

Spinoza

La différence éthique dans la pensée de Spinoza

Pascal Dupond

Philopsis : Revue numérique
<https://philopsis.fr>

Les articles publiés sur Philopsis sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l'objet d'une demande d'autorisation auprès des éditeurs et des auteurs. Vous pouvez citer librement cet article en mentionnant l'auteur et la provenance.

Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur philopsis.fr

Dans les *Recherches sur la liberté humaine*¹ Schelling montre que la question du mal est, par excellence, l'aporie de tous les systèmes philosophiques, la question où apparaît le plus nettement l'insuffisance de leurs concepts fondamentaux. Et il souligne que c'est dans le panthéisme, régi par le concept de l'immanence, que l'aporie devient la plus rude. Elle consiste dans l'alternative suivante : ou bien le concept d'un mal effectivement réel est admis, mais l'immanence exige alors de le poser dans la substance infinie ou la volonté originaire, qui ne correspondent plus, dès lors, à l'idée d'un « être le plus parfait de tous ». C'est la destruction de l'idée de Dieu. Ou bien la réalité du mal est refusée, mais avec elle s'évanouit le concept réel de la liberté.

Spinoza, pense Schelling, a nié la réalité du mal. Cette lecture n'est pas sans fondement et peut être illustrée par la lettre XIX de Spinoza à Blyenbergh². Le correspondant de Spinoza formule l'aporie classique : ou bien le mal et le péché n'existent pas, Dieu par qui tout existe ne pouvant en être l'auteur ; ou bien le mal et le péché existent, et Dieu en est l'auteur. Il est nécessaire que l'une de ces deux propositions soit vraie, et pourtant elles sont également

1 *Recherches sur la liberté humaine*, éd. Payot, Paris, 1977, p. 98 et 99.

2 Oeuvres, Garnier-Flammarion, t.4, p.182 & sv.

impossibles, l'une abolissant toute différence éthique, l'autre rendant Dieu responsable du mal. Spinoza, lui, écarte l'aporie, en montrant qu'elle est née d'une compréhension erronée du mal, celle qui consiste à considérer le mal comme quelque chose de positif.

Pour Spinoza, le mal n'existe pas en qualité de « quelque chose » ; il existe seulement comme privation. Ainsi le mal qui est dans la volonté d'Adam « n'est pas autre chose que la privation d'un état qu'à cause d'elle Adam a dû perdre ». Et cette privation n'appartient pas, en tant que prédicat négatif, à la teneur réelle de l'être auquel nous l'attribuons, ne relève pas de sa constitution intrinsèque ; elle lui est attribuée par un entendement humain qui substitue à la plénitude de la réalité ce que Bergson appellera le vide de son attente ou de son insatisfaction, un entendement qui connaît de l'étant, non ce qu'il est, mais ce qu'il était et n'est plus ou pourrait être. L'imputation d'une privation est donc le résultat d'une comparaison plus ou moins arbitraire d'un étant singulier avec la fiction de ce qu'il serait, s'il était resté identique à lui-même, ou bien s'il possédait toute la perfection du genre dont il relève. Dieu ne forme aucune fiction ; donc Dieu ne peut avoir l'idée d'une privation et du mal. En Dieu ou selon la vérité, le mal n'est rien.

Et cependant, là est le paradoxe de cette lettre XIX, la négation de la réalité du mal n'entraîne nullement l'extinction de toute différence éthique³. Une pensée de la différence éthique est impliquée dans le passage de la servitude à la liberté. Le projet de cette étude est d'examiner cette situation, en soulignant trois points :

1/ Le mal, chez Spinoza, n'a de racine ni dans l'essence ni dans l'existence du mode fini ; il a lieu à la jointure de l'essence et de l'existence ; il est un certain mode d'articulation de l'essence et de l'existence : l'oubli de l'intériorité de l'essence dans l'extériorité de l'existence.

2/ Cet oubli, qui est l'existence malheureuse, la servitude, et son contraire, le salut, la liberté ont pour condition commune le double lien, l'identité et la différence de l'âme et du corps.

3/ Le seuil du salut est la compréhension de l'essence de l'être comme puissance d'agir.

Dans la proposition 68 du livre 4 de l'*Ethique*, Spinoza écrit que si les hommes naissaient libres, ils ne formeraient aucun concept du bien et du mal. Par cette proposition, Spinoza rappelle qu'il y a deux façons de considérer une chose : selon la *nécessité*, celle de son essence ou bien celle des causes qui produisent ou détruisent son être actuel, diminuent ou augmentent sa puissance d'agir, et selon la *contingence* (subjective) que lui prête notre ignorance des causes déterminantes de son existence et de ses affections. Envisagée dans la perspective de la nécessité de son être, une chose ne peut être ni mauvaise ni bonne. Et puisque qu'un être libre est un être conduit par la raison, connaissant les choses par idées adéquates, c'est-à-dire comme nécessaires, sachant que la nécessité relève de l'être en tant qu'être, il ne peut avoir aucune connaissance du bien et du mal. Ou plutôt il connaît le bien en tant que prédicat de l'être, mais le mal n'est rien pour lui : le bien est pour lui sans contraire.

Le scolie de cette proposition 68 établit que l'hypothèse : « si les hommes naissaient libres... » est fautive. La liberté n'est pas une condition de naissance. Spinoza le prouve en se référant à la proposition 4 qui montre qu'une simple partie de la nature n'est pas la cause adéquate ou la raison suffisante des changements qui lui surviennent, de ses affections, des variations de sa puissance d'agir. Et par conséquent il y a nécessairement des passions au nombre de ses affections⁴.

Et pourtant cette hypothèse fautive n'est pas une absurde fiction. Car quand on se

3 Id. p.185: "Quant à la deuxième difficulté, il est vrai sans doute que les méchants expriment à leur manière la volonté de Dieu, ils ne sont cependant pas pour cela à comparer avec les bons : plus une chose a de perfection, en effet, plus elle participe de la divinité et plus elle exprime la perfection de Dieu..."

4 Liv. 4, prop. 2, p. 123: "Nous pâtissons en tant que nous sommes une partie de la nature qui ne peut se concevoir par soi sans les autres parties".

représente l'homme naissant libre, on fait abstraction de tout ce qui n'est pas l'homme, on considère la seule nature humaine, dans son rapport à Dieu ; en d'autres termes, on considère Dieu non en tant qu'il est infini (ou s'explique en une infinité de modes : la nature naturée), mais « en tant seulement qu'il est la cause pourquoi l'homme existe ». Or Dieu est bien la cause pourquoi l'homme existe ; il est cause de son essence et de son existence. De l'existence de l'homme, cependant, Dieu n'est pas cause immédiate : une médiation intervient, qui est la série infinie des causes déterminantes⁵. Adam est la figure symbolique d'une existence libérée de cette médiation ; Adam, l'Adam d'avant le péché, est l'homme libre, l'homme qui relève de la seule puissance de Dieu, abstraction faite des autres parties de la nature. En un sens, il s'agit manifestement d'une fiction, au sens d'une fiction par simplification⁶ ; mais cette fiction est bien fondée, non arbitraire, puisque d'une part elle exprime la condition du mode du point de vue de son être d'essence et que, d'autre part, elle fait voir la fin à laquelle tend le cheminement éthique. La question serait maintenant de savoir comment la fiction peut réellement s'accomplir, comment un homme peut, dans son existence même, ne relever que de la seule puissance de Dieu.

Le scolie de la proposition 68 aborde ensuite la question de l'interdiction divine, impliquée dans le mythe adamique⁷. La lettre 19 la commente ainsi : « l'interdiction du fruit de l'arbre consistait seulement dans la révélation faite à Adam des conséquences mortelles qu'aurait l'ingestion de ce fruit... » Donc l'interdiction est une connaissance, mais une connaissance partielle : celle d'un effet sans sa cause. Cette cause, pour Spinoza, est fondamentalement ontologique, non événementielle : elle se confond avec la constitution ontologique d'un être qui, en tant que partie de la nature, est nécessairement en passion dans l'être, craint de souffrir et de mourir et ne connaît son désir de vivre qu'à travers la crainte de mourir. L'homme connaît les effets empiriques de sa constitution ontologique avant de connaître cette constitution elle-même. Il souffre avant de savoir ce qui, en son être, le voue à la souffrance. C'est pourquoi, sur le plan symbolique du récit de la chute, la conséquence mortelle de l'ingestion du fruit (la crainte de la mort) est connue sans que soit connue la nécessité de l'ingestion elle-même, qui est la dimension ontologique à l'intérieur de laquelle est nécessaire la crainte de la mort. Il apparaît donc que, pour Spinoza, le mythe biblique d'une chute consécutive à la transgression d'un interdit exprime une connaissance juste de l'homme. Car il est vrai de dire que nous naissons libres en Adam, en tant que fils de Dieu, et que nous sommes en Adam voués à la mort, en tant que nous sommes une partie de la nature. Adam est donc le symbole de notre situation : fils de Dieu, perdus dans la nature. La philosophie peut reconnaître dans ce mythe une grandeur qui lui est commensurable, sous la réserve, cependant, qu'elle réinterprète le sens de notre éloignement vis à vis de Dieu : celui-ci ne résulte pas d'un acte du libre arbitre humain (le péché), d'un antagonisme de la volonté humaine et de la volonté divine ; il est ontologique, il est, dans le mode fini, un effet de l'être d'existence. Le mythe nous apprend que nous sommes devenus serfs par notre faute, que notre liberté a été perdue, alors qu'elle est à conquérir par un cheminement éthique naissant du rappel que, perdus dans la nature, nous sommes encore et toujours fils de Dieu.

5 Id. 1, 28 et scolie

6 Spinoza traite du statut des abstractions par simplification dans le § 57 du *Traité de la réforme de l'entendement* : « Il reste encore, ainsi que nous l'avons déjà noté, à traiter des assumptions que l'on fait dans les discussions et qui se rapportent parfois même à des impossibles. Par exemple lorsque nous disons : supposons que cette chandelle qui brûle ne brûle pas, ou supposons qu'elle brûle dans quelque espace imaginaire, c'est-à-dire dans un espace où il n'y a pas de corps... Mais lorsqu'on fait cela, on ne forme pas du tout de fiction... Dans le second cas, on ne fait rien d'autre qu'abstraire ses pensées des corps environnants, afin que l'esprit se porte à la contemplation de la chandelle considérée uniquement en elle-même et en infère ensuite que la chandelle ne porte en elle-même aucune cause de sa propre destruction. Si bien que, s'il n'y avait pas de corps environnants, cette chandelle, et aussi la flamme, demeureraient sans changement ; et autres choses semblables. Il n'y a donc ici aucune fiction, mais des assertions vraies et simples ».

7 Œuvres, 4, 68, p. 286 : «...et suivant cette conception, il raconte que Dieu a interdit à l'homme libre de manger le fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal et que, sitôt qu'il en mangerait, il devrait craindre la mort plutôt que désirer vivre...»

La connaissance du bien et du mal, révélée dans la chute, nous fait « craindre la mort plutôt que désirer vivre ». Nous rencontrons là un paradoxe caractéristique de la pensée spinoziste : la connaissance du bien et la connaissance du mal sont en un sens la même ; la crainte de la mort et le désir de vivre sont une seule et même chose ; mais cette identité n'exclut pas la différence, et cette différence est d'un enjeu extrême pour l'Éthique. L'existence aliénée, dépossédée de soi, est telle que la connaissance du bien ne lui est donnée qu'à travers la connaissance du mal et que son désir de vivre n'est agissant que sous la forme de la crainte de la mort.

Pour le comprendre, on doit se référer aux propositions 63 et 64 du livre 4 de l'*Éthique*. La seconde nous apprend, en rappelant la proposition 8, que la tristesse est la connaissance d'un mal ou le passage à une moindre perfection en tant que nous en avons conscience. Une diminution de notre puissance d'agir survient quand notre corps, rencontrant un autre corps dont la constitution ne s'accorde pas à la sienne, est menacé de destruction. Certaines choses sont véritablement d'une nature contraire, comme le poison et notre corps ; elles ne peuvent « être dans le même sujet dans la mesure où l'une peut détruire l'autre ». D'autres choses, sans être d'une nature contraire, sont cependant contraires sous tel ou tel aspect. Ainsi des hommes qui, spécifiquement identiques, ne sont pas d'une nature contraire, seront cependant contraires et hostiles les uns aux autres s'ils désirent un objet dont la possession ne peut être partagée. D'un point de vue éthique, ces deux cas sont tout à fait différents ; mais l'affection qui survient dans notre corps est dans les deux cas du même ordre : notre puissance d'agir nous est révélée dans sa diminution ; nous connaissons ce qui est mauvais pour nous, et le bon ne nous est connu qu'indirectement, en tant que destruction de ce qui nous nuit. Tel est l'état de péché. Il est une mort, dit Spinoza⁸. Il faut entendre, non la cessation de la vie, mais plutôt le règne de la mort, au sens d'un certain mode de présence de l'homme au tout de l'étant, caractérisé par la crainte d'être détruit et la volonté de détruire.

Cette volonté et cette crainte sont le conatus même, l'effort par lequel l'homme s'efforce de persévérer dans son être, mais le conatus aliéné, soumis à l'extériorité, à l'ordre des rencontres, ne s'éprouvant lui-même que dans une variation de sa puissance d'agir dont il n'est pas la cause et qui ne dépend pas de lui. Le règne de la mort est donc la situation de l'homme abandonné à l'extériorité⁹.

Comment le chemin éthique permet-il de surmonter cet abandon ? Pour répondre à cette question, nous proposons l'hypothèse suivante : le projet de Spinoza est de démontrer que le salut est possible, dans le mode fini que nous sommes, grâce à une sorte d'échange entre ce qui de notre être relève de l'être d'essence et ce qui de notre être relève de l'être d'existence. Cet échange suppose à la fois une identité et une différence. C'est de cette identité et de cette différence que nous parle la conception spinoziste des rapports de l'âme et du corps.

Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur philopsis.fr

8 Lettre 19, p. 185: "L'interdiction du fruit de l'arbre consistait donc seulement dans la révélation faite par Dieu à Adam des conséquences mortelles qu'aurait l'ingestion de ce fruit; c'est ainsi que nous savons par la lumière naturelle qu'un poison donne la mort."

9 *Éthique*, 4, 37, p. 254: "La différence entre la vertu véritable et l'impuissance se perçoit aisément dès lors, la vertu véritable ne consistant en rien d'autre qu'à vivre sous la conduite de la Raison, l'impuissance consistant seulement en ce que l'homme se laisse passivement conduire par les choses extérieures à lui et déterminer par elles à faire ce que demande la constitution du monde extérieur, et non ce que demande sa propre nature considérée en elle seule."