

# Spinoza et “les philosophes”: essai d’une topologie<sup>1</sup>

Philippe Danino\*

## INTRODUCTION

Parler de Spinoza et des philosophes, c'est d'emblée s'inscrire dans la multiplicité d'un rapport : multiplicité des philosophes convoqués – explicitement ou non – dans les textes, multiplicité des manières de les désigner, des types de relations que Spinoza entretient avec eux et des usages qu'il en fait. Les « entrées » semblent innombrables et irréductibles à quelques directions. La difficulté est visible en particulier à travers les différentes modalités sous lesquelles apparaissent les références aux philosophes : façons de nommer ou de ne pas nommer, usage ou non de citations, modalités des rappels des doctrines, etc. Mais elle s'exprime surtout comme un problème d'identification : à quoi, à qui avons-nous en effet à faire ? Aussi bien aux philosophes qui sont nommés (une bonne trentaine) ; à ceux qui renvoient à des penseurs précis (par exemple les Scolastiques) ; aux « philosophes » en tant qu'ils renvoient à la catégorie générale de ceux qui œuvrent en philosophie ; à ceux dont la mention n'apparaît que sous les dénominations générales d'« Anciens », d'« auteurs » ou d'« écrivains » ; à ceux, encore, qu'expriment plus vaguement toutes les tournures du type « la plupart », « certains », « beaucoup », etc., « qui pensent », « qui écrivent », « qui disent » que... ; à tous ceux, enfin, dont la mention reste implicite.

Par nécessité, ici, de circonscrire le propos, nous nous proposons de nous en tenir à une donnée au moins clairement identifiable, savoir le terme même de « philosophe(s) »<sup>2</sup> – sans omettre, bien évidemment, les philosophes explicitement nommés. Mais dans ce cadre persiste néanmoins le même problème : *constatons-nous*

---

<sup>1</sup> Ce texte est élaboré à partir de la communication effectuée dans le cadre de la journée d'études « Spinoza et les autres », Université de Paris I, Centre d'Histoire des Systèmes de Pensée Moderne, 27 novembre 2010.

Les abréviations et traductions utilisées dans cette étude seront les suivantes : *TRE* pour *Traité de la réforme de l'entendement*, trad. M. Beyssade et *CT* pour *Court traité*, trad. J. Ganault in *Œuvres I, Premiers écrits*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2009. — *PPD* pour *Principes de la philosophie de Descartes* et *PM* pour *Pensées métaphysiques*, trad. C. Appuhn in *Œuvres I*, Paris, Garnier, 1964. — *TTP* pour *Traité théologico-politique*, trad. P.-F. Moreau et J. Lagrée, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1999. — *TP* pour *Traité politique*, trad. C. Ramond, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2005. — *Éthique*, trad. B. Pautrat, Paris, Éditions du Seuil, 1988. — Pour la Correspondance, trad. C. Appuhn in *Œuvres IV*, Paris, Garnier, 1966.

\* Professor Associado de Filosofia no Secundário e no CPGE (França-Paris). Contato: [phildanino@free.fr](mailto:phildanino@free.fr)

<sup>2</sup> 66 occurrences à travers l'œuvre (correspondance comprise).

*une multiplicité éclatée des rapports de Spinoza aux philosophes ou bien cette multiplicité est-elle réductible ?* N'est-elle pas susceptible de s'organiser autour de quelques pôles – lesquels dessineraient alors comme un tableau des usages des philosophes par Spinoza ? C'est un tel tableau que nous proposons de nommer « topologie », au sens d'un espace discursif reconnaissable qui, sur un objet précis, s'organise et s'ordonne suivant quelques lignes identifiables.

Une telle recherche nous semble envelopper un double enjeu : non seulement observer si se dessine comme un portrait spinozien de ce que serait un « vrai philosophe », avec ses caractères et ses démarches propres, mais encore observer si les diverses façons de traiter les philosophes n'enveloppent pas quelque éclairage sur l'idée même que Spinoza se fait de la philosophie.

Nous proposant de travailler à partir des occurrences, faisons part, au préalable, de trois observations. Premièrement, le terme « philosophe » est bien plus fréquent que celui de « philosophie » (47 occurrences). La différence quantitative entre les deux termes se trouve renforcée par la présence de multiples tournures renvoyant encore aux philosophes, tels les substantifs d'« Anciens [*antiqui, veteres*] », d'« auteur [*auctor*] », d'« écrivain [*scriptor*] », de « métaphysicien [*metaphysicus*] », etc. Est-ce dire que Spinoza a plus à cœur de se situer par rapport à ses pairs, passés ou contemporains, que de définir et de caractériser la discipline même qu'il pratique ? Ou bien n'est-ce pas en faisant l'un qu'il accomplit l'autre ? Deuxième observation : il faut d'emblée noter – ce qui sera éclairé par la suite – un statut singulier du *Traité théologico-politique*. L'ouvrage réunit à lui seul un tiers du nombre total d'occurrences. Certes, il s'agit là du livre le plus volumineux de Spinoza. Mais surtout, il y est question de *séparer le philosophe du théologien* ; le premier se voit systématiquement évoqué dans un geste de *comparaison* voire de *confrontation* (avec le théologien, le prophète, le vulgaire...), une préoccupation beaucoup moins marquée chez d'autres penseurs tels Bacon, Descartes ou Hobbes, davantage attachés à définir qu'à situer ou à distinguer. Il est enfin assez remarquable, à l'exception d'une occurrence, que le philosophe ne soit jamais, dans cet ouvrage, l'objet de critique, Spinoza entendant essentiellement le *situer* et, par là-même, très souvent, le *défendre*<sup>3</sup>. Troisième observation : si le terme « philosophe », comme nous le disions, peut aussi bien renvoyer à des individus précis – nommés ou non – qu'à

---

<sup>3</sup> Démarche qui suppose l'existence de quelque menace ou danger, tels qu'en faisaient clairement part les motifs de rédaction du *TTP* dans la Lettre 30 de septembre ou octobre 1665 à Oldenburg.

la catégorie générale de ceux qui œuvrent en philosophie<sup>4</sup>, la très grande majorité des occurrences renvoie à *un pluriel indéterminé*, c'est-à-dire à une catégorie générale.

## I. LE PHILOSOPHE ET SES AUTRES

### 1/ Le philosophe et le « *vulgus* »<sup>5</sup>

Le vulgaire, ou la foule, n'est pas sans posséder une certaine capacité de compréhension immédiate – telle qu'elle peut par exemple tirer par elle-même de l'Écriture ce qui est nécessaire au salut ou avoir une certitude à l'égard de cette même Écriture<sup>6</sup>. Il n'en reste pas moins que le vulgaire a pour caractéristiques non seulement de graves déficiences (une faiblesse d'esprit et de complexion, un défaut de rationalité tel qu'il juge habituellement « suivant la disposition que les sens externes imposent à l'imagination »<sup>7</sup>) mais également de dangereux comportements (oscillant entre orgueil et crainte, la foule ne peut être arrachée à la superstition<sup>8</sup> et se caractérise par son extraordinaire et dangereuse inconstance, pouvant, quand elle est sans crainte, devenir terrible).

Spinoza, tout d'abord, reprend *l'opposition traditionnelle du philosophe et du vulgus*. Dans le *Court traité*, afin d'étudier des attributs de Dieu, il décide de ne pas s'embarrasser des représentations que les hommes ont habituellement de ce dernier, mais de se contenter « d'examiner brièvement ce que les philosophes savent en dire »<sup>9</sup>. La distinction peut être ici interprétée de façon quantitative, au sens de la multiplicité des représentations populaires du divin, mais elle peut l'être aussi de façon qualitative, au sens où les paroles ou discours des philosophes sur Dieu (« ce qu'ils savent en dire »), même faux, vaudraient toujours mieux que des « représentations » communes

---

<sup>4</sup> À cet égard, les emplois du terme se distribuent selon quatre déterminants : un singulier général (« un », « quelque », « le » philosophe), un singulier déterminé (un philosophe tel..., comme...), un pluriel indéterminé (« les », « des » philosophes) et un pluriel déterminé (certains philosophes précis, les philosophes qui pensent, qui écrivent que...).

<sup>5</sup> 13 occurrences en lien direct avec le philosophe. Le « *vulgus* », que traduisent aussi bien, selon les contextes, les termes de « commun », de « foule » ou de « vulgaire », n'est pas à assimiler au peuple (des citoyens) ni à la plèbe (« *plebs* »). Le terme renvoie plutôt, comme pour la plupart des penseurs de cette époque, au non-éduqué voire au déraisonnable.

<sup>6</sup> *TTP* VII.

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> *Ibid.*, préface.

<sup>9</sup> I, VII, 2.

d'emblée entachées d'imagination. Le *Traité théologico-politique*, quant à lui, creuse à plusieurs reprises le fossé qui sépare celui qui examine et qui sait de celui qui préjuge, ignore ou imagine. Dans la préface, l'ouvrage, relativement à sa destination et à son utilité, est recommandé au seul « *philosophe lector* », non pas aux non-philosophes (« *reliquis* ») – dépeints comme ceux dont l'esprit est empli de préjugés – ou à la foule livrée à la superstition et à la crainte. Le chapitre VI du même ouvrage rappelle que les philosophes jugent des choses « à partir des perceptions de l'entendement pur et non suivant la disposition que les sens externes imposent à l'imagination – selon la coutume de la foule ».

Toutefois, cette partition somme toute assez attendue entre rationalité philosophique et représentations communes, est loin de définir à elle seule, sous la plume de Spinoza, les rapprochements divers entre les philosophes et le vulgaire. On connaît en effet la première règle de conduite de cette sorte de morale provisoire qu'énonce Spinoza au § 17 du *Traité de la réforme de l'entendement* : « nous mettre à la portée de la foule dans nos paroles et toutes les actions qui ne nous empêchent pas d'atteindre notre but ». Cette règle, qui peut avoir le sens d'une adaptation sociale et prudente de la part du philosophe, n'en fait pas moins apparaître aussi la foule comme un moyen (« nous pouvons en obtenir bien des avantages »). Plus encore, elle est partie prenante de la fin que nous nous proposons, ce « bien véritable, capable de se communiquer »<sup>10</sup>, l'acquisition d'une nature humaine plus forte et la possibilité « de parvenir à jouir d'une telle nature, avec d'autres individus », parce qu'« il appartient aussi à mon bonheur de faire que beaucoup d'autres partagent ma compréhension des choses (...) »<sup>11</sup>. L'expression « *ad captum vulgi loqui* », loin d'être une règle seulement sociale, traduit donc une exigence de la philosophie, celle d'un partage du « vrai bien » avec le plus grand nombre – même si elle exprime dans le même temps la difficulté d'une adaptation aux capacités du vulgaire, sans compromission avec l'exigence proprement rationnelle. Le vulgaire est ici d'autant moins méprisable ou condamnable qu'il prend pleinement part à la félicité du philosophe, et qu'il importe à ce dernier de préparer les autres à la vérité<sup>12</sup>. Il est encore d'autres types de rapprochement entre les philosophes et le *vulgus*, comme le fait de considérer ensemble les acceptations commune

---

<sup>10</sup> *TRE*, § 1.

<sup>11</sup> *Ibid.*, § 14.

<sup>12</sup> Une dimension de communication déjà présente dans le *CT* (II, 12) ; Spinoza y montre que le sage n'ignore pas les jugements des autres et qu'il doit en tirer le meilleur profit pour tous.

et philosophique d'un mot dans le cadre d'une enquête sémantique<sup>13</sup> ou bien d'évoquer, sous un certain contexte, les philosophes vus par la foule<sup>14</sup>. Mais il apparaît surtout, au fond, que la distinction renvoie à celle *de l'entendement et de l'imagination*.

Certes. Mais il arrive aussi au philosophe de manifester bien davantage sa proximité. Car lui aussi, comme on le verra plus bas dans le cadre d'une critique spinozienne des philosophes, peut bien souvent prendre l'imagination pour l'entendement et juger des choses d'après la disposition du corps. Le départ entre rationalité philosophique et représentations communes ne définit donc pas l'univocité d'un discours sur les philosophes, discours ambivalent en raison même de l'ambivalence de son objet, les philosophes n'échappant pas toujours à leurs propres déficiences qui prennent la forme des préjugés ou de l'ignorance. Mais cette ambivalence du discours ne peut apparaître et faire sens que sur la base d'une pensée elle-même normative. Spinoza ne peut donc éviter, explicitement ou non, de poser quelque norme touchant la nature et la démarche du philosophe – ce qu'on verra également plus bas –, à l'aune de laquelle pourront se comprendre les possibles errements ou déviations de ce dernier.

## **2/ Le philosophe, le théologien et le prophète. Des philosophes situés et défendus**

Dans le *Traité théologico-politique* bien plus qu'ailleurs, le propos sur le philosophe est positif ; il s'agit de *le défendre* comme tel et de justifier sa place, en particulier face au théologien et au prophète.

### **a) Le philosophe et l'interprétation de l'Écriture sainte ; lumière naturelle et révélation**

La méthode d'interprétation de l'Écriture sainte, telle que Spinoza l'élabore au chapitre VII du *Traité théologico-politique*, conduit à situer le philosophe, homme de lumière naturelle, face au texte biblique. Les philosophes ont d'autant moins de monopole en matière d'interprétation de l'Écriture que celle-ci n'est pas, Spinoza s'opposant sur ce point à Maïmonide, une source de vérité d'ordre spéculatif. Les philosophes ne sont pas des prophètes, hommes « qui excellent par l'imagination » et

---

<sup>13</sup> *PM I*, 6 : « Ce qu'est le Vrai, ce qu'est le Faux, tant pour le vulgaire que pour les philosophes ».

<sup>14</sup> *TTP VII*, occurrence singulière où l'on voit, après la mésaventure de Thalès, ce qui du philosophe – au statut ici tout à fait hypothétique – pourrait derechef donner à rire à la foule.

purent être « grossiers, dépourvus de toute instruction »<sup>15</sup> ; pas plus, d'ailleurs, ces derniers, comme la thèse de Maimonide le suppose, ont-ils été « d'éminents philosophes (...) puisqu'il veut qu'ils aient tiré leurs conclusions de la vérité de la chose », ce dont le chapitre II a montré la fausseté. Bref, la méthode d'interprétation de l'Écriture ne devant être « que la lumière naturelle commune à tous »<sup>16</sup>, les philosophes ne forment en rien une élite d'herméneutes. L'Écriture n'enseigne en effet que des choses très simples ; et si tel n'était pas le cas, s'il y avait à interpréter et à comprendre métaphoriquement certains passages, c'est qu'alors elle aurait été écrite « non pour la foule et le vulgaire ignorant, mais seulement pour des gens très savants, et surtout pour les philosophes »<sup>17</sup>.

Dans la Lettre 9 de 1663 à Simon de Vries, l'usage de la lumière naturelle distingue déjà les philosophes des prophètes, comme l'appellation de « pur philosophe », dans la Lettre 23 du 13 mars 1665 à Blyenbergh, renvoie au fait de n'admettre « d'autre pierre de touche de la vérité que l'entendement naturel et non la théologie ». Car appartient à cette dernière ce qui, comme l'essence ou l'existence des anges, n'est connu que par Révélation<sup>18</sup>. On comprend alors qu'afin que le prophète passe pour l'interprète des décrets divins, la connaissance dont il se réclame doit être d'un autre ordre que la connaissance naturelle<sup>19</sup>. Et l'on comprend encore que « si les hommes qui écoutent les prophètes devenaient prophètes comme deviennent philosophes ceux qui écoutent les philosophes, alors le prophète ne serait pas l'interprète des décrets divins »<sup>20</sup>.

## **b) Aspects du discours sur le théologien ; défense et distinction du philosophe**

Le discours de Spinoza à l'égard du théologien n'est pas univoque, quoiqu'il diffère en degré et non en nature. Quatre aspects de ce discours sont repérables.

---

<sup>15</sup> *Ibid.* II.

<sup>16</sup> *Ibid.* VI.

<sup>17</sup> *Ibid.* XIII.

<sup>18</sup> *PM* II, 12.

<sup>19</sup> Sur la nature et les rapports des connaissances prophétique et naturelle, ces deux types de connaissance, voir en particulier *TTP* I, p. 93 ; XII, p. 429 ; XV, p. 495-499.

<sup>20</sup> *TTP*, annotation 2 au chapitre I. Ce propos rapproche les philosophes des prophètes pour mieux les en séparer et les rattacher à l'idée d'une science naturelle, certaine et universelle. Mais on remarquera qu'il est également question ici d'un mode d'acquisition de la philosophie ou, plus précisément, d'un mode du devenir-philosophe : écouter les philosophes. Si Spinoza n'hésite pas à qualifier la science naturelle de « divine » (*TTP* II, p. 81) – au sens où Dieu n'est rien d'autre que la nature elle-même –, ce n'est pas en effet le prophète qui la fait connaître. Car recevoir une telle science requiert l'exercice de l'entendement naturel, faculté partagée de ceux qui font connaître comme de ceux qui reçoivent. Or, le prophète n'interprète la révélation que pour le fervent.

En premier lieu, le propos est parfois neutre, au sens où les théologiens apparaissent simplement comme représentants de doctrines ou promoteurs d'acceptions que Spinoza se propose de discuter<sup>21</sup>. En deuxième lieu, on voit le plus souvent Spinoza s'employer à critiquer des théologiens fort peu intelligents. C'est, par exemple dans l'appendice à la partie I de l'*Éthique*, souligner leur inconséquence touchant l'action de Dieu ; c'est encore pointer leur inintelligence du fait que l'Écriture parle selon la compréhension du vulgaire mais qu'ils pensent devoir « interpréter métaphoriquement ce que la lumière naturelle leur montrait ne pas convenir à la nature divine (...) »<sup>22</sup> ; c'est enfin montrer qu'ils ne résolvent rien lorsqu'ils assignent pour cause à l'impuissance des hommes, menés par leur plaisir, « un vice de la nature humaine, ou un péché, qui tirerait son origine de la chute de notre premier ancêtre »<sup>23</sup>. Il n'est donc pas rare que des hommes, « réputés grands théologiens », donnent pourtant dans des absurdités manifestes<sup>24</sup>. En troisième lieu, à voir certains conjuguer stupidité et attitudes pour le moins condamnables, le discours peut se faire nettement plus dépréciatif. Il en est en effet, si étroits d'esprit, qu'on les peut difficilement convaincre même par des raisons très solides<sup>25</sup>, ou d'autres, ordinairement soucieux « de la meilleure manière de déformer les Lettres sacrées pour en tirer leurs inventions et leurs thèses et les abriter sous l'autorité divine »<sup>26</sup>. On sait encore combien Spinoza, défendant les avantages de la vie sociale, conseille de délaissier les théologiens qui maudissent « les choses humaines »<sup>27</sup>, en trouvant facilement dans la réalité sociale des arguments pour en faire un objet de détestation. En quatrième et dernier lieu, le discours peut être carrément virulent à l'encontre de théologiens odieux et haïssables dans leurs comportements. Spinoza n'emploie ce ton que lorsqu'il est lui-même victime de tels comportements, ce qui s'exprime à travers trois Lettres à Oldenburg. Quant à son hésitation à publier un

---

<sup>21</sup> Voir par exemple *PM* II, 6, 8, 9 et 12.

<sup>22</sup> *TTP* XIII.

<sup>23</sup> *TP* II, 6.

<sup>24</sup> *CT* II, 26, 4. On notera qu'il arrive à Spinoza de parler de « théologiens ordinaires [*communes theologici*] » (*TTP* V et XIII) ou encore « vulgaires [*vulgares*] » (Lettre 21 du 28 janvier 1665 à Blyenbergh). Ce sont eux qui sont en général la cible de ses critiques. Faudrait-il alors distinguer entre de « mauvais » et de « bons », de stupides et d'intelligents théologiens, ou bien poser l'existence de certains qui ne seraient pas ordinaires ? Leibniz, dans le Discours préliminaire de ses *Essais de théodicée* (§ 14), évoquant l'affrontement de camps qu'avait suscité la publication, en 1666, de l'ouvrage de Louis Meyer, *La philosophie interprète de l'Écriture sainte*, n'écrit-il pas : « On parle depuis en Hollande de théologiens rationaux et non rationaux, distinction de parti dont M. Bayle fait souvent mention (...) ; mais il ne paraît pas qu'on ait encore bien donné les règles précises dont les uns et les autres conviennent ou ne conviennent pas à l'égard de l'usage de la raison dans l'explication de la Sainte Écriture » ?

<sup>25</sup> *TTP* V.

<sup>26</sup> *Ibid.* VII.

<sup>27</sup> *Éthique* IV, 35, sc.

ouvrage « sur la purification de l'entendement », il écrit : « Je crains que les théologiens de notre temps n'en soient offusqués et qu'ils ne m'attaquent de la façon haineuse dont ils sont accoutumés (...) »<sup>28</sup> ; on connaît le premier motif de la composition du *Traité théologico-politique* qui est de dénoncer les préjugés des théologiens misologues<sup>29</sup> ; on sait enfin, par la Lettre 68 de 1675, que la haine menaçante des théologiens, qui « guettait [Spinoza] de toutes parts », leur firent déposer une plainte contre lui, l'obligeant ainsi à ajourner la publication de l'*Éthique*.

Les théologiens, se vantant de posséder une lumière surnaturelle, veulent « s'élever par la pensée au-dessus de la foule des philosophes »<sup>30</sup> et l'emporter en savoir sur ces derniers, « qui ne disposent que de la lumière naturelle »<sup>31</sup>. Il est alors important et même urgent de rappeler, contre cette supériorité revendiquée et menaçante, la place et le rang qui reviennent légitimement au philosophe – défense qui est bien évidemment celle de la raison face aux prétentions de la révélation. C'est à la raison seule qu'il revient de revendiquer le domaine de la vérité. Ainsi, comme l'affirme le chapitre XV du *Traité théologico-politique*, ceux qui prétendent avoir « un autre esprit qui les assure de la vérité (...) se vantent faussement », et c'est peut-être « une grande crainte d'être vaincus par les philosophes et d'être la risée du public, qui les fait se réfugier dans le sacré ». Le philosophe – et Spinoza au premier chef, relativement aux accusations d'athéisme dont il fait l'objet – doit ainsi être défendu dans sa place et dans son rang contre « ceux que le vulgaire adore comme des interprètes de la nature et des Dieux », et qui tiennent le philosophe « pour un hérétique et un impie » dès lors qu'il recherche les vraies causes des miracles et « s'emploie à comprendre les choses naturelles comme un savant, au lieu de les admirer comme un sot »<sup>32</sup>.

Mais c'est encore contre d'illégitimes assimilations et d'éventuels usages abusifs de ses propos que le philosophe est défendu. Ainsi, la préface au *Traité théologico-politique* dénonce ces controverses des philosophes qui « sont agitées dans l'Église et au Sénat, avec les plus grands mouvements de l'âme ». Spinoza s'en prend ici à l'usage théologique et politique de ces controverses, qu'on entend sans doute soit stigmatiser soit « récupérer ». Il s'agit enfin de défendre la philosophie contre son assimilation aux dogmes religieux : cette confusion fut une stratégie des Ecclésiastiques, au point que

<sup>28</sup> Lettre 6. Cette « haine théologique » (*TTP XVII*), violence du dogmatisme et du pouvoir, est coextensive aux « préjugés communs de la théologie » que Spinoza entend bien supprimer (*ibid.* VIII).

<sup>29</sup> Lettre 30 de 1665.

<sup>30</sup> *PPD I*, 9, sc.

<sup>31</sup> *TTP XIII*.

l'interprète de ces dogmes « devait être un philosophe et un théologien éminent, et s'occuper d'une multitude de spéculations inutiles »<sup>33</sup>. Le brouillage dont il est ici question entre dogmes et philosophie renvoie à une stratégie délibérée de la part du pouvoir religieux afin que les rois chrétiens ne s'emparassent pas de ce pouvoir. De l'assimilation de la philosophie à ce qui n'est pas elle procède ainsi son instrumentalisation, alors même qu'elle n'a pas à être la servante de la foi ni l'arme d'un pouvoir contre un autre.

Mais si Spinoza se comprend sans aucun doute lui-même parmi les philosophes qu'il s'attache à démarquer des théologiens, il n'en travaille pas moins à se démarquer lui-même des philosophes. Autre lieu d'une démarcation, qui a ses propres enjeux.

## II. LE PHILOSOPHE ET SES PAIRS

### 1/ Comment on se rapporte à ses pairs

#### a) Des références à des conceptions philosophiques communes

Certes, un premier ensemble d'occurrences<sup>34</sup> voit « les philosophes » simplement convoqués à titre de références, le plus souvent à des fins de rappels de conceptions philosophiques communes, ce qui permet à Spinoza de prendre position. Le propos, ici, n'est pas spécialement critique ni véritablement polémique. Il expose ce que pensent, disent ou enseignent les philosophes sur tel ou tel point, exposition qui sert souvent de point d'appui à l'argumentation spinozienne. Ainsi, dans le but de préciser le mode d'action de la Substance, Spinoza évoque l'entendement, qui est, « comme le disent aussi les philosophes, cause de ses concepts »<sup>35</sup>. Il explique, dans les *Pensées métaphysiques*, ce qui a amené les philosophes à produire, à partir des choses naturelles, des modes de pensée tels que « genre, espèce, etc. »<sup>36</sup> ou encore, dans le *Traité politique*, sous quelle acception une cité peut être dite pécher en reprenant le « sens où philosophes et médecins disent que la nature pêche »<sup>37</sup>. Spinoza n'hésite donc pas à rappeler le passé de la philosophie, en vue, comme c'est toujours le cas, de *marquer ses*

---

<sup>32</sup> *Éthique* I, appendice.

<sup>33</sup> *TTP* XIX.

<sup>34</sup> 14, toutes au pluriel.

<sup>35</sup> *CT* I, II, 24.

<sup>36</sup> I, 1.

*positions* par rapport à une certaine tradition, ou d'*aider à préciser du vocabulaire* – dans un lien, comme nous le verrons plus bas, à une analyse du langage des philosophes.

### **b) Les « philosophes » comme cibles d'une critique**

À un deuxième niveau, plus fréquent<sup>38</sup>, les philosophes se voient mentionnés ou exposés d'une façon clairement et parfois violemment critique. Le rapport est ici de *discontinuité* ou de *rupture*, à l'égard de philosophes qui ont à la fois le statut d'*instruments* et celui d'*adversaires*. Sur des points particuliers de doctrine, Spinoza discute, réfute ou, dans le meilleur des cas, corrige – autant de manifestations d'une démarcation. Certes, la démarche n'est ni très étonnante ni très singulière ; si Spinoza prend « la peine de réfuter des objections à ses yeux inconsistantes, c'est parce que cela lui permet, indirectement, de préciser ses propres positions, en écartant certaines interprétations abusives qui pourraient en fausser la signification »<sup>39</sup>. Mais il faut compléter : à travers la discussion et la réfutation, Spinoza entend préciser ses positions comme *plus justes*. En d'autres termes, écarter les interprétations qui pourraient fausser la signification de sa propre philosophie, c'est, dans le même geste, revendiquer cette dernière comme vraie – comme en témoigne la Lettre 76 à Burgh.

Ainsi, et pour nous limiter à quelques exemples, l'examen de « ce que les philosophes savent dire » de la définition de Dieu, a le sens, dans le *Court traité*, d'un exposé préalable de positions d'adversaires (en l'occurrence les Scolastiques, en particulier Heereboord), positions qui finissent par être qualifiées de « sophismes par lesquels ils cherchent à embellir leur ignorance »<sup>40</sup>. Dans les *Pensées métaphysiques*, il est question d'expliquer pourquoi les philosophes « ont confondu l'âme avec les choses corporelles »<sup>41</sup>. Au chapitre IV du *Traité théologico-politique*, ils font montre de déficience rationnelle lorsque, pensant transcrire des faits de la nature, ils « racontent davantage leurs opinions ». On connaît enfin l'ouverture du *Traité politique* en forme de critique appuyée des philosophes (il peut autant s'agir de Platon que de Hobbes) en matière d'approche des affects comme de théorie et de pratique politiques.

---

<sup>37</sup> IV, 4.

<sup>38</sup> 19 occurrences.

<sup>39</sup> Pierre Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La première partie, la nature des choses*, Paris, PUF, 1998, p. 195.

<sup>40</sup> I, VII, 9.

<sup>41</sup> II, 12.

Sur un ton plus dur, on voit Spinoza s'en prendre à plusieurs reprises à des philosophes considérés comme particulièrement inconséquents et irrationnels. Tels sont ceux qui, en proie à l'étonnement, « se sont fait l'idée qu'en dehors de leur petit champ, ou du petit globe terrestre qu'ils habitent (parce qu'ils n'examinent rien d'autre), il n'y en a aucun autre »<sup>42</sup>. Les philosophes visés (certainement Aristote, cité juste avant en note) ne sont pas loin d'être ici considérés comme des ignorants ou des êtres bornés – l'étonnement étant la première passion de qui connaît par le premier mode de connaissance. Manquerait encore du bon sens le plus élémentaire « quelque philosophe » qui douterait encore de la distinction entre l'essence et l'existence dans les choses créées<sup>43</sup>. On connaît enfin ceux auxquels s'en prend Spinoza dans l'appendice à la première partie de l'*Éthique* (Pythagore et peut-être le Platon du *Timée*), qui, prenant leur manière d'imaginer pour des attributs des choses, se sont « persuadés que les mouvements célestes composent une harmonie ».

Il est donc, pour Spinoza, des philosophes ignorants, manquant de bon sens et qui laissent aller l'imagination à ses délires sans même la distinguer de l'entendement. Si l'auteur de l'*Éthique* avoue qu'il n'est « pas accoutumé de signaler les erreurs commises par d'autres »<sup>44</sup>, il n'hésite pas pour autant à formuler le caractère irrationnel de leurs démarches en tant qu'elles procèdent manifestement d'une *ignorance* ou encore d'une *imagination* s'ignorant comme telles. À défaut de tâcher de comprendre les choses par leurs causes réelles (et non finales), ces penseurs procèdent par projections, anthropomorphisme, associations, donnent dans les êtres d'imagination et les fictions, et forgent, comme le souligne le début du *Traité politique*, Satires et chimères. À juger ainsi des choses d'une façon inadéquate, il n'est alors pas surprenant de les voir attachés non aux propriétés communes, rationnellement dégagées, mais à la *particularité*, dans laquelle ils se perdent, comme ceux qui s'étonnent du fait de leur attachement à « leur petit champ »<sup>45</sup>. C'est au point où l'on peut se demander, problème qu'on examinera plus bas, s'il s'agit là encore, dans l'esprit de Spinoza, de philosophes et de philosophie.

---

<sup>42</sup> *CT* II, III, 3.

<sup>43</sup> *PM* I, 2. Spinoza renvoie ici le philosophe à l'expérience : « qu'il aille simplement chez quelque statuaire ou sculpteur en bois » (*ibid.*) qui conçoit l'objet avant de le faire exister.

<sup>44</sup> Lettre 2 du 10-26 août 1661 à Oldenburg.

<sup>45</sup> Comme l'écrit P. Macherey, là où les philosophes, selon Spinoza, « voient de l'universel (...), il n'y a en fait, sans même qu'ils s'en aperçoivent, que du particulier, ce qui indique manifestement qu'ils sont

## 2/ L'importance de la dimension du langage (philosophique)

Le rapport de Spinoza à ses pairs s'articule très fréquemment, et de façon explicite, à des questions de langage, plus précisément à des détermination de vocabulaire philosophique. Cette articulation recouvre néanmoins des statuts différents, critiques ou non.

### a) Un « parler en philosophe »

La Lettre 19 du 5 janvier 1665 à Blyenbergh évoque la réaction que les philosophes doivent normalement adopter face au langage essentiellement anthropomorphique et parabolique des prophètes : les philosophes, comme « tous ceux qui sont au-dessus de la loi, c'est-à-dire pratiquent la vertu par amour pour elle, parce qu'elle est ce qu'il y a de meilleur et non parce que la loi l'ordonne, ne doivent pas être choqués par ce langage ». Il suffit en effet de comprendre qu'un tel langage est adapté à ceux qui sont mus par la crainte et qui ont besoin de lois ordonnant la conduite, et qu'il n'a rien de commun avec la spéculation philosophique, ordonnée à la vérité. Il y a donc lieu de bien distinguer un « parler en philosophe » et un « parler en prophète » ou « en théologien » – qui est un parler toujours anthropomorphique et qui, comme tel, passe totalement à côté de la vraie nature de Dieu<sup>46</sup>. Corrélativement, l'acte même d'énoncer qu'on parle en philosophe est une façon de se situer face à son interlocuteur comme de faire en sorte qu'il se situe lui-même, à l'intérieur ou à l'extérieur du champ du philosophique.

### b) Reprendre pour soi des significations philosophiques reçues et les préciser

Spinoza évoque souvent, par ailleurs, la façon dont les philosophes comprennent un terme précis, non pas à des fins de discussion critique mais pour mieux asseoir le sens de ce dont lui-même parle. On le voit ainsi préciser qu'il appelle « loi » la loi divine naturelle (dont le commandement suprême est d'aimer Dieu) « au sens où les philosophes appellent lois les règles communes de la nature selon lesquelles tout se

---

sortis du champ de la connaissance rationnelle » (*Introduction à l'Éthique de Spinoza. La seconde partie, la réalité mentale*, Paris, PUF, 1997, p. 311).

<sup>46</sup> Signalons seulement que prendrait toute sa place, dans ce cadre, l'analyse des cinq occurrences, à travers l'œuvre, de l'adverbe « philosophicè » (*PPD* I, 7, sc. ; *PM* II, 6 ; Lettre du 13 mars 1665 à Blyenbergh). Toutes ont trait en effet à cette même exigence de parler « philosophiquement » ou « en philosophe », ce qui signifie d'abord avoir pensé en philosophe, c'est-à-dire adéquatement.

produit »<sup>47</sup>. C'est dans la lignée des philosophes qui renvoient bien plus ici aux savants qu'aux moralistes, que Spinoza entend se situer. C'est encore ce même usage, à des fins de précision, que l'on observe dans le *Traité politique* à travers ce passage évoqué plus haut touchant la signification du verbe « pécher » pour une Cité, Spinoza se référant là au sens en usage chez les « philosophes et médecins »<sup>48</sup>.

Un point, à travers cette démarche de précision, est digne d'intérêt : en appeler aux hommes d'un savoir rationnel que sont ici les médecins et les philosophes (au sens de ceux qui versent dans la « philosophie naturelle »), c'est clairement opter pour une approche en savant et non en moraliste ou en religieux. La précision, appuyée sur ce qu'entendent les philosophes eux-mêmes, revêt donc aussi le sens d'une démarcation vers des acceptions rationnelles de termes chargés par ailleurs de significations théologico-morales.

### **c) Reprendre des significations philosophiques reçues pour mieux s'en déprendre**

On voit souvent Spinoza pratiquer la référence explicite à des significations philosophiquement reçues, de façon à mieux poser, par contraste, ses propres significations et, ce faisant, établir la vérité. Il définit ainsi, dans les *Pensées métaphysiques*, ce qu'il entend par « changement », savoir « toute variation pouvant se produire dans un sujet quelconque, l'essence même du sujet gardant son intégrité », alors que « les philosophes » comprennent plus largement sous ce terme une modification essentielle qu'ils nomment, eux, « transformation »<sup>49</sup>. Dans le même ouvrage, Spinoza déclare rejeter « la définition vulgaire de la création » et décide alors de laisser de côté « les mots *du néant* communément employés par les philosophes, comme si le néant était une matière de laquelle les choses fussent tirées »<sup>50</sup>.

### **d) Critiquer un mauvais usage des mots par les philosophes**

« Les philosophes » se trouvent enfin fréquemment pris à parti en raison de leurs différents mésusages du langage. Voilà qui peut consister, en premier lieu, à *se soucier davantage des mots que de bien concevoir les choses*. Les *Pensées métaphysiques* précisent ainsi que la question de l'unité et de l'unicité de Dieu n'a que peu « et n'a

---

<sup>47</sup> *TTP*, annotation 34 au chap. XVI.

<sup>48</sup> IV, 4. Le discours médical du XIV<sup>e</sup> siècle utilisait en effet le verbe « *peccare* », en relation avec l'adjectif « *peccant(e)* », à propos des humeurs du corps corrompues ou en trop grande abondance.

<sup>49</sup> II, 4.

<sup>50</sup> II, 10 (définition thomiste, reprise par toute la scolastique).

même aucune importance, pour ceux qui sont occupés des choses [*rebus*] et non des mots [*nominibus*] »<sup>51</sup>. Des philosophes (en particulier Heereboord) font donc erreur s’ils pensent que s’attacher aux mots est plus important que de bien concevoir les choses. C’est là un thème spinozien récurrent, en particulier dans cet ouvrage attaché à expliquer les difficultés de la métaphysique scolastique. En second lieu, certains font *un usage illégitime du vocabulaire*. Le dernier paragraphe des *Pensées métaphysiques*, entendant exposer « Pourquoi les Philosophes ont confondu l’âme avec les choses corporelles », explique cette confusion par « l’emploi qu’ils ont fait de mots d’ordinaire appliqués aux choses corporelles pour signifier les choses spirituelles qu’ils ne connaissaient pas »<sup>52</sup>. La confusion procède ainsi d’une ignorance (celles des « choses spirituelles ») sur laquelle s’enracine l’emploi alors fautif et inconsideré de mots, emploi proprement métaphorique. En troisième lieu, il est un mauvais usage du langage qui consiste à *confondre les mots et les choses* ou encore à *prendre les mots pour les choses*. On connaît ce passage des *Pensées métaphysiques* dans lequel, désirant se faire « une idée juste » de ces notions, Spinoza se propose d’examiner « Ce qu’est le Vrai, ce qu’est le Faux tant pour le Vulgaire que pour les Philosophes »<sup>53</sup>. Spinoza entend montrer ici que rien, dans l’histoire du mot, ne justifie qu’on l’applique aux choses mêmes ou à l’être. Mais les scolastiques attribuent à l’objet ce qui concerne la pensée. Il s’agit donc, tout à la fois, de savoir de quoi l’on parle et d’obéir à ce constant souci de cerner ce qui est réel et ce qui ne l’est pas – en évitant en particulier toute hypostase, comme telle toujours fautive. Ainsi, dès le premier chapitre des *Pensées métaphysiques*, Spinoza, dénonçant comme fausse et « déraisonnable » la division de l’Être en Être réel et Être de raison, ajoute : « Je ne m’étonne pas cependant que les Philosophes attachés aux mots ou à la grammaire soient tombés dans des erreurs semblables ; car ils jugent des choses par les noms, et non des noms par les choses »<sup>54</sup>.

P.-F. Moreau met en relief l’ampleur de la critique : « une triple coupure est instaurée d’un seul coup : entre mots et choses (les mots n’ayant guère, semble-t-il, de

<sup>51</sup> I, 6.

<sup>52</sup> « Les philosophes » ici visés sont, comme dans l’ensemble des *PM*, les métaphysiciens scolastiques. Ces derniers (on peut penser par exemple à Buridan) ont forgé la liberté d’indifférence de la volonté ou son indétermination sur le modèle des corps contraires en équilibre, appelés (à tort) indéterminés.

<sup>53</sup> I, 6. Sur ce texte, on consultera avec profit l’article d’Ariel Suhamy, « L’histoire de la vérité. *Pensées métaphysiques* I, ch. VI », in *Les Pensées métaphysiques de Spinoza*, Publications de la Sorbonne, 2004 (dir. Chantal Jaquet), p. 71-96.

<sup>54</sup> Un tel attachement, avec ses conséquences, est ce que Descartes pointait déjà : « tous les hommes donnent leur attention aux paroles plutôt qu’aux choses ; ce qui est cause qu’ils donnent bien souvent leur consentement à des termes qu’ils n’entendent point, et qu’ils ne se soucient pas beaucoup d’entendre (...) » (*Principes de la philosophie*, I, art. 74).

teneur ontologique) ; entre la méthode qui part des choses et celle qui part des mots (le vide ontologique se prolongeant en piège épistémologique) ; entre deux philosophes – la désignation des adversaires comme philosophes "*verbales sive grammaticales*" semblant indiquer le langage, ou l'attachement au langage, comme origine ultime de leurs erreurs »<sup>55</sup>. Le langage enveloppe le danger d'une illusion : celle qui tient à la confusion toujours possible des idées et des mots par lesquels nous désignons les choses. La critique spinozienne de l'usage du langage par les philosophes, porte au demeurant sur son usage *ordinaire* par la philosophie *ordinaire*. La traduction hollandaise des *Pensées métaphysiques* présente, au début de la partie I, l'indication suivante : « Le but et l'objet de cette Partie est de démontrer que la Logique et la Philosophie ordinaires servent seulement à exercer et à fortifier la mémoire ; de façon à bien retenir les choses qui, au hasard des rencontres, sans ordre ni enchaînement, sont perçues par les sens et dont nous ne pouvons ainsi être affectés que par les sens ; mais ne servent pas à exercer l'Entendement »<sup>56</sup>.

### **3/ Le rapport aux autres philosophes historiques – ou sur les philosophes explicitement nommés**<sup>57</sup>

À côté des « philosophes » comme catégorie générale, et du terme qui, sans les nommer, renvoie à des penseurs précis, nous ne saurions passer sous silence les philosophes explicitement nommés – considérés ici de façon comparative et générale, non dans la particularité que Spinoza entretient avec tel ou tel.

#### **a) Qui ?**

Examiner les modes de relation et d'usage que Spinoza entretient avec les autres se heurte au problème suivant : dans la masse des penseurs qui font l'horizon des références spinoziennes, *qui est « philosophe » et qui ne l'est pas ?*<sup>58</sup> Traiter un tel

---

<sup>55</sup> Spinoza. *L'expérience et l'éternité*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », p. 308.

<sup>56</sup> Une complète intelligibilité de ces critiques demanderait qu'on remonte à leur fondement : l'articulation du langage et de l'imagination. Les mots sont en effet fondamentalement attachés à l'imagination. Ils en forment « une partie » (*TRE*, § 88), ne sont « que les signes des choses en fonction de ce qu'elles sont dans l'imagination, non en fonction de ce qu'elles sont dans l'entendement » (*Ibid.*, § 89).

<sup>57</sup> Nous nous contenterons ici de remarques élémentaires, ce point étant développé dans notre article : « Spinoza et le passé de la philosophie : un passé sans histoire ? », à paraître dans *Astérior*, revue électronique de philosophie, histoire des idées et pensée politique (<http://asterion.revues.org>), n°8, 2011.

<sup>58</sup> On compte plus d'une trentaine de noms auxquels Spinoza fait référence, qui vont de Thalès et Zénon pour les plus anciens, à Huet et Leibniz. Précisons, d'une part, qu'outre les noms propres, Spinoza

problème demanderait de pouvoir déterminer qui, précisément, Spinoza considérait comme philosophe (et donc aussi comme non philosophe), et en même temps ceux que nous, aujourd'hui, retenons sous cette dénomination (y mettrons-nous tel commentateur médiéval de l'Écriture sainte ? un même commentateur mais qui aurait aussi écrit sur Aristote ?...). Nous nous en tiendrons ici aux grands noms que notre tradition a elle-même retenus sous cette appellation.

C'est dans le *Traité théologico-politique* et la Correspondance que les références se concentrent le plus fortement. Chaque auteur est peu cité et nombre d'entre eux ne le sont qu'une seule fois. Les plus cités sont, dans un ordre qui ne surprendra pas : Descartes (l'inaugurateur sinon le promoteur de la philosophie nouvelle, celui qui influence et duquel, aussi bien, il faut se démarquer), Maïmonide et Ibn Ezra (convoqués exclusivement dans le *Traité théologico-politique*) puis Aristote.

#### **b) Pour quels usages ?<sup>59</sup>**

Spinoza restitue parfois la pensée d'un auteur passé à titre de simple *rappel* d'une conception philosophique courante. C'est par exemple le cas avec l'énoncé, dans le *Court traité*, de la définition aristotélicienne du désir<sup>60</sup> ; avec l'explication, dans les *Pensées métaphysiques*, des raisons qui ont amené les philosophes à produire des modes de pensée tels que « genre » ou « espèce »<sup>61</sup> ; avec l'affirmation, « avec Paul, et peut-être avec tous les philosophes anciens (...), que toutes choses sont et se meuvent en Dieu »<sup>62</sup>... Il n'y a là qu'exposition de ce que pensent ou enseignent les philosophes, en vue d'un usage philosophique présent (démarcation, précisions terminologiques, etc.).

Les auteurs sont encore convoqués à titre d'*exemples*, de *supports* de l'argumentation voire – chose plus surprenante de la part de Spinoza – d'*arguments d'autorité*. Ainsi dans les *Pensées métaphysiques* : « Pour bien entendre cet attribut qu'est la simplicité de Dieu, il faut se rappeler ce que Descartes a indiqué dans les *Principes de la philosophie* (...) »<sup>63</sup> ; au chapitre V du *Traité théologico-politique* :

---

procède souvent par appellations générales, comme lorsqu'il évoque « les Atomistes », « les Dogmatiques », « les Sceptiques », « les Latins », « les Thomistes » ou encore « les Philosophes nouveaux » – appellations sous lesquelles il est plus ou moins facile de reconnaître les auteurs visés. D'autre part, il va de soi qu'outre les philosophes explicitement nommés, il y a tous ceux qui, plus implicitement, trament le propos – tels Léon l'Hébreu, Giordano Bruno ou encore Juste Lipse.

<sup>59</sup> On ne donnera ici que quelques exemples, autant que possible représentatifs et différenciés selon l'époque, les œuvres de Spinoza et les usages qu'il en fait.

<sup>60</sup> II, 17, § 2.

<sup>61</sup> I, 1.

<sup>62</sup> Lettre 73 de novembre-décembre 1675 à Oldenburg.

<sup>63</sup> II, 5.

« comme le dit Sénèque le tragique, personne ne supporte longtemps un pouvoir violent (...) » ; ou encore dans l'*Éthique* où, une fois l'ambition définie et sa puissance soulignée, Spinoza laisse place à une citation de Cicéron selon laquelle même les philosophes qui écrivent sur le mépris de la gloire sont au plus haut point menés par elle<sup>64</sup>.

S'il arrive à Spinoza, certes rarement, de porter un *jugement positif* sur un philosophe – comme c'est le cas dans le *Traité politique* avec l'évocation du « très pénétrant Machiavel »<sup>65</sup> –, l'*usage critique* négatif est le plus fréquent. Ainsi, le *Court traité* déclare de peu d'importance « l'assertion de Thomas d'Aquin, suivant laquelle Dieu ne pourrait être démontré *a priori* sous le prétexte qu'il n'a pas de cause »<sup>66</sup>. La Lettre 2 à Oldenburg de 1661 est consacrée, on le sait, à trois erreurs de Bacon et de Descartes. La position de Maïmonide relative à l'interprétation de l'Écriture se voit condamnée « comme nocive, inutile et absurde »<sup>67</sup>. Sont encore de nature critique et polémique les deux références à Descartes dans les préfaces aux parties III et V de l'*Éthique*, sur la question de l'empire qu'a l'homme sur ses passions.

### c) Vers l'idée d'une topologie

Certes, les opinions des philosophes, anciens ou récents, sont présentes comme autant de propositions à travers lesquelles Spinoza pose, démontre et démarque ses propres réflexions. Il ne s'agit pas de viser ou de considérer un passé en tant que tel, de poser sur les auteurs quelque regard d'ordre historique, en resituant des conceptions ou des thèses dans leur contexte, dans leur temps, au sein de relations d'influences ou de comparaisons – ce à quoi se livre par exemple Hobbes dans le chapitre 46 de son *Léviathan*. Le rappel des auteurs passés est d'emblée situé dans l'actualité philosophique ; il est toujours question de réfléchir à travers eux. Bref, le rapport aux auteurs est philosophique et non historique. Cependant, un certain nombre de passages – nous en retiendrons quatre – semblent présenter, dans leur geste et dans leur propos, comme des indices possibles d'une vision historique à l'égard d'auteurs traités.

Ainsi, dans le chapitre VI de la seconde partie des *Pensées métaphysiques*, Spinoza veut établir « Ce que les philosophes entendent communément par vie » et, pour ce faire, examine d'abord l'opinion des Péripatéticiens, en citant, en expliquant et

---

<sup>64</sup> III, définition 44 des affects, explication.

<sup>65</sup> V, § 7 et X, § 1.

<sup>66</sup> I, 1, 10.

en situant. Deuxièmement, dans la Lettre 2 à Oldenburg d'août ou septembre 1661, relative aux trois erreurs de Bacon et de Descartes, on peut lire que « Vêrulam prend souvent l'entendement pour l'âme, en quoi il diffère de Descartes » ; Spinoza, ici, distingue, compare, laisse entendre une certaine supériorité de Descartes (qui ne tombe pas, lui, dans la confusion) et se prête à l'énoncé d'une certaine filiation. C'est un schéma semblable de filiation, troisièmement, qu'on retrouve dans la préface à la partie V de l'*Éthique* où Descartes, philosophiquement inconséquent, se voit rattaché aux Scolastiques, façon, pour Spinoza, de le situer. On connaît enfin la fameuse réplique faite à Boxel à propos de l'existence des spectres : « L'autorité de Platon, d'Aristote, etc. n'a pas grand poids pour moi : j'aurais été surpris si vous aviez allégué Épicure, Démocrite, Lucrèce ou quelqu'un des Atomistes et des partisans des atomes »<sup>68</sup>.

Quel intérêt ces passages présentent-ils ? C'est qu'on y voit Spinoza mettre en place des indications et des analyses de positions philosophiques de prédécesseurs : des « Péripatéticiens modernes » qui, sur la question de l'existence de Dieu, comprennent mal des « Péripatéticiens anciens »<sup>69</sup> ; Bacon placé sur la même ligne que Descartes<sup>70</sup> et celui-ci sur la ligne des Scolastiques. Dans son traitement des auteurs, le penseur hollandais ne fait donc pas que réfuter en parlant au présent. Du passé de la philosophie, on le voit tracer comme des *lignes* : des filiations, des lignes de cohérence et de pensée, de vérité et d'erreurs – une certaine vision géométrique, si l'on veut, du passé de la philosophie. Et ces lignes, dans la mesure où demeure quasiment constant l'usage philosophique, sont aussi de préférences et d'affinités : Démocrite plutôt que Platon, Sénèque plutôt que Sextus Empiricus, Machiavel plutôt que Hobbes. Tout se passe comme si nous avions à faire à une sorte de « topologie », telle que nous l'avons définie dans notre introduction, par laquelle Spinoza peut lui-même dire sa place, se réclamer d'un auteur sans devoir en assumer toutes les thèses. Voilà qui par exemple lui permet de s'appuyer implicitement sur Aristote pour critiquer Descartes<sup>71</sup>.

S'il n'y a donc pas de rapport au passé en tant que tel, ces lignes que trace parfois Spinoza attestent d'une histoire qui n'est ni méprisée ni congédiée, et qui se

---

<sup>67</sup> TTP XIII.

<sup>68</sup> Lettre 56 d'octobre-novembre 1674.

<sup>69</sup> Lettre 12 à Meyer d'avril 1663.

<sup>70</sup> Outre la Lettre 2, voir la Lettre 6 de 1661 ou 1662 (§ 13).

<sup>71</sup> Comme au § 85 du *TRE*, relativement à l'insuffisance de la clarté et de la distinction cartésiennes. Sur ce point, G. Deleuze note que « Spinoza se retrouve aristotélicien contre Descartes » (*Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Éditions de Minuit, 1968, chap. X, p. 142).

trouve mise au double service d'une formulation de la vérité et d'une démarcation affirmée.

### III. LES PROPRIÉTÉS DU VRAI PHILOSOPHE

Si le rapport de Spinoza aux philosophes est le plus souvent critique, il est loin de se réduire à cet aspect. De fréquents propos, en effet, énoncent sans détours – sinon parfois négatifs – des qualités, des caractères ou des démarches requises du philosophe. Ces déterminations positives disent aussi bien *ce qu'est* ce dernier et, en un discours prescriptif, *ce qu'il doit être*. Quatre grandes déterminations sont repérables, dont l'articulation est assez évidente.

#### 1/ Les réquisits théoriques

##### a) La connaissance : le philosophe est un savant

Dans le domaine de la connaissance, tout d'abord, les philosophes ne sauraient ignorer certaines vérités telles que l'axiome : « est vraie toute définition, c'est-à-dire toute idée claire et distincte »<sup>72</sup>, ou bien encore la façon par laquelle Dieu gouverne la nature, à savoir non par des miracles mais « selon ce qu'exigent ses lois universelles »<sup>73</sup>. Le philosophe, autrement dit, est aussi un savant. Le chapitre XII du *Traité théologico-politique* précise que tout ce qui de l'Écriture sainte est corrompu ou fautif se trouve « dans l'une des circonstances du récit historique (...) ou dans un miracle, pour tourmenter les philosophes (...) ». Le philosophe, dans cette formule ironique, apparaît comme un savant intéressé à la connaissance de la nature et de ses lois, c'est-à-dire encore, comme le précise l'appendice à la partie I de l'*Éthique*, celui qui « cherche les vraies causes des prodiges et s'applique à connaître en savant les choses de la nature ». Savants sont encore les philosophes lorsque Spinoza, dans la Lettre 30 de 1665, confie à Oldenburg sa satisfaction « d'apprendre que les philosophes dans le cercle desquels [vit Oldenburg], restent fidèles à eux-mêmes en même temps qu'à leur pays ». Cette Lettre renvoie aux savants mêmes dont parlait Oldenburg dans la Lettre 29, ceux qui « n'oublent pas qu'ils sont philosophes », c'est-à-dire, précise-t-il, qui poursuivent des

---

<sup>72</sup> Lettre 4 de septembre-octobre 1661 à Oldenburg.

<sup>73</sup> *TTP* VI.

expériences sur l'hydrostatique, « l'anatomie, la mécanique ou d'autres matières ». Savant est enfin le philosophe dans la Lettre 6 à Oldenburg<sup>74</sup>, dont le désir est de savoir, non pas ici savoir en général, mais au sens de « connaître les différences qu'il y a d'un liquide à l'autre » et, plus généralement, de « comprendre la nature d'un fluide en général ». La philosophie du philosophe est ici la philosophie naturelle ou physique et, à titre de savant, son désir est celui de connaître la nature de la matière. Cette acception est inséparable de la notion traditionnelle de science comme représentation rationnelle du réel, par opposition à la recension simplement historique des faits<sup>75</sup>.

Le propos ne semble pas très original, au sens où il rejoint l'idée de toujours du philosophe animé d'un désir de savoir, porté sur la connaissance et l'explication de la nature et de ses lois. On en tirera néanmoins l'enseignement suivant : être philosophe, chez Spinoza, c'est être savant en philosophie naturelle (connaître l'hydrostatique, la mécanique ...), de telle sorte que la philosophie n'exclut pas des connaissances spécialisées.

## **b) La démarche : faire les distinctions et se soucier du réel**

Spinoza ne cesse d'insister sur une capacité caractéristique du philosophe, qui se présente en même temps comme un devoir : celui d'*éviter les confusions, de faire soigneusement les distinctions requises, ou encore de saisir ou de connaître les différences* – à l'exemple de ce désir qu'on vient d'évoquer, « de connaître les différences » entre divers liquides.

La Lettre 4 de 1661 à Oldenburg suppose qu'un philosophe sache distinguer entre « fiction » et « concept clair et distinct ». Le *Court traité*, lui, précise que confondre un être réel avec un être de raison est « ce qui doit être rigoureusement évité par un vrai Philosophe »<sup>76</sup>. Normatif, le propos est en même temps discriminant en tant qu'il désigne un philosophe comme « *rechtschapen* ». Cet adjectif hollandais, qu'Appuhn traduit par « vrai », renvoie plutôt à « honnête », « droit » ou encore « irréprochable ». Une juste démarche de pensée doit donc permettre d'éviter quelque fatale confusion. Mais on notera qu'elle laisse place, dans le même temps, à des façons,

<sup>74</sup> Une occurrence singulière, car la seule à parler du « désir de tous les philosophes [*omnibus philosophis maxime desideranda*] » et l'une des rares, aussi, à poser dans sa formulation, un universel.

<sup>75</sup> C'est à la philosophie ainsi conçue que Descartes attribue un caractère « pratique » – par contraste avec la philosophie purement spéculative – et qu'il parle « (...) des matières de philosophie telles que sont les sons et la lumière » (Lettre à Huygens, 1<sup>er</sup> novembre 1635, AT I, 332, 1).

pour des philosophes, d'être ni droits, ni irréprochables ou peu scrupuleux. Le chapitre VI du *Traité théologico-politique*, traitant de la bonne démarche d'interprétation des miracles, précise que « dans l'Écriture, beaucoup de choses sont racontées comme réelles (...) alors que ce n'étaient que des représentations et des choses imaginaires » (comme le fait qu'Élie est monté au ciel sur un char), événements qui « ne doivent donc pas être admis comme réels par les philosophes ». Enfin, et d'une autre façon, lorsqu'un philosophe ne doit pas chercher ce que la souveraine puissance de Dieu peut faire, mais doit juger de « la nature des choses par les lois que Dieu a établies en elles »<sup>77</sup>, l'objet d'investigation suppose cette même démarche de différenciation entre nécessité et possibilité, déduction rationnelle et représentations imaginatives.

Les séparations et distinctions que sait, doit ou doit savoir effectuer un philosophe, le sont entre des éléments réels et des éléments qui ne le sont pas – fictions ou êtres de raisons. Un tel *souci du réel*, de la part du philosophe, se rencontre encore d'une certaine façon dans les deux premiers paragraphes bien connus du *Traité politique*, où il est question de ces philosophes qui « n'ont jamais conçu de politique qui puisse être en usage et être tenue pour autre chose qu'une chimère (...) ». Cette critique est bien celle d'un type de « décrochage » fâcheux d'avec la réalité (qu'on l'appelle pratique, usage ou expérience), cause d'un propos indissociablement imaginatif et stérile. La préoccupation particulière d'un philosophe consiste donc à *savoir correctement identifier ce qui est assurément réel* et à connaître ce qui est comme il est en vérité. Un tel souci ne peut que reposer sur une démarche d'entendement.

### **c) L'entendement – naturel – au service de la vérité**

Ne pas rire, ne pas pleurer mais comprendre, selon la fameuse formule souvent et diversement reprise<sup>78</sup>, tel est le geste qui doit être celui du philosophe, geste de la raison intéressée à l'identification de causes.

Au moment où la relation avec Blyenbergh commence à se dégrader, Spinoza lui avoue qu'il le considérait jusque-là « comme un pur philosophe, n'admettant (...) d'autre pierre de touche de la vérité que l'entendement naturel [*naturalem intellectum*]

---

<sup>76</sup> II, IV, 7. Cas très rare ici, le terme est au singulier, renvoyant ainsi (comme pour la Lettre 4) à une figure générale ; cette occurrence est en outre la seule de l'ouvrage à enseigner quelque chose de positif sur la *bonne démarche* d'un philosophe, fut-ce par le biais d'une prescription négative.

<sup>77</sup> *PM*, II, 12.

<sup>78</sup> *Éthique* II, 32, sc. et 35, sc. ; III, préf. ; IV, 35, sc. ; *TP* I, 1 et 4 ; Lettre 30 de 1665 à Oldenburg.

et non la théologie »<sup>79</sup>. Que signifie donc cette expression d'« entendement naturel » ? À un premier niveau, elle doit s'entendre dans une opposition tant à cette « lumière surnaturelle » que se vantent de posséder les théologiens<sup>80</sup> qu'à ce qui anime les croyants. C'est ainsi que Spinoza, dans cette même Lettre du 13 mars 1665, oppose aux « convictions (...) touchant l'entendement naturel », « la foi et l'espérance » dans lesquels Blyenbergh désire, lui, persévérer. L'expression d'« entendement naturel », attribut du « pur philosophe », renvoie ainsi à *l'autonomie* d'une activité<sup>81</sup>. Par conséquent, le caractère naturel de l'entendement renvoie, à un deuxième niveau, à sa *spontanéité*, à ce que nous pouvons connaître et comprendre à partir de notre propre puissance de former des idées selon les seules lois de l'entendement, telles que « nous savons par l'entendement naturel qu'un poison donne la mort »<sup>82</sup>. L'entendement est donc naturel en considération de sa « force native » et comprend nos « instruments innés »<sup>83</sup>, lesquels renvoient en dernière instance, comme le développent les derniers paragraphes du *Traité de la réforme de l'entendement*, aux propriétés des idées qui constituent son essence. L'idée d'entendement naturel renvoie, à un troisième niveau, cette fois génétique, à son statut modal, comme « partie de l'intellect infini de Dieu »<sup>84</sup> et ne se conçoit dès lors que par l'attribut pensée. C'est pourquoi il doit être rapporté, comme tout ce qui est modal, « à la nature naturée, et non à la naturante »<sup>85</sup>, et c'est bien en ce sens, d'effet, qu'il peut être dit naturel.

Dans son usage déductif et démonstratif, l'entendement – et Spinoza, sur ce point, s'inscrit bien en son siècle – est donc l'outil même du philosophe en quête de vérité. Cet outil lui est propre. Non pas cependant en tant qu'il en serait seul possesseur mais, comme Descartes le disait de la raison à l'ouverture du *Discours de la méthode*, en tant qu'il en ferait un usage particulier (déductif, démonstratif) et, surtout, privilégié, relativement à la révélation du théologien, à l'imagination et aux représentations communes. C'est ainsi que les philosophes, qui « ne disposent que de leur lumière

<sup>79</sup> Lettre 23 du 13 mars 1665.

<sup>80</sup> *TTP* XIII.

<sup>81</sup> Une autonomie telle que les enseignements de l'entendement naturel dispenseraient non pas de se soumettre aux lois comme directives extérieures, mais de les recevoir et de s'y soumettre dans l'ignorance et la passivité (*TTP* II). Cette autonomie se trouve encore marquée par ce « bonheur » et cette « paix » qu'attribue Spinoza à celui qui cultive son entendement naturel et qui, comme tel, ne dépend pas de « l'empire de la fortune (...) mais de sa propre vertu interne » (*ibid.* IV).

<sup>82</sup> Lettre 19 du 5 janvier 1665 à Blyenbergh.

<sup>83</sup> *TRE*, § 31 et 107.

<sup>84</sup> *Éthique* II, 11, cor.

<sup>85</sup> *Ibid.* I, 31.

naturelle »<sup>86</sup>, « s’efforcent de comprendre [*conantur intelligere*] les choses non par des miracles mais par des concepts clairs (...) ; car ils savent assurément que Dieu gouverne la nature selon ce qu’exigent ses lois universelles (...) »<sup>87</sup>. Par l’entendement, ils tirent « des conclusions vraies »<sup>88</sup>, sont capables de « percevoir les vérités un peu hautes »<sup>89</sup>, en tout cas ceux qui s’emploient, comme nous l’avons déjà mentionné, à juger des choses « à partir des perceptions de l’entendement pur [*puri intellectus*] »<sup>90</sup>.

## 2/ Dimension pratique et différence éthique. Les affects du philosophe

S’efforcer de comprendre les choses par le seul entendement et non simplement les imaginer, n’est pas sans conséquences « pratiques ». La Lettre 19 à Blyenbergh, déjà citée, précise ainsi que pour le philosophe, se comporter d’après ce qu’il comprend, c’est se situer « au-dessus de la loi », c’est-à-dire pratiquer la vertu, mais « par amour pour elle, parce qu’elle est ce qu’il y a de meilleur et non parce que la loi l’ordonne ». Se creuse ici la séparation d’avec le vulgaire, lequel a besoin des règles de vie qui ont « forme de lois », mais également d’avec le prophète qui, par l’entremise de paraboles, présente au vulgaire ces règles sous cette même forme. Comprendre dispense d’obéir, et le chapitre II du *Traité théologico-politique* confirme ce rapport du philosophe à la liberté, par opposition à une conduite soumise à la seule loi : Moïse enseigna en effet aux Israélites à bien vivre non « en tant que philosophe, en s’appuyant sur la liberté de leur âme, mais plutôt en tant que législateur, en les contraignant par l’empire de la loi ».

Se conduire « en tant que philosophe », sans doute Spinoza en livre-t-il encore une détermination dans la Lettre 13 du 17-27 juillet 1663. Priant Oldenburg de transmettre des réflexions à Boyle, il lui confie : « J’ai donc résolu de m’expliquer ouvertement, et j’ai cru que cette franchise entière était ce qui devait être le plus

---

<sup>86</sup> *TTP* XIII.

<sup>87</sup> *Ibid.* VI.

<sup>88</sup> *CT* II, III, 3.

<sup>89</sup> Lettre 19 du 5 janvier 1665 à Blyenbergh.

<sup>90</sup> *TTP* VI. L’expression « *puri intellectus* », fréquente sous la plume de Spinoza et apparaissant au § 91 du *TRE*, est ordonnée aux idées claires et distinctes par opposition aux « mouvements fortuits du corps », c’est-à-dire à l’imagination. *L’entendement est spécifié comme pur pour être mieux dégagé de l’imagination* – en vue de l’établissement des idées vraies. C’est cette même idée que reprend la Lettre 37 du 16 juin 1666 à Bouwmeester ; elle insiste, quant à la méthode dans la recherche de la vérité, sur la puissance propre de l’« entendement pur », de « diriger et enchaîner nos perceptions claires et distinctes » selon des lois fermes, sans être dès lors exposé aux perceptions dépendant des accidents du corps ou du hasard. La pureté de l’entendement renvoie donc à l’idée d’un entendement purifié, non contaminé, si l’on peut dire, par la sensibilité, l’opinion ou l’imagination (voir encore *TTP* II, p. 113). De ce point de

agréable à des philosophes »<sup>91</sup>. Se trouve ici défini comme un rapport souhaité et souhaitable, voire normal, entre philosophes, rapport fait de sincérité et d'ouverture. Et si le philosophe apprécie cette franchise (agréable, plaisante), c'est d'une part qu'il la sait adéquate et propice à son objet (la recherche de la vérité dans les sciences), mais aussi à l'amitié, ce qui ne saurait être le cas, comme l'a précisé juste avant Spinoza, de la flatterie et du mensonge ; d'autre part, et en conséquence, il sait qu'il n'y a rien à craindre de cette franchise.

Le point de vue pratique renvoie encore à une dimension proprement éthique. Qu'en est-il du philosophe à l'égard des affects ? N'en est-il pas touché comme n'importe qui, et n'y aurait-t-il pas en même temps quelque affect qui lui serait propre ?

Comme nous le rappelle Cicéron, cité par Spinoza dans l'*Éthique*, « même les philosophes qui écrivent des livres sur le mépris de la gloire, les signent de leur nom, etc. »<sup>92</sup>. Comme tout un chacun, c'est-à-dire en tant que mode fini humain, il ne peut se faire que le philosophe « ne soit pas une partie de la nature, et puisse ne pâtir d'autres changements que ceux qui peuvent se comprendre par sa seule nature »<sup>93</sup>. Un désir de gloire est donc compréhensible, même de la part d'un philosophe. Mais ce qui est compréhensible n'est pas nécessairement acceptable. Ainsi, autant Spinoza, dans le chapitre V du *Traité théologico-politique*, nommera Salomon « le Philosophe » en raison de sa grande sagesse, autant le même Salomon a pu, dans sa conduite, se montrer « indigne du comportement d'un philosophe, notamment lorsqu'il s'est abandonné aux voluptés »<sup>94</sup>. Il y a donc comme un type de comportement digne d'un philosophe – simple reprise, sans doute, de l'image d'Épinal du sage modéré et averti, sachant éviter les excès dans les plaisirs.

Un comportement digne d'un philosophe mènerait-il alors à un type de plaisir qui lui serait spécifique ? L'*Éthique* nous apprend que « la différence n'est pas mince entre le contentement qui, par exemple, mène l'ivrogne et le contentement que possède

---

vue, il ne saurait être surprenant de voir Spinoza défendre le philosophe, comme devant Boxel qui s'était appuyé sur des philosophes pour soutenir l'existence des spectres (Lettre 54 de septembre-octobre 1674).

<sup>91</sup> « *Constitui igitur, mentem meam apertissimè explicare ; et nihil hōc viris philosophis gratius fore judicavi* ». La traduction de M. Rovère (Flammarion, GF, Paris 2010, p. 113) est plus juste que celle d'Appuhn – sans toutefois rendre (comme le fait Appuhn) le pluriel de ces « *viris philosophis* » : « J'ai donc entrepris d'expliquer ouvertement ma pensée, et j'ai jugé que rien ne ferait plus plaisir à quelqu'un qui est philosophe ».

<sup>92</sup> III, définition 44 des affects, explication.

<sup>93</sup> *Ibid.* IV, 4.

<sup>94</sup> Resté célèbre pour sa sagesse, Salomon l'est aussi pour son amour des richesses et des voluptés. Le Livre des Rois (XI, 3) ne lui attribue pas moins de 700 épouses et de 3000 concubines.

le philosophe »<sup>95</sup>. Dans le cadre d'un propos relatif à la disparité des expériences affectives, Spinoza pose donc, au passage, l'existence d'un *gaudium* propre au philosophe, explicitement articulé aux affects actifs et donc à l'exercice, qui lui est également propre, de l'entendement. Quel est ce contentement ?

Il y a, de tout affect, « autant d'espèces qu'il y a d'espèces d'objets qui nous affectent »<sup>96</sup>, car dans chaque passion, s'exprime, à titre de cause, la nature de l'objet particulier qui nous affecte. Mais c'est d'une façon redoublée que les expériences affectives se singularisent et se multiplient : fonction des espèces d'objets, les affects diffèrent encore suivant les individus, autant que diffèrent leur désir, c'est-à-dire leur essence<sup>97</sup>. Désir, joie, tristesse, comme expressions de l'effort de chaque individu pour persévérer dans l'être, sont donc inséparables de la puissance propre de l'être particulier qui l'éprouve, selon, de surcroît, des situations empiriques et des points de vue irréductibles à des conditions générales. Même si deux amours se ressemblent quant à leur forme générale et obéissent à une même règle de production, elles ne peuvent jamais être identiquement vécues. C'est pourquoi, si l'on considère la seule espèce humaine, le contentement est de nature variable suivant les individus. Dans ce *gaudium* – qui désigne ici un sentiment d'épanouissement – ivrogne et philosophe diffèrent entre eux « autant que l'essence de l'un diffère de l'essence de l'autre »<sup>98</sup>. Certes, Spinoza n'exclut nullement un contentement de l'ivrogne – car sa nature rencontre aussi bien ce par quoi elle donne la mesure de sa perfection –, et parle en termes de différence (« *differare* »), non de hiérarchie. Cependant, seul est bon ce qui peut être défini à partir de notre seule puissance, et notre puissance étant la raison, ce qu'il y a de meilleur est de concevoir adéquatement toutes choses. Par conséquent, si la puissance du philosophe est l'effort pour comprendre et agir autant qu'il le peut sous la conduite de la raison, le contentement qui en est produit est plus fécond, plus stable et plus durable, comme il ouvre à la fermeté et à la générosité. L'ivrogne, dans son amour ou désir immodéré de la boisson, « est mené [*ducitur*] », alors que le philosophe, lui, « est maître [*potitur*] » de ses satisfactions – ce qui renvoie à la distinction entre affects passifs et affects actifs. Tous deux, bien qu'ils appartiennent à la même humanité, se distinguent radicalement par le fait qu'ils exploitent leurs dispositions affectives selon des orientations inverses.

---

<sup>95</sup> III, 57, sc. C'est la seule occurrence du terme « philosophe » qui, dans l'*Éthique*, n'a rien de critique.

<sup>96</sup> *Ibid.* III, 56.

<sup>97</sup> *Ibid.* III, 57. Et l'on pourrait ajouter, pour les hommes, tous les effets de la culture et de l'éducation reçue (*ibid.* III, 55, sc. et III, définition 27 des affects).

<sup>98</sup> *Ibid.* III, 57, sc.

Si ce qui importe à la raison du philosophe ne tient pas à l'actualité même de la chose mais à son essence, à sa vérité et à son éternité, il se rendra alors moins sensible à son immédiateté ; comme l'écrit F. Alquié, « l'ivrogne ne se soucie pas de sa santé : il veut boire. La raison nous conduit, au contraire, (...) à négliger un bien présent et moindre pour un bien futur plus grand, et à éloigner ce qui, bon dans le présent, sera cause d'un mal futur »<sup>99</sup>.

À ce contentement propre au philosophe s'articule, d'une part, le prologue du *Traité de la réforme de l'entendement*, où le philosophe est amené à se détacher des biens communément poursuivis (richesses, honneurs et plaisir) pour rechercher un bien véritable capable de produire « une éternité de joie continue et souveraine »<sup>100</sup>. D'autre part, le chapitre V du *Traité théologico-politique* montre que le philosophe, qui connaît « par la lumière naturelle l'existence de Dieu et les autres dogmes (...), est parfaitement heureux, bien plus heureux que la foule, car il n'a pas seulement des opinions vraies, il a encore un concept clair et distinct ». Il est donc bien un bonheur du philosophe, différent, lié à l'activité de l'entendement dans son travail propre de connaissance et de compréhension, de telle sorte que le philosophe affirme par là ce que nous pourrions appeler sa *différence éthique*.

L'ensemble des attributs positifs du philosophe présentent une grande homogénéité. *Théoriquement*, il est un homme d'entendement par différence d'avec l'imagination et, en cela, soucieux d'un réel devant toujours être, comme tel, soigneusement distingué des formes de non réalité. *Pratiquement*, il est un homme de liberté, démarqué des attitudes d'obéissance et de soumission qu'il sait reconnaître. La compréhension du réel comme tel est liberté et génératrice d'un contentement supérieur.

#### IV. EXAMEN DE DEUX PROBLÈMES CONSÉQUENTS

##### 1/ Ambivalences des philosophes et statut du discours critique

<sup>99</sup> *Servitude et liberté selon Spinoza*, Centre de Documentation Universitaire (Les Cours de la Sorbonne), 1959, repr. dans *Leçons sur Spinoza*, Paris, La Table Ronde, 2003, p. 339.

<sup>100</sup> Certes, il s'agirait encore de s'assurer que l'itinéraire réflexif et l'exigence éthique qui font l'objet de ce prologue sont bien ceux d'un *philosophe* – un terme qui n'est présent qu'une seule fois dans le *TRE* (§ 27, n.). Mais sans doute la question est-elle mal formulée, au sens où celui même qui entreprend un tel itinéraire et assume cette exigence, c'est-à-dire aussi celle d'une réforme de l'entendement, est précisément philosophe.

Les philosophes se voient donc traités par Spinoza selon des usages et des tons certes variés mais moins « éclatés » qu'on ne le laissait entendre au début de cette étude. Pour autant, le propos à leur égard, à travers l'ordre d'exposition que nous avons proposé, n'est pas sans présenter d'importantes ambivalences.

On les voit en effet osciller entre rationalité et ignorance : ils sont ceux qui évitent et combattent les préjugés<sup>101</sup> et, tout à la fois, qui se montrent capables de sophismes et coupables d'ignorance<sup>102</sup>. Si les philosophes doivent savoir différencier le réel des formes de non réalités et s'en tenir à ce qui est, ils sont en même temps, en matière politique, hors des réalités de la nature humaine et ne songent qu'à des utopies stériles. Dans leur rapport au commun et au vulgaire, autant on les voit l'emporter du point de vue du discours, autant sont soulignées leur incohérence et leur confusion ; autant ils sont hommes de raison tandis que le commun est « enclin par nature à la superstition », autant, concevant « les affects dont nous sommes tourmentés comme des vices (...) »<sup>103</sup>, ils ne diffèrent guère des superstitieux qui « s'entendent plus à réprover les vices qu'à enseigner les vertus »<sup>104</sup>. Si donc Spinoza critique et parfois fustige les philosophes, nous l'avons vu aussi bien les défendre, s'engager auprès d'eux comme l'un des leur – surtout s'il y a menace, danger ou dépréciation illégitime. De là un premier problème, portant sur la signification de cette ambivalence : *touche-t-elle les mêmes penseurs, qui seraient alors plus ou moins philosophes selon les moments, ou bien renvoie-t-elle à deux catégories bien distinctes de philosophes, comme s'il en était de « bons » et de « mauvais », voire de « vrais » et de « faux » ?*

D'un côté – même si le cas de figure est rare – on peut dire qu'il s'agit *des mêmes philosophes* qui, tour à tour, font montre de la rigueur la plus louable comme des inconséquences les plus fâcheuses. Descartes en est le meilleur exemple, qui s'est « appliqué à expliquer les affects humains par leurs premières causes »<sup>105</sup> mais fut amené, pour soutenir la possibilité d'un empire absolu de l'esprit sur les affects, à adopter « une hypothèse plus occulte que toute qualité occulte »<sup>106</sup>. Et s'il faut le saluer, avec Bacon, d'avoir voulu accorder les phénomènes avec la raison, tous deux, dans le même temps, n'ont pas été sans avoir « commis quelque erreur »<sup>107</sup>. Sous un autre point

---

<sup>101</sup> *TTP*, préface.

<sup>102</sup> *CT I*, VII, 9.

<sup>103</sup> *TP I*, 1.

<sup>104</sup> *Éthique IV*, 63, sc. 1.

<sup>105</sup> *Ibid.* III, préface.

<sup>106</sup> *Ibid.* V, préface.

<sup>107</sup> Lettre 13 du 17-27 juillet à Oldenburg. Voir encore Lettre du 10-26 août 1661 à Oldenburg.

de vue, ce sont *les mêmes* philosophes qui, soucieux de vivre selon la raison, de conduire leurs désirs et de reconnaître les biens dignes d’être poursuivis, se découvrent enclins comme tout un chacun – et Spinoza semble bien le reconnaître avec Cicéron – à cet affect bien peu philosophique qu’est la gloire – en sa forme passive tout du moins –, en dépit même des verdicts qu’ils prononcent contre elle.

Mais d’un autre côté, l’ambivalence peut aussi bien renvoyer à *un net départ* qu’opère Spinoza entre les philosophes. Les « philosophes nouveaux »<sup>108</sup> n’ont certainement pas à ses yeux le même statut que les Scolastiques, et l’on sait le peu de considération qu’il nourrit à l’égard des Sceptiques<sup>109</sup>. Spinoza, comme nous l’avons vu, a ses préférences et ses affinités. À l’appui de cette thèse, chose digne d’être mise en relief, tout comme il peut parler de « vraie » philosophie<sup>110</sup>, il n’est pas sans parler, à plusieurs reprises, de « vrai » voire de « pur [*merum*] » philosophe<sup>111</sup>. Ce propos normatif inclinerait donc à penser qu’il y aurait, à côté de ceux qui seraient de vrais philosophes, d’autres qui, au fond, ne le seraient pas ou pas vraiment.

Mais l’ambivalence qui marque le traitement des philosophes ne ferait-elle pas l’objet d’une troisième signification : celle d’une distinction entre une figure idéale du philosophe et l’effectivité historique de ceux dont il parle ? En d’autres termes, alors que le discours « négatif », prépondérant, viserait des penseurs réels, le discours « positif », lui, considérerait la figure plus générale du ou des philosophes, souvent dans ce qu’ils sont mais plus encore, démarche peut-être paradoxale de la part de Spinoza, dans ce qu’ils devraient être. On remarquera que ceux qui sont la cible de la critique spinozienne, ceux dont sont mises en évidence les insuffisances et les inconséquences, les erreurs ou les confusions, sont tous des penseurs précis, porteurs passés ou contemporains de doctrines et de conceptions déterminées. Sauf pour Descartes dans la préface à la partie V de l’*Éthique* et pour les *Pensées métaphysiques*, où l’occurrence n’a que le statut d’une hypothèse<sup>112</sup>, il est toujours question, dans ce cadre, *des philosophes*<sup>113</sup>. Même lorsque le tout début du *Traité politique* évoque ceux qui « n’ont jamais conçu de Politique qui puisse être en usage et être tenue pour autre chose qu’une

<sup>108</sup> *TRE*, § 27, n. (il est fait ici allusion à Bacon).

<sup>109</sup> Cf. *TRE*, § 47 et 48 ; *CT* II, VII, 9 ; Lettre 56 de septembre-octobre 1674 à Boxel.

<sup>110</sup> Lettres 15 du 3 août 1663 à Meyer et 76 de décembre 1675-janvier 1676 à Burgh.

<sup>111</sup> Respectivement *CT* II, IV, 7 et Lettre 23 du 13 mars 1665 à Blyenbergh.

<sup>112</sup> I, 2.

<sup>113</sup> Des philosophes qui ne sont jamais cités. Soit ils sont aisément identifiables (par exemple *CT* I, VII, 2 sur les attributs de Dieu ; *PM* II, 6 sur le concept de « Vie » ; *Éthique* I, 33, sc. 2 sur l’intellect de Dieu) ; soit ils le sont plus difficilement (par exemple Lettre 12 du 20 avril 1663 à Meyer sur l’infinité de la substance étendue ; *TTP* VI, sur la tendance à raconter ses opinions plutôt que les faits mêmes).

Chimère », il ne s'agit pas d'un jugement à l'encontre des philosophes en général – ni donc à l'encontre de la philosophie en général<sup>114</sup>. *A contrario*, ce sont *les philosophes*, en général, qui donnent lieu, dans l'immense majorité des cas, à un discours « positif ». Autrement dit, dès que le discours change et se fait plus avantageux, voire prescriptif, ce n'est plus de philosophes effectifs dont parle Spinoza (d'où l'usage bien plus fréquent ici du singulier). C'est ainsi que confondre un être réel avec un être de raison est « ce qu'un vrai Philosophe doit éviter avec soin »<sup>115</sup> ; que connaître les différences entre divers liquides est chose « qui répond au désir de tous les philosophes »<sup>116</sup> ; qu'« un philosophe ne cherche pas ce que la souveraine puissance de Dieu peut faire (...) »<sup>117</sup> ; ou encore que les philosophes ne doivent pas être choqués par le langage anthropomorphique des prophètes<sup>118</sup>. Le positif se dit dans le général, le négatif, dans le particulier.

Tirons au moins de cette observation l'enseignement suivant : il est peu de philosophes « réels » qui, aux yeux de Spinoza, soient véritablement dignes de louange<sup>119</sup>, et aucun qui n'ait à être considéré comme un modèle.

## 2/ Non-philosophie ou bien philosophie erronée ?

Que le discours critique vise toujours des philosophes précis et que cette critique se fasse parfois très appuyée à l'encontre de quelques philosophes, ignorants ou laissant aller l'imagination à ses délires, voilà qui soulève une question – évoquée plus haut : *s'agit-il encore ici, aux yeux de Spinoza, de philosophes et de philosophie ?*

On pourrait d'abord penser que la philosophie de ces philosophes-là n'en est pas vraiment une. Elle procède le plus souvent de l'imagination, de la disposition du corps, alors que ce qui est digne de s'appeler philosophie ou activité philosophique ne saurait ainsi se solder par de l'ignorance ou de la confusion. Mais cette thèse se heurte à une

---

<sup>114</sup> Selon L. Bove, « ce passage vise indirectement Hobbes dont la théorie du corps politique tombe aussi dans le domaine des constructions imaginaires des philosophes » (*Traité politique*, Introduction et notes par L. Bove, Paris, Le livre de Poche, 2002, note 4, p.156). Selon C. Ramond, le vocabulaire qu'emploie là Spinoza renvoie à plusieurs passages de Platon (*Traité politique, op. cit.*, p. 275).

<sup>115</sup> *CT* II, IV, 7.

<sup>116</sup> Lettre 6 à Oldenburg.

<sup>117</sup> *PM* II, 12.

<sup>118</sup> Lettre 19 du 16 janvier 1665 à Blyenbergh.

<sup>119</sup> Rappelons cependant l'hommage qu'il formule dans la préface à la partie III de l'*Éthique* : « Il n'a pas cependant manqué d'hommes très éminents [*virī praestantissimi*] (et nous avouons devoir beaucoup à leur travail et leur activité) pour écrire bien des choses remarquables sur la façon correcte de vivre, et donner aux mortels des conseils pleins de sagesse ».

double difficulté : elle sous-tend en effet soit que quelques philosophes seulement méritent cette appellation, soit que la seule philosophie authentique possible est la « vraie » philosophie, celle-là même dont Spinoza parle à Burgh dans la Lettre 76. Or, d'une part, on ne voit pas bien qui, pour Spinoza, serait ici *pleinement* philosophe, puisqu'il faut mettre en évidence même les erreurs des « Modernes » comme Bacon ou Descartes<sup>120</sup>. D'autre part, rien ne permet de soutenir que Spinoza se pense comme le seul philosophe ou bien le seul à développer une pensée qualifiable de philosophique ; prétendre comprendre la « vraie » philosophie, ce n'est pas se prétendre le seul à véritablement philosopher. Mais surtout, en tant qu'homme, c'est-à-dire en tant que mode fini, le philosophe ne peut pas ne pas suivre l'ordre commun de la nature. Il ne saurait donc, comme quiconque, échapper à l'influence des multiples causes extérieures, fussent-elles celles de l'autorité et de la tradition. C'est pourquoi sa puissance, comme celle de tout un chacun, se trouvant « extrêmement limitée, et infiniment surpassée par la puissance des causes extérieures »<sup>121</sup>, il faut reconnaître, même s'il fait de son mieux, qu'il n'est pas toujours au fait de sa puissance de comprendre – comme de vivre selon la raison. En témoignent, comme on l'a vu, tous ceux qui sont en proie à ce désir de gloire qu'est l'ambition, tous ceux dont on a vu les discours s'appuyer sur des images voire des chimères, et même, avec l'étonnement, se perdre dans la particularité.

On est donc conduit à penser que Spinoza admet qu'une philosophie, même erronée, en laquelle l'imagination puisse prédominer sur l'entendement, *demeure bien une philosophie*, et à rejeter ainsi la thèse d'un partage entre de « vrais » et de « faux » philosophes. Philosopher, cela n'exclut pas de faire erreur, de ne pas toujours bien définir ou distinguer les mots, de prendre un être de raison pour un être réel ou encore de comprendre les choses par les causes finales. Faire erreur ou penser inadéquatement sur tel ou tel point, ce n'est donc ni cesser à certains moments d'être philosophe, ni être un usurpateur ou un raté. Platon parlant de l'harmonie céleste, Aristote promouvant l'étonnement, Sextus Empiricus, l'incertitude généralisée ou Descartes, un libre pouvoir de la volonté, n'en font pas moins de la philosophie, aussi discutable soit-elle. Les rectifications et corrections auxquelles procèdent par exemple les *Pensées métaphysiques* ne placent donc pas hors du champ de la philosophie ceux qui (tels Aristote ou Heereboord) en sont l'objet.

<sup>120</sup> Et même si un Machiavel, dans le *TP*, a grâce aux yeux de Spinoza, ce n'est que d'un point de vue particulier, non de celui de sa pensée en général

<sup>121</sup> *Éthique* IV, appendice, chap. XXXII.

## VRAIE PHILOSOPHIE ET VRAI PHILOSOPHE

Ce qui vient d'être dit ne conduirait-il pas à distinguer entre « vrai philosophe » et « vraie philosophie », et à assigner une certaine tâche à cette dernière ? Car si l'idée de philosophie peut faire l'objet d'un propos général, le philosophe, lui, est incarné ; aussi sage soit-il, il ne peut manquer d'être sujet à l'erreur, à l'ignorance et à l'imagination. N'est-il pas alors celui dont la tâche serait de réduire, si l'on peut dire, la part de l'inadéquat ? Voilà qui donne un sens à la philosophie elle-même, qu'il faut prendre garde de confondre avec le philosophe. Si l'on pose que la « vraie philosophie » est en soi pure de toute dimension imaginative, le « vrai philosophe », qui n'en est pas moins un mode fini, est celui dont l'activité consisterait précisément à travailler – comme le fait Spinoza à l'égard du langage ou de certains correspondants tels Blyenbergh ou Boxel – à la distinction de l'imagination et de l'entendement, de façon à gagner, par ce dernier, une connaissance du réel de plus en plus adéquate<sup>122</sup>.

*Recebido em: 20/06/2017*

*Aprovado em: 19/09/2017*

---

<sup>122</sup> Ce qui n'empêche, et sur la base même d'une telle distinction, de prendre utilement appui sur un certain type, ou plutôt un certain usage, maîtrisé, de l'imagination, usage que développent les propositions 5 à 14 d'*Éthique V* – dans un but d'associer des idées des images des choses à l'idée de Dieu.