le commandement de la raison est nécessairement bien ou mal<sup>74</sup> », c'est-à-dire cause *réelle et connue* de joie ou de tristesse. C'est pourquoi les désirs et les affects sont bons ou mauvais selon qu'ils naissent ou non de la raison, s'accordent ou non avec elle, contribuent ou non à ce que les hommes vivent sous sa conduite. La raison exige de chacun une chose : « qu'il recherche sa propre utilité, en tant qu'elle lui est *réellement* utile, qu'il poursuive tout ce qui conduit *réellement* l'homme à une plus grande perfection »<sup>75</sup>.

70. R. Misrahi, *Spinoza, Le système du monde, la réalisation de soi et la félicité*, op. cit., p. 127.

71. *Eth.*, III, Préf.

72. *C.T.*, II, XVIII, § 6. Voir aussi *T.R.E.*, §8.

73. *Spinoza, Philosophie pratique*, Paris, Minuit, 1981, p. 36.

74. *Eth.*, IV, 35, dém.

75. *Ibid.*, 18, sc. C'est nous qui soulignons. – Une telle exigence de la raison trouve son écho « existentiel » dans le *T.R.E.* (§§ 4-7). Partant de la conscience de la fragilité, de la vanité ou encore du caractère périssable, non communicable et asservissant des biens communément recherchés que sont le plaisir sensuel, les honneurs et la richesse, Spinoza se voit contraint, comme il le dit, de se demander ce qui lui serait « le plus utile ». Les §§ 6 et 7 se développent expressément autour de ces termes de *certitude* et *d'incertitude*. Au fur et à mesure que Spinoza avance dans sa réflexion, de « biens certains »,

Ne cessant d'être déterminé par le désir, l'utile connu « avec certitude » est finalement celui qui nous permet d'accroître véritablement notre puissance d'agir et d'exister, celui, donc, qui nous permet de nous rapprocher du modèle de la nature humaine et de la perfection, qui s'avèrent n'être rien d'autre que l'essence même de l'homme, pleinement et effectivement réalisée. Aussi cet utile certain ne peut-il être que l'utile que nous recherchons *sous la conduite de la raison*. Mais qu'est-ce que vivre sous la conduite de la raison ? C'est vivre suivant la seule nécessité de sa nature, être par conséquent cause adéquate de ses propres actions. C'est en ce sens qu'il devient possible à l'homme d'éprouver sans subir, d'être la source des désirs qui suivront de sa nature et qui ne seront plus des passions ; *c'est en ce sens, autrement dit, que l'homme devient libre*. Accéder à la perfection a donc pour condition ce que nous pourrions appeler une *appropriation rationnelle*, par l'homme, de sa propre essence. Telle sera sa vraie vertu, qui « ne consiste en rien d'autre qu'à vivre sous la conduite de la raison »<sup>76</sup>. Ce qui nous est véritablement utile, ce qui nous est utile par-dessus tout, c'est d'user de notre raison, car nous n'agissons réellement qu'en tant que nous avons des idées adéquates.

Mais il faut aller plus loin : si l'utile certain est celui que nous recherchons sous la conduite de la raison, il sera la raison même, car celle-ci se veut elle-même en prenant conscience que l'essence de l'esprit – c'est-à-dire sa perfection, son bien – n'est autre que *comprendre*<sup>77</sup>. L'« acte de comprendre, en tant que tel, est toujours bon, puisqu'il ne peut jamais devenir passivité, et qu'il est même la seule chose dont nous sachions qu'elle est pure activité », la seule chose dont nous sachions avec certitude qu'elle est toujours bonne<sup>78</sup>. « Ce qui est donc le plus utile à l'homme, dans l'existence, est de perfectionner l'entendement ou la raison autant qu'on le peut, et c'est en cela seul que consiste la plus haute félicité de l'homme ou béatitude »<sup>79</sup>. « Être guidé par la raison », c'est donc être actif selon la raison, et comme celle-ci ne peut nous conduire à autre chose qu'à comprendre, c'est dans cet acte même que se réalise le mieux et le plus complètement notre effort pour persévérer dans l'être. Dès lors, « nous ne connaissons *avec certitude* rien qui soit un bien ou un mal, si ce n'est ce qui conduit *réellement* à la compréhension, ou ce qui peut nous empêcher de comprendre »<sup>80</sup>.

L'éthique de Spinoza, là encore, se distingue de la morale. *L'illusion des valeurs*, comme l'a montré l'Appendice à la Partie I, ne fait qu'un avec *l'illusion de l'esprit*, c'est-à-dire avec sa méconnaissance de la nature et son ignorance de l'ordre des causes et des lois. Dès lors, la loi morale, qui prétend interdire et commander, implique, comme le montre G. Deleuze, une sorte de mystification : moins nous comprenons les lois de la nature, plus nous sommes amenés à les interpréter comme

---

plaisir, honneurs et richesse se révèlent comme « biens incertains » par leur nature même (car extérieurs à nous, passagers, fugaces et indépendants de nous) pour être enfin reconnus comme « maux certains ».

76. *Eth.*, IV, 37, sc. 1.

77. *Ibid.*, 26 et 27.

78. J.-C. Fralsse, op. cit., p. 226.

79. *Eth.*, IV, App., chap. IV.

80. *Ibid.*, 27. C'est nous qui soulignons.

des ordres et des défenses ; « il suffit de ne pas comprendre pour moraliser. Il est clair qu'une loi, dès que nous ne la comprenons pas, nous apparaît sous l'espèce morale d'un "Il faut". Si nous ne comprenons pas la règle de trois, nous l'appliquons, nous l'observons comme un devoir [...]. La loi, morale ou sociale, ne nous apporte aucune connaissance, elle ne fait rien connaître [...]. La loi, c'est toujours l'instance transcendante qui détermine l'opposition des valeurs Bien/Mal, mais la connaissance, c'est toujours la puissance immanente qui détermine la différence qualitative des modes d'existence [...] »<sup>81</sup>.

Si le vrai problème n'est pas celui du bien et du mal mais celui de la servitude et de la liberté, c'est dans le passage même de l'une à l'autre que l'on voit les notions de bien et de mal s'évanouir en révélant leur vanité et leur insignifiance, et l'éthique spinoziste se distinguer encore plus radicalement d'une morale.

### 3) *L'homme libre*

L'homme libre vit sous la conduite de la raison, et ses actions naissent d'affects qui ne sont pas des passions. Issus de la raison, ses désirs ne peuvent naître que de la connaissance adéquate du bien, puisque celle-ci est un affect de joie, et non de la connaissance du mal, qui est un affect de tristesse. Or, parce que la tristesse est « une passion qui dépend d'idées inadéquates [...], la connaissance de cette passion, c'est-à-dire la connaissance du mal, est une connaissance inadéquate »<sup>82</sup>. Passage à une perfection moindre, la tristesse implique la connaissance des choses extérieures et ne peut être expliquée par la seule essence de l'homme. Aussi la connaissance du mal dépend-elle d'idées inadéquates et confuses, est-elle elle-même inadéquate et confuse. Comme le dit Alain dans son *Spinoza* : « penser le mal, c'est penser mal »<sup>83</sup>. Par conséquent, « si l'esprit n'avait que des idées adéquates, il ne formerait aucune notion du mal »<sup>84</sup>.

En rupture avec une tradition scolastique enracinant le mal dans une volonté amenée à se détourner de Dieu, loin, aussi, de toute philosophie tragique ou pessimiste, Spinoza, dont la pensée exclut tout Mal métaphysique comme tout vice de la nature humaine, montre que le mal ne peut être l'objet – sinon cet obscur objet – du désir, ni celui d'une quelconque considération par la raison. D'une part, on ne peut vouloir le mal, ni pour soi-même ni pour autrui<sup>85</sup> ; nier cela serait ignorer la nature même de l'homme, c'est-à-dire du *conatus*. D'autre part, le thème classique de l'homme déchiré – dont témoignent notamment la fameuse formule d'Ovide : « *video meliora proboque deteriora sequor* »<sup>86</sup> ou encore l'*Épître aux Romains*<sup>87</sup> – n'a plus aucune pertinence au niveau de l'homme libre. Ce sont ceux qui s'imaginent disposer d'une libre volonté, qui, aux prises avec les passions

81. Spinoza, *Philosophie pratique*, op. cit., p. 36-37.

82. *Eth.*, IV, 64, dém.

83. Paris, Mellotée, 1949 ; reprise Gallimard, coll. « Tel », 1986, p. 84.

84. *Eth.*, IV, 64, corol.

85. *Ibid.*, III, 44, sc. ; *P.M.*, II, XII, §12.

86. *Les Métamorphoses*, Livre VII, vers 20 – souvent cité par Spinoza.

87. Chap. 7, versets 15-23.

contraires, gémissent de voir le meilleur et de suivre le pire<sup>88</sup>. Car celui qui connaît le vrai réalise invariablement le meilleur, lequel ne consiste qu'en l'appréhension rationnelle de la nécessité. Plus nous considérons l'homme comme libre, c'est-à-dire existant et agissant conformément aux lois de la nature humaine, « moins nous sommes fondés à dire qu'il peut s'abstenir de raisonner et de choisir le pire au lieu du meilleur »<sup>89</sup>. Recherchant la joie pour elle-même, l'esprit humain, s'il n'avait que des idées adéquates, n'aurait aucune idée inadéquate comme celle du mal. Parce qu'il ne serait pas conduit par la crainte, il poursuivrait directement et continûment le bien, c'est-à-dire la joie, non plus en vue d'éviter le mal et sans plus avoir à s'y référer<sup>90</sup> ; *laetitia index sui* pourrait-on dire.

La liberté, comme fait d'exister par la seule nécessité de sa nature et d'être déterminé par soi seul à agir, signifie non pas un arbitraire, mais l'autonomie rationnelle par opposition à la force contraignante des affects, ou encore le fait d'être conduit par la seule raison. L'activité de celle-ci ne consiste pas à réprimer ou à étouffer le désir – cela n'aurait évidemment pas de sens –, mais à rendre adéquates les idées des propriétés des choses, c'est-à-dire à comprendre clairement et distinctement, et à permettre ainsi au désir de la joie sa pleine et entière réalisation. Nous comprenons alors pourquoi, « si les hommes naissaient libres, ils ne formeraient [...] aucun concept du mal ni par conséquent du bien (puisque le bien et le mal sont corrélatifs) »<sup>91</sup>. La morale n'est plus pour le sage une voie vers le bonheur : *le sage se situe par-delà le bien et le mal*, « non pas parce qu'il accomplirait superbement et indifféremment le bien ou le mal mais parce que ces concepts, pris à la lettre, n'ont pas de sens »<sup>92</sup>. Il n'y a plus pour le sage de bien ni de mal, mais seulement l'être et la jouissance incessante « de la vraie satisfaction de l'âme »<sup>93</sup>.

La fin de l'*Éthique* rejoint son commencement : le bien et le mal sont tout autant exclus par la *nécessité* de Dieu que par la *liberté* de l'homme, celle-ci enveloppant la connaissance de celle-là. Si l'ignorant juge de façon arbitraire et fantaisiste, l'homme libre est celui qui connaît les choses selon la vérité ; il sait que tout ce qui est et arrive, est et arrive en vertu de lois déterminées et nécessaires et non en vertu de quelque libre arbitre divin. Par ailleurs, parce que ses désirs sont d'emblée adéquats car issus de la raison, il ne désire qu'une chose : la joie et la béatitude. Spinoza renverse décidément les positions admises : si la définition, la connaissance du bien et du mal, la distinction des choses et des actes en bons et en mauvais, sont traditionnellement subordonnés à la raison, dont le cartésianisme fait

88. *Eth.*, III, 2, sc. ; IV, Préf. ; IV, 17, sc.

89. *T.P.*, II, § 7.

90. *Eth.*, IV, 63 et corol.

91. *Ibid.*, 68 et dém.

92. R. Misrahi, *op. cit.*, p. 211. – Si, comme nous l'avons vu, c'est avec la servitude qu'apparaissent les notions de bien et de mal, il n'y a pas à s'étonner qu'elles disparaissent de façon définitive dès qu'est abordée la liberté de l'homme (fin de la Partie IV, Partie V) : *l'apparition de la liberté enveloppe leur disparition* en justifiant par elle-même le dépassement et la perte de raison d'être de ces êtres de raison.

93. *Eth.*, V, 42, sc.

la faculté de discerner le vrai et le faux, mais aussi le bien et le mal<sup>94</sup>, Spinoza montre au contraire que c'est *en raison même de l'irrationalité* de l'esprit que ces notions ont une « existence » – et que, l'esprit gagnant en rationalité, elles perdent toute signification. *Le bien et le mal ne sont que des manières de penser qui doivent disparaître avec la connaissance de l'être tel qu'il est.*

Mais Spinoza a parlé au conditionnel : l'hypothèse selon laquelle les hommes naîtraient libres est reconnue comme fautive<sup>95</sup> – ce qui ne signifie pas fictive. Cela ne revient-il pas à affirmer que forger les notions de bien et de mal et qu'en user comme êtres réels relève d'une *illusion inévitable* ? Juger selon le bien et le mal, c'est ce que ne peut éviter l'homme passionné, ballotté par les affects, l'ignorant dans son rapport irrationnel avec le monde. Or, la relation de l'homme avec l'ensemble de la nature fait qu'il se trouve *d'abord* en état de servitude. L'homme est par définition une partie de la nature et il ne peut en être autrement. En tant que tel, il se trouve constamment placé devant des forces qui le dépassent infiniment, nécessairement soumis à une causalité qu'il ne crée pas et dont il ne peut rendre compte par lui-même<sup>96</sup>. Rappelons en effet que l'esprit, ne pouvant d'emblée, comme mode fini, embrasser la multitude innombrable des modes finis avec lesquels il est imbriqué et qui le déterminent, percevant en outre les choses à travers les affections du corps, n'a de lui-même, de son corps et des corps extérieurs, qu'une connaissance *d'abord* inadéquate, confuse et mutilée<sup>97</sup>. En d'autres termes, la conscience que l'homme prend immédiatement de lui-même n'est pas celle d'une substance, d'une âme ou d'une pensée pures, mais celle de l'état actuel de son corps dominé par les causes extérieures. De la même façon, le préjugé d'une finalité de la nature et le « délire » anthropomorphique qu'il engendre, n'ont rien d'anormal. Pour être la chose la plus difficile à récuser et à réduire, ce préjugé n'en est pas moins la chose du monde la mieux partagée : « tous sont déjà *par nature* enclins à l'adopter [...], tous les hommes *naissent* ignorants des causes des choses [...] »<sup>98</sup>. La pensée humaine est ainsi caractérisée par une irréflexion et une ignorance originelles ; il y a « comme une aliénation indépassable dans la situation la plus objective de l'homme et c'est peut-être la grande force du spinozisme d'avoir posé, au commencement de *l'Éthique*, c'est-à-dire d'une doctrine de la liberté, le fait même de la dépendance, de la finitude et de la contingence comme constitutif de la nature humaine »<sup>99</sup>. La liberté n'est donc pas donnée de naissance et, tandis que nous ne sommes pas philosophes, nous nous

94. Voir : *Traité des passions de l'âme*, Art. 138 ; Lettre à Elisabeth du 1er septembre 1645.

95. *Eth.*, IV, 68, sc.

96. *Eth.*, IV, 3 et 4.

97. *Ibid.*, II, 28 et 29, sc.

98. *Ibid.*, I, App. C'est nous qui soulignons.

99. R. Misrahi, *Spinoza, op. cit.*, p. 79. – Un double rapprochement s'impose ici. À Descartes, d'abord, pour lequel « il est presque impossible que nos jugements soient si purs, ni si solides qu'ils auraient été, si nous avions eu l'usage entier de notre raison dès le point de notre naissance, et que nous n'eussions jamais été conduits que par elle ». (*Discours de la méthode*, 2<sup>e</sup> partie). À Rousseau ensuite, si l'on considère la célèbre affirmation inaugurale du *Contrat social* : « L'homme est né libre, et partout il est dans les fers. »

mouvons dans le premier genre de connaissance, conduits par les idées d'abord confuses, les opinions, les signes et l'imagination. Si la distinction réelle du bien et du mal est *illusoire*, elle est donc en tout cas *inévitabile*, non pas en un sens hégélien selon lequel nous *devrions* dialectiquement passer par elle pour nous en retrouver affranchis par après – le travail du philosophe n'est pas un travail du négatif – mais au sens où c'est là notre condition première, spontanée et immédiate.



Le bien et le mal désignent-ils couramment des concepts normatifs, critères du jugement de valeur, et Spinoza montre leur relativité et leur nature d'être de raison. Les métaphysiciens en font-ils des affections de l'Être, et l'ontologie spinoziste établit qu'il n'y a là que pseudo-valeurs absolues et néants de connaissance. Sont-ils enfin reçus comme valeurs morales régulatrices de l'action ou constitutives des choses elles-mêmes, et Spinoza les subordonne à l'utile, au désir et aux affects. En fin de compte, ces notions n'ont de sens ni *en elles-mêmes*, ni pour *Dieu ou la nature*, ni enfin pour le *sage* : elles n'en ont que *pour nous*, en tant seulement que nous sommes – encore – soumis à la force des affects, pour *nous*, qui ne sommes ni complètement insensés ni vraiment sages, ni complètement dénués de raison ni conduits seulement par elle.

Il convient donc de distinguer entre une acception traditionnelle du bien et du mal, clairement rejetée, et une signification tout autre que l'éthique spinoziste leur confère, parce qu'elle est elle-même tout autre, en ses fondements comme en ses fins. Le « bien » ne désigne en vérité autre chose que la liberté de l'homme comme tout ce qui conduit réellement à l'autonomie rationnelle. Le « mal », quant à lui, renvoie en vérité à toutes les formes d'entrave à cette autonomie, à toutes les espèces de servitude, de dépendance et de contrainte : la passivité et la souffrance, mais aussi la violence et la tyrannie politique, les dogmes religieux, les superstitions et les mystifications. Tel est le mal, non pas une valeur morale abstraite, mais l'ensemble des attitudes vécues comme aliénées ou aliénantes, « tout ce qui est tristesse, tout ce qui vit de la tristesse »<sup>100</sup>. Alors que la morale raisonne en termes de devoirs, d'interdictions et de commandements, l'éthique pose les problèmes en termes de tristesse et de joie, de servitude et de liberté. Il n'y a pas des hommes vertueux et des pécheurs, mais il y a des hommes raisonnables et des insensés, des sages et des ignorants, des hommes libres et des esclaves<sup>101</sup> : *à la fausse opposition morale, Spinoza substitue une véritable différence éthique.*

En cela est précisé le statut de l'éthique spinoziste comme se trouve fondée, selon nous, la légitimité d'une *distinction entre éthique et morale*. L'éthique de Spinoza n'est pas une morale au sens d'une théorie du bien et du mal, de la pureté et de l'impureté, ou même au sens plus moderne d'un ensemble de règles de conduite tenues pour inconditionnellement valables et prescrivant quelque devoir-être. On ne

100. G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, op. cit., p. 249.

101. *Eth.*, IV, 66, sc. ; V, 42, sc.

trouve chez Spinoza nul souci de hiérarchiser des valeurs, d'énoncer des devoirs et des mérites, nul dogme religieux devant susciter l'obéissance et reposant sur un système de châtiments et de récompenses<sup>102</sup>, nul impératif à respecter. Il n'est aucunement question de commandement extérieur ou de loi intérieure susceptibles de guider l'action. Bien au contraire, libérant l'éthique des arrière-mondes et du dualisme métaphysique, Spinoza dénonce « toutes ces valeurs transcendantes tournées contre la vie », une vie « empoisonnée par les catégories de Bien et de Mal, de faute et de mérite, de péché et de rachat »<sup>103</sup>. Si l'homme est par essence désir, aucune répression ou suppression de ce dernier n'est envisageable, et si le désir est la source des valeurs, il n'est plus question de le soumettre à quelque loi ni d'imposer à l'action humaine des modèles et des fins objectives qui lui seraient extérieurs. L'éthique, ce n'est ni obéir ni moraliser ; c'est permettre la meilleure réalisation du désir, c'est-à-dire l'accession à la plus grande puissance d'exister, synonyme de joie : « seule la joie vaut, seule la joie demeure [...] »<sup>104</sup>.

Mais, substituer à une morale abstraite et prescriptive, intellectualiste ou volontariste, une éthique du désir, de la liberté et du bonheur, c'est encore *substituer au problème de l'existence de la valeur, celui de la valeur de l'existence*. Comme le dit très bien R. Le Senne, Spinoza ne se demande pas « Que faire ? », ni même « Comment vivre ? », mais « Comment être ? »<sup>105</sup>, et c'est en cela que son éthique, ramenant la valeur à l'être, se situe *par-delà le bien et le mal*. Certes nous ne naissons pas libres, et forger de telles notions relève alors d'une illusion inévitable. Mais elle n'est pas pour autant indépassable : nous désirons et pouvons devenir libres – la liberté spinoziste est à concevoir comme *libération* – et ce devenir, comme seconde naissance<sup>106</sup>, repose sur un affranchissement à l'égard de ces pseudo-valeurs qui témoignent seulement de l'irrationalité, de l'impuissance, c'est-à-dire encore de l'ignorance première des hommes. Telle est l'*Éthique* de Spinoza, cet itinéraire à la fois existentiel et réflexif, qui veut nous conduire de l'ignorance à la connaissance, de la servitude à la liberté, « cet itinéraire patient, rigoureux et courageux qui, pouvant être parcouru par tous, est susceptible de conduire tout homme de la négativité passive à la plénitude affirmative de la joie et de la conscience »<sup>107</sup>.

102. Cela peut-il du moins valoir pour les ignorants ; autant le chap. XIV du *T.T.P.* montre que l'Écriture se propose comme unique fin l'obéissance et comme seul moyen un système de châtiments et de récompenses, autant Spinoza, dans le *T.P.* (X § 8), écrit que « c'est aux esclaves, non aux hommes libres, que l'on fait un cadeau pour les récompenser de s'être bien conduits. »

103. G. Deleuze, *Spinoza, Philosophie pratique*, op. cit., p. 39.

104. *Ibid.*, p. 42.

105. *Traité de morale générale*, Paris, P.U.F., 1942; 2<sup>e</sup> éd., 1947, p. 202.

106. Voir *C. T.*, II, XXII, §7.

107. R. Misrahi, traduction de *l'Éthique*, op. cit., Introduction générale, p. 35.