

Série Philosophie – 33  
Université Paris 1 – Panthéon-Sorbonne

---

# SPINOZA TRANSALPIN

## Les interprétations actuelles en Italie

Sous la direction de  
CHANTAL JAQUET et PIERRE-FRANÇOIS MOREAU

Ouvrage publié avec le concours du conseil scientifique  
de l'université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

# Introduction

CHANTAL JAQUET ET PIERRE-FRANÇOIS MOREAU

*Spinoza transalpin* est né de la rencontre entre des chercheurs spinozistes italiens et français au cours d'un colloque intitulé « Les interprétations actuelles de Spinoza en Italie », organisé à la Sorbonne les 4 et 5 juin 2010 sous la direction de Chantal Jaquet (CHSPM, EA 1451) et Pierre-François Moreau (CERPHI, UMR 5037). L'objectif était de faire connaître en France les courants interprétatifs italiens en les confrontant à la tradition du commentaire français.

Le principe de l'ouvrage reprend la forme originale du colloque construit sur un dialogue entre les intervenants italiens et les répondants français, qui s'est déroulé en deux temps. Bien que tous n'aient pas pu être présents, les grands commentateurs actuels du spinozisme en Italie ont d'abord exposé leurs travaux, leurs méthodes d'investigation et leurs découvertes les plus récentes et les répondants français se sont efforcés de mettre au jour l'originalité de cette recherche, de la situer par rapport aux types d'approche des chercheurs français dans le même domaine et de les questionner à ce sujet.

L'intensité et la fécondité des recherches inédites sur la métaphysique, la théorie de la connaissance, sur la politique et sur les rapports entre philosophie et théologie, conduisent à s'interroger sur la force et la richesse du spinozisme italien et à en comprendre la spécificité. Spinoza a été lu et connu dans la péninsule dès le XVII<sup>e</sup> siècle, les interprétations – très diverses – de sa pensée ont formé un élément constitutif de la culture italienne à plusieurs époques, et les noms de Spaventa, Labriola ou Gentile rappellent la continuité de cette lecture au XIX<sup>e</sup> et au début du XX<sup>e</sup> siècle. Alors qu'après 1900 les études françaises oublièrent pour longtemps le caractère politique de la philosophie spinozienne, les études italiennes y sont restées toujours attentives (souvent, mais pas uniquement, grâce à une confrontation avec Machiavel). Après la Seconde Guerre mondiale, l'Italie a su poursuivre et développer une recherche érudite, fondée notamment sur le regard philologique, qui avait disparu depuis 1933 de l'Allemagne où s'était d'abord développée, au tournant du siècle, une véritable science du spinozisme.

Longtemps marquées par la figure d'Emilia Giancotti, dont les traductions et le *Lexicon* servent toujours d'instruments de travail, les recherches

Couverture: dessin d'Alia Daval, 2011

Composition typographique: Catherine Kédémos

© Publications de la Sorbonne, 2011  
212, rue Saint-Jacques, 75005 Paris  
[www.univ-paris1.fr](http://www.univ-paris1.fr)

Loi du 11 mars 1957

Les opinions exprimées dans cet ouvrage n'engagent que leurs auteurs.  
« Aux termes du Code de la propriété intellectuelle, toute reproduction ou représentation, intégrale ou partielle de la présente publication, faite par quelque procédé que ce soit (reprographie, microfilmage, scannérisation, numérisation...) sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles L. 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle. Il est rappelé également que l'usage abusif et collectif de la photocopie met en danger l'équilibre économique des circuits du livre. »

ISBN 978-2-85944-691-8  
ISSN 1255-183X

<i>Introduction</i> .....	7
Chantal Jaquet et Pierre-François Moreau	
<i>Une nouvelle édition critique de l'Éthique</i> .....	11
Paolo Cristofolini	
RÉPONSE DE PIERRE-FRANÇOIS MOREAU.....	20
<i>À partir de Spinoza in Italia</i> .....	23
Quelques notes historico-critiques et quelques remarques de méthode	
Cristina Santinelli	
RÉPONSE DE CHARLES RAMOND .....	42
<i>Spinoza: la méthode comme thérapie sociale</i> .....	47
Franco Biasutti	
RÉPONSE DE SAVERIO ANSALDI .....	57
<i>La connaissance du bien et du mal. Du Court Traité à l'Éthique</i> .....	59
Emanuela Scribano	
RÉPONSE DE CHANTAL JAQUET.....	75
<i>Théologie de l'eau</i> .....	79
Augusto Illuminati	
RÉPONSE DE PASCALE GILLOT .....	93
<i>La religion catholique ou universelle</i> .....	97
Philosophie, théologie et politique chez Spinoza	
Pina Totaro	
RÉPONSE DE HENRI LAUX.....	113

<i>Tantum juris quantum potentiae: puissance de la raison et puissance des affects chez Spinoza</i> .....	117
Daniela Bostrenghi	
RÉPONSE DE PASCAL SÉVÉRAC .....	134
<i>La transcendance à l'intérieur de la substance</i> .....	139
Apories de l'immanence dans la pensée de Spinoza	
Giuseppe d'Anna	
RÉPONSE DE LORENZO VINCIGUERRA	
Une indifférente transcendance ? .....	156
<i>La temporalité plurielle de la multitude</i> .....	161
Vittorio Morfino	
RÉPONSE DE NICOLAS ISRAËL .....	181
<i>Volonté d'être esclave et désir d'être libre</i> .....	183
Ambivalence de la multitude chez Spinoza	
Stefano Visentin	
RÉPONSE DE LAURENT BOVE .....	200
<i>Présentation des auteurs</i> .....	207

1105 ans de l'Université de Paris  
 Université de Paris, 1105 ans de l'Université de Paris  
 Université de Paris, 1105 ans de l'Université de Paris  
 Université de Paris, 1105 ans de l'Université de Paris  
 Université de Paris, 1105 ans de l'Université de Paris

# Éditions de la Sorbonne



---

Spinoza transalpin | Chantal Jaquet, Pierre-François Moreau

---

## La connaissance du bien et du mal. Du *Court Traité* à *l'Éthique*

*Emanuela Scribano*

p. 59-78

## Testo integrale

- 1 Malgré l'évidente continuité de problématique entre le *Court Traité* et l'*Éthique*, dans le passage à l'œuvre majeure ce n'est pas seulement la disposition des matières qui change, et les changements ne sont pas seulement des ajouts ; dans l'*Éthique*, on constate la présence de véritables réfutations des thèses soutenues dans le *Court Traité*. Je cite, à titre d'exemple, le cas de l'étonnement, la première dans le catalogue des passions qui dérivent de l'opinion dans le *Court Traité*<sup>1</sup>, et dont on conteste jusqu'à l'appartenance à la catégorie des passions dans l'*Éthique*<sup>2</sup>. L'un de ces cas va retenir à présent notre attention. Il s'agit du rapport envisagé entre le jugement et le désir, à propos de la connaissance du bien et du mal.
- 2 Dans le *Court Traité*, on lit que « le désir est l'inclination qu'a l'âme pour quelque chose qu'elle choisit comme bon ; d'où suit qu'avant que notre désir tende extérieurement vers quelque objet, une décision a dû déjà être prise en nous, prononçant que cet objet est bon<sup>3</sup> ». Dans le *Court Traité*, ce qui est bien et ce qui est mal est établi par un jugement de l'entendement. Le désir est une conséquence de ce jugement : l'esprit subit une inclination nécessaire vers ce qui a été jugé bon par l'entendement. Dans l'*Éthique*, on lit l'affirmation opposée : « nous ne nous efforçons à rien, ne voulons, n'appétons ni ne désirons aucune chose, parce que nous la jugeons bonne ; mais au contraire, nous jugeons qu'une chose est bonne parce que nous nous efforçons vers elle, la voulons, appétons et désirons<sup>4</sup>. » Par exemple, l'avare juge que l'accumulation de l'argent est un bien parce qu'il le désire mais il ne désire pas l'argent parce qu'il juge que l'argent est bon.
- 3 Dans le cas du rapport entre jugement et désir, comme dans celui de l'étonnement, il ne s'agit pas d'une nuance entre le *Court Traité* et l'*Éthique*, mais d'un refus radical et explicite, dans l'*Éthique*, de la thèse soutenue dans l'œuvre inachevée : « nous *ne* nous efforçons à rien, ne voulons, n'appétons ni ne désirons aucune chose, parce que nous la jugeons bonne ». Les pages qui suivent sont dédiées à une tentative de compréhension

de ce changement profond dans le rapport entre désir et jugement à propos de la connaissance du bien (et du mal).

- 4 Comme le rapport entre le jugement sur ce qui est bien et ce qui est mal et le désir a des relations strictes avec la philosophie de la morale, il pourra s'avérer utile de produire une table des concordances et des discordances sur le sujet de la connaissance du bien et du mal dans le *Court Traité* et dans l'*Éthique*, dans le domaine de l'éthique proprement dite.

## CONCORDANCES

- 5 – Le bien et le mal ne sont pas des propriétés des choses mais des rapports entre l'esprit de l'homme et les choses. C'est une thèse qui revient également dans l'*Éthique* et dans le *Court Traité*<sup>5</sup>.
- 6 – Le vrai bien est déterminé par le rapport entre une action et un modèle idéal de perfection qui tend à accroître le degré de réalité de l'homme. Cette thèse, déjà énoncée dans le *Court Traité*<sup>6</sup>, revient dans l'*Éthique*, dans la préface de la quatrième Partie.

## DISCORDANCES

- 7 – Dans le *Court Traité*, le mot « *conatus* » est absent et le concept qui correspond à ce mot ne joue pas le rôle qu'il assumera dans l'*Éthique*. Spinoza avait utilisé la notion de *conatus* dans les *Pensées métaphysiques*<sup>7</sup>. Le *Court Traité*, pour sa part, s'il se passe du mot, utilise néanmoins le concept correspondant, à savoir « la tendance, que nous trouvons dans la nature entière, et dans les choses particulières, ayant pour objet le maintien et la conservation de leur être propre<sup>8</sup> ». Mais dans le *Court Traité*, la « tendance à se maintenir dans le même état et à s'élever à un meilleur<sup>9</sup> » est utilisée seulement pour éclaircir la notion de « Providence de Dieu », tandis que dans l'*Éthique*, le *conatus* jouera un rôle central dans la psychologie et dans la morale. Ce qui est

d'autant plus significatif si l'on considère que le refus, dans l'*Éthique*, du rapport entre jugement sur le bien et sur le mal et désir, tel qu'il était envisagé dans le *Court Traité*, est une conséquence tirée directement d'une réflexion sur le *conatus*. En fait on lit dans *Éthique* III, 9, s : « Cet effort (*conatus*) ... quand il se rapporte à la fois à l'âme et au corps, est appelé *Appétit* ; l'appétit n'est par là rien d'autre que l'essence même de l'homme, de la nature de laquelle suit nécessairement ce qui sert à sa conservation ; et l'homme est ainsi déterminé à le faire. ...Il est donc établi *par tout cela* que nous ne nous efforçons à rien, ne voulons, n'appétons ni ne désirons aucune chose, parce que nous la jugeons bonne ; mais, au contraire, nous jugeons qu'une chose est bonne parce que nous nous efforçons vers elle, la voulons, appétons et désirons. » La thèse qui bouleverse le rapport entre désir et jugement sur le bien et le mal envisagé dans le *Court Traité* est déduite du fait que le *conatus* est l'essence même de chaque individu. Ce qui laisse soupçonner qu'il peut y avoir un lien entre le rôle joué par le *conatus* dans l'*Éthique* et le renversement, dans ce texte, du rapport entre désir et jugement envisagé dans le *Court Traité*.

- 8 D'autres modifications importantes des thèses du *Court Traité* seront soulignées dans les lignes qui suivent.
- 9 La thèse suivant laquelle c'est l'entendement et non pas le désir qui établit ce qui est bien et ce qui est mal est parfaitement soutenable à l'intérieur du *Court Traité*. Si la bonté ou la méchanceté d'une action est déterminée en fonction du rapprochement ou de l'éloignement par rapport au modèle idéal d'homme parfait, c'est bien la raison qui peut mesurer la distance relative de chaque action par rapport à ce modèle idéal. Ce n'est donc pas une difficulté interne à la théorie qui peut avoir déterminé l'inversion du rapport entre désir et jugement. D'ailleurs, comme on le disait, la thèse suivant laquelle le bien et le mal mesurent la distance entre nos actions et le modèle idéal de l'homme est reprise dans la préface de la quatrième Partie de l'*Éthique*. Pourquoi donc repousser une

doctrine qui était cohérente avec la conception de la nature du bien et du mal telle qu'elle est envisagée aussi bien dans le *Court Traité* que dans l'*Éthique* ?

- 10 D'un côté, on peut constater que le changement radical qu'on vient de souligner dans l'*Éthique* s'inscrit dans le cadre d'une théorie très élaborée, qui enregistre d'autres changements importants par rapport au *Court Traité*. Dans le *Court Traité* II, 14, 2, on lit : « je crois ainsi avoir suffisamment montré et prouvé qu'il n'appartient qu'à la Croyance Droite ou à la Raison de nous conduire à la connaissance du bien et du mal. » Au contraire on lit dans *Éthique*, IV, 8 : « La connaissance du bon et du mauvais n'est rien d'autre que l'affect de la Joie ou de la Tristesse, en tant que nous en avons conscience. » Cette proposition n'est pas seulement sensiblement différente, voire opposée à l'endroit du *Court Traité* qu'on vient de citer, mais elle pose aussi un problème par rapport aux définitions qui avaient ouvert la quatrième Partie de l'*Éthique* : « I. J'entendrai par bon ce que nous savons avec certitude nous être utile. II. J'entendrai par mauvais, au contraire, ce que nous savons avec certitude empêcher que nous ne possédions un bien. » Ces définitions semblent confier à la raison la connaissance du bien et du mal, en accord avec la thèse du *Court Traité*. Ces deux définitions posent par conséquent un problème de cohérence interne dans l'*Éthique*, étant donné que la proposition 8, au contraire, confie à la joie et à la tristesse la connaissance que les définitions initiales, avec le *Court Traité*, confiaient à la raison. Ce problème est pourtant résolu par une autre nouveauté de grand intérêt qui caractérise l'*Éthique* : la connaissance du bien et du mal est partagée en deux aspects : l'aspect qui permet de lui attribuer un degré de vérité ou de fausseté, et qui, par conséquent, est du ressort de la raison, et l'aspect par lequel cette même connaissance est un sentiment. Cette division de la connaissance du bien et du mal en deux aspects est théorisée dans les propositions 14 et 15 de la quatrième Partie : « La connaissance vraie du bien et du mal ne peut, *en tant que vraie*, réduire aucun affect, mais seulement en tant qu'elle est considérée comme un affect<sup>10</sup>. »

- 11 La division de la connaissance du bien et du mal en deux parties pose des questions nouvelles : si la connaissance du bien est la conscience de la joie, suivant la proposition 8, d'où vient son côté vrai, et, au contraire, si la connaissance du bien est la connaissance de ce qui « avec certitude » nous est le plus utile, d'où vient le côté par lequel cette même connaissance est un sentiment ? La clé pour répondre à ces questions nous est offerte par la définition de la joie, qui, selon la définition incluse dans la *Définition des affects* en appendice à la troisième Partie, est « le passage d'une moindre à une plus grande perfection ». La joie elle-même présente un double aspect : elle est un accroissement de puissance et, en même temps, elle est connaissance du bien. Or, la croissance de puissance peut être objet d'une connaissance vraie. En fait, l'utilité d'une action accroît la puissance de l'agent, et la connaissance qu'une chose ou une action est utile à l'agent peut être vraie et adéquate. Mais la connaissance de l'utilité de quelque chose ne suffit pas à faire percevoir cette chose comme un bien. Pour que ce qui est vraiment utile soit perçu comme un bien, il faut que l'agent perçoive l'accroissement de sa puissance comme un affect, à savoir qu'il éprouve de la joie, ce qui arrive forcément étant donné que chaque passage à une perfection plus grande est perçu par l'esprit sous l'aspect de l'affect de la joie. De la même manière, pour être perçu comme un mal, ce qui est nuisible doit produire de la tristesse. D'où la division de la connaissance du bien et du mal en deux aspects : l'aspect par lequel cette connaissance est connaissance de ce qui est *vraiment* utile – qui est une connaissance *vraie*, mais n'est pas, à proprement parler, connaissance du bien – et l'aspect par lequel cette connaissance est un affect – qui est à proprement parler connaissance du *bien*, mais qui, en soi, n'est ni vraie ni fausse.
- 12 Une des nouveautés de l'*Éthique* par rapport au *Court Traité* est donc dans l'attribution de la « création » des valeurs morales à un sentiment – la joie et la tristesse. Il s'agit d'une véritable révolution par rapport à l'intellectualisme qui prévalait dans le *Court Traité* sur le même sujet. Or, ce changement s'insère dans une nouvelle réflexion sur l'ensemble de la théorie de l'action. En fait, la thèse suivant laquelle une chose est perçue

comme un bien seulement parce qu'elle provoque de la joie fournit une explication satisfaisante du combat que la raison est censée devoir soutenir contre les passions, dans la poursuite du « vrai » bien contre les biens poursuivis par l'imagination.

- 13 La quatrième partie de l'*Éthique* ouvre sur la question du pouvoir de la vérité sur les affects. La première proposition affirme que « [r]ien de ce qu'une idée fautive a de positif n'est ôté par la présence du vrai, en tant que vrai », et le scolie confirme que les idées inadéquates de l'imagination ne peuvent être éliminées par la vérité, mais seulement par d'autres images opposées aux premières. Pour la même raison les affections du corps dont les affects constituent le côté psychique ne peuvent être modifiées par des jugements vrais, mais seulement par d'autres affects<sup>11</sup>. Le désir vers quelque chose qui nuit au corps peut être affaibli et peut être vaincu seulement si la pensée des conséquences nuisibles de cette chose provoque un sentiment de répulsion envers la même chose. Par conséquent, si la connaissance du bien et du mal n'était qu'un ensemble de jugements vrais – à savoir de connaissances sur la véritable utilité de quelque chose –, cette connaissance n'aurait aucun pouvoir contre les passions produites par l'imagination et contre les valeurs qui dérivent des désirs de l'imagination. Au contraire, le problème est dépassé si les valeurs de la raison sont elles-mêmes des affects, ce qui leur permet de contrebalancer et de s'opposer aux valeurs de l'imagination, qui sont elles-mêmes des affects.
- 14 Que la question de savoir comment résoudre le problème du contraste entre les valeurs de l'imagination et les valeurs de la raison soit à l'origine du choix fait par Spinoza d'abandonner la voie intellectualiste du *Court Traité* à propos de la connaissance du bien et du mal, c'est ce qui est confirmé par la proposition 15 de la quatrième Partie. Ici, grâce à l'acquis de la proposition 14, à savoir le fait que la vraie connaissance du bien peut être considérée par un biais suivant lequel elle est un affect, à même, à cause de cela, d'engendrer un désir, Spinoza mesure la force de ce désir par rapport aux désirs causés par les affects qui naissent d'une connaissance qui n'est pas vraie, et qui manifestent la

puissance des forces externes et des idées inadéquates : « De la connaissance vraie du bon et du mauvais, *en tant qu'elle est un affect*, naît nécessairement un Désir... » La perspective de joie, qui suit à la pensée de ce qui est vraiment utile, permet de percevoir ce qui est tel comme un bien, et de le désirer, et, comme la proposition le précise, seulement parce que ce qui est vraiment utile suscite une perspective de joie – « en tant qu'il est un affect » – ce qui est vraiment utile est à même de susciter un désir. Le désir ainsi suscité par la raison peut entrer en conflit avec les autres désirs, à savoir avec les désirs qui naissent de la prévision de joie liée aux choses qui sont utiles seulement en apparence, suivant la célèbre proposition 7, laquelle avait établi que « *affectus nec coërceri, nec tolli potest, nisi per affectum contrarium et fortiolem affectu coërcendo* ». La proposition 14 renvoyait explicitement à la proposition 7, et, d'ailleurs, la proposition 7 introduit évidemment la suivante, la proposition 8, dans laquelle la connaissance du bien et du mal est identifiée à la joie et à la tristesse. Ce qui renforce l'impression que l'origine de la thèse spinozienne sur la naissance des distinctions morales soutenue dans l'*Éthique* réside dans la nécessité d'assurer un contexte théorique capable d'expliquer le conflit entre les valeurs de la raison et les valeurs de l'imagination. La proposition 15, finalement, commence à expliquer pourquoi la raison est souvent vaincue par les désirs qui suivent les connaissances inadéquates. Le combat de la raison contre les passions est toujours un combat d'affects, généralement plus faibles, contre d'autres affects, généralement plus forts, comme le dira aussi Hume<sup>12</sup>.

15 D'ailleurs, le renvoi à la proposition 8 revient dans cet ensemble de propositions de la quatrième Partie qui, au contraire, ont l'apparence de conférer entièrement à la raison la connaissance du vrai bien, et, par conséquent, la capacité de causer les actions autant que les passions le peuvent. Qu'on lise les propositions à partir de la 59, qui sont dédiées justement au pouvoir de la raison sur les actions : « À toutes les actions auxquelles nous sommes déterminés par un affect qui est une passion, nous pouvons être déterminés sans elle par la Raison. » Peu après, au cours de la proposition 63, dans la tentative de

démontrer que celui qui est conduit par la raison fait le bien par désir du bien et non pas pour éviter le mal, Spinoza affirme que « [u]n Désir tirant son origine de la raison peut naître seulement d'un affect de Joie qui n'est pas une passion, c'est-à-dire d'une Joie qui ne peut avoir d'excès et non d'une Tristesse ; ce Désir *par suite* (*Prop. 8*) naît de la connaissance du bien, non de celle du mal ». Encore une fois, la proposition 8, à savoir la proposition dans laquelle la connaissance du bien avait été identifiée à la joie, est invoquée. Que la raison opère directement en vue du bien et non pas pour éviter le mal est justifié par le fait que les affects produits par la raison sont la joie et le désir, et non pas la tristesse, et comme la joie fait percevoir comme un bien ce qui l'a provoquée, il s'ensuit que « par un désir tirant son origine de la raison nous poursuivons le bien directement et fuyons le mal indirectement<sup>13</sup> ». L'action à l'origine de laquelle se trouve la raison n'est donc pas causée directement par la connaissance de ce qui est vraiment utile, une connaissance qui dérive évidemment de la raison, mais par la joie que ce qui est vraiment utile cause dans l'esprit et qui, permettant de le connaître comme un bien, obtient qu'on le désire. Et c'est parce qu'il y a des désirs provoqués par la joie causée par la connaissance de ce qui est vraiment utile que la raison, aussi bien que les passions, peut produire une action.

- 16 Les avantages d'avoir confié à un sentiment l'origine des valeurs morales sont encore évidents dans un autre aspect important de la théorie de l'action spinoziste. Inutile de rappeler que la théorie de l'action à l'intérieur de laquelle Spinoza construit sa théorie morale est strictement déterministe. Il en suit que Spinoza ne peut pas soutenir qu'il y ait un choix libre entre la morale de la raison et la morale de l'imagination. D'ailleurs l'option déterministe était déjà claire dans le *Court Traité*, mais les modalités du choix entre les valeurs de l'imagination et les valeurs de la raison manquaient d'un véritable soutien théorique. Grâce à l'identification entre la connaissance du bien et la joie, Spinoza obtient que le choix du vrai bien, à savoir de ce qui est vraiment utile, devienne une conséquence nécessaire de l'esprit qui possède des idées adéquates.

- 17 Pour reconstruire la stratégie de Spinoza, dans ce cas, il convient de suivre les voies par lesquelles le rapport entre joie et effort d'autoconservation est envisagé, à partir de la proposition 9 de la troisième Partie jusqu'à la proposition 19 de la quatrième Partie. L'effort d'autoconservation, suivant le scolie de la proposition 9 de la troisième Partie, est ce qu'on entend par volonté, quand il se rapporte à l'esprit, et il est ce qu'on entend par désir, quand il se rapporte à l'esprit et au corps<sup>14</sup>. La dynamique de l'effort d'autoconservation est donc cruciale si on veut soutenir, comme Spinoza, que les volitions sont toujours nécessairement déterminées, même quand elles s'adressent au vrai bien.
- 18 Dans la proposition 9 de la troisième Partie, on peut lire que « l'Âme en tant qu'elle a des idées claires et distinctes, et aussi en tant qu'elle a des idées confuses, s'efforce de persévérer dans son être pour une durée indéfinie et a conscience de son effort ». Dans le scolie de cette même proposition, après avoir précisé que l'effort de persévérer dans son être, quand il se rapporte à l'esprit, est la volonté, et, quand il se rapporte à l'esprit et au corps, est l'appétit, Spinoza conclut que l'appétit
- n'est rien d'autre que l'essence même de l'homme, de la nature de laquelle suit nécessairement ce qui sert à sa conservation ; et l'homme est ainsi déterminé à le faire. [...] Il est donc établi par tout cela que nous ne nous efforçons à rien, ne voulons, n'appétons ni ne désirons aucune chose, parce que nous la jugeons bonne ; mais, au contraire, nous jugeons qu'une chose est bonne parce que nous nous efforçons vers elle, la voulons, appétons et désirons.
- 19 Nous voilà renvoyés à notre point de départ : Spinoza fait suivre le jugement de valeur du désir : on juge qu'est bon ce qu'on désire, et non pas le contraire. C'est à cause de cela que les jugements de valeur changent suivant les désirs des individus. Il s'agit d'une thèse générale, qui est valable pour tous les jugements de valeur, qu'ils soient les jugements de l'imagination ou de la raison. La proposition 9, en fait, est très claire à ce propos : « L'âme en tant qu'elle a des idées claires et distinctes, et aussi en tant qu'elle a

des idées confuses... » L'esprit qui a des idées claires et distinctes désirera des choses différentes de celles qui sont désirées par l'esprit qui a des idées obscures et confuses, mais la valeur morale naît, dans les deux cas, en conséquence des différents désirs, qui, à leur tour, suivent de leurs différentes idées, et sont toujours expression de l'essence de chaque individu dans son effort d'autoconservation.

- 20 Entre les propositions 12 et 28 se précise le lien entre la joie et le désir : le désir s'adresse à ce qu'on s'imagine qui produise de la joie. Il s'ensuit que, quand on dit que nous jugeons bon ce que nous désirons, on entend que nous jugeons bon chaque chose qui est censée produire de la joie : « Tout ce que nous imaginons qui mène à la Joie, nous nous efforçons d'en procurer la venue<sup>15</sup>. » Le scolie de la proposition 39 de la troisième Partie, se référant à la proposition 9, peut ainsi traduire le bien dans la joie qui suit la satisfaction du désir :

Par *bien* j'entends ici *tout genre de Joie* et tout ce qui, en outre, y mène, et principalement ce qui remplit l'attente, quelle qu'elle soit. Par *mal* j'entends tout genre de Tristesse et principalement ce qui frustre l'attente. Nous avons en effet montré ci-dessus (*Scolie de la Prop. 9*) que nous ne désirons aucune chose parce que nous la jugeons bonne, mais qu'au contraire nous appelons bonne la chose que nous désirons ; conséquemment nous appelons mauvaise la chose que nous avons en aversion ; chacun juge ainsi ou estime selon son affect quelle chose est bonne, quelle mauvaise, quelle meilleure, quelle pire, quelle enfin la meilleure ou quelle la pire. Ainsi l'avare juge que l'abondance d'argent est ce qu'il y a de meilleur, la pauvreté ce qu'il y a de pire<sup>16</sup>.

- 21 Dans ce passage doit être valorisé le renvoi au scolie de la proposition 9, dans lequel, comme on l'a vu, le jugement de valeur suit du désir, et le désir exprime l'effort de persévérer dans son existence, un effort qui est commun à l'esprit qui possède des idées adéquates et à l'esprit qui possède des idées inadéquates. Les prévisions de joie, les désirs, et enfin les jugements de valeur seront bien évidemment différents chez l'homme qui connaît distinctement les choses et chez l'homme qui en a seulement une idée

confuse, mais ce qui distingue les esprits qui ont des connaissances inadéquates des autres esprits, ce n'est pas la dépendance du jugement de valeur par rapport à la joie et au désir – aux affects, en somme –, qui est valable absolument pour n'importe quel esprit, mais ce sont plutôt les idées que l'esprit possède, et les désirs qui s'ensuivent.

- 22 Après avoir démontré, dans la proposition 8 de la quatrième Partie, que la connaissance du bien est la conscience de la joie, autrement dit la satisfaction du désir, la proposition 19 de la quatrième Partie peut finalement affirmer que « chacun appète ou a en aversion nécessairement par les lois de sa nature ce qu'il juge être bon ou mauvais », et le démontre de la manière suivante :

La connaissance du bon et du mauvais est (*Prop. 8*) l'affect même de la Joie ou de la Tristesse, en tant que nous en avons conscience ; et *par suite* (*Prop. 28, p. III*) chacun appète nécessairement ce qu'il juge être bon et a au contraire en aversion ce qu'il juge être mauvais. Mais cet appétit n'est rien d'autre que l'essence même ou la nature de l'homme (*def. de l'Appétit dans le Scolie de la Prop. 9, p. III et Déf. I des Affects*). Chacun donc, par les seules lois de sa nature, appète ou a en aversion nécessairement, etc. [C'est nous qui soulignons.]

- 23 La recherche *nécessaire* de ce que chacun juge être un bien est justifiée *seulement* grâce à la circonstance que la connaissance du bien est l'affect de la joie qui suit la satisfaction du désir, parce que, de cette façon, la recherche de ce qu'on juge être un bien devient l'expression nécessaire de l'effort vers l'augmentation de sa propre puissance dans lequel s'exprime la nature de chaque individu.
- 24 Le raisonnement complet de Spinoza est le suivant : chaque individu s'efforce de se conserver, et cet effort exprime nécessairement sa propre nature, rien ne le précède, et par conséquent il n'existe pas une notion de bien et de mal indépendant de cet effort et valable pour n'importe quel individu, mais le bien est ce qu'on désire (III, 9). L'effort nécessaire de chaque individu tend à augmenter sa propre puissance, autrement dit il tend à la joie (III, 12-28) ; par conséquent le bien est ce qu'on prévoit qui puisse

satisfaire le désir en procurant de la joie (III, 39 e IV, 8). Voilà la raison pour laquelle chacun « appète ou a en aversion nécessairement par les lois de sa nature ce qu'il juge être bon ou mauvais » (IV, 19), autrement dit ce qu'il prévoit qui pourra satisfaire son propre désir procurant de la joie.

- 25 Le renvoi à la proposition 8 à travers la proposition 19 est fondamental aussi dans la démonstration de la proposition 35 de la quatrième Partie, dans laquelle, grâce à ce renvoi, Spinoza démontre que le jugement de valeur fondé sur la raison produit nécessairement une action conforme à ce jugement chez les hommes qui vivent suivant les règles de la raison, étant donné que *par sa propre nature* l'esprit s'efforce de poursuivre ce qui produit de la joie :

Puisque chacun par les lois de sa nature appète ce qu'il juge être bon et s'efforce d'écarter ce qu'il juge être mauvais (*Prop.19*) ; puisque, en outre, ce que nous jugeons être bon ou mauvais par le commandement de la Raison, est bon ou mauvais nécessairement (*Prop. 41, p. II*), les hommes, dans la mesure seulement où ils vivent sous la conduite de la Raison, font nécessairement ce qui est nécessairement bon pour la nature humaine.

- 26 L'effort de poursuivre ce qui produit de la joie est une donnée primitive, il ne suit de rien d'autre, parce qu'il exprime la nature de l'esprit, et les actions qu'on appelle volontaires ne sont autre chose que l'expression de cet effort. Étant donné que cet effort est inscrit dans la nature humaine elle-même, cet effort s'adressera à des biens différents suivant les différentes prévisions de joie que l'esprit envisagera, finalement suivant les différentes connaissances et la constitution différente de chaque individu. L'avare, on le sait, recherche nécessairement l'argent, mais le philosophe recherche nécessairement ce qui est vraiment utile, la connaissance vraie et la béatitude, parce que seule la connaissance vraie augmente la puissance de sa nature rationnelle. L'esprit, grâce à son côté éternel dont la raison est l'expression, exprimera sa nature dans l'effort et donc dans le désir de connaissance : « L'effort pour se conserver n'est rien sinon l'essence de la chose même [...]. Mais l'essence de la Raison n'est rien d'autre que notre Âme en tant

qu'elle connaît clairement et distinctement. Donc tout effort dont la raison est le principe n'a d'autre objet que la connaissance. [...] l'Âme, en tant que raisonnable, ne pourra concevoir aucune chose qui soit bonne pour elle, sinon ce qui conduit à la connaissance<sup>17</sup>. » Voilà la cause pour laquelle le bien le plus grand pour la raison est la connaissance de Dieu<sup>18</sup>. Comme Spinoza le dira dans le chapitre IV de l'appendice à la quatrième Partie : « la fin ultime d'un homme qui est dirigé par la Raison, c'est-à-dire le Désir suprême par lequel il s'applique à gouverner tous les autres, est celui qui le porte à se concevoir adéquatement et à concevoir adéquatement toutes les choses pouvant être pour lui objets de connaissance claire ». Les désirs peuvent être vaincus seulement par d'autres désirs, et la raison a ses propres désirs.

27 Le but de la philosophie de Spinoza est de produire un changement dans les connaissances et par conséquent dans les désirs, finalement un changement de la nature de l'agent, duquel suivra nécessairement un changement dans la conception du bien et dans les actions : si la nature de l'esprit est modifiée, les choses qui provoquent de la joie et qui sont objet du désir changeront de conséquence. Ce n'est pas par hasard que le bien suprême, à savoir la connaissance de Dieu, implique un côté affectif : la joie, bien évidemment : « celui qui connaît les choses (par le troisième genre de connaissance), passe à la plus haute perfection humaine et en conséquence est affecté de la joie la plus haute (Def. 2 des Aff.)<sup>19</sup> ». Le composant affectif est intrinsèque au jugement de valeur, et, en même temps, il exprime la nature du sujet et il en motive l'action. Voilà, au fond, la raison pour laquelle la vertu n'attend pas une récompense mais elle est récompense à soi-même : l'action vertueuse, comme n'importe quelle action, tend à satisfaire un désir, et la réussite de cette action provoque nécessairement de la joie, à savoir la gratification de l'agent.

28 L'abandon de la fondation rationaliste de la morale pour une explication affective de la naissance des valeurs doit-il donc être attribué entièrement aux exigences internes de la théorie morale spinozienne, et à la nécessité de trouver la meilleure solution pour la

rendre compatible avec le déterminisme ? C'est possible, bien sûr, et même probable. Mais une considération s'impose. Cette mise au point produit comme résultat une théorie qui se superpose largement à la théorie de l'action et de la naissance des valeurs morales élaborée par Thomas Hobbes<sup>20</sup>. Le parallèle entre la proposition 9 de la troisième Partie de l'*Éthique* et le chapitre VI du *Léviathan* est en fait étonnant. Dans ce chapitre, Hobbes introduit la notion de *conatus* pour désigner le début des mouvements volontaires et il poursuit : « *conatus hic quando fit versus causam suam, vocatur appetitus vel cupido*<sup>21</sup>... ». « Cet effort – affirme Spinoza de son côté – ... quand il se rapporte à la fois à l'âme et au corps, est appelé *Appétit (Appetitus)*... De plus, il n'y a nulle différence entre l'Appétit et le désir (*Cupiditas*) » (*E III, 9, s*). Hobbes poursuit : « Tout ce qui est objet d'appétit en n'importe quel homme est ce que cet homme, pour sa part, nomme *bon*. De même, tout ce qui est chez lui cause d'aversion ou de haine, il l'appelle, pour sa part, *mauvais*. Et il nomme *vil* ce que lui-même méprise. En effet ces mots de *bon*, de *mauvais*, et de *vil* s'entendent toujours par rapport à la personne qui s'en sert. Car rien n'est tel dans l'absolu ; et il n'existe aucune règle commune du *bon*, du *mauvais* et du *vil*, découlant de la nature des objets eux-mêmes. Elle découle, là où n'existe pas de cité, de la nature de la personne du locuteur<sup>22</sup>. » Hobbes déduisait directement du *conatus* l'inversion dans le rapport que la tradition aristotélicienne avait envisagée entre jugement et désir : « *Quicquid autem appetitus in homine quocunque objectum est, eidem illud est quod ab ipso appellatur bonum*<sup>23</sup>. » Et Spinoza, dans le même scolie de la proposition 9 de la troisième Partie, comme on le sait, conclut à partir du *conatus* « que nous jugeons qu'une chose est bonne parce que nous nous efforçons vers elle, la voulons, appétons et désirons ». En lisant le *Léviathan*, Spinoza aurait pu trouver quelqu'un qui soutenait que le bien et le mal n'étaient pas des propriétés des choses mais désignaient plutôt des états du sujet, comme lui-même l'avait pensé depuis toujours ; mais l'auteur du *Léviathan* insérait cette thèse à l'intérieur d'autres, opposées à celles que Spinoza avait soutenues dans le *Court Traité*, et qui s'avéraient

singulièrement capables de répondre à la question épineuse de la compatibilité entre déterminisme et choix moral.

29 Spinoza avait parmi ses livres le *De cive* de Hobbes. Il était donc sûrement renseigné sur la théorie politique de Hobbes, comme d'ailleurs cela est confirmé par le commentaire que Spinoza lui-même a produit à propos de la différence entre sa propre théorie politique et celle de l'auteur anglais<sup>24</sup>. La question est de savoir si et quand Spinoza aurait pu connaître l'anthropologie hobbesienne. Il faut exclure une lecture des textes en langue anglaise, étant donné que Spinoza ignorait cette langue<sup>25</sup>. Pourtant, le noyau central des doctrines qu'on retrouve dans l'*Éthique* avait été exposé par Hobbes dans l'*Elementorum philosophiae sectio secunda, De homine*, qui paraît à Londres en 1658. Dans ce texte on retrouvait deux thèses de fond reproduites par Spinoza :

1. Ce qui est jugé bon est ce qui est désiré, et non pas le contraire
2. Le désir, et donc le jugement du bien, est nécessaire<sup>26</sup>.

30 Mais, dans cet ouvrage de Hobbes, le *conatus* est absent. Dans le chapitre XII du *De homine*, les affects sont classés comme « *appetitionis et fugae species* », tandis que dans le *Léviathan* Hobbes avait découvert quelque chose de plus profond que l'*appetitus* et l'*aversio*, autrement dit quelque chose dont l'*appetitus* et l'*aversio* sont deux espèces, le *conatus*, justement : « *Conatus hic, quando fit versus causam suam, vocatur appetitus vel cupido [...]* Quando autem conatus est recedendi a re aliqua, tunc vocatur *aversio*<sup>27</sup>. » Dans le *Léviathan*, Hobbes déduit l'ensemble des passions du *conatus*, et Spinoza, dans l'*Éthique*, organise toute la dynamique des affects justement autour du *conatus*, tandis que, dans le *Court Traité*, les passions étaient classées suivant les genres de connaissance, respectant ainsi la dimension intellectualiste de la théorie des passions dans l'ouvrage inachevé. Si Hobbes a eu quelque rôle dans le changement de Spinoza du *Court Traité* à l'*Éthique*, c'est aussi le *Léviathan* qu'il faut évoquer. La traduction latine du *Léviathan* est imprimée en 1668 dans les *Opera* de Hobbes, et rééditée séparément

en 1670, mais surtout le *Léviathan* avait été traduit en néerlandais en 1667, par Abraham van Berkel, ami de Spinoza. Il est donc très probable que Spinoza en ait eu connaissance après cette date, et, si ma lecture est pertinente, sa théorie de l'action et de la morale en porte le signe. Les avantages que Spinoza pouvait tirer des thèses hobbesiennes sur la connaissance du bien et du mal impliquaient une restructuration profonde de la philosophie de la morale du *Court Traité*, ce qui en fait est arrivé, et cette restructuration, comme on l'a vu, tourne autour du *conatus*.

- 31 Ce qui a l'air d'un résidu du passé, dans l'*Éthique*, c'est la définition du bien de la raison à partir d'un modèle idéal, définition qui, d'après le *Court Traité*, est reproduite dans la préface de la quatrième Partie de l'*Éthique*. La référence à un modèle idéal dans la définition du bien est devenue inutile, et même déroutante, étant donné que le bien poursuivi par la raison n'est plus fonction d'un modèle idéal, mais est déterminé et poursuivi à partir du *conatus* de la raison elle-même, qui par sa propre nature s'efforce de poursuivre la connaissance et, en général, ce qui est vraiment utile<sup>28</sup>. Le modèle idéal, éventuellement, est le résultat du *conatus* de la raison, l'effet de l'action imposée par la poursuite de son autoconservation, mais il n'en est pas la cause. D'ailleurs, après sa mention dans la préface, le modèle idéal ne joue aucun rôle dans la quatrième Partie, à partir de la définition du bien et du mal qui ouvre la série des définitions de cette Partie, et qui, de toute évidence, ignore le modèle idéal que la préface avait utilisé pour la définition des mêmes notions.
- 32 D'où l'ultime avantage de pouvoir se passer du finalisme qui risquait d'être réintroduit par la poursuite du modèle idéal tel qu'il avait été envisagé par le *Court Traité*. En fait, la poursuite d'un modèle idéal s'insère bien dans le cadre d'une interprétation finaliste de l'action humaine, et la préface de la quatrième Partie de l'*Éthique* ne laissait aucun doute sur le fait que les modèles idéaux sont les moyens grâce auxquels les hommes interprètent de manière finalisée les événements naturels. Or, dans le *Court Traité*, la fin dans l'action de l'homme et même de l'animal, était évoquée à plusieurs reprises, sans

aucune précaution ou nuance, et, en même temps, le modèle idéal de l'homme était inséré à l'intérieur d'une perspective finaliste<sup>29</sup>. Le lecteur du *Court Traité* n'avait aucune raison de douter que son auteur n'attribuait pas à l'homme et même à l'animal l'action en vue de fins<sup>30</sup>. C'est seulement dans l'*Éthique* que, suite à la critique radicale de la finalité non seulement dans la nature mais aussi dans l'action humaine, la notion de fin ne peut plus être utilisée sans précaution. La fin, maintenant, équivaut au désir, et Spinoza ne manque pas de souligner cette équivalence : « Causa autem, quae finalis dicitur, nihil est praeter ipsum humanum appetitum<sup>31</sup> » ; « Per finem, cujus causa aliquid facimus, appetitum intelligo<sup>32</sup> » ; « finis ultimus hoc est summa cupiditas<sup>33</sup> ». Et c'est à cause de cela qu'on peut parler de fins, sans réintroduire une cause finale. La cause finale, pour sa part, et par conséquent, doit être toujours rapportée à la cause efficiente du désir, même quand il s'agit d'actions humaines.

- 33 La cause finale, dans l'*Éthique*, apparaît comme la traduction d'une notion centrale dans l'explication du comportement humain, le désir, autrement dit l'expression du *conatus*. L'élimination du finalisme parcourt donc les mêmes voies que Spinoza parcourait en même temps pour rendre sa théorie de l'action morale cohérente avec le déterminisme. Le désir était à l'origine des jugements de valeur de la raison et se substituait à la cause finale en même temps, et avec la même logique : si le bien n'est pas le but du désir, mais la conséquence du désir, le bien ne sera pas non plus la cause finale de l'action mais l'effet d'une cause efficiente, le désir, encore une fois. Peut-être Hobbes n'est-il pas étranger aussi au refus clair par Spinoza de la causalité finale dans l'action humaine : « *Finalis causa* locum non habet nisi in iis rebus, quae habent sensum et voluntatem, quam efficientem quoque esse *suo loco* ostendemus », pouvait-on lire dans *De corpore* X, 7. « *Suo loco* » renvoie à *De homine* XI, 2, où la volonté est dite équivalente à l'appétit, l'appétit est toujours causé par la prévision de joie provenant des choses extérieures et, par conséquent, ne peut pas être libre ; c'est au même endroit que ce qui est l'objet de l'appétit est dit être un bien. Déterminisme, refus de la causalité finale, dépendance du

jugement de valeur par rapport au désir, tout cela pouvait se retrouver dans l'œuvre de l'auteur anglais et l'*Éthique* en reproduit fidèlement les liaisons conceptuelles. Mais un ajout important, chez Spinoza, fait que les deux philosophies restent éloignées dans leur inspiration de fond : Spinoza prévoit un désir de la raison grâce auquel un niveau absolu et universel de ce qui doit être dit « bien » et « mal » peut être gardé. La raison, avec ses désirs et ses valeurs, finalement, reste étrangère à la sensibilité et à l'imagination, à leurs désirs et à leurs valeurs.

## RÉPONSE DE CHANTAL JAQUET. Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

- 34 Emanuela Scribano attire à juste titre l'attention sur un point nodal de l'évolution de la pensée de Spinoza du *Court Traité* à l'*Éthique*, qui a trait au renversement total des rapports entre jugement et désir à propos de la connaissance du bien et du mal. Le jugement de valeur ne précède pas le désir, il en procède. Ce renversement consiste en une inversion des rapports de cause à effet et il peut être décrit comme passage d'un intellectualisme pratique où le jugement détermine le désir à ce que l'on pourrait appeler une « affectivité cognitive » où le désir détermine le jugement. Or si les commentateurs ont, dans leur ensemble, souligné le renversement que Spinoza opère dans l'*Éthique* par rapport à la conception aristotélicienne en proclamant que nous ne désirons pas une chose parce que nous la jugeons bonne mais nous la jugeons bonne parce que nous la désirons, en revanche, ils se sont plus rarement penchés sur le fait que, dans le *Court Traité*, Spinoza faisait encore sienne cette thèse de l'antériorité du jugement sur le désir en matière de valeur morale et sur les raisons qui expliquent le changement de perspective dans l'*Éthique*.
- 35 Emanuela Scribano aborde le problème de front et s'interroge sur les raisons qui expliquent ce changement profond de Spinoza non pas tant par rapport à la tradition mais par rapport à lui-même. Sa première tâche est de circonscrire avec précision ce qui

change exactement pour éviter tout malentendu. En effet, on pourrait croire que dans sa période de jeunesse, Spinoza partait de l'idée que bien et mal sont des valeurs en soi, valeurs que l'esprit conçoit avant d'aspirer à elles, puis qu'il reniait cette doctrine dans l'*Éthique* en lui substituant la thèse selon laquelle bien et mal ne sont pas des propriétés des choses mais des modalités de notre relation à elles.

36 Or il n'en est rien. E. Scribano observe que le caractère relatif et relationnel des notions de bien et de mal est déjà admis dans le *Court Traité* ainsi que la thèse selon laquelle le vrai bien est déterminé en fonction de l'aptitude d'une action à nous rapprocher d'un modèle de perfection. Dès lors on ne peut pas évoquer ce caractère relatif des valeurs pour expliquer que le désir précède le jugement, puisque dans le *Court Traité* ce même caractère relatif s'accompagnait de la thèse contraire.

37 E. Scribano nous invite donc à sortir de notre sommeil dogmatique ou plus exactement de la somnolence philosophique qui consiste implicitement à croire que l'antériorité du désir sur le jugement s'explique par le fait que Bien et Mal ne sont pas des réalités en soi relevant d'un monde d'essences ou de valeurs transcendantes. Elle nous conduit à reformuler les données du problème ou à le poser dans des termes adéquats : comment expliquer le changement de rapports entre désir et jugement, étant entendu que la conception du bien et du mal demeure la même ?

38 Une fois le problème correctement formulé, E. Scribano s'emploie à le résoudre en soutenant une thèse forte. C'est l'introduction du *conatus* comme principe de la détermination du bon et du mauvais, probablement sous l'influence du *Léviathan* de Hobbes, qui est à l'origine du changement des rapports entre désir et jugement. Cette théorie devient centrale dans l'*Éthique* et elle est mobilisée pour repenser le problème moral à nouveaux frais. Elle permet de résoudre avantageusement les apories liées à l'intellectualisme et de comprendre l'écart entre la connaissance vraie et l'action – qui fait que je vois le meilleur, que je l'approuve et que je fais le pire –, comme un rapport de force entre affects actifs relevant de la connaissance adéquate et affects passifs relevant

de l'imagination. La réduction de la connaissance du bon et du mauvais à l'affect conscient de joie et de tristesse implique que c'est le sentiment et non le jugement qui est à l'origine des valeurs morales. La joie est donc un affect créateur de valeurs morales, en tant qu'elle est perception d'un bien. L'identification de la connaissance du bien et de la joie permet à son tour de mieux comprendre le lien entre désir et joie : quand nous jugeons bon ce que nous désirons, cela veut dire que nous jugeons bon ce qui est censé nous procurer de la joie.

- 39 Le fait que la connaissance du bon et du mauvais soit ramenée à l'affect conscient de joie et de tristesse ne signifie pas pour autant le congé de la raison. Celle-ci définit avec certitude ce qui nous est utile, autrement dit le bien. Mais pour que ce que la raison reconnaît être vraiment utile soit perçu comme un bien, il faut que l'agent perçoive l'accroissement de sa puissance comme un affect, c'est-à-dire qu'il en éprouve de la joie. Pour être perçu comme un mal, ce qui est nuisible vraiment doit produire de la tristesse. E. Scribano distingue ainsi, comme le fait Spinoza, deux aspects de la connaissance du bien et du mal, la connaissance en tant que vraie, qui n'est pas à proprement parler connaissance du bien, et la connaissance en tant qu'affect, qui est connaissance du bien mais qui n'est pas à proprement parler vraie.
- 40 Dans le prolongement de ces analyses très riches, on peut alors s'interroger premièrement sur la question de savoir si cette distinction de la connaissance du bien et du mal en deux aspects, l'un proprement cognitif et l'autre affectif, n'introduit pas une dualité insurmontable. Quelles sont au juste la signification et la portée de ce fameux *quatenus*, cet « en tant que » dans lequel Gilles Deleuze voyait la marque de l'esprit philosophique ? La division en deux aspects soulève le redoutable problème de leurs rapports et de leur articulation. La question se pose en effet de savoir s'il y a ou non passage du cognitif à l'affectif et de déterminer le cas échéant les modalités causales suivant lesquelles ce passage peut s'opérer.

- 41 On peut deuxièmement se demander si le renversement du rapport entre jugement et désir à propos de la connaissance du bien et du mal est limité à la philosophie morale ou s'il s'étend à toute la sphère de la connaissance chez Spinoza. Autrement dit, l'antériorité du désir par rapport au jugement vaut-elle uniquement pour le jugement moral ou vaut-elle également pour le jugement logique ? La question est de savoir si, d'une manière plus générale, le désir est au principe du jugement cognitif, ou plus exactement encore, si le mode exprimant le *conatus* sous l'attribut pensée, à savoir la volonté, est la cause du jugement. Il semblerait que l'on puisse opter pour l'affirmative. Si la volition n'est rien d'autre que l'idée en tant qu'elle s'affirme, concevoir, c'est toujours vouloir. En ce sens, la volonté entendue, selon le scolie d'*Éthique*, III, 9, comme l'effort pour persévérer dans l'être rapporté à l'esprit seul, n'est rien d'autre qu'une idée qui s'affirme et qui fonde le jugement. Il n'est donc pas absurde *a priori* de considérer que c'est le vouloir qui est à l'origine du juger en général et d'étendre à toute la connaissance ce qui vaut pour la connaissance du bien et du mal.
- 42 Dans sa conclusion, enfin, E. Scribano laisse entendre que dans l'*Éthique*, la référence à un modèle d'homme idéal est une survivance du passé et que cette théorie est devenue inutile. Il est vrai que l'on peut comprendre l'effort pour persévérer dans la raison comme l'une des orientations possibles du *conatus* et concevoir le chemin vers la béatitude comme le résultat d'une activité immanente, sans qu'il soit besoin de former un modèle d'homme. Comment expliquer alors que la référence à l'*exemplar* reste dans la préface de l'*Éthique* IV après l'exposé de la théorie du *conatus* qui aurait dû logiquement la faire disparaître ? Il paraît difficile de la considérer comme une anomalie, comme un élément superflu que Spinoza aurait oublié de supprimer. Sans remettre en cause l'idée d'un *conatus* de la raison qui s'efforce de persévérer dans la connaissance, il est possible de se demander si au lieu d'être résiduelle, la référence à l'*exemplar* ne serait pas chargée d'une fonction nouvelle. Est-ce qu'au fond, sous couvert du maintien d'une terminologie identique, il n'y aurait pas là aussi un changement de perspective par

rapport au *Court Traité* ? On peut en effet penser l'*exemplar* comme le résultat de l'activité de l'imagination joyeuse ou de la raison qui forment le modèle d'une nature supérieure, soit à partir d'une idée universelle confuse, soit à partir d'une notion commune dégagée d'affects singuliers de joie éprouvés, que l'homme est désireux de voir se perpétuer. Si l'esprit s'efforce d'imaginer ce qui accroît sa puissance d'agir, il peut alors se représenter un modèle d'homme joyeux et tendre vers lui comme une fin à réaliser. À partir de l'expérience joyeuse des notions communes, il peut aussi se concevoir comme un être vivant sous la conduite de la raison et désirer persévérer dans cette voie. Le modèle d'homme n'apparaît plus alors comme une fin extérieure mais comme l'expression immanente du désir rationnel. Il est le produit de l'esprit qui forme la notion commune d'un être vivant vertueusement sous la conduite de la raison, à partir de l'activité de la connaissance adéquate. Loin d'être un idéal lointain, l'*exemplar* serait ainsi le fruit d'une raison exemplaire.

## Note

1. Abréviations utilisées : *CT* = *Court Traité* ; *E* = *Éthique* ; p = proposition ; d = démonstration ; s = scolie ; c = corollaire. J'utilise la traduction des *Œuvres* de Spinoza par Charles Appuhn, avec quelques modifications. *CT* II, 3, 2.
2. *E* III, *Affectuum definitiones*, IV, *Explicatio*.
3. *CT* II, 16, 2.
4. *E* III, 9, s.
5. Voir *E* IV, Préface, et *CT* I, 10. Mais aussi *Cogitata metaphysica* I, chap. VI.
6. *CT* I, 10, 3 et II, 4, 5-8.
7. *Cogitata metaphysica*, II, chap. VI.
8. *CT* II, 5, 1.
9. *Ibid.*

10. *E IV*, 14. Cf. aussi *E IV*, 15, d. À ce propos, je me permet de renvoyer à E. Scribano, « Causalité de la raison et liberté chez Spinoza », *Revue philosophique de Louvain*, 107 (2009), p. 567-582.
11. *E IV*, 1, s.
12. Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, second edition, Oxford, Oxford UP, 1978, II, III, III, p. 415, très proche de Spinoza, *E IV*, 7: *Nothing can oppose or retard the impulse of passion, but a contrary impulse. Ibid. : 'Tis impossible [...] that [a] passion can be oppos'd by, or be contradictory to truth and reason*, très proche de Spinoza, *E IV*, I. Hume aussi justifiera l'origine des distinctions morales dans le sentiment par l'incapacité de la raison de produire directement l'action. Cf. Hume, *A Treatise of Human Nature*, III, I, I, p. 457: *Since morals, therefore, have an influence on the actions and affections, it follows, that they cannot be deriv'd from reason; and that because reason alone, as we have already prov'd, can never have any such influence. Morals excite passions, and produce or prevent actions. Reason itself is utterly impotent in this particular. The rules of morality, therefore, are not conclusions of our reason.*
13. *E IV*, 63, c.
14. *E III*, 9, s : « Cet effort, quand il se rapporte à l'Âme seule, est appelé *Volonté* ; mais quand il se rapporte à la fois à l'Âme et au corps, est appelé *Appétit* ; l'appétit n'est par là rien d'autre que l'essence même de l'homme, de la nature de laquelle suit nécessairement ce qui sert à sa conservation ; et l'homme est ainsi déterminé à le faire. »
15. *E III*, 28, d.
16. C'est nous qui soulignons.
17. *E IV*, 26, d.
18. *E IV*, 26-28.
19. *E V*, 27, d. C'est nous qui soulignons.
20. L'hypothèse d'un rôle important de Hobbes dans le passage d'une première rédaction à la rédaction définitive de l'*Éthique* avait été avancée par B. Rousset, *Éléments et hypothèses pour une analyse des rédactions successives de l'Éthique IV*, dans « Cahiers Spinoza », 5 (1984-1985), p. 129-145. Ce savant et stimulant article n'a pas été discuté comme il le méritait. Les conditions de la présence de Hobbes aux Pays-Bas sont très bien éclaircies par C. Secretan, « La réception de Hobbes aux Pays-Bas au XVII<sup>e</sup> siècle », *Studia spinozana*, 3 (1987), p. 27-45.

21. Hobbes, *Leviathan. Sive De Materia, Forma, et Potestate Civitatis Ecclesiasticae et Civilis*, dans Thomae Hobbes Malmesburienis *Opera philosophica quae latine scripsit omnia*, ed. G. Molesworth, Londini, 1849, repr. Scientia Verlag, Aalen, 1966, III, p. 40.

22. Hobbes, *Léviathan*, traduit du latin par F. Tricaud et M. Pécharman, Paris, Vrin 2004, p. 51. Cf. le texte latin dans Hobbes, *Leviathan, op. cit.*, p. 42 : « Quicquid autem appetitus in homine quocunque objectum est, eidem illud est quod ab ipso appellatur *bonum*. Similiter id, quod aversionis in ipso et odii causa est, ab ipso nominatur *malum* ; atque id *vile* appellat, quod ipse contemnit. Voces enim *bonum, malum, vile*, intelliguntur semper cum relatione ad personam quae illis utitur, cum nihil sit simpliciter ita ; neque ulla *boni, mali, et vilis*, communis regula ab isporum objectorum naturis derivata, sed a natura (ubi civitas non est) personae loquentis. »

23. La thèse opposée avait été soutenue par Aristote, *Métaphysique* Λ, 7, 1072a 28-29.

24. Voir la lettre 50 de Spinoza à Jelles, 2 juin 1674.

25. Voir la lettre 26 de Spinoza à Oldenburg, mai 1665 : « Par le même Huygens j'ai appris que le très savant Boyle était en vie et avait publié en anglais un traité remarquable sur les couleurs. Huygens me l'aurait donné à lire si je savais l'anglais. »

26. Hobbes, *Elementorum philosophiae. Sectio secunda, De homine*, cap. XI, dans Hobbes, *Opera philosophica quae latine scripsit omnia, op. cit.*, II, p. 94 et suiv.

27. Hobbes, *Leviathan, op. cit.*, p. 40.

28. Je rejoins ici la thèse de J. Bennett, suivant lequel l'« *exemplar* » de la nature humaine auquel Spinoza fait allusion dans la préface de la quatrième Partie de l'*Éthique* serait une survivance du passé, « *a palimpsest, bearing traces of earlier stages in Spinoza's thought* », *A Study of Spinoza's Ethics*, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1984, p. 296. D'ailleurs B. Rousset, dans l'article cité plus haut, soupçonne que la préface de la quatrième Partie garde les traces d'une première rédaction de l'*Éthique*. Sur le « modèle idéal » de la nature humaine, cf. A. Youpa, *Spinoza's Model of Human Nature*, « *Journal of the History of Philosophy* », 48 (2010), p. 60-76, auquel je renvoie pour la recension des interprétations de cet aspect de la philosophie morale de Spinoza.

29. *Ibid.*, II, 4, 7-8 : « je dois donc, dis-je, concevoir un homme parfait si je veux dire n'importe quoi concernant le bien et le mal de l'homme [...]. En outre, comme la destination (*het eynd* = la fin) [...] de quelque créature particulière que ce soit, ne nous est connue que par l'événement, il s'ensuit que ce que

nous pouvons dire de la destination (*eynd*) de l'homme ne peut se fonder que sur le concept d'un homme parfait dans notre entendement ; d'un tel homme nous pouvons bien connaître la destination (*eynd*), parce qu'il est un être de raison... » Le même Appuhn traduit « *eynd* » par « fin » dans *CT II*, 24, 6.

30. Voir *CT II*, 4, 8, et surtout *II*, 24, 6.

31. *E IV*, praefatio.

32. *E IV*, definitio VII.

33. *E IV*, appendix, cap. 4.

## Autore

***Emanuela Scribano***

## Université de Sienne

© Éditions de la Sorbonne, 2012

Condizioni di utilizzo <http://www.openedition.org/6540>

### *Notizia bibliografica digitale del capitolo*

SCRIBANO, Emanuela. *La connaissance du bien et du mal. Du Court Traité à l'Éthique* In: *Spinoza transalpin: Les interprétations actuelles en Italie* [online]. Paris: Éditions de la Sorbonne, 2012 (creato il 17 septembre 2018). Disponibile su Internet: <<http://books.openedition.org/psorbonne/257>>. ISBN: 9782859448080. DOI: 10.4000/books.psorbonne.257.

### *Notizia bibliografica digitale del libro*

JAUQUET, Chantal (dir.) ; MOREAU, Pierre-François (dir.). *Spinoza transalpin: Les interprétations actuelles en Italie*. Nuova edizione [online]. Paris: Éditions de la Sorbonne, 2012 (creato il 17 septembre

2018). Disponible su Internet: <<http://books.openedition.org/psorbonne/248>>. ISBN: 9782859448080.

DOI: 10.4000/books.psorbonne.248.

Compatible con Zotero