Spinoza

Traité de la réforme de l'entendement—Commentaire

Patrick Dupouey

Philopsis : Revue numérique
https://philopsis.fr

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

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

1— Présentation

Cette très succincte présentation liminaire ne dispensera pas le lecteur du traité *De la réforme de l'entendement* de s'informer au sujet de certains points relatifs à l'établissement du texte, à la vie de Spinoza, à la date de rédaction du traité, aux sources philosophiques auxquelles puise son auteur et aux influences qu'il a reçues (notamment par ses lectures), aux rapports du *TIE* (*Tractatus de intellectus emendatione*) aux autres ouvrages (notamment celui dont la rédaction est chronologiquement la plus proche : le *Court traité*), aux destinataires, enfin à l'inachèvement de notre traité, objet d'interminables débats, et sur laquelle je reviens très brièvement en conclusion.

Le *De intellectus emendatione* est l'une des premières œuvres dont Spinoza ait entrepris la rédaction, vraisemblablement en 1660 – 1661. Sa première édition, c'est-à-dire son apparition publique, est posthume (1677). L'avertissement n'est pas de Spinoza (peut-être de Jarig Jelles, avec qui il correspondit).

C'est une œuvre importante, dont bien des thèmes – « nombreuses choses excellentes et utiles », prévient l'avertissement – se retrouveront dans ce que le *TIE* annonce plusieurs fois comme la « philosophie » à venir, c'est-à-dire bien sûr l'*Éthique*, dont les dernières pages offrent la solution du problème existentiel sur lequel s'ouvre notre traité.

De nombreux passages du *TIE* (allusions, annonces, récapitulations) font voir que Spinoza le rédige dans la perspective d'une philosophie qui n'est sans doute pas déjà achevée (et dont rien ne dit qu'elle le sera même complètement à l'heure de sa mort[1]), mais dont la structure essentielle est déjà bien formée dans son esprit. Il est par exemple significatif que dans la note *c* au § 13, Spinoza parle *au présent* d'un « lieu » (évidemment l'*Éthique*) où « ces choses sont plus amplement expliquées ». J'ai pris soin de signaler ces moments annonciateurs ou précurseurs, quoique toujours en résistant à la tentation de lire systématiquement le *TIE* à travers les lunettes de l'*Éthique*. On ne peut manquer de noter, par exemple, que s'il est régulièrement question de « l'être le plus parfait » (§ 38, 39, 49), de l'« être unique et infini » (§ 76), « un être qui soit la cause de toutes choses » (§ 99), Dieu n'assume à aucun moment dans le *TIE* la fonction que lui assignera l'ouvrage de la maturité. Spinoza ne parle pas non plus d'amour de Dieu pour caractériser le « bien suprême » dont le prologue annonce la quête. L'étudiant en philosophie spinoziste peut néanmoins tirer profit de la mise en correspondance de bien des passages du *TIE* avec tel concept de la doctrine achevée, mais l'opération n'est légitime que sous la condition suivante : qu'on puisse admettre sans risque de se tromper, que Spinoza est déjà, quand il rédige notre traité, en possession de ce concept.

On a vu dans le *TIE* le *Discours de la méthode* spinoziste. Léon Brunschvicg y trouvait « La logique de Spinoza ». Le XVIIe siècle éprouve, avec beaucoup plus d'ambition que le précédent, la confiance dans la puissance de l'esprit humain pour la résolution des plus hautes questions, même sans le secours d'une grâce surnaturelle. Les facultés naturelles sont d'elles-mêmes bonnes, il n'est besoin que d'en faire un bon usage. Même un Malebranche, pour qui le péché originel nous a livrés à la tyrannie des sens et aux « désirs indélibérés », croit l'homme capable, par « le travail de l'attention », de se rendre accessible à la lumière de la vérité. Malebranche aussi bien que Spinoza reprennent ici le projet cartésien de restituer à l'intelligence rationnelle la place qui lui revient : la première. Ce qui, contrairement à un préjugé bien enraciné au sujet de l'inspiration cartésienne, n'implique aucunement de donner congé aux sens, à l'imagination ou à l'affectivité.

Il est intéressant de noter la façon dont des théologies aussi éloignées que celle de Malebranche et de Spinoza se retrouvent, à partir de ce privilège conféré à l'entendement, sur la manière de comprendre le personnage du Christ. Au chapitre IV du *Traité théologico-politique*, Spinoza présente le Christ comme « la bouche de Dieu », une bouche qui parle le langage de la *pura mens* (§ 91 de notre traité) :

> Du fait que Dieu s'était révélé immédiatement au Christ ou à son esprit, et non, comme aux prophètes, par des paroles et des images, nous ne pouvons comprendre que ceci : le Christ a perçu, c'est-à-dire compris, les choses révélées en vérité ; car une chose est comprise dès lors qu'elle est perçue exclusivement par l'esprit, indépendamment des paroles et des images. Le Christ a donc par conséquent perçu les choses révélées dans leur vérité et adéquatement. Si donc il lui est arrivé de les prescrire sous forme de lois, il ne l'a fait qu'à cause de l'ignorance et de l'obstination du peuple. En cela il a donc tenu le rôle de Dieu, s'adaptant au caractère du peuple et, pour cette raison, bien qu'il se soit exprimé un peu plus clairement que les autres prophètes, enseignant les choses révélées de façon obscure et le plus souvent par paraboles, surtout quand il s'adressait à ceux à qui il n'avait pas encore été donné de comprendre le royaume des cieux (voyez Matthieu, chapitre XII, verset 10, etc.).

Malebranche ne dit rien de très différent (*De la recherche de la vérité*, Livre V, Ch. V) :

1 Spinoza a souvent et profondément remanié l'*Éthique*, notamment les IIIe et IVe parties.

Patrick Dupouey - © *Philopsis* – Tous droits réservés

> Le Fils de Dieu, qui est la sagesse du Père, ou la vérité éternelle, s'est fait homme, et s'est rendu sensible pour se faire connaître aux hommes charnels et grossiers. Il les a voulu instruire par ce qui les aveuglait : il les a voulu porter à son amour et les détacher des biens sensibles par les mêmes choses qui les captivaient. Agissant avec des fous, il s'est servi d'une espèce de folie pour les rendre sages.

Se multiplient alors les traités visant à diriger cet usage de nos facultés au moyen d'une bonne méthode. Et quelque chose en effet rapproche la *Réforme de l'entendement* de l'opuscule cartésien de 1637. Mais on oublie trop que le *Discours de la méthode* préludait non à un traité de métaphysique débouchant sur une éthique d'ambition sotériologique, mais à trois exposés de pure science : « la dioptrique, les météores et la géométrie, qui sont des essais de cette méthode ».

« Produire par la pensée une façon de soigner l'entendement […] pour qu'il entende les choses avec succès et sans erreur, et le mieux possible » (§ 16), voilà un thème bien classique. On le retrouve dans l'« *Art de penser* » de la *Logique de Port-Royal*, exactement contemporaine du *TIE* (1661). Mais ici, chez Spinoza, avec une teneur différente. Les titres mêmes des ouvrages permettent déjà de repérer quelques différences essentielles. En écrivant des *Règles pour la* direction *de l'esprit*, un *Discours de la méthode*, « pour bien *conduire* sa raison », Descartes place l'esprit sous la juridiction de la volonté souveraine et produit une philosophie du libre jugement. Certes, le *TIE* est sous-titré « de la voie par laquelle il [l'entendement] est le mieux *dirigé* vers la connaissance vraie des choses ». Mais le traité s'emploie à montrer qu'il ne peut en vérité exister dans l'esprit aucune instance pour « diriger » l'entendement, qui se dirige tout seul puisque la « direction » dans laquelle il doit s'engager est définie par le seul exercice de sa propre puissance autonome. Et pour qu'il emprunte cette voie, il n'est besoin que de la dégager, ce que signifie le terme d'*emendatio*.

Ici se pose, dès le titre, un problème de traduction. La tradition a consacré l'expression de *réforme de l'entendement*, mais ce ne fut sans doute pas un choix très heureux. *Emendare*, c'est corriger, effacer les fautes, rectifier, amender, redresser, remédier (du latin *mendum*, erreur, défaut). Mais il ne suffit pas de considérer l'étymologie. Il faut parcourir l'étendue du registre dans lequel s'exprime le traité : celui de la « purification » ; il s'agit de dégager la nature de l'« esprit pur » (*pura mente* au § 83, note *d"*) ; de « recenser toutes les idées que nous trouvons en nous à partir de l'entendement pur » (*purus intellectus,* § 91, note *e"*). Cette *expurgatio* (§ 16) relève du soin médical (*medeor*, § 16). Tschirnhaus publie en 1687 une *Medicina mentis*, où il est question de *rectificare, expurgare et sanare intellectus*. Le thème de l'*emendatio* est essentiellement négatif. Il s'agit de dégager ce qui, venu des sens, de l'imagination, de la mémoire et du langage, donc aussi des usages et des traditions, encombre, obscurcit, parasite l'activité de l'intellect. Il faut améliorer, au sein de l'esprit humain, ce que la théorie de l'information appelle le rapport signal / bruit. Pour nettoyer la *mens*, il n'est besoin que de libérer sa puissance positive

Spinoza s'adresse à un public que rien d'autre ne réunit – mais ce n'est pas peu – que la volonté de sortir de la vieille philosophie, pour adopter un socle commun dont la référence est en gros cartésienne. Il ne s'agit pas d'un cartésianisme de stricte observance, mais d'une sympathie de principe pour tout ce qui s'efforce de penser la situation philosophique inédite créée par la nouvelle science. Pour le dire très rapidement : la mathématique (Descartes), l'astronomie (Copernic) et la physique (Galilée). Bacon et Hobbes font partie de ce socle de références communes. Quoiqu'il s'engage un peu plus tard et dans une direction bien différente, c'est à peu près dans le même contexte que philosophera un Malebranche. Leibniz, pourtant contemporain de ce dernier, appartient déjà à un autre monde, parce qu'il est intellectuellement (sans l'être chronologiquement) plus proche de Newton et parce qu'il connaît – pour l'avoir découvert – le calcul infinitésimal. Mais aussi parce que, dans un mouvement inverse, il refuse

Patrick Dupouey - © *Philopsis* – Tous droits réservés

de jeter Aristote aux orties[2]. Cette ambiance cartésienne détermine dans notre traité le recours à un lexique lui-même cartésien, mais dont Spinoza fait un usage fort libre, qui oblige le lecteur à toujours s'arrêter sur des termes supposés bien connus, mais souvent à redéfinir.

Medeor, *expurgare*, *sanare intellectus* : c'est le vocabulaire médical de la purge, purgation, purification. Si, dans la terminologie spinoziste, il ne faut donc que « soigner l'entendement et l'expurger », plutôt que « diriger l'esprit » ou « conduire sa raison », c'est que le pouvoir de comprendre et de connaître n'a nul besoin d'être guidé. Par quoi, par qui le serait-il, sinon une faculté d'ordre supérieur ? Un « super-entendement », une « super-raison » qui lui montrerait le chemin et dont on se demande bien d'où ils sortiraient ? Rien de tel n'est nécessaire. L'esprit produit ses effets de compréhension et de connaissance naturellement, pourvu qu'il ne soit pas entravé par un régime vicié de fonctionnement, qui s'appellera bientôt *imagination*. Rien d'autre n'est requis qu'un nettoyage de ce qui fait obstacle. C'est dire à quel point la traduction – imposée par la tradition – d'*emendatio* par « réforme » est suspecte : l'entendement n'a besoin d'aucune « réforme », il n'a pas à être rectifié ou amélioré. Il faudrait pour cela qu'intervienne une puissance supérieure (laquelle ?) munie de ses propres normes épistémiques (lesquelles ?). Il appartient à notre capacité de comprendre de se dégager, par sa seule puissance native, des scories de l'imagination dont elle est encore prisonnière.

C'est à cette tâche que se voue le *Tractatus* spinoziste, sorte de *kärcher* philosophique (comme voudra l'être, 250 ans plus tard, un autre célèbre *Tractatus*). Mais au-delà des problèmes que pose le mot *emendatio*, même la dénomination de « traité » n'est guère appropriée. On est accoutumé d'attendre d'un tel titre qu'il couvre un examen systématique et aussi exhaustif que possible d'un certain domaine d'objets. Or, le *TIE* ne prétend à rien de tel. Se vouant à l'entreprise essentiellement négative de déblaiement d'un fatras mental dont les matériaux « n'ont rien de positif », comme le rappelle l'ultime paragraphe du traité, Spinoza ne se propose pas d'en produire la théorie. On voit une dizaine de fois revenir des expressions comme « Il suffit », « il suffira pour notre propos » (§ 83). « Ici, je dirai seulement de manière brève » (§ 12). Le § 51 prévient : « je ne traiterai pas ici de l'essence de chaque perception et ne l'expliquerai point par sa cause prochaine ; car cela appartient à la Philosophie. J'exposerai seulement ce que demande la méthode ». Lorsque « nous avons besoin d'un exemple sans autre démonstration » (§ 54, note *s*), nous nous en contentons. On écarte l'examen des « choses [qui] ne contribuent pas à notre propos présent » (§ 109). Etc.

L'axe principal du *TIE* est donc déterminé par le souci méthodologique, dans les interstices duquel Spinoza insère de discrètes – mais explicites – références à sa « philosophie » à venir. Suivant une démarche rigoureusement démonstrative, l'*Éthique* inversera en quelque sorte cette structure en réservant une place aux indications méthodologiques et surtout aux considérations polémiques dans les scolies qui scandent le parcours déductif. Dans le *TIE*, la polémique occupe une place très discrète et reste toujours feutrée, ce qu'exigeait le statut du texte s'il avait été publié : un « produit d'appel » – on me passera l'expression – destiné à une clientèle d'obédience cartésienne, acquise aux idées nouvelles, mais facile à effaroucher, sur les questions religieuses notamment. La lettre 6 (non datée, mais placée vers la fin 1661, puisque répondant à une lettre d'Oldenburg du 11 / 21 octobre 1661) fait état des craintes que Spinoza nourrissait quant à la réception de l'ouvrage, s'il avait vu le jour :

> « Quant à votre nouvelle question au sujet de l'origine des choses et du lien qui les rattache à la cause première, j'ai composé sur ce sujet et aussi sur la purification de l'entendement un ouvrage entier ; je suis occupé à l'écrire et à le corriger. Mais j'abandonne parfois cet ouvrage, parce que je n'ai pas de décision prise au sujet de sa publication. Je crains, en effet, que les théologiens de notre temps n'en soient offusqués et qu'ils ne m'attaquent de la façon haineuse dont ils sont coutumiers, moi qui ai les polémiques en horreur. Je prendrai en considération vos conseils

2 « Étant enfant, j'ai appris Aristote, et même les scolastiques ne me rebutèrent point ; et je n'en suis point fâché présentement » (Leibniz à Rémond, 10 janvier 1774).

Patrick Dupouey - © *Philopsis* – Tous droits réservés

touchant cette affaire et pour que vous sachiez quelle thèse contenue dans mon ouvrage peut déplaire aux prédicants, je vous dirai que je considère comme des créatures beaucoup de propriétés attribuées à Dieu par eux et par tous les auteurs de moi connus, tandis que je considère comme des attributs de Dieu d'autres choses considérées par eux, en vertu de préjugés, comme des choses créées, et m'applique à montrer qu'ils ne les entendent pas bien. En outre je n'établis pas entre Dieu et la nature la même séparation que les auteurs à ma connaissance ont établie ».

Si le *TIE* n'est pas exhaustif quant aux *thèmes* abordés, il est en revanche non seulement complet quant au *problème* qu'il affronte, mais également ordonné et structuré avec toute la rigueur qu'on peut exiger d'un traité.

Ce n'en est pas pour autant un texte sèchement abstrait. Bien qu'au-delà du prologue, plus aucune concession ne soit faite à la rhétorique, Spinoza y a recours à des images, des métaphores et quelques exemples, assez souvent choisis dans le répertoire des notions mathématiques. Pour expliquer un extrait du *TIE*, il faut connaître ces exemples, mais surtout savoir les rapporter aux passages (plus nombreux) pour lesquels ils sont pertinents, ce qui exige une bonne connaissance de l'ensemble du texte.

L'explication suivra l'ordre linéaire du texte, sans guère s'en écarter, sauf un peu pour le commentaire du prologue, où sont à l'œuvre de nombreux thèmes transversaux.

Pour cette explication, j'ai utilisé la version bilingue due à Bernard Rousset et publiée chez Vrin en 2002. D'autres traductions existent, que je trouve excellentes (Michelle Beyssade aux Presses universitaires de France[3], André Lécrivain en Garnier-Flammarion) et dont je m'abstiendrai de comparer les mérites avec ceux du travail de Rousset. Sont réunis en un seul volume : *Traité de la réforme de l'entendement. Établissement du texte, traduction, introduction et commentaires* (même éditeur 1992) la version bilingue de Rousset et, du même auteur, le commentaire linéaire le plus détaillé disponible aujourd'hui en français. Ce commentaire propose une substantielle présentation du texte, une bibliographie très consistante, un index. J'y ai eu abondamment recours (ainsi bien sûr qu'à d'autres sources), bien que mes explications soient loin de prétendre au même niveau de précision et de richesse, et que ma lecture s'en écarte parfois. Ce pourquoi il m'arrive de le critiquer. Rousset m'y semble moins inspiré que dans son magistral commentaire, autrement éclairant à mon sens, de la Ve partie de l'*Éthique* : *La perspective finale de l'Éthique et la cohérence du spinozisme* (Vrin, 1968). Les lecteurs en jugeront.

On écoutera avec profit le cours en six leçons d'environ 1 h 20 mn chacune, dispensé à l'ENS de Lyon en 2005 par Pierre-François Moreau :
https://www.canal-u.tv/producteurs/ecole_normale_superieure_de_lyon/cours/spinoza

Un plan détaillé du *TIE* se trouve dans les deux volumes dus à Bernard Rousset. Ce travail est difficile à améliorer. Celui que propose Filippo Mignini dans son Introduction au *TIE* pour le volume des PUF (p. 53 – 54) est plus succinct, donc plus facile à mémoriser. En outre, on trouvera sous sa plume le bilan le plus détaillé des problèmes posés par la datation du *TIE*. Je ne propose pas moi-même de plan, d'abord parce que d'autres éditions encore proposent le leur dans la présentation liminaire, et surtout parce que chaque lecteur tirera grand profit d'élaborer le sien. J'accompagne en revanche ce commentaire de trois annexes.

- Un résumé de la totalité du texte, avec références pour tous les paragraphes.

- Une fiche rédigée naguère pour mes étudiants sur les notions d'*Adéquation et d'inadéquation chez Spinoza*. Ces notions sont traitées au point de vue de l'*Éthique*, non du seul traité *De la réforme de l'entendement.* Mais on y retrouvera bien sûr beaucoup d'aspects développés dans le commentaire du *TIE*. Ce complément sera donc surtout utile pour ce qu'il ajoute du côté de la portée éthique de ces notions, dans le domaine des affects.

- Une très succincte bibliographie.

3 Spinoza, *Œuvres*, I : « Premiers écrits » ; Presses universitaires de France, collection « Épiméthée », 2009 (bilingue).

Patrick Dupouey - © *Philopsis* – Tous droits réservés

Les jeunes lectrices et lecteurs du *TIE* doivent s'attendre à pénétrer, en ouvrant le livre, dans un univers étrange où l'auteur, se comparant à « un malade, souffrant d'une maladie mortelle », se met en quête d'une « félicité suprême » et d'un idéal qui ressemble fort à ce que les religions révélées, choses aujourd'hui un peu lointaines, promettent sous le nom de salut. Moi-même, hypokhâgneux fort ignorant, je dédaignai trop longtemps d'ouvrir un livre dont la I^e^ partie s'intitulait sobrement « De Dieu », et qui commençait par une salve nourrie de définitions aussi absconses. Que nous lisions des livres ou des articles, que nous rédigions des travaux de philosophie : dissertations, mémoires ou thèses, nous ne sommes aujourd'hui plus guère habitués à situer à ce niveau les enjeux de nos réflexions. Il est très difficile à un lecteur contemporain de ne pas trouver la philosophie spinoziste démesurément ambitieuse tant par ses buts éthique (le salut !) que théorique (la compréhension totale et intégralement rationnelle du réel), le second étant le moyen du premier. Sans même aller jusqu'à comparer l'ambition de la sagesse spinoziste aux pauvretés qui nous sont souvent proposées sur les tables des librairies sous le nom de philosophie, on aura spontanément tendance à porter sur un tel projet un diagnostic d'*hubris*. Même ceux d'entre nous qui éprouvent à fréquenter l'*Éthique* la fascination dont tant de lecteurs ont fait état, doivent bien reconnaître qu'on respire chez Descartes (et ne parlons pas de Montaigne !) une atmosphère moins raréfiée, plus terrestre. Il faut pourtant consentir à ce dépaysement, qui pourrait bien ne mesurer que ce qui nous sépare des attentes et des exigences attachées à ce mot de philosophie depuis ceux qu'on nomme assez mal « présocratiques » jusqu'à Husserl (au moins). Et se rappeler ce que savent bien les amoureux de la haute montagne : que l'altitude est d'abord affaire d'acclimatation progressive. Ayant choisi de vous lancer dans l'entreprise, « alors vous copierez *L'Éthique* d'un bout à l'autre, car c'est par là qu'il faut commencer si l'on veut éprouver cette beauté *biblique*, type de toute grandeur », dit Alain[4]. Mais nous n'en sommes pas là ! C'est d'abord le traité *De la réforme de l'entendement* qu'il faut, pas à pas, tenter de comprendre.

J'espère en toute modestie que ce qui suit pourra rendre quelques services aux étudiants. C'est aux miens que je dédie ce modeste travail, repris du cours dispensé pour l'option philosophie de ma khâgne du Lycée Pierre de Fermat à Toulouse, durant l'année 2015 – 2016. Et plus spécialement à Estelle, qui, au moment où j'achève ce travail, affronte dans quelques jours les épreuves écrites de l'agrégation de philosophie. L'épreuve orale devait porter, pour les latinistes, sur le traité *De la réforme de l'entendement*. Un virus en a décidé autrement, qui compte l'ensemble des épreuves orales de l'agrégation de philosophie 2020 au nombre de ses trop nombreuses victimes.

Bon courage à tous.

Patrick DUPOUEY, juin 2020

4Alain, *Spinoza*, Préface.

Patrick Dupouey - © *Philopsis* – Tous droits réservés

2— Prologue (§ 1 – 17) : l'expérience humaine et la visée d'une fin suprême

Le *TIE* propose une ébauche de théorie de la connaissance enracinée dans un vécu existentiel à contenu éthique. Ce prologue est beaucoup plus qu'un hors-d'œuvre, puisque cette articulation se trouve au fondement même de ce qui restera jusqu'au bout le projet philosophique de Spinoza.

2.1— Les enseignements de l'expérience humaine (§ 1 – 11)

2.1.1— Le « je » spinoziste (§ 1 – 11)

Rousset a raison de noter que Spinoza n'est pas coutumier de l'emploi de la première personne. Il n'est pas tout à fait exact de dire que le *Je* « est absent dans l'*Éthique* » (p. 148), mais son statut y est différent. Les *intelligo*, *dico*, *appello*, *voco* de plusieurs définitions des quatre premières parties[5], relèvent de la forme classique, impersonnelle, de la définition. Dans quelques passages (*Éthique*, I, 33, scolie II ; III, Définitions des affects, I, Explication ; XX, Explication), on a affaire à un *Je* plus personnel ; celui de l'auteur du livre revenant sur telle thèse pour préciser la façon dont il l'entend lui-même, ou dont il suppose qu'elle va être comprise (de travers presque toujours). Ici, les choses sont différentes : le *Je* n'est plus seulement personnel, il est narratif.

La comparaison s'impose avec Descartes, dont le 2e alinéa du *Discours de la méthode* s'ouvre par un « Pour moi », et qui commence ses *Méditations métaphysiques* par le récit d'une déception intellectuelle personnelle. Du *Discours de la méthode* et des *Méditations métaphysiques* au *TIE*, il y a proximité *et* différence avec. Le § 7 évoque une « méditation prolongée » mais en un sens qui fait moins penser à l'exercice auquel se livre Descartes en son « poêle » qu'à la résolution qui clôt la 2de de ces *Méditations métaphysiques* : « il sera bon que je m'arrête un peu en cet endroit, afin que, par la longueur de ma méditation, j'imprime plus profondément en ma mémoire cette nouvelle connaissance ». Ou à l'avertissement du *Discours* (III) : « il est besoin d'un long exercice, et d'une méditation souvent réitérée, pour s'accoutumer à regarder de ce biais toutes les choses ». Méditer n'est pas ici s'astreindre à un patient cheminement analytique « selon l'ordre des raison », mais s'attarder suffisamment sur des réflexions encore récentes pour en tirer les conséquences et les enraciner dans l'esprit.

La proximité avec la démarche cartésienne tient à son enracinement dans l'existence personnelle concrète. Le *je* du début est clairement narratif. Le récit ne commence à laisser paraître qu'au § 12 le *je* philosophique, celui qui « dira ce qu'il entend par vrai bien » et annonce le programme qu'il suivra pour s'en approcher. Chez Descartes, ce basculement s'opère dès le § 2 de la 1e *Méditation métaphysique*.

Narratif, c'est un fait. Autobiographique ? On a bien sûr émis l'hypothèse, mais les moyens de la valider demeurent fort minces. Pour Ferdinand Alquié (en désaccord ici avec Alexandre Koyré), « il s'agit bien ici d'une histoire personnelle »[6]. Il est possible que des circonstances biographiques, liées à sa rupture avec la communauté juive et aux difficultés de l'entreprise familiale, aient contribué à rendre plus naturel le renoncement de Spinoza à la richesse et aux honneurs, et à lui faire choisir la vie philosophique. Une déception amoureuse, accompagnée des tourments de *l'invidia*, peut lui avoir enseigné à quel point le désir sexuel pouvait phagocyter toute autre préoccupation, et expliquer qu'il se soit détourné de la « sensualité » ; on prête à Spinoza quelque chose de ce genre avec Clara Maria, la fille de son professeur de latin Van den Enden, qu'un condisciple lui aurait soufflée en lui offrant un collier de perles (mais l'histoire a toutes les chances d'être apocryphe). Lorsqu'il prend acte de

5 Attention à ceci : que l'*Éthique* est composée non de « livres », mais de parties.
6 Ferdinand Alquié, *Le rationalisme de Spinoza*, PUF, 1981, p. 76.

Patrick Dupouey - © *Philopsis* – Tous droits réservés

l'impossibilité de courir simultanément après deux lièvres : l'argent ou les honneurs d'une part, la vie philosophique d'autre part, on pense aux arguments avancés pour décliner l'offre fort alléchante d'une chaire à Heidelberg (objet de la Lettre 48 à Louis Fabritius), bien que les termes de l'alternative soient ici légèrement différents.

Mais répétons-le : aucune de ces correspondances ne peut être sérieusement établie.

Cela n'empêche pas Victor Delbos d'affirmer que « Ce Traité *De la réforme de l'entendement* […] s'ouvre par une sorte de confidence de l'auteur sur la leçon qu'il a tirée de l'expérience de la vie […] confidence émouvante par sa sincérité »[7]. Alquié est d'accord pour entendre dans ces premières pages « le ton émouvant d'une confidence »[8].

Du *Discours* à notre traité, il y a aussi une différence de visée : la science parfaite chez Descartes, le salut personnel chez Spinoza. Mais également dans le ton : nulle dramatisation chez Descartes, mais au contraire une parfaite sérénité propice à la quête intellectuelle, qui contraste avec l'évocation d'un péril mortel pour Spinoza.

Quant au contenu, Émile Bréhier juge très conventionnel le caractère de cette ouverture, fidèle à une tradition en vigueur depuis Boèce (*Consolation de la philosophie*) et les théoriciens médiévaux de l'amour de Dieu. Il faut même remonter en deçà : aux *Éthiques* d'Aristote, aux lettres et traités de Sénèque (*De la vie heureuse*). Bréhier cite Léon l'Hébreu (XVIe siècle) :

> « Si l'amour se trouve aussi dans les choses matérielles et corporelles, il n'appartient pas seulement à elles ; mais comme l'être, la vie, l'entendement et toute autre perfection, bonté ou beauté, dépendent des êtres spirituels et descendent des choses immatérielles aux choses matérielles, ainsi l'amour se trouve d'abord et essentiellement dans le monde intelligible et descend de là au monde des corps ».[9]

Mais Bréhier note également à quel point on s'éloigne avec Spinoza de l'atmosphère de dévotion enthousiaste et d'ascétisme mystique de cette tradition. Il est difficile de trancher la question : on peut certainement parler d'un « je » personnel, mais non nécessairement autobiographique.

À coup sûr, l'expérience dont il est fait état dans ces pages liminaires n'a rien de mystique. C'est l'enseignement de « la vie commune » (§ 1), aux deux acceptions de l'adjectif : partagée à peu près par tous et ordinaire, enracinée dans la quotidienneté la plus banale, telle qu'elle se donne à vivre pour chacun, et à penser pour qui veut se donner la peine d'un retour sur soi. Elle reste une expérience vague, non dirigée par l'entendement, qui renverrait plutôt au 2e mode du percevoir au § 19 (et que Spinoza intégrera plus tard au premier genre de connaissance). Expérience personnelle partageable, donc, mais dont la description est en même temps fortement inscrite dans une tradition spirituelle et littéraire.

Il faut noter que la même expérience qui enseigne la fausseté de certains biens attestera plus loin (§ 11) l'authenticité du vrai bien.

2.1.2— Les biens périssables (§ 2 – 9)

Tout ici est très traditionnel : « richesses » (*divitias*) ; « monnaies » (*numorum*) apparaît deux fois (§ 11 & 17), mais en bonne part : pour désigner les ressources qu'il est légitime de se procurer à de bonnes fins. « Honneur » (*honor*, une seule fois au pluriel), « gloire » (*gloria*, § 10 & 11). « Sensualité » (*libido*), et une fois « délices » (*deliciis*, § 17, II). Avoir, paraître, jouir ; ce dernier terme (*frui*, *fruitio*) n'est utilisé pour aucun des deux autres biens, mais l'est, dès le § 1, pour la vraie félicité. Par cette tripartition, nous sommes renvoyés à Aristote aussi bien qu'aux sagesses hellénistiques. Que la recherche des honneurs contraigne à se conformer aux opinions

7 Victor Delbos, *Le spinozisme*, Vrin, 1916, rééd. 1987, p. 198.
8 Ferdinand Alquié, op. cité, p. 75.
9 Émile Bréhier, *Histoire de la philosophie,* PUF, « Quadrige »,1981 ; Tome II, p. 144

Patrick Dupouey - © *Philopsis* – Tous droits réservés

de la foule est un lieu commun stoïcien des plus traditionnels. En tout cas, n'importe quel lecteur eût été, avec une telle thématique, en terrain parfaitement familier.

On emploie fréquemment l'expression « faux biens », mais l'expression est à préciser. On ne peut lui dénier toute pertinence, mais Spinoza ne l'utilise pas. On peut sans doute parler de richesses, plaisir, honneurs comme de « faux biens », mais pas au sens où l'on parle d'un « faux Van Gogh ». Précisons[10].

1°/ l'imitation d'un faussaire n'est *pas du tout* un Van Gogh. Tandis que richesses, plaisir et honneurs sont à deux titres des biens.

Premièrement, il n'y a aucune raison de nier que par exemple le plaisir soit un vrai bien en tant qu'il est éprouvé. Spinoza serait probablement d'accord avec ce qu'écrit Malebranche (en accord du reste avec toute la tradition épicurienne) dans *La recherche de la vérité* (IV, 10) :

> « Tout plaisir est un bien, et rend actuellement heureux celui qui le goûte, dans l'instant qu'il le goûte et autant qu'il le goûte. […] Il ne faut donc pas dire aux hommes que les plaisirs sensibles ne sont point bons et qu'ils ne rendent point plus heureux ceux qui en jouissent, puisque cela n'est pas vrai […]. Il leur faut dire que, bien que ces plaisirs soient bons en eux-mêmes et capables de les rendre en quelque manière heureux, ils doivent néanmoins les éviter ».

Le plaisir sensuel est *effectivement* agréable, et l'argent permet de s'en procurer. La gloire apporte une satisfaction par elle-même (et facilite l'obtention de plaisir et argent).

Deuxièmement, Spinoza est fort clair au § 11 sur le fait « que l'acquisition des monnaies, la sensualité et la gloire ne nuisent que tant qu'elles sont recherchées pour elles-mêmes et non comme moyens pour d'autres choses. […] Si elles sont cherchées comme moyens, elles auront alors de la mesure et nuiront le moins, mais contribueront beaucoup à la fin pour laquelle elles sont cherchées ».

Du reste, dans l'*Éthique*, ces supposés « faux biens » seront situés à leur juste place dans l'économie de la sagesse.

> IV, 63, Scolie : « Le malade mange ce qu'il a en aversion par crainte de la mort ; l'homme sain prend plaisir à la nourriture, et de cette manière il jouit mieux de la vie que s'il avait peur de la mort et désirait directement l'éviter ».

Et le célèbre passage d'*Éthique,* IV, 45, Scolie :

> « Il n'y a vraiment qu'une torve et triste superstition pour interdire qu'on prenne du plaisir. Pourquoi en effet serait-il plus convenable de faire taire la faim et la soif que de chasser la mélancolie ? Voici ma règle et ma conviction : aucune divinité, ni personne – sinon un envieux – ne se réjouit de mon impuissance ni de ma peine ; ni ne tient pour vertu nos larmes, nos sanglots, nos craintes et autres choses de ce genre, qui sont les signes d'une âme impuissante. Mais au contraire, plus grande est la joie dont nous sommes affectés, plus grande est la perfection à laquelle nous accédons ; ce qui veut dire que nous participons davantage de la nature divine. C'est pourquoi profiter des choses et en tirer autant que faire se peut du plaisir – non bien sûr jusqu'à la nausée, car ce n'est plus là du plaisir – cela est d'un homme sage. Oui, dis-je, il est d'un homme sage de se reconstituer et de se récréer en mangeant et en buvant modérément de bonnes choses, ainsi qu'au moyen des parfums, de l'agrément de plantes verdoyantes, de la parure, de la musique, des divertissements sportifs, du théâtre et autres choses de ce genre, dont chacun peut profiter sans aucun dommage pour autrui ».

2°/ voyons en quel sens ces biens (au moins possibles) peuvent être dits « faux ».

Leur fausseté consiste en ceci, qu'ils ne tiennent pas les promesses qu'ils nous font (ce qui les rapproche cette fois du « faux Van Gogh », dont la signature est une promesse non

10 Sur la notion de vérité, voir *infra* : *2.1.1.5*.

Patrick Dupouey - © *Philopsis* – Tous droits réservés

tenue). S'ils ne tiennent pas leurs promesses, c'est qu'ils ne font miroiter qu'eux-mêmes, en dissimulant « des maux certains » qui en sont inséparables mais qu'on ne verra que quand ils nous tomberont dessus : au mieux la déception consécutive au fait de les avoir manqués (tristesse, remords, frustration), au pire les « souffrances » positives qu'entraîne leur poursuite même, et qui peuvent s'appeler « persécution », voire « mort ». Car tous ces biens instables ont en commun d'être suivis de tristesse, quoique selon des modalités différentes.

Le plaisir sensuel reçoit un traitement si l'on peut dire privilégié : en première place, mais surtout plus sévèrement jugé. Il faut probablement l'entendre en une signification essentiellement sexuelle : la « *libido* » crée immédiatement une dépendance : l'esprit y est « suspendu », au point d'en être « empêché de penser à un autre bien ». La « suprême tristesse » qui suit la jouissance sensuelle fait penser au *Post coïtum animal* triste attribué à Galien de Pergame (129 – 201), quelquefois à Aristote. Le plaisir sensuel aggrave son cas par la sorte de tristesse qu'il engendre nécessairement : le repentir ; *pœnitentia*, qu'il vaudrait peut-être mieux traduire par « regret », parce qu'en est absent l'aspect positif du désir de se racheter et de s'améliorer. Cet affect sera condamné dans l'*Éthique* (IV, 54) comme passion triste : « celui qui regrette ce qui est fait est deux fois malheureux, autrement dit impuissant ».

Que Spinoza vise spécialement – et condamne plus vigoureusement – le plaisir *sexuel*, cela est confirmé par le fait que dans l'*Éthique*, lorsque Spinoza justifie les plaisirs de nature alimentaire, sportif, esthétique, il n'étend pas cette réévaluation jusqu'au sexe[11].

On retrouvera tout ça chez Schopenhauer : désir → satiété → ennui → nouveau désir… Mais chez l'auteur du *Monde comme volonté et comme représentation*, pour tous les biens sans exception.

Honneurs et richesses, quoique ne relevant pas du vrai bien (sinon comme moyens possibles), sont moins sévèrement jugés : ces jouissances sont délétères « surtout quand celles-ci ne sont recherchées que pour elles-mêmes ». Mais leur poursuite engendre la même tristesse consécutive à la frustration. Par ailleurs, les richesses ont ceci de particulier que celui qui les recherche pour elles-mêmes peut toujours s'abriter derrière ce prétexte : que toute somme d'argent représente une certaine quantité de vrais biens en puissance !

En outre, ces biens sont faux en ce qu'ils nous font prendre pour une possession ce par quoi nous sommes en réalité possédés (fin du § 7).

Spinoza les accuse de « distraire » l'esprit. Dans son commentaire (p. 150), Rousset récuse la traduction de *distrahitur* par « diverti » (« cela évoquerait trop directement Pascal »). Il préfère « distrait ». Mais est-il finalement si nécessaire que cela de marquer la distance de Spinoza par rapport à Pascal ? Quelque abîme qu'il y ait entre leurs voies respectives pour y atteindre, il y va chez l'un aussi bien que chez l'autre du *salut* et de la *béatitude*. Il ne faut jamais manquer l'occasion de souligner la parenté de l'objectif du spinozisme avec les perspectives ouvertes par les religions révélées, la chrétienne en particulier. Si l'on peut hésiter devant le vocable de « divertissement », c'est qu'il dénote chez Pascal sinon un choix délibéré, du moins une attitude négligente (donc coupable), consistant à se dissimuler la misère de l'homme et la révélation envoyée pour nous sauver ; c'est la stratégie d'évitement et l'entêtement dans l'aveuglement de ceux qui « n'ont pas fait tous leurs efforts » pour voir « les marques sensibles » que Dieu a « établi[es] dans l'Église pour se faire reconnaître »[12] : « ils refusent d'y regarder, et dans cette ignorance ils prennent le parti de faire tout ce qu'il faut pour tomber dans ce malheur au cas qu'il soit »[13]. Rien de tel chez Spinoza, très éloigné de tout souci de vilipender les conduites humaines, et fidèle à son principe : « Ne pas rire, ne pas pleurer, mais comprendre » (*Éthique*, III, Préface).

---

11 L'*Ethica sexualis de* Bernard Pautrat (Payot & Rivages, 2011) conduit une étude très fouillée de la question du sexe chez Spinoza.

12 Pascal, *Pensées*, Le Guern, 398 ; Brunschvicg, 194 ; Lafuma, 427.

13 *Ibidem*, Le Guern, 399 ; Brunschvicg, 195 ; Lafuma, 183.

Patrick Dupouey - © *Philopsis* – Tous droits réservés

Ces biens prennent toute la place, parce que leur nature est de susciter une course en avant : *pleonexia*. Richesses en quantité, honneurs en qualité, plaisir en intensité. Spinoza ne le dit que pour honneurs et richesses au § 5, mais Épicure (que Spinoza admirait) l'avait bien montré. *Éthique*, IV, Appendice, 28 :

> « L'argent est devenu le plus court chemin vers toutes choses, si bien que son image a fini par s'emparer complètement de l'Esprit du vulgaire ; on ne peut guère en effet imaginer aucune espèce de Joie que n'accompagne, comme sa cause, l'idée de l'argent ».

Toutes ces raisons justifient amplement qu'au début du § 7, Spinoza parle, à propos de ce que je suis exposé à perdre si je change de vie, de « maux certains ».

2.1.3— Perspective d'un vrai bien (§ 1 – 2, 6 – 7, 10)

L'enjeu de *tout* le Traité est la quête d'« un bien vrai et pouvant se communiquer, et qui serait seul à affecter l'esprit, toutes les autres choses ayant été rejetées ». Faisons ici trois remarques. Cette définition est d'abord négative : le rejet des « autres choses ». Elle reste mince quant à la détermination du contenu positif de ce vrai bien. Mais cette minceur contraste avec la magnificence du bénéfice escompté, qui demeurera jusqu'au bout l'horizon de la sagesse spinoziste : une « joie continue et suprême pour l'éternité » (§ 1) ; une « félicité suprême » (§ 2). Excusez du peu ! On note à nouveau l'évidente parenté avec l'enjeu religieux : la béatitude des élus.

D'emblée le spinozisme apparaît – je le notais dans la présentation – comme une philosophie extraordinairement ambitieuse. Au point que Ferdinand Alquié a pu reprocher à l'auteur de l'*Éthique* d'être dépourvu du « sens des limites humaines » qui caractérise un Descartes ou un Kant (*Le rationalisme de Spinoza*. PUF, 1981). Cette ambition va en effet nettement au-delà, par exemple, de la sagesse cartésienne. Celle-ci vise certes à « une parfaite connaissance de toutes chose », mais dans les limites de ce « *que l'homme peut savoir* » (Lettre-préface des *Principes de la philosophie*). Spinoza n'est pas coutumier de cette sorte de condition restrictive (que j'ai soulignée). Martial Gueroult note, au début de son *Spinoza*, I : « Dieu » (p. 11) que chez l'auteur de l'*Éthique*, « notre intelligence accède au savoir absolu ». Ensuite, la « connaissance de toutes choses » est pour Descartes nécessaire à l'homme « tant pour la conduite de sa vie que pour la conservation de sa santé et l'invention de tous les arts ». L'évocation, au § 15 de notre Traité, de la médecine et de la mécanique ne revêt pas la même importance. Quelque cas que fasse Spinoza de la santé du corps, on le voit mal affirmer qu'elle est « le premier bien et le fondement de tous les autres biens de cette vie » (*Discours de la méthode*, VI).

Quant au salut, on se souvient de la confession du *Discours de la méthode* (I^e^ partie) :

> « Je révérais notre théologie, et prétendais, autant qu'aucun autre, à gagner le ciel ; mais ayant appris, comme chose très assurée, que le chemin n'en est pas moins ouvert aux plus ignorants qu'aux plus doctes, et que les vérités révélées, qui y conduisent, sont au-dessus de notre intelligence, je n'eusse osé les soumettre à la faiblesse de mes raisonnements, et je pensais que, pour entreprendre de les examiner et y réussir, il était besoin d'avoir quelque extraordinaire assistance du ciel, et d'être plus qu'homme ».

Cette condition ne s'impose aucunement pour Spinoza, qui veut nous apprendre à penser comme Dieu pense, et nous montrer le chemin d'une félicité accessible par la seule voie de nos facultés naturelles.

Patrick Dupouey - © *Philopsis* – Tous droits réservés

Quant à dire, à propos de la béatitude, « que le chemin n'en est pas moins ouvert aux plus ignorants qu'aux plus doctes », cela semble contredit par toute l'œuvre, dès le *TIE* et jusqu'aux derniers écrits. Le salut ne se confondra-t-il pas avec la science intuitive ?[14]

Quoi qu'il en soit, Rousset ne veut pas que ce dont la perspective est dessinée ici soit encore la béatitude de l'*Éthique* (p. 150) ; cette notion est « encore inconnue à ce stade ». Mais si l'objectif est encore hors de vue, il faut bien que la distinction entre les « faux » biens et vrai bien puisse avoir un sens à ce moment précis. C'est un bien que Spinoza poursuit sans en avoir une idée précise : il ne dit ni *en quoi pourrait consister* un tel bien superlatif ni *d'où il en a tiré* l'idée. Concernant sa nature, Spinoza ne nous en livre qu'une définition nominale. Quant aux sources possibles de la notion, on n'en voit gère que deux : le *summum bonum* des Anciens et, justement, la béatitude des chrétiens. Il n'y a aucune raison d'en privilégier une au point d'exclure complètement l'autre. Mais une proximité des sources ne fait pas une identité thématique. Si la proximité est à ce stade très grande avec les sagesses des Anciens, on voit mal ce qui justifierait, sinon de très loin, un rapprochement avec le pari pascalien, qui pose sur la table de jeu la possibilité d'un gain dont la définition (et même dans une bonne mesure une description parlant à l'imagination) est de longtemps acquise par la révélation ainsi que par la théologie savante.

On comprend que Rousset (p. 149) ait prêté une attention particulière à ce passage du 1e paragraphe où Spinoza dit avoir compris que « toutes les choses qui arrivent fréquemment dans la vie commune sont vaines et futiles, comme je voyais que toutes celles qui me faisaient craindre et que je craignais n'avaient en elles rien de bon ni de mauvais, si ce n'est dans la mesure où mon cœur en était remué ». Cela pourrait sembler préfigurer de célèbres formules plus tardives. *Éthique*, III, 9, scolie :

> « Nous ne nous efforçons à rien, ne voulons, n'aspirons à rien ni ne désirons rien, parce que nous jugeons que cela est bon ; mais au contraire nous jugeons que quelque chose est bon pour cette raison que nous nous y efforçons, le voulons, y aspirons et le désirons » ; III, 39, scolie : « Nous ne désirons rien parce que nous jugeons que c'est bon, mais au contraire nous appelons bon ce que nous désirons ».

Rousset veut voir ici la relativité du bien et du mal « dès maintenant affirmée ». Ajoutons : et qui sera non seulement toujours maintenue, mais constamment rappelée, dans tous les textes de la maturité.

On peut cependant douter qu'il y ait une parfaite continuité. La teneur me semble ici plus morale qu'ontologique ou métaphysique, ou si l'on veut plus stoïcienne que spinoziste. Conformément à ce jugement attribué à Chrysippe (Diogène Laërce, VII, 111) : « Les passions sont des jugements ; la passion de l'argent est en effet un jugement de valeur disant que l'argent est une bonne chose, et il en va de même pour l'ivresse, l'intempérance et les autres passions ». J'ai du mal à imaginer que Spinoza ait pu proposer à ses lecteurs de le suivre dans la quête d'« un bien vrai et *pouvant se communiquer* », tout en le présentant d'emblée comme relatif à une subjectivité. Qui plus est : une subjectivité idiosyncrasique et non humaine, celle de toutes ces premières pages du Traité. Ce serait demander au lecteur d'avoir déjà fait siens les principes d'une sagesse qui ne sera achevée qu'à un terme beaucoup plus lointain. Spinoza s'adresse (au moins pour une part) à des lecteurs de Hobbes, qui associe le relativisme au rejet pur et simple de l'idéal d'un souverain bien. Peut-il leur demander si tôt de défaire cet enchaînement ?

---

14 Alexandre Matheron, l'un des plus fins commentateurs du spinozisme, trouve au ch. XV du *Traité théologico-politique* la possibilité d'un salut obtenu pour les ignorants par l'obéissance seule. Spinoza tient cette possibilité pour une certitude morale, même si elle est indémontrable. Matheron a fait de cette question un livre absolument fascinant : *Le Christ et le salut des ignorants* (Aubier Montaigne, 1971). Au terme d'une enquête extraordinairement minutieuse, il ne voit qu'une solution pour que ceux qui n'ont pas accédé à la connaissance du 3e genre gagnent la béatitude : que la puissance infinie de Dieu les produise une nouvelle fois dans des conditions historiques plus propices à l'épanouissement de leur essence rationnelle !

Patrick Dupouey - © *Philopsis* – Tous droits réservés

Sans doute Spinoza se déclare-t-il déterminé à chercher « ce qui était pour moi le plus utile » (§ 6). Et cet utile est rattaché au souci de la conservation de soi. On reconnaît ici ce qui deviendra un point capital du spinozisme. *Éthique*, IV, déf. 1 : « Par bien, j'entendrai ce que nous savons avec certitude nous être utile » : le spinozisme est en effet un utilitarisme. Mais on n'en est encore qu'aux premiers moments de la quête de la sagesse. Il s'agit d'abord de vivre, et même de survivre en situation de « péril suprême » (§ 7), non de proposer un idéal éthique rigoureusement fondé.

Et pourquoi faudrait-il exclure, de la « communication » dont ce vrai bien doit pouvoir faire l'objet, les dimensions interhumaines des relations sociales et politiques, comme le veut Rousset ? Cette caractéristique (communicabilité) dépend directement de la vérité (un *vrai* bien), qui implique l'universalité. Du reste, le lecteur n'attendra pas longtemps (§ 14) pour que Spinoza annonce, à propos de ce « bien suprême », son intention de « faire effort pour que beaucoup l'acquièrent avec moi ».

La formule « *ad nostrum esse conservandum* », dans ce même § 7, signe-t-elle la première apparition dans le *TIE* du concept de *conatus* ? Il ne faut point trop se presser. On sait que dans l'*Éthique* (IV, 22, Cor.), Spinoza fera de « l'effort pour se conserver soi-même [ou *conatus*] le premier et l'unique fondement de la vertu ». Et un regard rétrospectif, depuis l'*Éthique*, verra à bon droit dans les combats que relate ici Spinoza l'activité d'un *conatus* contre la puissance des forces extérieures. La chose, si l'on veut, s'y trouve. Mais le concept ne nous en est pas déjà fourni.

De même, difficile de ne pas lire dans la dernière ligne du 1e paragraphe la préfiguration du fameux scolie de la proposition V, 23, : « Nous sentons et expérimentons que nous sommes éternels » (*Sentimus, experimurque nos æternes esse*). Mais à supposer qu'un quelconque lecteur de Spinoza puisse se prévaloir d'une compréhension tout à fait claire de cette proposition de l'*Éthique* (et plus généralement de la Ve partie), comment affirmer que Spinoza est déjà ici en possession de l'achèvement de sa doctrine ? Sans même préjuger de la question que pose Ferdinand Alquié au commencement de son grand et beau livre : Spinoza a-t-il lui-même, à un quelconque moment de sa vie, expérimenté cet état de béatitude vers laquelle il prétend nous conduire ? Contentons-nous de supposer ici une joie qui traverserait intacte les vicissitudes de l'existence. C'est plutôt l'« âme égale » du dernier ch. de l'Appendice à la IVe partie, et de la Lettre 21 à Blyenbergh :

> […] le fruit que j'ai retiré de mon pouvoir naturel de connaître, sans l'avoir jamais trouvé une seule fois en défaut, a fait de moi un homme heureux. J'en jouis, en effet, et tâche à traverser la vie non dans la tristesse et les pleurs, mais dans la tranquillité d'âme, la joie et la gaieté, et m'élève ainsi d'un degré. Je ne cesse d'ailleurs de reconnaître que toutes choses arrivent par la puissance de l'Être souverainement parfait et son immuable décret et c'est à cette connaissance que je dois ma satisfaction la plus haute et ma tranquillité d'âme.

On le voit : certains des éléments de la doctrine achevée sont nettement identifiables, mais de façon floue. En tout état de cause, on se méfiera d'une lecture rétrospective par trop anachronique, qui voudrait lire en filigrane, déjà complètement formés, les concepts et propositions de l'*Éthique*. Même s'il est certain que sans la dévoiler – ni même probablement la posséder – dans son intégralité, Spinoza dispose déjà de l'essentiel de ce qu'il appelle dans les notes (§ 31 & 36) « ma philosophie ».

2.1.4— La question de l'amour (§ 9 – 10)

Patrick Dupouey - © *Philopsis* – Tous droits réservés

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

Patrick Dupouey - © *Philopsis* – Tous droits réservés