

LA CONCEPTION DU BIEN ET DU MAL CHEZ SPINOZA

Introduction. La manière dont Spinoza aborde le problème du bien et du mal n'est pas univoque. Une des difficultés qu'il implique la conception qu'il a de ces notions nous a semblé être la suivante: D'une part, aussi bien dans l'Appendice du premier livre de l'Éthique que dans le Court Traité, Spinoza souligne que ces termes ne désignent pas des entités existantes, mais expriment seulement les manières d'être de notre esprit et, de l'autre, il accorde une réalité au bien et au mal. La réponse au problème que pose cette contradiction apparente doit être recherchée dans les significations différentes qu'on peut donner à chacun des cas en distinguant les notions de Bien et de Mal entendues comme qualifications absolues et éternelles de celles du bon et du mauvais admises à titre de dénominations extrinsèques et circonstancielles des choses. Cette différence de sens entre ces deux couples de notions contraires ne peut être élucidée qu'en recourant à des termes clefs du langage spinoziste tels la perfection, l'imperfection, l'essence, la réalité, la puissance, le conatus tout en essayant de mettre en évidence les paramètres essentiels que recouvrent les notions de bien et de mal. Ainsi, le présent ouvrage s'articule en trois points principaux: D'abord, nous faisons une tentative pour défendre la thèse essentielle de Spinoza selon laquelle le Bien et le Mal n'existent pas en nous référant aux trois aspects fondamentaux qui caractérisent le domaine ontologique de son système: unicité du monde, immense perfection de Dieu et nécessité de son action. Ensuite, nous nous fixons pour tâche de montrer l'origine de la formation de notions de Bien et de Mal en indiquant la façon dont elles se mêlent à une attitude de l'homme vis-à-vis de Dieu et des choses, qualifiée de «finaliste» et d'«anthropomorphique». Enfin, nous nous mettons à aborder le problème de la relativité des valeurs en tentant de trouver un point d'appui sur certaines données anthropologiques du système spinoziste.

1. Il n'y a pas de Bien et de Mal. Déjà les premières définitions de l'Éthique suggèrent la conception de Dieu comme une réalité unique. Dieu est un être absolument infini, c'est-à-dire une substance constituée par une infinité d'attributs dont chacun exprime une essence éternelle et infinie¹. Il devient clair qu'en vertu du rapport proportionnel qu'existe, selon Spinoza entre la quantité

1. Cf. *Éth.*, traduction française par Charles Appuhn, Paris, Flammarion, 1965, Première Partie, Déf. 6.

de réalité ou d'être que possède une chose et le nombre d'attributs qui lui appartiennent², Dieu, c'est-à-dire la substance de laquelle s'affirment tous les attributs possibles a nécessairement le degré absolu de réalité étant ainsi le tout de l'être.

De plus, en tant qu'il est défini comme une substance, Dieu est ce qui est en soi et est conçu par soi³ et, par conséquent, il ne saurait être dans une autre chose par laquelle il existerait et serait concevable. Au contraire, «tout ce qui est, est en Dieu et rien ne peut sans Dieu être ni être conçu»⁴. Cette inclusion de la totalité du réel en Dieu se déduit aussi de la si importante proposition 16 de la première partie de l'Éthique selon laquelle de l'essence divine impliquant non plus de réalité mais une perfection infinie doit suivre nécessairement l'immensité du Cosmos à la manière de la nature d'une figure géométrique dont suit l'ensemble de ses propriétés. Il s'en suit qu'il n'y a aucun monde possible pouvant demeurer en dehors de Dieu dans un état virtuel, et, par conséquent, aucune entité ontologique autre que celle de la substance divine identique à la Nature (*Deus sive Natura*). Il y a donc tout lieu de constater l'illégitimité métaphysique d'une réalité surnaturelle du mal. Le *Court Traité* nous fournit une autre argumentation allant dans le même sens que ce que nous venons de dire. Suppose-t-on que le diable existe comme s'opposant à Dieu. Si Dieu comprend toute la réalité substantielle⁵ ayant la totalité des attributs, le diable comme le contraire de Dieu ne doit avoir point d'attributs. Si l'on tient compte de l'analogie, établie par Spinoza, entre possession d'attributs et possession de réalité ou de perfection⁶, on vient à conclure que le diable doit être complètement privé d'être⁷, ce qui suffit à l'assimiler au pur néant et à éliminer l'idée de l'existence du mal.

Mais on ne s'autorise non plus à prétendre que le mal peut se trouver à l'intérieur de la Nature. D'une part, on sait que selon une de thèses centrales du spinozisme, la Nature est identique à Dieu dont l'essence enveloppe une souveraine perfection cohérente avec sa définition comme l'être absolument infini tandis que le mal, s'il existait, serait signe d'imperfection véritable. La perfection étant, au contraire, dans le spinozisme un bien, on peut affirmer sans réserves que Dieu est le Bien suprême en raison de son essence impliquant une puissance infiniment infinie. D'autre part, il ne faut pas négliger d'insister sur le fait que la perfection s'étend aux choses produites par Dieu, mais à des niveaux différents, précisément parce qu'elles découlent nécessairement de sa

2. Cf. *Ibid.*, prop. 9 et 10, Scolie.

3. Cf. *Ibid.*, Déf. 3.

4. Cf. *Ibid.*, Prop. 14, corol. 1.

5. L'expression «réalité substantielle» est de V. DELBOS, *Le Spinozisme*, Paris, Vrin, 1987, p.34.

6. Cf. *Éth.* trad., Deuxième partie, déf. 6.

7. Cf. *Court Traité*, trad. fr. par Charles Appuhn, Paris, Flammarion, 1965, Deuxième partie, chap. 25.

nature et parce que leur réalité est synonyme de perfection⁸. Chaque être est parfait par cela même qu'il est, comme Dieu est suprêmement parfait par cela même qu'il est infiniment.

Ce sont les mêmes considérations ontologiques, l'unicité du monde identifié à Dieu, son immense perfection, la nécessité qui le régit, qui justifient en la sous-tendant l'irréalité d'un Bien objectif résidant au-dessus de la Nature et réglant son mouvement à titre de principe moral. C'est pourquoi Spinoza réfute comme un préjugé finaliste la croyance selon laquelle Dieu agit en vue des fins en se représentant l'idée du Bien qui lui sert de modèle pour son action et qui s'impose à lui comme destin⁹. Croyance d'autant plus fautive que le principe de l'action divine lui est immanent et non pas transcendant vu l'unité, la perfection et le déterminisme du Cosmos. Dieu existe et agit non pas en raison des normes supérieures sous la forme de l'idée générale du Bien, mais d'après les lois nécessaires de sa propre nature: «cet être éternel et infini que nous appelons Dieu ou la Nature agit avec la même nécessité qu'il existe. N'existant pour aucune fin, il n'agit donc aussi pour aucune...»¹⁰. Le Bien pas plus que le Mal n'a donc aucun fondement métaphysique, transcendant selon la nécessité géométrique de la production de tous les êtres par Dieu surmontant l'idée traditionnelle de la scission ontologique du créateur et des créatures, de la séparation d'un au-delà et d'un en-deçà.

2. La formation des notions de bien et de mal. Dans l'appendice du premier livre de l'Éthique, après avoir signalé ce qui est le préjugé majeur, Spinoza se fixe pour tâche d'envisager trois choses: a) l'origine de ce préjugé, b) sa fausseté, c) et enfin la façon dont les préjugés relatifs au Bien et au Mal en sont dérivés. Or, pour Spinoza ce préjugé consiste dans la tendance spontanée des hommes à assigner des fins à la Nature et quant à son origine, il se ramène à deux données originelles expliquant l'illusion fondamentale du libre arbitre: d'une part, à l'ignorance du déterminisme qui régit les phénomènes naturels; de l'autre, à l'appétit, commun à tous les hommes, de ce qui leur est utile et dont ils sont conscients¹¹. Plus précisément, faute de la connaissance du déterminisme causal qui oriente leurs désirs et à l'aide de la conscience qu'ils prennent de ceux-ci, rien n'interdit aux hommes de s'apparaître à eux-mêmes comme libres. Si la pierre avait conscience de son mouvement, elle se croierait libre¹². L'illusion de la liberté, image fautive que l'homme a de lui-même, est donc solidaire de l'illusion finaliste par laquelle la seule question valable «pourquoi» vient à céder sa place à la question «en vue de quoi», celle-ci commandant une

8. Cf. note 6.

9. Cf. *Éth.*, Première partie, prop. 33, scolie 2.

10. Cf. *ibid.*, Quatrième partie, Préface.

11. Cf. *ibid.*, Première partie, Appendice.

12. Cf. *Lettres*, traduction française par Charles Appuhn, Paris, Flammarion, 1966, Lettre 58.

réponse qui acquiert un caractère objectiviste, donc arbitraire. Étant donné qu'il y a aussi bien dans leur propre nature que dans la nature extérieure des choses qui servent de moyens pour satisfaire leurs besoins, les hommes ne peuvent pas s'abstenir de considérer qu'elles sont destinées à leur être utiles. Rien d'étonnant à cela que tout dans l'environnement extérieur apparaît illusoirement comme subordonné par nature aux désirs particuliers de l'homme. D'où la conviction que «la Nature ne fait rien en vain, c'est-à-dire rien qui ne soit pour l'usage des hommes»¹³. Au point où l'on en est, il ne devient pas difficile de se représenter Dieu d'une façon analogue. Puisque les hommes attribuent une finalité aux réalités physiques, donc non fabriquées par la main humaine et préexistantes, ils imaginent que ce ne peut pas être eux qui les ont créés mais quelqu'un d'autre ayant des traits humains dans l'intention expresse de les mettre à leur service¹⁴. D'où aussi l'invention des «Rectores naturae» qui, doués de liberté et d'intentionnalité mais à un niveau beaucoup plus élevé que celui humain, agissent comme les hommes et pour les hommes. Ainsi, le processus imaginaire se dédouble: il ne sous-tend pas seulement l'interprétation finaliste de la Nature, mais aussi le recours aux Dieux anthropomorphes celui-ci étant déjà impliqué dans celle-là. De leur préjugé de la liberté, les hommes sont passés à l'illusion de la finalité naturelle et par là à l'illusion de la finalité divine entendue comme bienveillance de Dieu à l'égard de l'homme.

Cette attitude erronée, parce que fondée sur l'immagination, vis-à-vis de la Nature, esquissée ici en lignes générales, nous donne l'occasion de mettre en évidence la façon dont les notions de Bien et de Mal s'y rattachent. Convaincus que tout dans leur environnement extérieur est fait comme moyen de satisfaction de leurs fins, les ignorants arrivent à considérer l'aspect par lequel les choses les affectent de manière agréable comme celui qui seul mérite d'être qualifié de valeur de telle sorte que les choses qui excitent en eux des affections joyeuses soient celles qui leur apparaissent comme possédant une plus grande valeur¹⁵. Or, cet aspect, relatif à nous, nous le leur attribuons à titre de caractère essentiel d'après l'idée qu'il appartient à leur essence de causer des modifications utiles à notre corps. Il s'agit ici d'une absolutisation de l'utilité que certains êtres représentent pour l'homme et qui, au niveau de l'invention de la finalité divine, assume une dimension, pour ainsi dire, métaphysique. Car après avoir assigné des fins bienveillantes à Dieu, rien n'empêche les hommes d'imaginer que s'il a créé toutes les choses c'était afin qu'elles nous jouissent; puisque Dieu s'intéresse à la satisfaction de nos désirs, il a fabriqué les choses, en inscrivant dans leur nature le caractère par lequel elles nous servent et en vue duquel il leur en a donné tous les autres; caractère qui

13. Cf. *Éth.*, Première partie, Appendice.

14. Cf. *ibid.*, p. 62.

15. Cf. *ibid.*, p. 65.

désormais sera considéré non seulement comme leur qualité objective, mais aussi comme leur qualité principale. L'erreur, envisagée ici, consiste moins dans l'invention du statut de «moyen» dont on qualifie les objets extérieurs que dans son objectivation, c'est-à-dire dans l'impression qu'ils sont utiles en eux-mêmes et par eux-mêmes parce que le Rector Naturae personnel et providentiel les a rendu tels.

Cette transmutation de l'utilité relative des réalités naturelles en utilité identique à leur être, due à l'illusion finaliste, est le point de départ de la formation des notions de Bien et de Mal supposées aptes à nous fournir une explication de l'essence de tous les êtres: «par là ils n'ont pu manquer de former ces notions par lesquelles ils prétendent expliquer les natures des choses, ainsi le Bien, le Mal, l'Ordre, la Confusion...etc»¹⁶. Il importe ici de préciser que Spinoza semble établir une équivalence du Bien et de l'utile et par suite du Mal et du nuisible et que sur le plan de l'imagination la tentative pour expliquer les choses selon les catégories opposées du Bien et du Mal implique la considération de ces deux termes comme constitutifs de leur nature. La notion de Bien est une notion axiologique qu'on forge afin de définir l'utilité des choses faussement interprétée comme leur valeur intrinsèque; et il en va de même pour la notion contraire de Mal à l'encontre des choses qui sont nocives pour nous. On est donc en présence d'une substantification des aspects accidentels des choses qui finit par donner lieu à leur hiérarchisation selon le Bien. Cependant, on a tellement négligé que l'utile et le nuisible auxquels s'appliquent corrélativement les notions de Bien et de Mal se pensent, selon Spinoza, en termes de relation que les objets naturels entretiennent avec nous et qu'ils ne nous semblent comme l'incarnation d'une valeur en soi qu'à condition qu'ils entrent dans des rapports avec notre individualité physique de sorte que nous qualifions de Bien tout ce qui est favorable à la puissance de notre corps et Mal tout ce qui lui est opposé: «les hommes donc ont appelé Bien tout ce qui contribue à la santé et au culte de Dieu, Mal ce qui leur est contraire»¹⁷.

Que l'idée de Bien et de Mal soit sous-jacente à une vision finaliste du monde, cela est déjà compréhensible: il convient pourtant, afin d'approfondir le mode de naissance de cette idée, d'insister sur ce que le regard finaliste recouvre, la formation des «idées générales». Elles sont à la base du processus comparatif qui donne lieu à une objectivation des notions de perfection et d'imperfection analogue à celle du bien et du mal. Or, pour Spinoza ce processus est la racine de la plus grave erreur parce que les deux pôles qui se lient comparativement l'un à l'autre sont d'une part les idées générales et de l'autre, les œuvres de la Nature, celles-là tenues improprement pour modèles de

16. Cf. *ibid.*, p. 65.

17. Cf. *ibid.*, p. 65.

celles-ci¹⁸. La conséquence en est l'impression que le mouvement de la Nature est ordonné d'après des principes universels et qu'il s'oriente vers un modèle intelligible pris pour sa fin, mais en fait confondu avec nos idées générales; chaque être tend, selon nous, à imiter l'archétype universel de son genre et s'il ne parvient pas à s'y conformer ou si l'imitation est manquée, il sera nommé imparfait en entendant par là une imperfection intrinsèque. Dans ces conditions, on ne s'abstiendra pas de généraliser cette imperfection phantasmatique en l'étendant à l'ensemble de la Nature¹⁹. Et c'est là, bien entendu, que naît l'illusion de la réalité du pêché, la croyance selon laquelle, tout l'univers inclut une imperfection essentielle et qu'il y a une hiérarchie ontologique des êtres selon le degré de leur accord à la pseudo - essence idéale de leur espèce.

Il convient de souligner que le sens comparatif des notions de perfection et d'imperfection et respectivement de celles de Bien et de Mal n'est pas univoque et qu'il y a deux manières de concevoir la comparaison. En effet, elle revêt deux formes différentes mises en évidence par la correspondance de Spinoza avec Blyenbergh: En premier lieu, la comparaison concerne un individu singulier et l'idée générale que nous nous formons de son genre; On a l'habitude de donner à tous les êtres d'une même espèce une définition générale et de supposer qu'ils peuvent, par nature, parvenir à la perfection qu'enveloppe la définition de leur espèce de sorte que «quand nous en trouvons un dont les œuvres sont en désaccord avec cette perfection, nous disons qu'il en est privé et s'écarte de sa nature»²⁰. La perfection ou le Mal doivent être entendus comme des noms donnés au faux concept de «privation» qui se forme à partir d'une comparaison «générique» ou «horizontale» entre les actes d'un individu et la perfection déduite de son idée générale. En deuxième lieu, il y a une comparaison «temporelle» ou «verticale» entre les actes successifs d'un même individu, celle qui permet d'estimer, par exemple, la décision d'Adam par rapport à ses décisions passées. D'où une conception analogue du mal: «le mal qui était en elle (dans la décision d'Adam) n'était rien d'autre que la privation d'un état qu'Adam devait perdre à cause de son action»²¹. Il devient clair que les idées de perfection et d'imperfection, de Bien et de Mal présupposent une dualité confrontée, c'est-à-dire des termes dont l'un ne peut être évalué que corrélativement à l'autre; si l'on attribue à l'acte d'Adam la qualification de la perfection ce n'est que parce qu'on le juge en le confrontant à d'autres plus parfaits²². Quant au mal qu'on croit découvrir dans un individu ou dans son

18. Cf. *ibid.*, Quatrième partie, préface p. 218.

19. Cf. *ibid.*

20. Cf. Lettres 19.

21. Cf. *ibid.*

22. Cf. Lettres 21.

action présente, il n'est, en réalité, que la privation d'un bien plus grand; la cécité apparaît comme un mal et ce mal n'est rien d'autre que la privation de la vue, c'est-à-dire d'un bien dont l'individu devrait, suppose-t-on, bénéficier parce que ce bien est impliqué soit dans l'idée générale que nous nous en faisons, soit dans ses états antérieurs.

3. La critique spinoziste et la relativité des valeurs. La croyance à une imperfection ou à un mal véritable s'enracine, on l'a vu, dans un double processus dont l'origine est notre appréciation imaginaire de Dieu, des choses et de nous-même: a) celui par lequel on attribue une finalité à la Nature ce qui, encore une fois, est une erreur fondamentale précisément parce qu'elle ne se propose aucunement des fins; b) celui aussi par lequel nous nous formons des idées générales constituant le contenu de cette finalité. Il n'est pas inutile de rappeler l'identité, établie par Spinoza, entre réalité et perfection²³, perfection et essence²⁴; elle permet de concevoir la Nature uniquement comme positivité en rendant ontologiquement inconcevable toute dichotomie substantielle entre des essences parfaites et des essences imparfaites, entre un Bien et un Mal. Tous les êtres comportent un certain degré de puissance qui se confond avec leur essence actuelle²⁵; chaque chose, envisagée isolément, est en elle-même parfaite étant tout ce qu'elle peut être en vertu de sa nature et, par conséquent, on ne saurait découvrir dans les choses aucune déficience objective qui nous autoriserait à les juger imparfaites mais seulement des éléments positifs. Bien entendu, le Cosmos n'est pas homogène; il est constitué par des êtres divers dont les différences ne sont nullement accidentelles, mais pensées, au contraire, en termes d'inégalité ontologique de puissance. Toutes les choses bénéficient d'une certaine quantité de réalité qui devrait, selon Spinoza, être interprétée comme leur distinction quantitative nous permettant de les comparer entre elles. On fausse la vraie signification de la comparaison dans la mesure où l'on prend pour imparfait ce dont l'essence se trouve simplement à un niveau plus bas de perfection; et, en effet, il n'y a pas d'imperfection véritable mais seulement une moindre perfection par rapport à autre chose; l'exemple d'Adam cité ci-dessus montre que son action considérée en elle-même, enveloppe d'autant plus de perfection qu'elle enveloppe de puissance²⁶. On tombe dans l'erreur lorsqu'on substitue une invraisemblable opposition qualitative du bien et du mal à une différence quantitative seule légitime et s'autorise à qualifier d'imparfaites ou de mauvaises ontologiquement parlant les choses qui ne sont, en réalité, que moins parfaites. Spinoza admet sans scrupules comme valable une comparaison quantitative et réfute, au contraire, la comparaison qualitative de

23. Cf. *supra*, note 6.

24. Cf. *Lettres* 19

25. Cf. *Éth.*, Troisième partie, prop.7.

26. Cf. *Lettres*, 19.

deux propriétés supposées intrinsèquement contraires, celle qui nous détourne de l'être véritable des choses.

Dans le cadre de l'ontologie spinoziste où aucun principe transcendant, aucune fin assignée à la Nature n'est concevable, Dieu et les modes étant inséparables et constituant une totalité auto-suffisante, où tout, enfin est parfait, il ne peut y avoir de place pour l'opposition ontologique du Bien et du Mal. Opposition qui n'est pas sans rappeler sa source arbitraire, le regard finaliste jeté sur tout le réel et les idées générales qui y sont impliquées; celles-ci sont principalement des idées abstraites, par exemple l'idée de l'«Homme» ou du «Cheval», incapables de saisir les différences particulières qui distinguent les êtres les uns des autres. Or, Spinoza a une conception individualiste et non pas générique de la réalité dont le caractère est concret; pour lui, l'Homme ou le Cheval ne sont que des êtres généraux, purs phantasmes créés par notre imagination tandis que la seule existence réelle est celle des êtres de nature toute différente dont la production par Dieu ne s'effectue à l'aide de la formation des idées générales; Dieu, écrit Spinoza dans la lettre 19, «ne connaît pas les choses abstraitement»²⁷. Ainsi, les idées générales n'ont aucune validité ontologique par rapport à l'être différencié des choses mais expriment, au contraire, des préférences subjectives issues de nos passions. Étant des idées générales, le Bien et le Mal ne sont pas aptes à servir de base pour un déchiffrement de la manière dont le monde est structuré; formés à l'ombre de l'approchement finaliste de la Nature, le Bien et le Mal faussent l'essence de Dieu ainsi que des choses. Quant à l'homme, la formation de ces notions ne s'insère pas moins dans une ignorance des facteurs réels qui se cachent derrière ses actions; c'est ce sur quoi il faut maintenant centrer notre attention en nous référant à l'exemple caractéristique de la construction d'une maison que Spinoza nous offre dans la préface du livre IV de l'*Éthique* pour rendre évidente l'illusion de la subordination de nos appétits aux causes finales. Ainsi, l'habitation s'élève à cause finale de nos actes suscitant en nous le désir d'édifier la maison, alors qu'en vérité c'est notre désir d'habiter qu'en est la cause efficiente: «L'habitation donc, en tant qu'elle est considérée comme une cause finale, n'est rien de plus qu'un appétit singulier, et cet appétit est en réalité une cause efficiente...»²⁸. On met donc les choses à l'envers en prenant la conséquence pour cause, son désir d'habiter pour le résultat de l'habitation. L'erreur dans ce cas, envisagé ici, consiste à dissocier la fin de la cause efficiente et à imaginer que celle-là détermine celle-ci de l'extérieur, au lieu de considérer que les fins qu'on assigne à ses actions dissimulent ses tendances qui le poussent à agir. Cette méconnaissance de l'enchaînement réel des causes qui, fonctionnant malgré nous, orientent nos appétits, fait que l'habitation

27. Cf. *ibid.*, p.184.

28. Cf. *Éth.*, Quatrième partie, préface.

apparaisse comme un bien en soi, ayant un attrait objectif éveillant le désir de sa réalisation. Au fond, les choses ont un sens inverse; car c'est nous, au contraire, qui l'effectuons grâce à notre désir d'habiter expliqué par la combinaison de nos besoins élémentaires et de l'influence qu'exercent sur nous les causes extérieures. L'exemple référé à l'habitation permet à Spinoza de dénoncer l'idée illusoire de l'objectivité des valeurs en opérant une inversion du renversement du lien réel du désir et de son objet. C'est cette inversion qu'illustre de manière excellente la célèbre citation du scolie de la proposition 9 du livre III de l'*Éthique*: «... nous ne nous efforçons à rien, ne voulons, n'appétons ni ne désirons aucune chose, parce que nous la jugeons bonne; mais, au contraire, nous jugeons qu'une chose est bonne parce que nous nous efforçons vers elle, la voulons, appétons et désirons».

Il ne devient pas difficile de comprendre le sens bouleversant de ce scolie; ce sur quoi est mis l'accent c'est fondamentalement la priorité du désir par rapport aux jugements de valeurs qui lui sont sous-jacents; il s'agit de découvrir derrière toute énonciation morale le mécanisme affectif qui la détermine et qui devient, pour ainsi dire, sa norme tandis que l'inverse mérite, vu les présuppositions ontologiques et anthropologiques du système, d'être contesté. Il est évident que ce qui est mis en question c'est une longue tradition théologique ainsi que philosophique qui va *grosso modo* de Platon à Kant en passant par le christianisme. Spinoza proteste contre la croyance, fondée sur cette tradition, selon laquelle il y a des valeurs immuables et éternelles qu'on devrait reconnaître avant d'agir; en effet, nous ne désirons pas une chose parce qu'elle serait antérieurement reconnue comme un bien objectif capable de mettre notre désir en mouvement, mais, au contraire, une chose ne nous apparaît comme un bien, digne d'être recherché, qu'à condition qu'elle devienne l'objet de notre désir. Sur ce point, il ne faut pas négliger de souligner une contradiction apparente mise en évidence par la proposition 19 du livre IV de l'*Éthique* où Spinoza écrit: «chacun appète ou a en aversion nécessairement par les lois de sa nature ce qu'il juge être bon ou mauvais». En première vue, ce texte semble accorder une priorité originelle au jugement éthique critiquée par Spinoza dans la scolie citée ci-dessus. Or, il n'en est rien; il est hors de doute qu'il est impossible pour un sujet de ne pas vouloir ou de ne pas avoir en aversion une chose selon ce que lui dicte son jugement; mais on se rendra pourtant compte que les évaluations éthiques qui déterminent l'orientation des désirs particuliers sont nécessairement soumises aux lois de notre nature²⁹. Il ne

29. La proposition 19 ne contredit donc nullement la scolie de la proposition 9 de la troisième partie de l'*Éthique*; Nous désirons ou nous avons en aversion une chose parce que nous la jugeons bonne ou mauvaise mais notre jugement est le résultat de la joie ou de la tristesse dont elle nous affecte. En conséquence, nos jugements, par l'intermédiaire de la joie et de la tristesse, ne sont qu'une expression de notre désir fondamental, c'est-à-dire de notre effort pour persévérer dans l'être.

faut donc pas perdre de vue que les jugements de valeur ne s'énoncent que par référence à un sujet en tant que sujet affecté; ils ne sont que l'effet des modifications favorables ou défavorables que nous causent les objets extérieurs et dans lesquelles intervient aussi bien la nature de leur corps que notre constitution organique; en conséquence, les idées que nous avons de ces objets indiquent plus l'état actuel de notre propre corps que leur nature³⁰. Ainsi, la valeur qu'on accorde à telle ou telle chose, loin d'être inhérente à sa nature, se réduit au côté par lequel elle représente une utilité à l'égard de la disposition actuelle de son corps singulier. Il s'en suit que nos estimations sont subjectives parce que nous jugeons les choses en les apercevant non telles qu'elles sont en elles-mêmes, mais selon l'ordre de leur apparition par rapport à notre organisme individuel: «Tout cela montre assez que chacun juge des choses selon la disposition de son cerveau ou plutôt leur a laissé se substituer les manières d'être de son imagination»³¹. Cette relation étroite de l'énonciation des jugements axiologiques avec l'affectivité vient à dissiper l'illusion de l'objectivité des valeurs; celle qui nous conduit à qualifier les choses de bonnes ou de mauvaises en elles-mêmes et par elles-mêmes alors que les termes de bien et de mal désignent non pas leur qualité intrinsèque mais la relation provisoire qu'elles entretiennent avec notre corps: Si, en effet, les corps humains conviennent en beaucoup de points, ils diffèrent en un très grand nombre et, par suite, ce qui paraît bon à l'un, semble mauvais à l'autre»³²... «une seule et même chose peut être dans le même temps bonne et mauvaise et aussi indifférente. Par exemple la Musique est bonne pour le Mélancolique, mauvaise pour l'Affligé; pour le Sourd, elle n'est ni bonne ni mauvaise»³³. Ce que montrent de façon évidente ces deux passages c'est qu'il n'y a lieu de conférer aux choses le caractère d'une pure valeur qui mériterait d'être reconnue unanimement comme telle; tous n'adoptent pas les mêmes valeurs mais aussi chacun en change au cours du temps; il peut y avoir aussi bien une opposition simultanée des jugements de valeur portés par deux individus sur un seul objet commandé par leur différence affective qu'une succession des jugements contraires adoptés par un seul individu à des moments différents³⁴. Ainsi, la relativité des valeurs peut se situer sur un plan interhumain ainsi que sur un plan individuel tenu compte de l'impossibilité, du moins à l'état de servitude, de fonder un système de valeurs univoque indépendamment de nos passions; on ne saurait penser au bien et au mal sans ses contacts, ontologiquement inévitables³⁵, avec

30. Cf. *Éth.*, Deuxième partie, prop.16 avec corol. 2.

31. Cf. *ibid.*, Première partie, Appendice.

32. Cf. *ibid.*

33. Cf. *ibid.*, Quatrième partie, préface.

34. Cf. *ibid.*, Troisième partie, prop.51.

35. Cf. *ibid.*, Quatrième partie, prop. 2 et 4.

les causes extérieures qui modifient sa puissance d'agir dans l'un ou l'autre sens. En effet, ces notions ne traduisent pour Spinoza que l'opposition même des affects fondamentaux de joie et de tristesse, c'est-à-dire de deux modalités du conatus qui expriment respectivement son augmentation et sa réduction; c'est pourquoi, par la connaissance du bien et du mal il faut entendre un affect et aussi l'idée de cet affect³⁶.

De ce qui précède il résulte que le bien et le mal ne peuvent pas se considérer comme des attributs qualitatifs des choses, immanents à leur être, car s'il en était ainsi, ils ne dépendraient aucunement de leur liaison avec notre constitution psycho-somatique et du hasard de nos rencontres; ils ne se pensent qu'en termes relationnels en désignant soit des rapports entre les choses³⁷ soit nos rapports avec les choses; d'où l'erreur qu'on commet lorsqu'on confond être et relation et prend pour objectif ce qui n'est pas que subjectif. Le Bien pas plus que le Mal, en entendant par ces deux termes des qualifications substantielles, ne sont pas des êtres réels mais des créations de notre raison³⁸ sans aucun fondement ontologique; le seul statut qu'on peut, par conséquent, leur accorder, c'est celui qui reflète la mentalité humaine en ce sens qu'ils sont des idées qu'on se forme nécessairement dans la mesure où l'on pâtit et imagine les choses au lieu de les connaître selon leur essence singulière.

Cependant, les notions de Bien et de Mal ne doivent en aucune manière être confondues avec celles du bon et du mauvais; si, d'une part, l'illusion de la réalité du bien et du Mal est vivement critiquée par Spinoza, de l'autre, la présence des choses bonnes et mauvaises n'est nullement contestée; par-delà le Bien et le Mal, cela du moins ne veut pas dire: «par-delà le bon et le mauvais»³⁹; à condition, bien entendu, que ceux-ci soient rapportés au champs des données purement physiologiques en liaison étroite avec la nécessité naturelle des affections corporelles. Il est indispensable donc de tenir compte de ce qu'entend Spinoza par un corps afin d'élucider le sens de ces notions. Chaque corps singulier est un système spécifique de relations, parce qu'il est composé d'un nombre des parties qu'établissent entre elles un certain rapport dominant de mouvement et de repos⁴⁰. Or, le bon et le mauvais se définissent relativement au rapport caractéristique d'un corps en exprimant réciproquement le maintien de la relation dominante que soutiennent les unes avec les autres ses parties et le changement radical de cette relation en raison

36. Cf. *ibid.*, prop. 8.

37. Sur le thème de la comparaison, cf., *supra*, et la note 22.

38. Cf. *Court Traité*, ch. 6, § 9 et ch. 10, § 2, Première partie; cf. *Éth.*, Première partie, Appendice.

39. Cette expression est de cf. G. DELEUZE, *Spinoza, philosophie pratique*, Paris, Minuit, 1981, p. 34.

40. Cf. *Éth.*, Deuxième partie, définition qui suit l'axiome 2.

duquel se détruit le corps lui-même⁴¹; et comme sa conservation ou sa décomposition manifestent l'augmentation ou l'abolition de son pouvoir d'être affecté et d'affecter d'autres corps de multiples manières⁴², le bien et le mal traduisent l'accroissement et la diminution de notre être, plus précisément de notre effort pour nous maintenir dans l'existence; en ce sens, est bonne toute chose dont le rapport constitutif s'accorde avec le nôtre et reconforte notre perfection, mauvaise, au contraire, celle dont le rapport s'oppose au nôtre et restreint cette même perfection. Le bien et le mal désignent donc non pas un seul rapport, mais la relation entre les rapports dominants de deux êtres ayant des propriétés communes⁴³ sans être pourtant identiques et sont interprétés respectivement comme ce qui convient ou disconvient avec notre nature⁴⁴. Cette inscription du bon et du mauvais dans le champs des relations affectives des corps est très significative car elle relève de la manière dont Spinoza traite de ces notions; et, en effet, il les envisage non pas sous un aspect moral, au sens traditionnel du terme, mais selon des catégories scientifiques en adoptant un langage qui pourrait être qualifié de médical. Les éléments physico-chimiques par exemple, tel un bon aliment qui conserve l'équilibre corporel ou un poison provoquant sa décomposition, c'est-à-dire l'instauration d'une autre relation de ses parties, caractéristique d'autres corps, sont l'expression, par excellence, du bon et du mauvais. Notons, en l'occurrence, que la mort a chez Spinoza un sens précis: elle est conçue comme l'altération de l'essence individuelle d'un corps, la perte de son identité et non comme sa transformation en cadavre⁴⁵; la mort survient lorsque un corps revêt une nature différente de la sienne caractérisant le corps d'un autre individu. Il n'y a donc, pour Spinoza, d'autre manière de penser le bien et le mal que dans les termes de bonne ou de mauvaise rencontre de deux rapports dominants ou, ce qui revient au même, de deux puissances qui peuvent agir l'une sur l'autre de la même façon qu'agissent sur un organisme physique les bons aliments et les poisons.

Bien entendu, ces notions doivent être prises pour subjectives, tenu compte du jeu des facteurs externes ainsi que des différences corporelles⁴⁶, mais sans que cela signifie qu'elles ne bénéficient pas d'une certaine objectivité. Bon et mauvais ont une double signification: Une signification relative parce qu'ils se réfèrent à leur rapport provisoire avec notre corps différent des autres corps; une signification objective parce que au moment où un objet entraîne des transformations dans notre conatus, valeur originelle, cet objet nous est nécessairement utile ou nuisible. L'aspect objectif du bon et du mauvais est

41. Cf. *Éth.* Quatrième partie, prop. 39, dém.

42. Cf. *ibid.*

43. Cf. *ibid.*, prop.29.

44. Cf. *ibid.*, prop. 30 et 31.

45. Cf. *ibid.*, Quatrième partie, prop. 39, scolie.

46. Cf. *ibid.*, Première partie, Appendice.

manifeste dans la connaissance vraie de ces notions. Au niveau de la Raison, les choses qui favorisent le déploiement du savoir ou lui font obstacle sont admises comme objectivement mais non intrinséquement bonnes ou mauvaises⁴⁷ parce que nous les reconnaissons comme telles avec certitude venant de nos idées adéquates⁴⁸. En d'autres termes, la valeur d'une chose a un caractère momentané, étant valable tant que dure la bonne rencontre avec elle, sujette au jeu des circonstances, ce qui n'implique pas le rejet de son objectivité instantanée et toutefois indubitable. Cela ne va pas sans rappeler que notre erreur consiste en ce que nous éternisons et transformons en leur valeur immuable la valeur relativement objective des objets rencontrés en faisant de l'utile et du nuisible pour nous et pour un temps un bien et un mal en soi.

Il est essentiel de remarquer que le bon et le mauvais sont des notions corrélatives au sens où elles se définissent comparativement; la connaissance des choses qui nous sont utiles suffit pour qualifier de «mauvais» tout ce que nous expérimentons vraiment comme obstacle à leur possession et inversement⁴⁹. Telle est la genèse de la connaissance vraie du bien et du mal qui est la joie ou la tristesse que nous infligent les choses que nous savons être véritablement utiles ou nuisibles⁵⁰. Il est donc hors de doute que les idées de bien et de mal, expression de la vie passionnelle, reposent principalement sur la connaissance du second genre en tant que la Raison s'accompagne des idées confuses qu'occupent la plus grande partie de notre esprit. Précisons bien: La Raison dont il est question ici présente un caractère abstrait et normatif; elle se réduit à une connaissance vague et partielle de notre essence individuelle ainsi que des choses qui nous condamne à une inefficacité contre les causes extérieures en nous empêchant de les maîtriser pour qu'elles cessent de nous affliger. Elles ne peuvent donc être aperçues que comme manifestation du mal. Ainsi, malgré l'élément de vérité qu'elle contient, la connaissance vraie du mal comme telle est nécessairement confuse⁵¹; elle est la tristesse et la conscience que nous en avons, c'est-à-dire une passion qui dépend d'idées inadéquates⁵². En conséquence, si nous avons uniquement des idées adéquates, aucune chose ne serait nuisible, parce que complètement maîtrisable, et l'idée du mal n'aurait aucune raison d'être⁵³; du même coup, nous ne pourrions même pas penser au bien⁵⁴ parce que le bien n'a de sens que par opposition au mal⁵⁵. On est en

47. Cf. *ibid.*, Quatrième partie, prop. 26 et Appen, ch. 5 et 8.

48. Cf. *ibid.*, prop. 27.

49. Cf. *ibid.*, Quatrième partie, Déf. 1 et 2.

50. Cf. *ibid.*, prop. 8.

51. Cf. *ibid.*, prop. 64.

52. Cf. *ibid.*, prop. 64, dém.

53. Cf. *ibid.*, prop. 64, corol.

54. Cf. *ibid.*, prop. 68.

55. Cf. *ibid.*, prop. 68, dém.

55. Cf. *ibid.*

présence de la description hypothétique du portrait de l'homme libre dont l'existence se situerait au-delà de la pensée du bien et du mal. Or, tel n'est précisément pas le cas. C'est pourquoi dans la scolie de la proposition 68, Spinoza déclare que l'hypothèse d'une autonomie originelle de l'homme est fausse. Car il est impossible que l'homme ne subisse l'action violente exercée sur lui par les causes extérieures qui l'entourent à chaque instant et, par conséquent, l'alternance des sentiments opposés de joie et de tristesse et avec elle la connaissance du bon et du mauvais gardent leur sens; l'allégorie de la *génése*⁵⁶, telle que Spinoza au moins l'interprète, relève de la liaison nécessaire entre la soumission des hommes au joug des passions et la corrélation des notions de bien et de mal. On se rendra donc compte que cette distinction s'insère fondamentalement dans l'état de servitude et qu'elle est d'autant plus inévitable que cet état s'inscrit, de point de vue ontologique, dans une nécessité insurmontable.

4. Conclusion. On peut tirer, au terme de ces analyses, une conclusion en essayant de reconstituer tout ce qu'il y a d'essentiel dans ce qui précède. Spinoza élabore une théorie du bien et du mal qui peut, en lignes générales, se qualifier aussi bien de «subjectiviste» que d'«individualiste», qualifications qui doivent être considérées, de point de vue significatif, comme cohérentes. Elle est subjectiviste parce que Spinoza rejette l'existence des valeurs objectives et éternelles soit sous leur aspect transcendant soit comme des déterminations innées des choses en même temps qu'il admet la réalité du bon et du mauvais à condition d'envisager ces notions dans leur relativité. Que les choses se classent, du moins pour nous, selon ces deux catégories, vu notre conjonction d'ordre passionnel, avec les autres parties de la Nature, cela est incontestable; il n'y a de Bien et de Mal mais, en revanche, il y a du bon et du mauvais pour nous. Elle est de surcroît individualiste parce que ces termes n'ont de sens que par rapport à notre corps singulier, à notre individualité organique. Pour Spinoza, le bien et le mal sont d'ordre physique en se définissant relativement à ce que nous sommes, un *conatus*, au retentissement régénérateur ou affaiblissant que les choses ont sur notre effort pour persévérer dans l'être. Outre que valeur en soi, notre *conatus*, c'est-à-dire les lois de notre nature est source originelle d'évaluation éthique, la mesure de la valeur de toutes choses suivant qu'elles contribuent à son succès ou à son échec. Voici résumés les deux caractères essentiels des notions de bien et de mal chez Spinoza; Sa morale est fondamentalement commandée par la manière dynamique et immanente dont il conçoit Dieu et l'homme, par ce qu'on pourrait, sans réserves, appeler «une ontologie et une anthropologie de la puissance». Dans ces conditions, la considération du bon et du mauvais s'appuie sur le concours des données

56. Cf. *ibid.*, prop. 68, scolie.

ontologiques et anthropologiques de l'œuvre spinoziste; ontologie, anthropologie, gnoséologie et éthique ne constituent pas des domaines épistemologiques autonomes, mais entrent sous des rapports d'interdépendance logique. C'est donc dans cette perspective unitaire qu'il faut envisager la conception spinoziste du bien et du mal.

P. PAÏPÉTIS
(Athènes)

Η ΘΕΩΡΗΣΗ ΤΟΥ ΑΓΑΘΟΥ ΚΑΙ ΤΟΥ ΚΑΚΟΥ ΚΑΤΑ ΤΟΝ ΣΠΙΝΟΖΑ

Τὸ παρὸν ἄρθρο ἐπικεντρώνεται στὴν διαπίστωση τοῦ μη - μονοσήμα- ντου, τῆς ἐπιφανειακῆς δισημίας στὴν πραγμάτευση, ἀπὸ τὸν Σπινόζα, τῶν ἐννοιῶν τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τοῦ κακοῦ. Ἀπὸ τὴν μιὰ μεριά, ὁ Σπινόζα καταμη- νύει τὴν ὑπαρξὴ τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τοῦ κακοῦ ὡς ὑποστασιακῶν κατηγοριῶν στηριζόμενων σ' ἓνα ὄντολογικὸ ὑπερβατικὸ θεμέλιο: δὲν ὑπάρχει ἀγαθὸ καὶ κακό, δηλαδὴ ἀντικειμενικὲς καὶ αἰώνιες ὀντότητες, οὔτε μέσα στὸν κό- σμο οὔτε ἔξω ἀπ' αὐτόν, ἀλλὰ οἱ ἐννοίες τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τοῦ κακοῦ, ὑπο- στηρίζει ὁ Σπινόζα, δὲν εἶναι παρὰ τρόποι τοῦ ἀνθρώπινου διανοεῖσθαι σὲ κατάσταση πάθους ὅποτε σχηματίζονται γενικὲς ἰδέες συνδεδεμένες πρὸς μιὰν φιναλιστικὴ καὶ ἀνθρωπομορφικὴ στάση ἀπέναντι στὸν Θεὸ καὶ στὰ πράγματα. Ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριά, ὁ Σπινόζα δέχεται τὴν ὑπαρξὴ τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τοῦ κακοῦ, συγκεκριμένα, ἀγαθῶν καὶ κακῶν πραγμάτων, ὑπὸ τὸν ὄρον ὅτι θεωροῦμε τὶς ἐννοίες αὐτὲς ὡς περιστασιακοὺς καὶ ἔξωτερικοὺς προσ- διορισμοὺς τῶν ἀντικειμένων πού μᾶς περιβάλλουν, ἐπομένως κατὰ τὴν σχετικότητά τους καὶ τὴν φυσιολογικὴ τους διάσταση, δηλαδὴ σὲ σχέση πά- ντοτε πρὸς τὴν ὀργανικὴ φυσικὴ μᾶς ἀτομικότητα. Ἐπομένως, στὴν ἐξακρί- βωση τοῦ τί δέχεται καὶ τοῦ τί ἀπορίπτει ὁ Σπινόζα ὡς ἀγαθὸ καὶ κακό βρίσκεται καὶ ἡ λύση τῆς θεωρίας τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τοῦ κακοῦ πού μπορεῖ νὰ χαρακτηριστῆ ὡς «υποκειμενιστικὴ» καὶ «ἀτομικιστικὴ», θεμελιωδῶς προσ- διοριζόμενὴ ἀπὸ αὐτὸ πού θὰ μπορούσαμε νὰ ὀνομάσωμε μιὰν «ὄντολο- γία» καὶ μιὰν ἀνθρωπολογία τῆς δύναμης».

Φ. ΠΑΪΠΕΤΗΣ