**Zeitschrift:** Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

**Herausgeber:** Schweizerische Philosophische Gesellschaft

**Band:** 52 (1993)

**Artikel:** L'illusion du mal

**Autor:** Chalier, Catherine

**DOI:** https://doi.org/10.5169/seals-883073

**Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

**Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

**Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

**Download PDF:** 09.12.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch**

Studia Philosophica 52/93

CATHERINE CHALIER

# L'illusion du mal

Dans le *Traité des Autorités théologique et politique*, Spinoza déclare son opposition résolue à Maïmonide, il lui reproche les principes régissant son herméneutique qui, dit-il, met le texte biblique à la torture «pour en tirer les rêveries d'Aristote» et ses «propres fictions»[1]. Il dénonce son audace inadmissible d'exiger la subordination de la lumière naturelle aux enseignements révélés par Moïse[2] et insiste sur la nécessité de séparer théologie et raison, la première vouée à «la ferveur croyante» et à «la soumission», la seconde à la quête «de la vérité et de la sagesse»[3]. Pourtant, en dépit de son antagonisme ouvert et de son exigence de veiller sur l'indépendance des vérités propres à la raison, sans les rendre donc tributaires de l'herméneutique d'un Livre censé faire autorité, la réflexion spinoziste n'est pas toujours étrangère aux analyses maïmonidiennes, même lorsqu'elles prétendent tirer leur légitimité du texte biblique. Ainsi, à propos du mal, les deux penseurs résistent à l'idée de lui conférer une réalité positive et s'efforcent de dénoncer, l'un sur la base d'un commentaire biblique, l'autre par la voie d'une raison autonome, l'illusion de ceux qui voient à sa présence matière à scandale. L'un et l'autre estiment en effet que la vraie connaissance délivre l'homme de cette illusion car elle lui permet de rencontrer un Bien que les injures du temps ne peuvent menacer, un Bien face auquel ce que les ignorants persistent à nommer mal perd toute consistance ontologique et disparaît absolument, sans même causer de souffrances.

Je suivrai maintenant leurs analyses en m'interrogeant sur les présupposés et sur les enjeux philosophiques et moraux de cette pensée du mal comme pur non-être.

1 Spinoza, *Traité des autorités théologiques et politiques*, trad. M. Francès, Pléiade, p. 623, voir également p. 730.
2 Ibid., p. 691.
3 Ibid., p. 818.

## 1. La leçon de Job

Le livre de Job se lit traditionnellement comme le récit des terribles souffrances d'un homme privé soudain de ses richesses, de son statut social et de ses enfants, d'un homme atteint dans son corps par la maladie et dans son âme par une détresse qu'accentue la trahison de ses amis qui cherchent, plus ou moins subtilement, à lui imputer la responsabilité de son sort en le pensant, selon la logique de la rétribution, comme un juste châtiment pour des fautes secrètes. Mais Job n'avoue nulle turpitude et crie au ciel sa détresse en demandant à Dieu pourquoi Il s'acharne contre lui, comme s'il pressentait que ce Dieu auquel il ne cesse de croire, en dépit de son malheur, s'est laissé inciter par Satan à le «ruiner sans motif» (2,3).

Le commentaire de ce livre par Maïmonide s'écarte décisivement de cette approche. Il ne compatit pas avec la douleur de Job et il lui reproche son attachement à des félicités imaginaires et son ignorance du seul Bien: la connaissance de Dieu. Il juge sévèrement sa révolte, Job manifesterait ainsi qu'il reste prisonnier de l'illusion finaliste commune à la plupart des hommes. Mais, objecte Maïmonide, pourquoi s'imaginer que l'univers entier est là pour servir l'individu? Pourquoi crier au scandale quand advient ce qui blesse une existence qui, jusque là, jouissait semble-t-il de la faveur divine? Job n'avoue-t-il pas, par sa plainte, sa méconnaissance du sens de la Providence? Selon Maïmonide en effet celle-ci ne ressemble pas à ce que l'homme en attend lorsqu'il se prend pour le centre de l'univers, désire que tout lui réussisse et dénonce l'injustice divine quand une nuit obscure l'étreint soudain. Dieu, affirme-t-il, accorde ses bienfaits selon le degré de perfection morale et intellectuelle, mais l'ignorant ne le soupçonne pas car, comme Job, il appréhende le bien et le mal de façon sensible et ne perçoit pas le sens d'un bien qui transcende tous les aléas parfois terribles d'une vie, bien véritable que seule la connaissance de Dieu peut donner.

Ce que Job, et avec lui la plupart des hommes, nomme mal s'avère donc une illusion. La leçon de ce livre serait d'enseigner que le mal n'a d'existence réelle qu'au regard des ignorants qui font de leur désir l'unique mesure d'appréciation de ce qui leur arrive. Elle serait de révéler, ce que Job découvre à la fin du livre lorsqu'il ne connaît plus Dieu par ouï-dire mais Le voit de ses propres yeux (42,5),« qu'aucune de toutes ces calamités ne saurait troubler»[4] la félicité de celui qui perçoit Dieu véritablement. Ce serait, précise Maïmonide, la signification des reproches divins aux amis de Job au terme du récit:

4 Maïmonide, *Le Guide des égarés*, trad. S. Munk, Lagrasse, Verdier, 1979, p. 487.

«Vous n'avez pas parlé convenablement de moi comme mon serviteur Job» (42,7) qui lui a compris que nul bonheur n'existe hors la connaissance de Dieu. «Maintenant mon oeil T'a vu», le reste n'a pas de valeur, «je méprise tout ce que j'avais désiré autrefois et je me repens d'avoir été dans la poussière et dans la cendre»[5], tels sont les propos prêtés par Maïmonide à Job.

«Ces félicités imaginaires, comme la santé, la richesse, les enfants, Job les avait considérées comme but, tant qu'il ne connaissait Dieu que par tradition et non par la réflexion; c'est pourquoi il tomba dans tous ces égarements et proféra ces discours blâmables»[6]. Maïmonide refuse ainsi de considérer comme mal la maladie, la misère ou la mort, car chacun de ces états signifie la perte d'une réalité fragile et éphémère qui ne mérite pas le nom de bien. L'homme ne devrait donc ni s'attacher à une réalité dont l'essence est précaire ni regretter avec douleur une disparition propre à l'ordre des choses. Il devrait tout au plus jouir de sa santé, de ses richesses et de la présence de ceux qu'il aime comme d'une faveur provisoire mais, en fin de compte, sans importance. Car la seule félicité digne de l'amour humain consiste à connaître Dieu, elle dispense du souci envers ce qui passe et qui finira inévitablement par disparaître, elle libère de la plainte et de la révolte devant les misères de la vie qui jamais ne sont de véritables maux.

Les fausses opinions sur Dieu et sur sa Providence font naître et entretiennent la plupart des tristesses humaines, affirme Maïmonide, ce sont elles qu'il faut craindre et non les évènements du monde. Les sages se défont d'elles et ils comprennent alors que nul sentiment de scandale n'est de mise face à la maladie, la pauvreté ou même la disparition de proches, car cela ne remet en cause l'idée de la Providence divine qu'au regard de ceux qui en ont une idée naïve et fondamentalement intéressée. De ceux qui, incapables de franchir les ténèbres de l'ignorance, croient à la réalité du mal parce qu'ils nomment tel ce qui ne s'ajuste pas à leur désir.

Maïmonide ne pense pas que le désir intéressé soit la mesure du bien et du mal, il cherche le chemin d'un bien véritable, d'un bien qui ne serait jamais soustrait à l'amour humain et qui procurerait ainsi une béatitude éternelle. Or tendre vers lui nécessite le renoncement à l'illusion du désir qui, dans son impatience et dans sa tyrannie, voudrait faire de sa satisfaction l'aune exclusive de ce qui vaut. Le sage sait qu'il n'en est rien, il ne se laisse donc pas aller à une vaine pitié devant la dureté des maux subis par celui qui, comme Job, perd tout ce qui, jusqu'alors, donnait un goût de bonheur à sa vie.

5 Ibid., p. 487.
6 Ibid., p. 487.

Maïmonide ne cherche pas, contrairement aux amis de Job, à s'épargner la confrontation éprouvante avec le sentiment de l'injustice subie par le prochain, il ne tente donc pas, comme ils le font, de justifier la détresse qui accable celui que peu avant chacun révérait, en insinuant qu'il a dû commettre des fautes justement châtiées par la souffrance. Mais il refuse de plaindre Job dont il dénonce l'ignorance pour louer ensuite son éveil à la vraie connaissance de Dieu où se révèle que la réalité de ce que les hommes croient être un mal n'a aucun poids ontologique.

Selon le philosophe, Job comprendrait, au terme de sa révolte, que celui qui s'en tient à la tradition ne connaît pas Dieu et ne veut pas Le servir dans le monde tel qu'il est. Attaché à de fausses valeurs, à des biens subjectifs, il crie au scandale lorsqu'ils disparaissent et il n'hésite pas à accuser Dieu. L'ignorance de Job consiste à comparer la manière dont Dieu gouverne le monde et veille sur ses créatures à celle des hommes, or de même qu'il n'y a aucune commune mesure entre leurs actions et celles de Dieu, l'intention de Dieu à l'égard de ses créatures diffère aussi totalement de leur propre prévoyance envers ceux et celles qui sont soumis à leur garde. L'absence de sagesse, dans cette perspective, constitue donc le seul mal que l'homme ait raison de redouter. Or ce mal unique dont il faut se défier ne laisse pas désarmé, chacun peut l'affronter et le combattre efficacement puisque les portes de la sagesse ne se ferment pas devant ceux qui, patiemment, s'avancent vers elles. Les misères qui guettent chacun, même les nantis, les douleurs imprévues qui assaillent les coeurs les mieux assurés de leur bon droit à exister sereinement, font partie de l'ordre des choses et d'une nécessité sur laquelle l'homme n'a pas de prise. Il ne sert à rien de les justifier comme le tentent les amis de Job, mais il ne sert à rien non plus de les déplorer et de condamner Dieu à cause d'elles. La seule réponse digne de l'humain devant le malheur est ainsi de persévérer encore dans la voie de la sagesse puisqu'elle donne de comprendre que tout ce qui arrive, même le pire selon l'homme, ne peut priver du véritable Bien – la connaissance et l'amour de Dieu – et qu'à ce titre donc ce n'est pas un mal.

La voie de la sagesse délivre du sentiment de révolte devant ce que la plupart des hommes continuent à nommer mal. Elle enseigne à renoncer aux faux biens du monde pour se vouer à la quête d'un Bien éternel et indéfectible. Ceux qui se tournent vers Lui, non pour qu'Il les gratifie d'une vie réussie au regard des critères mondains mais pour L'aimer de façon désintéressée, *lishma*, c'est-à-dire pour l'unique raison qu'il est le Bien, désertent bientôt le monde des plaintes et des détresses car ils savent sa vanité. Ils veulent transmettre à ceux dont la convoitise n'annule pas toute possibilité de réflexion,

que l'ignorance constitue le seul mal à combattre, non par de stériles lamentations, mais par l'étude désintéressée de la Torah en laquelle, selon Maïmonide, ce Bien s'offre à la connaissance humaine et lui permet de se détacher du reste.

La sagesse permet de ne pas sombrer sous le faix éprouvant du malheur, elle passe par le renoncement consenti aux biens mondains, éphémères par nature. Un sage ne peut vouloir qu'ils durent, il ne redoute que ce qui fait obstacle à son itinéraire vers le Bien entrevu déjà dans l'étude de la Torah à laquelle il consacre ses jours et ses nuits.

## 2. L'origine passionnée du mal

Les lamentations et la révolte de Job, puis sa conversion à la sagesse, ou à la véritable connaissance de Dieu qui chasse l'idée d'une réalité positive du mal et en révèle l'illusion, font écho aux étapes de l'itinéraire suivi par le sage dans l'*Ethique* de Spinoza. Il doit en effet renoncer à une existence en proie aux passions et à tout ce qu'elles charrient d'illusions, pour entrevoir la claire lumière d'une vie sous le régime de la raison et connaître l'apaisement et la joie. Or ceci ne se fait pas sans violence car, de prime abord, «chacun, selon les lois de sa nature, désire nécessairement ce qu'il juge être bon ou mauvais, ou éprouve de l'aversion pour lui» (IV, 19). Spontanément donc, chacun espère garder ce qu'il nomme bien – amour, santé ou richesse – et redoute les menaces qui pèsent sur lui. Mais ce sentiment premier leurre souvent l'homme sur la nature du bien et du mal, il le voue à les éprouver au regard de la tristesse ou du plaisir qu'ils lui procurent, mais est-ce un critère adéquat? Comme Maïmonide, Spinoza estime que seul vaut le qualificatif de mal ce qui empêche de comprendre (IV, 27), mais un homme souffre-t-il souvent uniquement de son éloignement de la sagesse? Ne dénonce-t-il pas plutôt les occurrences de la vie dès qu'elles contrarient un tant soit peu son désir des biens incertains et éphémères? Se soucie-t-il même d'acquérir une connaissance adéquate des choses? Le portrait de l'homme sous le régime des passions dressé par Spinoza indique combien celui-ci reste incapable de désirer le bien réel qui convient à sa nature. Il convoite ce qui l'oppose à autrui, refuse de partager et jalouse sans cesse ceux qui l'entourent. Dans l'ignorance de sa nature, il se compare en effet aux autres et crie à l'injustice dès qu'ils lui semblent jouir d'un meilleur sort que le sien.

L'illusion du mal prend surtout source dans cette tendance profonde à se comparer. Par contre, celui qui connaît sa nature n'éprouve pas ce besoin, il

sait qu'il n'y a pas lieu de comparer l'essence d'une chose à celle d'une autre et il s'épargne ainsi une cause primordiale de vaine souffrance. En effet la perfection d'une chose est celle de son essence, or il ne faut pas comparer les essences puisqu'elles sont chacune parfaites dans leur ordre. Le parallèle entre un aveugle et un voyant suscite ainsi une douleur qui n'a pas lieu d'être puisque la privation de la vue n'est rien par elle-même. L'homme la déplore parce qu'il confronte deux essences différentes, ce qui n'a pas de sens, dit Spinoza: «Au moment donné, il serait contradictoire que la vision lui appartînt, comme il serait contradictoire qu'elle appartînt à la pierre; puisque rien n'est à cet homme et ne peut être dit sien, sauf ce que l'entendement et la volonté de Dieu lui ont accordé»[7]. Dans cette perspective, il ne sert à rien de se révolter contre Dieu devant un sort jugé injuste au regard de celui d'autrui, Dieu n'est en effet cause que de la perfection ou de la réalité des essences et non des défauts que l'homme croit trouver en elles lorsqu'il revendique des similitudes impossibles. Par contre, il commence à avancer sur le chemin de la sagesse dès qu'il cesse de comparer son sort à celui du prochain pour s'en tourmenter. Ce renoncement constitue l'une des prémisses indispensables à la quête de l'essence propre à chacun, or au regard de celle-ci, l'homme comprend peu à peu que rien ne lui manque car son essence, en ce qu'elle exprime d'être, est absolument parfaite.

Spinoza pense en effet que «ce qui donne au mal, à l'erreur, au crime leur forme propre ne consiste en rien que ce soit exprimant une essence», même «le meurtre de sa mère, dont Néron s'est rendu coupable, n'était pas un crime sous l'aspect positif de l'acte accompli»[8]. L'ingratitude de Néron, son étrangeté au sentiment de pitié et sa révolte ne signifient aucune essence, aucune réalité positive, mais seulement une absence et un manque. Le philosophe affirme donc: «Je n'accorde pas que la faute et le mal soient rien de positif, encore bien moins que quoi que ce soit puisse être ou arriver contre la volonté de Dieu. Non content d'affirmer que la faute n'est rien de positif, j'affirme en outre qu'on parle improprement et de manière anthropomorphique, quand on dit que l'homme commet une faute envers Dieu ou qu'il offense Dieu»[9].

Comme Maïmonide, et fidèle en cela à une longue tradition philosophique, Spinoza n'admet ni le drame ni le tragique dans l'être et il refuse dès lors d'attribuer au mal une essence. Ce que l'homme nomme mal physique, moral

7 Spinoza, *Correspondance*, trad. R. Misrahi, Pléiade, p. 1148.
8 Ibid., p. 1162.
9 Ibid., p. 1123.

ou métaphysique n'a pas de réalité positive dans l'univers spinoziste entièrement régi par la nécessité. Dès lors les cris des innombrables frères de Job ne prouvent que leur ignorance de la pleine positivité de l'être, car s'ils comprenaient que tout ce qui est suit les lois d'une détermination naturelle, comment oseraient-ils dénoncer l'ordre du monde? «Si un aspect de la nature nous semble ridicule, absurde ou mauvais, c'est que notre connaissance est trop partielle, c'est que les aspects primordiaux de l'ordonnance de la cohérence de la nature nous échappent»[10]. Or, comme ce qui vaut pour la nature physique, doit valoir pour toute chose, la détresse devant la mort, la maladie et la pauvreté n'a pas de sens, ces maux n'étant rien en soi. L'affliction n'exprime que la vaine volonté de voir le monde et ses évènements s'accorder à l'attente ignorante de celui qui ne connaît pas d'autre mesure à la joie que celle, inévitablement partiale et pauvre, de son désir. Mais s'il devient capable, comme le sage, de former des idées adéquates, il comprendra que ce qu'il nommait jusque là, bien et mal, constituent des êtres de raison, *entia rationis*.

Comme la notion de péché ne trouve pas place dans sa pensée, Spinoza ne ratifierait certainement pas le verdict des amis de Job qui voient en sa terrible souffrance la rançon de ses fautes et l'expression d'un châtiment divin. Dans l'univers spinoziste, l'individu ne peut pas plus offenser Dieu que Celui-ci n'a le souci de le punir. Si les hommes souffrent il ne faut donc pas recourir aux idées de chute, de corruption ou d'expiation pour en rendre compte, mais uniquement à leur absence de connaissance adéquate. Nul ne saurait «aller à l'encontre du vouloir éternel de Dieu tel, qu'inscrit dans l'univers naturel, il exprime l'ordonnance de la nature entière»[11], nul ne saurait donc l'offenser. Dieu ne cherche ni à punir ni à mettre à l'épreuve, ceux qui le croient restent prisonniers d'une image anthropomorphique véhiculée par la religion pour entretenir la peur, ils n'hésitent pas à doter Dieu de leurs propres passions au lieu de se purifier d'elles comme la sagesse le veut.

La vraie connaissance, comme le découvre celui qui ne cède pas à l'impatience et consent à traverser toutes les étapes qui mènent au dernier livre de l'*Ethique*, enseigne en effet que Dieu est sans passion et n'éprouve aucun sentiment, positif ou négatif, pour les hommes. Il se soucie encore moins de les persécuter puisqu'il est cause de ce qui est et que les tourments, comme le mal d'une façon générale, n'expriment jamais une essence mais une ignorance. Dans la philosophie spinoziste donc, si un homme pâtit de l'emprise d'une

10 Spinoza, *Traité des autorités théologiques et politiques*, p. 827.
11 Spinoza, *Traité de l'autorité politique*, trad. M. Francès, p. 933.

maladie sur son corps ou, moralement, d'une injustice, de l'indifférence, voire de la trahison, de ses proches, cet affect de souffrance atteste de son éloignement de la sagesse. Il prouve qu'il n'a pas réussi à prévenir la passion qui toujours se nourrit de comparaisons indues avec les essences différentes, ici celle d'un homme en bonne santé, qui jouit d'une juste reconnaissance et de l'attention de ses proches. Pour Spinoza la convoitise du sort d'autrui, au lieu du désir d'accomplir sa propre essence, parfaite en son ordre, alimente la souffrance et l'accentue sans fin. Elle suscite le délire de ceux qui s'imaginent alors que Dieu les met à l'épreuve ou les condamne. Dès lors, pour pallier ces errances de l'esprit et les douleurs qu'elles avivent, celui qui s'estime lésé par le destin ou par les hommes devrait cesser de comparer son sort à celui de ceux dont la vie semble douée de toutes les excellences, et s'efforcer de penser la possibilité de persévérer dans son essence, quelles que soient les contingences de l'existence. Or la bonne persévérance dans l'être, celle qui accomplit justement l'essence des uns et des autres, ne passe pas par la comparaison mais uniquement par le désir de mieux connaître chaque essence dans sa perfection propre qui exprime un mode du divin. A ce moment l'homme devient capable d'une idée de Dieu absolument étrangère aux passions, d'un Dieu éternel dont l'amour donne une joie infinie et, le sachant, il abandonne toute passion comme ce qui lie aux biens illusoires de ce monde.

Le sage sait ainsi que le mal n'a pas de réalité, il pense la positivité de ce qui est et uniquement cela. Spinoza ignore le drame et le tragique, il plaide la cause du consentement à la nécessité mais il admet que la plupart des hommes restent incapables de se hausser à cette sérénité. Terme d'un long itinéraire, nul ne commence sa vie avec elle, elle reste d'ailleurs, durant toute leur vie, hors de la portée de presque tous. Loin de constituer une résignation à l'ordre des choses et une impuissance à le modifier dans un sens plus favorable aux hommes, cette sérénité apprend la joie de sentir son être véritablement accompli. Elle ne dit pas que chercher à guérir les maladies ou à constituer une Cité qui garantisse à chacun une juste place en lui épargnant la violence, soient de vaines activités, les écrits politiques de Spinoza le montrent. Cependant cette sérénité dit que le souci d'une meilleure vie, comme celui de conditions politiques favorables à la liberté, doivent être subordonnés à l'unique désirable – la sagesse – autrement ils entretiennent l'illusion du mal. Comme, par exemple, lorsque certains croient pouvoir promettre aux hommes le bonheur par l'intermédiaire du politique. Tous les registres de l'activité humaine sont certes fondamentaux mais ils ne doivent pas se confondre avec la fin ultime du désir humain – la sagesse ou la connaissance vraie de Dieu. Ils doivent la servir et c'est à ce titre, et à ce titre seulement, qu'ils constituent un

bien précieux. Mais s'ils occultent cette finalité, servent les intérêts tyranniques de tels ou tels, ils s'en éloignent toujours davantage, comme le montre l'emprise des autorités religieuses qui, selon Spinoza, se servent du pouvoir pour entretenir l'ignorance et la crainte afin d'assurer la pérennité de leur main-mise sur les corps et les âmes.

Comme le mal constitue une soustraction des hommes à la puissance d'être inhérente à leur essence, l'oeuvre politique doit se donner pour but de combattre tout ce qui entrave ou interdit la réalisation de cette essence, en tentant d'établir les conditions propices à la vie sage, seule finalité véritablement digne du désir. Elle doit ainsi résister aux intimidations des clercs qui contrarient cette puissance en soumettant le désir à l'emprise de faux biens et en châtiant les imprudents qui s'émancipent de leur tutelle. Elle doit veiller sur les institutions qui garantissent la sécurité et la paix civile, c'est-à-dire soustraient les vies aux menaces de ce que Spinoza nomme les mauvaises rencontres, celles qui troublent, voire interdisent, l'accomplissement de l'essence. Car, en dépit de sa sérénité, le sage sait que la persévérance dans l'être – celle de la pensée comme celle du corps – reste fragile. Peut-il être sûr que sa joie intérieure soit à jamais à l'abri de la diminution d'être constituée par la tristesse qui envahit l'âme quand l'ignorance humaine se fait puissance et prend le visage de la brutalité et des déclarations anathèmes? Peut-il jouir d'une santé du corps indemne des maladies ou des accidents qui guettent sa fragilité? Peut-il s'adonner à la béatitude de l'amour intellectuel de Dieu alors que ces heures menaçantes ne cessent de sonner? Et peut-il enfin rester sage au coeur de la Cité, comme le demande Spinoza qui ne cède pas à la tentation de la fuir, sans frémir devant les injustices et les violations du droit dans cette Cité même?

A ces questions le sage répond par le désir d'une sagesse encore plus sage qui seule donne de comprendre la vanité des passions humaines, surtout de celles qui prétendent au redoutable privilège de la puissance sur autrui. Il sait que l'irrationalité régit la plupart des comportements et la puissance de ce savoir le libère du mal qu'autrui voudrait lui faire puisqu'il en découvre bientôt la vanité. Si la violence réussit en effet à l'exclure, voire à le tuer, jusqu'à l'ultime instant elle ne peut lui ôter la source vive de sa joie, la seule à mériter vraiment le nom de bien: la sagesse ou l'amour intellectuel de Dieu. Car celui qui se tient en sa proximité cesse d'apprécier l'existence en fonction de ce qui advient, il saisit chaque chose selon l'angle de la nécessité absolue et éprouve dans le temps le sens de l'éternité. La libération radicale du mal s'atteint là, quand le sage cesse de chercher sa joie dans une temporalité tourmentée pour la trouver dans un amour qui lui donne de se connaître

lui-même en Dieu. Le reste – la maladie, l'injustice ou le deuil – s'estompe alors dans un lointain sans importance, le sage a atteint le salut.

### 3. Limite de la sagesse.

Maïmonide et Spinoza, en dépit de leur différend quant aux rôles respectifs de l'Ecriture et de la raison dans la quête de la vérité, tentent donc tous deux d'enseigner la voie d'une sagesse qui libère du mal par la démonstration de sa vanité. Ils ne compatissent pas aux maux de tous ceux qui, comme Job, subissent les assauts d'un sort funeste, ils dénoncent même leurs lamentations comme preuves de leur absence de connaissance du seul véritable bien. Les ignorants pleurent ou se révoltent au lieu de chercher à comprendre, il ne vaut pas de les consoler par de vaines promesses mais de les aider à cheminer vers la sagesse qui seule les délivrera pleinement du mal. Car si celui-ci renvoie à une illusion dont la vraie connaissance affranchit définitivement, la meilleure réponse à la souffrance d'autrui est de l'encourager à progresser en sagesse et ainsi en sérénité. Le sage ne veut pas compatir à une douleur causée par ce qui n'a pas d'être, cela équivaudrait à un pacte avec la pire maladie de l'esprit: sa captation par les passions. La seule attitude intellectuellement et moralement convenable devant celui qui souffre ne réside ni dans la compassion ni dans le sentiment de responsabilité face à ce qui lui arrive, mais uniquement dans la certitude qu'il convient de l'aider à accéder à la claire intelligence de l'absence de réalité ontologique du mal. Maïmonide pense que Dieu le révèle dans *le livre de Job* et Spinoza le déduit de la compréhension raisonnée de la nécessité à l'oeuvre dans l'univers. L'un et l'autre s'accordent cependant sur l'absence de réalité ontologique du mal et ils en déduisent une semblable conclusion: ne pas s'émouvoir du mal subi par le prochain mais l'aider à s'en libérer lui-même par la compréhension de son inconsistance.

La limite de la sagesse ne se situe-t-elle pas là? Que les sages s'efforcent d'affronter *leur* mal de cette façon n'a pas à susciter approbation ou réprobation, cela s'admet. Cependant peut-on consentir sans discussion à l'idée qu'ils enseignent à autrui leur certitude – le mal n'existe pas – sans en souligner le risque: l'indifférence à ce qui, pour cet autrui, constitue *son* mal, un mal qu'il ne vit pas comme une illusion. Comment dire, avec Spinoza, à l'aveugle qu'il n'a pas à souffrir puisque la cécité fait partie de la perfection de son essence? Comment conseiller à Job, avec Maïmonide, d'être plus sage au lieu de s'interroger sur le sens de ses terribles souffrances? Sans discuter le bien-fondé de la proposition – le mal est une illusion – ne faut-il pas se demander si l'on peut,

sans immoralité, l'énoncer devant un homme qui souffre? Si le sage demande à celui-ci d'éprouver sa force d'âme devant son mal afin de comprendre que ce mal *n'est pas*, cela ne signifie-t-il pas aussi que cet homme ne peut compter sur sa compassion ni sur ses tentatives de trouver en lui des ressources pour l'aider?

Penser avec Maïmonide et Spinoza le mal comme illusion dont la sagesse délivre, ne risque-t-il pas – dès lors que cette proposition s'enseigne comme réponse au mal subi par autrui – de vouer chacun à la solitude devant le mal? Car s'il faut, pour le surmonter, compter sur sa propre avancée vers la sagesse, et sur elle seule, l'idée d'un lien entre les hommes qui permet, parfois du moins, de recevoir d'autrui ce que la souffrance interdit de se donner à soi-même – la confiance rendue par une parole d'amour par exemple – disparaît pour céder la place à une humanité d'individus solitaires supposés s'en remettre à leur propre sagesse pour surmonter détresses et douleurs. Or l'enseignement de la voie vers la sagesse, qu'il soit balisé par le *Guide des Egarés* ou par *l'Ethique*, constitue-t-il la seule offrande que l'homme ait à faire à l'homme qui souffre sans prendre son mal pour une illusion? Les philosophes le pensent qui louent la vérité comme unique source de liberté et de joie, mais ne s'épargnent-ils pas la quête d'une autre vérité? Celle qui saisit devant le visage douloureux du prochain en commandant de ne pas l'abandonner à son destin. Vérité d'un bien qui, loin de s'identifier au Dieu sans passion de Maïmonide ou au Dieu ignorant de tout amour pour les hommes de Spinoza, est celle d'un Bien qui donne. Ce Bien ne répond pas tant au mal par l'idée de l'accomplissement de l'essence qu'il n'en juge la droiture, à chaque instant du temps au nom de la justice et à l'amour dus à l'autre homme.