

« Que peut-on dire du mal ? »

LE MAL CHEZ SPINOZA

Simon Merle (Megalo Paul),

Reçu major au CAFEP

de philosophie 2008, titulaire

d'une maîtrise de philosophie

sur « La religion dans l'Etat chez Hobbes et Spinoza ».

Introduction :

La question du mal chez Spinoza reçoit un traitement d'une grande **originalité** et cela s'explique par sa conception d'un **déterminisme total**, étendu jusqu'aux actes humains. L'avantage d'une telle position, c'est que si chaque effet a une cause, alors l'existence du mal doit pouvoir être **expliquée** rationnellement ; elle n'est pas un mystère et malgré son apparente absurdité, elle n'en contient pas moins sa part de **nécessité**. Mais à partir de là se posent des questions auxquelles il est essentiel de répondre si l'on veut bien percevoir la portée du propos spinoziste : Dieu, en tant que cause de toutes choses, est-il responsable de l'existence du mal sur terre ? L'homme a-t-il la possibilité d'échapper à ce mal ? Enfin, doit-on punir ceux qui font le mal, s'ils sont déterminés par des causes extérieures à le commettre ? La réponse à ces interrogations doit nous permettre à terme de juger de la **pertinence** d'un point de vue totalement rationaliste au sujet du mal.

I) Dieu n'est pas responsable du mal : l'absence de mal métaphysique dans la philosophie de Spinoza.

Dieu crée tout ce qu'il est possible de créer :

La particularité du système spinoziste se résume souvent dans ces trois mots : « **Deus sive natura** »¹ : Dieu ou la nature. Qu'implique une telle affirmation ? Tout simplement le fait que Dieu ne peut être légitimement considéré comme celui qui crée et se retire, qui juge ensuite de la bonté de son œuvre et qui punit les créatures fautives. Dieu n'est pas différent de sa création : il **est** cette création en acte. Il ne choisit pas non plus entre plusieurs possibles, et il ne se rapporte à aucun modèle préexistant du bien ou de la vérité, mais il crée tout ce qu'il est possible de créer, car en lui, toutes les virtualités sont actualisées². La philosophie de Spinoza a donc ceci de spécifique qu'elle est une philosophie de l'**immanence** : elle ne considère pas Dieu comme un

¹ Cf. *Ethique* IV, prop.IV.

² Ne pas le reconnaître serait en effet nier la perfection de Dieu. Cf. *Ethique* I, prop. 17 et 33.

principe transcendant, qui produit le monde selon sa volonté³. Il est alors important de montrer en quoi la définition de Dieu telle qu'elle est exposée dans la première partie de l'*Ethique*, permet d'appréhender la question du mal sous un nouveau jour, notamment en interdisant la possibilité de concevoir un mal métaphysique qui trouverait sa cause dans une volonté divine.

La philosophie spinoziste défend une conception entièrement rationnelle du réel ; la réalité se caractérise par sa « transparence » dans le sens où elle s'avère être en droit entièrement connaissable par l'esprit. Il n'existe donc pas pour Spinoza d'obscures motivations divines qui limiteraient la connaissance humaine puisqu'elles rendraient l'œuvre de Dieu **difficilement compréhensible** au niveau des fins, comme c'est le cas chez Descartes⁴ ou Pascal⁵. Le déterminisme tel que le conçoit Spinoza n'est pas non plus un inconnaissable **fatum**, mais il est bien au contraire la condition, en principe, d'une intelligibilité totale de la production divine ; et si tout a une cause, le phénomène du mal doit alors pouvoir être expliqué comme tout autre phénomène.

Il n'est donc pas honnête d'un point de vue intellectuel, de se servir de Dieu comme d'un « **asile de l'ignorance** »⁶, en acceptant l'existence du mal sur terre mais en faisant de celle-ci un mystère dont seul Dieu détiendrait la clef. Il faut en effet reconnaître la chose suivante : la création du monde n'est pas le résultat d'un libre choix divin, c'est-à-dire le fruit de l'indifférence ou du libre arbitre de Dieu⁷ et elle n'est pas non plus le fruit d'un calcul rationnel, logique ou stratégique en vue d'une certaine fin⁸. De telles thèses auraient pour conséquences de nier la perfection divine et de **limiter** la connaissance humaine de Dieu et de la réalité.

Dieu n'est-il pas pourtant celui qui, lors de la création, conçoit intellectuellement que le monde a besoin de l'existence du mal, de la même manière qu'un tableau réussi doit contenir des zones d'ombres ? On trouve précisément cette idée chez Leibniz, selon laquelle Dieu a choisi en toute conscience l'existence du mal selon le principe de l'optimum (et non du maximum) du meilleur des mondes possibles, puisque ce dernier est censé « se récompenser avec usure dans l'univers »⁹. Mais dans la proposition 17 de la première partie de l'*Ethique*, Spinoza semble s'opposer à une telle idée puisqu'il s'en prend à ceux qui considèrent que la toute puissance et la liberté divine consisterait à pouvoir faire en droit que ce qui est produit ne le soit pas. Il faut alors bien plus comprendre la liberté de Dieu selon le modèle physique de l'absence de contraintes : Dieu a produit tout ce qu'il était possible de produire. Il n'existe en lui aucune réserve de puissance, aucune possibilité de ne pas produire ce qu'il produit. Appliquée à la question du mal, la logique spinoziste semble nous conduire à affirmer que si le mal existe, il doit s'agir d'un **mal nécessaire** et que Dieu n'en est pas responsable, dans le sens où il n'aurait pu faire que ce mal ne soit pas. La philosophie spinoziste nous empêche donc de répondre à la question de l'existence du mal de manière classique, mais elle permet aussi d'éviter le recours à une théodicée censée déculpabiliser Dieu. En effet, si Dieu n'a pas à faire le choix du bien et du mal, c'est que d'une part, ces notions ne préexistent pas à sa création, mais d'autre part, parce qu'elles n'ont aussi

³ Selon le schéma classique où la cause est distincte de l'effet.

⁴ On ne peut en effet, selon Descartes, découvrir « les fins impénétrables de Dieu », p139, *Méditation quatrième*.

⁵ Cf. *Pensées*, L.199, L. 413.

⁶ Cf. *Ethique* I, appendice. La superstition naît des affects de crainte et de tristesse. Il ne s'agit pas ici de religion, mais d'un comportement irrationnel qui découle d'une souffrance ne pouvant être détruite que par la connaissance des causes. C'est la superstition qui conduit les hommes à employer le mot « mal » comme s'il renvoyait à une réalité absolue, à une volonté divine ou à des esprits maléfiques.

⁷ Cf. Descartes, *Sixièmes réponses* : « Ainsi donc il ne faut pas penser que les vérités éternelles dépendent de l'entendement humain, ou de l'existence des choses, mais seulement de la volonté de Dieu qui comme un souverain législateur, les a ordonnées et établies de toute éternité ».

⁸ Cf. Appendice *Ethique* I : « Si Dieu agit pour une fin, il appète nécessairement quelque chose de quoi il est privé ».

⁹ Cf. *Discours de Métaphysique*, article 30.

aucun sens par rapport à cette dernière puisqu'elle se caractérise justement par sa perfection infinie et sa nécessité. Il s'agit donc véritablement d'un **anthropomorphisme** que de considérer que Dieu se préoccupe du bien et du mal et se limite dans sa production en fonction des ses notions, puisqu'il produit au contraire tout ce que sa puissance infinie lui permet de produire : **le mal dans sa dimension métaphysique n'est donc rien de positif**¹⁰.

Il n'y a pas de mal absolu dans le péché :

Mais le Dieu spinoziste n'est pas non plus celui qui voit son œuvre être gâchée par le péché humain, puisque si Dieu **est** la nature, il **est** aussi en quelque sorte, l'individu qui pêche. L'acte du péché contient donc en lui une certaine perfection en tant qu'il est affirmation de l'essence divine¹¹. Cependant, cette thèse spinoziste n'a rien d'évident, comme cela apparaît dans la correspondance avec Blyenbergh. La question de la **théodicée** y est très présente car Blyenbergh ne comprend pas comment il est possible, à partir des principes cartésiens, de ne pas concevoir Dieu comme la **cause de nos désirs mauvais**, puisqu'il est cause de tout ce qui se passe dans les corps¹². Mais surtout, si Dieu préordonne tout ce qui est, c'est qu'il veut aussi le mal. Il y a alors deux alternatives : ou bien Dieu est réellement cause du mal, ou bien le mal n'est pas le mal. C'est cela que Spinoza cherche à montrer en niant toute réalité ontologique au mal et en mettant en lumière la perfection de l'œuvre divine. Or, cette perfection peut être définie de deux manières¹³:

1_au **niveau ontologique**, en tant qu'elle correspond au **degré d'être d'une chose**, c'est-à-dire à la manière dont chaque chose affirme son essence propre. Des causes extérieures pouvant favoriser ou au contraire, empêcher l'expression de cette puissance individuelle (seul Dieu est infiniment parfait puisqu'il est pleine affirmation de son essence infinie). Le mal pour un individu peut alors être compris comme une **privation** par rapport à une **autre** essence ou comme **privation** par rapport à un **état antérieur**. Dans la *lettre 19* adressée à Blyenbergh, Spinoza utilise l'exemple du péché d'Adam pour illustrer cette thèse. On peut caractériser l'acte d'Adam selon sa perfection en rapport avec la substance divine, puisqu'il s'agit bien d'une affirmation de l'essence d'Adam en tant qu'acte réel. Si on ne la compare pas à d'autres décisions possibles, c'est une affirmation qui n'a rien de mauvaise en soi¹⁴. Le mal est donc essentiellement négation ; il n'est rien ontologiquement parlant et il participe même en tant que degré de perfection moindre, à la complétude de la production divine : « *Quant à ceux qui demandent pourquoi Dieu n'a pas créé tous les hommes de façon de façon que la seule raison les conduisit et les gouvernât, je ne réponds rien, sinon que cela vient de ce que la matière ne lui a pas fait défaut pour créer toute chose, savoir: depuis le plus haut jusqu'au plus bas degré de perfection...* »¹⁵.

2_au **niveau évaluatif et proprement humain**, la perfection est déterminée par un **modèle** correspondant à une norme établie par l'homme. Il s'agit d'un **mal relatif** puisque c'est une valeur qui reçoit des sens divers selon les individus.

¹⁰ Cf. *Lettre 19 à Blyenbergh* : « Pour moi, je ne puis accorder que le mal et le péché soit rien de positif ».

¹¹ Cf. *Lettre 19 à Blyenbergh* : « Il n'y a pas de mal absolu, comme il est de soi manifeste. Car tout ce qui existe, considéré en soi-même, en dehors de toute relation à un autre objet, enveloppe une perfection qui en toute chose s'étend jusqu'où s'étend l'essence de la chose, et par suite il est évident que les péchés, puisqu'ils n'expriment rien qu'une imperfection, ne peuvent consister en quoi que ce soit qui exprime une essence ».

¹² Cf. Descartes, *3ème Méditation*.

¹³ Cf. Appendice *Ethique* I.

¹⁴ Cf. *Lettre 19 à Blyenbergh*. Il se peut par ailleurs que l'interdiction de toucher au fruit défendu ne corresponde en fait qu'à une **loi naturelle** (qui s'impose inadéquatement à l'esprit de l'homme comme un commandement) qui stipule que le fruit défendu est en fait dangereux d'un point de vue corporel, puisque contenant un poison pouvant nuire à l'individu et à sa puissance d'affirmation. Dans ce cas là il y a diminution de la perfection par rapport à l'état antérieur à l'ingestion : Adam tombe dans un moindre bien, mais pas dans un mal absolu.

¹⁵ Cf. Appendice *Ethique* I.

Il découle donc de ces remarques que l'on ne peut imputer l'existence du mal à Dieu mais que le mal est un concept essentiellement humain dont il nous faut à présent définir la signification, l'origine et la portée.

II- La relativité de la norme du bien et du mal chez l'homme

L'homme et les commandements divins

L'incompréhension qui peut survenir à la lecture des thèses spinozistes est peut-être due à l'existence de certains préjugés formés au sujet de la nature de Dieu. C'est bien le cas pour Blyenbergh qui expose sa difficulté à adopter le point de vue de Spinoza au sujet du mal, à travers l'exemple suivant : il nous semble étrange que pour Dieu, l'acte de procréer entre un individu et sa femme contienne autant de perfection que celui de procréer avec la femme d'un autre. Comment Dieu peut-il ignorer une telle différence et comment peut-il cautionner un tel acte en en étant la cause¹⁶? Les Ecritures ne nous enseignent-elle pas que l'adultère est contraire aux lois divines ? Les impies honorent-ils Dieu aussi bien que les justes, puisque leurs actes expriment autant de perfection d'un point de vue ontologique ? Dans ce cas-là, pourquoi choisir le bien plutôt que le mal ?

Il est alors nécessaire de distinguer, selon Spinoza, le langage de la philosophie et celui de l'Écriture ; le premier a pour objet la vérité seule, tandis que le second est adapté pour être compris de la majorité des hommes, et il contient essentiellement des règles morales. Aussi, si les lois naturelles, découlant de la nécessité de la production divine, apparaissent à la plupart des hommes, comme des commandements, c'est parce qu'ils se représentent Dieu comme un juge et un législateur royal, d'une manière « toute anthropomorphique »¹⁷. La fin des Ecritures est donc essentiellement **sociale** : il s'agit de faire comprendre la nécessité de certaines règles de conduite, afin de discipliner les hommes et permettre la cohabitation des intérêts particuliers. Le message universel de piété et d'obéissance véhiculé par l'Écriture illustre la nécessité d'un socle éthique sur lequel doit reposer l'État. En cela, l'Écriture est tout à fait en adéquation avec la philosophie morale de Spinoza¹⁸ ; la divergence réside simplement dans la représentation du mal et des normes éthiques. Alors que l'Écriture affirme que le mal est ce qui est contraire aux commandements divins, la philosophie enseigne que ce mal n'est rien de positif et qu'il n'est en fait qu'une valeur attribuée par l'homme aux choses, en fonction de leur **utilité sociale ou individuelle**.

Il est pourtant nécessaire de distinguer au niveau philosophique, une différence entre les bons et les méchants. Spinoza explique ainsi que les vertueux peuvent être dits comme participant davantage à la perfection divine que les non-vertueux : « *les méchants, parce qu'ils ne connaissent pas Dieu, ne sont rien d'autre qu'un instrument dans la main de Dieu, instrument qui sert sans le savoir et se détruit en servant; les bons au contraire, servent en le sachant et deviennent plus parfaits en servant* »¹⁹. On voit ici l'importance que joue la **connaissance rationnelle** au sein de l'*Éthique*, puisque la vertu est définie comme l'activité résultant de la connaissance de la nature de Dieu et des causes

¹⁶ Cf. *Lettre 20, correspondance avec Blyenbergh* : « Ce serait supposer Dieu ignorant de son propre ouvrage ».

¹⁷ Cf. *Lettre 19 à Blyenbergh*.

¹⁸ Il ne faut donc pas discréditer le contenu des Ecritures pour la seule raison qu'il ne serait pas vrai d'un point de vue scientifique. En effet, cette représentation anthropomorphique rend beaucoup plus concret, dans l'esprit du vulgaire, la nécessité d'obéir aux règles communes, en les lui présentant sous forme d'impératifs extérieurs. Il peut être bon moralement de se représenter la méchanceté comme étant désagréable à Dieu, même si ce n'est pas réellement le cas puisque ce serait attribuer faussement des passions à ce qui se caractérise par sa parfaite activité.

¹⁹ Cf. *Ibid.*

qui nous déterminent. La piété ne suffit-elle alors à nous rendre plus parfaits? Peut-on se contenter de la fidélité aux écritures pour connaître ce qui nous est réellement utile et bon, et échapper ainsi au mal?

La recherche de l'utile et la relativité du mal :

La proposition 6 de la partie III de l'*Ethique* énonce que « *Chaque chose, autant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer dans son être* ». Chaque individu désire donc naturellement vivre, mais ce qu'on appelle le « conatus » ne renvoie pas uniquement à la conservation des individus dans sa **dimension physiologique** (l'autonomie de l'organisme, sa capacité à résister aux agressions extérieures...), mais bien aussi dans sa dimension ontologique, c'est-à-dire dans la **réalisation d'une essence** produite par la substance divine²⁰. La vie d'un être est l'affirmation d'une nature particulière et il s'agit donc pour tout individu d'atteindre la perfection de sa propre nature en recherchant les moyens de cette réalisation, c'est-à-dire en recherchant ce qui lui est réellement « **utile** ».

Or, il s'avère que cette détermination de l'utile n'est pas toujours rationnelle et il peut arriver à l'individu de se tromper et de mal juger. Elle n'est pas non plus universelle puisque l'utile dépend de la complexion de chaque individu, c'est-à-dire d'un corps et d'un esprit particuliers avec leurs propriétés propres. L'utilité est une valeur qui oriente le comportement individuel, mais qui divise aussi les individus²¹ ; elle détermine en fait l'emploi des termes de « bon » et de « mal » pour chaque individu, et cette évaluation semble ne pouvoir être que **relative**²².

Le **subjectivisme moral** de Spinoza peut donc dans un premier temps s'expliquer par le fait que les individus sont tous différents, puisque leur jugement est déterminé par leur caractère, leurs habitudes, leur culture ou leur état physique²³. Mais ce relativisme trouve en dernier lieu son origine dans la **nature passionnelle** des individus, qui évaluent les objets d'après leur **imagination** et d'après ce qui leur est **agréable** ou pas, c'est-à-dire d'après leurs **affects**²⁴. Dans les scolies des propositions 9, III et 39, III, Spinoza explique que les choses ne sont pas désirées parce qu'elles sont jugées comme étant objectivement bonnes, mais qu'elles sont au contraire jugées bonnes, parce que nous les désirons. Le jugement de l'utile n'est dès lors plus que la **conscience passive des affections** et il varie avec elles²⁵. Et si les passions déterminent l'**utilité individuelle**, il se peut que l'individu en vienne à rechercher des choses qui ne soient pas **intrinsèquement bonnes** pour lui et qui le conduisent à sa destruction. L'imagination ne permet pas en effet, contrairement à la raison, de distinguer le « **vrai bien** » et l'individu passionné aura tendance à choisir ce qui lui est agréable au moment présent²⁶, même si un tel choix peut s'avérer par la suite être un **moindre bien** présent pour un **plus grand mal futur**, et inversement, cet

²⁰ Cf. *Ethique* III, 7 « l'effort par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans son être n'est rien en dehors de l'essence actuelle de cette chose ».

²¹ Cf. Appendice *Ethique* I : « Il n'y a donc pas à s'étonner que tant de controverses se soient, comme nous le voyons, élevées entre les hommes et que le Scepticisme soit provenu ».

²² Cf. *Ibid.*

²³ Cf. Appendice *Ethique* IV : « par exemple la musique est bonne pour le mélancolique, mauvaise pour l'affligé ; pour le sourd, elle n'est ni bonne ni mauvaise ». Il ne faut donc pas parler de « mal » mais de « mauvais », relativement à une complexion individuelle.

²⁴ Cf. Appendice *Ethique* I « Autant de têtes, autant d'avis; chacun abonde dans son sens; il n'y a pas moins de différence entre les cerveaux qu'entre les palais. Et tous ces dictons montrent assez que les hommes jugent des choses selon la disposition de leur cerveau et les imaginent plutôt qu'ils ne les connaissent ».

²⁵ Cf. *Ethique* III, 39, sc. : « chacun, d'après son propre affect, juge ou estime ce qui est bon, ce qui est mauvais, ce qui est meilleur et ce qui est pire ».

²⁶ Pour Spinoza, c'est la modalité temporelle du présent qui prime au niveau passionnel: un objet ou un événement présent aura un poids affectif plus important qu'un objet ou un événement futur ou passé.

individu fuira toujours le mal, même si c'est un moindre mal pour un plus grand bien futur²⁷. C'est pourquoi on doit se demander si la **raison** peut contribuer à définir une utilité qui soit cette fois-ci réelle, et qui permette de définir le mal de manière plus certaine et plus universelle²⁸.

La détermination rationnelle de l'utile, du bien et du mal

Les idées qui se forment dans l'esprit lorsque le corps est affecté par un objet extérieur, sont pour la plupart *confuses* puisqu'elles enveloppent à la fois la nature de l'objet extérieur et celle du corps²⁹. Nous n'avons alors pas **d'idée adéquate** de la nature de l'objet extérieur, ni de celle de notre propre corps³⁰. Il semble donc impossible, à partir de là, de connaître avec certitude ce qui conviendra à notre nature et pourra être considéré comme **réellement utile**. Mais si l'essence des objets et de notre propre corps ne peut être saisie³¹, la proposition 38, II démontre qu'il est possible de connaître adéquatement les **propriétés communes** aux objets et à notre être³². La connaissance qui traite de l'idée adéquate des propriétés des choses est appelée « *Raison* » ou « *connaissance du second genre par notions communes* »³³.

Spinoza peut à partir de là déduire un certain nombre de « préceptes de la raison »³⁴ qu'il expose dans les propositions 19-37 de la partie IV, d'où il ressort que le fait d'agir selon les lois de sa propre nature, c'est-à-dire selon son essence, consiste à persévérer dans son être en faisant uniquement ce qui se déduit de cette **essence**. **Agir en connaissance de notre nature** n'est donc possible que si l'on en a formé des idées adéquates par notions communes et c'est cette connaissance rationnelle qui permet de sélectionner les actions et les objets utiles. Ces objets sont alors dans ce cas là rendus désirables parce qu'ils sont source de joie, augmentent notre puissance d'agir, mais aussi parce que la raison a déterminé leur utilité avec certitude. Il s'agit cette fois d'une **connaissance vraie** du bien et du mal et non plus d'une connaissance passionnelle par affects.

Dès lors, toute action s'accompagnant d'un affect joyeux et d'une augmentation de puissance ne saurait être nécessairement considérée comme utile, au vu de **ses conséquences dans la chaîne des actions**. La raison pourra donc commander de s'abstenir d'un « bien » si son acquisition peut être la cause d'un plus grand « mal » et elle pourra aussi opter pour l'acquisition d'un « mal » si celui-ci permet ensuite d'acquérir un plus grand « bien »³⁵. La raison ne pousse donc jamais à **fuir directement le mal**, contrairement aux affects passifs. Spinoza affirme ainsi que : « sous la conduite de la raison, nous aspirons directement au bien et ce n'est *qu'en cela* que nous fuyons le mal »³⁶.

²⁷ Cf. *Ethique* 63, IV : « qui est dirigé par la crainte et fait ce qui est bon pour éviter un mal n'est pas conduit par la raison ».

²⁸ Même si cela ne reste qu'une universalité d'un point de vue humain. Pour Dieu, la notion d'utile n'a pas de sens.

²⁹ Cf. *Ethique* 15 et 18, II.

³⁰ Cf. *Ethique* 25 et 27, II.

³¹ Une telle connaissance des essences singulières existe néanmoins de façon problématique chez Spinoza dans le 3^{ème} genre de connaissance.

³² « **Ce qui est commun à toutes choses** et se trouve à la fois dans la partie et le tout ne peut être conçu qu'**adéquatement** » (je souligne).

³³ Cf. *Ethique* scolie II, 40, II.

³⁴ Cf. *Ethique*, scolie 18, IV.

³⁵ Cf. *Ethique* 65, IV, dém. et scol. « Sous la conduite de la raison, nous recherchons un moindre mal au profit d'un plus grand bien et nous négligeons un moindre bien qui est cause d'un plus grand mal. Car le mal qu'on dit ici moindre est, en vérité, un bien et le bien au contraire un mal et donc [...] nous aspirerons au premier et négligerons le second ».

³⁶ Cf. *Ethique* 63, IV, cor. dém. (Je souligne).

La connaissance rationnelle définit donc l'utilité comme la possession des moyens de conservation les mieux adaptés à notre nature. Cependant, le fait que l'esprit en connaissant les propriétés de ses actions et de son essence forme des idées adéquates, lui permet aussi d'affirmer son essence propre et de tendre vers sa réalisation. Le développement de la connaissance peut alors être considéré comme **ce qui peut être tenu avec certitude comme étant utile à l'homme**³⁷. Le « *souverain utile* » est alors le degré le plus élevé de connaissance. Celle-ci a nécessairement pour objet Dieu en tant que cause de toutes choses et en tant que son idée contient les idées de toutes les choses qui s'en déduisent³⁸. Le souverain bien consiste donc dans « *la vraie connaissance et l'amour de Dieu* »³⁹ et il exprime par là la *convenance éternelle et nécessaire* entre notre essence et l'essence divine. Lorsque ma compréhension du monde qui m'entoure, je gagne en puissance et je suis de moins en moins passif. Et si la connaissance rationnelle est le **souverain bien de l'esprit**, il doit se subordonner toutes les autres actions à titre de moyens⁴⁰. Le mal quant à lui, peut être défini comme **l'ignorance et l'absence de connaissance** qui conduit à des comportements passionnels, sources **d'affects négatifs** tels que la tristesse, la haine, la crainte et le désespoir. Il est alors important de déterminer la puissance de la raison face à ces passions, et de juger de sa capacité à nous éloigner ainsi du mal.

L'impuissance de la raison face à la nature passionnelle du mal humain

Les propositions 1-18, IV comparent la puissance des affects entre eux, et plus particulièrement celle des affects actifs qui découlent de la connaissance rationnelle avec celles des affects passifs engendrés par des causes extérieures, selon leur **intensité** et la **situation modale et temporelle** de leurs causes. Spinoza établit tout d'abord qu'un affect ne peut céder la place à un autre dans l'esprit que si cet affect est plus **puissant**. Aussi, la seule considération de la vérité d'une idée peut ne pas suffire à imposer cette idée dans l'esprit. La connaissance du second genre par notions communes ne permet qu'une connaissance abstraite du bien et du mal et **ne prémunira pas l'individu contre les affects passifs** qui le détermineront à désirer le contraire de ce qui découle de ses désirs rationnels. La raison apparaîtra donc seulement comme un **commandement qui s'impose de l'extérieur** ; l'individu pourra ainsi être dans la situation de celui qui voit le meilleur pour lui-même, l'approuve et fait pourtant le pire⁴¹.

On ne peut donc pas totalement rapprocher la position spinoziste de celle de l'intellectualisme socratique, puisque la connaissance est parfois impuissante à supprimer le mal. Si nul ne fait le mal volontairement pour Spinoza, c'est parce que l'on a vu que ce sont les passions qui le plus souvent ne permettent pas à l'individu d'agir rationnellement et de manière utile. La méchanceté est alors une forme de **servitude inconsciente** : celui qui agit mal a parfois des remords et cela montre qu'il aurait aimé agir autrement, mais qu'il n'en avait pas la possibilité⁴².

Mais qu'en est-il de ceux qui agissent par méchanceté gratuite ou en ayant pleinement conscience de ce qu'ils font et en choisissant le mal pour le mal ? Il existe en effet des individus qui peuvent faire preuve d'intelligence et d'érudition, et qui pourtant vont être amenés à commettre le mal parce qu'ils pensent que cela leur est plus utile. N'appartiennent-ils pas dès lors

³⁷ Cf. *Ethique* 26, IV.

³⁸ Cf. *Ethique*, 28, IV.

³⁹ Cf. *TTP*, IV, p. 88.

⁴⁰ Cf. *Ibid*, 26-28, IV.

⁴¹ Cf. Appendice *Ethique IV* : « J'appelle servitude l'impuissance de l'homme à gouverner et réduire ses affections ; soumis aux affections en effet, l'homme ne relève pas de lui-même mais de la fortune, dont le pouvoir est tel sur lui que souvent il est contraint, voyant le meilleur, de faire le pire ».

⁴² Cf. *Lettre* 58, *correspondance avec Schuller*.

à une *nature viciée*⁴³ ; mais alors, comment raisonner de tels individus ? Spinoza prend aussi l'exemple d'un homme qui considère le suicide comme étant l'action la plus convenable⁴⁴ : il est évident qu'un tel homme ne raisonne pas *normalement* et cela ne peut s'expliquer autrement que par un état pathologique ou une raison pervertie. Le fait de provoquer soi-même sa propre mort revient en effet à rejeter l'utile en vue de détruire son essence⁴⁵, ce qui est contradictoire du point de vue de la raison.

Que ce soit parce que les affects actifs de la raison ont parfois moins de poids que les affects passifs, ou parce que le mal peut être incarné par des individus au caractère vicieux, il est évident que la raison n'a que peu de poids face à ce qui détermine les individus à mal agir⁴⁶ : elle n'est pas un rempart insubmersible contre le mal. On comprend ainsi la nécessité d'avoir recours à d'autres moyens que la connaissance rationnelle pour orienter les hommes vers le bien. On a déjà considéré la religion comme un de ses moyens, en remarquant qu'elle s'adresse de façon imagée et qu'elle est apte à transmettre des *valeurs essentielles* telles que l'amour du prochain. Un autre moyen réside dans l'association des individus au sein d'un Etat : les lois permettent d'encadrer les passions, d'imposer des règles de comportements utiles et de protéger les citoyens des individus dangereux. Dans les deux cas, que ce soit en politique ou en religion, il s'avère nécessaire de présenter aux hommes un *modèle de l'humanité*, c'est-à-dire une norme qui puisse les inspirer et faire opérer un *consensus* sur les notions de bien et de mal.

Le modèle de l'homme bon

Spinoza réaffirme dans l'appendice de la quatrième partie de l'*Ethique*, la relativité des termes « bons » et « mauvais » puisque ces vocables n'ont un sens que relatif et ne désignent rien de positif. L'homme juge toujours de la perfection des choses en la comparant avec une autre ou en se formant des idées générales qui lui servent de modèle. Une maison est dite être parfaite si elle semble dans un premier temps, être en adéquation avec le but que s'est fixé le constructeur, mais elle est aussi dite parfaite si elle correspond à l'idée que l'on se fait d'une maison, c'est-à-dire si elle possède la forme et certaines propriétés essentielles. Cependant, à partir du moment où il existe différents types de maisons, va naître un désaccord entre les hommes en ce qui concerne la meilleure forme, chacun jugeant d'après sa propre idée générale, c'est-à-dire d'après ce qu'il connaît où ce qui lui agrée. Il en va de même en morale : les hommes se forment une « *idée de l'homme qui soit comme un modèle de la nature humaine* »⁴⁷ à réaliser. Cependant, la connaissance incomplète d'une telle nature, associée au fait que dans l'ignorance les hommes se conçoivent eux-mêmes comme le produit d'une « fin de la nature », donnera d'une part lieu à une absence d'accord au sujet de cette idée, mais aussi d'autre part, à concevoir les prescriptions de la raison

⁴³ Cf. *Lettre 23, correspondance avec Blyenbergh*.

⁴⁴ Cf. *Ibid* : « Supposons cependant qu'une telle nature existe ; je l'affirme alors [...] : si quelque homme voit qu'il peut vivre plus commodément suspendu au gibet qu'assis à sa table, il agirait en insensé en ne se pendant pas ; de même qui verrait clairement qu'il peut jouir d'une vie ou d'une essence meilleure en commettant des crimes qu'en s'attachant à la vertu, il serait insensé lui aussi de commettre des crimes. Car au regard d'une nature humaine aussi pervertie, les crimes seraient vertu ».

⁴⁵ Le suicide est beaucoup plus compréhensible dans le cas où l'individu est gravement malade ou dans un état de souffrance extrême ; mais même dans ces cas-là, on peut considérer que l'individu se trouve dans un état pathologique, c'est-à-dire en dehors de la norme, ce qui explique que Spinoza parle de nature pervertie. Par ailleurs, il ne faut pas ici donner une *connotation moralisatrice* au mot « pervertie ».

⁴⁶ Cf. *Ethique* 17, IV. Spinoza démontre par ailleurs dans les propositions 9-13, que d'un point de vue temporel, les affects dont les causes sont *présentes* sont plus puissants que ceux dont les causes sont *passées* ou *futures*. D'un point de vue modal, ce sont les affects découlant d'une connaissance dont les objets sont *nécessaires* qui seront plus puissants que ceux découlant d'une connaissance dont les objets seront seulement *possibles* ou *contingents*. Ainsi, une crainte relative au futur possible s'avèrera bien moins puissante qu'un plaisir présent dont l'objet est nécessaire.

⁴⁷ Cf. *Ethique* IV, préface.

comme des *commandements* qui s'imposent de l'*extérieur*. L'idée d'un modèle de l'homme aura donc la dimension d'une croyance ou d'une ***opinion collective***⁴⁸ ; ceux qui s'en éloigneront seront condamnés aux yeux des autres puisqu'ils ne seront pas considérés comme des « vrais hommes » ; ils éprouveront alors de la ***honte***, ce qui les conduira à modifier leur comportement.

L'aspect positif de cette norme morale qui prendra l'apparence d'un commandement, c'est qu'elle a un poids affectif et social, à travers les mœurs et les lois⁴⁹, qui permet d'orienter efficacement les individus vers le bien. Sa limite réside dans son imperfection en tant que les hommes ont du mal à se former un modèle de l'homme qui soit universel et objectivement bon. Le but de Spinoza dans l'*Ethique* est ainsi de proposer un modèle de l'homme qui puisse nous permettre de déterminer avec certitude le bien, c'est-à-dire ce qu'il est utile pour tout homme de faire ; et le mal, c'est-à-dire ce dont tout homme doit s'abstenir s'il veut atteindre la perfection de son essence⁵⁰.

La différence entre l'homme et les autres êtres naturels

Pourtant, à bien considérer la thèse de Spinoza, on peut en venir à se demander ce qui distingue finalement l'homme des autres êtres naturels. Si l'homme n'est pas « un empire dans un empire »⁵¹ et qu'il est intégralement soumis aux lois de la nature, ne doit-on pas, comme le pense Blyenbergh, le considérer comme « ***semblable aux bêtes*** »⁵² ? On peut répondre négativement à cette interrogation pour deux raisons : la première est que l'homme, de par la nature de son corps et de son esprit, possède des propriétés particulières que les autres êtres naturels ne possèdent pas ; grâce à ce corps et cet esprit particulier, l'homme est capable d'accéder à la connaissance de ce qui le détermine, et d'être donc ***lucide*** au sujet des causes de son action.

Enfin, ce qui sépare les hommes des bêtes, c'est aussi, comme on l'a vu, cette faculté à comparer et à établir des normes. L'acte intellectuel qui consiste à généraliser et à former des modèles est proprement humain. C'est cela qui amène l'homme à se concevoir comme plus ou moins parfait et à chercher à combler l'abîme qui sépare ce qu'il est de ce qu'il voudrait être. Il n'est donc pas question de traiter l'homme comme une bête parce qu'il possède une certaine ***dignité***, dans le sens où on peut toujours attendre de lui qu'il soit conscient de son imperfection et connaisse une partie de la substance divine. Cette connaissance de Dieu et l'amour qui en résulte créent par ailleurs une fraternité de sentiment entre les hommes, qui doit les pousser à collaborer ensemble en vue de la perfection de leur nature rationnelle et à échapper à l'ignorance qui les aliène.

L'absence d'un choix libre entre le bien et le mal chez l'homme

Cependant, Spinoza se refuse à penser que les hommes sont responsables de leur ignorance et de leur imperfection actuelles. C'est ce qui explique que la question de Blyenbergh sur la

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ Cf. *Lettre 23, correspondance avec Blyenbergh* : La justice humaine définit le mal en rapport avec un tel modèle. Dès lors, les actes sont jugés mauvais si il ne correspondent pas à l'idée générale que l'on se fait d'un acte bon : si l'acte meurtrier de Néron est ***ontologiquement le même*** que celui d'Oreste, le premier n'en est pas moins condamné par la communauté humaine car il est qualifié d'ingrat tandis que le second est excusé parce qu'il est considéré comme une vengeance juste.

⁵⁰ Cette Perfection réside, rappelons-le, dans le développement de la raison et de la compréhension du monde qui nous entoure.

⁵¹ Cf. *Ethique III*, introduction.

⁵² Cf. *Lettre 20, correspondance avec Blyenbergh*.

bestialité de l'homme est davantage motivée par son incompréhension face à la thèse spinoziste selon laquelle les hommes sont nécessairement déterminés à agir et ne possèdent pas de libre arbitre. Spinoza a en effet montré que ce dernier est une **illusion** : si les hommes se croient libres, c'est qu'ils ont conscience de leurs désirs mais qu'ils ignorent la cause de ces mêmes désirs⁵³.

La seule manière pour l'homme d'être libre passe alors par le fait de se libérer de ses passions, en accédant à la connaissance rationnelle des causes déterminantes. Toute la difficulté de cette thèse tient au fait que cette libération progressive n'est pas le fruit d'une résolution de l'individu, mais qu'elle est tout aussi déterminée que l'ensemble des choses de la nature. Pour le dire plus clairement : l'homme n'est pas libre d'atteindre la perfection ou de pécher ; il n'a pas son salut entre ses mains et il ne peut accéder à la connaissance de Dieu que si ce dernier le détermine dans ce sens. Toutes les actions d'un individu découlent nécessairement de son essence : il n'y a aucune possibilité, comme c'est le cas chez Kant, d'agir indépendamment de la nécessité naturelle.

Mais si « *Les hommes ne sont [...] inexcusables devant Dieu que pour cette seule raison qu'ils sont en son pouvoir comme la terre est au pouvoir du potier qui, de la même matière, tire des vases dont les uns sont faits pour l'honneur, les autres pour le déshonneur* »⁵⁴, comment concevoir dès lors la **légitimité** de la punition et de la condamnation ?

III- La responsabilité de l'homme face au mal

La question concrète de la responsabilité morale de l'homme au sein d'un système déterministe

L'originalité de la position spinoziste, qui consiste à nier l'existence de la liberté en l'homme pose évidemment un problème décisif : celui de la responsabilité morale du mal. Si tout homme est déterminé à mal agir par la **nécessité de l'enchaînement des causes**, comment lui imputer l'acte commis ? C'est exactement la même chose pour ceux qui font le bien : n'est-il pas illégitime de leur attribuer un quelconque **mérite** alors qu'ils agissent par une même nécessité ? Aussi, pour Spinoza, si certains hommes s'abstiennent du mal, c'est que cela ne convient pas à leur essence : « *de même qui verrait clairement qu'il peut jouir d'une vie ou d'une essence meilleure en commettant des crimes qu'en s'attachant à la vertu, il serait insensé lui aussi, s'il s'abstenait de commettre des crimes. Car au regard d'une nature humaine aussi pervertie, les crimes seraient vertu* »⁵⁵. Le bon ou le mauvais caractère d'un individu, ainsi que l'ensemble des actes produits découlent d'une essence déterminée et non d'un choix libre et il apparaît alors **malhonnête d'un point de vue intellectuel**, de conspuer les méchants et de féliciter les bons. Le droit reconnaît en général la nécessité d'atténuer les peines lorsque les individus sont déclarés irresponsables. Si l'on suivait les principes de Spinoza, on devrait toujours admettre qu'il y a des **circonstances atténuantes** : Les actes d'un meurtrier découlent comme tous les actes, de la nécessité divine et il n'y a donc pas à proprement parler de responsabilité réelle de l'individu, au sens où ce dernier aurait eu le choix de tuer ou de ne pas le faire⁵⁶.

⁵³ Cf. Appendice *Ethique* I.

⁵⁴ Cf. *Lettre 75, correspondance avec Oldenburg*.

⁵⁵ Cf. *Lettre 23, correspondance avec Blyenberg*.

⁵⁶ Dans *Les frères Karamasov*, Dostoïevski met en scène un avocat « spinoziste » qui tente de disculper son client en raisonnant sur les causes multiples qui l'ont mené fatalement à commettre son acte.

Mais dès lors, que faire des hommes qui sont déterminés à mal agir ? On a vu que Spinoza refusait toute existence au **mal métaphysique** ; mais n'est-il pas contraint de prendre compte l'existence d'un **mal physique**, c'est-à-dire d'une souffrance réelle qui résulte du mal commis par les hommes ? Dès lors, quelle réponse apporter à cette souffrance ?

La nécessité d'une justice humaine réparatrice

S'il semble illégitime d'un point de vue rationnel, de reprocher à certains hommes d'être mauvais, il reste tout de même nécessaire de protéger la société des individus dangereux. Spinoza affirme que « La nécessité inévitable des choses ne supprime ni la loi divine ni les lois humaines »⁵⁷. Et en effet, on peut déjà considérer dans un premier temps, que l'homme commettant le mal est puni par une **justice immanente**, dans le sens où la haine et la violence n'engendrent que la **tristesse**. Le méchant est donc toujours dans une position de souffrance et de passivité, tandis que celui qui fait le bien éprouve de la joie. La thèse du *Gorgias* apparaît ici dans toute sa cohérence : le méchant traîne avec lui la punition d'un **mal physique inhérent à sa nature passionnelle**. Cependant, cette justice naturelle et divine ne permet pas de détourner efficacement l'individu de l'injustice et il est donc du ressort de la société d'établir un ensemble de lois et de sanctions permettant de garantir la sécurité des citoyens.

Il est alors très important de remarquer que pour Spinoza, la justice humaine est toujours à concevoir dans une optique **réparatrice** et non dans le but de se venger, de punir et de faire culpabiliser l'individu qui a mal agi⁵⁸. Aussi, la justice humaine doit être dans l'idéale une **justice rationnelle**, qui protège la société des méchants, mais n'entretient pas la haine envers ces derniers.

On pourrait alors s'étonner que Spinoza défende le principe de la peine de mort. Cependant, on peut répondre à cette apparente contradiction de deux façons. La première serait de remarquer que cette peine ne doit pas avoir pour principe la vengeance mais bien l'**amour du prochain** ; en cela, elle n'est pas en contradiction avec la raison : « le juge qui condamne à mort un accusé, non par Haine ou par Colère, etc. mais par le seul Amour du salut public est guidé par la seule raison⁵⁹ ». La seconde manière de défendre la position de Spinoza, c'est adopter l'idée selon laquelle le philosophe hollandais considère cette peine comme un pis-aller. En effet, c'est seulement parce que les hommes se conduisent très souvent de **manière irrationnelle**, que la peine de mort doit protéger la société de certains individus ; en jouant sur les affects de crainte, elle a un effet dissuasif certain. Mais lorsque la société atteint un degré de rationalité suffisant, alors la peine de mort devient inadéquate et **inutile**.

Il s'agit donc plus généralement, de limiter le mal au sein de la communauté des hommes, en **opposant à un déterminisme, un autre déterminisme**. Pour dissuader les méchants de mal agir, il faut jouer sur leurs passions. On peut alors imaginer des moyens beaucoup plus constructifs que la peine de mort, en vue de répondre au problème du mal au sein de la société. L'éducation, la prévention, mais aussi la médecine, la psychologie... sont autant de moyens qui peuvent avoir un impact sur les affects des individus et changer en partie leur nature. Spinoza ne dit jamais que les hommes sont enfermés dans un destin duquel ils ne pourront jamais sortir⁶⁰ ;

⁵⁷ Cf. Lettre 75, correspondance avec Oldenburg.

⁵⁸ Cette conception spinoziste de la justice à ses origines dans le droit romain et sera reprise par Nietzsche dans la *Généalogie de la morale*. Nietzsche considère en effet la thèse du libre arbitre comme un imposture intellectuelle destinée à faire culpabiliser les individus.

⁵⁹ Cf. Ethique IV, prop.63.

⁶⁰ On trouve cette idée dans *Minority Report* de Spielberg: les pré-cogs sont des êtres capables de déterminer à l'avance ceux qui vont commettre des crimes, ce qui permet à la police de les arrêter avant que l'acte ne soit commis.

encore une fois, le déterminisme de l'*Ethique* n'est pas un **fatalisme**. A partir de là, on peut très bien imaginer qu'un individu méchant puisse changer de nature et retrouver le chemin du bien, si les moyens employés à cette fin ont été assez **efficaces**.

Rien ne sert donc d'enfermer l'individu qui a commis le mal, dans une **culpabilisation** à outrance qui ne lui permettra pas de sortir de sa passivité. La réflexion spinoziste soulève donc avec pertinence la question de la punition du mal et elle y répond de façon originale en s'appuyant sur le principe que « *la haine ne peut jamais être bonne* »⁶¹. Elle nous incite donc à penser la nécessité pour la société de trouver des **solutions constructives et rationnelles** au problème du mal; la rationalité d'une société pourrait alors se mesurer à sa capacité à ne pas répondre au mal par le mal, mais à lui opposer l'amour et la raison afin de libérer ceux qui en sont victimes ; la fin de toute communauté étant alors de faire progresser la rationalité en son sein pour favoriser ainsi la paix et l'amour du prochain.

Conclusion : l'*Ethique* comme réponse au mal

L'*Ethique* peut être considérée dans sa globalité comme une tentative de **dissolution du mal**. Il s'agit dans un premier temps pour Spinoza, de dissiper l'illusion d'un **mal métaphysique** en combattant les préjugés au sujet de la nature de Dieu. Dieu n'étant pas responsable du mal, il semble évident que c'est à l'homme d'y faire face. Le philosophe hollandais se propose alors de déterminer les causes des affects négatifs en l'homme ; dans la troisième partie de l'*Ethique*, Spinoza met ainsi à jour les **mécanismes passionnels** qui expliquent les comportements irrationnels et les **souffrances** qui en découlent. La quatrième partie apporte ensuite des réponses en vue de libérer l'homme du mal. La raison a ainsi le pouvoir de mettre fin à la souffrance morale de l'individu, surtout si elle est épaulée par une structure sociale adéquate (religion, mœurs, lois...).

Spinoza ne prétend pas qu'il est possible pour l'homme de mettre fin à l'existence du mal physique⁶², mais plus la raison progresse, et plus les affects de joie et d'amour sont présents dans l'esprit des individus. Si les passions sont bien la cause du mal ressenti comme souffrance morale, alors il est juste de croire à la possibilité pour l'homme d'échapper au mal en augmentant sa compréhension des phénomènes passionnels⁶³. Il s'agit là d'une libération individuelle et collective, permettant aux hommes de ne pas simplement subir les événements mais d'être toujours dans la perspective de l'action. Aussi doit-on faire nôtre cette devise spinoziste : « *Ne pas railler, ne pas pleurer, ne pas haïr, mais comprendre* »⁶⁴.

⁶¹ Cf. *Ethique* IV, prop. 45.

⁶² Spinoza ne défend pas la thèse stoïcienne selon laquelle le sage a la capacité de supporter avec indifférence la douleur physique.

⁶³ Même la mort à ce titre n'est pas un mal puisque la connaissance des propriétés et des essences rend en quelque sorte l'âme immortelle. L'individu fait en effet « l'expérience de l'éternité » lorsqu'il connaît. Je renvoie à Deleuze et à son cours sur Spinoza pour l'explication de cette thèse en apparence énigmatique. De plus, la mort n'est d'un point de vue ontologique, que la destruction d'un rapport (entre les membre, les cellules, les atomes...) en vue de la composition d'un nouvel ordre. Cela ne répond pas à l'angoisse de la mort, mais à ce sujet, Spinoza se démarque de Platon. Il ne s'agit nullement de méditer pour « apprendre à mourir » mais bien de philosopher pour apprendre à vivre joyeusement.

⁶⁴ Cf. *Traité politique* 1,4.