

## Spinoza : l'inexistence du mal

Igor Krtolica

Dans le cadre de cette semaine d'initiation à la philosophie politique autour de la notion de mal, il m'a été proposé d'intervenir sur le mal chez Spinoza. Pour cette intervention, Michaël Foessel m'a suggéré le titre suivant : « L'inexistence du mal ». Je crois que ce titre est très intéressant, parce qu'on peut le lire – et il faut le lire – de deux manières.

— Première manière de le lire : *en conformité avec toute une tradition philosophique, Spinoza soutient que le mal n'est rien*. En effet, en affirmant cela, Spinoza ne fait que retrouver une thèse qui, au XVII<sup>e</sup> siècle, est un *topos* philosophico-théologique : dire que Dieu est cause de toutes choses et donc que le mal n'est rien est une position qui n'est pas propre à Spinoza mais traverse toute la philosophie rationaliste et les théodicées. Jusqu'ici, Spinoza ne dit rien de très subversif. Cependant, ce n'est pas la thèse en elle-même, mais les arguments mobilisés par Spinoza qui sont inédits. L'intérêt – pas seulement pour l'historien de la philosophie mais pour toute personne intéressée par l'éthique – de la conception spinozienne du mal réside donc moins dans la formule générale de la thèse (le mal n'est rien) que dans la manière très spécifique qu'a Spinoza de la penser.

— D'où la possibilité d'une seconde lecture : *en rupture avec toute une tradition philosophique, Spinoza affirme l'irréalité du mal pour des raisons qui lui sont spécifiques*. C'est que si le mal n'est rien, selon Spinoza, ce n'est pas parce que seul le Bien est et fait être : c'est au contraire parce qu'il n'y a ni Bien en soi ni Mal en soi. On verra que cela ne signifie pas que tout se vaut : aucun relativisme là-dedans. L'irréalité du mal tient au fait qu'il n'y a ni Bien absolu, ni Mal absolu : mais il y a du bon et du mauvais. À l'éthique de Spinoza, on peut appliquer à lettre le mot de Nietzsche dans *La généalogie de la morale* (I, 17) : « Par-delà Bien et Mal, cela du moins ne veut pas dire par-delà le bon et le mauvais ».

Avant de rentrer dans le détail de la conception spinozienne du mal, un mot sur les textes de Spinoza que je vais utiliser – et auxquels vous pourrez vous reporter si vous souhaitez approfondir la question. Premier texte : la quatrième partie de l'*Éthique* (l'ouvrage majeur de Spinoza), partie consacrée à la servitude humaine et où Spinoza définit ce qu'il entend par bien (*bonus*) et mal (*malus*). (Le latin ne dispose que de ces deux termes, et ne fait pas, comme le français, la distinction entre bien-mal et bon-mauvais ; Nietzsche dit en allemand : « *“Jenseits von Gut und Böse”... Dies heißt zum mindesten nicht “Jenseits von Gut und Schlecht”* ».) Outre la quatrième partie de l'*Éthique*, les textes les plus intéressants et les plus précis sur le mal sont une série de huit lettres échangées entre Spinoza et Blyenbergh entre décembre 1664 et juin 1665 (les lettres XVIII à XXIV et la lettre XXVII). Cette

correspondance a donné lieu à un très beau commentaire de Gilles Deleuze, dont je reprendrai la structure (« Les lettres du mal », dans *Spinoza. Philosophie pratique*). Voici comment Deleuze présente la correspondance entre Spinoza et Blyenbergh. « Blyenbergh est un courtier en grains qui écrit à Spinoza pour lui poser le problème du mal. Spinoza croit d'abord que son correspondant est mû par la recherche de la vérité. Il s'aperçoit vite que Blyenbergh a plutôt le goût de la dispute, le désir d'avoir raison, la manie de juger : un théologien calviniste plutôt qu'un philosophe. À certaines insolences de Blyenbergh, Spinoza réagit sèchement dès sa seconde lettre (XX). Et pourtant il continue la correspondance, comme s'il *était lui-même fasciné par le sujet*. Spinoza ne rompra qu'après une visite de Blyenbergh, et lorsque celui-ci se met à lui poser des questions de tout genre qui débordent le problème du mal. Or c'est précisément l'intérêt profond de cet ensemble de lettres : les seuls longs textes où Spinoza considère en soi le problème du mal, et risque des analyses et des formules qui n'ont pas d'équivalent dans ses autres écrits. [...] C'est comme si l'amour de la vérité entraînait Spinoza à quitter sa propre prudence, à se démasquer, même devant quelqu'un qu'il sent hostile ou haineux, sur un sujet brûlant. »<sup>1</sup> Inutile de vous dire que je vous invite à lire cette correspondance assez captivante, qui est par ailleurs une entrée originale dans les problèmes centraux du spinozisme.

\*  
\*       \*

Dans sa première lettre à Spinoza, Blyenbergh pose une question aux cartésiens sur les « volontés mauvaises » en prenant l'exemple paradigmatique d'Adam ayant mangé du fruit défendu. Si Dieu est cause de toutes choses, demande Blyenbergh, si Dieu est cause des êtres comme de leurs actes, nous sommes face à deux possibilités : soit il n'y a rien de mauvais dans la volonté d'Adam de manger du fruit défendu, soit Dieu est cause des volontés mauvaises et du mal. « Ce sont [...] les décrets de Dieu qui sont cause de nos déterminations. Et de la sorte il suit ou bien qu'une volonté mauvaise n'est pas un mal, ou bien que Dieu est cause immédiate de ce mal et qu'il est son œuvre » (lettre XVIII). Or, les deux possibilités sont également inacceptables : il n'est pas acceptable qu'une volonté mauvaise ne soit pas un mal, sinon tout est permis (Adam peut manger du fruit défendu sans faire le mal) ; mais, d'autre part, il n'est pas plus acceptable que le mal soit l'œuvre de Dieu, auquel cas il agit contrairement à sa propre volonté. « Tels sont, Monsieur, pour le moment les points que je ne puis bien entendre dans votre Traité, car l'une et l'autre de ces hypothèses me paraissent également difficiles à accepter » (lettre XVIII).

Dans sa réponse, Spinoza ne répond pas au nom des cartésiens, mais en son nom propre. Bien conscient de la double impossibilité à laquelle est conduit Blyenbergh, Spinoza affirme que l'impasse vient de ce que Blyenbergh ne définit pas ce qu'il entend par « mal » et pose mal le problème – sans mauvais jeu de mots...<sup>2</sup> Il est évident que rien n'arrive contre la volonté de Dieu. La volonté d'Adam n'est pas contraire à la Loi de Dieu. Pour Spinoza,

---

<sup>1</sup> G. Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, Minuit, 1981/2003, p. 44-45.

<sup>2</sup> B. Spinoza, *Lettre XIX (à Blyenbergh)* (tr. fr. C. Appuhn) : « Mais vous n'expliquez pas ce que vous entendez par le mal, et, dans la mesure où il est possible de le conclure de l'exemple que vous donnez : une certaine volonté déterminée d'Adam, vous semblez avoir en vue, quand vous parlez du mal, la volonté elle-même en tant qu'elle est conçue comme déterminée de telle ou telle façon ou est au contraire au commandement de Dieu ; c'est pourquoi vous dites (j'en dirais autant *si je posais le problème de la même façon*) que c'est une grande absurdité d'affirmer soit que Dieu lui-même agit contrairement à sa propre volonté, soit que des actions puissent être bonnes bien que contraires à la volonté de Dieu » (je souligne).

l'erreur de Blyenbergh est de faire une lecture trop littérale (i.e. anthropomorphique) de l'Écriture car l'interdiction de manger du fruit défendu n'est pas une Loi divine qu'Adam aurait transgressée<sup>3</sup>. « L'interdiction du fruit de l'arbre consistait [...] 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. » (XIX). Qu'est-ce que cela signifie ? Cela signifie que « Dieu n'interdit rien, mais fait connaître à Adam que *le fruit, en vertu de sa composition, décomposera le corps d'Adam* »<sup>4</sup>. Pour Spinoza, l'ingestion du fruit défendu par Adam est comparable à un empoisonnement : « Le fruit, dit Deleuze, agit comme de l'arsenic »<sup>5</sup>. Voilà la première thèse de Spinoza quant au mal, ou plutôt quant au mauvais : le mauvais doit être conçu comme un empoisonnement, une intoxication ou une indigestion. Pour mieux comprendre ce que peut signifier un empoisonnement dans le système de Spinoza, et donc pour mieux comprendre le sens du mauvais, il nous faut passer par sa conception des corps.

Dans la deuxième partie de l'*Éthique*, juste après la proposition 13, Spinoza insère ce que les commentateurs appellent le « petit traité de physique ». Il y est question de la nature des corps. Un individu est un corps complexe : il est composé d'un très grand nombre de parties (des « corps très simples »), qui sont dans un rapport caractéristique de mouvement et de repos<sup>6</sup>. Un corps est un composé de corps dont les parties sont unies dans un rapport précis. Autrement dit, *un corps est un composé de composés*. L'exemple le plus célèbre chez Spinoza est celui du sang : le sang est un corps composé de deux corps qui s'ajustent entre eux, la lymphe et le chyle. La lymphe et le chyle, en tant que les mouvements de leurs particules s'accordent suivant un rapport caractéristique de mouvement et de repos, forment un même liquide, le sang, dont ils sont les parties. Et le sang lui-même est une partie d'un corps plus grand, le corps vivant, sous un autre rapport caractéristique. Mais si les mouvements des particules de lymphe et de chyle ne s'ajustent plus, le rapport qui définit le sang est détruit, et la lymphe et le chyle redeviennent des corps séparés<sup>7</sup>. Il en va ainsi de n'importe quel corps : il se définit par un rapport donné de mouvement et de repos entre parties (sa composition), il existe tant que ce rapport est conservé (ajustement des parties), il meurt quand ce rapport est détruit (indépendance des parties, décomposition du corps).

On est maintenant en mesure de comprendre ce qui se passe en cas d'empoisonnement ou d'indigestion : un des rapports constitutifs du corps est décomposé ou détruit (pas nécessairement le rapport dominant). Par exemple, le poison a décomposé un ensemble de cellules (le sang, un organe, etc.). Le corps meurt quand le rapport dominant du corps est détruit : « la mort survient au corps, c'est ainsi que je l'entends, quand ses parties se trouvent ainsi disposées qu'elles entrent les unes par rapport aux autres dans un autre rapport de mouvement et de repos. » (*Éthique*, IV, 39, sc.). Le sang comme corps cesse d'exister quand

---

<sup>3</sup> Cf. B. Spinoza, *Traité théologico-politique*, IV, § 9.

<sup>4</sup> G. Deleuze, *op. cit.*, p. 46.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>6</sup> B. Spinoza, *Éthique*, II, 13, Définition : « Quand un certain nombre de corps, de même grandeur ou de grandeur différente, sont pressés par les autres de telle sorte qu'ils s'appuient les uns sur les autres ou bien, s'ils sont en mouvement, à la même vitesse ou à des vitesses différentes, qu'ils se communiquent les uns aux autres leurs mouvements selon un certain rapport précis, ces corps, nous les dirons unis entre eux, et nous dirons qu'ils composent tous ensemble un seul corps ou Individu, qui se distingue de tous les autres par cette union entre corps. » (tr. fr. B. Pautrat).

<sup>7</sup> Cf. B. Spinoza, *Lettre XXXII (à Oldenburg)* : « Par exemple, en tant que les mouvements des particules de la lymphe et du chyle, etc. s'ajustent les uns aux autres, de telle sorte qu'il y ait entre ces particules accord et qu'elles forment un même liquide qui est le sang, la lymphe, le chyle, etc. seront considérés comme des parties du sang. Mais en tant que nous concevons les particules de la lymphe comme ne s'ajustant pas, eu égard à leur figure et à leur mouvement, aux particules de chyle, nous les considérons comme un tout et non comme une partie. »

ses parties sont déterminées à entrer sous d'autres rapports qui caractérisent d'autres corps (les parties du sang se transforment en autre chose).

Idée décisive : un corps est décomposé quand ses parties sont déterminées à composer un autre corps (elles entrent sous d'autres rapports : le cadavre dans la terre, le sang avec le poison ou répandu sur le sol...). Idée décisive parce qu'elle nous permet de comprendre pourquoi le mal n'est rien : c'est que de toute manière, *il y a toujours des rapports qui se composent*. Simplement, la composition de nouveaux rapports ne coïncide pas toujours avec la conservation de *tel* rapport en particulier. Il faut distinguer deux points de vue : du point de vue de la totalité du réel, c'est-à-dire de Dieu ou de la Nature, il n'y a que des compositions de rapports (le réel est en perpétuelle transformation) ; c'est seulement du point de vue des individus existants, c'est-à-dire des modes finis, qu'il y a des décompositions de rapports (la destruction ou la mort). Voilà ce que signifie qu'il n'y a pas de Mal en soi : du point de vue du Tout, il n'y a que des compositions de rapports, des transformations – ce qui n'est ni Bien ni Mal. Il y a en revanche, du point de vue individuel, du bon et du mauvais : est bon pour tel corps ce qui convient avec sa nature, est mauvais pour tel corps ce qui disconvient avec sa nature. « Tout ce qui fait que se conserve le rapport de mouvement et de repos que les parties du corps humain ont entre elles est bon ; et mauvais, au contraire, tout ce qui fait que les parties du corps humain ont entre elles un autre rapport de mouvement et de repos. » (*Éthique*, IV, 39). Un bon objet est un corps dont le rapport se compose avec le mien, un mauvais objet un corps qui décompose le mien, bien qu'il se compose avec d'autres.

Or, le corps humain est un corps très complexe, c'est-à-dire composé de différents corps et donc ayant de nombreuses parties : il peut être affecté d'un très grand nombre de manières. C'est pourquoi un même objet peut nous convenir sous un certain rapport mais pas sous un autre : par exemple, la course à pied, qui est bonne pour le souffle mais mauvaise pour les genoux et le dos ; la gourmandise, qui contente le goût mais provoque du diabète ou augmente le taux de cholestérol ; la lubricité, qui satisfait les plaisirs des sens mais divertit l'âme des vrais biens. De plus, le rapport de mouvement et de repos qui constitue notre corps varie lui-même beaucoup de l'enfance à la vieillesse, et du même coup la qualité des objets à son égard (on a moins à se soucier du taux de cholestérol à 25 ans qu'à 50 ans). Quoi qu'il en soit du détail, l'empoisonnement vaut comme modèle pour tous les cas : aussi bien pour le mal que nous subissons que pour le mal que nous faisons. Blyenbergh prend trois exemples : l'assassinat, le vol et l'adultère. Si j'assassine quelqu'un, je décompose le rapport caractéristique d'un autre être humain ; si je le vole, je décompose son rapport à sa propriété ; si je couche avec sa femme, je décompose le rapport à sa conjointe, etc.

\*  
\*       \*

Blyenbergh voit bien le problème que pose la conception de Spinoza : il devient difficile de distinguer le vice de la vertu, de discerner le crime de l'acte juste. S'il n'y a pas de Mal en soi, ni non plus de Bien en soi, y a-t-il encore un critère moral ? Blyenbergh comprend que le risque lié à l'absence de critère moral absolu est que tout se vaille (on parlerait aujourd'hui de relativisme) : « le monde, écrit Blyenbergh, devrait être dans une confusion éternelle et perpétuelle et nous deviendrions semblable aux bêtes. Voyez, je vous prie, de quelle utilité cette manière de voir serait pour le monde » (lettre XX). Du même coup, en l'absence de critère moral absolu (le Bien, le Mal), il semble que la thèse selon laquelle « le mal n'est rien » a pour conséquence logique que le bien non plus n'est rien : puisqu'il n'y a

que des compositions de rapports, il y a autant de positivité à commettre un « crime » qu'un « acte juste ». « Quelles raisons subsistent donc qui me retiennent de commettre avidement des crimes quelconques, pourvu que j'échappe au juge ? Pourquoi n'acquerrais-je pas des richesses par des moyens détestables ? Pourquoi ne pas faire indistinctement, suivant l'impulsion de la chair, tout ce dont j'aurai envie ? » (lettre XX).

À cette objection de Blyenbergh, Spinoza répond sèchement comme si Blyenbergh ne comprenait pas de quoi il était question. C'est vrai en un sens : et Spinoza va montrer que refuser l'existence du Bien et du Mal en soi ne revient pas à dire que tout se vaut. Mais c'est faux en un autre sens : c'est que Blyenbergh perçoit clairement ce qui fait difficulté dans la conception du bien et du mal chez Spinoza, l'existence de critères moraux ou éthiques. Que répond donc Spinoza à cette objection ? Il répond que n'importe quel acte exprime certes quelque chose de positif, mais que tous les actes ne se valent pas. Spinoza évoque un exemple particulièrement intéressant, me semble-t-il, d'un point de vue judiciaire. Il compare deux matricides : l'assassinat d'Agrippine par Néron et le meurtre de Clytemnestre par Oreste. Vous connaissez très probablement l'histoire de Néron : en 58, cherchant à maintenir son pouvoir par tous les moyens, Néron organise le meurtre de sa mère Agrippine dont la sphère d'influence augmentait. Oreste aussi tue sa mère : mais il s'agit de la juste vengeance de son père Agamemnon que Clytemnestre avait elle-même assassiné. Pour éclairer la comparaison des deux crimes, il faut mettre en regard la lettre XXIII et la proposition 59 de la quatrième partie de l'*Éthique*. Voici le passage de la lettre XXIII, adressée à Blyenbergh :

Le matricide de Néron, par exemple, en tant qu'il contient quelque chose de positif, n'était pas un crime ; Oreste a pu accomplir un acte qui extérieurement est le même et avoir en même temps l'intention de tuer sa mère, sans mériter la même accusation que Néron. Quel est donc le crime de Néron ? Il consiste uniquement en ce que, dans son acte, Néron s'est montré ingrat, impitoyable et insoumis. Aucun de ces caractères n'exprime quoi que ce soit d'une essence et, par suite, Dieu n'en est pas cause, bien qu'il le soit de l'acte et de l'intention de Néron.

Isolée de la théorie qui la soutient, cette explication reste obscure – ou du moins paraît-elle rapide ! Pour mieux voir de quoi il retourne, lisons le passage correspondant de l'*Éthique* :

Une action quelconque est dite mauvaise en tant qu'elle naît de ce que nous sommes affectés de haine ou de quelque autre affect mauvais (*voir le Coroll. 1 Proposition 45 de cette partie*). Or aucune action, considérée en soi seule, n'est bonne ou mauvaise (*comme nous l'avons montré dans la Préface à cette Partie*) : mais une seule et même action est tantôt bonne, tantôt mauvaise ; donc à cette même action qui présentement est mauvaise, autrement dit qui naît d'un affect mauvais, nous pouvons être conduits par la raison. [Scolie] Expliquons ça plus clairement par un exemple. L'action de frapper, en tant qu'on la considère physiquement, et si nous prêtons attention seulement au fait qu'un homme lève le bras, ferme la main et meut avec force tout son bras vers le bas, est une vertu, qui se conçoit par la structure du corps humain. Si donc un homme, poussé par la colère ou bien la haine, est déterminé à fermer la main ou à mouvoir son bras, cela a lieu [...] parce qu'une seule et même action peut se trouver jointe à n'importe quelles images de choses ; et, par suite, nous pouvons être déterminés à une seule et même action aussi bien par des images de choses que nous concevons confusément que de celles que nous concevons clairement et distinctement.

Que dit Spinoza ? Ou plutôt qu'est-ce qu'il ne dit pas ? L'étonnant dans ces deux passages, c'est que Spinoza ne fonde le critère moral ni dans l'intention qui est à la source de l'acte, ni dans les propriétés extérieures de l'acte. Ce qui est criminel dans l'acte de Néron, ce n'est pas son intention de tuer sa propre mère : Oreste a la même intention, il poursuit le même but, et pourtant son acte ne mérite pas la même accusation. Ce qui est criminel, ce n'est pas non plus le fait objectif qu'il l'ait tuée, le meurtre en soi : Oreste aussi a perpétré un

matricide, sans être fautif au même titre que Néron. « Oreste, dit Spinoza, a pu accomplir un acte qui *extérieurement est le même* et avoir en même temps *l'intention de tuer sa mère*, sans mériter la même accusation. » En disant cela, Spinoza met dos-à-dos non seulement deux chefs d'accusation possibles, mais deux types de morales très différentes : la morale de l'intention et la morale des effets. Une très grande partie de la philosophie morale – pour ne pas dire toute la philosophie morale – est traversée par ce dilemme : juger les intentions ou juger les actes, évaluer la volonté subjective (y a-t-il eu meurtre avec préméditation, homicide volontaire ?) ou s'en tenir aux conséquences objectives (peu importe ses mobiles, quel est le résultat d'une action ?). Si l'on suit Spinoza, ni une morale kantienne ni une éthique pragmatique ne fournissent de critère suffisant pour juger d'un crime. Où donc trouver le critère ?

Qu'est-ce qui est positif ou bon dans l'acte de frapper, et qu'est-ce qui est mauvais ? Il faut distinguer deux points de vue : un point de vue physique et un point de vue éthique. *D'un point de vue purement physique*, il y a quelque chose de positif dans l'acte de lever le bras, serrer le poing et l'abattre avec force : cet acte exprime une capacité de mon corps, ce qu'il peut produire sous un rapport déterminé. En revanche, *d'un point de vue non plus physique mais éthique*, il peut y avoir quelque chose de foncièrement mauvais dans cette action : cela dépend des images qui lui sont associées. L'action est mauvaise quand elle est associée à l'image d'une chose dont le rapport est de ce fait même décomposé (en le frappant, je tue quelqu'un). Cette action peut très bien être bonne si elle est associée à l'image d'une chose dont le rapport se compose avec le sien (battre le fer tant qu'il est chaud). Autrement dit, un acte sera dit mauvais chaque fois qu'il décompose *directement* un rapport, tandis qu'il sera dit bon dès lors qu'il compose *directement* son rapport avec d'autres rapports. Pourtant, il semble qu'on puisse objecter que, quelle que soit l'image associée (la haine ou l'amour, l'envie ou la gratitude), il n'en reste pas moins qu'il y a en même temps composition de rapports et décomposition d'autres rapports. « Mais, ce qui compte, remarque Deleuze, c'est de savoir si l'acte est associé à l'image d'une chose *en tant que* composable avec lui, ou au contraire *en tant que* décomposée par lui »<sup>8</sup>. Soit l'exemple du personnage d'Antigone chez Sophocle. Que se passe-t-il lorsque, malgré l'interdiction de Créon, Antigone donne une sépulture à son frère Polynice qui, contrairement à Étéocle, n'y a pas eu droit ? L'action d'accorder à Polynice le rite funéraire n'est pas liée à l'image de la désobéissance envers le décret de Créon (disconvenance de leurs rapports), mais à l'image du lien familial qui l'attache à son frère (convenance de leurs rapports), dont la désobéissance n'est qu'un effet.

Si l'on revient aux deux matricides, que dirait-on avec Spinoza ? Quand Oreste tue Clytemnestre, il la tue parce qu'elle a tué son mari, le père d'Oreste ; de telle sorte que le matricide est *directement* lié à l'image d'Agamemnon, au rapport caractéristique d'Agamemnon comme vérité éternelle avec laquelle il se compose (peu importe qu'Agamemnon soit mort, son rapport caractéristique reste éternellement vrai, qu'il existe ou non, qu'il soit effectué par des parties actuelles dans la durée ou non). En revanche, quand Néron assassine sa mère Agrippine, son meurtre n'est associé qu'à l'image de sa mère qu'il décompose *directement*. C'est pourquoi, contrairement à Oreste, Spinoza dit de lui qu'il est « ingrat, impitoyable et insoumis ». Et en cela, ce n'est pas seulement Agrippine qui est victime de la haine de Néron, ce n'est pas seulement sa puissance d'agir qui est diminuée par rapport à ce qu'elle était, c'est aussi celle de Néron : sa haine qui le tenaille, qui l'obsède et par laquelle il s'efforce de détruire sa mère diminue aussi sa puissance d'agir. Obnubilé par sa haine, son pouvoir d'affecter et d'être affecté de différentes manières s'amointrit. Et cela vaut pour n'importe quelle action : si je l'accomplis avec haine, envie, colère, crainte, lâcheté, épouvante, etc., j'associe mon action à une image de chose qui ne se compose plus avec elle,

---

<sup>8</sup> G. Deleuze, *op. cit.*, p. 51-52.

mais au contraire est décomposée par elle – et du même coup ma propre puissance d’agir diminue.

Si l’on revient maintenant à notre point de départ, comment Spinoza comprend-il la thèse selon laquelle le mal n’est rien ? On a dit que du point de vue de la totalité du réel, du point de vue de Dieu ou de la Nature, il n’y a *que* des rapports qui se composent, et rien d’autre que des rapports qui se composent. Spinoza appelle « idée adéquate » une idée qui saisit deux corps au moins, le mien et un autre, sous l’aspect de leur convenance, sous l’aspect d’après lequel ils composent leurs rapports. C’est pourquoi l’idée adéquate est aussi dite « notion commune » : elle saisit ce qu’il y a de commun entre deux ou plusieurs corps (Oreste et Agamemnon, Antigone et Polynice). En revanche, il ne peut pas y avoir d’idée adéquate de corps qui disconviennent en tant qu’ils disconviennent (Néron et Agrippine, Antigone et Créon). Par définition, une idée adéquate ou notion commune saisit ce qu’il y a de commun entre des corps, c’est-à-dire ce en quoi ils conviennent et non pas ce en quoi ils disconviennent. C’est en ce sens que « le mal, ou plutôt le mauvais, dit Deleuze, n’existe que dans l’idée inadéquate et dans les affections de tristesse qui en découlent (haine, colère, etc.) »<sup>9</sup>. Le mal n’est rien parce qu’il n’exprime qu’une privation de connaissance et une impuissance du corps : or, la privation est « l’absence ou le manque d’une certaine chose, autrement dit elle n’est rien par elle-même » (lettre XXI).

Il n’est pas étonnant du coup que Spinoza donne une définition *négative* du mal (*malus*), tandis que le bien (*bonus*) reçoit une définition positive : « Par bien, j’entendrai ce que nous savons avec certitude nous être utile. Et par mal, ce que nous savons avec certitude *empêcher* que nous possédions un bien. » (*Éthique*, IV, déf.).

\*  
\*       \*

Il ne m’est bien évidemment pas possible de traiter ici dans son ensemble du mal chez Spinoza. Une remarque et deux exemples en guise de conclusion. J’aimerais revenir sur le type d’éthique qui correspond à la philosophie de Spinoza. Affirmer qu’il n’y a ni Bien ni Mal, mais seulement du bon et du mauvais, c’est refuser la possibilité d’un jugement a priori : il n’y a pas de lois morales, pas d’instance transcendante qui servirait de critère de distinction entre le Bien et le Mal, seulement une expérience dans l’existence de la différence qualitative des modes de vie. Par quoi se définit un mode de vie ? Comme une action, un mode de vie ne doit être évalué ni du point de vue des motifs subjectifs ou intérieurs (intentions), ni du point de vue des conséquences objectives ou extérieures (comportements), mais du point de vue de la nature des idées qui déterminent l’action. Quelle est la différence entre une idée (adéquate ou inadéquate) qui détermine une action et une intention ? Une intention est la représentation d’un but, mais l’idée qui détermine l’action exprime un degré de puissance, une positivité plus ou moins grande (Néron, Oreste, Antigone). Selon Spinoza, plutôt que de demander « pourquoi a-t-il fait ça ? » ou « qu’a-t-il fait ? », il faut demander : « qu’est-ce qui s’exprime dans ce qu’il a fait, de la puissance ou de l’impuissance, le désir de composer des rapports ou d’en décomposer ? ». Si Nietzsche est spinoziste en matière de morale, c’est qu’il a renouvelé le questionnement de Spinoza : chez lui, la volonté de puissance est le critère d’évaluation morale par excellence, parce que la volonté de puissance est *ce qui veut dans la volonté*. Considérant l’acte d’une personne, on ne demandera donc pas « que veut-il ? » ou

---

<sup>9</sup> G. Deleuze, *op. cit.*, p. 53.

« que fait-il ? », « *qui* veut ? » ou encore « que veut la volonté dans cette action ? », « qu'est-ce qu'il veut celui qui veut tuer sa mère ? », « qu'est-ce qu'elle veut celle qui veut enterrer son frère ? », « qu'est-ce qu'il veut celui qui veut voler son bien, coucher avec la femme d'autrui ? ».

Bouclons la boucle. Prenons pour exemple Blyenbergh écrivant des lettres à Spinoza. Si amical au début, Spinoza devient rapidement froid à son égard. Mettons-nous donc à la place de Spinoza et posons la question : « que veut cet homme (Blyenbergh) qui veut que j'éclaircisse ma conception du mal ? ». En réponse à la première lettre, Spinoza écrit (lettre XIX) :

j'ai connu par elle que, dans votre amour de la vérité, vous la preniez pour objet unique de vos studieux efforts, et n'ayant moi-même d'autre souci dans l'âme, je n'ai pu faire autrement que de m'engager non seulement à satisfaire votre désir en répondant, selon mes forces, aux questions posées dans votre lettre et dans celles qui pourront suivre, mais à faire de mon mieux dans l'avenir pour resserrer nos relations et créer entre nous une amitié sincère.

*Composition directe de rapports.* Mais voilà, quelques lettres plus tard, Spinoza comprend que Blyenbergh est mû par le désir d'avoir raison, ou comme dit Deleuze, par le goût de la dispute et non par l'amour de la vérité ; qu'il cherche à mettre Spinoza en contradiction avec les Écritures plutôt que de cheminer selon l'entendement naturel ; qu'il est animé par la manie de juger la philosophie à l'aune de la théologie et plutôt que par le désir de philosopher. Voici alors ce qu'il écrit (lettre XXIII) :

Vous avez [...] écrit à la fin de votre deuxième lettre que tout votre espoir et votre désir était de persévérer dans la foi et l'espérance et que le reste, les convictions que nous pouvons nous communiquer l'un à l'autre touchant l'entendement naturel, vous est indifférent. L'idée m'est donc venue, et elle continue d'occuper mon esprit, que mes lettres ne vous seraient d'aucun profit et que, cela étant, je ferais plus sagement de ne pas négliger mes travaux (qu'autrement je serais obligé d'interrompre un certain temps) pour des discussions sans utilité. Et cela n'a rien qui s'oppose à la première lettre : quand je l'écrivais, en effet, je vous considérais comme un pur philosophe, n'admettant (ainsi que bien d'autres qui font profession d'être chrétiens) d'autre pierre de touche de la vérité que l'entendement naturel et non la théologie [Spinoza préserve ses arrières : on peut privilégier l'entendement naturel et être chrétien...]. Mais vous m'avez fait comprendre qu'il en était autrement et m'avez montré que les bases sur lesquelles j'aurais voulu que s'élevât notre amitié n'étaient pas posées comme je le croyais.

*Décomposition directe de rapports.* Blyenbergh jugeait plutôt qu'il ne cherchait des convenances. Et les juges d'ailleurs, quand ils jugent, que veulent-ils ? Voici pour finir ce que dit Spinoza des juges : « Un Désir qui naît de la raison nous fait *directement* rechercher le bien, et *indirectement* fuir le mal. [...] De même qu'un juge qui condamne à mort un accusé, non pas par Haine ou par Colère, etc., mais par le seul Amour du salut public, est-il conduit par la seule raison. » (*Éthique*, IV, 63, cor. et sc.).